



Slika na naslovnici:  
Robert Fludd, Bog in njegovo kozmično izkazovanje,  
Utriusque Cosmi ... *Historia*, 1619

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2008  
ISBN 978-961-6519-32-8



Alexandre Koyré

MISTIKI, SPIRITUALISTI, ALKIMISTI  
XVI. STOLETJA V NEMČIJI

Ljubljana  
2018

Elektronska knjižna zbirka



e-34

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Alexandre Koyré

MISTIKI, SPIRITUALISTI, ALKIMISTI

XVI. STOLETJA V NEMČIJI

Prevod in spremna beseda *Alen Širca*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snoj*

Ljubljana 2018

Elektronska izdaja e-34

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

---

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili  
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani  
COBISS.SI-ID=296680960  
ISBN 978-961-7011-60-9 (pdf)

---

# Vsebina

Kaspar Schwenckfeld

7

Sebastian Franck

35

Paracelz

69

Protestantski mistik

Valentin Weigel

119

*Alen Širca*

Spiritualistična reformacija  
in protestantska mistika

169

Alexandre Koyré

MISTIKI, SPIRITUALISTI, ALKIMISTI  
XVI. STOLETJA V NEMČIJI

# I

## KASPAR SCHWENCKFELD<sup>1</sup>

1490-1561

Iz del Maxa Webra<sup>2</sup> in E. Troeltscha<sup>3</sup> poznamo vlogo, ki so jo v zgodovini idej in celo v zgodovini na splošno imeli mali protestantski sektaši. V okolici »fantastov« in »entuziastov«, kot so jim rekli v dobi reformacije, v heretikih, ki so blodili iz mesta v mesto in so jih protestantske Cerkve čedalje vztrajneje preganjale, je sprva gorel žar duhovne obnove, ki je reformacijo pripravil in jo hranil. Vendar lahko rečemo, da so si vsi tisti, ki so začetni zagon ohranili nedotaknjen in so v nastajajočo reformacijo podaljšali gibanje idej, izhajajočih iz srednjeveške mistike, nujno začeli nasprotovati. Schwenckfeldi, Dencki in Karlstadt niso trpeli kompromisov niti se niso ustavili. S tem da so se presenetljivo hitro organizirali, izdelali novo hierarhijo, dogmatiko in ortodoksijo ter na novo postavili zunanje posredništvo med človekom in Bogom, so nasproti protestantskim Cerkvam nameravali braniti mistično sanjo o neposredništvu [*immédiation*]. Privržencem »črke«, »mesa«, stvariteljem »novega papizma« so zoperstavili svojo

---

1 *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1932.

2 Prim. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), znova natisnjeno v *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, zv. I, Tübingen 1920.

3 Prim. E. Troeltsch, *Soziallehren der Christlichen Kirchen und Secten*, Tübingen 1912, in *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Leipzig 1915.

»duhovno« religijo, religijo »notranjega človeka«, in svoj pojem »duha«.4

Ti »entuziasti« in »fantasti« gotovo niso imeli nobenega pojma o zemeljskih rečeh. Bili so povprečni filozofi, klavrni teologi. Pa vendar je zanimivo tole: medtem ko so različne ortodoksije, ki so svoje sile porabliale v neskončnih in sterilnih dogmatičnih spopadih, čedalje bolj drsele v otrplost, so »spiritualisti« izdelali – ali vsaj zasnovali – religiozne in metafizične teme, ki so se jih polastili ter razvili veliki teologi in filozofi prejšnjega stoletja.

Preučitve peščice »privržencev duha« se bom lotil pozneje. V resnici nikakor niso oblikovali enotne skupine, ki bi imela skupne in usklajene nauke. Zelo daleč od tega: razdalja, denimo, med mističnim pannaturalizmom Sebastiana Francka in dualističnim supranaturalizmom Kasparja Schwenckfelda je prav tako velika kot razdalja, ki ju oba loči od Luthra. Izraz »spiritualisti«, ki so ga jim nadevali, je varljiv. Njihova relativna enotnost je morda le v njihovem skupnem nasprotovanju Luthru in luteranstvu, hierarhiji zunanje Cerkve. Še več, je v silovitem nasprotovanju Luthra in luteranstva različnim, vendar enako nevarnim heretičnim naukom.

Kaspar Schwenckfeld – mlajši od Luthra, ki ga je s svojim močnim vplivom je »privedel k evangeliju«, edinstvena in čista religiozna duša – ni dolgo ostal luteranec. Zanj, tako kot za Francka in toliko drugih, je Luther skrenil s od domnevno zarisane poti. Namesto da bi luteranska reformacija ustanovila evangeljsko skupnost, se je izrodila v politično-religiozno gibanje, Luther pa je obnovil večino reči, zoper katere se je sam

---

4 Prim. R. H. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1902, in že zastarelo delo J. H. Maroniera *Het inwendig Woort*, Amsterdam 1892. O Schwenckfeldu glej delo J. H. Eckeja *K. Schwenckfeld und der Versuch einer evangelischen Reformation*, Leipzig 1911.



boril in jih zavračal. Zdelo se je, da je prišel čas za krščansko svobodo, za svobodno evangeljsko pobožnost, za čaščenje Boga »v duhu in resnici«. Vendar se je luteransko krščanstvo na novo podvrglo postavi (*Knechtschaft für dem Gesetze*), religija duha se je spet obrnila k malikovanju črke.

To so téme, ki jih poznamo iz »spiritualistične« literature. Pa vendar Schwenckfeld in Franck nimata nič skupnega. Schwenckfeld nima želje, da bi branil moralno svobodo človeka; zanj se problem razmerij med človekom in njegovim Bogom ne postavlja v okviru morale. Pri njem ni nobene metafizične zavzetosti: filozof ni nič bolj kot Luther, toliko kot Luther je »religiozni človek«.<sup>5</sup>

Luthru je bil v temelju, če smemo tako reči,<sup>6</sup> zelo blizu. Nedvomno bliže kot Melanchton.

Schwenckfeld je, tako kot Luther, učil predestinacijo; tako kot Luther je človeku odrekal vsako sled svobode; tako kot Luther je vsakršno učinkovitost pri odrešenjskem delu prihranil milosti – zgolj milosti, brez človekovega sodelovanja. Čeprav je, tako kot Franck in Karlstadt, poveličeval in hvalil »Kristusa v nas« (*Christus in uns*), vendarle nikakor ni nameraval zmanjšati vloge »Kristusa za nas« (*Christus für uns*). Prav nasprotno, Kristusovo učlovečenje, smrt in poveličanje, ta zgodovinska dejstva so zanj – in za Luthra nemara še bolj kot zanj – središče religiozne drame človeka in sveta. Dela, zasluge – zanj ni nobenega mehanizma pridobivanja milosti. Vera je zanj, tako kot za Luthra, edina pot odrešenja. *Sola fide salvemur* – to ni nič bolj luteransko kot schwenckfeldovsko.

---

5 R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1902, str. 168, zelo dobro pravi: »Schwenckfeld ne pozna naravne luči.«

6 Prim. J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, zv. II, Stuttgart 1853, str. 625 isl.

Vendar Luther ni nikogar tako trdovratno zanikal in napadal kot Kasparja Schwenckfelda. Nikogar ni zavrčal z bolj trdimi, žaljivimi in surovimi besedami.<sup>7</sup>

Gotovo ne brez razloga. Ali ni Schwenckfeld zanikal dogmatične veljave augsburške veroizpovedi?<sup>8</sup> Ali ni zasnoval nove teorije evharistije<sup>9</sup> in celo nove razlage smisla Kristusovih besed?<sup>10</sup> Ali ni svojim adeptom predlagal, naj se vzdržijo obhajila, dokler ne bi bila zagotovljeno poenotenje glede smisla obreda in

---

7 Besedila, vzeta iz Lutrovih del, predvsem iz *Tischreden*, so združena v *Theologische Studien und Kritiken*, 1885, str. 149 isl.

8 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 496: »Nikakor nočemo zavreči augsburške izpovedi v tistih točkah, ki se ujemajo s preročnimi in apostolskimi spisi. Toda da bi jo imeli za Kristusov evangelij oziroma za nekaj tako tehtnega [*oder drein schweren*], nas Bog obvaruj ... Ne bo namreč postavljena v kanon niti je ni mogoče primerjati s Svetim pismom, v katerem ni nobene zmote. Tako v njej kot v spisih svetih očetov pa je mogoče najti več kot eno zmoto, kar se bo vse še sčasoma razkrilo ob svetlem prihodu Kristusove milostne nebeške luči.« Schwenckfeldov *Epistolar* je sestavljen iz treh debelih zvezkov, izdanih *in folio*, zvezek I leta 1566 in zvezek II v dveh delih leta 1570.

9 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 621: »V Gospodovi večerji [*Nachtmahl*] je Kristusovo telo pričujoče, kot je treba, ni pa v kruhu, tudi ne v tistemu na oltarju, kakor tudi ne more biti zaužito ali prejeto v kruhu, s kruhom ali pod kruhom.« Prav tam, str. 50: »Sta dva kruha in pijači.« Prim. *Epistolar*, II, 1, str. 138: »Duhovno ne more biti zaužito drugače kot za večno blaženost in ne bo zaužito drugače kot z resnično, živo vero.« Prav tam, str. 29: »Kristus se ne deli v zunanjem zakramentalnem kruhu, temveč po moči svoje vsemogočne besede.«

10 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 1, str. 16: »Kajti beseda Svetega Duha ni zapisana v jezikih. Ta kelih je nova zaveza, kot tudi *Poculum* oziroma čaša ne spada h kazalniku, k *toûto* ali »to«, ampak je ločen prek grškega določnega člena *tò*, ki je tu vmes, in *Hoc* stoji absolutno zase. Saj sta besedo *poculum* ali »pijača« Luka in Pavel dodala kot nadaljnjo pojasnitev in razlago prejšnje, da bi vedeli, kaj je *hoc* oziroma *toûto* ... Gospod govori o lastnosti svoje krvi in pravi: To, poslušaj [*vernimm*], je pijača nove zaveze v moji krvi.«

razlage besed zadnje večerje?<sup>11</sup> Ali ni razglašal nujnosti osebnega duhovnega razsvetljenja, zato da bi bilo mogoče razumeti resnični smisel Svetega pisma in častiti Boga v »duhu in resnici«?<sup>12</sup> In ali ni, ko je to počel, stremel k temu, da bi to dosegel? Ali ni pozneje zanikal Kristusove resnične navzočnosti v evharistiji? (Res je, da je silovito pobijal Zwinglijev nauk.) Ali ni, povzemajoč »papistični« nauk, razglašal nujnosti resničnega opravičenja in pobijal nauka o imputativni pravičnosti [*justice imputative*]?<sup>13</sup> Ali ni učil nujnosti duhovne preobrazbe celotnega človeka?<sup>14</sup> Ali ni iznašel svoje lastne teorije Kristusovega *svetega telesa* in Devici malone vrnil mesto matere Božje?<sup>15</sup> Ali ni zanikal tega, da bi bil Kristus »ustvarjeno bitje«? Toliko trditev, toliko herezij.

Je pa še hujša herezija: Kaspar Schwenckfeld veri ni podredil samo odrešenja, ampak tudi učinkovito udeležbo pri zakramentih – ne samo veri (navadnega)

---

11 Gl. K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 637 isl. Ta »začasna« držnost je postala značilna poteza in lastnost schwenckfeldovcev.

12 K. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrift ihrem Inhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch und Missbrauch*, Strassburg 1545, str. 6. »Človek mora Božjo luč pripeljati k pisavi/zapisu [*schrift*], duha k črki, resnico k podobi in mojstra k delu.«

13 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 725: »*Justificatio* ni samo odpuščanje grehov, temveč tudi ozdravljenje in prenovitev notranjega človeka.« Prvi del, edini, ki je izšel (leta 1564), je zvezek s 975 stranmi *in folio*.

14 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, str. 812: »Bog nima za pravičnega nikogar, ki nima v sebi prav nič njegove bistvenostne pravičnosti.«

15 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 152: »... Marija je rodila Kristusa kot Boga in človeka, zedinjenega v eni osebi, ne samo Kristusa po človeški naravi, kajti če Kristus svojega božanstva nima od Marije, od tod še ne izhaja, da ga je rodila samo po človeški naravi, ampak ga je rodila kot Boga in človeka, kot Sina in Kristusa.«

vernika, ampak tudi duhovnikovi.<sup>16</sup> To je očiten dokaz, da je z »vero« razumel vse kaj drugega kot Luther in še zlasti luteranci. Schwenckfeldova vera – vera, ki zagotavlja odrešenje, po kateri človek postane deležen zakramenta in »jé Kristusovo telo« – je nekakšna resnična sila, resnično deleženje in duhovna tipalka, ki jo izteza duša, da bi se dotaknila Božjega.<sup>17</sup>

Zdi se, da bi to zadostovalo za razlago sovražnosti, celo vztrajnega sovraštva Luthra in luteranskih teologov<sup>18</sup> do šlezijškega reformatorja. Toda bilo je še več kot to. Nasprotje med naukoma je bilo še globlje; reformatorja je zoperstavljala in ločevala religiozna izkušnja sama (izkušnja Božjega). Luthrovega sovraštva do Schwenckfelda ni mogoče – oziroma vsaj ni mogoče docela – pojasniti z nasprotjem med njunima osebnima značajema. Gotovo je razumljivo, da je Luther s svojim značajem, gospodovalnim duhom, nasilno in strastno naravo ter kmečko neotesanostjo po pravici zavračal »čistost« in »milino« šlezijškega plemiškega reformatorja. Tudi je razumljivo, da Luther, menih in poklicni teolog, ni čutil nič drugega kot prezir do spisov in teorij

---

16 K. Schwenckfeld, *Vom Leeramt des neuen Testaments. Das khein Predicant der nicht fromm ist und Gottselig lebt, das Evangelium ... khan seliglich mit frucht predigen*, s. I., 1555 B. iijr: »Noben brezbožen, hudoben človek ne more služiti Svetemu Duhu pri poučevanju [leerampte] Nove zaveze z milostjo, pa tudi ne more plodovito pridigati evangelija za spreobrnjenje grehov v blagoslovu duha.« Poglavitni Schwenckfeldov argument lahko povzamemo takole: v docela drugem pojmovanju bi Juda lahko bral mašo in bil učinkovito deležen zakramentov. *Quod absit!*

17 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 145: »Vera je *Hypostasis*, bistvo oziroma obstoj [*Selbstand*].« Prav tam: »*Nebeški sijaj*, ki prihaja iz Božjega bistva; je tok sonca, ki sveti v večnost in v katerem bo vse prihodnje uzrto v zdajšnosti.« Prav tam, I, str. 380: »Je kapljica Božjega bistva, iste *Essentia* kot Bog sam.

18 In ne samo luteranskih.

samoukega laika, preprostega diletanta. Razumljivo je, da je bilo njegovo nasprotovanje dvojno gnano.

Zdi pa se mi, da to ni bilo dovolj. Nasprotje med Schwenckfeldovim političnim in socialnim nerealizmom in Luthrovim realizmom ne more pojasniti vsega. Gotovo je politika imela svojo vlogo tudi v razmerjih med Luthrom in Schwenckfeldom, tako kot jo je imela v vsej zgodovini reformacije. Svobodna evangelijska skupnost, »konventikel«, je bila heretikov ideal, reformacija pa je s tem, ko se je povezala s knezi, odločno zakorakala proti državni Cerkvi. Toda bilo je še nekaj več. Šlo je, če lahko tako rečem, za temeljno nasprotje med religioznima izkušnjama samima. Schwenckfeld je zatrjeval temeljno grešnost človeške narave, njeno temeljno nemoč, njeno iztirjenost [*déjection*]: nikoli ni imel Božjega strahu – in Luther je to zelo dobro razumel.

Kaspar Schwenckfeld, laik, samouk, diletant, je bil – tako so govorili – zelo slab teolog.<sup>19</sup> Ali je s tem, ko je trdovratno trdil, da Kristus nikakor ni »ustvarjenina« [»*créature*«], v resnici hotel kaj drugega kot absolutno obvarovati enotnost Jezusove osebe, ogniti se vsakega suma, vsake sledi diofizitizma? Živa, resnična oseba: to je moral biti Kristus, da bi dovršil svoje odrešenjsko delo in nas z njim odrešil. Schwenckfeld je namreč menil, da se v Kristusu ne sme dopustiti nobene nepopolnosti, nobenega mešanja, nobene ločitve med njegovim Bo-

---

19 H. W. Erbkam, *Geschichte der Protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation*, Hamburg in Gotha 1848, str. 416 isl.: »Schwenckfeld ... ni imel nobenega smisla za sistematično urejenost misli ... Nezaslišana spretnost pisanja ... mu je preprečila temeljno in trezno prikazati njegov nauk. Vrh tega je tako zelo živel v splošnih mističnih načelih, da ni mogel doseči preudarnejšega razlikovanja posameznih stopenj in določenih pojmov. V tem smislu se je oziral daleč nazaj k srednjeveškimi mistikom, ki so s prav tako veliko jasnostjo in globino razvijali svoja načela.«

žanstvom in njegovo človeškostjo. Bil je docela »Božji« in »neustvarjen«. <sup>20</sup>

Schwenckfeld torej ni mogel razumeti, kako bi se ohranila osebna enotnost, če bi Kristusa dojemali kot »sestavljenega« iz »dela«, ki je Božji, večni, neustvarjen, Beseda in edini Božji Sin, ter iz »dela«, ki je človeški, ustvarjen, minljiv in časen ter zato nujno nepopoln, kolikor je v resnici *ustvarjen*. »Sestavljeni« Kristus, trdi Schwenckfeld, ne bi mogel dovršiti odrešenjskega dela. <sup>21</sup> Po drugi strani pa ljudje ne bi mogli biti deležni njegove Božje narave, če človeška narava sama ne bi bila božanska in neustvarjena. <sup>22</sup>

Gre za sklepanje, ki je očitno precej naivno. Sklepanje nestrokovnjaka, človeka, ki ni osvojil dela konceptualne konstrukcije, kateremu se je že stoletja posvečala teologija, in ki ne razume njenih trinitarnih obrazcev. <sup>23</sup>

---

20 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 521: »Nobena ustvarjenina ni sveta po naravi, celo angel ne ... Kristus se ni rodil samo kot človek brez greha, ampak tudi kot svet po naravi, poln milosti in resnice. Vsakršna svetost prihaja na nove ustvarjenine po Božji in Kristusovi milosti, toda Kristus nima svetosti po milosti, pa tudi nima kvalitete in akcidence oziroma kake prigradne reči po svojem človeku, ampak po naravi in biti [*selbständig*].«

21 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, str. 612: »Bog, nebeški Oče, je Oče celotnega Kristusa, Boga in človeka.«

22 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 375: »Ko bi bil človeški obstoj [*Selbstand*] oziroma narava v tem, da je človek ustvarjenina, se njegovo stvarjenjsko zemeljsko bistvo ne bi moglo nikdar preobraziti, temveč bi za vselej moral biti v istem stanju. Po Kristusu pa je preobražen v novo, nebeško bistvo, v katerem s telesom in dušo ostane pravi človek po ustreznem redu. Zato je biti ustvarjenina neka akcidenca, ki se more in mora preobraziti, da bi vstopila v Božje kraljestvo, da, vse, kar je na človeku ustvarjeno in časno, mora biti opuščeno, le tako se človek lahko imenuje Božji otrok, otrok vstajenja.«

23 Precej pogost primer v zgodovini. Koliko »herezij« je izšlo iz kakega odlomka, obrazca ali teorije kake teološke srenje v ljudskem okolju! Oziroma, kar je isto, iz njihovega prevoda v ljudski

Sklepanje profanega, pravzaprav. Lahko razumemo, da je Luther zapisal: »Ta bedak ne razume ničesar.« Pa vendar: ali bi rekel drugače, tudi če bi dobro dojemal?

Enako je glede evharistije: ali je Schwenckfeld resnično dojel smisel luteranskih obrazcev? Verjetno ne. Po mojem mnenju to niti ni pomembno. Sicer pa, če bi bil Kaspar Schwenckfeld dober povprečen teolog, bi imel od tega med svojimi nasprotniki, z Luthrom na čelu, izjemno korist. Toda Luther je pod njegovimi zmedenimi izrazi brž začutil »religijo«, ki je bila povsem drugačna od njegove. Torej je povsem gotovo imel prav. Njuni cilji in nagibi, točke, v katerih sta se razhajala, miselne drže niso nikoli prišle skupaj.

Čeprav je bil Schwenckfeld slab teolog, je vendarle dobro povedal to, kar je želel. Morda ni znal najti pravih izrazov. Njegova razglabljanja (ko si je na primer prizadeval dokazati, da je za človeško naravo mogoče, da je, ostajajoč docela enako podobna sama sebi, *ustvarjena* in *neustvarjena*) so morda bila zmedena in dolgovezna. Ideja, ki jih je vzgibavala, pa je vendarle zelo jasna.

Človek je padel ter je docela in popolnoma pokvarjen in omadeževan: glede tega se Schwenckfeld vendarle strinja z Luthrom. Če hočete, gre celo dlje od njega. Za Schwenckfelda je stanje ustvarjenega človeka že kot tako globoko omadeževano z nepopolnostjo. Jasno je, da mu izraz »ustvarjenina« kratko malo ne pomeni več bitja, odvisnega od svoje biti. »Ustvarjenina« je *eo ipso* bitje zunaj Boga, bitje, za katero je Bog odsoten; je nekaj nečistega in profanega.<sup>24</sup> Jasno je, da če

---

jezik.

24 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 105: »Tako pa v Njem ni nobene ustvarjenine, da bi bila deležna Boga ali Božjega bistva iz stvarjenja, kajti vse ustvarjenine so zunaj Boga in Bog je zunaj vseh ustvarjenin.«

Schwenckfeld za nič na svetu noče priznati, da bi bil Kristus – srednik in odrešenik, v katerem je utelešeno vse Božje, Kristus in Božji Sin – v kakršnem koli pomenu *ustvarjenina*, to samo pomeni, da se mu je ta pojem sam, pred vsakim dogmatskim razumetjem, zdel bogokleten. Ustvarjenina, pravi, je nepopolna *ex definitione*, saj je nujno omejena in končna. Bog pa je absolutno popoln. Ali si lahko zamislimo Boga-ustvarjenino? Ali ni očitno, da bi bil to nesmisel? Kristusov Božji značaj je docela neuskladljiv s stanjem ustvarjenega bitja. Schwenckfeld je dobro vedel, da je njegov nauk zelo nevaren, saj so mu očitali, da obnavlja stare herezije, na primer Evthihijevo, in ga oklicali za »monofizita«, toda kljub vsej svoji želji, da bi se tem obtožbam izognil, ni mogel sprejeti pravovernega nauka o dveh naravah niti nauka o *communicatio idiomatum*. V tem je zmeraj videl »nestorjanstvo«, difizitsko herezijo; skratka, videl je bogokletje.<sup>25</sup>

Zanimivo je, da bi ga lahko obtožili panteizma. Njegovo temeljno načelo je v resnici bilo, da je *vsaka ustvarjenina zunaj Boga*. V tem »nestorjanstvu«, ki ga je Luther podedoval od »papizma«, je videl dvojno nevarnost: namreč da bi se zlomila enotnost Kristusove osebe in da bi se z naukom o *communicatio idiomatum* Stvarnik pomešal z ustvarjenim svetom.<sup>26</sup>

---

25 K. Schwenckfeld, prav tam, I, str. 634: »Ustvarjenine so ustvarjene tako, da morajo biti zunaj Božjega bistva, verujoči pa dospe tja, kjer Bog domuje bistvenostno in naravno. *Creaturae sunt omnes extra Deum creatorem. i. e. non participant naturam creatoris.*« Zabavno je videti, kako Schwenckfeld svojim nasprotnikom vrača obtožbe krivoverstva: tisti, ki hkrati razlikujejo in ne razlikujejo med zgodovinskim in poveličanim Kristusom, *statusom exinanitionis* in *statusom exaltationis*, so hkrati nestorijanci in evthijanci.

26 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 218: »Kristus pa ni razdeljen niti v Božjem učlovečenju niti v pobožanstvenju njegovega človeka, temveč ostaja v nepome-



Zanj, tako kot za Luthra samega, je očitno, da »mese- ni«, »zunanj« človek ni zmožen radikalno in popolno- ma storiti ničesar, kar bi mu bilo v odrešenje. Nobene zasluge nima. V njem ni nikakršne svobode. Nobene učinkovitosti. Deluje samo Bog.

Schwenckfeld pa se z Luthrom ne strinja glede na- čina tega delovanja. Ne misli, da se Bog omejuje na to, da nam »naloži kazen« in nam ne »zaračuna/šteje« našega dolga. Zakaj ne? Če bi Bog odpustil nečistemu grešniku, ali bi ga lahko razglasil za rešenega in opravičenega, ne da bi ga prej (logično, če že ne časno) pre- obrazil z opravičujočo milostjo? Schwenckfeldu se to zdi malone bogokletje in nesmisel. Njegova misel je, da Bog ne more »imeti za pravičnega« tistega, v katerem ne najde niti trohe bistvenostne pravičnosti [*justice es- sentielle*]. Kajti človek tak, kakršen je ustvarjen, je nima. Torej mu jo pač mora dodeliti Bog; milost ga »prero- di« in ta »preporod« je njegovo opravičenje. Če smo natančnejši, to še zdaleč ni »preporod«, ampak »drugo rojstvo« ali, kot bomo brž videli, celo ni nič drugega kot *rojstvo*, o katerem bi morali govoriti. To je nekaj povsem realnega. Opravičenega, odrešenega človeka, resničnega kristjana, »rojenega« v resnici, »zaplodi« [*»engendre«*] Bog. Ta človek je novi človek.<sup>27</sup>

Zelo dobro lahko vidimo, v čem je razlika. Za Luthra

---

šanih naravah na obeh krajih Bog Človek, ena Oseba, en Kristus. Po svojem učlovečenju v popolnosti ostaja Bog Beseda, tako kot po svojem poveičanju oziroma pobožanstvenju popolnega človeka ostaja iz telesa in duše, iz mesa in krvi: toda en človek v Bogu, zedinjen v enosti Božjega bistva, v docela novem nebe- škem bistvu, v bistvu neomajnosti z Bogom v isti slavi, sili, moči in jasnini.«

27 K. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrift ihrem Innhalt' ampt ...*, Bi: »Opravičenje ... ni samo odpuščanje grehov in izbris zadol- ženosti [*nichtzurechnung*], temveč tudi ... prenovitev srca, tako da [novi človek] živi pred Bogom v poslušnosti vere ter v vsej pobožnosti in dobrih delih.«

je človek predvsem grešnik. Vzrok za njegovo bedno stanje, njegovo bedo, njegovo slabotnost, je greh. Greh ga je iztiril, greh je izžgal, uničil in odpravil vse, kar je imel dobrega in popolnega. Človek je kaznovan od Boga. Njegova kazen, grozna kazen, je njegovo stanje, njegov *Sündenstand*. Zločin, ki ga je storil, ga je zlomil, strl. Treba mu je odpustiti. Za Schwenckfelda pa je zmaga zla še večja oziroma še manjša. V vsakem primeru je drugače. Poleg tega zlo ni isto. Človek, vsaj kolikor je meseni človek, človek-ustvarjenina, ne more biti odrešen. In sicer ne samo zaradi svojega zločina. Ne samo zato, ker je grešnik, temveč že zato ne, ker je ustvarjenina, ki je obljubljena zlu. Potemtakem Božje odpuščanje ne more zadostovati za njegovo odrešenje. Treba je iti dlje – Schwenckfeld misli, da Bog človeka v temelju ne more opravičiti in odrešiti. Nobena ustvarjenina ne more biti posvečena, če ostane ustvarjenina. Bog mora »zaploditi« novega človeka. Resnično novega. Vsaj glede načina biti. Kajti Schwenckfeld misli, da je isto bistvo lahko »ustvarjeno« ali »zaplojeno«, se pravi, da ima bit, ki je zunaj Boga in ločena od njega, oziroma, nasprotno, da ima Božjo bit. Nemara v transcendenci oziroma, nasprotno, v Božji imanenci. Nemara je sovražnik ali Božji sin.<sup>28</sup>

Milost se ne more vidno dotakniti zunanjega človeka, človeka-ustvarjenine. Notranji človek, človek, ki ga je zaplodil Bog, je edini, ki je zmožen prejeti milost. Povedano drugače: milost ni nič drugega kot zaplojevanje [*engendrement*] samo. Prejeti je biti zaplojen. Vendar čeprav je »notranji«, »duhovni« človek »zaplojen«, ostaja vezan na pogoje ustvarjene biti. Vezan je na telo. Podvržen času. Ne nadeja se svoje popolnosti. Tudi proces »opravičenja« – posvečenje, pobožjenje, notranja preobrazba, ki jo vneme in vodi k cilju Bog

---

28 Prim. besedilo, navedeno na str. 48, op., in na str. 6, op. 2.

sam – se ne konča v tem življenju. To se bo zgodilo šele pozneje, onstran, ko bo človek, očiščen svoje hrapave skorje, oblečen v slavo in ga bo posvojil Bog, ki se ga bo dotaknil o svojem času.

Docela naravno je, da je bil Schwenckfeld s svojim pojmovanjem popolne zunanosti [*extranéite*] naravnega človeka prepričan privrženec nauka o predestinaciji. Sprejemal ga je v vsej njegovi strogosti. Predestinacija je bila zanj absolutna. Bog bo odrešil samo izvoljene, ti pa so to od vekomaj, saj jih je tudi on sam zaplodil. Vsekakor bodo *izvoljeni* po svojem rojstvu – in celo prej – *odrešeni* samo po veri, ki jo bo Bog zanetil v njih, se pravi po »drugem rojstvu«, ki ga bo sprožila »Božja beseda«. Ta vera je Božji dar. Neposreden in takojšen dar. Bog ne potrebuje »posrednikov« niti telesnih in materialnih »sredstev«, nič bolj za vero kot za milost na splošno.<sup>29</sup> Milost ne potrebuje zunanje »podpore«. Še več, nedopustno je, da bi kaj materialnega, ustvarjenega rabilo za to podporo. Božje delovanje je notranje in neposredovano.<sup>30</sup>

---

29 K. Schwenckfeld, *Vom Worte Gottes dass khein ander Wort Gottes sei, aigentlich zu reden, als der Sun Gottes*, s. 1. n. d., XIV, c: »Trebja je vedeti, da bi bilo to, da bi šla milost pred posrednikov, v nasprotju z njegovim božanskim vsemogočni veličastvom, častjo, in tudi škodljivo za edinega posrednika, človeka Jezusa Kristusa, kot da česa ne bi zmoget sam od sebe – on, ki lahko vendar v trenutku s svojo Božjo močjo prežame vse, kar hoče, odpre srce brez vsake ustvarjene pomoči in posredovanja, le prek samega sebe.«

30 K. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei*, Bale, 1527, str. B. VIv: »Skratka, tok žive Božje besede je svoboden in ni odvisen niti od vidnih reči, niti ni povezan s službo, niti s krajem ali časom, temveč ves miruje v nevidnih resničnostih, čeprav sem nam nakazuje v vidnih. Verujoči ne sprejemajo le črke in zlogov oznanjene besede, temveč prej razumejo Boga samega in Gospoda Jezusa Kristusa, ko so opozorjeni z simboli teh besed ter v srcu dojemajo nauk Duha. Tako bodi pozoren na to, da mora služabnik z besedo pobožne oziroma verujoče vedno voditi k sami Besedi.«

Schwenckfeld ne priznava nobenega morebitnega »mešanja« med ustvarjenim svetom in njegovim Stvarnikom, med »mesom« in »duhom«. Zato zanika resnično delovanje snovi pri obredih. Krstna voda ne »prinaša« nikakršne milosti, prav tako se evharistični darovi ne spremenijo.

Kakšna je torej vloga obredov? V temelju je minimalna. Ali sploh služijo čemu? So za odrešenje nepogrešljivi? Schwenckfeld, ob vsem upoštevanju njihove pomembnosti, nikakor ne priznava, da so nepogrešljivi; celo krst ne. Sovražen je vsakršni zakramentalni magiji. Milosti prek njih ni mogoče dobiti. Ta namreč prihaja od Boga. Neposredno. In brez posrednikov. Dovolj je en sam srednik, Kristus.<sup>31</sup>

Schwenckfeld se je zelo bal, da ga ne bi imeli za anabaptista. Trdovratno se je branil, toda njegova obramba je temeljila na še radikalnejših načelih. Nisem, pravi na kratko, velik zagovornik krščevanja odraslih, čeprav trdim, da krst otrok ni nič drugega kot čista človeška ceremonija, ki nima nobene resnične veljave za njihovo duhovno usodo. Skratka, krst nikakor ni utemeljen v Svetem pismu. Pa vendar anabaptisti nimajo prav, ker v resnici noben krst, krst odraslih nič bolj kot krst otrok, nima magične veljave, kolikor je obred. Edini pravi krst je tisti, ki je od duha in v duhu. Vse drugo je le človeška institucija, pobožna praksa, ki je na neki način koristna kot simbol edinosti Cerkve oziroma občestva in častivredna kot komemorativna ceremonija.<sup>32</sup>

---

31 K. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei*, str. biiiiv. Bog hoče, da njegovi darovi »pritekajo iz istega nebeškega vira v srca izvoljenih, po Jezusu Kristusi, glavi Cerkve v Svetem duhu, in mednje se ne more postaviti nobenega zunanjega srednika, kakor velja tudi za glavo in telo«.

32 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 284. *Pismo grofu Filipu iz Hesseja*: »Ne morem tajiti [*leucken*], da krščevanja otrok nimam za krst Jezusa Kristusa, temveč za človeško postavo. Četudi sem

Vendar je samo simbol. To, kar je pomembno, je namreč simbolizirano, krst milost, vera, ki je milost in po kateri jo resnični kristjan dobi. Kajti resnična, živa vera ni nobeno preprosto verovanje, umsko soglašanje z danimi in naučenimi dogmami ter resnicami, pa tudi ne zaupanje v Boga, temveč je več kot to. Je neposredno in takojšnje udeležanje človeka, ki ga je prerodil Bog, je kapljica Božjega, ki poji dušo, ki dušo preobraža, razvema in razsvetljuje.<sup>33</sup> Vera se v duši rodi pod vplivom »Božje besede«, vendar ta »beseda« ni črka Svetega pisma niti odpridigana pridiga, ki »prihaja od zunaj«.<sup>34</sup>

Nič od tega, kar prihaja od »zunaj«, torej od tega, kar je deležno pogojev ustvarjene in zunanje biti, za Schwenckfelda nima veljave. Resnična vera ni *ex auditu*. Bog nima nikakršne potrebe, da bi rabil takšnega posrednika. Ali ne more delovati neposredovano? Kako bi sploh lahko bilo drugače? Ne pridiga ne Sveto pismo ne delujeta sama po sebi. Človek, ki ju posluša ali bere, mora razumeti njun *smisel*.<sup>35</sup>

---

od krščevanja otrok tako malo ohranil, pa vendarle hočem, da se ve, da nisem nikakršen prekrščevalec, in tudi, da imam njihovo krščevanje skupaj z vsakršnim krščevanjem, pri katerem gre za blaženost in odpuščanje grehov v obliki zunanjega obreda ali elementa, za zmotno.«

33 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 635: »Prava, resnična vera je v temelju dar Božjega bistva, kapljica nebeškega vrelca, žar večnega sonca, iskrica večnega ognja, ki je Bog, skratka, občestvo in delež pri Božji naravi in Božjem bistvu. Ne pride pa od nečesa zunanjega, ampak od Boga v nebesih kot milostni dar in darilo Svetega Duha, v temelju enega bistva s tem, ki ga podarja in daje.«

34 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, I, str. 284: »Toda ker duha in življenja ne moremo niti zapisati niti ustno izreči, ampak samo s prisposodbo, moramo razlikovati med Pismom in živo Božjo Besedo ... ne pa podajati *symbolo*, kar je *rei et veritatis*.«

35 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 547: »In kakor črka človeške besede prinaša reči, o katerih govori,

Besede, znamenja, zvoki so samo simboli, izrazi, prevodi smisla, duha, ki je edini navdihnjen od Boga.<sup>36</sup> Povsem jasno je, misli Schwenckfeld, da Gospod svetim piscem ni narekoval izrazov za njihove spise. Še več, očitno je bilo nemogoče zapreti razodetje v črko, Boga v besede in pojme.<sup>37</sup> Povrhu so bile svete knjige prevedene, čeprav to v resnici ni pomembno, saj je od Boga navdihnjen samo duh, ne *črka* – v nasprotnem primeru bi bilo zelo hudo. Ali torej lahko zunanji človek, človek, ki je ločen od Boga, doume smisel Božje besede? Ali lahko doseže duha tisti, ki ga nima? Za Schwenckfelda, tako kot za vse druge spiritualiste, pomeni postaviti to vprašanje rešiti ga; samo kristjan, duhovni človek, izvoljeni, Božji sin, lahko prodre v smisel Svetega pisma. Za mesenega človeka ostaja zaprto in mrtvo.

Luteranci torej nimajo prav, meni Schwenckfeld,

---

v um in razum mesenega naravnega srca, tako morajo te reči, ko se izpraznita, z zunanjo črko Svetega pisma tudi preiti.«

36 K. Schwenckfeld, *Beschluss und Valette Auff Flacii Illyrici letzte zwai Schmachbüchlin*, s. I., 1555, str. III: »Čeprav je Bog po svojem duhu govoril s svetimi možmi, po katerih je zapisano Sveto pismo, in jim je dal, kaj naj napišejo, niso govorili pisava/spis, zlogi ali črke kakor pri ljudeh, ampak duh, moč in življenje, ki ne morejo biti zapisani v knjigi po svoji naravi, temveč samo v skladu s prispodobno oziroma likom. K temu torej spada duhovna sodba, ki Besedo Svetega Pisma razloči od besede živega Boga in podobo od resnice.«

37 K. Schwenckfeld, *Vom Worte Gottes dass khein ander Wort Gottes sei, aigentlich zu reden, als der Sun Gottes*, s. I. n. d., str. 22, c: »Sveti Božji možje, ki jih k govorjenju in pisanju žene Sveti Duh, imajo svoj dar in bogastvo ter ju, tako kot ju imajo v srcu in ju živo občutijo, ne morejo izraziti z glasom ali pisavo ali kako drugače. Zato pri upodabljanju nimajo skoraj nobenega vzora in z zvenom, glasom ali pisavo pričujejo v Svetem Duhu [*Sie habens kaum etlicher massen khönnen abmalen, und mit lautt, stimme oder Schrift im hailigen giste bezeugen*]: pero vsebine srca ne more dočela preletiti na papir niti usta izreči vodnjaka z njegovimi vrelci, ampak so nam v službi po svojem glasu prinesli tako zelo koristno prispodobno in pokazali na Odrešenika, Vodnjak in Luč.«

ker hočejo, da bi se vera *rodila ex auditu*, in verjamejo, da Sveto pismo, kolikor je *knjiga*, kolikor je *črka*, lahko deluje na neduhovnega človeka. Še bolj pa se motijo v veri, da je z docela zunanjimi sredstvi mogoče doseči spreobrnjenje ali ga izzvati.<sup>38</sup> Duh se nikoli ne rodi iz materije. Samo Božja Beseda, ki je Duh, lahko povzroči »rojstvo« v duši duhovnega človeka ter mu hkrati podeli milost in moč, da prodre v resnični smisel zapisane besede.<sup>39</sup> Vendar Schwenckfeld ne zanika, če lahko tako rečemo, praktične in empirične vrednosti pridige in črke.<sup>40</sup> Ta je dobra za mesenega človeka, koristna celo za kristjana, za njegovo preroditev. Ali nismo na tem svetu docela prizadeti od mesenega telesa? Luteranci iz tega delajo malone zakrament, saj v temelju ne vedo, niti kaj je vera, niti kaj je duh, niti kaj je »drugo rojstvo«, resnično rojstvo v Bogu. Njihova zmota je v tem, da so pretrdno vezani na »papistično« teologijo.

Schwenckfeld očitke, ki so jih naslavljali nanj, seveda vrača z obrestmi. On sam, pravi, ni diofizit, temveč so

---

38 K. Schwenckfeld, *Vom Unterschaide des Worts Gottes und der Heiligen Schrift*, s. I. n. d., str. Biiij<sup>r</sup>. »Od tod po nujnosti izhaja, če je pridigana ali zapisana beseda posrednik vere ... Če mora sredstvo/posrednik [*mittel*], kot tako pogosto pridigamo, izpolniti svojo dolžnost pri vseh poslušalcih in morata vera in Sveti Duh slediti pridigi.«

39 K. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei*, str. Biiiii<sup>r</sup>: »Bog deluje v novem človeku, se pravi kristjanu, na dva načina: zaradi Kristusa mu naklanja milost na notranji in zunanji način, saj je tudi novi človek meso in duh. Bog notranje deluje v njem po Besedi duha in življenja, kolikor se mu razodeva po Kristusu v raznoterih bogastvih nebeških časti; zunanje pa deluje v človekovem mesu po besedi črke ali po oznanjevanju in prek simbolov.«

40 Schwenckfeld meni, da ima Sveto pismo, ki ga sicer izjemno spoštuje, vlogo nadzornega sredstva in verifikacije. Pravi pa tudi (*Von der hailigen Schrift ...*, II, r.): »Tudi se ne spodobi brez tistega pričevanja v krščanski veri postaviti ali sklepati, da je kaj nujno, četudi bi se kdo postavljal s tem, da je bil deležen Božjega razodetja.«

to, nasprotno, luteranci, saj priznavajo ustvarjeno prvine v Kristusovi osebi in zato pridajajo zunanosti pretirano pomembnost. Po drugi strani pa ne znajo narediti bistvenega razločka in ločitve med mesom in duhom. Verjamejo v možno komunikacijo, v možno delovanje mesa na duha. Zato si domišljajo, da ima Sveto pismo, črka, pridigana beseda svojo lastno učinkovitost in zato po drugi strani ne priznavajo neposrednega delovanja »Besede«, ampak hočejo na duha delovati *ab extra*.

V tem se torej še vedno razodeva »papistični« duh luterancev in njihov skriti pelagijanizem. Zato tudi hočejo ustanoviti novo zunanjo Cerkev in narediti zveličanje »dostopno vsemu svetu«. To je pravi razlog, zakaj so popačili pojem vere. Ves svet lahko sprejme neki nauk, resnična vera pa je zelo redka in je dana samo nekaterim izvoljenim.<sup>41</sup>

Zanimivo je, da si Schwenckfeld, kot se zdi, ni nikoli postavil resnega vprašanja o *drugih*, o *pogubljenih*. Seeberg po pravici opaza, da je njegov nauk o predestinaciji zelo podoben Calvinovemu, čeprav v njem ni niti sledu o *decretum horribile*. Bog je tako dober!

Lahko bi rekli, da pogubljeni Schwenckfelda niti najmanj ne zanimajo. Povrhu je stanje ustvarjenega človeka že tako slabo, da ne vidimo dobro, kaj bi ga lahko izvleklo iz najhujšega. Kakor koli že, Schwenckfeld o tem sploh ne razmišlja. Razmišlja samo o izvoljenih. Ve, da je eden izmed njih; ve tudi, da bodo vsi tisti, ki resnično verujejo, odrešeni. Ker so v temelju izvoljeni od vekomaj, so že odrešeni. Duhovni človek, človek, ki ga je zaplodil Bog, ne more umreti; to bi bilo absurdno.

41 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 325: »Tudi ne pomislijo, da resnična evangeljska vera ni stvar slehernika [*jedermanns ding*], kot pravi Pavel, ampak dragocen srčni dar Svetega Duha, ki teče iz Božjega bistva v srce izvoljenega človeka in prinaša delež pri Božji naravi [*und göttlicher Natur theilhaftigkeit mitbringet*].«



Potemtakem se mu vsa trnova vprašanja o možnosti izgubitve prejete milosti, o upiranju njenemu delovanju, zdijo docela odveč. Milost ne »barva« [teinte] zunanjega človeka, ampak »plodi« [»engendre«] novega, duhovnega človeka. Vsa ta vprašanja za Schwenckfelda nimajo nobenega smisla, saj se zanj religiozni problemi nikakor ne postavljajo enako kot za kakega Luthra ali Calvina. Ta mirna in čista duša ni nikoli, tako kot Luther, čutila nepremagljive moči greha; njegovo želo ni v njem nikoli gorelo. Nikoli ni spoznal tragičnega strahu pred Bogom. Njegov Bog bolj spominja na Zwinglijevega dobrega Boga kot na Luthrovega strašnega Gospoda. Oecolampade,<sup>42</sup> ki je izdal njegova dela, se nikakor ni motil, čeprav ni imel prav glede tega, ko je verjel v njuno popolno skladnost.

Schwenckfeld je v resnici hotel nekaj povsem drugega kot večina njegovih sodobnikov. To, kar imenuje odrešenje, ni »osvoboditev« [»deliverance«], ampak *poboženje*, *théosis*. Poboženje človeka je zanj zadnji Božji cilj.

Schwenckfeldov Bog je ustvaril svet in človeka, da bi ju odrešil in pobožanstvil. Ko je ustvaril Adama, je že najnatančneje predvidel, je že videl tistega, ki mu je prvi Adam le predpoda in simbol – Jezusa Kristusa, drugega Adama, Bogočloveka, Božjega Sina, rojenega in neustvarjenega, ki mora nazaj pripeljati oziroma, bolje, pripeljati človeštvo v Gospodovo naročje in iz ljudi narediti Božje otroke.<sup>43</sup>

---

42 Jean Oecolampade (1482–1531) je bil vpliven baselski reformator in humanist. (Op. prev.)

43 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 211: »Zato je prvi človek, Adam, ustvarjen kot veličastno delo in Božja podoba, se pravi, da mora biti podoba Božjega Sina, celo Boga samega, v polnosti časa mora biti človek, da se duh popolnoma zedini s telesom. Bog se mora razodeti v mesu in mora po svoji Božji moči meso oziroma človeka izpeljati in pritegniti k sebi, da bi bil lahko tudi človek po čisti Božji milosti

Resnici na ljubo ni jasno, zakaj Bog ni na neki način začel pri koncu, zakaj je na splošno *ustvaril* ljudi, se pravi, zakaj je ustvarjenine, nepopolna in zunanja bitja, oblikoval zase. Nikakor tudi ne gre za to, da bi se človek vrnil v prvotno stanje, kajti prvi Adam nikakor ni bil popoln. Končno stanje, *théosis*, je nad začetnim. Obstaja »napredek«. Kristusova vloga se ne izčrpa v vlogi preprostega odrešenika in greh nikakor ne določa njegova prihoda, njegovega učlovečenja. Kristus bi se moral učlovečiti celo brez greha, brez padca, brez vseh njunih posledic kratko malo zato, da bi naredil mogočo *théosis*.<sup>44</sup> Za Schwenckfelda ni Logos, Beseda, Duh, tako kot na primer za Francka. Je bistvenostno oseba, človek, in njegovo delovanje na človeka je zelo tesno povezano z njegovim učlovečenjem, z zgodovinsko resničnostjo njegove zemeljske usode.

Pa vendar ne smemo govoriti o pravem napredku, saj se duhovni človek ne rodi iz mesenega in ti naravi nikakor nista povezani. To so težka vprašanja, ki si jih bo pozneje postavljala Jacob Boehme, Schwenckfeld pa se z njimi ne obremenuje, zato v debelih zvezkih, ki sestavljajo njegova dela,<sup>45</sup> ne samo da ne najdemo odgo-

---

z Bogom in v Bogu gospodar nebes.« Zato, prav tam, str. 212: »Prvi, stari Adam je bil samo lik novega Adama, to je Gospoda Kristusa; ustvarjeno mora predhajati [*vorgehen*] v liku ... da bi rojeno sledilo v resnici.« Prihod Kristusovega učlovečenja bi se dovršil brez padca in greha, kajti v njem je vsebovan in zajet sam razlog stvarjenja.

44 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 566 isl: »Zato je tudi Božja Beseda, Bog sam, Meso, Gospod Kristus postal človek in je prebival v nas ... da bi prejel nebeške zaklade in dobrote od svojega nebeškega Očeta, da bi vsemu vernemu mesu po posredovanju svojega mesa in krvi po Svetem Duhu podelil ... tako, pravim, stori edinole naravna živa Beseda, *verbum incarnatum*, Kristus v Svetem Duhu, ki je njegova milost, po sebi, brez zunanjega elementarnega posredovanja.«

45 Delo Kasparja Schwenckfelda poleg štirih debelih zvezkov *Chri-*

vora, ampak tudi ne jasno postavljenega problema.

Zadostuje mu vedeti, da sta bila Kristusovo rojstvo in učlovečenje predvidena od vekomaj, da sta bila nujna in da svet brez njiju ne bi imel smisla. Ve, da »je bil Sin človekov vnaprej določen, da bo zdrobil glavo kači«; ve, da je človek slab in grešen zaradi Adama, vendar je tudi prepričan, da je Božja dobrota neskončna in da nas milost, ki stori, da se v nas rodi duhovni človek, oziroma ki s svojim delovanjem stori, da se rodimo kot duhovni ljudje, pobožanstvi in nas osvobodi ne samo *statusa peccati*, temveč tudi *statusa creaturae*. Gotovo je, da je Adamov greh naredil človeka dvojno nečistega in dvojno nemočnega. Zato mu preostane samo to, da na edinstven način znova spozna svojo zavrženost,<sup>46</sup> da se odpove svojemu »mesu«, svojemu jazu, svoji nečisti biti in se zaupa Bogu, Kristusu, v opustitvi, v »abstrakciji«, v *Gelassenheit*.

Zdi se, da je Schwenckfeld malce zmeden in da je prek precej tradicionalne mistike, mistike *Nemškega bogoslovja*, nemara pod Karlstadtovim vplivom prilepljen na zelo stare gnostične pojme. Tako vidi zlo zdaj v »materiji«, »surovem mesu« [»*chair grossière*«], zdaj v grehu. Vselej pa se vrača k svojemu pojmu zla, ki je sorazsežno z ustvarjeno bitjo ter ima svoj izvor in svojo korenino v končni in omejeni *biti*, torej v nepopolni

---

*stlichen Orthodoxischen Bücher* in *Epistolarja* obsega tudi zelo veliko število priložnostnih in polemičnih spisov. Schwenckfeldovska skupnost v Pennsylvaniji skupaj s teološkim seminarjem iz Harforda, Conn., od leta 1906 (v Leipzigu, Breitkopf & Härtel) izdaja *Corpus Schwenckfeldianorum*. Doslej je izšlo šest zvezkov, zadnji leta 1922.

46 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 876: »Sprva se, o človek, nauči, kaj si po naravi. Si ubog, pokvarjeno meso, grešnik ... poleg tega pa pomisli in se nauči, od kod ti vse to prihaja, namreč od Adama.« Prim. *Epistolar*, II, I, str. 295. Nič bolj ne koristi človeku, kot da spozna samega sebe.

biti, ločeni od Boga, v biti ustvarjenin, v *esse creaturae* kot taki.

»Občutje ustvarjenine«, o katerem smo že govorili, mu nikakor ne pusti, da bi videl izvor zla v grehu. Po drugi strani pa teorija zla, ki je razumljeno kot negacija, kot postavljeno od samega dejstva končne, določene in omejene biti, nikakor ni logični ekvivalent njegovemu nauku o ustvarjeni biti. To jasno kaže njegova kristologija.

Videli smo že, kako zelo vztraja pri neustvarjeni biti Kristusa, hkrati pa silovito zatrjuje njegovo *človeško naravo*. Zelo jasno je, da je zanj ta nauk, ki je sorazsežen z dvojnimi človeškim ustrojem, nujen zato, da bi *človeški naravi* kot taki omogočil biti *capax dei*, se pravi, da bi bila človeška narava in njeno bistvo, človeškost, uskladjiva z Božjim bistvom in Božjo naravo. Človeška narava, njegovo bistvo, mora biti *quid divini*. Kako bi se sicer Kristus lahko utelesil in učlovečil? In če Kristus ne bi bil človek, kako bi bila sploh mogoča *théosis* kot taka?

Kristus, srednik med človekom in Bogom oziroma, splošneje, med Bogom in svetom, med končnim in neskončnim, za Schwenckfelda – za to, kar išče in po čemer hrepeni – ni umljiv drugače kot tako, da končna bit v sebi ni nujno zunaj-Božja [*extra-divin*]; ali povedano drugače, Kristus ni umljiv drugače kot tako, da je značaj *končnosti* uskladjiv z Bogom, da je *človek* (v bistvu) dosti več kot ustvarjenina, skratka, da človeškost pripada Božjemu bistvu samemu.

Zato mora biti Kristus človek in kot tak neustvarjen.<sup>47</sup> Jezus ustvarjenina je nesmisel. Še več, za Schwenckfelda bi to impliciralo nemogočnost človekovega poboženja.

---

47 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 113: »Če je Kristus res takšne narave, kakršne je človek, meso, vendarle ni to, kar je ta po naravi, sicer bi moral biti grešnik, ker je greh človeku lasten po naravi.«

Za šlezijškega reformatorja izraz »ustvarjenina« v resnici ni nujno naobrnjiv na vse, kar je *ab alio* (to znotraj Schwenckfeldove misli nikakor ni protislovje *dans les termes*).

Stvarjenje označuje neki način proizvodjanja stvari, ki so zunaj Boga in v razmerju do katerih je Bog transcendenten. Toda to nikakor ni edini možni način. Schwenckfeld na dnu naredi klasičen razloček med bistvom, bivanjem in načinom proizvodjanja. Človek je *essentialiter ab alio, id est a Deo*, vendar ni nujno ustvarjenina. Dokaz je zelo preprost: Kristus je sicer človek, hkrati pa nikakor ni ustvarjenina in njegovo *človeško* bistvo ni v nasprotju s tem, da ga je *zaplodil* Bog.

Biti ustvarjen in biti zaplojen – to sta povsem različna načina proizvodjanja, ki v ničemer ne spremenita človekovega bistva. Če pa je tako, lahko človek iz ustvarjenega postane zaplojen, lahko, po Kristusu in z Njim, postane posvojen Božji Sin. To lahko postane zato, ker to že je.

Schwenckfeld je razvil precej čudno teorijo o Kristusovi osebi in mesu. Ta teorija se je nekaterim zgodovinarjem, na primer Eckeju, Erbkamu in Baurju, zdela komaj vredna omembe, ko so razlagali nauke šlezijškega reformatorja, pa vendar ni imela izredno pomembne vloge samo v tedanjih kontroverzah, ampak se nam celo zdi, da je ključ in središče Schwenckfeldovega nauka. Je tudi ena izmed točk, ki Schwenckfelda pripenja na poznejši razvoj protestantske mistike, na Valentina Wiegla in Jacoba Boehmeja. Gre za nauk o *nebeškem telesu* oziroma, če hočete, o Kristusovem *duhovnem mesu*.

Na svetopisemske vire tega nauka je lahko pokazati, to sta očitno sveti Pavel in sveti Janez. Schwenckfeld pa se nauka o duhovnem mesu ni oklenil samo zato, da bi se ognil Münzerjevemu monofizizmu oziroma

doketizmu, ampak tudi zaradi nemoči, da se predstavi resnični obstoj čistega duha. Njegovo sklepanje je precej preprosto. Kristus, kot smo videli, ni ustvarjenina; zato nima in ne more imeti mesa, ki bi bilo primerljivo našemu; je nematerialen in vendarle zagotovo ni čisti duh. Schwenckfeld iz tega sklepa, da bi Kristus utegnil imeti telo, katero bi bilo docela resnično (povejmo še enkrat, da mu ni nič bolj tujega kot doketizem) in bi bilo oblikovano od »duhovnega mesa« ter povsem prešinjeno in preobraženo od duha. Prihod na zemljo in rojstvo iz Device Jezusu nista dala ustvarjenega mesa, vendar pa nikakor ni mogel ne imeti telesa. Če o tem dobro razmislimo, bomo videli, da je Jezusova »rast« [*croissance*], ki je resnična, za Schwenckfelda<sup>48</sup> v čedalje bolj dovršenem in popolnem preobražanju njegovega mesa, v čedalje globljem prodiranju čistega duha v »duhovno materijo«. Gre za razvoj, ki se konča s povratkom v Božjo obliko, v dokončno preobrazbo vstalega Jezusa. To odslej nebeško meso Kristus gleda v nebesih; je Božje, pripada mu docela; nemogoče si je ne predstavljati Kristusa kot popolnoma telesnega duha; Kristus je torej Bog. Iz tega izhaja, da tu – ker je to, da ima telo, za Kristusa bistveno – ni protislovja niti neskladja med telesom in duhom, med telesnostjo in božanskostjo, med človekom in Bogom.

Iz tega pa izhaja še več. *Človeška* narava je bistvena

---

48 K. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, I. del, str. 230: »Iz tega lahko spoznamo, kako je meso oziroma človek v Kristusu v moči zedinjene vsemogočne Besede, kot v naravi Očeta, ki jo je Kristus pripeljal s seboj iz nebes, zrasel v vsej popolnosti, da je njegovo meso čedalje bolj ... napolnjeno in prežeto z modrostjo, močjo Duha, milostjo, močjo in silo. Narava, ki je od matere, mora rasti v naravo Kristusa, ki je od Očeta, in dospeti do polne dediščine Očetovega božanstva.« Schwenckfeldov nauk takšno možnost, ki je vendarle nujna za nauk o Bogočloveku, slabo pojasni.

pri Kristusovi osebi. Kristus ni postal človek, ampak je Bogočlovek od vekomaj. Torej je Kristus, Božji Sin, po svojem bistvu Bog in absolutno nujen moment v Božji trinitarni biti. Iz tega po eni strani izhaja, da je človeškost kot taka nujen moment božanskosti, po drugi strani pa to na neki način implicira Božji značaj človeškosti. Ker je torej učlovečenje docela nujno in ga ne določa kontingentna človekova krivda, je tudi za Boga docela nujno, da se uresniči in utelesi (od vekomaj) v človeku, saj je za človeka nujno, da ima naravo, ki je deležna Božjega.

Neskončno in končno, človek in Bog se vzajemno implicirata, pa ne v tistem smislu, v katerem se implicirata značaja *Stvarnika* in *ustvarjene biti*, ampak prav kot bistvi, pred vsem stvarjenjem.

Duh se »uteleša« po nujnosti. Telo, »meso« duhu ne nasprotuje *absolutno*, temveč *relativno*, znotraj tega nasprotja pa je nujna opora za uresničenje duha, za njegovo bivališče in njegov izraz.

To ima zelo resno posledico za evharistijo. Nebeško meso, ki ga je Kristus shranil v nebesih, »jemo« med evharistijo. To ni *meso* v navadnem pomenu besede, pa tudi ne Jezusovo duhovno meso na zemlji. To je Božje *meso*, toda tudi meso, katerega smo deležni tisti, ki ga »jemo« v veri.<sup>49</sup> »Duhovno meso« ni vključeno v evharistične darove in ti se ne spremenijo v Kristusovo nebeško telo. Verjeti v to bi namreč pomenilo, da ne razumemo ustvarjene biti. Kruh ne postane Kristusovo telo niti se to ne spremeni v košček kruha. Kristus sam je »kruh in vino življenja«.

Lahko se vprašamo, kako je mogoče, da nam je to *meso* – ki ni *duh* – sploh dostopno. Schwenckfeld odgo-

---

49 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, str. 943: »Kristusova kri, ki je docela duhovno in Božje poveljučana, se po Svetem Duhu še danes razliva s polno močjo in teši žejo duš po veri.«

varja: dostopno je zato, ker je človek sam dvojen. Zunanji, meseni človek in notranji, duhovni človek. Notranji človek »je« Kristusovo duhovno meso, ker je sam »duhoven«. Bodimo pozorni: notranji človek ni duša; prav tako ni čisti, nematerialni duh, ampak je človek, ki ima duhovno telo. Za Schwenckfelda, tako kot pozneje za Boehmeja, je čisti duh brez telesa nesmisel. Notranji človek je celotni človek in je enakoroden Kristusu ter postane, pobožanstven in preobražen, prebivalec Božje slave.

Kristus je popolnoma Bog, vendar Schwenckfeld nikakor ne skuša zanikati njegovega človeškega sinovstva: Božji Sin je tudi sin Device, od katere je prejel taisto »duhovno telo«, ki ga je zaplodil Bog, taisto »duhovno meso«, katerega so deležni izvoljeni. »Meso« oziroma duhovna, preobražena, dematerializirana »telesa«. Imetje takšnega »telesa« za Schwenckfelda ni odloženo v čas vstajenja, ampak je dedni delež »duhovnega«, »notranjega« človeka, telo, ki ga je zaplodilo neposredno delovanje Božje oziroma Kristusove milosti. Tudi »preporod«, »prenova« je zanj vstajenje, toliko kot resnično rojstvo. Rojstvo duhovnega človeka v nas je rojstvo njegovega duhovnega telesa. Življenje izvoljenega in njegova napredujoča vera, njegovo čedalje popolnejše poduhovljenje, čedalje globlje priličenje Kristusu, čedalje bolj dovršeno pobožjenje. Duhovni človek je v resnici Kristusov ud in je v resnici Božji sin.

Duhovni človek je »nov«. Vendar ne povsem. Novi človek – glede na bistvo – smo mi sami, je naše lastno bistvo, naša prava bit. Zatemnjen je zaradi surovega mesa stvarjenjskega stanja, zvezan zaradi greha, ki pa ga je Kristusovo delovanje prebudilo in privedlo k življenju. Novega človeka je zaplodil Bog, vendar v nas; in če Schwenckfeld silovito ponavlja, da Jezus ni »ustvarjenina«, to v temelju prav tako velja za človeka. Človek



je namreč bistvenostna oblika, nujna za Božje izkazovanje – večna, neustvarjena in božanska. Zato se je tudi Kristus lahko učlovečil in se rodil na zemlji iz Device Marije, ne da bi postal »ustvarjenina« in se omadeževal z grehom. Greh se namreč dotakne le »ustvarjenine«. Notranji, duhovni človek je tega obvarovan.

Slavno Kristusovo telo, telo, ki ga »jemo«, je hkrati telo, ki ga Biblija imenuje »Božja slava«. Ko vstopamo v to slavo, postajamo udje Kristusovega telesa. Toda kaj je po drugi strani Kristusovo telo, če ne Cerkev, občestvo vernikov? Iz tega izhaja, da vsi verniki množijo Božjo slavo in da je ta – ki je Raj – v ljudeh toliko, kolikor so oni v njej.

Vidimo torej, da se Schwenckfeldov nauk po misli, ki oživlja stari mit o *Theosu Anthroposu*, kljub očitnim podobnostim razlikuje od nauka drugih »spiritualistov«. Ni tako pomembno, da Schwenckfeld zatrjuje vzvišenost »duha« nad črko<sup>50</sup> in da razglša, da je črka »mrtva«, ter se navdušuje samo za prenovljenega človeka.<sup>51</sup> To so pogoste trditve, obča mesta. Smisel je treba videti v tem: za Schwenckfelda je »prenovljeni« človek

---

50 K. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrift ...*, C VIII, 2: »To je tudi razlika med človeškimi in Božjimi spisi oziroma črkami, namreč da človeški spisi umu prinašajo to, o čemer govorijo, Božji spisi oziroma črke pa tega ne delajo. To, o čemer govorijo, je treba iskati pri Bogu.«

51 K. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, str. 812: »Luteranci imajo zgodovinskega Kristusa, saj ga spoznavajo po črki, po njegovi zgodovini, nauku, čudežih in dejanjih, ne pa po tem, kako živi in deluje danes. Enako imajo tudi zgodovinsko, zunanjo vero in zgodovinsko opravičenje, ki ju obljublajo, ne glede na svojo pristojnost. Opravičenje je zgolj zunanje, je odpuščanje grehov, takšno verovanje, kot če nekaj kupimo s popustom in nam Bogo zavoljo Kristusa ne prišteva grehov. – Bog nima za pravičnega nikogar, v katerem ni nič njegove bistvenostne pravičnosti. – Božja pravičnost ni nič drugega kot spoznanje, zapopadenje in privzetje milosti v Kristusu po veri.«

tisti človek, v katerem se je proces poboženja že začel. To je človek, ki ga je »zaplodil« Bog.<sup>52</sup>

Kot tak občuje s Kristusom in ga je deležen v veri in po veri. On sam je, na neki način dobesedno, Kristusovo Telo. Zato obredi, vsi zunanji in družbeni aparati religioznega življenja, izgubijo smisel in veljavo. Mašniško posvečenje, krst in celo evharistija so samo zunanji obredi. Morda so koristni, zagotovo so. Po drugi strani pa so tudi škodljivi: ali ne ovekovečajo verjetja v delovanje zunanje biti na duha ter ne ločujejo krščanskega sveta? Za Schwenckfelda vse to ni bilo pomembno. Njegova vera mu je dajala veliko več. Dajala mu je neposreden dostop do Boga.

---

52 K. Schwenckfeld, *De cur su Verbi Dei*, izd. Oecolampade, Basel 1527, I<sup>r</sup>: »Vera, ki opravičuje, je živa po notranji Besedi: po zunanji besedi pa prihaja le zgodovinska in zunanja vera.«

SEBASTIAN FRANCK<sup>1</sup>

(1499–1542)

Med »delavci prvega časa«, Denki, Hetzerji, Karlstadt in Schwenckfeldi, ki so se okrog Luthra zbrali v bataljon za napad na katoliško Cerkev in se od nje po doseženi zmagi brž ločili ter oblikovali prve skupine oporečnikov,<sup>2</sup> ni nihče zanimivejši od slovitega *Erzketzerja* in *Schwärmerja* Sebastiana Francka iz Wörda.<sup>3</sup>

*Erzketzer* in *Schwärmer* ... Franck to v temelju sploh ni bil. Prav v tem je bila njegova poglobljena posebnost. Med fanatiki, preroki, ustanovitelji ločin in »religij« je bil – lahko bi rekli – edini razumen človek. Bil je tudi edini zares strpen. Edini, ki nasprotnikov ni pobijal z globoko občutenimi žaljivkami in nadjne ni klical Božjega prekletstva; edini, ki je ostal človeški.

Sam je zlo pretrpeval od drugod. Čeprav je hotel ohraniti hladnokrvnost in ostati »onstran boja«, ni bil deležen drugega kot splošnega sovraštva. Sramotili, preganjali in zasledovali so ga povsod, v Ulmu, Stutt-

---

1 *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, št. 24, 1922.

2 Gl. H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Secten*, Hamburg in Gotha 1948, in I. J. v. Döllinger, *Die Reformation*, 3 zv., Regensburg 1846–1848.

3 O S. Francku gl. zlasti A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, Freiburg 1892; gl. tudi odlični članek W. Diltheya, »Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhundert«, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, zv. V., znova natisnjeno v zvezku II njegovih zbranih del (*Gesammelte Schriften*, zv. II, Leipzig 1914), in nedavno knjigo R. Stadelmanna, *Vom Geist des sterbenden Mittelalters*, Leipzig 1929. V *Blätter für Deutsche Philosophie* so Francku posvetili poseben fascikel (1929).

gartu in Strassburgu; živel je – ne prav dolgo – klateško življenje in se v pomanjkanju boril, pisal ter objavljaj brezštevne kompilacije, »da bi krščanskim ljudem odprl oči«. Razočaran, vendar ne obupan nad »spektaklom sveta« – burleskno igro, *Fastnachtspiel*, kot pravi –, izčrpan, vendar ne premagan, je star triinštirideset let izročil svojo utrujeno dušo svojemu nepristranskemu Bogu.<sup>4</sup>

Pogosto, vse preveč pogosto<sup>5</sup> so Francka vključevali v »spiritualistične sekte« reformacije. Po našem mnenju zmotno, kajti v njih najdemo povsem drugo stanje duha, povsem drugačno pojmovanje Boga in religije kot pri Francku. Njegovo posebno, samolastno gledišče, ki je sprožilo kritiko luteranske reformacije, in izrazje, pogosto skoraj identično tistemu, ki so ga rabili tako Schwenckfeld ali Denk kot pozneje Weigel,<sup>6</sup> skrivata občutno drugačen smisel.

Franck je bil v resnici prav tako daleč od Schwenckfelda ali anabaptistov kot od Luthra. Edino, kar jim je bilo skupno, je bilo nasprotovanje luteranski dogmi in še globlje nasprotovanje oblikovanju protestantskih Cerkva.

To, česar ganljive podobe so nam zapustili Franck, Schwenckfeld, pozneje pa tudi Andreae ali Arndt ter Luther in Melanchton,<sup>7</sup> ni le »degeneracija« reformirane religioznosti, niso le neogibni, nujni konflikt med svobodnejšimi oblikami religioznega življenja in njihovimi dogmatičnimi utrditvami, ni več *Verwilderung* in

---

4 Biografijo Sebastijana Francka je raziskal Weinkauff, *Allemania*, zv. V-VII, 1876-1878.

5 Tako na primer R. H. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1902.

6 Prim. moja študijo o Valentinu Weiglu.

7 Sebastian Franck je imel zelo nevarno idejo, da bi v svoji *Gechichtbibel* prikazal podobo npravnosti, nasprotno luteranski, tako, da bi uporabil dolgo vrsto citatov iz Luthra.

*Verrohung* religioznega in moralnega življenja. To tudi ni postopna zamenjava načela zvestobe nauku, črki Svetega pisma z načelom veljave osebnega prepričanja,<sup>8</sup> vere-verjetja [*foi-croyance*] z vero-zaupanjem [*foi-confiance*]. Tisto, kar je gnalo Sebastiana Francka, da se je ločil od Luthra in luteranstva, niso bile neskončne in nekoristne razprave novega sholastičnega protestanta, niti *rabies theologorum*, niti zamenjava – po udejanjeni objektivaciji, celo deifikaciji »nauka« in »Svetega pisma« (*Schriftprinzip*)<sup>9</sup> – stare duhovniške hierarhije z novo hierarhijo teologov komentatorjev in pridigarjev

---

8 A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, Freiburg 1892, str. 282, pravi, da »je Franckov spiritualizem in posebno njegov boj proti načelu »zgolj Sveto pismo« [*Schriftprinzip*] dobil polno obliko in ostrino iz vtisa nezdravih razmer na strani reformacije«. Prim. Th. Henke, *Neuere Kirchengeschichte*, izd. Zars, 1874, I, str. 405: »Biti je moral obsojen od tistih, ki jim je oporekal in jih obsojal ter v katerih strogost, ostrino in zaverovanost v svoj prav je izgubil zaupanje.« Hegler dodaja: »Nihče ni tako jasno kot on ravnal v skladu s protestantskim načelom osebnega verskega prepričanja.«

9 S. Franck, *Morie Encomion ...*, Ulm (s. d.), 144b: »Bog pomagaj, kako ravnajo s štirimi tedni in pol v *Danielu* in *Razodetju*. In podobno velja glede Kristusovega rodovnika, skoraj vsi stari očetje (so v zagati) – se še prepirajo pred sodnikom. In tudi glede tega, ali je govor o sestopu (v predpekeli) ali o tem, da je vsakdo obujen od mrtvih [*von jedermann erstanden worden*]. In nadalje: ali morajo najprej propasti tisti, ki jih bo doletel sodni dan. In še glede osebnih razlik v Trojici. In spet glede zedinjenja Božje in človeške narave v Kristusu ter glede tega, kako je o Kristusu rečeno, da ne pozna poslednjega dne in da ga pozna le.« Franck je svojemu prevodu–parafrazi Erazmovega pamfleta, ki ga je z naslovom *Das Theur und Künstlich Büchlein Morie Encomion* objavil leta 1534 v Ulmu, dodal tri majhne traktate (*Tractatein*), namreč parafrazo *De Vanitate et incertitudine scientiarum* Agrippe iz Nettesheima in dva izvirna spisa, *Von dem Baum des wissens Guts und Böses in Encomion ein Lob der Thorichten Göttlichen Worts* (po H. W. Erbkamu, n.d., str. 293); spis *Vom Baum* je bil objavljen že leta 1529.

ter s tem vnovična vpeljava<sup>10</sup> *fides implicita*, vere oglarjev [*foi du charbonnier*] v luteransko Cerkev, ki verjame v ukaz.

Vsekakor je Franck – tako kot vsi spiritualisti – ostro kritiziral Luthrovo »izdajstvo« in v svoji občudovanja vredni razlagi reformatorjevih nauk in mnenj celo ostroumno pokazal na nasprotje med njegovimi prvimi in zadnjimi spisi.<sup>11</sup> Nedvomno so mu polom skleпов, ki jih je zasnovala reformacija, inkvizicija, brutalno in krvavo zatiranje anabaptistov ter zamenjava – kot se je reklo v tej dobi – »črke« z »duhom« potrjevali spodlet reformacije, preganjanje, ki ga je bil sam deležen, pa ga je dokončno pripeljalo v vrste Luthrovih sovražnikov. Nedvomno se mu je ideja neke *imputativa justitia*, neke *justificatio ab extra* tako kot Schwenckfeldu, Denku, Karlstadtu ali Hetzerju zdela zanikanje načela religije samega. Nedvomno je v boju med privrženci »duha« in privrženci »črke« nastopil *proti* drugim, toda to še ne nikakor ne pomeni, da je bil povsem s prvimi.<sup>12</sup>

Franck je bil v svoji dobi osamljenec. Nikoli ni bil

---

10 S. Franck, *Morie Encomion*, 89b: »Teologijo pesti neka nadloga, ki je vseprisotna in bo ostala do konca, namreč da se Božje delovanje, Božjo besedo in delo razlaga ter pojasnjuje s človeškimi sredstvi.« Luthrova in luteranska teologija Francku torej nikakor nista bili všeč. Niti *justificatio ab extra* [»opravičenje od zunaj«, op. prev.], niti načelo »zgolj Svetega pisma« (*Schriftprincip*), niti predestinacija, niti *certitudo salutis* [»gotovost o (lastnem) zveličanju«, op. prev.]. Te nauke, ki so žalili njegov moralni čut, je poimenoval *sectirerische Ketzerei*. Gotovost odrešenja ga je zelo dražila. Človek, ki je gotov glede svojega odrešenja, je po njegovem lahkomišelnem nemoralen. Resnični kristjan lahko samo upa, nikoli ni gotov. To idejo bo pozneje prevzel Weigel.

11 Gl. njegove *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* iz leta 1631; poglavje, ki obravnava Luthra, je bilo ponovno izdano v Rimu 1883 z naslovom *Luther im Urtheile eines Zeitgenossen*.

12 Franck je bil pregloboko *unparteiisch*, da bi lahko dobro shajal s katero koli stranjo. Ideja *ločine*, Cerkve izbranih, mu je bila še neznosnejša kot ideja luteranske območne Cerkve.

luteranec in zdi se, da si ni postavljajl vprašanj o grehu in odrešenju, kot je to počel Luther, oziroma si teh vprašanj, če smo natančnejši, ni nikoli postavljajl na isti način. To, kar je iskal v gibanju reformacije, je bilo poduhovljenje verskega in moralnega življenja, osvoboditev od tega življenja, od vseh dogmatičnih, cerkvenih in družbenih oblik, ki so ga po njegovem vezale in ovirale njegov svobodni razvoj. Versko in moralno življenje zanj nista bili ločeni niti v nasprotju drugo z drugim. Zdi se, da ni občutil tega, kar je bilo v Luthrovem pojmovanju veličastno, in da ni nikoli živel svoje lastne tragedije in obupa.<sup>13</sup> Luthru je sledil v njegovem boju proti Cerkvi, vendar se je od njega ločil, brž ko je videl, da Luther nikakor ne namerava opustiti ideje vidne Cerkve, razdeljevalke nauka, milosti in zakramentov. Zanj je bila vsaka zunanja organizacija verskega življenja brez vrednosti. Še več: bila je propad in celo izroditev. Pa vendar nikakor ni bil »gorečnež«. Zelo malo ljudi v njegovi dobi je bilo takih. Ničesar ni imel z zagonom, s strastjo. Tudi ne z mistično vnemo in versko strastjo.

»Prvi moderni človek«, kot ga je imenoval Dilthey, ni bil *homo religiosus* tako kot njegovi sodobniki. Nič bolj ni bil človek akcije ali misli. Njegova religija se pogosto lepo sklada z moralo: njegov »misticizem« je bolj mišljena kot živeta metafizika; filozofska, ne izkušnja metafizika.

Manjka mu veličine. Kolikor je filozof, ni preveč izviren niti zelo globok.<sup>14</sup> Kompilira. Podvržen je vsem

---

13 Zdi se, da Franck ni nikoli občutil »sramote greha«, umazanosti ustvarjenine in *terror damnationis* [»groze pred pogubljenjem«, op. prev.].

14 A. Hegler, članek »Sebastian Franck«, PRE<sup>3</sup>, zv. VI, str. 149: »Franck ni bil izviren mislec ... Pri njem ne najdemo jasnega, skrbno premišljenega filozofskega ali celo teološkega sistema ... Individualizem ... panteizem ... Bil je premalo religiozne narave ... v marsičem je prvi tip modernega literata.« Hegler je

mogočim vplivom. Veliko je bral: očete, nemške mistike, reformatorje; bral je tudi klasike in humaniste. Vsa ta branja in vplivi so v njegovem duhu združeni in oblikujejo nekakšen spiritualistični mysticizem, v katerem krščanski humanizem prihaja v stik s stoicizmom in Origen podaja roko svetemu Avguštinu. Mozaik. Vendar ne brez enotnosti. Sinteza? – s tem bi nemara šli predač. Recimo amalgam, kajti če je mistike, zlasti Taulerja in *Nemško bogoslovje*, bral stoiško, je Cicerona in Seneko, nasprotno, mistično.

Njegovi učitelji so bili Erazem,<sup>15</sup> Pirkheimer, Thamer; tisti, ki so se pred njim vdajali pustolovščini: sanjam o mističnem in krščanskem stoicizmu.

Tako kot Franck ni bil zelo globok mislec, tudi ni bil resničen erudit. Niti pravi izobraženec ne. Njegove zgodovinske knjige so lahke kompilacije. V njih so našli vse vire. Ti ne segajo zelo daleč.<sup>16</sup> Dovolj je že prebrati

---

prestrog. Franck ni bil *Literat*; njegova prepričanja so bila za kaj takega pregloboka in preiskrena. Če že ni bil globoko religiozen, pa je vsaj imel dovolj globok moralen čut.

15 A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, str. 283: »Mistika je eden izmed najmočnejših dejavnikov, ki so učinkovali na Francka – tudi pri Erazmu je vpliv mistike opazen, prav tako v teologiji reformacije.« O mistiki svetega Avguština, gl. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*<sup>3</sup>, III, str. 88 isl. in opomba na str. 133. Hegler je nekoliko v nasprotju s samim sabo in zdi se, da pretirava glede vpliva mistike. V temelju gre za dvoumnost. Sebastian Franck ni imel mistične narave, daleč od tega; nikoli ni imel mistične izkušnje; od nemške mistike je prevzel samo doktrinalen del in ga s tem, ko ga je vključil v svoj humanizem, racionaliziral. Nikoli ni imel čuta za misterij, zato je tudi *Nemškemu bogoslovju* dajal prednost pred Mojstrom Eckhartom. Njegov mysticizem se omejuje na zatiranje neposrednega delovanje Boga-Duha na dušo-duha, na istost temelja duše z Bogom. Povrh je narava – vsa narava – ista z Bogom. Toda tu ne gre za panteizem niti za resnično mistično zedinjenje.

16 Gl. H. Oncken, »Sebastian Franck als Historiker«, *Historische Zeitschrift*, 1896.



njegov prevod–parafrazo *Nemškega bogoslovja*, da ugotovimo, da je njegova latinščina brez moči in življenja ter da »humanizira« mistiko, ki jo je že dodobra razredčil anonimni pisec iz Frankfurta.<sup>17</sup>

Če pa je tako, v čem je potem zanimiv ta *Literat*, kompilator, *auch Humanist*, kakor ga s prezirom imenuje Hegler?<sup>18</sup>

Ni namreč treba, da bi bil kdo zelo velik filozof – ti so precej redki v zgodovini človeštva –, pa je kljub temu imel pomembno vlogo v zgodovini idej. In čeprav Franck ni bil ne velik mislec ne velik erudit, je vendarle vse prej kot preprost kompilator, medel odsev učenega humanizma. Mnenja in nauke, ki si jih je izposojal, se je naučil zlivati v dovolj koherentno koncepcijo. Malo prej smo rekli: amalgam, ne sistem. Toda ta amalgam nikakor ni brez enotnosti; nemara je mozaik, vendar se ta mozaik, ne brez zanimivosti in vrednosti, ureja okoli nekaterih poglobitvenih idej.<sup>19</sup> In te ideje so mu všeč. Njegov delo nosi pečat osebne, čeprav ne zelo globoke misli, pečat pogumne in iskrene duše. Ni ga strah posledic, do katerih so ga privedla načela.

Franck zagotovo ni bil humanist. Vendar v vsej literaturi njegove dobe (v njegovem okolju in njegovi deželi) nemara ni nobenega drugega dela, ki bi bilo v tolikšni meri prešinjeno z resnično človeškim duhom. Nemara ni bil nihče tako resnično »nepristranski« in pošten. Franckov Bog ni Luthrov oddaljeni in strašni Bog. Rekli smo že, da ima Bog v njegovi osebni religiji malo prostora za obup in grozo. Njegov Bog je blizu, je ljubezniv in blag. Njegovo pojmovanje se občutno

---

17 Gl. A. Hegler, *Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie*, Leipzig 1901.

18 Gl. A. Hegler, članek »Sebastian Franck«, PRE<sup>3</sup>, zv. VI, str. 149.

19 To sta dobro uvidela W. Dilthey in v zadnjem času R. Stadelmann, ki Francka primerja z Nikolajem Kuzanskim.

približuje Zwinglijevemu in Erazmovemu.<sup>20</sup> Tako zanj kot zanj je Bog predvsem substancialno Dobro (*eine wesentliche Güte*); je neskončna moč neskončno Dobrega, ki je ustvaril svet in človeka ter ju ohranja v biti, ju vodi in usmerja. Bog dobrot, Bog stvarnik, Bog previdnost, to so tisti vidiki, pod katerimi se Francku še zlasti kaže neskončno bistvo. Tako je poln te ideje, da se mu kaže, kot da bi pripadala naravni človekovi zavesti in misli. Človeku je vrojena in naravno je, da je nagnjen k veri v Boga, to pa za Francka ne pomeni samo, da človek verjame v obstoj Boga, ampak da ga povrhu in predvsem ljubi z zaupno, sinovsko ljubeznijo, da svojo vero položi vanj (*confidere in Deum*).<sup>21</sup> Tako kot za Zwinglija je Bog tudi za Francka zlasti nebeški Oče, *der himmelsche Vater*.<sup>22</sup>

Kaj pa je to substancialno Dobro, ta vrhovna Bit? Franck povzema tradicionalne nauke in trditve mistikov in teologov, Psevdo-Dionizija in svetega Avguština, Mojstra Eckharta in svetega Tomaža: Boga se ne da opredeliti, nanj ni mogoče naobrtni nobenega od naših pojmov.<sup>23</sup> Bog je nad vsakim pojmom, vsako

20 Prim. A. Hegler, *Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie*, str. 100. Hegler pokaže, da je Sebastijan Franck »erazmiziral« *Nemško bogoslovje*.

21 S. Franck, *Morie Encomion*, str. IIIa: »Že po naravi je v nas vsajeno, da je Bog vzrok, vladar in gospodar vseh stvari, in to je vera, ki prepuščene pogane naredi blažene in za kristjane, brez tega ni mogoče, da bi bil kdo Bogu všeč, namreč brez vere, po kateri Bog nagradi pravičnost in kaznuje hudobnost.«

22 Zwingli, *De vera et falsa religione*, str. 50, nav. po Dilthey, WW II, str. 66: »Pobožnost, vera – to je tista predanost, s katero (človek) neomajno zaupa Bogu kot edinemu Dobremu, ki edino zna in zmore odpraviti naše težave, odvrniti vse zlo ali pa ga zaobrtni v svojo slavo in korist svojih (vernikov) – in ima do njega tak odnos kot do svojega Roditelja.«

23 S. Franck, *Paradoxa*<sup>3</sup>, I, [Pforzheim] 1558. *Paradoxa* oziroma, če navedemo poln naslov *Paradoxa ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderred und gleichsam Räterschaft, so for allem fleysch ungleublich*

opredelitvijo in vsako določitevijo. Nanj so naobrnljiva samo zanikanja, je *personlos, wirklos, affektlos*. Samo v razmerju z nami je oseba, moč, ki si nadene obliko. Humanizira se po nas in za nas. V sebi je, nasprotno, nad pojmi in opredelitvami: ne zaradi slabotnosti *našega* razuma, temveč v sebi samem, ontološko. Pri njem ni mogoče ničesar opredeliti in določiti, saj nima ne konca ne kraja. On ni nič in je Bit sama, Bit vse biti, Bistvo vsega bistva, Substanca vse substance, narava vse narave.<sup>24</sup> Je temelj vesoljstva [*Universe*], izvor narave, saj sta narava in vesoljstva od njega; narava, kolikor je bit, je njegov izraz. Torej on sam.<sup>25</sup>

Ne verjemimo v panteizem. Franckov Bog ni isti z vesoljstvom. Je Duh (*selbstständiger Geist*) in celo več kot to: ljubezen, in to večna ljubezen.

Franck pred tega dobrega in ljubečega Boga postavlja človeka, podobo in podobnost Stvarnika, ki se izraža po njem. Kajti Bog se razodeva v človeku in za

---

*und unwar sind, doch wider der ganzen Welt wohn und achtung gewiss und waar*, je Franck objavil leta 1534 v Ulmu; druga, popravljena izdaja je bila natisnjena leta 1542, tretja pa v Pforzheimu leta 1558. Leta 1909 jo je v modernizirani in skrajšani obliki ponovno izdal H.Ziegler pri E. Diedrichsu v Jeni.

24 S. Franck, *Paradoxa*, 2: »Bog je substanca vidnih in nevidnih stvari, bistvo vseh bistev, bit vseh biti.« Prim. *Morie Encomion*, str. 114a.

25 Zdi se, da za Francka, tako kot za večino njegovih sodobnikov, klasični razloček med *a* in *de* ne obstaja več. Vse, kar je *a Deo*, je torej *de Deo*. Tak je njihov način razmišljanja, ki ga povrhu v določeni meri implicira ideja izraza. Prim. Zwingli, *De providentia*, str. 85 sl., nav. po Dilthey, WW II, str. 65: »Ker je Eno in Edino neskončno, razen njega nujno ne biva nič. – Bit vseh stvari je bit Božanstva. – Če se kdo opira na svojo krepost ali svoj svet, se je že končala modrost in krepost našega človeka« in *De providentia*, c. II, str. 16a: »Ker sta torej bit in obstoj pred življenjem ali delovanjem, še več – ker sta temelja življenja in delovanja, iz tega izhaja, da karkoli živi ali deluje, živi in deluje iz tega in v tem, iz česar in v čemur je in obstaja.«

človeka, človek pa varuje sledi in pečate svojega Stvarnika, ki so razločno vtisnjeni njegovi naravi sami. Zato je dober po naravi in njegova narava je dobra. Seveda je grešil; nima več prvotnega sijaja, v katerem je bil ustvarjen. Njegova misel in moralni čut, ta naravna luč, ki ob prihodu na svet osvetljuje vsega človeka, oboje je omračeno – toda zlo in greh ga v njegovem bistvu nista mogla načeti. Človekova substanca, njegova narava ostaja dobra; greh v temelju ni nič drugega kot »nezgoda/akcidenca« [»un accident«].<sup>26</sup>

Franck s svojo mirno in zaupljivo vero, s svojim moralnim čutom in zdravo pametjo – ki je pri njem bolj razvita kot religiozni čut – ni nikdar hotel priznati popolne izrojenosti človeka niti nauka o tlačanski volji [*serf arbitre*]; vselej je ostal zvest svojemu učitelju Erazmu in njegovega prepričanja nista mogla omajati niti Luther niti Zwingli. Človek je svoboden; če lahko stori zlo, lahko stori tudi dobro. To ni noben samovoljen odlok usode, ki bi ga odredil Bog; brez moralne svobode, ki ne bi bila hkrati metafizična svoboda, za človeka odgovornosti in torej tudi Božje pravičnosti ne.<sup>27</sup>

---

26 S. Franck, *Paradoxa*, 101, 102: »Zato je bil človek ustvarjen kot Božja podoba in narejen v Kristusu, kar pomeni, da je Bog po svoji modrosti, načinu in bistvu položil vzor, žar, sled, nadav in podobo v človeško srce, v katerem Bog zre samega sebe. To Božjo podobo in Božji značaj Pismo imenuje Božja beseda, volja, sin, seme, roka, luč, življenje, resnica v nas. Zato smo zmožni prejeti Boga in smo kot Božja podoba v neki meri Božji. V svetilki našega srca je prižgana luč in zaklad je že na njivi v temelju duše. Kdor to luč pusti goreti in skrbi za svetilko srca, kdor se obrne k samemu sebi in išče zaklad, ga sicer ne bo našel ne v morju ne na nebu, saj je Beseda, Božja podoba, v nas.«

27 S. Franck, *Paradoxa*, 271: »Kakor nihče prisiljen ne dela dobrega, tako nihče ne greši proti svoji volji«; prav tam, 273: »Kakor pravičnost je tudi greh duhovna in notranja resničnost«; prav tam, 275: »Ni mogoče prepovedati greha niti izsiliti pravičnosti.« Prim. tudi 264-266.

Vidimo: Franck skuša razmerje med Bogom in človekom formulirati v moralnih kategorijah. Zwinglijevo metafizično razglabljanje o Božji vsemogočnosti in absolutni kavzalnosti ga pušča popolnoma hladnega, tako kot ga mrzlega pušča tudi luteransko zatrjevanje o nemočnosti in popolni izrojenosti človeka. Tu je zanj problem; skuša ga pojasniti in pokazati, *kako* so lahko Božja vsemogočnost, vsevednost, modrost itn. opravljene s celovito svobodo človeka, toda že vnaprej je prepričan, da so opravljene in usklajene, in za nič na svetu ne bi opustil tega prepričanja. To mu povrh dopušča uskladiti moralo z metafiziko. Na prvi pogled se zdi, da to samo po sebi ne gre. Kajti Franckov Bog, ki se – kot smo videli – imenuje Bit biti in Narava narave, se nevarno nagiba k temu, da vsrka svet, kateremu je temelj in bistvo, in njegovo pojmovanje Božje volje, neskončno dejavne moči, se zdi, da zmanjšuje pomen delovanja in vlogo drugih vzrokov.

Toda to je le videz, kajti če je Bog narava vseh stvari, stvar v tem ni drugačna od Boga. Njena narava – ki je v resnici njena zmožnost za delovanje in pretrpevanje, kakor jo je pač ustvaril Bog, sposobnost, podeljena od Boga – ji daje lastno substancialnost in bit.<sup>28</sup> Božja neskončnost, ki je povsod pričujoča in deluje povsod v svetu, nikakor ne implicira vsrkanja sveta. Kajti luč, ki je navzoča v zraku, prenika skozenj in skoz predmete, ki jih osvetljuje, vendar se zato ne staplja z zrakom in s predmeti – in Bog, luč luči, ni isti s stvarmi tega sveta,

---

28 S. Franck, *Paradoxa*, 29: »Narava ni nič drugega kot od Boga vsajena moč, da vsaka stvar lahko deluje in pretrpeva. – Bog je povsod v naravi, naravo ohranja v bivanju s svojo pričujočnostjo in notranjostjo. – Kakor zrak napolnjuje vse in vendar ni zaprt na nobenem kraju, kakor je žar sonca povsod in razsvetljuje vso zemeljsko površino in vendar hkrati je in ni na zemlji ter celo naredi, da na zemlji vse ozeleni, tako je Bog v vsem in je v njem vse zajeto.«

ampak prešinja vse, kar je po njegovem delovanju ali moči. Bog napolnjuje svet, vendar ni v svetu; je kot zrak, v katerem smo, živimo in se gibljemo.<sup>29</sup> Vse je v Bogu – nebesa, zemlja in pekel. In vse, kolikor je, je dobro, saj je vse, kar je, deležno Božje biti – Hudič sam je dober, kolikor je. Hudič sam, kolikor je, je v Bogu.

Še več: ali svet ne oblikuje pred človekovimi očmi naravnega izraza, naravnega razodetja svojega Stvarnika? Ali povrh obstaja še kako drugo razodetje kot naravno<sup>30</sup> in ali ni vsako razodetje »naravno« na eminentni ravni? Franckov Bog Ljubezen se razodeva »naravno«, ker njegova narava sama, ki je Ljubezen, implicira razodetje ustvarjeninam, vsaj tistim, ki so ga zmožne sprejeti, ki so *capaces Dei*. In ali ta sposobnost ni »naravna«, ali ne pripada človekovi naravi, ker je ta v resnici narava duhovne biti/bitja, podoba in podobnost

---

29 Prim. Zwingli, *De providentia* III,18: »Ne biva, živi in se giblje v Bogu zgolj človek, ampak vse, kar biva, biva, živi in se giblje v Njem. Pavel ni govoril samo o človeku 'V Njem smo, živimo in se gibljemo', ampak je po sinekdohi to izrekel o vseh ustvarjenih bitjih. Ker je med čutnimi bitji samo človek obdarjen z umom in govorom, govori sam o vseh bitjih kot nekaj patron ali advokat. Ni namreč samo človek božanskega rodu, temveč vsa ustvarjena bitja, čeprav je drugo od drugega plemenitejše ali svobodnejšega rodu.«

30 Bog se ne razkriva samo v človeku in po človeku. Vsa narava ni nič drugega kot »Božji izraz«, njegov »zakrament«, odprta knjiga Božanstva. Prim. S. Franck, *Sanctorum Communio*, 1618, str. 83b, nav. po Heglerju, str. 211: »Vse ustvarjenine so Božji zakramenti, njegova beseda in evangelij.« Svet je tako, kot pravi v predgovoru svoje knjige *Weltbuch*, »Božji izraz, ki je enak sledi in stopinji njegove Besede, v kateri Bog v resnici govori z nami, je globlji, popolnejši in skritejši kot katero koli pero to lahko zapiše«. Naravo imenuje »odprta knjiga« in »živa biblija«. Človek pa je Božji izraz na najvzvišenejši način, saj je duh, volja in svoboda. Prim. S. Franck, *Morie Encomion*, 160a: »Čeprav Bog biva v ustvarjenini, pri njej, pod njo, zunaj in docela brez nje ter je bistvo vseh bistev, v ničemer ni tako očiten kot v človeku, ki ga je za to ustvaril po svoji podobi in v Kristusu.«

Boga, narava duhovne biti, kateri se razodeva Bog?

Idejo naravnega, idejo univerzalnega razodetja za »mističnega« humanista Francka, tako kot že za Erazma in Zvinglija, implicirata pojma človeka in Boga. Ali bi bit, ki ne bi bila ideja Boga, lahko bila človek?<sup>31</sup> Tu se Franck sklicuje na znamenito besedilo svetega Janeza o luči, ki prihaja v svet in razsvetljuje vsakega človeka, besedilo, ki so ga zmeraj navajali vsi krščanski platoniki. Navaja pa tudi Tertulijana: *anima naturaliter est christiana*.<sup>32</sup>

Toda ali bi se ta Bog-dobrota-in-ljubezen, ostajajoč to, kar je, lahko odtegnil iz razodevanja ljudem? Ali bi lahko čakal stoletja in stoletja, da bi se navsezadnje razodel – delno – po Svetem pismu neki majhni skupini in s tem potopil v bedo vse ostalo človeštvo? Ali ni nebeški Oče? Oče ljudi, človeške vrste? Franck povrhu meni, da bi to pomenilo hoteti omejiti Boga, mu pripisati en sam način razodetja – pozitivnega razodetja. Zakaj naj bi se raje razodel enim kot drugim? Zakaj pozitivno razodetje, saj Bog nikakor ne more biti popolnoma razodet, ker predvsem ne rabi nobenega posrednika, da bi deloval v duši in na njej? Saj se duši vendar razodeva neposredno in navsezadnje noben »zunanji«<sup>33</sup> način ne more delovati na človeškega duha, ki se ga lahko

---

31 Ne pozabimo, da človeka po Descartesu opredeljuje zavest o Bogu.

32 »Duša je po naravi krščanska.« (op. prev.)

33 Nasprotje med »zunanjim« in »notranjim človekom«, ki je včasih nasprotje med »dušo« in »telesom« ter med »duhovnim« in »mesenim človekom« je skupno Francku in spiritualistom. Pri Francku je »notranji človek« včasih razum in zavest; subjekt racionalnega védenja in duhovne čistosti. Zunanji človek pa je včasih subjekt želje in čutnega spoznanja. Ta dvojni pomen ni značilen samo zanj: umsko razsvetljenje je bilo vedno mišljeno v paru z moralnim razsvetljenjem in resnica je imela vselej isti subjekt kot dobrost. *In interiore homine habitat veritas* [»resnica prebiva v notranjem človeku«, op. prev.].

resnično dotakne samo duh.

Ne pozabimo: Franckov Bog je *večna* dobrota. Kako v tem primeru priznati začasni začetek njegovega izkazovanja? Kako priznati spremembo v njegovi večnosti? Bog je tudi neskončna ljubezen – kako priznati absolutno vrednost nekega konkretnega in vendar končnega načina izkazovanja in razodetja? Kako torej priznati absolutno veljavo Svetega pisma, slovitega *Schriftprinzip* reformatorjev?

Božja večnost za Francka nujno implicira nenehno izkazovanje. Bog se vedno razodeva ljudem; nikoli jim ni bil skrit; je nespoznaven, nedoumljiv, saj je neskončno vzvišen nad močmi našega in vsakršnega umevanja. Toda ni *Deus absconditus*, ki živi v nepredirljivem in nedostopnem misteriju. Kot Luč, kot Duh je eminentno pričujoč v duhu, ki ga razsvetljuje.

Božja neskončnost za Francka implicira zanimiv in zelo pomemben nauk o relativnosti vseh konkretnih oblik religije. Vse te oblike so nepopolne, saj so vse zgolj eksteriorizacija duha; vse so nujnočasne; nobena ne prikazuje Boga takega, kot je, ampak kot se kaže človeku, se pravi takega, kot si ga časn in meseni človek predstavlja v danih zgodovinskih pogojih. Torej je v človeškem predstavljanju in spoznanju vse relativno – tak človek, tako ljudstvo, tak Bog. Samo v duhu lahko resnično spoznamo Boga – in, kot je rekel že Thamer, samo v duhu ga častimo v resnici. Nobena črka, nobena oblika namreč ne more ustrezno izraziti duha.

Če izhajamo iz teh načel, lahko jasno vidimo, kako je Franck prišel do tega, da je zavrnil vse konkretne in tradicionalne oblike religije in obredom pridal povsem relativno vrednost, kako je torej – s Zwinglijem in drugimi – došel do tega, da je začel govoriti o »razsvetljenih poganih« (*erleuchtete Hayden*) in da je pri Ciceronu in Seneki, Platonu in Plotinu našel enako veliko božan-



sko razodetje kot v evangeliju.<sup>34</sup> Ali – ker je vsako spoznanje Boga razodetje – ni očitno, da so ti pogani, ki so o njem govorili o Bogu, prejeli razodetje? Ali ni očitno, da so vedno bili kristjani (če verovati v Boga in živeti po njegovih zapovedih pomeni biti kristjan), ki so to bili še pred Kristusovim prihodom, in da so kristjani tudi še danes med pogani v Aziji in na otokih, ki niso nikoli slišali govoriti o njem, da so v vseh verah, celo med papisti, Judi in muslimani, čeprav v besedah, po zunanjem človeku, zavračajo krščanstvo in se odvrtaajo od Kristusa? Kajti če so pravični in dobri, lahko sicer zanikajo zunanje krščanstvo, ostajajo pa zvesti Božjemu Duhu, Logosu, notranjemu Kristusu in Duhu.

Dobro vemo, da se problemi odrešenja, Cerkve ter »duha« in »črke« Francku niso mogli postaviti tako, kot so se Luthru ali Schwenckfeldu. Adam in Kristus, padec in odrešenje: to niso zgodovinska dejstva, kot nas uči *historia*. So simbolična in človeška dejstva. Adam ni samo Adam, ampak je človek, vse človeštvo, vsak izmed nas. Kristus je Bog in je na neki način človeštvo. S Franckovega moralnega stališča je absurdno verjeti, da bi Adamov (posameznikov) padec imel za posledico Božjo obsodbo celotnega človeštva. Nihče ni odgovoren za dejanja drugega in je lahko obsojen – po pravici – le

---

34 S. Franck, *Paradoxa*, 231: »Zgodovini Adama in Kristusa nista Adam in Kristus. Zato je v vseh odročnih krajih in otokih mnogo Adamov, čeprav tam ne vedo, da je bil kakšen Adam kdaj na zemlji, prav tako so bili tudi med pogani v vseh dobah kristjani, čeprav niso vedeli, da je bil ali da bo kdaj kakšen Kristus. Verjamem, da sta oba, Adam in Kristus, v srcu vsakega človeka. Zunanji Adam in Kristus sta samo izraza notranjega Adama oziroma večnega Kristusa, ki je bil umorjen v Abelu ... Vse Pismo je večna alegorija.« Prim. Zwingli, *De providentia*, 18b: Pitagora in Platon sta bila razsvetljena in »iz Izvira [o naravi in značaju najvišjega Božanstva], ki ga je okušal Platon, je črpal tudi Seneka«. Prim. prav tam, 21a; Seneka, *Pisma*, LXV, 7–10, 12–14 in 19–24.

za svoja dejanja. *Etiam fulminans Jupiter bonus* in nič ni bolj absurdnega kot predstavljati si Boga, ki bi ustvaril ljudi in jih sam namenil za pogubo.<sup>35</sup> Podobna krutost bi bila nevredna zveri. Človeštvo ni *massa perditionis*, kot trdi Luther. Človeška narava ni docela izrojena. Človek je v grehu – vsak je grešnik –, toda greh ne omadežuje njegove narave. Če je v nas zlo, je tudi zdravilo. Če je Adam v vsakem izmed nas, je tudi Kristus. Kristus, notranja luč, Duh, je tisti – ki smo mi sami –, ki nas rešuje in opravičuje. Nismo rešeni *ab extra*, po zunanji podelitvi milosti (*Zurechnung der Gnade*). Središče krščanstva ni odrešenje.<sup>36</sup>

Odrešenje, edinstveno zgodovinsko dejstvo, Franck dojema s težavo. Ali bi bilo treba priznati, da se je Bog resnično razsrdil? Da bi bila potrebna žrtev, da bi pomirili njegovo jezo? Kakšna neumnost! Bog je dober, je ljubezen – vedno nas ljubi, kakor nas je vedno ljubil. Ljubi nas in mi mu darujemo njegovo milost, njegovo ljubezen, njegovo luč. On sam se daruje naši duši, ki ga išče. Razen tega: ali priznati dogmo odrešenja, kakršno učijo teologi, ki so iz Boga naredili stvarnika zla,<sup>37</sup> ne

35 S. Franck, *Paradoxa*, 31: »Bog je svobodno izlito notranje Dobro, delujoča moč, ki bistvuje v vsaki ustvarjenini.« Prav tam, 53: »Etiam fulminans Jupiter bonus [»četudi siplje bliske, je Jupiter dober«, op. prev.].«

36 S. Franck, *More Encomion*, str. 104a: »Nismo padli v nič, ampak smo po svoji naravi in bistvu to, kar smo bili tudi pred padcem. Čeprav smo zdaj nekoliko slabotnejši, nagnjeni k slabemu, izpostavljeni krivdi in imamo manjše spoznanje, nas bo Kristus znova pripeljal k prejšnjemu sijaju, naravi in stanju ... in zaradi podobnosti, ki jo imamo z Bogom, ne morem videti, kako bi bilo, če ne bi imeli isto naravo kot Bog.« Prav tam, str. 105b: »Da bi z grehom, ki se nas drži in ki smo se ga navzeli, ne omadeževali dobre narave.«

37 S. Franck, *Paradoxa*, 20, 24, 25, 164. *Das verbütschirt mit siben Sigeln verschlossenes Buch*, s. 1. [Ulm], 1539, str. 89: »... Ti iz Boga delajo prvotnega grešnika [*Erzsünder*] in zabadajo trn svojega greha nedolžnemu Bogu v nogo kot tistemu, ki vse grehe v

pomeni priznati spremeno v Božji naravi? Ne, Bog ni nikdar rabil te krvave žrtve – mi smo namreč imeli potrebo po njej. Dejansko grešni človek misli, da ga Bog obsoja; mesenemu človeku se Bog kaže – napak – kot poln besa; in za uničenje te blodnje, te človeške iluzije, nam je Kristus prišel razodet ljubezen nebeškega Očeta, poučil nas je o pravi veri v Boga in nam navsezadnje dal zgled (*Vorbild*), ki mu moramo slediti in ga posnemati.

Za Francka torej ni Kristus »po mesu« dovršil dela odrešenja, marveč Kristus po duhu, Kristus duh. Samo on lahko »obnovi« dušo, ji v resnici podeli poboljšanje, jo spreobrne in odreši. Kristusova smrt, natančno rečeno, njegovo učlovečenje samo pri Francku izgubi vso metafizično vrednost. *Historia de Adamo et Christo* ima vrednost le toliko, kolikor nam dopušča spomniti se, da ni samo neka *zgodovina*, saj alegorična realnost in simbol v naši duši prebujata Kristusa – novega Adama – in nas osvobajata starega. Odrešenje, padec in vstajenje so nedvomno resnična zgodovinska dejstva, vendar niso dejstva pretekle zgodovine: Adam smo samo toliko, kolikor se obrnemo k sebi in se odvrnemo od Boga. To je naš egoizem, so naše mesene želje, Kristus pa je duh. Zgodovina Adama in Kristusa se ne odvija v Jeruzalemu, temveč v nas samih. Iz zunanosti je vse preneseno v notranjost duše; zgodovinsko in metafizično dejstvo postane psihološki proces v vsakem posamezniku.<sup>38</sup>

---

vsem dovrši, češ da ne morejo storiti drugače, kakor Bog v njih hoče in deluje.«

38 Sebastian Franck nikakor ne zanika historične realnosti *Historie de Adamo et Christo*, vendar ta realnost ima dejansko veljavo le toliko, kolikor presega zgodovinski okvir. Adam in Kristus sta »danes in jutri« ter »vselej«. Adam je meso, ki ne more drugače, kot da greši. Kristus pa je duhovni človek v nas, ki se rojeva iz Govora, Besede, Duha in ki ne more grešiti. Nasprotje med mesom in duhom obvladuje Franckovo mišljenje: meso

Dobro razumemo, kako sta se Francku morala s tega stališča zdeti absurdna tako nauk o vikarskem/nadomestnem opravičenju [*justification vicaire*] kot opravičenje po veri.<sup>39</sup> Kako naj bi nam (intelektualno) dejstvo verjetja v resničnost nekega zgodovinskega dejstva prineslo odrešenje? Ali nam mora neki ljubosumni Bog, ki nas »osvobaja« kazni, saj je »zadovoljen« zaradi trpljenja in smrti nedolžnih, »šteti« v dobro verjetje, ki nas moralno ne preobrazi, ki pušča našo moralno osebo nespremenjeno? Toliko besed, toliko napak, toliko bogokletij. In ali moramo ohraniti ta nauk ter – da bi skušali delovati na duha po mesu, da bi obnovili žrtve in na splošno omejili in oklestili Božje razodetje na črko Biblije – znova postaviti na noge racionalistično dogmatiko, čeprav nikakor ni v skladu z razumom, da je Luther hotel na novo ustanoviti Cerkev?

Za Francka je ideja Cerkve izgubila vso veljavo. Bog deluje na dušo neposredno – torej je skoraj bogokletje, če hočemo njegovo delovanje prikleniti na zakramente. In ker Biblija sama za Francka nikoli ni imela veljave, kakršno je imela pri Luthru (namreč veljavo edinega resničnega Božjega razodetja), po njegovem

---

je nemoralni »svet«, svet, ki časti Satana (Franck pravi, da je za svet Bog Satan, Kristus pa Antikrist), ki zaničuje ljubezen, ki živi samo zase, za svoj egoizem, za svoj trebuh. A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, str. 150, pravi: »Ves Franckov nauk o odrešenju je mogoče v celoti prikazati, ne da bi morali imenovati Kristusa.« Prim. tudi str. 93: »S tem je vsebina naravne nravno-religiozne zavesti poistena s poglavitnimi točkami krščanske vere.« To vendarle ni natančno. Hegler vlogo Kristusa kot »vzor«, »razodetje«, izraz Duha v mesu in osebno izkazovanje Boga, ki v Kristusu postaja oseba, zanemari.

39 Franck ni poznal lutrovskega obupa in zavesti o grehu; luteransko dogmo razlaga racionalistično. Vrh tega je hitro izgubil svoj resnični in globoki čut: *Wir zechen auf sein* (Kristusa) *Kreiden* ni bil toliko parodija kot izraz ljudskega verovanja. Univerze so hitro racionalizirale vero, ko so ga zamenjale z verovanjem.

tudi ni mogoče navesti nobenega pravega razloga, s katerimi bi utemeljili religiozno vrednost zakramentov. Učinkovitost obreda je zмотa zunanjega človeka; ali znova vpeljati obveznost krsta, pridiganja, obhajila ne pomeni zvezati duha?<sup>40</sup> In Biblija, kateri ste pripisovali nezmotljivost – kakšni sta v temelju njena vrednost in vloga? Če se jo razume po črki, je kup zmot, protislovij, nemoralnosti; Franck, kakor njegov učitelj Erazem, razglaša: Biblija, vzeta dobesedno, nima več veljave – z moralnega gledišča – od Ovidija ali Tita Livija. Očitno je torej, da se ni mogoče omejiti na razlago črke, in Franck dvakrat v svojih slovitih *Paradoksih* in v *Knjigi, zapečateni s sedmimi pečati* z veliko vnemo nakopiči nasprotujoče si odlomke Svetega pisma ter bralcu predstavi pravo sumo *de discordantia scripturae*. Vendar nikar ne mislimo, da zavrača Sveto pismo. Nikakor ne. Odlomki Svetega pisma si nasprotujejo, a vendarle držijo. Človek je obdolžen modrosti ali norosti in tako sodba enega kot drugega sta pravilni. Je Sebastian Franck torej skeptik? Ali svoj skepticizem žene vse do tega, da postavi protislovje v Boga samega, vse do priznanja relativnosti in enakovrednosti resnice s človeškim mnenji, do opustitve ideje resnice same?

Nikakor. Človeška mnenja so zanj gotovo relativna in zmotljiva. Toda to so upravičeno zato, ker se odmi-

40 J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig 1899, zv. II, str. 72, navaja besede Galleota Martiusa, ki so prišle na beneško inkvizicijsko sodišče: »Kdor ravna pravično, po vrojeni, notranji postavi, bo prišel v nebesa, pa najsi bo iz katerega koli ljudstva.« Zwingli pravi enako, n.d., III,640, nav. po A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelischreformierten Kirche*, zv. II, str. 10, Zürich 1847: »Kjer se udejanjajo dela, vredna Boga, tam je že zdavnaj čaščenje Boga«, Franck, navajajoč Act X,34, pravi: »Nepriistranski Bog je v vse izlil svojo podobo ter v vsako srce zapisal svojo postavo, voljo in besedo«, gl. *Chronica, Zeit und Geschichtsbibel*, predgovor str. 5b: *Verbütschirts Buch*, 427a; *Pismo Campanu*, B 8b.

kajo od duhovne resnice, in tako so si tudi v nasprotju s samimi sabo. Resnica je ena. Zmota je mnogotera. Duh je eden in prava religija, religija duha in resnice, prav tako. Religije so, nasprotno, številne: povsem zmotne so, kolikor se partikularizirajo, kolikor duha zamenjavajo s »črko«, kolikor si nasprotujejo v nastajanju »herezij«. Religije pripadajo »svetu«, so dejstvo Adamovih otrok. Nasprotje, ki vlada v Franckovem *Weltanschauung*, je torej v resnici nasprotje med »duhom« in »svetom«, ki simbolizira in predstavlja nasprotje med Adamom in Kristusom.

Sveto pismo ni v nasprotju s samim sabo. Sveto pismo ironizira. Proizvaja nasprotja. Še več: je nasprotje. In prav zato, ker je nasprotje, je resnično glede višje resnice. Resničnost je namreč protislovna. Svet je, tako kot človek, dvojen. Je »notranji svet« in »zunanji svet«, svet globoke resničnosti in svet videza, ki je gotovo tudi »resničen« svet, vendar je njegova resničnost povsem drugačna, manjša, zmotna, sorazmerna z »resničnostjo« zunanjega in mesenega človeka. Kakor si znotraj, v človeku, nasprotujeta Adam in Kristus, tako si zunaj ta dva »svetova«. Razen tega je to samo po sebi umevno, kajti človek je mikrokozmos, mali svet, ki predstavlja velikega. »Svetova« si nasprotujeta in se ničita: s stališča prvega je drugi nič.<sup>41</sup> Meseni, zunanji, »adamski« svet je s stališča duhovnega sveta nič; njegova »resnica« je lažna; in njegova »modrost« je norost. Vendar velja tudi narobe: s stališča zunanjega sveta je prava modrost norost, Bog je »Satan« in Kristus »Antikrist«. »Zunanji svet« pod imenom Boga in Kristusa v resnici časti Satana in Antikrista, zanj je verska, duhovna resnica lažna. To je nujno, kajti – kot smo že videli – s stališča

---

<sup>41</sup> Nasprotje svetov je v skladu z nasprotjem med umljivim in čutnim svetom. Pomislimo lahko na Spinozo: na razum in domišljijo.

zunanjega človeka je notranja resnica, tako kot notranja bit, nična. Samo duh lahko razlaga Sveto pismo, alegorijo in simbol (ne pozabimo, da Franck nikakor ne dvomi o svoji navdihnjenosti), na nas namreč ne deluje svetopisemska črka. Duh sam, notranji Kristus, nam mora razlagati in razlaga samo čisti duši, samo čista duša lahko dojame pomenjanje; Duh ji narekuje, samo on ji lahko posreduje smisel. Toda kaj je to spet drugega kot priznati, da gre lahko mimo [*que Dieu peut s'en passer*]?

*Fides ex auditu*, govoriijo luteranci in pozabljajo, da to pomeni »slišati« dejanje, ki je notranje duši, ne<sup>42</sup> novo duhovniško žrtev. Toda ali tudi pomeni, da deluje črka? Ali v tem primeru moderni farizeji (*Schriftgelehrten*) in Judje ne morejo biti dobri kristjani? Nov dokaz za to, da črka ni nič in da šteje le duh. Za Francka, ki med duhom in telesom dela skoraj kartezijsko razliko, so telo, meso in zunanji človek – ontološko – nezmožni delovati na dušo, duha in notranjega človeka, v katerem *habitat veritas*; samo duh lahko deluje na duha.

Če namreč duh šepeta ali veje, če se Bog vedno in povsod razodeva vsem dušam, ki ga iščejo, in če imajo po drugi strani vsak obred, vsaka dogma, vsaka ceremonija, vsaka daritev le simbolično veljavo, zunanje Cerkve ni več. Je le resnična Božja Cerkev, duhovno občestvo resnično verujočih, izgubljenih med pogani, Turki, Judi in lažnimi kristjani. Strogo duhovno občestvo: Franck ni tajnik, zavrača vsakršno ločevanje, vsakršno novo formacijo, vsakršno »zunanje« občestvo »izbranih«. To je tisto, kar ga razlikuje od vseh *sektaških*

---

42 S. Franck, *Chronica, Welt und Geschichtsbibel*, izd. 1531, str. 84a: »Tisti, ki bere ali posluša Pismo, mora imeti prej predano, prosto in verno srce (Lk 9,14 in Jer 28), ne šele potem.« Črka je zunanja in deluje samo zunanje, duha pa lahko torej sprejmemo samo *ab intra* (»od znotraj«), po duhu.

spiritualistov njegovega časa. Okviri njegove »Cerkve« so prostrani; v njej je prostor tako za Sokrata kot za Origena in »heretike«, ki so mu tako ljubi, da se mu v *Ketzerchronik* kažejo kot prvaki načela duhovne religije, svobode in osebnega prepričanja, ki ga je zagovarjal vse svoje življenje.<sup>43</sup> V njej pa ni mesta za »sektaše«, »svetnike«, »izbrane« in »predestinirane«.<sup>44</sup>

Videli smo že, da »predestinacijska herezija« za Francka implicira Božjo odgovornost, to, da je Bog vzrok zla.<sup>45</sup> Bog je namreč dober in vse, kar stori in kar pride od njega, je prav tako dobro. Videli smo tudi, da Franck v celoti sprejema tradicionalno teorijo, ki Boga isti z bitjo in zlo speljuje na negacijo. Nima, tako kot Luther, ostrega občutka za moč in resničnost greha; oprava si daje z zlom, ne z grehom, in se za to, da bi pojasnil možnost in bistvo zla, sklicuje na tradicionalni nauk o zlu kot negaciji. Greh in zlo nimata biti, nista resnični, pozitivni sili. Greh je zgolj negacija, izrodek in odsotnost; je nič, kajti za Boga obstaja samo bit. To negativno bistvo povrhu pojasnjuje, da bi avtor zla in greha

---

43 Pravi »heretiki« so za Francka Cerkve, začenši s katoliško Cerkvijo, z njeno »papistično herezijo«. Prav tako so »heretiki« luteranci.

44 S, Franck, *Paradoxa*, predgovor, str. 8: »Cerkev ni množica ljudi in pokazljiva ločina, ki bi bila vezana na neko prvino, prostor, osebo ali čas, marveč duhovno, nevidno telo vseh Kristusovih udov, rojena iz Boga in v enem umu, duhu in veri, vendar ni zbrana na nekem prostoru oziroma nekem zunanem kraju, da bi jo lahko videli in s prstom pokazali nanjo, temveč vanjo verujemo in je ne vidimo drugače kot z duhovnimi očmi srca in notranjega človeka: je namreč zbor in občestvo vseh resnično pobožnih in dobrosrčnih novih ljudi po vsem svetu po Svetem Duhu, ki so v Božjem miru zvezani z vezjo ljubezni; zunaj nje ni odrešenja, ni razumevanja Svetega Pisma, Kristusa, Boga, Svetega Duha ali evangelija.«

45 S. Franck, *Chronica, Welt und Geschichtsbibel*, izd. 1531, II, str. 182a: »To krivoverstvo (*predestinati*) je zdaj zelo razširjeno in pri mnogih in ta trditev dobre vodi proč od dobrega ter draži slabe.«



lahko bil človek. Vendar človek, čeprav je svoboden, ne more ustvarjati. Biti ne more podeliti temu, kar je nima, in če s svobodnim delovanjem v svet lahko vnese zlo in greh, ju lahko zato, ker je greh zgolj pomanjkanje biti, neko »naključje/prigodnost« [»*accident*«].

To je treba razumeti takole: človek je ustvarjen iz nič, torej se je, namesto da bi se obrnil k Bogu in se tako usmeril proti biti, obrnil k samemu sebi, k svojemu lastnemu individualnemu, egoističnemu, mesenemu jazu. Vendar kljub temu dejanju ni mogel uničiti svoje substance in ni padel nazaj v nič; njegova substanca je ostala dobra. Spet torej vidimo – z drugega gledišča – prihajati na plan Franckov nauk o bitnostni dobrosti človeške narave in narave na splošno.<sup>46</sup> Prav tako lahko razumemo, zakaj bi bilo z njegovega stališča smešno priznati, da bi lahko greh, preprosta negacija, izzval realne posledice, recimo Božjo jezo ali proces odrešenja.

Skratka, greh je bil samo poskus končne biti, v tem primeru človeške duše, da se loči od Boga, namesto da bi v Bogu vnovič spoznala svojega stvarnika in tvorca. In ker ta poskus – *unnützes Conat* – ni uspel in ni mogel uspeli, ker je Bog ustvaril človeka in ga kljub njegovemu upor in nepokorščini ohranja v biti, ali ni zato očitno, da, metafizično govoreč, v temelju ni treba ničesar spremeniti? Greh obstaja za človeka, ne obstaja pa za Boga. Človek se čuti grešnika in, čuteč se takega,

---

46 S. Franck, *Morie Encomion*, 113b: »Kaj drugega je narava kot Bog in Božji način ter red, ki so vtisnjeni v ves svet? Zato narava ni brez Boga niti Bog brez narave, oba sta eno in med njima ni razlike.« Po Philipu Marnixu si je Franck ta nauk izposodil od Serveta in ga posređoval Théodorju de Bèzu. Prim. *Epist. Theologiarum*. Theodori Bezae Vezelii, *Liber unus*, Ženeva 1573, str. 64 isl. K. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, str. 20 in 266: »Če naravno postavimo imenujete Božja Beseda, je to isto, kot če bi rekli, da je ustvarjenina Bog«, neka marginalna opomba dodaja: »Franckova *Güldene Arche* in *Paradoxa* sta polna tega.«

verjame, da je ločen od Boga in da ga ta zavrača: to velja s stališča človeka, ki se je ločil od Boga, vendar je napačno s stališča Boga, ki ne neha biti in delovati v človeku. Franck ne razločuje, kakor na primer Schwenckfeld, delovanja Boga, kolikor je ta stvarnik svojega delovanja in kolikor je duh; Božje delovanje je eno, kajti Bog je eden in nedeljiv in je v nas vedno pričujoč. Zadostuje torej, da spoznamo svojo zablodo in se obrnemo k Bogu, da bi bili znova »v Bogu« in deležni njegove pravičnosti in da bi nas obnovil, na novo rodil (*wiedergeboren*).

Vendar ostaja manj jasno, zakaj je Bog dopustil oziroma dovolil greh. Franck se, sklicujoč se na vsa obča mesta teodiceje, nekoliko izgublja v svojih odgovorih, kakor so to vselej počeli filozofi in teologi. Pravi namreč, da Bog greha sprva ni hotel ali celo mogel preprečiti, prvič zato, ker je želel, da bi mu služila svobodna bitja, ne sužnji, in drugič zato, ker je hotel dovoliti ljudem, da bi sodelovali pri svojem odrešenju. Kakor pravi sloviti odlomek iz svetega Avgušтина: »Tisti, ki te je ustvaril brez tebe, te ne bo odrešil brez tebe.« Enako ima obstoj zla, meni Franck, neko prednost: brez zla in greha Bog človeštvu ne bi mogel razodeti svoje ljubezni in milosti. Navsezadnje pa je Bog dovolil greh zato, da bi človek spoznal zlo in bi si tako toliko bolj goreče želel dobro, da bi bila radost odrešenih toliko večja, kolikor velika je njihova beda.

Zlo je torej spodletel poskus, *ein unnützes Conat*, in njegov temelj je zabloda, toda to ni zabloda nauka, zabloda nevednosti. Je moralna zabloda, napačno delovanje volje. Zato nas tudi samo volja lahko reši, samo volja se kljub grehu lahko »spreobrne«, »umre sama sebi«, »svojemu lastnemu jazu«, se vrne k Bogu.

Franckovo vztrajanje pri vlogi človeške svobode<sup>47</sup> je

---

47 S. Franck, *Paradoxa*, 259-266: »V to svobodo je pred vsem ustvarjeninami postavljen samo človek, kar pomeni, da Bog ne

izzvalo del protestantskih teologov, da so mu očitali pelagijanizem; pozneje so mu očitali sinergizem. Franck torej zatrjuje popolno delovanje milosti in hkrati človeške svobode. Volja, pravi, je *semper libera et semper serva, potens omnia in impotens tantum*.<sup>48</sup> Protislovni izraz je vreden Francka. Ta izraz noče povedati zgolj tega, da je subjektivni občutek svobode uskladjljiv z metafizično določenostjo,<sup>49</sup> niti da je volja svobodna in dejavna, kolikor je *non coacta*<sup>50</sup> in vendarle *capta*, saj je samo Bog dejavnost [*activité*] in samo on želi in deluje *realno*. Povedati tudi hoče, da Bog vedno deluje v človeku, kakor človek hoče, da bi deloval, ali bolje, kakor človek hoče delovati. To je v resnici razlog, zakaj je človek svoboden – da se pogubi ali se reši –, kajti tudi če v njem deluje Bog, notranji Kristus, Duh, Logos, mu on sam pusti delovati. Dejansko človek sam, ko se svobodno obrne h globokemu jazu, ki je Božja podoba (*imago Dei*), pusti Bogu, da deluje v njem, da prižge notranjo luč, ki je Bog – in tako se odvrne od zla, ki ga je vzpostavil s svojo voljo. Kajti če je zlo po svojem izvoru in bistvu egoizem ustvarjenine, je človek svoboden in se od njega lahko odvrne. Lahko se spreobrne, »naredi praznino/vrzelo« v samem sebi in tako v duši pusti prostor za Boga. Bog

---

more delovati proti njegovi volji. Kajti ptica pravzaprav ne poje in ne leti, marveč je peta in nošena v zraku. Bog namreč poje v njej, v njej živi, tke in leti. On je bistvo vseh bistev, zato vse ustvarjenine so in delajo nič drugega kot to, kar hoče Bog. Vse ustvarjenine delajo samo to, kar hoče Bog. V tem se razlikujejo od človeka, kateremu je bila dana svobodna volja, ki ga žene in vodi ter ni brez nje, tako kot druge ustvarjenine.« Prim. Zwingli, *De providentia*, 22a: »Drugotni vzroki niso vzroki v pravem pomenu, temveč so, bolj rečeno, posredniki in orodja.«

48 »Vedno svobodna in vedno suženjska, zmožna vsega in zgolj nezmožna«. (op. prev.)

49 Tak je nauk svetega Avguščina in Luthra, ki je docela uskladjljiv z predestinacijo.

50 »Neprisiljena«. (op. prev.)

vsekakor bolj kot narava sovraži praznino in prebiva v duši, ki je »prazna« »sebe«. Človeško delovanje tako v nekem smislu ni nič drugega kot priprava in zanikanje; *uničiti* mora to, kar je človeku dalo rojstvo.

Vztrajamo pri izrazu »uničiti«, kajti to ne pomeni znova se vzpeti, s svojimi lastnimi močmi znova osvojiti polnost darov in resničnosti, ki jih je imel človek pred padcem. Človek tega noče, Adam se ne more narediti za Kristusa. Lahko pa človek zapusti »Adama« in mu Bog sam, s tem ko se rodi v njegovi duši, naloži duhovni preporod, to, da se postavi na svoje prejšnje mesto. Narediti mora praznino, to je v samem sebi uničiti vse, kar je greh nakopičil v njegovi duši. Osvoboditi se mora slabih nagnjenj, egoizma, poželenj itn. Zapustiti mora samega sebe (*von sich selbst ablassen*), to je zapustiti in zavreči svoj »zunanji«, »adamski jaz«. Klasični nauk o »prepuščenosti« (*Gelassenheit*) je tu na svojem mestu.<sup>51</sup>

Čeprav zlo in greh ter vsak *habitus*, ki ga ustvarita v duši, nimajo metafizične resničnosti, pa vendarle imajo neko resničnost: resničnost akcidentov. Ta realnost, pomanjšana in v nekem smislu celo subjektivna, je duša; ona sama je razlog, da jo obvladujejo, in zato jih tudi lahko spelje na nič. Duh, Kristus oziroma Bog se ji namreč posveča, jo obnavlja, razsvetljuje in oživlja.

Tega procesa ne smemo razumeti kot transcendentno delovanje zunanjega vzroka, tujega človeku, in v tem se Franck spet loči od luteranske ortodoksije. Ta *quid divinum*, ta milost, ki obnavlja dušo, je v njej sami; notranji Kristus, duh, je Božja podoba, luč, ki mu je naravna in vrojena.<sup>52</sup> To luč, ugašeno ali vsaj zatemnjeno v

51 Vse to je, povsem samoumevno, v skladu z izročilom in prihaja od Taulerja in *Nemškega bogoslovja*.

52 S. Franck, *Apologia für das Verbütschirts Buch*, str. 3: »Božja Beseda je položena v človeško naravo.« Zato spoznati se pomeni spoznati Boga. »Nihče ne pozna samega sebe, če po Božji luči in besedi, ki je v njem, ne zre in spozna Bog samega. Sebe v Bogu

duši, Bog znova prižge, poživi in oživi. Lahko bi torej rekli, da milost stori vse in da človek ne naredi in ne more in celo – kot zunanji človek – noče narediti ničesar.

Če se zunanji, meseni človek, ki dolguje svoj obstoj egoizmu, na katerega je priklenjen, zagotovo ne odvede in ne odvrne od sebe, po drugi strani ni nič manj res, da se notranji človek, Božja podoba, *resnični* človek, oropa svojega zunanjega *sebstva*, in sicer prav zaradi luči v sebi, ki jo je prejel od Boga in ki je *on*.<sup>53</sup> Lahko torej rečemo, da se notranji človek v zmagoslavju nad Adamom poisti s Kristusom, kakor lahko tudi rečemo, da v njem deluje Kristus.

To je isto, kot če bi rekli, da je človek *wiedergeboren* (da je znova rojen, to, kar je naobrnljivo na človeka, ki je že tam, toda skrit, če tako rečemo, po starem Adamu), ali če bi rekli, da je v njem rojen Kristus.

Dejansko se človek ali, bolje, duša, ki doseže prepuščenost (*Gelassenheit*), odpove svoji lastni volji in se popolnoma prepusti Božji; toda Božja volja je v temelju ista z voljo duhovne duše same.<sup>54</sup>

Duša torej v istem trenutku, ko se odpove svoji volji, postane svobodna; ko pa svojo svojo voljo uresniči mesena duša ali zunanji človek, jo pogubi.

V mistiki je to klasična teorija. To, kar tvori Franckovo izvirnost, pa je še jasnejše zatrjevanje vrojenosti Duha v duši in Božjega značaja njene narave kot pri katerem koli od njegovih predhodnikov. Če bi to ozna-

---

in Boga v sebi.« Prim. *Die Guldin Arch*, Augsburg 1538, predgovor, str. 3-4. Človek je torej Davidov ključ, ki odpira skrivnosti sveta in Boga.

53 V tem prepoznamo idejo *homo* ali *anima nobilis*. Gl. V. K. Burdach, *Der Dichter des Ackermanns aus Böhmen und seine Zeit*, zv. I, Berlin 1926, str. 96 sl.

54 Nasprotje med duhovno dušo, notranjim človekom ali Božjo podobo in med zunanjim, mesenim človekom ustreza nasprotju med Adamom in Kristusom in med duhom in črko.

čili za naturalizem, bi bila ta oznaka po našem mnenju približno tako ustrezna kot panteizem, ki zatrjuje, da je narava ista z Bogom.<sup>55</sup>

Panteizem je pojem – ali izraz? –, ki so ga nekdam preveč uporabljali. Pritrjevalno so ga rabili svobodomiselnih in slabšalno ortodoksni zgodovinarji, rabili pa so ga domala vsi, ki so skušali v metafizičnih okvirih kakor koli izraziti spekulativni pojem Božanstva. Pisalo se je o mističnem panteizmu, panteizmu Plotina ali Janeza Skota Eriugene, in kak velik zgodovinar dogmatike ga je našel celo pri svetem Tomažu Akvinskem. V zgodovini pa v resnici ni nič redkejšega od pristnega panteizma in od njega se nič ne razlikuje bolj kot mistika, celo spekulativna mistika, tudi če je tako oslABLJENA in »mršava« kot Franckova.<sup>56</sup> O tem smo že povedali nekaj besed, vendar gre za vprašanje, ki se nam zdi pomembno in h kateremu se spodobi vrniti ter se ob njem nekoliko dlje pomuditi.<sup>57</sup>

Franck enači Boga z naravo, ju pa tudi odločno ločuje.<sup>58</sup> Ali je to protislovje? Ali »paradoks«? Nedvomno je paradoks, kajti gre za, moderno rečeno, mnogotero identiteto. Franck gradi svojo metafiziko – in to ni nobena izvirnost, prav nasprotno – tako, da za osnovo vzame – ali, natančneje, ko rokuje z njim – pojem oziroma kategorijo *izraza/izrekanja* [*expression*]. To mu dovoljuje enačiti izraz s tem, kar izraža, po drugi stra-

---

55 S. Franck, *Morie Encomion*, II4a: »Kdor ostane v naravi, ostane v Bogu, kajti Bog je narava« in prav tam, IIIA: »Narava je substanca in bistvo vseh stvari in je Bog sam.«

56 H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Secten*, str. 290: »Njegova [Franckova] mistika je v razmerju do Eckhartove kot umetna mineralna voda do naravne.«

57 Ta problem ni značilen samo za Francka. Postavlja se v zvezi z vsemi mistiki in večino metafizikov. Je osrednji problem novoplatonskega toka, zato se tudi mudimo ob njem.

58 Prim. besedila, navedena *supra*.

ni pa ju radikalno razločevati. Postaviti razloček med neizrekljivim Bogom *v sebi* in izrekljivim Bogom ter ju spet izenačiti.<sup>59</sup> Postaviti izraz kot bistven za to, kar izraža/izreka, in trditi, da izraz/izrekanje ne spremeni narave izražene/izrečene biti – še več, da ta, čeprav se izreka v celoti, ostaja »zunaj« in nad svojim izrazom/izrekanjem, ki je nikoli ne more v celoti izraziti/izreči.

Tako je tudi s Franckovim Bogom, Bogom *v sebi*, Boštvom/Božanstvom, kajti *v sebi* ni več *Bog* – kot tak je nič. *Ni* – prav ker je nič – in se ne *ve/spoznava* [*ne se connaît pas*], kajti ni mogoče spoznati/vedeti nič drugega kot tisto, kar nekaj je.<sup>60</sup> Povrhu se *ve/spoznava*, ker akt védenja/spoznanja, tudi védenja/spoznavanja sebe, zavesti, kaže neko dvojnost, ločitev, ki nima mesta v absolutni enosti Boga. *Bog* se ne *ve/spoznava*, ker se ne izreka; ni neizrekljiv, je samo neizrečen. Da bi se vedel/spoznaval, se moral izrekati; da bi imel zavest o sebi, bi moral stopiti v nasprotje s samim sabo in postaviti nekaj različnega od sebe, kar bi ga omejilo; moral bi tudi *biti*, in da bi *bil*, bi moral delovati.<sup>61</sup> Glede na to, da torej ni ničesar zunaj njega, saj je edini, lahko deluje samo nase in se izreka po sebi. Zato *se* oblikuje oziroma *od sebe* in *v sebi* oblikuje naravo in ustvarjenine ter na neki način to tudi postaja. *Je* namreč dvojno: *v ustvarjenini* in *v samem sebi*; je *Bog* zaradi ustvarjanja,

---

59 S. Franck, *Paradoxa*, predgovor, str. 8: »Bog je pravzaprav na sebi Nič, je brez volje, občutja, časa, prostora, osebe, udov, hotenja in imena: Nekaj postane šele v ustvarjeninah, tako da samo preko njih prejema svoj obstoj.« Prim. prav tam, 8: »Bog ne more biti brez ustvarjenine, saj bi bil drugače v sebi nespoznan in nečlaščen ... Bog odseva v človeku.« Gre za besedilo, ki bo imelo srečno usodo in ki ga bosta dobesedno ponovila Weigel in Boehme.

60 Že J. Skot Eriugena je rekel: Ne moremo vedeti, *quid est Deus, quia non est quid* [»kaj je Bog, ker ni (ne)kaj«, op. prev.].

61 Da bi se *Bog* vedel, bi »se« moral »govoriti«. Za Francka se torej Božja beseda nujno uresničuje in tako oblikuje svet-izraz.

zaradi delovanja samega, ki ga dela »stvarnika« in mu daje obstoj, ta pa je drugačen od obstoja ustvarjenin, ki ga izrekajo in utelešajo njegovo delovanje. S tem ko je izrekan, omejen v svojem izrekanju in po njem, se odslej lahko ve/spoznava, in to v trojnem smislu.

Prvič, kolikor se zrcali v ustvarjenini, zlasti v človeku, se ve/spoznava po in v svoji podobi, svojem zrcalu. Drugič, kolikor deluje in se izreka, se odslej ve/spoznava kot tisti, ki deluje in se izreka (gre za idejo, ki jo bo prevzel Weigel). In tretjič, ve/spoznava samega sebe v dejanju, po katerem ga spoznavajo ustvarjenine, to pa spet implicira dva različna momenta: a) Bog je resnični subjekt tega dejanja spoznavanja/védenja (to Franck zlahka priznava, kajti Bog je bit ustvarjenine in duh, duhovna duša, ki edina spoznava Boga in je v nekem docela posebnem smislu izraz/izrekanje in podoba Boga); in b) ustvarjenine se v takšnem dejanju poistijo z njim.<sup>62</sup>

Preden s Franckom končamo, je treba vreči še bežen pogled na njegovo zgodovinsko delo, »filozofijo zgodovine«. Presojali so jo zelo različno. Dilthey imenuje Francka »prvi pravi moderni zgodovinar«, Oncken pa je pokazal, da je bil kot zgodovinar samo vulgarizator, ki je zelo svobodno segal po delih predhodnikov.

Nikakor ne pozabimo: Franckova zgodovinska dela so propagandna, bojna, ne pa eruditska. Glede njegove filozofije zgodovine je mogoče reči, da je zelo preprosta. Zgodovina je zanj druga ali, če hočemo, tretja Biblija, upoštevajoč, da je ena izmed Biblij tudi knjiga narave.<sup>63</sup> Svoje *Kronike*, svojo *Zgodovinsko biblijo* je napisal zato, da bi prikazal delovanje Boga v zgodovini, dejavnost Božje previdnosti. Potem se je njegovo stališče spremenilo. Zgodovina kot taka je zanj izgubila historični smisel. Ne odvija se več med stvarjenjem, učlovečenjem in

---

62 Prim. preoblikovanje in izdelavo teh tez v moji študiji o Weiglu.

63 Skratka, Franckova filozofija zgodovine je enaka Avguštinovi.



poslednjo sodbo v skladu z vnaprej določenim Božjim načrtom. Postane simbol, toda simbol, ki je tako rekoč nečasoven. Ne postaja več. Iste figure se pojavljajo, odhajajo in znova prihajajo na prizorišče. Boj med Adamom in Kristusom je smisel zgodovine. Duh in meso sta njena glavna protagonista.

Kakor v posameznem človeku se egoizem, zlo, greh, meso in »svet« bojujejo proti duhu ljubezni in samozatajevanja. Franck vidi v zgodovini nenehen boj, v katerem se ljudje, vneti od strasti po dobičku, moči in prevladi, bojujejo med sabo; gre za sile, ki se v notranjosti vsakega naroda, vsakega ljudstva in vsake države bojujejo proti duhu, svobodi, strpnosti in ljubezni. Zanimiva reč, paradoksalna in vendar tako logična: Franck, za katerega sta človeška narava in narava na splošno dobri, je zelo daleč od tega, da bi z veliko vne- mo upošteval »družbeno naravo«, družbo in državo. Zanj so vse družbene oblike, ki temeljijo na moči in prisili, adamske narave, in daleč od tega, da bi tako kot Luther pripoznal njihov avtonomni značaj, jih s svojega gledišča misli kot utemeljene v padcu in grehu. Toda to je adamska narava, ki s prisilo in močjo ne bo prešla. Franck, ki je izgubil upanje, da bo videl vzpostavitev kraljestva svobode, pravičnosti, duha – in, natančno rečeno, Boga –, vidi, da so zunanje oblike družbenega življenja zasidrane globoko v naravi adamskega človeka. Papeštvo in imperij nikakor nista naključni formaciji; njuna struktura je tako rekoč večna; pojavita se vsakokrat, kadar materija premaga duha, kadar Kristus podleže Adamu.<sup>64</sup> Vedno so bili papeži, pravi Franck. Rimljani so tako kot katoliki imeli duhovnike in se-

---

64 Franck z ločevanjem zunanje, adamske Cerkve in nevidne Kristu- sove Cerkve ponavlja staro témo: srednjeveško nasprotje Wyclif- fa in Husa med Kristusom in Antikristom, med *ecclesio Christi* in *ecclesio antichristi* (Kristusovo Cerkvijo in Antikristovo cerkvijo)

danji papež ni nič drugega kot naslednik cesarjev in svečnikov poganskega Rima. Kajti ljudje ne morejo podpirati svobode, ampak hočejo se klečeplaziti, hočejo se rešiti dolžnosti, ki jim jo nalaga svoboda, prava morala, in v nestrpnosti, preganjanjih, ceremonijah, obredih in žrtvovanjih najti odrešenje. Dandanes ni nič drugače in luteranska Cerkev spet postavlja papeža in papeštvo. Toda vsa ta dejavnost je zaobljubljena nič, kajti vse, kar ni duh, pripada času. Tako so Rimljani, ki so ustanovili oblast – svet ni nikoli, ne prej ne potlej, videl česa podobnega –, imeli svoj čas, toda kje so zdaj? *Vanitas vanitatum et omnia vanitas!*

Franck, poln žalosti zaradi spektakla večnih bojev brez očitnega smotra in brez smisla, dodaja: »Kakšna beda. Morali bi jokati, če bi to jemali zares.« Toda predvsem je le komedija.<sup>65</sup>

Edina stvar, ki kljub vsemu tolaži ubogega filozofa, je, da je duh večen in da se Bog vekomaj razodeva ljudem ter jim daje zaklade svoje dobrote, ljubezni in milosti. Vedno so bili ljudje, katerih dušo je razsvetljevala Božja luč in ki so častili Boga v duhu in resnici. Vedno so bili nadlegovani, preganjani in zasledovani kot Kristus sam; vendar so tudi vedno tvorili nevidno, večno Cerkev, o kateri smo govorili prej.

In čuteč se združenega v duhu z vsemi temi dušami, heretiki, skeptiki, kristjani in svetniki poganstva, Franck pravi: »... to je ta Cerkev, ki ji pripadam, in nihče me ne bo ločil od nje.«<sup>66</sup>

---

65 S. Franck, *Weltbuch, Spigel und Beschreibung*, Tübingen 1534, str. 163a: »Ne bi se čudil, če bi se temu, ki bi to stvar prav pogledal, od joka razpočilo srce. Če bi to pogledali zbadljivo kot Demokrit, bi se kdo razpočil od smeha. Tako se slepi svet. Vsi mi smo pred Bogom krohot, zgodbica in pustna burka.«

66 *Paradoxa*, predgovor, str. 6: »In pri teh sem, k njim težim v svojem duhu, kjer so ti raztreseni med pogani in se ogibajo sodrgi [wo die zerstreuet unter der heiden und unkraut umfährt].«

Plemenit lik je bil ta človek, osamljen, zgubljen, tuj boju strank, čigar vsa ambicija je bila, da bi ostal ne-strankarski (*unparteiisch*) kot njegov Bog, in ki mu je resnično uspelo biti eden izmed prvih apostolov verske strpnosti in svobode duha.

Čeprav je bil nepristranski, osamljen in nerazumljen, pa vendar je imel vpliv tako v Nemčiji kot na Nizozemskem in njegova dela, njegovo *Zgodovinsko biblijo* in *Paradokse*, so še dolgo brali, izdajali in razširjali v vseh »duhovnih« okoljih – vse do 17. stoletja.<sup>67</sup> Verjamem, da jih je bral Boehme, in mislim, da jih je poznal tudi Spinoza. Prav tako je iz njih za svoje spise črpal Weigel.

---

67 A. Hegler, članek »Sebastian Franck«, v: PRE<sup>3</sup>, zv. VI., str. 148: »Kljub vsem obsodbam protestantskih in katoliških učenjakov in zborov so bili Franckovi spisi v številnih izdajah razširjeni vse do 17. stoletja.«

Alexandre Koyré

MISTIKI, SPIRITUALISTI, ALKIMISTI  
XVI. STOLETJA V NEMČIJI

PARACELZ<sup>1</sup>

(1493-1541)

V tisti – tako zanimivi, živi in strastni – dobi je bilo malo ljudi, katerih delo bi imelo večji odmev in pomembnejši vpliv ter bi izzvalo silovitejše boje kot delo in oseba Teofrasta Paracelza oziroma, kakor se je včasih sam imenoval, Aureolusa Theophrasta Bombasta Paracelza,<sup>2</sup> doktorja medicine, teologije in *utriusque iuris*. Malo je bilo ljudi, ki so bili deležni tako velikega občudovanja, pa tudi tako nespravljivega sovraštva kot ta vznemirljiva osebnost. Malo jih je tudi, o katerih delu in misli smo manj poučeni kot o njegovima.<sup>3</sup>

Kdo je bil ta genialni klatež, ta globokoumni učejak, ki je v boju proti aristotelški fiziki in klasični medicini postavil temelj moderni eksperimentalni medicini? Predhodnik racionalne znanosti 19. stoletja? Genialen in eruditski zdravnik ali neizobražen šarlatan, prodajalec vražarskih žavb, astrolog, čarovnik, alkimist itn.? Eden izmed največjih duhov renesanse ali zapoznel dedič srednjeveške mistike, »gotik« [*»un gothique«*]? Panteistični kabalist, adept medlega stoicizirajočega novoplatonizma in naravne magije? Ali pa, nasprotno, »zdravnik«, to je človek, ki se je nagibal k trpečemu človeštvu, ki je iznašel in formuliral novo pojmovanje

1 *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1933.

2 O Paracelzovem imenu gl. predgovor K. Studhofa v VIII. zvezku njegove odlične izdaje Paracelzovih *Zbranih del* (T. Paracelz, *Gesammelte Werke*, razd. I: *Medizinische Schriften*, 13 zv. in-8°, München 1920-1931).

3 Paracelzov življenjepis še ni napisan. Šele zdaj, po delih in odkritjih K. Studhofa, lahko računamo na življenjepis, ki ne bo – tako kot vsi, ki so bili doslej napisani – romansirana biografija.

življenja, sveta, človeka in Boga?<sup>4</sup> Globoko krščanski duh, ki je v samoti švicarskih gora na svoj način izkusil »reformacijo« in pridigal zelo čisto in vzvišeno evangelijsko vero, mistično religijo brez duhovščine, dogem in obredja? Ali, končno, kristjan, ki je kljub vsem svojim pogosto heterodoksnim ali celo heretičnim mnenjem ostal zvest svoji Cerkvi in je navsezadnje dal prednost katolištvu pred novimi protestantskimi Cerkvami?

Vsa ta mnenja najdemo v obsežni literaturi o Paracelzu, ne da bi šteli spise teozofov in okultistov vseh vrst, ki v njem vidijo enega izmed svojih velikih mojstrov, adeptov skrivnega védenja, in skušajo dokazati enakost njegovega nauka z nauki »indijskih modrecev filozofov«. Edina stvar, ki je v teh spisih ne najdemo, pa je natančna in potrpežljiva analiza njegovih idej, sveta, v katerem je živel, in sveta idej, v katerem se je gibala njegova misel.

Jasno je, da na nekaj straneh, ki sledijo, ne nameravamo nadomestiti monografije, ki nam manjka; vse, kar bomo skušali narediti, je, da bomo na hitro orisali Paracelzovo *Weltanschauung*. Prav tako se odpovedujemo vsakršni študiji virov in vplivov ter tudi vsakršnemu ugotavljanju razmerij in vzporednic.<sup>5</sup>

\*

To, kar je najtežje, vendar najnujnejše, ko se lotevamo študije neke misli, ki ni več naša, ni toliko – kot je čudovito pokazal neki velik zgodovinar – zvedeti to, česar ne vemo in kar je vedel obravnavani mislec, ampak bolj pozabiti tisto, kar vemo ali verjamemo, da vemo.

---

4 Tako meni B. Groethuysen v odlični knjigi *Philosophische Anthropologie (Handbuch der Philosophie, zv. III)*, München 1931. – Fr. prev., Pariz 1954.

5 Navajamo po Huserjevi izdaji, in-4°, Basel 1589. Kot je ugotovil K. Sudhof, je Huser vreden zaupanja.

Včasih je – dodajmo – nujno ne samo pozabiti resnice, ki so postale sestavni del našega mišljenja, temveč tudi usvojiti določene načine, kategorije razmišljanja oziroma vsaj neka metafizična načela, ki so bila za ljudi neke pretekle dobe tako veljaven in zanesljiv temelj razmišljanja in preiskovanja, kot so za nas načela matematične fizike in astronomski podatki.<sup>6</sup>

Pozabljanje te nepogrešljive previdnosti, iskanje »predhodnikov«<sup>7</sup> naše sedanje misli pri Paracelzu in mislecih njegove dobe, postavljanje vprašanj, o katerih ti niso razmišljali in na katera niso nikoli iskali odgovorov, je – verjamemo – pripeljalo do globokega nepoznanja njihovih del in zaprtja v dileme, ki, čeprav so za nas protislovne, verjetno nikoli niso bile njihove.<sup>8</sup>

Paracelz – ali je bil to ali ono? To smo se že vprašali. Zdi se nam, da ni bil ne to ne ono oziroma, če vam je ljubše, tako to kot ono. Nanj sta povsem nedvomno vplivala hilozoistični panteizem in renesančna magija, prav tako pa je imela v njem svojega adepta tudi nemška mistika. Na vso moč se je boril proti medicinski znanosti svojega časa in razglašal vrednost in nujnost »izkušnje«, toda izkušnja, ki jo je priporočal, nima popolnoma nič skupnega z izkušnjo, kot jo razumemo danes. Boril se je proti alkimiji in astrologiji,<sup>9</sup> vendar

---

6 Tako bi bilo treba priznati načelo enakovrednosti dela in celote, načelo, katerega pomembnost za prvotno/primitivno misel je ugotovil L. Lévy-Bruhl, za metafizično misel pa Hegel.

7 Nespodbitno je, da je Paracelz »predhodnik«. Toda predhodnik koga? To vprašanje ne more biti rešeno drugače kot tako, da ga preučimo. Toda manija preiskovanja »predhodnikov« je bila pogosto neozdravljiva zabloda zgodovine filozofije.

8 Da bi se ognili nesporazumu, brž povejmo, da ne pristajamo na variabilnost oblik misli niti na evolucijo logike.

9 Paracelz je priznaval vpliv zvezd na bolezni in celo možnost, da se ta vpliv uporablja pri urokih. Boril se je le proti razsojevalni [judiciaire] astrologiji, in sicer zato, ker je zvezdam pripisoval splošne učinke, ki jih individualno spreminja različna receptiv-

nikakor ne zato, ker ne bi verjel v vpliv zvezd ali možnost proizvodjanja zlata. Prav nasprotno, vpliv zvezd je bil zanj nekaj tako gotovega in nedvomnega kot življenje sveta; povrh je bil edina razumna razlaga nastanka in razširjanja nalezljivih bolezni. Kar pa zadeva pretvorbo kovin – kako bi ta Tritemijev učenec sploh mogel podvomiti o takšni možnosti, on, ki je sam delal v Függerjevih rudnikih, ki je *videl*, kako »so kovine rasle in se razvijale«?<sup>10</sup>

Alkimija in astrologija s svojima ključnima konceptoma *Tinctur* (*tinctura*) in *Gestirn* (*astrum*) sta bila zanj temelj znanosti, znanosti zdravnika: temeljna stebra, ki nosita zgradbo *philosophie sagax*.

Ne čudimo se: Paracelz je bil človek svojega časa in v njegovi dobi je ves svet verjel tako v pretvorbo [*transmutation*] kovin kot v vpliv zvezd. Pojdimo še dlje: po našem mnenju je docela razumno, da je verjel vanju,<sup>11</sup> saj je svojega kritičnega duha v resnici dokazal s tem, da je vpliv zvezd priznaval samo pri razlagi množičnih pojavov, kot so epidemije itn. Tisti, ki niso priznavali astralnega vpliva, v svojem času niso bili v prednosti. Sicer so imeli dober čut, vendar nobena njihova misel ni bila zares znanstvena. Kritika razsojajoče [*judiciaire*] astrologije je temeljila na teoloških razmislekih o pojmu svobodne volje, na razglabljanju glede identitete

---

nost posameznikov, nikakor pa ne učinkov, ki bi bili sami v sebi individualizirani.

10 Verjetje v rast kovin je bila od antike do 17. stoletja docela splošno. Prim. O. Lippmann, *Entstehung and Ausbreitung der Alchemie*, Leipzig 1925.

11 Duhem je lepo pokazal (prim. njegov *Système du Monde*, zv. II, str. 323 isl.), da je bila astrologija povsem razumen in racionalen sistem in da je bilo pred Kopernikom verjeti v vpliv zvezd neogibno za vse, ki so raziskovali in pristajali na znanstveni determinizem v naravi. Aristotelova kozmologija, če upoštevamo zgolj ta primer, je nujno vodila k astrologiji. Prim. tudi F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3. izd., Leipzig 1926.



kraja in ure rojstva različnih oseb – na občih mestih, ki so se do prenasičenosti ponavljala od antike naprej.<sup>12</sup> S tem ko je Paracelz priznaval astrologijo, jo je upravičeval.

Theophrastus Bombastus ni bil velik učenjak. Nič v njegovih spisih niti v njegovem življenjepisu ne dopušča domneve, da je bil prežet s knjižno učenostjo svojega časa. Vsekakor pa je študiral. V Veroni je postal celo doktor medicine.<sup>13</sup> Zdi se, da ni hlepel po čem višjem. Tako v svoji profesuri kot praksi je bil »empirik«. Njegovo najjasnejše védenje je izhajalo – kot sam pravi – od starih ženic, napol čarovnic, ki jih je srečal na svoji poti, od ljudskih praks, tradicionalnih pripravkov, sredstev, ki so jih rabili vaški brivci, in laboratorijskih metod, ki so jih uporabljali rudarji, talilci zlata in srebra. Bil je zares *chirurgus*, človek prakse, obrti, ne študija. To pa ni bilo toliko zaradi patriotizma ali prepričanja modernega človeka, ki v predavanjih in spisih opušča latinščino<sup>14</sup> in rabi nemški dialekt, ampak kratko malo zato, ker ni mogel drugače: tisti, ki so ga poslušali in mu sledili, niso znali dovolj latinščine.

Paracelz je ena izmed najbolj zanimivih avantur v zgodovini mišljenja. Bogata, celo prebogata domišljija, želja po spoznanju in strastna radovednost glede sveta, konkretne in žive resničnosti so se utelesile v njegovem geniju – barbarskem geniju, pa vendar geniju –, in razkroj srednjeveške znanosti je pri njem bolj kot pri katerem koli izmed njegovih sodobnikov izzval preporod in

---

12 Gl. prej navedeno knjigo F. Bolla, prav tako pa tudi knjigo F. Cumonta, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912.

13 To dejstvo, ki je bilo dolgo časa sporno, je dokončno dokazal K. Sudhof, saj je našel gradivo v veronskih arhivih. Gl. Paracelz, *Dela*, zv. VIII, str. xxxvii.

14 V tridesetih zvezkih, ki jih je priobčil K. Sudhof, je v latinščini samo predavanje v Baslu iz leta 1527 (gl. zv. VI, str. 1-131).

ponovno oživitev najprimitivnejših vraževerij. Polovica tega, kar je učil, ni nič drugega kot folklor, našemljena z bizarnimi imeni, folklor, ki jo je z otroško in naivno radostjo opremil z ustreznimi ali neustreznimi imeni ter jim je dal »latinske« in »grške« korene in obrazila.<sup>15</sup> Bil je vesel, da je učeni terminologiji svojih sodobnikov in tekmecev lahko zoperstavil še bolj abrakadabrsko [*abracadabrante*] terminologijo.<sup>16</sup>

Nedvomno je, da se v Paracelzovi duši združujeta renesančni in reformacijski duh – ne duh literarne in učenjaške renesanse niti teološke reformacije –, tako kot se združujeta tudi v ljudski duši njegove dobe. Nenehen nemir, ki mu nikoli ni dal obstanka – vselej ga vidimo, kako potuje in se klati po svetu; bojevita čud, agresivna in bahava;<sup>17</sup> strastna radovednost – hotel je vse videti, vse vedeti, spoznati magijo, astronomijo, teologijo, videti svet in ljudi, spoznati vso raznolikost človeških bitij, spoznati vesoljstvo, spoznati človeka, kralja in gospodarja stvarstva. Hotel je vse vedeti, vendar ne iz knjig, ne iz te mrtve in zastarele modrosti uradnih učenjakov, zdravnikov s koničastimi čepicami, ampak

---

15 Pri Paracelzu najdemo vso favno ljudskih basni. *Evestra, Larvae, Leffas* in *Mumiae* izhajajo iz folklore. To so strahovi, duhovi umrlih itn. Paracelz je verjel v amulete, v učinkovitost magičnih obrazcev; vedel je, kako se vpliva na kače in kako si pridobiti vpliv lune. Tudi če bi hoteli, ne bi mogli nehati naštevati njegova verjetja. Adelung, *Die Geschichte der menschlichen Dummheit*, Berlin 1784, Jensen, *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, zv. VI, Leipzig 1905, in Lehmann, *Geschichte des Aberglaubens*, Leipzig 1906, so jih zbrali precejšnje število. Treba pa je vnovič poudariti, da Paracelz ni bil edini, ki je verjel v to.

16 Paracelz se je ponašal s tem, da je »preprost«, da se je šolal v bedi in da védenje dolguje le samemu sebi.

17 Paracelz se razglaša za *Monarcha* nove znanosti. Aristotel, Avicenna, Rhazes niso vredni, da bi mu odvezali opanke. To je značilnost dobe. Giordano Bruno ali Campanella nista bila nič manj skromna.

iz sveta, iz resničnosti. Učno snov in učitelje si je hotel poiskati v življenju in naravi.

Poleg tega pa: ali ni očitno, da ti zdravniki s čepicami ne vedo ničesar, da so tepci, ki govorijo samo o Avicenni in Rhazesu,<sup>18</sup> o telesnih sokovih [*humeurs*] in kvalitetah? Udobno so nameščeni na svojih sedežih in se zavijajo v dolge plašče ter sklepajo posle tako, da se pajdašijo s farmacevti in predpisujejo draga in komplcirana zdravila<sup>19</sup> ter izsiljujejo denar od revnih ljudi. Ali sploh znajo zdraviti? Ne, in nimajo zdravila! Ali vsaj vedo, kaj je narava in kako rabiti njene moči? Ne, prvi kmet, vam pravim! prva dekla, ki pride, ve več kot oni – ve, da ima narava na voljo posebna zdravila za vse bolezni in da je treba samo vedeti, kako in kdaj jih uporabiti. Ti samooklicani zdravniki pa niso nič drugega kot krivoverci in neverniki. Po svojih zdravilih hočejo (za)vladati naravi in ne vedo, da narava zdravi sama in da je zdravnikova največja in edina dolžnost, da ji pomaga v boju proti bolezni, da je *zaveznik življenja*, ne njegov *gospodar*.

Življenje in Narava – to sta osrednji témi paracelzovske filozofije, prav tako pa tudi vse renesančne filozofije. Življenje je narava oziroma, natančneje, je življenje-narava, saj je narava življenje in življenje najgloblje

---

18 Sloviti perzijski alkimist (s pravim imenom Muhammad ibn Zakarija Razi, 865–925), ki v marsičem velja za praočeta moderne eksperimentalne medicine. (Op. prev.)

19 Paracelz se s temi napadi ne moti docela. Zadostovalo bi, da bi odprli kako medicinsko knjigo tiste dobe, pa bi bržkone sprejeli večino njegovih kritik. Farmacija 15. in 16. stoletja je bila ostudna, ogabna kuhinja, ki je šla pri pripravi zdravil tako daleč, da je segla tudi po prašku mumije (*mumia*).

Kar zadeva soglasje s farmacevti, se zdi, da je bilo to pravilo.

Paracelzova zdravila so bila – relativno – preprosta. V prakso je vpeljal zdravila iz kovin in opija – zdi se, da je to edini resničen napredek, ki ga je naredil v medicinski znanosti.

bistvo narave.<sup>20</sup> Svet je živ v vseh svojih delih, malih in velikih, in ničesar ni v njem, kar ne bi bilo živo: kamni, zvezde, kovine, zrak in ogenj. Vse je živo in vesoljstvo v celoti je večna reka življenja. Ta reka se širi in lomi v osamljenih in mnogoterih tokovih, ki se srečujejo, bojujejo in spopadajo, vsi pa izhajajo iz enega in istega vira ter se izgublajo v istem oceanu življenja.

Paracelz se svojega »občutka za naravo« ni priučil iz knjig niti iz naukov klasičnih filozofov. Niti stoicizem, niti kabala, niti novoplatonizem florentinske akademije niso viri njegove »filozofije«. Elementov ni iskal pri Picu de la Mirandoli, pri Reuchlinu ali pri Agrippi iz Nettessheima, čeprav je nedvomno uporabljal njihove spise, izročila in nauke, da bi razvil svojo podobo sveta. Kot je to tudi sicer značilno za renesanso, je podobo sveta, ki ga je obsedala, našel predvsem v samem sebi.

Narava zanj – v tem je sin svojega časa – ni niti sistem zakonov niti teles, ki jim vladajo zakoni. Je vitalna in magična sila, ki nenehoma ustvarja, proizvaja in poraja svoje otroke. Narava zmore vse, saj je vse, in vse, kar se dogaja, ter vse, kar je ustvarjeno v svetu, je narava in je proizvedeno od nje.<sup>21</sup> Narava je primerljiva

---

20 Paracelz, *De vita rerum naturalium*, knj. IV; *Dela*, zv. VI, str. 276: »Zato bi morali vedeti, da je *Spiritus* pravzaprav življenje in balzam vseh telesnih stvari ... Človeško življenje torej ni nič drugega kot astralični balzam, balzamični vtis, nebeški in nevidni ogenj, obdajajoči zrak in tingirajoči duh soli [*tingierende Salzgeist*]. Drugače in razločneje ga ne moremo imenovati.« Prav tam, str. 277: »Vendar življenje *Argenti vivi* ni nič drugega kot notranja vročina in zunanji mraz ... in ga lahko v resnici primerjamo s krznom, ki tako kot *Mercurius* hkrati greje in hladi.« Tu vidimo, da Paracelz sprejema pojem »okultnih« lastnosti, ki so v nasprotju z zunanjimi lastnostmi. To enotnost nasprotij v konkretnem bitju najdemo že v antiki. Gl. L. Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923, zv. I, str. 317 isl.

21 Paracelzovska »narava« – tako kot »narava« renesančnih

človeku, temu notranjemu vrenju, ki v naši duši stori, da vzniknejo misli, želje in podobe. Torej je vse naše želje, vse naše misli, ki se globoko razlikujejo med sabo, vse, kar se v naši duši medsebojno bojuje, rodila narava; vse to nosi njen pečat, vse to je del duše in – ker je od nje različno – ni ona sama. Natanko na ta način so živa bitja – to pa so vsa bitja – »naravni proizvodi«, »otroci« ene in iste življenjske in magične sile, ki je navzoča povsod, v vsem in v vsakem bitju – torej je v vsakem in ni v nobenem izmed njih. Verjamemo, da spekulativna razglabljanja Paracelza niso pripeljala do magičnega panvitalizma, in to tem bolj, kolikor ta ni značilen za večino njegovih sodobnikov. Nasprotno jih je prekipevajoče življenje, katerega utripanja so čutili v samih sebi – novo zadržanje do življenja, ki ohranja svojo moč in vitalnost samo v neredu in rušenju institucij, naukov in verjetij –, nagnilo v iskanje spekulativnih razglabljanj, da bi razumno [*en raison*] utemeljili zadržanje duha. Zadržanje duha – ali duše? –, ki ni bilo v nasprotju s svetom, ampak soživo z njim, ki je s svetom *čutilo* sorodstvo, ki se je predvsem videlo kot del sveta, kot del veselstva, in ki, čeprav svetu nasproti, ni moglo pozabiti živih vezi, ki so ga vezale z njim. Zadržanje duše, ki je, natančno rečeno, bolj živela kot mislila in je živela tako v telesu kakor v duhu.<sup>22</sup>

---

filozofov na splošno – je življenje in magija. S tem ko je J.-B. Porta napisal knjigo o naravni magiji, ni storil nič drugega, kot da je izrazil splošno občutje: magija je naravna, ker je narava magična. To pa je razlog, zaradi katerega je renesansa doba brezmejne lahkovernosti. Kako namreč vedeti to, kar je mogoče, in to, kar ni mogoče? Ali ni za magijo narave mogoče vse? Kako vedeti, kaj lahko proizvede magično delovanje zvezd ali elementov? Kako drugače kot prek »izkušnje«, ki tako postane najtrdnjši temelj vraževerja.

- 22 Ni telesa brez »duha«, vendar velja tudi narobe: ni duha brez telesa.

Spekulativnih razlogov – če se potrudimo, da jih poiščemo – ni manjkalo. Uporabljali so častitljivo načelo sklepanja po analogiji, in sicer v vitalističnem smislu, da bi prek prehajanja od znanega k neznanemu<sup>23</sup> – tako kot je pri logiki treba – prispeli do ne manj starega in častitljivega nauka o človeku *mikrokozmosu*,<sup>24</sup> središču, podobi in zastopniku sveta, knjigi, ki vsebuje skrivnosti in čudeže *makrokozmosa* ali *makranthroposa* in v kateri jih lahko beremo.<sup>25</sup> S tega stališča so samo povzemali klasični nauk o človeku kot Božji podobi in podobnosti [*image et similitude de Dieu*] ter, sklepajoč po analogiji, oblikovali koherentno podobo vesoljstva, vidnega *teles*a nevidnega duha, otipljivega *izraza* nematerialnih sil.<sup>26</sup> Kako namreč spoznati nekaj, čemur so bili docela

---

23 To Paracelza ne ovira, da ne bi sprevidel, da je dušo in človeka teže spoznati kot zunanjo naravo. Gre povrh za eno izmed odlik nauka o mikrokozmosu, namreč ogniti se težavi tako, da »veliki svet« preiskujemo pred »malim« in da človeka razlagamo po analogiji z vesoljstvom. To je tudi eden izmed razlogov, zakaj je medicini nujno potrebna astrologija. Po drugi strani to človeka nikakor ne ovira, da ne bi ostal temelj in tip vsega spoznanja. Ali ni sveti Avguštin dejal: *valde profundus est ipse homo?*

24 Paracelz, *De generatione stultorum*, *Dela*, IX, str. 29: »[Človek] je bil narejen iz *Limbusa* in taisti *Limbus* je vrsta in lastnost vseh ustvarjenin [*ist all Creaturen Art und Eigenschaft gesein, und in ihm gehabt*], zato bi se moral človek imenovati tudi *Microcosmus*.«

25 Paracelz, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, *Dela*, zv. X, app. I, str. 3: »... treba je tudi pokazati, da je vse, kar hrepenimo vedeti, v knjigi, v kateri so črke skrivnosti zapisane vidno, spoznavno, doumljivo in izrecno, po Božjem prstu zapisano bolje kot v kateri koli drugi knjigi. Nasproti tej knjigi so vse knjige mrtve črke, če jo le beremo pravilno. Tega ne bi smeli iskati v nobeni drugi knjigi kot samo v človeku, to je v knjigi, v kateri so zapisane vse skrivnosti.«

26 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. I, § 2; *Dela*, zv. X, str. 261: »Bog je ustvaril dve vrsti ustvarjenine: nečutno in čutno [*ungreiflichs und greiflichs*]. Nečutne ustvarjenine so angeli in duh, čutne pa ljudje, ki so upodobljeni po Bogu. Tako je ustvarjenina v svojem telesu tudi duh in telo je duh, kot je duh angel. Človek je viden

in popolnoma tujci? Ali ni spoznati priličiti se, ali to ni na neki način postati isto z objektom ali osebo, ki jo hočemo spoznati? Tu je izročilo docela v skladu z ljudsko modrostjo. Nihče ne more razumeti tega, česar sam ni izkusil, nihče ne more razumeti drugega, če se ne more – v neki meri – poistiti z njim, oživiti v sebi njegova občutja, se postaviti na njegovo mesto, čutiti kot on. Ni spoznanja brez simpatije in ni simpatije brez podobnosti. Podobnik [*semblable*] je tisti, ki pozna svojega podobnika/bližnjika [*semblable*]; po tem, kar je v nas, lahko spoznamo tisto, kar je zunaj nas.

\*

Človek umeva<sup>27</sup> vse – čutni in snovni svet, zvezde in Boga. V sebi mora imeti dele – konstitutivne elemente –, ki ustrezajo trem ravnem vesoljstva: materialnemu vesoljstvu, astralnemu vesoljstvu in Bogu.<sup>28</sup> Človek je torej trojen, sestavljen je iz telesa, duše in duha. Je resnični mikrokozmos, povrhu pa to potrjuje tudi Sveto pismo: ali ne pravi, da je bil ustvarjen iz zemeljskega blata, in ali ni očitno, da *Geneza* z besedo »zemlja« razume svet, celotno vesoljstvo?<sup>29</sup> Človek torej resnično zavzema privilegirano mesto: ustvarjen je, kot pravi

---

in otipljiv [*greiflich*] in njegovo nevidno telo je korporalno [*Corporalisch*] zaradi drugih elementarnih *Corpora*.«

27 Ali »razumeti« ne pomeni »obseči«?

28 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. II, § 1; *Dela*, zv. X, str. 263: »Če še naprej govorimo o rojstvu duše (kajti eno je duša, drugo duh), morati najprej vedeti, da je med dušo in duhom razlika. Tako je mesu dan duh, ne duša, kajti duha je po oblikovanju človeka vdahnil Bog ... (tu ni mišljen naravni duh). Duša je *Centrum* človeka, v kateri bivajo vsi drugi duhovi, dobri in slabi ... Telo je hiša duše, duša pa je hiša duhov ... Duša izvira iz Božje Besede, ki je njena beseda ... zato je tudi večna ... kajti življenje je ogenj.«

29 Paracelz, *Philosophia sagax*, *Dela*, zv. X, str. 8: »*Limus Terrae* je izvleček firmamenta in vseh elementov.«

Sveto pismo, »po podobi in sličnosti [*ressemblance*]<< Božanstva, vendar tudi po podobi in sličnosti sveta. In če pogledamo od blizu, bomo brž videli, da Božja podoba in sličnost nista nič drugega kot duh, medtem ko duša in telo predstavljata vesoljstvo, iz katerega sta bila narejena. Natanko mu ustrezata; mogoče je namreč vzpostaviti natančno razmerje med sestavnimi deli človeškega organizma in organizmom sveta. Lahko tudi določimo, katerim organom ustrezajo določeni planeti, saj je očitno, da imajo planeti in konstelacije v vesoljstvu enako vlogo kot notranjo organi v organizmu: kakor prvi urejajo in usmerjajo tek vesoljstva, tako drugi urejajo in usmerjajo življenje, razvoj, rast in smrt posameznika.<sup>30</sup>

Vendar ne smemo pozabiti, da je na tem svetu vse dvojno: po eni strani vidno in otipljivo, po drugi nevidno in neotipljivo.<sup>31</sup> Tako v človeku obstaja nevidna

---

30 Paracelz pojasnjuje, da je notranji *Astrum* človeka urejen kot nekakšna ura. Ta mora narediti določeno število obratov: človeško življenje ima naravno trajanje, ki je za vsakogar določeno individualno. Poleg tega vitalistično pojmovanje razvoja implicira njegov naravni konec. Če, nadaljuje Paracelz, človek umre pred svojim koncem, se pravi, če življenjska sila še ni docela izrabljena (*verbraucht, abgelaufen*), iz tega izhaja, da se ostanek »utelesi« v astralnem telesu, oblikujoč *mumia*, ki ima oživljajoče lastnosti, katere lahko uporabljamo v medicini. To je tudi razlog, da po eni strani duhovi usmrčenih strašijo na krajih, kjer so bili obešeni ali obglavljeni (Paracelz je glede tega imel svojo lastno izkušnjo, kajti »vse moje učence – toži – je vzel rabelj«), po drugi strani pa so predmeti, ki so se jih dotaknili in ki so prepojeni z neizrabljeno življenjsko silo, učinkovita zdravila. Zabavno je videti, kako Paracelz neki podatek iz ljudskega vraževerja »razlaga« enako kot medicinsko rabo mumijskega prahu.

31 Paracelz, *Liber paramirum, Dela*, zv. I, str. 73. Prim. *Philosophia sagax*, zv. X, str. 16: »*Machina mundi* je narejena iz dveh delov: prvi je otipljiv in čuten, drugi neotipljiv in nečuten. Otipljivi del je telo, nevidni zvezdje [*Gestirn*]. Otipljivi je sestavljen iz treh delov: iz *Sulphurja*, *Mercuria* in *Sala*. Neotipljivi je prav tako iz treh



duša (odmislimo za trenutek duh), ki vodi, usmerja in naseljuje vidno in otipljivo telo. Enako je tudi v vesoljstvu – izza vesoljstva telesa, vidnega in otipljivega sveta zemlje in nebes, je nevidna in neotipljiva entiteta, *Gestirn* ali *Astrum*, ki ima v razmerju do vesoljstva enako vlogo, kot jo ima duša v razmerju do telesa. Treba pa je iti še dlje – *Astrum* in *Gestirn* sta pravzaprav duša sveta, ki ta svet naseljuje, usmerja,<sup>32</sup> vodi in ki se izraža/izreka po položajih »zvezd«, kakor se človeška duša izraža/izreka oziroma kakor izraža/izreka svoja notranja stanja prek posredovanja telesa. Kakor torej telo vesoljstva vidimo, tako telo svojih bližnjikov/podobnikov [*semblables*] zaznavamo s svojimi zunanjimi čuti. Kakor pri zaznavanju telesa »beremo« v duši, ki se izraža/izreka prek telesa, tako celotno vesoljstvo ni nič drugega kot knjiga, ki jo lahko »beremo« in ki »izraža/izreka« astralno resničnost. Poleg tega to, kar smo pravkar ugotovili glede človeka in vesoljstva, znova najdemo povsod, kajti vsak del vesoljstva ponavlja in odseva prvotni ustroj vsega. V vseh telesih, čeprav so inertna, v vseh elementih, kamnih, kovinah itn. je torej treba prepoznati obstoj nevidne »duše«, ki se izraža/izreka prek snovnih teles. Povrhu je očitno, da so vsa telesa – tako kot celotno vesoljstvo – zgrajena in ohranjena po močeh, katerih snovna telesa in zunanji pojavi so le »telesa«, »bivališča«, »izrazi/izrekanja«.

Vendar v tem nauku, v katerem je vse zunanje

---

delov: iz čudi, modrosti in umetnosti. Oba pa sta postavljena v življenje ... In vse je od zvezdja ... le Božja podobnost ne.«

32 Paracelz, *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie*, *Dela*, zv. X, str. 448: » Celotna *Machina mundi* se deli v dva dela: v otipljivo in v nevidno telo. Vidno in otipljivo telo je *Corpus* sveta, ki je sestavljen iz *Sulphurja*, *Mercuria* in *Sala*. To je namreč *Corpus* sveta ter je elementarno in elementi so *Corpus* ..., tisti, ki pa ni otipljivi *Corpus*, temveč neotipljiv in tudi neviden, je zvezdje ... V obeh, v telesu in zvezdju, je urejen celoten svet.«

*ein Gleichnis*, materialnega sveta ne smemo videti kot *Gleichniss*,<sup>33</sup> kot simbola brez lastne resničnosti, moči in resničnega obstoja. Svet in telesa niso čisti »simboli« in podobe. Paracelz ni idealist. Prav nasprotno, razmerje izraza/izrekanja do izraženega/izrečenega, sile ali bistva nujno postavlja resničnost dveh koncev/meja/izrazov [*termes*]. To, kar je resnično, implicira in ima znotraj paracelzovskega pojmovanja sveta za posledico novo zagonetnost: delovanje zvezd na zemljo in na nas poteka na dva načina. Najprej na naše telo delujejo zvezde, telesa, ki delujejo na vsa telesa vesoljstva, potem pa na človeško dušo vpliva tudi *Astrum* kot tak, to je »duša« zvezd, netelesni *Gestirn*.

Ta vpliv povrhu kaže dvojni smisel: po eni strani človeška duša pretrpeva vpliv *Astruma*, ko pa se nekoliko osvobodi telesnih vezi, se začne z dušo sveta fabulirati in iz tega črpa čudovite sanje,<sup>34</sup> kar se godi predvsem –

---

33 Skrbno je treba razlikovati med zadržanjem racionalističnih kristjanov 11. in 12. stoletja na eni strani in mističnih naturalistov 16. in 17. stoletja na drugi ter med pojmovanjema sveta »naravnega Božjega razodevanja« pri enih in drugih. Izrazi, ki so pogosto enaki, povzročajo zmedo, čeprav je med njimi zelo velika razlika. Ne moremo reči, da je svet za teologe filozofe 12. stoletja »nerealen«, niti da je za teozofe 16. stoletja resničnost, ki je neodvisna od Boga. Tako za prve kot za druge – *quodammodo* – odseva in razkriva Boga. Toda zdi se, da na različen način. Svet v 16. stoletju ni »simbol«, »teofanija«, »odsev« Stvarnika niti »izkazovanje«, »organski izraz«. Bog v svetu ni več tako, kot je »avtor v delu«, ampak tako, kot je »duh v telesu«. Ne staplja se več s svetom, ampak postane svetu »bližji«, »notranjši«, čeprav svet hkrati postane »resničnejši«, bolj *in se*, ne da bi bil bolj *a se*. Edinstveno duhovna vez (mišljenje in volja) se podvaja na podlagi organske vezi (duša in življenje).

34 Paracelz, *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey*, zv. X, str. 418: »... tako ima človek v sebi siderično telo, ki je zedinjeno z zunanjim zvezdjem, in ti dve fabulirata drugo z drugim [*und die zwey Fabulieren mit einander*]. Siderično telo je neobteženo od elementarnega. Ko elementarno telo v spanju počiva, je side-

toda ne samo – med spanjem. Po drugi strani obstaja tudi obratni vpliv: človeška duša lahko na svoj način vpliva na dušo sveta, svetu lahko »sugerira« ideje in sanje. Duša sveta te ideje in sanje misli ter si jih umišlja/predstavlja, in ko jih misli in si jih umišlja, jih urešničuje v svetu. Tako lahko človeška duša zapoveduje zvezdam, usmerja dogodke in celo sama proizvede ali stori, da se proizvedejo nove bitnosti.<sup>35</sup>

Še enkrat je treba reči, da Paracelz ni idealist. To je tem manj zato, ker je odnos duše do telesa ali »hiše«,<sup>36</sup> zunanjega prebivališča notranje sile (načela), zanj absolutno splošni odnos. Ni zunanjega brez notranjega, ni »telesa« brez »duše«, vendar tudi ni duše brez telesa, ni notranjega brez zunanjega. Ni izraza/izrekanja brez smisla, vendar tudi ni smisla, ni misli brez izraza/izrekanja. Pojem netelesnega, neutelešenega duha se Paracelzu zdi absurden in njegovo dvojno gledišče, gledišče vitalnega dinamizma in izraza/izrekanja (*signatura*),<sup>37</sup> razkriva absolutno nujnost »utelešenja«. Ko je duša dejansko enkrat magična sila in mišljenje, središče sile in

---

rično dejavno: tedaj pa, ko pridejo sanje, kakor deluje zvezdje, ga sreča.«

35 Paracelz, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, Dela, zv. X, app., str. 23: »To, da *Anima mundi* na čudovit način *imaginira* vse, kar novega, še nezaslišanega počne, dela ali opravlja človek, je gotov pokaz ... Vse to mora z roditvijo enakega sadu ali *ustvarjenine* *posnemati* tudi *Anima maioris mundi* in nič ne sme biti izvzeto.«

36 Paracelz, *Philosophia magna*, IV; Dela, zv. VIII, str. 124: »Kajti duša ni element, temveč mora imeti neki *Corpus*, v katerem je nošena. *Chaos* nosi *Impressiones*, element ognja rodi sad zemeljskemu kraljestvu, zemeljsko kraljestvo vodi, voda zraku. Tako vsak element daje naravi vsake zeli posebno barvo cvetja in listov, ti pa hočeš reči, da je *ohngefähr* in da mora biti sad rojen v drugem elementu ... Toda vse je eno samo drevo, en sam izvor, ena sama korenina, eno samo steblo.«

37 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. I, § 4; Dela, zv. X, str. 38-40: »Če [misliš, da] sta barva in oblika pri eni rastlini zaman drugačni kot pri drugi, narediš Boga za lažnivca.« Prim. III, 40.

zavesti ali, bolje, sile-zavesti, očitno ne more, da se ne bi proizvajala, da ne bi delovala, da se ne bi izražala/izrekala. Središče sile očitno ne more, da ne bi imelo neke »točke, ki bi bila zanj«, območja, kjer bi se svobodno udejanjalo in kjer bi bilo »pri sebi«. V tem »pri sebi«, v tem območju gospostva (*Haus*), kjer prebiva bit-sila, ki mu rabi tako v »začetni točki« kot prek delovanja *ad extra* in v »tvari«, v kateri in po kateri se izraža/izreka, njegovo telo prvotno »proizvaja« dušo.

To so razmišljanja oziroma analogije, ki Paracelza pripeljejo do tega, da še enkrat razgrne tri »bistva«,<sup>38</sup> iz katerih je sestavljen njegov svet.<sup>39</sup> Snovno telo je propadljivo, izgine, toda duša – vsaj človeška duša – obstaja še naprej; potrebuje namreč telo – astralno telo, kajpada. Kako pa naj bo duh, ki je večni, brez duhovnega telesa?<sup>40</sup> Živo, človeško telo se, nasprotno, ne zadovolji več s tem, da bi imelo dušo za dinamično središče; prejme »duhovnega« dvojnika: telesnega duha. Paracelzovski svet tako postaja čedalje bolj zagoneten in stare fantazije, ljudske zgodbe, dejstva izkušnje (ne pozabimo, da je bila magija v 16. stoletju znanost in prikazni

38 Paracelz, *Philosophia magna*, knj. I, *De elemento aeris*, § 6; *Dela*, zv. VIII, str. 58: »Tako je tudi Bog naredil svet. Na zunaj ga je naredil kot *Corpus*, kot razprostiranje štirih elementov. Ta *Corpus* je postavil v treh postavkah, v *Mercuriu*, *Sulphurju* in *Salu*; tako te tri reči sestavljajo *Corpus*. Te tri reči vse naredijo tako, kar je in postaja v štirih elementih.«

39 Paracelz, *De virtute imaginativa*, *Dela*, zv. IX, str. 298: »Tako moramo človeka deliti na dve telesi: na tisto, ki ga vidimo, in tisto, ki ga ne vidimo.«

40 Paracelz, *Philosophia sagax*, I, § 3; *Dela*, zv. X, str. 45: »Tako sta oba, *Corpus materiale* in *Corpus spirituale*, naravna, narejena po naravi ... Vedite, da je *Massa corporalis* po Božji roki vidno in nevidno narejena iz štirih elementov... in preoblikovana v substanco, iz katere nastane Božja podoba, v kateri morata tako zvezdno telo kot elementarna *corporaliteta* izvršiti svoje *Operationes*, kar pomeni, da morata bivati v človeku s svojimi *Virtutibus* in *Essentiis* ter v njem taisto odpreti in narediti dejavno.«

predmet izkušnje) ga še bolj bogatijo. Treba je vse pojasniti, treba je poročati tako o preroških sanjah kot o hišah, kjer strašijo duhovi, tako o magičnem delovanju volje kot o dejstvu, da se lahko komunicira na daljavo in da je mogoče sredi zime prinesiti v Bern orošene vrtnice, ki so bile pravkar odtrgane v Valenciji.

Paracelzu ni bilo niti malo nerodno. Zaradi tega ni bilo nerodno nikomur v njegovi dobi, Porti in Telesiu nič bolj kot Agrippi ali Tritemiju. Vse je namreč mogoče, kajti nič ne more preseči ustvarjalne in proizvajalne moči narave. Kako povrh dvomiti o možnosti nekega dejstva?<sup>41</sup>

Paracelz nam zelo resno – sledeč slovitim primerom – pojasni, da se stvari dogajajo na zelo preprost način in da ni nobenega razloga, da bi se čudili in verjeli v čudež ali kakšno diabolično delovanje. Fizično telo se v grobu razkroji, vendar je celo pri njem potreben čas, da se njegovi elementi vrnejo v kaos. Prav tako telesni duh<sup>42</sup> obstaja še nekaj časa po smrti in je dejansko naraven. Kot duh, ki je bil na neki način gibalo (pordrejeno duši) telesa, nekaj časa (po vztrajnostni sili, po navadi, če lahko tako rečemo) še naprej »deluje« in potemtakem straši na krajih, kjer je prebivalo njegovo telo, izvršuje simulakre kretenj, ki jih je delal v svojem življenju, vrača se k zakladu, ki ga je skrnil. Seveda ni treba verjeti, da ima ta senca (*Schatten*) kaj drugega kot senco življenja. *Larvae* niso nič drugega kot prividi/slepila [*simulacres*]; so samo lebdeče podobe minulega življenja, navada, ki je dobila telo, oziroma, če smo natančnejši, ki je ohranila privid telesa. V njih ni več duše

---

41 Kritika dejstva (historična kritika in kritika pričevanja) se ni mogla vzpostaviti drugače kot na podlagi nove ontologije, in sicer tedaj, ko je pojem nemogočega spet dobil smisel. Dospela je do *non esse*, izhajajoč iz *non posse*, ne narobe.

42 Prim. z življenjsko silo, utelešeno v mumiji.

in zato nimajo ne moči, ne volje, ne zavesti. Vse drugo je *evestrum*, astralno telo duše ali duša, opremljena z astralnim telesom. Ta bitnost/bitje, ki je neka sila in središče delovanja in mišljenja, lahko deluje, lahko določa fizično delovanje, z izredno hitrostjo prepotuje najbolj oddaljena območja v prostoru in na duše deluje tudi neposredno, ne da bi šla fizično skozi. *Evestrum* vam prinese marsikaj in dopušča, da med sabo komunicirajo resnični magi (vemo, da je Agrippa iz Nettessheima učil nekaj podobnega).

Magi pa imajo na voljo še druga sredstva. Ne pozabimo namreč, da so vse prvine naseljene [*habités*] in da ni razloga, zakaj življenje ne bi moglo ustvariti podrejenih središč drugje kot na površini zemlje ali v globočini voda, zakaj ne bi mogla bitja, ki so očitno manj popolna kot človek,<sup>43</sup> zgraditi svojih teles ob pomoči drugih elementov kot človek in živali. Če bi bilo s tem tako, bi bilo med drugim povsem v nasprotju s filozofijo. Vidne prvine, zemlja, voda in ogenj, pravzaprav, če smo natančni, niso »elementi«; kot smo videli že prej, niso nič drugega kot »tesla« resničnih »elementov« – ne materialnih, temveč dinamičnih.<sup>44</sup> Če torej štirje elementi prihajajo iz enega samega, zakaj potem to, kar je mogoče v enem, ni mogoče v drugem? Povrhu to do-

---

43 Človek prebiva v vseh štirih elementih in je »naseljen« od njih. Vse jih izraža/izreka in je zato celovito in popolno izrekanje/izraz celotnega vesoljstva v vseh njegovih oblikah in pod vsemi njegovimi vidiki.

44 Paracelz, *Philosophia ad Athenienses*, knj. II, § 6, *Dela*, zv. VIII, str. 24: »Zaradi boljšega razumevanja, kaj je element, naj povem, da ni nič drugega kot duša. To pa ne pomeni, da je njegovo bistvo enako bistvu duše, temveč da je z dušo sorazmeren. Kajti obstaja razlika med dušo elementa in večno dušo. Duša elementa je življenje vsakega bitja. Ogenj, ki v njem gori, ni *Elementum ignis*, ki ga vidimo, ampak je duša, ki je tam notri, nam nevidni *Elementum ignis* in ta je njegovo življenje.« Prav tam: »Element *Aqua* je dal vodo, ki je elementu *aquae* povsem nasprotujoča.«

kazuje izkušnja sama: ves svet ve, da so povodni možje v vodi in škрати v zemlji, kot tudi da so vile v elementu zraka. Resnična znanost ne sme zanikati dognanih dejstev. Mora jih pojasniti.<sup>45</sup> Zdrav filozof torej pokaže, da škрати, salamandri in vile niso bitja, ki bi bila, kot se je pogosto verjelo, primerljiva s človekom, ampak mono-elementarna bitja.

Obstajajo pa še druga bitja, ki so utelešena v dveh elementih, katerih telo je sestavljeno iz dveh fizičnih elementov. Te duhove ali elementarna bitja, pri katerih moramo paziti, da jih ne zamešamo z demoni, uporabljajo čarovniki. Demoni so padli angeli, medtem ko imajo naravni duhovi, kot bomo videli, povsem drugačno naravo. Ti niso grešili in zato tudi niso prekleti, ne bodo pa odrešeni in ne bodo deležni nesmrtnosti. Ni se jih treba bati tako kot demone. Toda ne smemo jim zaupati: ljudem jo namreč radi zagodejo. Po drugi strani jim lahko razkrijejo pomembne skrivnosti, kajti – vsaj najvzvišenejši – temeljito poznajo lastnosti svojega elementa. Vendar je docela neumno, če se ukvarjamo z nekromantijo in pri duhovih umrlih iščemo razodetja o zagrobnem svetu. Videli smo že, da *larvae*, strahovi, ne vedo ničesar in tudi ne mislijo, ampak mehansko dajo mehanski odgovor, razen če se njihovega prividnega telesa ne polasti demon, da bi prevaral tiste, ki se vdajajo tem obžalovanju vrednim dejanjem.

\*

Med vsemi temi »duhovi« je treba skrbno ločiti tiste, ki jih ustvari človek sam oziroma, bolje, ki jih ustvari in proizvede njegova volja, vera ali, povedano malone

---

45 To je ena izmed najzanimivejših in najznačilnejših potez dobe, namreč popolna odsotnost kategorije *nemogočega* v mišljenju. Vse je mogoče, posledica tega pa je bila brezmejna in nekritična lahkovernost.

enako, domišljija.<sup>46</sup> Zvedeli smo že, da je središče življenja, magične sile, duša (goreč ogenj, pravi Paracelz).<sup>47</sup> Duša je tudi središče zavesti, mišljenja in zlasti volje.

Volja duše – ki je neka sila – najprej deluje na nje-no lastno telo. Duša ga ustvarja in oblikuje, mu tudi zapoveduje in ga tepe. Če bi nekoliko preučili njegov način delovanja, bi videli, da ima dvojno gibanje, ki je določeno po dvojni naravi duše: po sili in zavesti hkrati. *Duša je namreč vir sile/moči, ki jo usmerja sama, ko v telesu po svoji domišljiji predlaga neki smoter, ki ga je treba uresničiti.* Duša misli na nekaj, pripne se na mišljenje, v njem oblikuje podobo, željo, k njem streми, njega hoče in njena plastična in oblikujoča moč se »vpelje« vanj kot v kak model, se sama izobliči in v telo vtisne podobo, ki jo je spočela [*concue*] domišljija. Zato tudi tedaj, ko si predstavljamo neko gibanje, duša to podobo vtisne v telo, uresničuje to gibanje. Tudi tedaj, ko si predstavljamo neki zvok, ta zvok izgovori telo, in če bi imeli dovolj veliko domišljijo, bi lahko povsem spremenili zunanji videz in obliko svojega telesa, tako kot spremenjamo videz in izraz svojega obraza, ki izraža obliko, katero mu vtisne duša z domišljijo in voljo, ali z voljo in domišljijo, ali spet z domišljijo in voljo. Dobro si zapomnimo, da domišljije/upodabljanja [*imagination*] ne smemo pomešati s fantazijo/umišljijo [*fantasie*]:

---

46 Paracelz, *Erklärung der gantzen Astronomiey, Dela*, zv. X, str. 29: »Treba pa je tudi vedeti, kako vera deluje in ravna v naravi. Vera daje *imaginationem*, *imaginatio* daje *Syodus*, *Syodus* daje *Effectum*. Tako vera v Boga daje *imaginationem* v Bogu.«

47 Paracelz, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, zv. I; *Dela*, zv. X, app., str. 3: »Zato noben ogenj ne more goreti, če nima zraka. Zdaj je treba govoriti o *Elemento ignis*: v njem samem je telo duše ali hiša, v kateri prebiva človeška duša. In ta isti ogenj je torej pravični mož ... vselej moram goreti, kajti življenje hoče biti razumljeno. Če rečem, da ne more goreti, je isto, kot če bi rekel, da ne more živeti.«



ta nima nobene moči, njene podobe plavajo v našem duhu brez globlje vezi med sabo in z nami samimi. Fantazija je brez temelja v naravi.<sup>48</sup> Je, skratka, čisto intelektualna zmožnost, igra misli; če njene stvaritve jemljemo zares, poraja zmote; lahko nas celo pripelje do norosti. Nekaj povsem drugega pa je *domišljija/upodabljanje*; kot kaže izraz, je *magična* proizvodnja *podobe* [*image*]. Natančneje, prek podobe izraža nagib volje, in če smo pozorni, bomo jasno videli, da je *domišljija* magična moč v odlikovanem pomenu, saj predstavlja bistveni tip magičnega delovanja. *Vsako delovanje je torej magično*, zlasti pa ustvarjalno in proizvajalno delovanje. Podoba, ki jo *proizvaja* domišljija, *izraža* nagib, močno napetost volje; v nas, v naši duši *se poraja* organsko; podoba smo mi sami in v njej se izražamo mi sami. Podoba je *telo* našega mišljenja, naše želje. V njej se oboje uteleša.<sup>49</sup>

Ko je – kot bomo rekli – podoba enkrat oblikovana, rabi za model plastični moči duše, ki se skuša vliti vanjo, uresničiti *njo* in v njej uresničiti *sebe*. Zato nosečnice uresničujejo in proizvajajo, ustvarjajo in nosijo na svet otroke, v katere njihova duša vtisne upodobljeno obliko. Zato je tudi mogoče pojasniti rojstvo spačkov<sup>50</sup> in dobro

---

48 Paracelz, *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie*, Dela, zv. X, str. 474–475 *passim*: »... Kakor človek prek svojega telesa obdeluje zemljo, tako tudi prek svojega upodabljanja obdeluje nebo v svojem zvezdju ... *Imaginatio* je potrjena in dovršena po veri ... iz česar izhaja, da *Imaginatio* rodi, naredi in da nekega *Spiritum* ... *Domišljija* [*Fantasey*] ni *Imaginatio*, marveč vogelni kamen norcev.«

49 V antiki in visokem srednjem veku so domišljiji priznavali magično vlogo. Prim. Thorndyke, n.d., I, 218.

50 Paracelz ima še drugi razlagi za rojstvo »spačkov«: to sta vpliv zvezd, ki jih določa (kar se slabo sklada z naukom, ki ga zagovarja drugje, da je *matrix* žene *Gestirn*, *Astrum* otroka), in vpliv elementarnih, toda podrejenih duhov, ki se zabavajo in delajo »poskuse«. Prim. *De generatione stultorum*.

znane primere podobnosti, ki nimajo nobene zveze s starši: isti organski proces, ki v astralni snovi duše izraža želje in nagibe staršev, rabi materijo telesa, da bi upodobljeno obliko vtisnil v otrokovo voljno materijo.

Pri primerjanju in enačenju »rojstva« podobe z otrokovim rojstvom pa je treba iti še dlje. Podoba, ki jo proizvede duša, ni nobena njena preprosta modifikacija. Je dosti več kot ta, je naravni, organski proizvod astralnega telesa duše; rekli smo že, da je bila »telo«, ki je »utelesilo« mišljenje. Ta izraz je treba vzeti dobesedno. Podoba je telo, v katerem se utelesita mišljenje in volja duše. Duša, ki poraja misli, ideje in želje, tej podobi po domišljiji da neko bit *sui generis*. To še ni *resnična* bit, saj duša ne *ustvarja* v močnem pomenu besede, vsekakor pa podobi podeli nekakšen magičen obstoj, ki je v neki meri neodvisen – da ji obstoj in voljo, ki jo je spočela. Kakor otroci, ki, čeprav proizvedeni po naši organski biti, v trenutku spočetja dobijo svojo lastno bit, tako tudi ideje, ki jih spočnemo,<sup>51</sup> postanejo središča sile, ki lahko *deluje* in vpliva. To so majhna središča delovanja, majhne magične bitnosti/bitja v *Gestirnu*. Očitno imajo toliko več moči, kolikor močnejši sta bili domišljija in volja, ki sta jih spočeli. Prek dinamizma proizvodov, učinkov ali otrok naše domišljije je mogoče pojasniti tudi delovanje ene volje na drugo: vulgarno rečeno so to *duhovi*, ki jih pošilja volja, da se polastijo tuje duše, in če je bil začetni »elan« dovolj močan, če je naša domišljija lahko izročila *Willensgeist*, duha-voljo, z zadostno plastično močjo, bo ta deloval na dušo, na astralno telo osebe, ki ji ga pošljemo, in jo primoral, da bo storila po naši volji, ne po svoji. Tako se tudi volje bojujejo

---

51 Izraz *concevoir* je tu treba razumeti v močnem pomenu, namreč kot »spočeti«. Med organskim spočetjem in pojmovanjem/spočetjem ideje obstaja tako za Paracelza kot za Boehmeja identiteta.

druga proti drugi, s čimer je mogoče pojasniti to, da lahko svoje misli sporočamo na razdaljo. Mehanizem – natančneje, dinamizem – domišljije nam dopušča, da razumemo tako primere mentalne okužbe kot tudi nekatere bolezni, na primer steklino. To dejansko povzroči izredno močna domišljija obolelega psa, ki tako prepoji njegovo slino, da ta postane fizični posrednik/sredstvo. Ko vas pes ugrizne, se njegova »domišljija« polasti vaše volje, ki je zaradi strahu že oslABLJENA. Enak mehanizem nam v temelju pojasnjuje ne samo rojstvo spačkov, ampak tudi normalna rojstva: zedinjajoča se domišljija-volja staršev proizvede spočetje [*conception*] tako, da oblikuje *tinctur*, ki oblikuje telo.

Natanko na ta način je tudi Bog ustvaril vesoljstvo, namreč tako, da si ga zamislil«.52 Bog je svet ustvaril tako, da je stvari spočel v svoji domišljiji, v povnanjenju svoje volje, svojega *fiat*. To pomeni, da je svet proizvedel v svoji lastni notranjosti in ga potegnil iz nje, iz svojih bistev ter večnih in neustvarjenih moči. Zato je svet in bitja mogoče motriti na različna načina. Prvič, v njih samih, kot obstoječe zase/ločeno, kot da po svoji zunanji konfiguraciji izražajo svoje individualno bistvo; od tod vsaka stvar nosi v svoji zunanosti, v svojem telesu »signaturo«, po kateri lahko presojava sile in kvalitete, ki jih skriva, to pa nam tudi dopušča, da na primer tedaj, ko preiskujemo kako rastlino ali kristal, po njuni »signaturi« vnaprej spoznamo njune zdravilne lastnosti.53

Lahko pa, drugič, tudi ves svet motrimo kot eno samo celoto, kot eno samo »signaturo« Stvarnika, ki

---

52 Pojem imaginacije, magičnega posrednika med mislijo in bitjo, utelešenja misli v podobi in postavitve podobe v bit, ima osrednjo vlogo v renesančni filozofiji in ga znova srečamo v romantiki. Prim. mojo knjigo *Filozofija J. Boehmeja*, Pariz 1929, str. 205 isl.

53 Pojem *signatura* nujno izhaja iz rabe kategorije »izraz«. Prevladuje v vsej renesančni filozofiji.

ga je s tem, ko ga je zaplodil – Paracelz ne more misliti drugače kot ob pomoči psiholoških ali organskih analogij –, proizvedel kot svoje lastno telo. Stvari so torej »udi« telesa vesoljstva, kar pojasnjuje njihovo harmonijo in skladnost. Paracelzov Bog je duša in tudi »oče« sveta ter vsake ustvarjenine, ne samo Oče ljudi ali Jezusa.<sup>54</sup>

\*

Poglejmo si zdaj paracelzovsko kozmologijo. Videli bomo – kot lahko zlahka predvidimo –, da se bo razgrnila z istimi kategorijami bioloških analogij in da se bodo zasnajljala vedno ista prevladujoča načela njegove misli: bio-magični dinamizem in pojem signature.

Svet je za Paracelza organski izraz in utelešenje Božanstva. Očitno je, da izraz »ustvariti« zanj nima istega pomena, kot ga lahko ima v kaki drugi filozofiji. Paracelzov Bog je hkrati večni duh in večno središče sile/moči [*force*] – *Mysterium Magnum*<sup>55</sup> –, ki se razvija, povnanja, izraža/izreka ter razprostira v svetu oziroma ki je – če smo natančnejši – razprostirajoč, razlivajoč se ustvarilo svet in pustilo, da se je iz njegove lastne notranjosti v slapovju, v dinamičnem veletoku izlila vsa gmota delnih sil, ki so s tem, ko so se čedalje bolj

---

54 Paracelz, *Philosophia magna*, knj. I, *De elemento aeris*, n. 2; *Dela*, zv. VIII, str. 5 isl.: »Iz tega izhaja, da Večni Oče ni le Oče svojega Sina, temveč vseh večnih in smrtnih [bitij], ki tam ostanejo in umrejo, ter blaženih in prekletih.«

55 Paracelz, *De vera influenza rerum*, predgovor; *Dela*, zv. IX, str. 131: »Bog, ki je ustvaril vse stvari, nebo in zemljo ter vse, kar je na njiju, je dal tudi to, kar imajo.« Prav tam, *tract.* I, str. 133: »Zato vse naravne stvari iztekajo iz Boga in nimajo nobenega drugega temelja ... Kajti vsaka krepost je neustvarjena, saj je tudi Bog brez začetka in neustvarjen. Tako so bile vse kreposti in vse moči v Bogu, preden sta bila ustvarjena nebo in zemlja ter vse ustvarjene reči.«

spreminjale, navsezadnje porodile fizični svet.<sup>56</sup> Njegov Bog je večni in tako je večna tudi narava, dojeta kot življenje; in prav tako prva materija, iz katere je narejen svet.

Ni treba enačiti Boga in narave. Narava ni Bog v pravem pomenu besede. Vendar pripada *Božji* biti, kakor duša in telo pripadata človeški. Abstraktno lahko razlikujemo, celo moramo razlikovati med naravo in Bogom, kakor razločujemo dušo od duha in telesa. Čeprav jih postavljamo v nasprotje, pa ne smemo izgubiti pogleda na njihova bistvenostna razmerja.

Treba je paziti, da narave na splošno ne pomešamo s fizičnim svetom. Bog je namreč vselej proizvajal svet in ni bil nikoli neizražen/neizrečen, toda konkretna narava je propadljiva, fizični svet je samo začasen. Ker je ustvarjen, bo izginil. Postal bo drugačen, ne bo več isti. Resnični svet torej ni nič drugega kot drugoten proizvod večnega Božjega delovanja.

Paracelz je zvest načelu progresivnega razvoja nerazločene in intenzivne enotnosti v ekstenzivni mnogoterosti individualnih oblik in kot podlago, izvor in korenino sveta postavlja nekaj, kar imenuje z različnimi imeni; najpogostejša so: *Chaos*, *Yliaster*<sup>57</sup> in *Mysterium*

---

56 Paracelz, *Philosophia magna, De elemento aeris*, knj. I, n. 1; *Dela*, zv. VIII, str. 55: »Kolikor od tod izhaja neki drug svet, je hči tega sveta po imenu, ne pa po obliki, bistvu ali čem podobnem.«

57 Paracelzov nauk ni zmeraj enak, kar zadeva *Yliaster*, niti kar zadeva *Mysterium Magnum*. Paracelz včasih enači *Yliaster* z edinstvenim elementom, ki nam razdeljujoč se daje štiri elemente, in *Mysterium Magnum* z Bogom, drugič spet pa sta *Mysterium Magnum* in *Prima Materia* eno in isto. *Prima Materia* je včasih izenačena z *Yliastrom*, *Gestirnom* in *Primo Materio sacramentorum*. Terminologija je tako nekonsistentna, da si brez zelo temeljite študije, ki bi v *Corpusu Paracelsicu* nemara odkrila dela različnih provenienc, ne moremo domišljati, da bi lahko podali zares natančno razlago. Treba se je omejiti.

*Magnum*.<sup>58</sup> *Mysterium Magnum*<sup>59</sup> je neustvarjeno središče sveta, iz katerega vse izteka, kal/izvor [*germe*], ki v sebi skriva vse možnosti, katere bodo uresničene pozneje, in ki v možnosti, virtualno, že vsebuje – čeprav skrito, ne razvito in ne očitno – to, kar jasno formulira, razodeva in proizvaja njegov naravni razvoj – separacijo.<sup>60</sup> *Mysterium Magnum* je jajce, iz katerega se izvalita vesoljstvo in vsaka bitnost/bitje v skladu s svojim lastnim *Mysterium Magnum*, izvorom, iz katerega izhaja, in dejavno močjo/silo, ki vodi in usmerja razvoj.

*Yliaster* ali *Yliader* je prva realizacija oziroma, bolje,<sup>61</sup> prva konkretna materializacija *Mysteria Magnuma* življenja, snovi, če lahko tako rečemo, iz katere bo oblikovano vesoljstvo. To še ni surova materija fizičnega sveta, pa tudi ne astralna materija *Gestirna*. *Yliaster* vse to sicer vsebuje, vendar na še ne diferenciran način. Vse to vsebuje v možnosti. On sam je prefin, preveč »droben in pretanjen«, saj je malone neotipljiv in neviden – za naše robate čute pravzaprav popolnoma neotipljiv in neviden –, vendar je že na poti, ki vodi k elemen-

---

58 Paracelz, *Philosophia ad Athenienses*, *Dela*, zv. VIII, str. 6. (Prim. *Liber vexationum*, VI, 378.) »*Mysterium Magnum* ni elementaren, kolikor v njem obstaja element. Tudi ni mesen, kolikor so v njem zapopadena vse *Genera* človeka.«

59 Paracelz, prav tam, *Dela*, zv. VIII, § 7 in 10: »Tako je pripravljen *Mysterium Magnum*, neustvarjen od najvišjega umetnika ... iz *Mysterio Increato* izvirajo in izražajo vsa druga smrtna bitja.«

60 Prav tam, § 9: »Na začetku vsakršnega porajanja je bila porojevalka in oplojevalka *Separatio*. *Separatio* je torej največji čudež filozofije.« Separacija – proces mnogoterega, začeniši od enega – je včasih zaupana posebnemu načelu, *Archeusu*.

61 Paracelz, *Philosophia de generationibus et fructibus elementorum*, *Dela*, zv. VIII, str. 55: »Prvi je bil razdeljen *Yliaster*, ki je torej nič in je dal štiri elemente ter narejal in urejal in je zdaj kot kako seme, iz katerega raste steblo. Kajti kar steblo daje, to spet jemlje zase, *Yliaster* pa v sebi znova porodi štiri elemente, ki razpadejo, in je tako, kot je bilo pred štirimi elementi, in *Annus Mundi* ... kakor ima začetek, tako bo imel tudi konec.«

tom, je že prva »kondenzacija« ali »koagulacija«. Je že nasproten duhu, mi pa bomo, če lahko tako rečemo, samo čedalje bolj kondenzirali to neotipljivo materijo, da bi v čedalje bolj materialnih koagulacijah in diferenciacijah pridobili astralno materijo, firmament in navsezadnje materijo, ki bo pripadla nam.<sup>62</sup>

Edinstvena sila *Mysteria Magnuma*, te ustvarjalne in materializirajoče sile, se deli v delne sile. Velika skrivnost separacije<sup>63</sup> razkriva tri pogloblitve sile, vzpostavljaljave sveta in elementov: *Sulphur*, *Mercurius* in *Sal*.<sup>64</sup>

Obstaja pa še ena stopnja separacije, kondenzacije oziroma koagulacije, na kateri se edinstveni element navsezadnje razdeli v štiri klasične elemente aristotel-ske fizike – v zemljo in vodo, zrak in ogenj.<sup>65</sup> Prvotna enotnost se čedalje bolj spreminja/deli. Štirje elementi in tri prvotne sile, ki jih oblikujejo, se utelesijo v mno-

---

62 *Yliaster* v temelju ni nič drugega kot eter, s tem imenom pa se bo znova pojavljal v romantičnih *Naturphilosophien*.

63 Paracelz včasih vpelje posebno silo separacije, ki jo imenuje *Archeus* ali *Separator*. Ta poosebljeni *Archeus* je upravitelj, duh sveta, ki vlada svoji duši.

64 Paracelz, *Philosophia magna*, knj. I. *De elemento aeris*, § 3; *Dela*, zv. VIII, str. 56: »To je porajajoči element, ki je mati štirih elementov: zraku, ognju, vodi in zemlji. Iz teh štirih mater so se potem rodile vse stvari, ves svet.« Prav tam, § 4, str. 57: »Elemente moramo razumeti tako, da je *Yliaster* najprej razdeljen na štiri dele.« Prav tam, § 8, str. 60: »Ti štirje elementi so razdeljeni glede na kraj in bistvo ... Sicer so štirje, vendar so samo prvi trije v vsem, to je živo srebro, žveplo in sol ...«

65 Paracelz, *Liber meteorum*, *Dela*, zv. VIII, str. 184–185: »Vedeti morate, da so vsa štiri *Corpora* štirih elementov ustvarjena iz nič, se pravi, narejena le prek Božje Besede, ki je izrekla ukaz: *Fiat*. Če je tako, potem je nič nastal iz nekaj ter postal substanca in *Corpus*. Ta *Corpus* vseh štirih elementov se deli v tri *species*. Tako je Beseda *Fiat* postala trojni *Corpus* ... trivrstnih *Corpora* ... Tej filozofiji se ni treba čuditi, namreč da je *Corpus* trojen in vendar razdeljen v štiri elemente. Če število prav premislimo, je Bog trojico vzel zase in iz nje napravil vse stvari ter jih vse postavil v služenje.«

goterosti biti ter porodijo telesa, kovine, živa telesa in nazadnje človeka. Moči, ki se bojujejo med sabo, njihov boj in prevlada ene nad drugo pojasnjujejo resnično različnost ustvarjenin.<sup>66</sup>

Pa vendar prvotna enotnost ni izgubljena. Obstaja, povsod je navzoča; še več, v tej različnosti se uresničuje in razodeva. Razodeva pa se v dvojnem pomenu besede, kajti ne samo, da je svet Božja »signatura«, ampak ima tudi narava v človeku bit, kateri se razodeva – in razodeva veličastva Božje moči. Človek jih »razume«. Enotnost se na novo uresničuje v njegovem mišljenju. Narava znova najdeva samo sebe v znanosti. Narava dejansko ni nič drugega kot vidna znanost, znanost ni nič drugega kot nevidna narava.

Iste sile, isti elementi – gre za star nauk o *Tabuli Smaragdini* – se kažejo na vsaki stopnji razvoja sveta in vse tisto, kar najdemo na nižji stopnji, najdemo tudi na višji oziroma, če hočete, narobe: vse tisto, kar je v Bogu Božje in v nebesih nebeško, je na zemlji mogoče najti v zemeljskem stanju. To, kar je na zemlji voda, je v višjem območju *aquaster*. *Aquaster*, bistvo vode, je dinamična

66 Paracelz, *Liber paramirum*, II; *Dela*, zv. I, str. 80: »Iz Sulphurja raste Corpus. To pomeni, da je celotno telo Sulphur ... Brez soli ne bi bilo nič otipljivega ... Vsaka kongelacija [zmrznjenje, op. prev.], vsaka koagulacija je iz soli ... Kakor so mnogovrstna Sulphura, tako so mnogovrstna tudi Salia. Tretji pa je Mercurius, ki je isto kot Liquor ... Ti trije so človek, ki je en sam Corpus ... Mercurius je nekakšen dim, ki ne zgori.« Razmerja med štirimi fizičnimi elementi in tremi kemičnimi so dovolj težavna. Včasih so trdili, da jih Paracelz kratko malo sopostavlja. Gospa H. Metzger v delu *Zgodovina teorije kemije v Franciji* (Pariz 1923) povečuje francoske paracelzovce, ker so to zadevo spravili v red. Vendar je na to pazil že Paracelz sam, kot je razvidno iz besedil, ki smo jih navajali. Štirje »elementi« so štiri načini biti materije, štiri oblikujoča načela in štirje razredi materialnih teles. Vendar v *vsakem* realnem telesu, ki pripada temu ali onemu elementu, znova najdemo tri kemične elemente oblikujoče sile vse telesne biti.



moč, ki vodo utemeljuje in ustvarja brez surove materialnosti zemeljskih elementov. Ni toliko duša vode, ampak bolj, če hočete, njena dinamična duša, namreč tisto, kar ustreza vodi v astralnem območju.

V svoji analizi smo zanemarili neko pomembno prvino: vekovitost [*pérennité*] višjih svetov in časno kratkost našega sveta. Časni svet, tak, kot ga vidimo, je dejansko padli svet. Ni ohranil svoje prvotne narave. Iz *yliastričnega* je postal *cagastričen*.<sup>67</sup>

Dejanski svet ima dvojno stvarjenje, dvojno gibanje: spuščajoče in vzpenjajoče se. Najprej je proizvod padca, posebno Luciferjevega in njegovih angelov,<sup>68</sup> ter je kot ječa za duhove, ki jih je ustvaril. Potem je gledališče delovanja Božje moči, ki ga skuša privedi k višjemu načrtu.<sup>69</sup> Tu nam človek, *limbus minor*, daje natančno podobo procesa in zgodovine *limbusa major*. Človeško telo je tako kot telo vesoljstva *cagastrično*, posledica padca, in izhaja iz *cagastrične* osebe Eve. Adam je, nasprotno, (pred padcem) imel *yliastrično* telo, ki je bilo »izvleček« vesoljstva in ga je »predstavljalo«. Povrhu je bil Adam ustvarjen od Boga zato, da bi naravo pripeljal na višjo raven, da bi bil v vesoljstvu njegov delavec. Padec ga je

---

67 *Cagastrum* v Paracelzovi govorici označuje proizvod padca, izrojenosti, izprijenosti.

68 Kozmičnega nereda se ne da pojasniti z Adamovim padcem, ki je premalo močan dejavnik. Ta nauk bo prevzel Boehme. »Ta svet« so bila nekoč Luciferjeva nebesa.

69 Paracelz, *Philosophia de elemento aeris, Das erste Buch Meteororum; Dela*, zv. VIII, str. 288: »Kot smo že zatrdili, je Bog postavil in naredil elemente iz nič; kot en Bog ... Na kraju, kjer so štirje elementi, je bilo tisto, kar je od tam izgnano v pekel, in je kraj zasedalo skupaj s svojimi. Kajti to so nebesa, iz katerih je bilo izgnano, in kraj, kjer so zapopadeni 4 elementni ... moramo gotovo imeti za pekel, če je iz njega izgnan rajski angel v svet in je oropan raja. Njegova svetloba ne more biti večja, kot je svetloba tistega, ki je večer ... živeti mora v propadljivosti ... Naj sklene mo, da je kraj štirih elementov v Luciferjevih nebesih.«

preobrazil, potopil v surovi svet ločenih elementov, ki ga zdaj predstavlja, kakor je prej predstavljal prvotni svet. Pred padcem je bilo njegovo telo dinamično, ni se hranilo tako kot naše; ni jedlo. Čeprav imajo vsa bitja potrebo po »hranjenju«,<sup>70</sup> se višja bitja, na primer angeli, ne hranijo z usti, tako kot to počnejo živali in kot odtlej počnemo mi. Adam ni imel drobovja niti spolnih organov. Ni bil podvržen smrti. Moral se je za-  
ploditi magično, kot androgin.<sup>71</sup>

Dejanski človek predstavlja dejansko vesoljstvo. Vselej je mikrokozmos. Kakor je svet proizveden po *matrix* narave, po *firmamentu*, je človek po *matrix* svoje matere. Oba, tako človek kot tudi materialno vesoljstvo, sta nekakšen odpadek [*déchet*]. Človek ima čas samo za življenje – in materialno vesoljstvo ima čas samo za obstajanje. Človeška zvezda mora narediti dano število obratov. Ko se ti dovršijo, človek umre, tako kot bo propadlo in se razblinilo tudi materialno vesoljstvo, ko se bo odvrtilo njegovo število. Surova materija [*matière grossière*] se duši bolj upira, kot da bi jo ta izražala; duša številu ne more zapovedovati, ne more docela oživiti materije. Odpadek, cagastrični element je premočan. Enako je s telesi vesoljstva. Nečista so, in čeprav bi bila vitalna sila narave zadostna, da bi jih oživila, da bi po malem zatrla nagib k degradaciji, ji to uspe le redko, z mnogo napora in časa. Zato kovine, najpopolnejše telesa, rastejo tako počasi. Zato tudi tako redko najdemo žlahtne kovine, in celo ko jih najdemo, so vedno v nečistem stanju. Treba je izvršiti vrsto postopkov, da bi dovršili delo narave ali da bi ji dopustili, da dovrši svoje delo v najkrajšem času.

---

70 Vsako ustvarjeno bitje po sebi ne potrebuje pritoka sile, ki bi nadomeščala tisto, katero rabi, ne potrebuje »prenavljajočega vpliva«. To je smisel fizičnega ali duhovnega »hranjenja«.

71 Gre za nauk, ki bo imel srečno usodo. Prek Boehmeja bo postal splošna prtljaga filozofije.

Kajti – in to je pomembno – vsa narava se nagiba k prvotnemu stanju, nagiba se k temu, da bi se vrnila v nebeško enotnost prvin. Tega pa ne more storiti sama, ampak ji mora biti v pomoč ta, ki prihaja od zgoraj.

Pa vendar je človek podoba vesoljstva. Ker je ustvarjen dvojno<sup>72</sup> in v dveh časih, je telo prejel od »spodaj«,<sup>73</sup> od zgoraj pa mu je bila vtisnjena Božja podoba, duh. Prejel je tudi tinkturo, ki ga preobraža, kakor tinktura preobraža kovinsko materijo, na katero deluje. Naša tinktura je Kristus, Človek-Bog. Novi Adam nas preoblikuje in nam da duhovno telo,<sup>74</sup> kakor filozofski kamen preobraža in preoblikuje kovinsko materijo. Če smo bili namreč dovolj pozorni, smo opazili, da sam kovinski proces – »véliko delo« vsaj za Paracelza in srednjeveške alkimiste – ni nič drugega kot »signatura«, simbol splošnejšega procesa preoblikovanja in povratka sveta k Bogu.

\*

Tu se moramo za nekaj trenutkov ustaviti, da bi pri Paracelzovi »filozofiji« naznačili neki nov, in sicer alkimistični vidik. Očitno je, da s stališča znanosti in njenih filozofskih podlag ne moremo podati ne zgodovine ne analize alkimije. Omejujemo se na preiskavo pri Paracelzu, ker alkimija oblikuje integralni del njegovega

---

72 Paracelz, *Philosophia sagax, Dela*, zv. X, str. 7: »Pri stvarjenju sta tako ustvarjala dva, vsak skupaj s tretjim, po osebi in božanstvu. Prvi je kot Oče ustvaril človeka od spodaj navzgor, drugi kot Sin od zgoraj navzdol.«

73 Človek ni bil ustvarjen iz nič, ampak iz *Limusa terrae*, ki je kvin-tesenca, izvleček vsega materialnega, tako vidnega kot nevidnega vesoljstva. Bog Oče je torej ustvaril človeka iz materije, Kristus pa mu je vlil duha.

74 Paracelz, *Philosophia sagax, Dela*, zv. X, str. 26: »Tako hranimo dvojno telo: enega iz zemlje, drugega iz Kristusa, enega od Očeta, drugega od Sina. Oba pa v enem Duhu.«

nauka in ker je bila v renesančni dobi – na precej višji ravni, kot se na splošno priznava – prvina intelektualnega vesoljstva, vsesplošno priznana verjetje.

Alkimistična filozofija, kot se nam kaže iz Paracelzovih knjig, se je na prvi pogled pojavila kot organicistični dinamizem, kot monistični nauk in, kar je izredno zanimivo in celo presenetljivo, kot nauk o *vzpenjajočem se*, ne več spuščajočem se razvoju, kakršen je tisti, ki smo ga ravnokar preiskali.

*Mysterium, prima materia elementorum, limbus* itn. (vsi ti številni pojmi pogosto označujejo isto stvar) se najprej pojavijo kot nerazvejana *korenina* sveta, ki se kot kako drevo življenja dviga iznad brezna, poganjajoč veje, sadove in cvetove, ter se v naravnem napredku »razvija« od neživih bitij in najbolj neobdelanih in surovih elementov do najčistejših, najpopolnejših, najbolj urejenih, oživiljenih, zavestnih bitij in elementov. Vsa materialna narava, vsa telesa izhajajo iz enega in istega izvora–korenine;<sup>75</sup> vsi predstavljajo različne ravni razvoja in organizacije; preobražajo se drug v drugega. Naravni razvoj skuša proizvesti to preobrazbo, ki jo »umetnik«, alkimist v svojem laboratoriju lahko samo pospeši.

Pretvorba kovin ni nič drugega kot posebna, sicer nedvomno pomembna, vendar nikakor ne središčna točka alkimističnega nauka, in če so alkimisti zlasti temu namenjali delo in prosti čas, si ne smemo umisljati, kot se je prepogosto počelo, da je vsa alkimija

---

75 Paracelz, *Philosophia ad Athenienses*, I; *Dela*, zv. VIII, str. 1: »Vse ustvarjenine so izšle iz ene materije in to, kar jim je lastno, jim ni bilo dano iz katere koli. *Materia* vseh stvari je *Mysterium Magnum* in ni nobena pojmovnost, ki bi bila postavljena na kako bistvo, niti ni oblikovana po kaki podobi. *Mysterium Magnum* je edina mati vseh umrljivih stvari in te imajo svoj izvor v njej, ne druga v drugi, marveč so dane v enem stvarjenju, substanci, materiji, obliki, bistvu, naravi in nagnjenju [*Inclinierung*].«

zgolj raziskava proizvodnje zlata. Paracelz se s tem ni ukvarjal<sup>76</sup> in legende, ki jih sporoča Oporinus,<sup>77</sup> so kratko malo samo legende.

Poleg tega ni bilo v verjetju v to pretvorbo nič absurdnega: ali ni vsakodnevna praksa metalurških roko-delcev kazala, da je mogoče z ustreznimi postopki, predvsem – bodimo zelo pozorni – z delovanjem ognja,<sup>78</sup> preoblikovati kovinsko rudo, ki so jo našli v rudnikih, v čisto, bleščečo se kovino? Ali ni bilo starodavno védenje, da lahko primes majhne količine kovine proizvede zlitino<sup>79</sup> s povsem novimi kvaliteta in značilnostmi? Ali se ni povrh vedelo, da kovine »rastejo« v gorah?

---

76 *Mach arkana*, poučuje Paracelz svoje učence, to je: preišči sile, ki so skrite v naravi, nauči se narediti »izvlečke« in »tinkture«, ki so jih rabili za zdravila. Alkimija je zanj obsegala celotno področje dejanske kemije in še več kot to. Pek je alkimist, saj pripravlja kruh in preobraža moko s tem, ko uporablja droži. Priprava zdravniških drog je predvsem alkimija: gre za »pridobivanje« in »izločanje« »duha« iz različnih naravnih snovi, da bi naredili »tinkture« in »magisteria«. Izrazi sodobnega jezika so vendarle ohranili alkimistično pojmovanje. Ali ne govorimo o duhu lesa ali vina, o jodovi tinkturi ali o esenci nageljnové žbice?

77 Johannes Oporinus (1507–1568) je bil Paracelzov učenec (*famulus*) med njegovim bivanjem v Baslu. S »spomini« na učitelja je precej demoniniziral njegovo podobo. (Op. prev.)

78 Življenje so pojmovali kot »ogenj«, delovanje ognja pa naj bi bilo po naravi sorodno vitalnemu delovanju.

79 Zlitine so dojemali kot nove kovine, zmesi, proizvode *tinkture*. Tinktura je bila dejansko klasični zgled zgoščevanja moči, duha v neki prostornini, omejeni z materijo. Barvali so steklo, zakaj ne bi mogli barvati kovine? V istem alkimističnem izrazu se izražata različni pojmovanja. Prvič, kovine lahko pojmuje, kot da imajo ločene kvalitete (akcidence). Med pripravo broná (*barvamo ga*) spremenimo trdoto in barvo bakra, zakaj torej ne bi prav tako spremenili tudi drugih kvalitét? To je alkimija ločenih kvalitét. Lahko pa, drugič, pojmuje tudi nekakšno globoko preoblikovanje celotnega kovinskega bístva, ki je podvrženo vplivu *tinkture*, ki deluje kot nova oblika, kot klica ali kvas.

Bilo je namreč očitno, da se kovine, starajoč se kot vse, kar obstaja in živi, preobražajo. Bilo je tudi očitno, da je z ognjem itn. mogoče sprožiti razvoj, »življenje« kovin. Ne pozabimo, da je razloček med elementi in kemičnimi sestavinami od včeraj in da mu alkimistični pojem »zmes« ne ustreza povsem.<sup>80</sup> Naravni razvoj kovin se je nagibal k proizvodnji najpopolnejše kovine: zlata. Zlato je torej smoter, h kateremu se ravna narava sama, in ni bilo treba storiti ničesar drugega kot odpraviti »ovire«, da bi ji pustili slediti lastnemu teku. Pri tem je bilo treba izhajati iz vrste operacij, katerih edini smoter je bil »očistiti« materijo in dopustiti »naravi«, »oblikovalnemu viru«, »tinkтури« oziroma »kvasu«, da svobodno deluje.

»Otipljive« in »materialne« kovine v resničnosti niso nič drugega kot proizvodi in izrazi, materializacije ali utelešenja sil, »vrlin«, dinamičnih moči. So samo inertna »telesa«, ki z več ali manj sreče oziroma popolnosti izražajo bistvo ali kovinsko »kvaliteto«. Otipljiva materija

---

80 Alkimistični *mixtum*, katerega pojem je imel veliko vlogo tako v renesančni filozofiji kot tudi pri Boehmeju, nima nič skupnega s kemično sestavino. *Mixtum* ni mešanica substanc, ampak mešana substanca. Sestavine v *mixtumu* ne obstajajo *in actu*, kakor obstajajo atomi v kemični sestavini. Prek mehanične delitve jih ne moremo ločiti. Kvaliteta *mixtura* je taka kot kvaliteta elementov, pa vendar sestavni elementi v možnosti obstajajo v zmesi. Po aristotelovskem pojmovanju je zmes nova oblika, ki v sestavini nadomesti oblike sestavnih delov; tako oblika bronca nadomesti obliko bakra ali kositra. Dobro vidimo težave te interpretacije in se ne čudimo, da oblike sestavnih delov pri najbolj znanih alkimistih ne izginejo; ti so torej priznavali množstvo oblik in notranjo napetost v sestavini. Oblika »tinkture« ne uniči oblike »obarvanega« telesa, ampak si ga, če lahko tako rečemo, podjarmi. Oblika, ki sledi, je sinteza zlitja ali prevlade, pač odvisno od primera. Dobro vidimo, kako je lahko alkimistična zmes rabila kot zgled za spravo nasprotij v sintetičnem telesu. O pojmu zmesi gl. P. Duhem, *Le mixte et le composé chimique*, Pariz 1902. Prim. tudi H. Kopp, *Geschichte der Chemie*, Brunswick 1843.

je lahko v nasprotju z delovanjem »kvalitete«, tvornim načelom ali obliko; svojemu delovanju lahko zoperstavi delovanje nekega drugega načela ali oblike, lahko pa tudi ne dopusti, da bi razvoj dosegel svoj smoter.

Ne pozabimo, da je ves svet razbrazdan od različnih sil, ki nasprotujejo druga drugi. Sile in klice, utelešene v kovinah, niso namreč nič drugega kot iztoki astralnih sil. Te sile, potopljene v materijo, so sile, ki se utelešajo in izražajo tudi v zvezdah. Zato kovine ustrezajo zvezdam: so, če lahko tako rečemo, utelešene zvezde.<sup>81</sup>

Povrhu je celotno materialno vesoljstvo, kot smo videli, utelešenje in »koagulacija« *elementuma*. Celotno materialno vesoljstvo izraža *astrum*. Izraža pa ga slabo in zato se tudi razvija; živa kal [*germe*] vesoljstva se uresničuje zaporedno in v času, pušča soobstajati različne stopnje, kar pojasnjuje mnogoterost kovin, stopnje kovinskega razvoja. Dinamična moč se dejansko ne more uresničiti drugače, kot da se utelesi v materiji. Torej lahko v večji ali manjši množini najde materijo in svojo »vrlino«, če se bo na bolj ali manj primeren način utelesila v njej: rezultat bo nepopolna kovina, popolna kovina ali, končno, »tinktura«. To je delo in naloga alkimista: sprostiti načelo preobrazbe, bistva, zgoščene *tinkture*. *Tinktura, magisterium* bo, če bo dodan dobro pripravljeni, to je očiščeni in utekočinjeni materiji, deloval tako, da bo to materijo preobrazil, kakor dodatek kapljice strupa preobrazi vodo v strup ali kakor kapljica kisa pretvori vino v kis.

V pretvorbi ni treba videti nič drugega kot skrčenje normalnega naravnega procesa. V temelju se vsa kovinska materija *nagiba* k temu, da bi postala zlato, saj jo

---

81 Zveza med zvezdami in kovinami je ena izmed najstarejših alkimističnih dogem in eden izmed temeljev za označevanje alkimije. Prim. M. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, Pariz 1885; *Introduction à l'étude de la chimie des anciens*, Pariz 1889.

k temu sli njena klica/izvor [*germe*]. Kovine rastejo in se nagibajo k zlatu, svoji dovršenosti, saj se vsako bitje *nagiba* k svoji dovršenosti; z njimi lahko naredimo zlato zato, ker v možnosti in moči to že so. Razvijajo se, ker to še niso. Delajo, kar delajo vse bitnosti veseljstva. Razvijajo se, ker so žive in ker je vsaka živa bitnost hkrati to, kar še ni, in še ni to, kar v temelju že je.

Povrhu celotno življenje ni nič drugega kot alkimistični proces. Ali ne ravnamo alkimistično, ko si pripravljamo živež? Ali nismo naravni alkimisti, ko se hranimo, in ali je prebava kaj drugega kot delovanje, ki je enake vrste kot proizvodnja zlata? Ali ni v našem telesu neki pretanjen alkimist, ki deluje v vseh operacijah, katere zahteva umetnost: v razkrajanju, sublimaciji, pretvorbi in praznjenju cagastričnih odpadkov?<sup>82</sup>

Ali je proces duhovne renesanse kaj drugega kot alkimistični proces? Ali ni surovo telo prek *magisteria* duha preobraženo v duhovno telo in ali ne gre naša duša skoz iste stadije utekočinjenja, očiščenja in preoblikovanja kot materija in svet?

Analogijo smo poudarili zato, ker jo dejansko – to je najznačilnejše za vse šole alkimističnega mišljenja – docela spodbuja verjetje, da proces zunanega, fizičnega sveta ponavlja in simbolizira dušo. Alkimistične knjige vselej govorijo v simbolih – ne v alegorijah ali kriptogramih<sup>83</sup> – in vselej govorijo o dvojem naenkrat: o naravi in človeku, o svetu in Bogu. Filozofični kamen je Kristus narave in Kristus je filozofični kamen duha. Živo srebro kot posrednik med zemljo in luno (zlato

---

82 V nas je, pravi Paracelz, subtilen alkimist, neki *Archeus*, ki ločuje hrano in iz nje potegne vse, kar je potrebno za naše prehranjevanje.

83 Prim. M. Silberer, *Symbolismus der Alchemie*, Dunaj 1914. Silbererjeva knjiga je izjemno zanimiva, kar zadeva analizo alkimističnega simbolizma. Zato je toliko bolj obžalovanja vredno, da se je Silberer vdal obsedenosti s psihoanalitičnimi razlagami.



in srebro in ☉ ☽ in ☿) je Kristus v svetu materije, tako kot je Kristus, srednik med Bogom in svetom, duhovno živo srebro veseljstva. To je več kot preprosta alegorija ali primerjava. Analogija je globlja. Isti simboli se obračajo na materialne in duhovne procese zato, ker med njimi v temelju obstaja istost. Istost simbolov pojasnjuje istost procesov.

Vsekakor se zdi, da je krščanska alkimija, ki je vselej priznavala ista načela – organski razvoj, analogijo kot način razmišljanja, nauk o mikrokozmosu – v svojih simbolih skušala razkriti ali zakriti poslednjo istost narave in duha, razvoja sveta in človeka.

To, kar dela razumevanje filozofske alkimije na splošno in paracelzovske alkimije posebej ter njuno predstavitev v sestavu pojmovanja sveta tako težka, pa je, da je treba, če lahko tako rečemo, izhajati hkrati od zgoraj in od spodaj, od Boga in od človeka, od onaravljajoče narave [*nature naturante*] in od onaravljene narave [*nature naturée*]; na neki način je treba hkrati usvojiti gledišče Stvarnika in ustvarjenine, delovanja in pretrpevanja [*passion*], spusta in vzpona. Ta težava je povrh dovolj splošna. Nanjo naletimo povsod tam, kjer najdemo mit o kroženju, o povratku. Organicistično pojmovanje sveta in razvoja se težko ukloni logičnim okvirom. Ideja izvora vsebuje za mišljenje začarani krog, ki ga ne more doumeti, ki pa ga življenje razreši tako, da se (ga) igra.

\*

Pa vendar se postavlja vprašanje: zakaj čas, zakaj razvoj, da bi dosegli smoter, ki je dan vnaprej, da bi dospeli do stadija popolnosti? Torej eno od tega dvojega: če je bila popolnost sprva v neustvarjenem,<sup>84</sup> zakaj je bila

---

84 Paracelz, *Philosophia ad Atheniensis, Dela*, zv. VIII, str. 2, § 4: »Najvišji Arcanum in véliko dobro Creatoris je vse stvari ustvaril v inc-

opuščena, če je, nasprotno, šele na koncu, zakaj potem ni uresničena, zakaj je ne uresničiti takoj?<sup>85</sup>

Spust, iztok stvari in njihov povratak k Bogu nista logično usklajena. Pri Paracelzu ni tako. Človek in Bog bi se morala izražati/izrekati svobodno in popolno. Torej tega ne počneta. Materialna narava bi morala biti iz zlata, še več, zlata nikakor ne bi smela le imeti (vsaj narava takšna, kot je). Torej narava obstaja. Zadnja iracionalnost dejstva kljub vsem poskusom razlage ostaja cela in Paracelz, tako kot pozneje Boehme, to včasih vidi.<sup>86</sup>

Zakaj boj? Dobro vemo, da se izvor, če prihajamo od spodaj, ne more uresničiti drugače kot progresivno in da se narava razvija v času. Razumemo tudi, da je Bog, če prihajamo od zgoraj, s tem ko je hotel izraziti/izreči svojo naravo v svetu in prek njega, v človeku in prek njega<sup>87</sup> ter razodeti *magnalia Dei*,<sup>88</sup> ustvaril in oblikoval

---

*reatum*, vendar ne formalno, niti bistvenostno, niti kvalitativno, marveč je bil v *increatedo*, kot je podoba v lesu.«

85 Ta težava kajpada ni lastna samo Paracelzu, ampak jo najdemo v vseh teističnih in idealističnih sistemih, v katerih čas »izteka iz večnosti«.

86 Paracelz pravi, da je »separacija« največji misterij biti.

87 Paracelz, *Philosophia sagax, Dela*, zv. X, str. 49: »Torej Bog v takšnem liku [*Gestalt*] hoče, da se zgodi tista reč, ki jo je ustvaril prek firmamenta ... zato se mora dogoditi prek človeka, saj se prek njega lahko vidno zgodijo in so prinešena v *korporaliteto* vsa tista *Magnalia naturae*, ki so skovana iz elementov v obliki in krvi in mesu.« Prav tam, str. 51: »Zato vedite, da Bog v zvezdju nosi takšno telo zato, da bi razprl skrivnost, zaradi katere je ustvaril *Microcosmus*: ne samo da bi v zvezdju prek človeškega dela razodel tisto skrivno, temveč da bi razodel tudi vse naravne *Mysteria* elementov, ki se ne bi mogla zgoditi brez človeka. Bog takrat naredi vidno, kar je nevidno.«

88 Paracelz, *Philosophia sagax, Dela*, zv. X, str. 46: »Kajti po pravici pravimo, da je človek ustvarjen zato, da bi bil sodelavec narave in bi delal to, kar je Bog dal in položil vanjo ... *Lumen naturale* deluje samo v nevidnem telesu, kajti iz nevidnega prihaja in je

neki zunanji izraz, neko »knjigo«, ki jo je treba brati, in s tem ustvaril tudi bralca.<sup>89</sup> Ne razumemo pa, zakaj je izraz nepopoln, zakaj je knjiga neberljiva. Dobro razumemo, da je treba zato, da bi prišli do preobrazbe, najprej uničiti svojsko obliko konkretne materije; dobro razumemo, da mora biti materija izžgana, razkrojena, raztopljena; dobro tudi razumemo, da jo je treba izčistiti, sublimirati itn., da je treba potem nanjo delovati s »fermentom«, *magisteriumom*, »tinkuro« – ne razumemo pa, od kod prihajajo notranje oblike, od kod prihajata umazanija in nečistost. Dobro razumemo, da mora človek umreti, se pokesati (se očistiti, raztaliti, izžgati), da mora notranji ogenj použiti njegov greh, in dobro vemo, da mora milost, kvas nadnaravnega življenja, delovati na njegovo dušo, da bi jo prenovil – toda spet ne razumemo, od kod prihajata greh in zlo, od kod prihajata nujnost kesanja in očiščenja.

Paracelz se je te težave dobro zavedal. Ne moremo mu očitati, da je ni poskušal rešiti in da ni dal rešitev. Prej smo v skušnjavi, da bi mu očitali različnost in obilje rešitev. Pravzaprav jih ni podal manj kot tri.<sup>90</sup>

---

tudi sam v sebi neviden.«

89 Paracelz, *De vera influenza rerum, Dela*, zv. IX, str. 134: »Tako Bog v začetku ni hotel ustvariti neba in zemlje zavoljo njiju samih, kajti po Božji previdnosti je moralo biti tako, da sta bila nebo in zemlja pripravljena, preden je bila ustvarjena stvar ... Torej se pokaže, da je človek obstajal v Božji nameri, da ga ustvari.« Prav tam, str. 134-135 *passim*: »Zato Bog enako kot zgoraj ni ustvaril nič praznega, marveč vse polno ... in ni pustil nobenega ničā, marveč je vse napolnil s krepostmi in z močjo; s tem to, s tistim drugo ustvarjenino ... Tako pa je tudi z obliko. Znamenja in kreposti, kar v vsakomur že je – isto je treba iskati v istem.«

90 Izraz »zlo«, *malum*, dvoznačen kot že je, vendarle ne daje vsega množstva pomenov kot nemški *böse*, zlasti v pridevniški obliki. Za Paracelza, tako kot pozneje za Boehmeja, so težave samo še večje. *Böse* (abstraktni izraz ni *das Böse*, ampak *die Bösheit*) je dejansko nekaj razločno »pozitivnega« in »aktivnega«. To nikakor ni *hudoben* ali *hudobnost*. Divje zveri so *bös*, ogenj je

Najprej rešitev glede nevednosti. Očitno je, da je zlo povsod, da so vse stvari »utemeljene« v dobrem in slabem, da obstajajo dobre in slabe, zle lastnosti. Vse stvari so po svoji naravi dobre ali slabe, ljudje, rastline in živali. Zlo in dobro sta na nebu in v *astra*. Toda od kod izhajata? Paracelz tega ne ve in žalostno sklene: »Toda od kod je vzel zlo in dobro, tega Bog človeku ni dal vedeti.«<sup>91</sup> Na začetku je bilo vse dobro. Čas pa je obrabil in strl enost ter ločil, postavil nasproti dobre in slabi reči.<sup>92</sup>

Sledi rešitev, ki se približuje večini tradicionalnih teorij zla kot zanikanja, vendar kljub temu ni ista z njimi. Kot bomo kmalu videli, je zato, *ker sta zlo in dobro*

---

*bös*, vročina je *bös*, toča in suša, voda in veter so lahko *bös*. To ni lastnost, ki bi bila škodljiva ali uničujoča, ampak je uničujoča strast/ognjevitost [*ardeur*], ki kot zmožnost pripada stvari ali pojavi samem in je bolj razumljiva, kot dopušča *ljudska raba* tega izraza. Paracelz je kot *bös* razumel »raztopilne« in »goreče« kisline, na primer zlatotopno vodo, v *Böse*, zlu, pa je potem uzrl kozmično silo. Odtlej je bilo v nepredirljivosti, v »egoistični« samoti teles mogoče videti silo, ki izhaja iz *zla*. Tako so tudi drugi kmalu v vsej konkretni resničnosti videli »zlo«, ki se bojuje z »dobrim«, ki ga je dobro premagalo že »v začetku« in ki se zaradi padca kaže v svoji samosti in svoji lastni biti.

91 Paracelz, *Philosophia sagax*, *Dela*, zv. X, str. 373: »Tako je mogoče razumeti, da je v začetku bilo v nebesih tako dobro kot zlo ... Od kod pa je Bog vzel zlo in od kod dobro v svojem kraljestvu, človeku ni znano. Toda da je resnično, se dovolj izkazuje na zemlji.«

92 Paracelz, prav tam, zv. X, str. 372: »Da bi razumeli izvor angelov, morate zaradi boljšega razumevanja prej spoznati tale zgled: namreč da je Bog ustvaril človeka, svet in ves firmament kot prstan ali zaprt krog. Očitno je, da v svetu obstajata dva načina, dobro in hudo v vseh stvareh, dobri in hudobni ljudje, blaženi in neblaženi, sveti in prekleti. Ta dva načina sta tudi v vseh živalih, elementih in firmamentu, kar je mogoče dovolj prepričljivo pokazati. Začetek vseh stvari v svetu je bil namreč dober in Bogu všečen, vendar je čas ta dobri način razbil in razdelil na dobro in hudo, iz dobrega je naredil hudo. Kakor je ta način v svetu, tako je tudi v nebesih.« Prim. *Philosophia sagax*, knj. IV, § I.

*povsod, ker je zlo v vsem in vsaki stvari*, pravzaprav lahko videti, da je nekaj povsem bistvenega pri biti ustvarjenih reči in da oblikuje konstitutivni element ustvarjenega in končnega bitja. Torej se zdi očitno, da to bitje ne more biti popolno, in sicer zato ne, ker je omejeno tako v svojih lastnostih kot v biti. Povrhu samo dejstvo, da so ustvarjenine *ustvarjene*, se pravi, da so sestavljene iz biti in nič, implicira, da so nepopolne in propadljive. Treba je tudi sprevideti, da je nič sam konstitutivni element ustvarjenin; je, če lahko tako rečemo, stvarjenjska materija in zato se vse stvari, ki imajo v sebi nič, nagibajo k nič. Takšen nagib je, čeprav nujen, očitno v nasprotju z nagibom k dobremu, ki je počelo biti in življenja. Tako lahko pridemo do sklepa (ki kajpak ni isti s točko, iz katere izhaja), da vsako končno, omejeno, ustvarjeno bitje v sebi nujno nosi zlovesč nagib k zlu,<sup>93</sup> se pravi k nič. Če se torej zdi, da je zlo isto z ničem – kar potrjuje začetna premisa, da so stvari sestavljene iz dobrega in iz zla –, je tolažilno vedeti, da v samem sebi nosi zdravilo zase, saj je nič. Njegova zmaga implicira njegovo lastno izginotje, zato, časovno gledano, z zlom ne bo nič in bo ostalo samo dobro. Vse se bo vrnilo v red in bo kot prej ...<sup>94</sup>

Ta rešitev ni zadovoljiva, ker implicira, bodisi da se mora vse začeti znova bodisi da začeti na splošno ni vredno truda. Paracelz pa zariše še tretjo rešitev, ki se odlikuje po tem, da je v skladu z njegovimi zdravniškimi nauki, teorijami o boleznih.

---

93 Življenje je *böse* v samem sebi. Je strast, ogenj, torej uničevanje. Boehme bo iz te ideje potegnil pojem jeze, Božjega srda (*Zorn*).

94 Paracelz, *Liber de origine morborum invisibilium*, *Dela*, zv. I, str. 222: »To, kar se drži ilovnatih klad [*Leimklotzen*], mora proč. Zato bodo propadli elementi in vse, kar raste iz njih. Ko bodo stvari propadle, kaj bo potem počela telesna narava, ki izhaja iz elementov? Vse stvari bodo povečane.«

Kaj je zlo? Ali lahko govorimo o zlu na splošno? To, kar je zlo za enega, je dobro za drugega. Ribe na zraku umrejo, človek pa ne more živeti v vodi. Strup enega ubije, drugega pa pusti nepoškodovanega. Znano je, da kače živijo od strupa, ki zanje ni strup. Zlo torej ni nekaj na sebi, ampak lahko o njem govorimo samo v razmerju do takšnega ali takšnega drugega bitja. Neka substanca je (za neko bitje) dobra, kolikor je zanj ugodna, kolikor ga hrani, in slaba, kolikor je, nasprotno, zanj strup. Torej zla ne povzročajo substance same – ki so scela dobre –, temveč njihova razmerja do drugih substanc. Zlo je proizvod neskladja, nereda, disharmonije. Različne sile, ki konstituirajo bitja – ki so sama v sebi dobra –, se bojujejo med sabo in tako proizvajajo bolezni, trpljenje, smrt.

Tako bolezni zvečine niso nič drugega kot boj med strujama življenja. Bolezen je v sami sebi neko bivajoče, bitnost, življenje. Parazitsko življenje,<sup>95</sup> življenje, ki se razvija na škodo življenja obolelega bitja, je potemtakem zlo. Toda bolezen je v sami sebi življenje, ki se hrani z življenjem živali ali z obolelim človekom, za svoje lastno življenje črpa svojo hrano od drugih življenj, kajti da bi se ohranila in uveljavila, je primorana uničevati. *Archeus* bolezni se bojuje proti parazitskemu življenju, je sovražen bolezni in zdravnik mu v tem spopadu pomaga.<sup>96</sup> Ta boj

---

95 To pojmovanje bolezni imamo lahko za enega izmed najlepših in najglobljih Paracelzovih uvidov. Bolezen je dinamična, vitalna bit, ki se razvija po svojih lastni naravi, ki »sledi svojemu teku«. Če hočemo v Paracelzu videti »predhodnika« moderne medicine, moramo tu iskati »preduzrtje« ali »predobčutje« teorij o mikrobitih. Vendar je očitno, da iz Paracelza nikakor nočemo narediti nekega predhodnika Pasteurja. Paracelz ni imel nikakršne ideje o mikroorganizmih in se je norčeval iz antisepse.

96 Tu vidimo resnični razlog Paracelzovega nasprotovanja zdravnikom njegovega časa, zdravnikom simptomov. Paracelzu se je zdelo enako smešno, da bi simptome kake bolezni odpravljal z nasprotnim ali s podobnim. Obe zdravniški pravili, *similia simi-*

in nered, ki iz tega sledi, neskladje, ki ga predpostavlja, je zlo.

Zlo je torej speljano na neurejeno nasprotje sil. Nikakor ni neko bitje, zato si lahko potem, ko se red znova vzpostavi, zamislimo njegovo uničenje. Če nered, boj torej ni nekaj naravnega, nujnega in večnega, če ga proizvede neko dogajanje, ki je nasprotno redu – Luciferjev padec –, imamo pojasnitev, ki smo jo iskali.<sup>97</sup> Luciferjev padec spremeni božanski svet v pekel, in podoba sveta na dveh ravneh – na vidni in nevidni – pri Paracelzu zamenja podoba treh svetov – pekel, nebesa in naš svet, ki je sredi med njima. Naš svet je posrednik v biti, ne v prostoru, kajpada, kajti ti svetovi so strogo sorazsežni. Trojnemu svetu ustreza trojnost (tripliciteta) v človeku. Trojno življenje človeka.

Vendar boleznim nimajo docela takšne narave. So tudi druge bolezni, posebno tiste, ki izhajajo bodisi iz skvarjenja materije in sovražnega vpliva astralnih sil bodisi iz organizma samega – tartarske (*tartarische, cagastrische*)<sup>98</sup>

---

*libus in contraria contrariis*, sta se mu zdeli enako bedasti in prazni. Zdravnik simptomov dejansko deluje samo na *zunanj* izraz bolezni, ne da bi napadel *središče*. Kakšen smisel ima odpravljati vročino z zunanjim hladom? Nobenega, razen da poslabšamo stanje, da storimo, da se v organizem »vrne« vročina, ki je šla iz njega. Pravi zdravnik mora prek simptomov-signatur in po njih uvideti resnično bistvo bolezni ter delovati tako, da bodisi okrepi tek lastnega življenja organizma, njegov *Archeus*, bodisi da *zastropi* bolezen. To bi bilo torej zdravljenje vzrokov in ne učinkov.

97 Paracelz, *Secreta creationis, Dela*, zv. III, str. 115: »Zrak prve materije (je bil) dober in (hkrati) slab in (Bog) je v tem spoznal vse stvari, dobro in húdo, toda húdo je bilo ustvarjeno in obvladano [*bezwungen*] v dobrem, dokler ni hudi nečisti zrak v Luciferju premagal jasnega čistega zraka.« (*Luft* tu pomeni toliko kot *Geist*.) Ustvarjena bit je torej mešanica *gut* in *bös*, v kateri je sprva prevladovalo dobro. Luciferjev padec je osvobodil »zlovešče« sile in jim dal »ločeno« bit.

98 Izraz sam je značilen. *Tartarične* (*tartarische*) bolezni niso, kot se je včasih verjelo, bolezni *Tartara*, ampak bolezni, ki prihajajo

bolezni. Ne gre več za življenji, ki se bojujeta med sabo, ampak za tok življenja, ki se bojuje s pogoji utelešenja in eksistence. Telesni sokovi [*humeurs*], ki sestavljajo telo, se spridijo, »sile« in »telesa«, iz katerih je sestavljeno živo bitje, se skvarijo. To je torej mogoče pojasniti tudi z neredom. Astralne sile so včasih premočne, včasih prešibke. »Hrana« preobilna ali prepičla. Razširjajo se nasprotni (sovražni, strupeni) tokovi. Kozmični nered, ki ga lahko pojasni samo kozmični padec.

Je pa tudi res, da se materija v celoti skvari, ker je *cagastrum*.<sup>99</sup> To je razlog, zaradi katerega je življenje ne more obvladati in je v celoti prežeti; je odpadek, ostanke, usedline [*tartres*]. Gre za nečistosti, ki omadežujejo in zastrupljajo organizem. Zdi se, da se življenje tako bojuje samo proti sebi, da kopiči ovire na svoji lastni poti. To pojasnjuje padec. Ta je v ločitvi/separaciji, v individualnem egoizmu bitij in sil. Vsako bitje, žival, kovina, materija ali sila hoče vse zase, hoče se osamiti, shraniti zase svojo bit in moči ter se polastiti tistih, ki so mu nadrejeni. Od tod odpor materije do piša duha, ki jo preveva, od tod odpor vseh nižjih oblik biti do višjih na splošno, od tod zavrnitev, da bi služile prek izraza, utelešenja. Zato življenje, razvoj vsake »kali« [*»germe«*] v samem sebi najdeva odpor, s katerim se mora spopasti; to je pravi razlog za zlo – padec–separacija, vir boja in spopada, trpljenja, zla, bolezni, sveta surovih, nepredirljivih in egoističnih teles. Toda na srečo je ta »svet« začasen. »V središču« ima smrt in bo propadel, kot bo propadlo in izginilo celotno zemeljsko življenje.<sup>100</sup>

---

iz *Tartara*. To so na primer kamni, skleroze. To je tudi ideja, ki je odtlej imela pomembno vlogo: pojem samozastrupitve organizma *en est sortie*.

99 Paracelz, *Secretum magicum von dreien gebenedeiten Steinen*, *Dela*, zv. II, Strassburg 1603, str. 677: »Stvarjenje celotne narave je njen padec.«

100 Paracelz, *Dela*, zv. III, str. 97: »Vsaka ustvarjena stvar hrepeni



Paracelz se torej vendarle ne more upreti temu, da v stvarjenju in življenju ne bi videl ene same, v temelju absurdne epizode,<sup>101</sup> krožnega ritma, ki vse vrača v svoj začetek. Ne, nič od tega, kar izteka iz misterija, se ne bo več vrnilo v svojo notranjost [*sein*] tako, kot je bilo »prej«. Preobražena, preoblikovana ustvarjenina obstaja večno. Ali ni Duh večen in ali ni torej tudi človek sam, Božji otrok, mali Bog,<sup>102</sup> neuničljiv in večen?

Ali ni prejel za svoje poslanstvo nalogo, da razkrije Božje skrivnosti?<sup>103</sup> Ali ni Božji delavec? Ali je njegova naloga ničeva? Bo svet propadel?

Še enkrat nam prihaja na pomoč nauk o mikrokozmosu, alkimistični nauk o temeljni istosti procesov v naravi in v človeku.<sup>104</sup> Ker bo človek preobražen, bo preobražen tudi svet. Nedopustno je, da ga je Bog ustvaril za nič, pa tudi da bi bila *magnalia Dei* zavita v skrivnost. Nič od tega, kar je, in od tega, kar je bilo, ne more izginiti; celo rože, ki so krhke in kratkotrajne, bodo vstale

---

po tem, da bi bila po naravi to, kar je bila pred stvarjenjem. To je temelj vse naše *Philosophiae* ... Kajti elementi so ustvarjeni iz nič in hrepenijo po tem, da bi bili znova nič.«

101 *Separatio*, ki je razlog, zakaj se *Elementum* (*Ylyaster*, *Mysterium Magnum* itn.) preobrazí v množstvo elementov, je nekaj negativnega. Proces je torej v samem sebi negativen, *cagastričen*, in lahko rečemo, da je dodatek ničá biti; stvarjenje je padec.

102 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. I; *Dela*, zv. X, str. 375: »V nas je luč narave in luč je Bog. Zato smo bili po pravici imenovani bogovi.«

103 Paracelz, *Liber de imaginibus*, *Dela*, zv. IX, str. 389: »Človeška čud je tako velika stvar, da tega nihče ne more izreči. Človeška čud je kot Bog sam in *Prima Materia* in nebesa, ki so trikrat večna in nepropadljiva. Zato bo Človek blažen po svoji čudi in z njo, tj., živel bo večno in ne bo nikoli umrl ... In če mi, ljudje, prav spoznamo svojo čud, nam nič ne bo nemogoče na tej zemlji.«

104 Paracelz, *Philosophia sagax*, *Dela*, zv. X, str. 27: »Vse *creata* so črke in knjige, ki opisujejo človeka ... Tako so vsa *creata* črke, v katerih je mogoče prebrati, kaj je človek.«

(od mrtvih) in bodo večno preobražene.<sup>105</sup>

Torej se je preobrazba, pobožanstvenje vesoljstva že začelo. Dokaz za to je Kristus. Kristus je vstal, se odel v duhovno telo, ki je simbol preobrazbe sveta. Ali povrh ne vidimo misterija preobrazbe, kako se vsak dan izvršuje v svetem zakramentu? In ali nismo, ko z vero pristopamo k zakramentu, *hranjeni* po veri? Ali nismo deležni vstajenja, preobrazbe?<sup>106</sup> Ko bo svet navsezadnje dokončal svoj krog, se bo zrušil v nič. Ko se bo vse, kar je izšlo iz *Prime Materie elementorum*, vrnilo vanjo in se bo *materia sacramentorum* vrnila k Bogu, bodo bitja, ki so tu spodaj, preobražena v duhovno telo, bodo bila/obstajala [*substiteront*]<sup>107</sup> in po njih in v njih, po človeku in v človeku bo za vedno obstal ves svet. Izginile bodo samo razlike in vse tisto, kar prihaja od ničā.<sup>108</sup>

\*

---

105 Paracelz, *Philosophia ad Athenienses*, XXI; *Dela*, zv. VIII, str. 14:

»Vse stvari znova pridejo v svoj prvi začetek in ostanejo to, kar so bile pred *Mysterio Magno*, in večno ... In vse stvari znova pridejo k svojemu prvemu, kajti prvo je treba iskati v prvem začetku ... Duša je nastala iz nečesa, zato ne gre v nič, kajti izhaja iz nečesa, toda iz takšnega ničā bo nič in nič ne bo več rojeno iz njega ... mi izhajamo iz *Mysterio Magno*, ne iz *procreato*.« Prim. prav tam, zv. XXII: »Veliki *Mysterium* znova pride v nič, iz katerega je izšel.«

106 Vera je »domišljija« in preoblikuje bit verujočega.

107 Paracelz, *Philosophia ad Athenienses*, knj. II, § 11; *Dela*, zv. VIII, str. 29: »To, da naj bi bile cvetlice brez večnosti, je spet neka filozofija; čeprav propadejo, se bodo bržkone pojavile ob zboru [*Sammlung*] vseh rodov. Kajti nič ni ustvarjeno iz *Mysterio Magno*, kar ne bi imelo podobe zunaj etra.«

108 Paracelz, prav tam, VI, str. 315 in 328: »Ko bodo torej vse te stvari prišle na konec in bodo prešle, bodo vse elementarne stvari znova šle k *Prima Materia elementorum* ter se bodo izlile v večnost in ne bodo več minile. Nasprotno bodo vse zakramentalične ustvarjenine znova šle k *Prima Materia sacramentorum*, tj., Bog jih bo razsvetlil, zjasnil, in v večni radosti in blaženosti bodo hvalile, čistile in slavile Boga, svojega Stvarnika, od sveta do sveta, od večnosti do večnosti.«

Paracelzov teološki nauk se odlično ujema z njegovim splošnim pojmovanjem sveta. Vrhuje v njegovem pojmovanju človeka kot absolutnega središča veseljstva, knjige, ki *ab aeterno* vsebuje vsa čudesa in vsa bistva stvarjenja, delavca, čigar naloga je v resnici ta, da jih razkrije in dovrši. Razumemo, da je človek – dojet tako – v neki meri neustvarjen. Ali namreč ni bistveni izraz Boga in sveta? Razumemo tudi, da je njegovo véliko opravilo v tem življenju filozofiranje. Filozofija je spoznanje razodetja narave in kot taka delo naravne luči. Pravzaprav ni odvisna od razodetja. Biblija ni priročnik fizike, o kateri Hebrejci niso vedeli ničesar. Kristusovo delo samo spada v teologijo.<sup>109</sup>

Gre za razdelitev, ki se zdi veliko razločnejša, kot je v resničnosti, kajti po eni strani je naravna luč sama božanska, po drugi pa je Kristusovo delo kozmično.<sup>110</sup> Razumemo torej, da je Paracelz, ko po zgledu spiritualistov svojega časa razgláša nujnost duhovnega spoznanja in »navdihnjenja« ter razlikuje med Božjo modrostjo,<sup>111</sup>

---

109 Paracelz, *Liber meteorum, Dela*, zv. VIII, str. 201: »Kajti Bog, ki je na čudovit način v svojih delih in stvaritvah, je človeku kot najplemenitejši ustvarjenini na čudovit način zapovedal, naj o vsem nenehno filozofira in raziskuje naravo, da se tako pokaže čudovito Božje delo. Kaj nam je namreč na zemlji storiti kot le to, da se spremenimo v Božja dela in jih spoznamo? ... Kajti Božja dela so razdeljena na dve poti, na delo narave, ki ga umeva *Philosophia*, in Kristusovo delo, ki ga umeva *Theologia*.«

110 Paracelz, *Philosophia magna*, knj. I, *De elemento aeris*, § 5; *Dela*, zv. VIII, str. 58: » ... iz tega *Centro* je nastal svet in je bil narejen materialno, na tem stolu visi na križu KRISTUS ... To je Bog, ki je postal materialen in telesen, in njegovo delo, *Centrum* Njegovega kraljestva in njegov stol. Tudi je ... treba vedeti ... da je Bog *Centrum* svojega védenja naredil propadljiv in zase. Kajti kakor je telesno imenovan Sin, tako je svet njegova hiša ... in torej ne preide, ko pride, temveč bo od človeka ostalo srce in od sveta razcvetenost [*Gebliuw*].«

111 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. I; *Dela*, zv. X, str. 5: »Dve modrosti sta na tem svetu: večna in umrljiva. Večna izvira neposredno

neposrednim razsvetljenjem duha po Duhu in naravno modrostjo, daleč od tega, da bi očrnil naravno modrost.<sup>112</sup> Razumemo tudi, da poveličuje človeka, ko ga razglaša za vzvišenega nad naravo zaradi mišljenja.<sup>113</sup> Hkrati pa je jasno, da med Bogom in človekom ne želi nobenega posrednika.

Milost, božanska tinktura, prebujajoč svoje duhovne oblike, deluje na dušo neposredno. Ta duh, vera – vera-moč, domišljija –, po kateri človek veruje v Boga, hudiča ali naravo, človeka rešuje ali pogublja.<sup>114</sup> Veruje v Boga, se pravi v Kristusa, podobo, ki se je polasti versko upodabljanje/domišljija [*imagination*], s katero se prek zakramentov – duhovno – hrani. Ta »duhovna« hrana je seveda resnična, kajti Kristusovo telo je res telo in *materia sacramentorum*, duhovna materija, iz katere je oblikovano, je, duhovna kot že je, vendarle neka materija.

Paracelz meni, da človeka rešuje vera. Toda njegova vera je drugačna od luteranske. In njegov Bog je drugačen od luteranskega Boga.<sup>115</sup>

---

iz luči Svetega Duha, umrljiva neposredno iz luči narave ... Tista, ki izvira iz luči narave, ima v sebi dve vrsti, dobro in zlo modrost.«

112 Paracelz, prav tam, X, str. 24: »Luč narave in luč Svetega Duha pa nikakor nista ugasnili, ampak še vedno tako dobro svetita kot ob prvih binkoštih.«

113 Paracelz, *Philosophia sagax, Dela*, zv. X, str. 161 in 162: »... Misli storijo, kar zvezdje in *Elementa* ne morejo. Misli vladajo in kraljujejo nad vsem in so svobodne, ničemur pokorne, saj je v njih človekova svoboda ter celo presegajo naravno luč ... Misli naredijo novo nebo/nebesa, novi firmament, zraven pa še novo moč ... Tako mogočno je ustvarjen človek, da je več kot nebo in zemlja. Ima vero in vera presega naravno luč in silo in moč vsakršne ustvarjenine.«

114 »Vere pa so tri (vrste): je vera v Boga ... je pa še neka druga vera, vera v hudiča ... in še ena vera, vera v naravo, to je v luč narave.« *Eine ander Erklärung der ganzen Astronomie, Dela*, zv. X, str. 475.

115 Paracelz, *De origine morbuum invisibilium*, knj. I, str. 185: »In po

Vera je središče, če lahko tako rečemo, duhovne biti; je vir njene moči. Vera poraja novega, duhovnega človeka, hrani in usmerja magično *matrix* imaginacije/upodabljanja.<sup>116</sup> Bog tega človeka, večni stvarnik oziroma, natančneje, večni izvor vesoljstva, je hkrati pravični Bog, Bog pravičnost, Bog resnica. Oče vesoljstva je predvsem oče človeka. Človek, Božji otrok, je njegova podoba, je, kot smo že videli, »mali Bog«.<sup>117</sup>

Ta mali Bog je svoboden. Vse je v njem: nebesa in pekel, zlo in dobro, Bog in Satan. Njegova vera in domišljija/upodabljanje ga nosita k enemu ali drugemu področju ali ravni biti, ki vzpostavljata paracelzovski svet. Je pekel, so pa tudi nebesa. Po smrti ne bo nobene »potovanja«. Spust ali vzpon je v biti, ne v prostoru.<sup>118</sup>

---

moči vere presega duhove, tako da morajo ti v njem mirovati [*still müssen stahn*] ... Zvedeli pa boste še več o tej moči: je tudi v hudiču, vsi hudiči imajo vero, iz česar imajo tudi moč ... Hudiči pa so zlorabili svojo vero, zato so tudi bili udarjeni, toda vera jim vendarle ni bila odvzeta.«

116 Paracelz, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, Dela, zv. X, app., str. 61: »Tako je naše upodabljanje/domišljija matrica, ki je zanosila s Kristusovim telesom in krvjo, to je z *Limbusom* večnega, in v tem življenju rodi novo telo, ki raste in izhaja iz zemeljske njive v nebeške trume ... Kdor veruje, je zato že noseč in je v resnici že prejel/spočel Kristusovo telo.«

117 Paracelz, *Vom Fundament der Weisheit und Künsten*, Dela, zv. IX, str. 426: »Torej v Bogu ne moremo videti nič več kot samo resnico in pravičnost. To je Božja anatomija, da gledamo Boga, in samo tedaj, ko pri tem tudi spoznamo in razumemo, da nismo, Boga gledamo prav. In kot je popoln naš Oče v nebesih, smo tudi mi bogovi, saj smo njegovi otroci, toda nismo Oče sam. Zato ostane le Bog in drugega nič ...«

118 Paracelz, *Liber meteorum*, Dela, zv. VIII, str. 295: »Pekel ni zunaj *Centruma*, ampak v *Centro*, na koncih in krajih, kjer prebiva človek. Nekaj drugega pa je to, ko se duša loči od telesa, saj ostane tam, kjer je bilo telo, in ne gre tisočkrat čezse ali podse; če je blažena, taka ostane, če je peklenska, taka ostane. Kajti tam sta radost in bol na enem kraju – in tako bosta zemlja in nebo

Človek mora delati svoje delo, tako kot Bog dela svojega, zato da bi izpolnil svoje poslanstvo, da bi pustil, da ga Bog ljubi in razsvetli, da bi se pustil voditi Kristusu, Duhu in Parakletu. Mora se truditi, mora iskati. Iskati v sebi, v svoji notranjosti, v svojem notranjem nebu. *Wer da sucht, der findet*, ponavlja Paracelz; *wer da sucht in dem inneren Himmel*.<sup>119</sup>

Zanimiv nauk in zagotovo zmeden. Zmes mistike, magije in alkimije. Ponekod zelo lep nauk, saj gre za iskreno prizadevanje, da bi motrili svet v Bogu, Boga v svetu in človeka, ki je deležen obojega in »obsega« oboje.

Je pa to tudi zelo vpliven nauk. Prek Boehmeja, prek Weigla in tudi drugih je v temelju celotnega teozofskega gibanja modernega časa, gibanja, katerega pomembnost zgodovinarji idej – to dobro vemo – ne morejo dovolj visoko ovrednotiti.

---

prešla in bo spet vse samo raj in v njem bitnost, ki je večna in ni propadljiva.« Prim. Weigel, *Vom Orth der Welt*, § 15, in *Drey Teile einer Anweisung ...*, Newenstadt 1618, str. 72.

119 Paracelz, *Philosophia sagax*, knj. II, predgovor; *Dela*, zv. X, str. 247: »Zdaj pa dobro poglejte, kaj dan za dnem kaže naš Bog in Stvarnik. Treba je opomniti, da sami uvidite, zakaj oziroma iz katerih razlogov se to godi. Ko o tem premislite in razmislite, pride *Paracletus* in vas pouči, da boste vse razumeli in spoznali v svojih srcih. Tako bo vsak poučen od Boga, v katerem išče. Kdor išče v njem oziroma v notranjem nebu/nebesih, ta najde.«

## IV

# Protestantski mistik VALENTIN WEIGEL<sup>1</sup>

(1533–1588)

## I

Ni lahko preiskati dela in misli mojstra Valentina Weigla.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Revue d'histoire et de philosophie religieuses, št. 22, 1930.

<sup>2</sup> Biografijo mojstra Valentina Weigla je spisal J. Opel v knjigi *Valentin Weigel*, Leipzig 1864. V nekaterih točkah jo je dopolnil in dovršil A. Israel, *Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau 1888; prim. tudi članek »Weigel« v PRE<sup>3</sup>, zv. XXI. Poglavitna dejstva njegovega življenja so tale: Valentin Weigel se je rodil leta 1533 v Naundorfu. Najprej je študiral v Meissmu, potem na univerzi v Leipzigu in Wittenbergu. 16. novembra leta 1567 je bil imenovan za pastorja v Zschoppauu, kjer je ostal do smrti. Nikoli ga niso resno vznemirjali ali osumili zaradi krivoverstva. Leta 1572 je v svoji diocenzi z vsemi pastori podpisal *Concordienformel*. Nekaj let pred smrtjo pa so pri njegovem nasledniku in učencu, pastoru M. Biedermannu, odkrili rokopisna dela, katerih heretični značaj je kratko malo bodel v oči. Vrsta teh del je izšla med letoma 1609 in 1612 v Halleju pri Johannu Krusikeju. Ker so bila prepovedana, so bila natisnjena na skrivaj in so skoraj vedno imela napačno navedbo kraja: Newenstadt. Letnice se zdijo prave. Hunnius v svoji *Christliche Betrachtung der neuen paracelsischen und weigelischen Theologie*, Wittenberg 1622, str. 81, navaja dragocen podatek o izdajatelju Weiglovih del. Tisti, ki je podpisan bodisi z začetnicami *J. S. N. P.* in *P. C.* bodisi s psevdonimom *Jonas a Streinz*, naj ne bi bil nihče drug kot izdajatelj Paracelzove knjige *Philosophia de limbo* (Magdeburg 1618) *Johannes Staritzius, notarius et poeta coronatus*. Ne moremo spregledati, da so začetnice Weiglovega izdajatelja anagram J. Staritziusa. Ne vemo, kje je bil »okronan«, zagotovo pa vemo, da je imel pravico

Njegove knjige so izjemno redke,<sup>3</sup> in kot smo glede 17. stoletja spoznali že drugje,<sup>4</sup> večina spisov, ki so jih objavili pod njegovim imenom, gotovo ni njegovih. Kritična obravnava in razvrstitev njegovih del, ki ju je zasnoval Opel<sup>5</sup> in sta jo pozneje povzela A. Israel<sup>6</sup> ter

---

oklicati se za pesnika, saj poznamo dve zbirki, *Neue teutsche weltliche Lieder* in *Prima Nox newer teutscher weltliche Lieder*, priobčeni pod imenom Johann Staritz v Frankfurtu leta 1609. Še bolj zanimivo je to, da je izdajatelj *Philosophia de limbo* to knjigo drugič izdal leta 1642 v Frankfurtu pri Lucasu Jennisu. Ta je podpisan kot doktor Johann Staritzius in zdi se, da to potrjuje istovetnost te osebe. To je nedvomno tisti prijatelj T. v. Tschescha, ki ga je pri njem leta 1622 srečal Jacob Boehme. Staritziusovi ugovori Boehmejevemu nauku o svobodi so izzvali Boehmejev sestavek *De electione gratiae*, ugovori Staritziusovega nečaka, Balthazarja Tilkeja, pa Boehmejeve *Apologies* proti njemu.

- 3 Israel v svojem delu podaja spisek Weiglovih del, ki jih je mogoče najti v nemških knjižnicah. Samo knjižnica v Halleju ima celotno zbirko, pomembna pa je tudi berlinska knjižnica. Dodajmo, da je temeljna Weiglova dela mogoče najti tudi v Britanskem muzeju [*British Museum*]. V Franciji imamo po en izvod vsakega izmed naslednjih del (knjižnica v Strasbourgu): *Vom Orth der Welt*, *Der güldene Griff* in *Scholasterium christianum*, ki smo ga po srečnem naključju odkrili v zvezku z naslovom *Historia Jacobi Boehmii*. Zato menimo, da je treba podati tako veliko navedkov, kot je mogoče. Od svojih bralcev namreč ne moremo zahtevati, naj potujejo v Halle ali London.
- 4 Prim. že Gottfried Arnold, *Unparteiische Kirchen und Ketzer Histoire*<sup>2</sup>, Schaffhouse 1740, d. II, knj. XVII, pogl. XV, str. 1729 isl.
- 5 Prim. Opel, n.d., str. 69: »Izid naše kritične presoje je, da *Studium universale*, *Theologia Weigelii*, *Mosi Tabernaculum*, *Gnothi Seauton II* in *III*, *Vom alten und neuen Jerusalem* niso spisi zschoppauerškega pridigarja Valentina Weigla. Proti temu govori ... zlasti tudi vsebina teh spisov, ki imajo z Weiglovimi skupnega toliko kot nič.« Opel je ovrednotil tudi razliko v slogu. Weigel je namreč pisal zelo dobro. Zdi se nam, da se Opel, čeprav ima na splošno prav, moti glede *Studium universale*, ki je po našem mnenju delo Weigla samega, razen morda nekaj strani, ki jih je dodal M. Biedermann ali izdajatelj.
- 6 Po Israelu je *Astrologia theologizata* ponaredek. Prim. n.d., str. 27.



Kawerau,<sup>7</sup> ne moreta veljati za dokončni, nič bolj pa tudi ne rezultat, do katerega so prišli drugi zgodovinarji.<sup>8</sup> V resnici je Opel, tako kot Israel in Gruetzmacher<sup>9</sup>, pri razlagi Weiglovega nauka zagrešil nekaj napak, katerim se ne more ogniti nihče, ki skuša ta nauk preiskati v okviru sistema, kakršnega je v 19. stoletju izdelal nemški idealizem, ne pa v okviru filozofskega toka. Weiglov nauk, ki ga najdemo v spisih, o pristnosti katerih ni doslej nihče podvomil, in ki premore prepoznavno enotnost misli in sloga, je zanimiv in vreden pozornosti, saj ponuja prvo sintezo oziroma, če hočete, prvi poskus sinteze različnih idejnih tokov, katerih boj je napolnil 16. stoletje v Nemčiji: mističnega toka, ki nadaljuje mistični tok Eckharta, Taulerja in *Nemškega bogoslovja*, magijsko-alkimističnega toka, ki je imel v Paracelzu in njegovi šoli glavno vlogo pri intelektualnem oblikovanju dobe,<sup>10</sup> gibanja idej, utemeljenega v reformaciji v ožjem pomenu,<sup>11</sup> in navse-

---

7 Prim. *Theologische Literaturzeitung* 1888, str. 594 isl.

8 Po Wernlu, Z. K. G. [*Zeitschrift für katholische Geschichte*, op. prev.], naj bi bil avtor *Principal und Haupttractat von der Gelassenheit* Karlstadt. Če bi bilo tako, bi lahko Karlstadtu pripisali vsa Weiglova dela. Najverjetneje gre za Wernlejevo pomoto, saj je *Principal und Haupttractat* pomešal s *Vom alten und neuen Jerusalem*; spisa sta bila namreč velikokrat izdana skupaj. Nauk o *Gelassenheit* je za Weigla osrednjega pomena; je tudi tisto, kar ima skupno s Karlstadtom, medtem ko paracelzovstva v spisu *Principal und Haupttractat* ne bi bilo mogoče pojasniti, če bi bil njegov avtor Karlstadt.

9 Prim. geslo »Weigel« v PRE<sup>3</sup> (R. Gruetmacher), zv. XXI, str. 37 isl. Odličen članek, ki prinaša obilico navedkov.

10 Dovolj je vreči pogled na spisek izdaj Paracelza, ki ga je priskrbel Studhoff, *Untersuchung der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, Berlin 1894-1899, da bi sprevideli njegovo izredno priljubljenost. Vrh tega je bilo med leti 1589 in 1604 pet popolnih izdaj Paracelzovih del, od katerih sta bile dve latinski.

11 Weigel se tako kot vsi spiritualisti sklicuje na Luthra, po našem mnenju z dobrim razlogom, nasprotuje pa Melanchthonu in

zadnje tudi spiritualističnih tokov, h katerim spadajo Schwenckfeld, spiritualisti-baptisti, Sebastian Franck in drugi. Weigel torej ni osamljenec, vendar tudi ni neodvisen mislec, čeprav mu ne manjka izvirnosti.<sup>12</sup> Za to, da pri njem poleg mističnih in paracelzovskih vplivov spet odkrijemo sled šolskih nauk, vsekakor zadostuje, da v latinščino prevedemo njegove nemške izraze ali da preberemo tiste, ki jih je sam zapisal v latinščini. Trditev, ki je osupnila Opla in Gruetzmacherja, ki sta v Weiglu videla nespoznanega predhodnika Kanta in Fichteja, v resnici samo napotuje na besedila svetega Avguština, Boecija in svetega Tomaža.

---

teologom protestantskih cerkva na splošno. V. Weigel, *Dialogus de christianismo*, Newenstadt 1616, str. 32: »Pri *Philippi* in v drugih knjigah ni nič čudovitega, saj nihče ni *Theologus*, temveč *Grammaticus*, *Graecus*, *Aristotelicus*, *Physicus*. V knjigah *Lutheri* pa je bolje iskati, tam najdete prav takšen govor, kakršen je moj, še posebno v njegovih prvih spisih.«

Zanimivo je, da Weigel po modernem teologu Gruetzmacherju ne more biti predstavnik reformacije: »S to nima sploh nič skupnega, tistih nekaj skupnih predstav pa je mogoče pojasniti na podlagi obojestranskih povezav z mistiko. Nasprotno spada v ... nikoli pretrgano verigo *gnosticirajočih*, *mistično* in *panteistično* naravnanih mislecev« (PRE<sup>3</sup>, zv. XXI, str. 43). Gruetzmacher ima prav, ko zatrjuje neprekinjeno uverženost teh nauk, čeprav se nam zdi njegovo poistenje mistike s panteizmom in gnosticizmom zelo površno in ozko.

- 12 Gruetzmacher postavlja Weigla poleg Francka, kar je po našem mnenju povsem upravičeno. R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1902, str. 195: »Weiglov sistem je med vsemi spiritualističnimi sistemi najpomembnejši, ker dosledno vodi na vse strani. Samo S. Franck mu enakovredno stopa ob strani. Oba sta racionalista in mislita notranjo Besedo kot vrojeno človekovo posest. Za Weigla religiozno in naravno prehajata drug v drugega, isti zakon spoznanja vlada tako v enem kot v drugem.« Odveč je reči, da »naturalistične« razlage Valentina Weigla ne sprejemamo v celoti. Weigel zelo dobro razločuje med naravnim, *aktivnim* spoznanjem in nadnaravnim, *pasivnim* spoznanjem. Gruetzmacher povrh ni vselej dober vodnik. Tako predstavi J. Boehmeja kot »predestinacionalista« (prav tam)!

Marsikatera protislovna trditev postane, če jo поблиže pogledamo, banalen izraz občih mest stare ali nove sholastike. Povrhu je splošno dejstvo tole: izvirnost nemške mistike, protislovni značaj njenih nauk in njihova novost včasih – in celo pogosto – izhajajo iz nemškega izrazja. Te poteze pa so občutno oslabljene s tem, da nam šele neki latinski izraz dopušča presoditi o pravi veljavi izrazov teh nauk.<sup>13</sup> Weigel od splošnega pravila ni izvzet. Nič bolj kot njegovi predhodniki si ne prizadeva, da bi iznašel kaj povsem novega, docela izvirnega. V obilju navaja mistike in imena, kot so Dionizij Areopagit, Mojster Eckhart, Tauler in *Nemško bogoslovje* – zanj je celo sestavil majhen predgovor oziroma komentar –,<sup>14</sup> ki nenehno prihajajo pod njegovo pero. Nič ne skriva, da si sposoja od Paracelza ali Sebastiana Francka,<sup>15</sup> in če ju – kot se

13 P. Denifle nima prav, ko Mojstru Eckhartu odreka vsakršno izvirnosti. Kljub vsemu je izviren. Povrhu je moral to sam priznati s tem, da ga je razlagal – čeprav ga res ni razumel. Vsekakor je gotovo, da *latinska* dela Mojstra Eckharta niso protislovna in izvirna kakor njegove pridige. *Mutatis mutandis* je to mogoče naobrniti tudi na Weigla.

14 *Kurze Einleitung zu der Teutschen Theologie*, sestavljen po *Tentzels Monatliche Unterredungen*, 1692, str. 258, v letu 1571.

15 Tako v *Dialogus de christianismo*, Hamburg 1922; prim. tudi, ko govori o *Paradoxa*, prim. str. 43, *Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen*, § 4: »Bog je pričujoč v vsakem trenutku in čaka pred vrati, da bi lahko vstopil v prazno in prosto dušo. Čeprav se prekletemu antikristu upira, da je Bog tako milostljiv in nepristranski, da tudi drugim ljudem daje Svetega Duha brez obreze, krsta, ceremonij.«

Raba pojma »nepristranski«, *unparteiisch*, je zelo značilna. To je izraz, ki je ljub Francku. Prim. enako V. Weigel, *Gnôthi seatón*, Newenstadt 1615, I 1, II, pogl. II, str. 63: »Adamov padeč se ni zgodil v skladu s substanco in bistvom, ampak v skladu z naključjem ali akcidence ... Neki učenjak je zapisal ... da nismo padli v nič.«

Učenjak, o katerem govori Weigel in ki ga navaja, ne da bi ga imenoval, je Franck. Prim. tudi V. Weigel, *Principal und Haupt-*

mu pogosto dogaja – ne imenuje z besedami, se vendarle nobeden izmed njegovih bralcev ni mogel motiti glede namigov v njegovih naukah. Nič tudi ne skriva svoje simpatije do Karlstadta in Hetzerja – od tega si celo izposodi nekaj slavnih kitic, ki jih, ne da bi to omenil, navaja na koncu svojega *Dialogusa de christianismo*. To je dovolj pomenljivo, saj je ves svet tedanje dobe poznal slovito pesem anabaptistov: to je moto oziroma pečat, s katerim Weigel zaznamuje svoje delo. Poleg tega uporablja obrazce in izraze, ki si jih sposoja od Nikolaja Kuzanskega.<sup>16</sup> Bral je latinske in grške cerkvene očete. Študiral je Aristotela in platonike.<sup>17</sup> Omenili smo tudi že, kako zelo je nanj vplival Paracelz,<sup>18</sup> in naj še pripomnemo, da se je skliceval na Erazmovo avtoriteto.<sup>19</sup>

---

*tractat*, Newenstadt 1618, III, str. 48: »Resnično je, da vsakršna modrost izvira iz Kristusa in je zapisana v Pismu. Vendar Pismo ostaja zakrito z odejo črke; kot je zapisano, je tudi zapečaten s sedmimi pečati. (Knjiga, ki je zapečaten s sedmimi pečati, je v nas.) V nas samih mora tudi biti odprto.« To je zelo jasen namig na naslov slovitega Franckovega dela *Das verbutschirts und mit 7 Siegeln versiegelte Buch*.

- 16 Prim. V. Weigel, *Principal und Haupttractat*, pogl. XII, str. 41: »Zato moramo motriti *complicationes* in *explicationes*. Vidni telesni svet *kot* nebo in zemlja je nekakšen zgoščen dim, ki je izšel iz nevidnega ognja, zato so bile vse telesne stvari skrite v nevidnem duhu.«
- 17 Prim. V. Weigel, *Studium generale*, Newenstadt 1618, db. »Preučevati in učiti se pomeni prebuditev tega, kar je v nas, *namreč* da spoznam in se zavem, da je to skrito v meni in v vsakem človeku. Kajti nebeško in zemeljsko je skrito v meni. Zato so tudi *Platonici* rekli: *Discere esse reminisci*.«
- 18 Vpliv Paracelza je tak, da bi bilo treba navesti celotnega Weigla. *Limus major*, *limbus minor*, *firmament*, *astrum*, *matrix* itn. govorijo dovolj zgovorno. Še bolj pomembno pa je, da Weigel v celoti sprejema pglavitni pojem paracelzovske filozofije: izraz-utelešenje [*l'expression-incarnation*].
- 19 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, str. 36: »Če Božja postava ne bi bila prej v našem srcu in v naših ustih, je tudi Mojzes ne bi vklesal

Če vztrajamo pri vplivih, katerim je bil Weigel podvržen, mu s tem vendarle ne odrekamo vsakršne izvirnosti, prav nasprotno. To počnemo zato, da bi videli, kako pomembno je natančno preučevanje njegovega dela, sinteze in preoblikovanja različnih intelektualnih izročil. S tem se tudi postavljamo po robu utečeni interpretaciji njegovega nauka, ki se v celoti malo razlikuje od tiste, ki so jo v 17. stoletju podali polemiki in hereziologi ortodoksnega luteranstva. Tem je mistični nagib nujno pomenil panteistično krivoverstvo. Vsakršen nagib k ponotranjenju religioznega življenja je bil zanje apostazija, tako kot modernim zgodovinarjem vsako zatiranje Božje imanence pomeni ali vsaj implicira panteističen oziroma antikrščanski nagib.<sup>20</sup> Weigel torej ni nič bolj panteist od Schwenckfelda ali Francka, nič bolj ni privrženec gnostičnega dualizma. To, kar išče, je globoko in osebno religiozno življenje, religiozni nauk, ki bi upošteval nujnost resnične preobrazbe prenovljenega človeka in zatrdil notranjo resničnost »novega rojstva«,<sup>21</sup> se pravi obrnitev grešnega človeka k Bogu.

---

v kamen ... Če Kristus, Očetova Beseda, ne bi bil notranje v nas ... tudi ne bi prišel in bil rojen zunanji človek ... O tem marljivo preberi nemško knjižico *Moriam Erasmi*.«

20 Tako R. Gruetzmacher, PRE<sup>3</sup>, zv. XXI, str. 42. Izraza »panteizem« in »panteist« sta povrh skrajno ohlapna. Za Harnacka je sveti Tomaž panteist (prim. *Dogmengeschichte*<sup>3</sup>, III, str. 587), medtem ko je za Stockla Luthrov panteizem nesporen. S tem izrazom razumemo nauk, po katerem Bog in resnični svet nista nič drugega kot ena sama bit brez ločitve in razločka, torej nauk, ki naj bi Boga istil s celoto bitij/bitnosti. Lahko bi ga uporabljali tudi za sisteme, ki razločujejo Boga od sveta kot *celoto* od njenih delov.

21 To nikakor ni v nasprotju s tem, da je »drugo rojstvo« v temelju samo vstajenje »prvotnega« človeka, kot je bil *ab aeterno* »v Bogu«. Tako V. Weigel, *Gnôthi seautôn*, knj. II, pogl. I, str. 60 sl: »Vsak, kdor hoče biti blažen, mora biti dvakrat rojen [*geböhren*], prvič naravno iz očete in matere v ta svet, drugič nadnaravno po resnični veri ...« Prim. tudi *Kurzer Bericht*, Biiij I V isl. (2 r C<sup>12</sup>):

To, kar išče, sta religiozna metafizika in spoznavna teorija, ki bi pojasnili absolutno nujnost resnične preobrazbe. *Es ist kein Scherz*, ponovi za Hetzerjem. Zavarovati hoče veljavo osebnega religioznega, intimnega in »duhovnega« življenja v nasprotju z njegovo povnanjenostjo v obliki vidne Cerkve (kot socialne institucije in ne skupnosti verujočih), v nasprotju s suhoto nove dogmatike, teološkimi boji in kultom pridobljenega verjetja, ki je zatrl svobodni izraz življenja po veri.

Pri Weiglu, Schwenckfeldu in Francku srečamo enake osrednje ideje, sporne točke in nasprotja, recimo nasprotje med duhom in črko (*der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet*).<sup>22</sup> Kakor onadva tudi Weigel zatrjuje neposredno in takojšnje delovanje Boga na dušo.<sup>23</sup> Kakor onadva isti Kristusa z notranjim Logosom.<sup>24</sup> Notranji Kristus, luč, ki razsvetljuje, ki resnično očiščuje in posvečuje dušo, se vsem trem kaže hkrati kot rojevajoča se v duši in kot v njej vrojena<sup>25</sup> (*lux insita nobis*), kot

---

»Tega ponovnega rojstva, te vere ne proizvaja [*wirken*] nobena ustvarjenina in še manj ceremonije, temveč mora to storiti Bog brez sredstva/posredovanja [*ohne Mittel*]. Zato človek docela molči in miruje v resnični Soboti.«

22 Prav tam: »Zapisana črka pa je senca besede. Ne učinkuje kot beseda, ampak nas samo spominja nanjo.«

23 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, II, str. 61: »Novorojenost v veri ni človeško, temveč Božje delo in Božji dar v otrocih in vseh prepuščenih srcih. Izpolnil in dovršil pa jo bo Bog sam, vendar ne brez človeka, ki čaka in trpi.«

24 V. Weigel, *Kurtzer Bericht ...*, C. I, v: »Vsakršno nadnaravno dobro, to je Kristus, je bilo prej skrito v nas ... da ne bi mislili, da je prišlo spoznanje Boga v nas od zunaj, temveč od znotraj, iz Boga teče v nas.« Prav tam, Cijr: »*Nikdar* ne bi mogel priti v nebesa, če ne bi bila nebesa prej v meni, in ne bi mogel prejeti Svetega Duha, če ne bi bil prej v meni, in ne bi mogel imeti Božjega spoznanja, če Bog ne bi bil prej v meni, in ne bi prišel ne k Luči, ne Besedi, ne Življenju, če ti ne bi bili prej v meni.«

25 V. Weigel, *Studium universale*, Fijj: »Ah, Gospod Bog in Oče, ti sam si v meni Beseda in Duh, Luč in Življenje, v meni in v vseh

zakon, ki ga je Bog zapisal v človekovo srce (*lex divina a Deo in corde humana inscripta*), in kot to, kar je duši bližje, kot je duša sami sebi (*intimior animae quam anima ipsa*). Tako kot Franck je tudi Weigel zagovornik nauka o navdihnjenju in vesoljnem razodetju.<sup>26</sup> Tako kot za Francka tudi zanj resnična krščanska Cerkev, katoliška Cerkev,<sup>27</sup> ni sestavljena iz oseb, ki bi pripadale kaki sekti ali religiozni skupnosti. Povsod, v vseh Cerkvah, vseh verah, pri vseh ljudeh sveta, tako med luteranci kot med kalvinisti, papisti, Judi, Turki, pogani in prebivalci otokov – povsod so resnični kristjani. In ni pomembno, če niso nikoli slišali govoriti o Jezusovem življenju in smrti, ni pomembno, če verujejo ali ne verujejo v to ali ono dogmo, v takšen ali drugačen nauk. Kajti *formulae concordiae*, *Augustanae confessiones*, obrazci koncilov in očetov, *loci theologici* – vse to je le človeško delo<sup>28</sup> in mr-

---

ljudeh. Zelo rad bi, da razsvetliš vse ljudi, ki pridejo na ta svet, vendar se ti skoraj nočejo *preпустiti* in predati. Vzidi vame, ti svetla danica, in pusti, da napoči dan.«

26 Prim. V. Weigel, *Ein schön Gebetbüchlein*, § 20: »Saj nepristranski Bog s svojimi milostmi prehitveva vse enako.« § 21: »Bog je nepristransko sonce, ki s svojo lučjo prehitveva vse enako.« *Allen*, »vse« – to pomeni tako pogane, Jude in muslimane kot tudi kristjane. Kajti tisti, ki ne poznajo črke Svetega pisma, jo vendarle imajo v sebi. Prim. *Studium universale*, Aijj2r: »In tisti, ki ne morejo brati črk, imajo vse Sveto pismo v svojem notranjem človeku, saj je celotno Sveto pismo v nas in ga zato lahko bere vsak, tudi če ni učenjak.«

27 V. Weigel, *Dialogus de christianismo*, str. 67.

28 Weigel ima zelo slabo mnenje o šolanih teologih; zelo dobro jih je poznal. Prim. *Studium universale*, I, 4, 6: »Na visoki šoli uči neko govedo, in kdor ne študira pod opečnato streho pri takšnih ljudeh, ga imenujejo *autodidacton*: *Frusta quaeritur extra cum magno labore quod in nobismet ipsis possidemus abundanter* [samouka: zaman iščemo zunaj z mnogo truda tisto, kar sami v sebi posedujemo v izobilju, op. prev.]«.

Opel se opira na to besedilo, da bi potrdil, da *Studiuma* ni mogel napisati Weigel, *mag. theol.*, ki ni bil »samouk«. Isto pove Weigel v *Dialogu*. Poleg tega so bili univerze na splošno pri spirituali-

tva črka. To, kar je pomembno, je religiozno življenje, Božja ljubezen, vera in odpoved samemu sebi, zedinjenje resničnih vernikov pa oblikuje Cerkev, edino Cerkev, v zvezi s katero ima stari izrek *extra ecclesiam nulla salus* še vedno sprejemljiv smisel.<sup>29</sup>

Čeprav so si Weiglova in Franckova pojmovanja podobna, vendarle niso enaka. Humanistični vplivi, ki so pri Francku tako zelo vidni, pri Weiglu malone docela izginejo, in čeprav govori o kristjanih ter pripadnikih prave katoliške Cerkve med pogani in Turki, vendarle nikoli ne omenja »razsvetljenih poganov« in antičnih poganskih filozofov ne predstavlja kot predstavnike te Cerkve. Izhodišče zanj ni več, tako kot za Francka, moralno, ampak religiozno življenje, to pa ima veljavo samo zato, ker implicira zapustitev samega sebe, »duhovno smrt«, *Gelassenheit*.<sup>30</sup> Na prenovljeno dušo ne deluje človek, temveč Bog.<sup>31</sup> Moralno delovanje, kolikor zatrjuje in vzpostavlja človekovo neodvisnost, človeka oddaljuje od Boga ravno tam, kjer ga Bogu približuje. Med moralnim delovanjem in religioznim življenjem je takšna razdalja kakor med hlapčevskim zadržanjem naravnega in sinovskim zadržanjem prenovljenega človeka. Služabnik upa na plačilo za dejanja, ki jih je izvršil oziroma za katera verjame, da jih je izvršil. Prenovljeni človek pa si ne pripisuje dejanj, nima zaslug, ne hrepeni

---

stih na slabem glasu, kar je samoumevno, saj so bile varuhinje pravovernosti. Takšno nenaklonjeno sodbo najdemo tudi pri Boehmeju.

29 V. Weigel, *Dialogus de christianismo*, str. 43.

30 Prav tam, str. 56.

31 Prim. V. Weigel, *Soli Deo gloria*, Newenstadt 1618, str 75: Kajti če »volja po grehu ni več svobodna kakor prej, ampak je ujeta in pritrjena [*angemastet*] po ustvarjenini, kako lahko zvezan človek samega sebe odveže in osvobodi?«: prim. tudi *Principal und Haupttractat ...*, 1618, § 19: »Nobeno srce se tudi ne more nagniti k Bogu oziroma se mu vdati s svojimi lastnimi moči, temveč mora Bog vse *stvari* v svoji hiši in svetišču storiti sam.«



po plačilu, celo ne išče svojega odrešenja, saj se je prepustil Bogu in v ljubezni do Boga izgubil samega sebe, da bi se znova našel v njem. Toda če se znova najdeva v izgubljanju, vendarle hrepeni po samoizgubitvi, ne po vnovičnem najdenju samega sebe.

Zato je Weiglovo stališče, s katerim napada ortodoksijo svoje dobe,<sup>32</sup> drugačno od Franckovega. Weigel nikakor ne vztraja pri človekovi *naravni* svobodi in popolnosti,<sup>33</sup> ne bori se več proti predestinaciji,<sup>34</sup> čeprav nikakor ne zanika človeške svobode.<sup>35</sup> To, kar je

---

32 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, knj. II, 9: »Tako mora biti tudi poboljšanje, vrnitev ali novo rojstvo dovršeno edinole po Kristusu v volji ... In kakor se greh in zlo zgodita po pristanku lastne volje, tako se zgodi sprava po prepuščenosti lastne volje.«

33 Prim. V. Weigel, *Studium universale*, pogl. VI, str. E. IV: »Med drugim pa se bo pokazala tudi večna vsevedna previdnost oziroma predestinacija ali izvolitev dobrih oziroma slabih: kajti brez Božje volje nihče ne more biti dober ali slab, blažen ali preklet, veren ali neveren ... Bog je bit vseh ustvarjenin, luč in življenje dobrih in slabih, prav tako je volja vseh želečih, proizvaja in ustvarja vse stvari, naj bodo dobre ali slabe.«

34 V. Weigel, *Dialogus de christianismo*, pogl. I, str. 16: »Kristusova smrt in zasluženje ne bosta prišteti nikomur, če Kristusove smrti nima v sebi. Človek bo po krstu krščen v isto smrt in njegovo staro telo bo križano s Kristusom; tedaj bo obveljalo prištetje [*Zurechnung*] ali *imputacija*, *namreč* če imamo Kristusovo smrt v sebi, ki je naše življenje; če z njim umremo, z njim tudi vstanemo v njegovo življenje.«

35 Weiglov nauk o svobodi se opazno navdihuje tako pri Franckovem kot pri mističnih naukih. Laskavo navaja svetega Avgušтина, da bi pokazal, da Bog noče rešiti človeka brez njega. Svoboda ima dvojno vlogo: prvič, pojasnjuje resničnost *padca* in *zla* ter možnost novega rojstva; čeprav je Bog tisti, ki deluje, mu mora ustvarjenina napraviti prostor, to pa stori sama. Svobodno se odvrne od Boga in svobodno se odvrne tudi od sebe. Prim. V. Weigel, *Ein Buchlein, dass Gott allein gut ist*, s. I, 1618, str. 202: »Ne samo da ima ustvarjenina dobro in zlo v sebi pred padcem, ampak tudi po njem.« Prav tam, str. 206: »V sebi sem skrivoma imel zlo, zli mrak, brez vsake škode in zato v svoji svobodni volji.« Prav tam, pogl. XII, str. 211: »Vse ustvarjenine se zunaj

zanj najpomembnejše, je osebnega značaja, namreč resnično delovanje milosti.

*Imputativa justitia, fides ex auditu, justificatio per fidem, per imputationem meriti Christi* – to so sovražniki, s katerimi se Weigel bori v občudovanja vrednem *Dialogu su de christianismo*,<sup>36</sup> ki je najverjetneje zadnje izmed njegovih del, delo, v katerem umirjeno razglabljanje in preudarnost iz njegovih malih traktatov zamenjajo ognjevite diatribe. V tem delu napada to, v čemer je spoznal religiozno središče nove ortodoksije: nauk o *certitudo salutis*. Religioznemu poučevanju ortodoksije postavlja nasproti poučevanje, ki pušča v nemar teologijo in dogmo ter vztraja pri *religioznem življenju*. Kajti ne gre za to, da bi verjeli, ampak da bi *svojo vero živeli*. Zato gotovosti verjetja zoperstavlja intenziteto življenja. Zato zaupljivi gotovosti ortodoksije z veliko

---

Boga ne morejo gibati niti *biti* dobre ali slabe: Bog ostaja zaje-tje [*Begriff*] in dovršitev [*Beschluss*] vseh ustvarjenin, vendar z nekim mogočnim razločkom.« Prim. enako Kurtzer *Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologie*, str. 150: »Ko ustvarjenina po Kristusovem nauku *odpade* od sebe ... bo v notranjem temelju duše najdeno, občuteno, *okušeno* popolno dobro.«

- 36 *Dialogus de christianismo* ali *Gespräch von wahren Christentum* je edino Weiglovo delo, ki je lahko dostopno. Ponovno je bilo izdano leta 1922 v Hamburgu. Knjiga je sestavljena iz devetih kratkih dialogov (3 krat 3); *dramatis personae* so pastor (*Concionator*), laik (*Auditor*) in Smrt, ki pooseblja Kristusa in odloča med nasprotnikoma s tem, da oba pokonča. *Auditor* razvija Weiglov nauk in umre v ksanju, brez spovedi in odveze. Upa le v Boga samega in ne potrebuje nobenih obredov, ki ga ne morejo rešiti tesnobe greha. *Concionator* umre, potem ko je prejel zakramente, in zaupa v njihovo učinkovitost ter *v svoje odrešenje*, da je Kristus zadostil zanj. Vselej je pridigal čist nauk (*reine Lehre*) in se vselej držal daleč od herezije Schwenckfelda, Osiandra itn. Navsezadnje se smrt vrne, da bi bratom oznanila, da je heretik rešen, medtem ko je *Concionator* v temi. Dialog, ki je zelo pretanjeno sestavljen, je prežet s strastjo. *Auditor* med drugim razglaša, da je prava vera neuskladjiva s preganjanji. Sebastian Franck je pridigal o istem.

dramatično spretnostjo zoperstavlja grozo in obup heretikov, vselej nespokojno negotovost spreobrnjenega grešnika.

Zdi se nam, da je *Dialogus* eno izmed tistih Weiglovih del, v katerih je njegovo stališče izrisano s kar največjo razločnostjo in iskrenostjo: kaže nam njegovo notranje življenje. *Concionator* in *Auditor*<sup>37</sup> ne simbolizirata samo dveh »stanj« krščanstva – klerika in laika –, ampak se zdi, da je v *vsako* izmed teh oseb položeno nekaj od Weigla samega. *Auditor*, laik, včasih pokaže, da tudi sam pripada cerkvenemu svetu, in v nekem očitnem avtobiografskem odlomku pove, zakaj je podpisal slovito *Formulo concordiae* in zakaj – *aus begreiflichen Gründen* – ni zavrnil tega, da bi dal soglasje k nauku, za katerega je vedel, da je nevaren. Dobro namreč čutimo, da navedeni razlogi – nekoliko sofistično –<sup>38</sup> niso zadostovali, da bi pomirili pastorjevo dušo. Dobro je čutil, da je nedostojno, če ne oznanjaš svoje vere. Ko Weigel-*Auditor* obtožuje *Concionatorja*, da je s svojim naukom zapeljal v zmoto ubogo ljudstvo, laike, katerim je obljubil odrešenje, pravzaprav te očitke naslavlja na samega sebe. Njemu samemu Smrt (tretji sogovornik v *Dialogusu*, ki predstavlja Kristusa) očita, da je popačil

---

37 Tisti, ki poučuje, pridigar, je tisti, ki prejema Božjo besedo. Torej *Auditor* zavrača, da bi jo prejel *ab extra, ex auditu*, dobro vedoč, da je to »naravno dojetje« dejstvo Božjega hlapca, ne pa sina. Prim. V. Weigel, *Kurzer Bericht und Anleitung ...*, str. 150: »Naravno spoznanje nas naredi za hlapce ... spoznanje po veri pa za Božje otroke.« »Črka«, v kateri je utemeljen *Concionator*, ni nič drugega kot »zunanje zrcalo« (prim. *Guldene Griff*, G. 5,22). Da bi to razumeli, nas mora razsvetliti duh, ki nam razkrije »Sveto pismo«, ki je v nas. Weigel pravi, da ne potrebuje nobenega učitelja in da ni *Autodidactus*, saj ga poučuje duh.

38 Weigel pravi, da je bil presenečen, da so ga primorali podpisati »nepričakovano« in da, če bi zavrnil, to ne bi koristilo ničemur, ampak bi ga samo preganjali in se tako veselili privrženci črke proti duhu. Prim. *Dialogus de christianismo*, str. 112.

Kristusov nauk in ga zamenjal s človeškim naukom, da je zamenjal duha s črko,<sup>39</sup> učil *imputativo justicio* in zanimal nujnost bistvenostne pravičnosti resničnega deleženja duše pri Božji pravičnosti, *essentialis inhabitatio*. Weigel si ne odkaže lahke vloge. Kot učen teolog, privrženec in učitelj Univerze v Leipzigu in Wittenbergu je zelo dobro poznal nauk svojih nasprotnikov, in njegov *Concionator* ni nobena karikatura. Pa vendar je zanj karikatura pravega pastorja. Kajti argumentov in ugovorov ne podaja zaradi svojih lastnih razlogov in religiozne izkušnje, ampak zaradi knjig, ki jih je bral. Luther, Melanchthon, *Loci, Exeminatio ordinandorum* – ti mu narekujejo odgovore. V posesti »dobrega nauka« in zavedajoč se pomembnosti svoje vloge, ki po njegovem dejansko vzpostavlja Cerkev, vsaj vidno Cerkev, Božjo ustanovo, nujno sredstvo odrešenja, *Concionator* z vso iskrenostjo nasprotuje Weiglovemu lastnemu nauku (označuje ga za »heretika, anabaptista, entuziasta, fantasta, osiandrovca, schwenckfeldovca, müntzerjevca« itn.) oziroma njegovemu osrednjemu argumentu. Če, kot zatrjuje *Auditor*, odrešenje ni mogoče drugače kot po neposrednem in takojšnjem delovanju milosti, po bistvenostnem deleženju, preobrazbi in posvečenju duše, čému torej rabi Sveto pismo,<sup>40</sup> dobesedno Božje razodetje? Čemú zakramenti, ki vendar predstavljajo pravno smrt *Kristusa za nas*? In kako v tem primeru rešiti grešnega človeka obupa, ko pa samo vera v vrednost Kristusove nadomestne zamenjave [*substitution vicaire*], v spravo, ki jo je Kristus dovršil enkrat za vselej in s katero se grešni človek okoristi po Božji milosti,

---

39 Prim. V. Weigel, *Dialogus de christianismo*, str. 52.

40 Prisluhnimo odgovoru spiritualista, *Dialogus de christianismo*, str. 28: »Prav nič ne zaničujem ustnega pridigarja in zapisana beseda mi je zelo ljuba, vendar ne brez duha: zunanje pričevanje je sporazumno z mojim srcem po Svetem Duhu.«

lahko žene k veri in zaupanju v lastno odrešenje! Če to zaupanje ni utemeljeno, ali ni to odpoved vsemu delu reformacije, povratek k meniškimi oblikami pobožnosti, opustitev *gaudere in Domino*, nove države vere-zaupanja, oziroma celo zanikanje veljave Jezusove smrti?

Tako kot vsi spiritualisti tudi Weigel malone ne more več razumeti Kristusove vloge in delovanja v skladu tradicionalnimi obrazci sprave in opravičenja. Vendar bi bilo netočno, če bi pojmovanje *Kristusa v nas* zoperstavili pojmovanju *Kristusa za nas*, kot je storil A. v. Harless, in rekli, da so spiritualisti skušali odpraviti drugo v korist prvemu. V resnici je s stališča spiritualistov nemogoče ločiti *Kristusa v nas* od *Kristusa za nas* ali mu ga celo zoperstaviti. Prav nasprotno, njuna mistična istost človeku dovoljuje, da je deležen bistvenostne Božje pravičnosti. Človek se rodi v Bogu takrat, ko se v njegovi duši rodi Kristus, in to dvojno rojstvo oživi vso *historio de Adamo et Christo*, ki ga spravi z Bogom. *Historia de Adamo et Christo* je simbolična zgodovina.<sup>41</sup> Toda zato ni nič manj resnična, in Weigel nikakor noče zmanjšati Jezusove zgodovinske vloge. Če Jezus ni spravi Boga s človekom, s tem ko je »plačal« zanj – Bog v resnici nima nobene potrebe, da bi se spravi na tak način – oziroma se pokoril za njegov greh (kajti Bog, ki je Dobrota in Ljubezen, ne zahteva pokore), je vendarle z Bogom spravi ljudi. Razodel je pravo naravo Boga in pokazal ljudem pot, po kateri se lahko vrnejo k nebeškemu Očetu, od katerega so se odvrnili v »Adamu«. Tako lahko ljudje dospejo do »Kristusa«, so deležni njegovega življenja, ga utelešajo in izražajo. To je resnična »sprava«. Dobro torej vidimo tole: Weigel nikakor ne zanika vloge – niti pomembnosti – *historie*

---

41 *Ein schön Gebetbüchlein*, s. l., Nvn: »Kristus je danes, včeraj in vselej rojen tudi v Abelu, Noetu, Abrahamu in Lotu ter naposled v Devici Mariji.«

*de Christo*. Pojem mističnega deleženja, kateremu se pritika deleženje po veri v zakramentih, ga nič bolj kot Schwenckfelda ne pelje v monofizitizem. Kristus-Logos je Človek-Bog, bistvenostni in popolni izraz Božje narave. Kot tak je – to je zaradi podobnih razlogov učil že Schwenckfeld – duhovno in božansko bitje, vzvišeno nad vsako »ustvarjenino«. Vendar ni čisti duh, saj ima Božje in »duhovno meso«, ki ga »uživamo« v evharistiji in s katerim »se hrani« naše duhovno telo. Evharistija nam daje »bistvenostno deleženje« pri Božanstvu, in ko Weigel brani veljavo evharističnega zakramenta, to – čeprav ne odpravi dvoumja – počne z razlogi, ki ga ne približujejo luteranski ortodoksiji, temveč ga oddaljujejo od nje. Enako bo stališče Jacoba Boehmeja.

Potemtakem je Kristus za Weigla dosti več kot Božji poslanec, ki je na zemljo prinesel »dobro novico« dobrega Boga. Za takšno novico v temelju skoraj ni bilo potrebe. Lahko bi šli mimo nje, kot so to očitno storili pogani in Turki. Kristus je Sin, ki je od vekomaj oblekel človeško naravo. V neki meri je v Adamu že zajet v *Weibes-Samen*, ki – tako kot oznanja slovito svetopisemsko besedilo, ki so ga navajali vsi mistiki in vsi spiritualisti – ima poslanstvo, da »kači zdrobi glavo«. <sup>42</sup> Od vekomaj je bil dovršena in popolna Božja podoba, bil je Bog, ki je postal »človek«, in nujna vez med človekom in Božanstvom. Najvišjega razodetja

---

42 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, str. 73: »Bog ... je izgovoril svojo besedo v živi Adamovi duši: ženin zarod mora streti glavo kači. Tedaj je prišla vera, tedaj je prišel Kristus, tedaj je Bog postal človek.« ... »Kakor sta obe drevesi posajeni v Adamu, tako sta bili v njem tudi obe semeni: kačje seme starega Adama ... in ženino seme Kristusa«; str. 121: »Stari, zemeljski Adam in meseni, zunanji človeka sta ena stvar ... Tako sta tudi *novi*, nebeški Adam in duhovni, notranji človek eno in isto ... Stari, zemeljski Adam izvira iz novega, nebeškega Adama ...«

nam ni dal samo po svojem življenju in poučevanju, ampak zlasti po svoji smrti.<sup>43</sup>

Nedvomno je v vseh Weiglovih delih Kristusova smrt tista, ki je navzoča tako v delu prenove oziroma spreobrnjenja kot tudi odrešenja; *duhovna smrt* je zanj poglobitveni moment, vsaj kot najpomembnejša stopnja procesa.<sup>44</sup> Treba je umreti samemu sebi – to je vsebina Weiglovega religioznega nauka. Umrite samemu sebi, Bog pa bo opravil ostalo, kajti ne nadeja se ničesar drugega. Weigel se, da bi označil vlogo Smrti, nujni in neogibni preludij v novo življenje, ne omeji na ponavljanje parabol o zrnu in rastlini. Smrt se v *Dialogusu* pokaže kot Kristusov zastopnik, ki sodi nazadnje in *Auditorja* pošlje v rajsko luč, *Concionatorja* pa strmoglavi v peklensko temo.

Treba je umreti samemu sebi, ponavlja Weigel, ne da bi se naveličal, s tem pa hoče reči, da mora biti *Gelassenheit*, zapustitev samega sebe, nekaj resničnega v dvojnem pomenu besede – resnično uničenje starega človeka, ki je meseni človek oziroma *Selbheit*. V duši je treba, kot govorita Tauler in *Nemško bogoslovje*, napraviti praznino, da jo zapolni Bog. Tako bo torej Bog *v nas*, kakor smo mi *v njem*. Lucifer je, iščoč lastno in neodvisno življenje, padel, za njim pa je padel tudi Adam; življenje, ki sta ga dobila, ni v resnici nič drugega kot zanikanje in egoistična omejitev resničnega življenja. To pomeni razodeti in predstaviti Boga, ki ga je človek

---

43 Weigel misli, da je Kristus dal zgled *Gelassenheit*, saj se je odrekel svoji volji in je umrl samemu sebi. Zato je vstal v Bogu. Tisti, ki sledi njegovemu zgledu, opusti svojo lastno bit in voljo, z njim prodre do Božjega temelja svoje lastne narave, znova oživi v njem, »novem Adamu«, in vstane z njim in v njem, v Bogu.

44 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautôn*, II, 1: »Da bi se večno dobro izlilo ... ga je naredil in ustvaril kot lik in podobo, namreč kot umno ustvarjenino, da bi docela in popolno imel v sebi to, kar ima on sam.«

naredil po svoji podobi in sličnosti.<sup>45</sup> Človek torej s tem, ko se je odvrnil od Boga, ni izpolnil svojega poslanstva, če pa se odvrne od samega sebe, se ne reši sam, ampak dá Bogu možnost, da ga posveti in odreši. V tem življenju zagotovo ne moremo doseči bistvenostnega opravičenja, ki je očiščenje in popolno posvečenje, vendar moramo k temu cilju vsaj težiti in vse naše življenje mora biti umiranje samemu sebi, da bi v očiščeni duši po duhovni smrti lahko zasvetila luč Kristusa-Logosa.

Dobro vidimo, da je v tem nauku malo prvin, ki ne izhajajo iz mističnega izročila. Vendar je Weigel *to izročilo prilagodil novim danostim in vprašanjem, ki sta jih zavesti Taulerjevega učenca in učenca Nemškega bogoslovja začeli postavljati reformacija in teologija luteranske ortodoksije.*

## II

Da bi bolje razumeli Weiglovo teologijo, moramo najprej preiskati njegov metafizični nauk in nauk o spoznanju.<sup>46</sup> Ta nauka sta zelo zanimiva in nam kot osupljiv primer kažeta resno nevarnost, ki jo skriva interpretacija filozofskega nauka prek naukov njegovih domnevnih ali resničnih naslednikov.

---

45 V. Weigel, *Soli Deo gloria*, Newenstadt 1618, str. 32: »... kajti če Bog človeku ne bi dal takšnega odločanja in volje, človek ne bi bil Božja podoba, pa tudi ne bi bilo nobene blaženosti, temveč bi bil človek kot govedo in živina.« Svoboda je bila človeku dana zato, da bi bil resnična Božja podoba in lik.

46 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, 13: »In končno imajo novorojeni ljudje v nebesih tudi svojo jed in pijačo v večno življenje, to je Kristusovo meso in kri. Zato da bi bil človek v zajetju in dovršitvi vseh ustvarjenih bitij ter *centrum* in jedro vseh ustvarjenin, v katerem bi se te lahko motrile in ga spoznale za gospodarja, Bog človeka ni hotel oblikovati iz nič, ampak iz nečesa, to je iz velikega sveta, kajti tako mogočnega Stvarnika imamo, da lahko veliki svet zajame v pest, to je, da *sklene microcosmus*.«



Rekli smo že, da so na Weigla navadno gledali kot na »predhodnika« nemške idealistične filozofije. Celo poveličevali so ga, da je »slutil« Kantove nauka o subjektivnosti spoznanja in o času in prostoru ter napovedal Heglov nauk o neosebni *Absolutnem*, ki prek človeka prejema zavest o samem sebi.<sup>47</sup>

Tu ne nameravamo načeti po našem mnenju zelo zanimivega problema, da bi zvedeli, ali lahko v nemškem idealizmu zares vidimo intelektualni tok, ki je dal Valentina Weigla. Recimo samo, da se nam to zdi verjetno. Zdaj pa bi radi preiskali Weiglove nauke v luči njegovih učiteljev in predhodnikov, ne daljnih naslednikov.

Weigel v večini svojih del, v *Gnôthi seautón* in *Güldener Griff*, v *Scholasterium christianum* in *Vom Orth der Welt*, neutrudno ponavlja trditvi, za kateri se mu je zaradi različnih razlogov zdelo, da sta za njegov nauk najpomembnejši: prvič, da spoznanje izhaja iz spoznavajočega subjekta, ne od spoznanega objekta,<sup>48</sup> in drugič, da sveta ni nikjer.<sup>49</sup> *Cognitio est in cognoscente, non*

---

47 Prim. Gruetzmacher, geslo »V. Weigel«, PRE<sup>3</sup>, XXI, str. 42 isl.

48 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, 12, str. 29: »Vse zunanje stvari oziroma vidni predmeti nam kažejo, nas budijo, nam branijo [erwehren] ... nas vodijo ... ne morejo vplivati na um [Verstand] oziroma *judicium* ... kajti ... *judicium* je v *judicante*, ne v *judicato*, *cognitio in cognoscente*, ne *in cognito*. To pomeni, da vse spoznanje [Erkenntniss] prihaja in izteka iz spoznavanja [Erkennen] ter iz očesa, ki zre in spoznava, nikakor pa ne iz predmeta, ki je zrt in spoznavan.«

49 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, Hall in Sachsen 1613, pogl. X; navajamo po izdaji iz leta 1705, str. 42, I c. Sveta ni nikjer, pojasnjuje Weigel, kajti zunaj sveta ni kraja: »Kajti zunaj sveta ni nobenega telesnega kraja. Ta véliki svet je, kolikor je neka ustvarjenina, *finitum*, se pravi, da je končen in zajemljiv [begreiflich], kajti nobena telesna stvar ne more zajeti [begreifen] njegovega *infinitem* ... tudi je gotovo, da svet ni na nobenem kraju, temveč je sam kraj in zajetje [Begriff] vseh telesnih krajev in reči. Tako se edino-le po tem, da so ti notranji kraju, kaže, da so tu in tam, nikakor

*in cognito*,<sup>50</sup> pravi Weigel in dodaja, da je spoznavajoči subjekt dejaven v aktu spoznavanja. V njem se izvršuje spoznanje, določa ga on sam.<sup>51</sup>

Gotovo je na marsikoga delovalo zapeljivo, da se je približal tem stavkom in nauku, za katerega se je zdelo, da ga vsebujejo – nauku, po katerem spoznavajoči subjekt sam proizvaja spoznavanje in spoznano. Po tem nauku, ki ga je Kant dobro poznal, subjekt konstruira in postavlja objekt. Toda če so se po drugi strani čudili temu, da Weigel nikakor ne zanika vloge in nujnosti objekta (*Gegenwurff*) – po Gruetzmacherju gre za nedoslednost –, ali se njegov nauk s tem ne približa toliko bolj Kantovemu? Ali *Gegenwurff* ne postane natančno nasprotje stvari na sebi, bistvene in kontradiktorne prvine Kantovega nauka?

Vrnimo se k Weiglovim besedilom samim. Kaj je potrebno, da bi bilo mogoče spoznanje? Tri reči: prvič, spoznani objekt; drugič, spoznavajoči subjekt; in tretjič, primerno okolje, ki dopušča komunikacijo. Očitno je, pravi Weigel, da objekt ne naredi spoznanja; če namreč ni subjekta, ali če subjekt nima potrebnega čuta za zaznavo objekta, ali če, nadalje, umanjka ugodno okolje, ne bo mogoče nobeno spoznanje. Pojdimo še naprej: različni subjekti lahko isti objekt zaznajo na različne načine in ta se jim lahko pokaže kot velik ali majhen itn. Toda enako lahko opazimo pri zaznavi hladnega ali vročega in celotni lestvici zaznavnih kvalitiet. Te se odvisne od subjekta in imajo svoj kraj v njem, kar potrjuje

---

pa zunaj sveta.«

50 »Spoznanje je v spoznavajočem, ne v spozna(va)nem«. (Op. prev.)

51 Prim. V. Weigel, *Kurzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen*, 1618, Biiij 2v in B. iv: »Vsakršno spoznanje prihaja iz spoznavanja« in iz tega izhaja, da je »vsakršna resnica prej bila skrita v nas in je samo obujena prek predmeta, kajti nobene vednosti ne bi imeli, če ne bi bila resnica v nas« (Biiij 2v).

dejstvo, da si jih lahko predstavljamo celo ob odsotnosti objekta.

Subjektivnost čutnih zaznav je torej videti pridobljena. To se zdi Weiglu zelo pomembno. Da bi prepričal svoje bralce, celo uporabi klasična primera zelenih in rdečih naočnikov.

Toda nadaljujmo: pri razumskem spoznanju izgine eden izmed določujočih, nujnih elementov za čutno spoznanje. Sredina (*medium*) ostane brez svoje vloge. Razum gre neposredno k svojemu objektu. Ne preostane nam drugega, kot da preučimo medsebojno vlogo izrazov, namreč subjekta in objekta, in znova bomo videli, kako velika je vloga subjekta. Subjekt razmišlja, razume, presoja. Torej *judicium est in judicante, non in judicato* – in nihče tudi ne bo zanikal, da je sodba nekaj subjektivnega. To, kar se enemu zdi lepo ali dobro, se drugemu ne zdi itn. Povrhu nihče ne bo zanikal, da je sodba ali misel neka dejavnost; razum mora storiti to, kar je potrebno, mora primerjati, analizirati, usmerjati pozornost, šteti, računati. Razum mora že v sebi vsebovati nujne elemente, ki jih predpostavljata razmišljanje in razumevanje. Ko govorimo o nečem, nam pojmov reči ne sporočajo zvoki besed. Da bi jih razumeli, moramo poznati to, kar besede označujejo. Ko pojasnjujemo nekaj, česar še ne poznamo, mi sami z razpoložljivimi elementi gradimo smisel, sodbo, misel. Mi sami torej besedam podeljujemo pomene, zato več oseb, ki bere isto besedilo, to besedilo različno razume.<sup>52</sup> Pomen, ki ga te osebe vpeljujejo, je različen. Če bi bil samo objekt dejaven pri dejanju razumskega spoznanja, bi bil ves svet vselej v soglasju in ne bi bilo toliko prerekanj glede

---

52 V. Weigel, *Der güldene Griff*, str. 24: »Vsak *objectum* je za vsakogar tak, kakršen je on sam. Za sofistične teologe oziroma izobraženec je Biblija strup in skušnjava, za verujoče pa prijetno in ljubo pričevanje.«

razlage Svetega pisma, toliko razprav in herezij, kot jih je zdaj.

Povrhu dejanje spoznanja ni neko delovanje samo znotraj razumskega spoznavanja, ampak je enako tudi pri čutni zaznavi. Da bi videli objekt, ga moramo zreti; da bi ga spoznali, moramo že poznati to, kar je. Kakor obstajajo različne razlage besedil, tako tudi znotraj zaznave obstajajo zmote in različne razlage. Na splošno lahko namreč rečemo: *naturalis cognitio semper activa*.<sup>53</sup>

Vendar zakaj Weigel razvija vsa ta občesta mesta?<sup>54</sup> Kaj skuša pokazati? Načinom *naravnega* spoznanja hoče zoperstaviti način višjega, umskega spoznanja (*Verstandeserkenntnis*), ki je, strogo vzeto, nadnaravno<sup>55</sup> in se poteguje za absolutno veljavo.

Subjekt tu ni več *würkende*, temveč *leidende* in je zato odvisen samo od objekta, *Gegenwurffa*. Ker pasivno spoznanje ni več *subjektivno*, temveč *objektivno*, nam bo dalo absolutno, eno in isto resnico za vse, ki so ga zmožni dobiti. Umsko spoznanje, ki je spoznanje po duhu,

---

53 Prim. V. Weigel, *Scolasterium christianum*, str. 42.

54 Vendar Weiglove spoznavne teorije nikakor nočemo enačiti s šolskim spoznavoslovjem; za Weigla je naravni um vselej aktiven in nikoli pasiven. Objekt ni nič drugega kot *occasion* za duha, da oblikuje spoznanje in zaznavo *ab intra*, saj subjekt že vsebuje vse, kar je potrebno za spoznanje. Weiglov nauk je okazionalizem svetega Avguščina in Paracelza *avant la lettre*.

55 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, Newenstadt 1618, pogl. XIII, str. 32 isl.: »... Zato moramo dopustiti neko drugo, namreč Božje, nadnaravno spoznanje, ki ničesar ne izvršuje samo po sebi, temveč samo po Bogu, kajti Bog sam je oko in je v človeku, kajti zreti hoče in spoznavati samega sebe po samem sebi, kot tudi sam sebe *doživlja* [*erleben*] po samem sebi, *namreč* v umni ustvarjenini svojega Sina, z njo in po njej, kajti ustvarjenina kot človek ne pripada sama sebi, ampak Bogu, in tako tudi njegovo presojanje, spoznavanje, védenje, zmožnost oziroma razumevanje ni njegovo, ampak Božje. Ko torej Bog spoznava samega sebe v človeku, z njim in po njem, je Bog sam v človeku vse, namreč Očetovo in Sinovo spoznavanje.«

nikoli ne pelje v razpravljanje in prerekanje. Ker je nadnaravno, je razsvetljenje, zato nikoli ne bo neskladja med tistimi, ki se ne omejujejo na razlago besedil in na razglabljanje o črki Svetega pisma, ampak prodirajo v duha. To pomeni, da mora Weigel pokazati na subjektivni in objektivni značaj naravnega spoznanja. Povrhu pa primere in razmišljanja, ki jih uporablja, najdemo deloma zarisane že pri Sebastianu Francku.

Preučimo ta problem še z nekoliko drugačnega stališča. Weigel povsod vztraja pri nujnosti, da je treba priznati subjektivni značaj – brž bomo povedali, v katerem pomenu – dejanja spoznave. Čutne kvalitete ne prihajajo v dušo od zunaj. Tudi misel človeku ne pride od zunaj, ampak jo človek najde v duši sami, v njej pa najde tudi resnice, ki jih pozna in se jih celo nauči. Weigel je prepričan inatist in odobravajoče navaja Platona – »kot pravijo platoniki, je naučiti se spomniti se«. Postavlja takšnole stopnjevanje: prvič, čutna zaznava; drugič, razumsko mišljenje; in tretjič, umsko spoznanje. Vsaka stopnja je hkrati nad prejšnjo in notranjejša v primerjavi z njo.<sup>56</sup> Višji načini spoznavanja so torej v resnici višji zato, ker so notranjejši, lastnejši, bližji duši;<sup>57</sup> zato tudi vsaka višja stopnja vključuje nižjo, jo

---

56 V. Weigel, *Kurtzer Bericht ...*, pogl. II, 6: »Dopustiti je treba še eno spoznanje, ki je docela pretrpevajoče, to je namreč nadnaravno spoznanje ... Tako torej spoznanje izteka iz predmeta kakor iz čistega in praznega očesa.«

57 V. Weigel, *Der güldene Griff*, D. 5, 4 v: »V nadnaravnem spoznanju je presojanje [*Urtheil*] v objektu in *pri* objektu oziroma predmetu, ki je Bog oziroma njegova Beseda. Čeprav takšno nadnaravno spoznanje prihaja od objekta, vendarle ne prihaja od zunaj, kajti Bog, Duh in Beseda so v nas in zato spoznanje izteka od znotraj.« Prim. prav tam, E 4 v–E 5 r: »Tu, v nadnaravnem spoznanju, človek sam ni spoznanje oziroma oko, temveč je Bog sam oko in luč v človeku in po njem ... Zato Bog samega sebe zre in spoznava v svojem rojstvu in podobi v človeku, z njim in po njem kot svojem poslušnem otroku in orodju.«

obsega in jo lahko uporablja. In zato je stopnje tudi treba prehajati. Tako lahko razum prehaja skozi čute in um (*Verstand*) skozi čute in razum, ne pa narobe. Nemogoče je, da bi načini zunanjega spoznanja duši prinesli in sporočili nekaj v območju, ki je dostopno samo višji moči. Potemtakem je povsem absurdno upati, da bi do razumetja Svetega pisma lahko prišli prek preiskovanja črke, ki je v razmerju do duha to, kar je telo do duše. Prav tako je napačno reči, da se vera prejema *ex auditu*.<sup>58</sup> Resnična vera je dejstvo duha in duhovnega spoznanja; ne more torej priti od zunaj, saj ne more izhajati od drugod kot iz duha samega, *ab intra*, in prenovljeni človek lahko samo kot razsvetljen *ab intra* doume in razume pravi smisel Svetega pisma. Kajti duh, ki razsvetljuje in nasproti kateremu je njegova duša *leidende*, je hkrati čas sam. Ta luč, ki razsvetljuje, je duši vrojena; duši je bližja, kot je duša sama sebi, in ta luč je Bog.<sup>59</sup>

---

58 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, str. 32: »Biblija je napisana nam v opozorilo, pričevanje, poučevanje, pouk, spomin, védenje in ohranitev vere oziroma Svetega Duha v nas. Če tega nimaš in zanj ne živiš, je Pismo zate temačna svetilka, vrv, spotika, strup, kot žal izkušamo pri vseh ločinah, ki se sklicujejo na Sveto pismo«; str. 36 sl: »Vsakršna naravna in nadnaravna modrost je prej skrita v človeku.« Vendar je človek izgubil zmožnost, da bi spontano spoznal Božjo in človeško (zemeljsko) modrost, zato potrebuje zunanjo zaznavo, zaznavo črke, ki izzove delovanje njegovega duha in ki, kot izraz duha, rabi *memorialu*, je pomoč spominu, da pride do globinskega »spomina«. Zato so pisali knjige; prim. str. 37: »Ker pa smo po grehu postali pozunanjeni in meseni, so bile zaradi naše slabotnosti, nevédenja in slepote napisane knjige, da ne bi poznali samih sebe.«

59 V. Weigel, *Studium generale*, Hij; *Lib. Disp.* 15 (navedeno po Grutzmacherju, *Wort und Geist*, str. 193): »Če bi hotel biti teolog, bi moral v *lumine gratiae fidei*, se pravi v luči ... Svetega Duha tako dolgo v molitvi brati in preiskovati Sveto pismo, dokler ne bi bil s Svetom pismom bistvenostno zedinjen, da, dokler ne bi postal Sveto pismo samo, ki je bilo v pričevanje in obujenje dano in

Ali v tem ne prepoznamo idej svetega Avguščina in ali ne bi bilo pravzaprav treba citirati Mojstra Eckharta, da bi pokazali na natanko isti razloček med pasivnim in aktivnim spoznanjem pri njem, na razloček med *leidende* in *wirkende*, ki je, čeprav z različnimi imeni, v mistiki nekaj tradicionalnega?

Vendar gre pri Weiglu za paracelzovski avguštinizem. Inatizem pastorja iz Zschoppaua je v resnici globoko prodril v paracelzovsko pojmovanje skladnosti med mikrokozmosom in makrokozmosom; utemeljen je v nauku o spoznanju po podobnosti oziroma, če hočete, po istosti/enakosti. *Spoznati* po tem pojmovanju pomeni biti (*quodammodo*) spoznani objekt.<sup>60</sup> Spoznati nekaj pomeni notranje se poistiti s stvarjo, postati ta stvar, imeti jo v sebi; vendar v resnici ne spoznavamo nič drugega kot samega sebe. Ne moremo spoznati nečesa, kar nismo. Vse, kar lahko spoznamo, mora že biti v nas, in človek prejema spoznanje iz svojega lastnega dna ter ga proizvede tedaj, ko se sam na neki način preobrazi v svoj objekt. To pa lahko stori zato, ker je vse v njem in mu resnično ni treba drugega, kot da spozna samega sebe, da bi hkrati spoznal tudi svet.<sup>61</sup> V njem je vsa Božja in človeka modrost; sporočiti/naučiti se [*apprendre*] zanj pomeni naučiti se spoznati; *postati* in spoznati to, kar je.

---

zapisano po Svetem Duhu, ki je v človeku.«

60 V. Weigel, *Studium generale*, Hij: »Ko se učiš iz Svetega pisma, postajaš po svojem učenju ena stvar s tistim, kar se učiš. Saj si iz *spiraculo vitae*, Božjega Duha, ki je v tebi celotno Sveto pismo: kajti Bog ni v svojem stvarstvu pustil ničesar zunaj, kar ne bi položil vate ... Obrni se vase, celotno Sveto pismo je v tebi, kakor je v tebi Duh, ki te bo poučil.«

61 V. Weigel, *Studium generale*, H. 1, b: »Učiš se o svetu, ti si svet. Zato se lahko učiš *astronomio, physico, philosopho, alchimio, magio*, umetnosti, jezike, obrti, kajti vse to je v tebi in ti si vse to *originaliter*. S samim sabo po svojem učenju izpričuješ, da postajaš prav to, kar si se naučil.« Prim. *Studium universale*, B., iijb.

Nauk o spoznanju se tu združuje z metafiziko. Človek je namreč središče sveta, v sebi obsega vse, kar obsega svet; je božanski, astralen, materialen.<sup>62</sup> Zato lahko spoznava svetove, ki so v njem in katerih predstavnik je.

Zato ima tudi tri načine spoznanja, ki smo jih malo prej že omenili; v sebi nosi tako fiziko in astrologijo, praktične umetnosti/veščine in obrti kot tudi teologijo in Biblijo. Vse to je (v možnosti) in vse to postaja (na neki način dejansko) prek spoznanja samega sebe, ki ga vleče iz svojega lastnega dna.<sup>63</sup>

To so tri človekove »šole«: tretja je najvišja in najpopolnejša, kajti v njej so *subjekt* in *objekt*, *učenec* in *učitelj* eno in isto. Spoznanje tretjega reda je hkrati docela

---

62 V. Weigel, *Studium generale*, K. isl.: »Pokazal ti bom knjigo, v kateri so zajete knjige vsega sveta, tako tiste, ki so bile že napisane, kot tudi tiste, ki še bodo ... Ne imenujem je rad, čeprav jo moram zdaj imenovati: imenuje se namreč človek. *Gnothi seauton*. Spoznaj samega sebe, tako boš spoznal Boga in po njem vse drugo ...«

63 V. Weigel, *Studium generale*, H. isl.: »Če hoče kdo spoznati samega sebe, se mora naučiti in spoznati to, *da* je narejen in ustvarjen. Narejen je iz Kristusa in Adama, se pravi iz *limo terrae* [zemeljskega blata, op. prev.] in *ex spiraculo vitae* [iz življenskega diha, op. prev.], iz zemeljskega in nebeškega, časnega in večnega. Njegovo telo je iz zemlje in vode kot hiša, njegova duša je iz ognja in zraka oziroma firmamenta kot prebivalka, njegov duh pa je iz Boga samega kot prebivalec prebivalke. Prav to imaš v sebi, iz tega si. Je docela v tebi in docela zunaj tebe. Zemeljsko je *Adam microcosmus*, nebeško pa je tisti, ki je začetek, sredina in konec vseh stvari: tisti, ki je začetek Božje ustvarjenine ... On je *Vita* in *Lux* v tebi in v vseh ljudeh, ta Bog, ki je Beseda, je rojen kot človek, Beseda je postala meso. Iz njega, ki je več kot vse druge stvari, si tudi ti po mesu. Si tudi Božji otrok, ne *adoptive*, kot zatrjujejo *damnati*, ampak po krvi iz Boga samega ... Kakor si naravni otrok *Adae* [Adama, op. prev.] oziroma *magni mundi*, naravni sin *Adae* ... po prvem rojstvu, tako si naravni Božji sin po *novem* rojstvu.«



notranje, »bistvenostno«, spontano in pasivno.<sup>64</sup> To si lahko razložimo, če pomislimo, da je Bog za Weigla temelj duše – da je v njej pričujoč, da ji je vrojen –<sup>65</sup> in da se potemtakem on sam prepozna v duši, kakor se duša prepozna v njem. Bog je človekova narava, kajti ta narava je nadnaravna, in Bog je notranja narava, saj je narava samo zato, da bi izrazil/izrekel nadnaravno.

Zanimivo je videti, kako se stare téme – spoznanje po istosti/enakosti, reprezentativna vloga človeka, notranji učitelj, spoznanje po veri, vrojenost itn. – ravnajo po vodilnih idejah nauka, predvsem po ideji o absolutno središčni vlogi človeka, ključa svoda vesoljstva: človek je izmenoma in hkrati njegova vsebina in vsebovano, saj je organski izraz sveta in Boga.

### III

Drugo trditev, ki je imela v Weiglovi filozofiji veliko vlogo in je razvita zlasti v knjigi *Vom Orth der Welt*, je mogoče povzeti takole: vsak »kraj« je v svetu, svet pa ni nikjer (*omnis locus est in mundo in mundus non est in loco*).<sup>66</sup> To pomeni, da je absurdno, če na svet v celoti naobrnemo prostorske kategorije, saj te nimajo metafizične veljave. Z veliko vztrajnostjo in neskončnimi ponavljanji Weigel pojasnjuje, da se ne moremo

---

64 V. Weigel, *Studium generale*, str. Fiig: »Pravi študij in učenje je namreč bistvenostno zedinjenje *cognoscentis et cogniti*. Najvrhovnejša tretja šola je najboljša, ker mora biti *discens* bistvenostno zedinjen z *discendo*. Tako postane isto s tem, kar se uči oziroma bere v knjigi.«

65 V. Weigel pravi, da imajo otroci vero, ko pa odrastejo, jo izgubijo. Dobro vidimo, da ne gre za vero, ki bi bila določena umsko, ampak za vero kot *inhabitatio* in *participatio*.

66 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, pogl. XIV, str. 60 isl. (izd. 1705, s. l.). »Za stvarjenje tega sveta ni bilo nobenega kraja, marveč *abyssus infitudinis*, večna širjava ... kjer svet še stoji ... v času so kraji in mesta, prostor in prostorje ... toda zunaj sveta ni kraja.«

razumno vprašati, »kje je svet« niti »zakaj svet ne pade/se ne zruši [*ne tombe pas*]«. Vsa ta vprašanja nimajo smisla: svet ne more »pasti«, saj bi moral pasti bodisi na desno bodisi na levo, bodisi navzdol bodisi navzgor. Tako prostorske smeri kakor krajevni razločki imajo smisel samo tedaj, ko jih naobračamo na znotrajsvetne objekte. V svetu lahko rečemo, da je neka stvar tu ali tam, da pade ali se vzdigne, da spremeni lego itn., vendar nima prav nobenega smisla, če to naobrremo na svet v celoti.

Zaradi tega in zaradi zatrjevanja subjektivnosti spoznanja, ki ga bomo analizirali, so nekateri v Weiglovem nauku videli – po našem mnenju prelahko – anticipacijo kantovstva. Weiglovih argumentov in razglabljanj ni mogoče interpretirati v smislu subjektivnosti prostorskih kategorij, če nauk o aktivnem značaju spoznanja hkrati interpretiramo v idealističnem smislu.<sup>67</sup> Če to storimo, moramo v njegovi opredelitvi časa, »mere gibanja«, prav tako videti poskus zatrditve te zadnje kategorije, namreč da gibanje implicira kraj in prostor.<sup>68</sup> Dejansko je bila takšna interpretacija mikavna, in Weiglu so očitali, da iz premis svojega sistema ni potegnil vseh posledic, zgodovinarjem filozofije pa, da tega misleca, čigar sistem ponuja osupljive podobnosti s sistemi nemškega idealizma, niso preiskali.

---

67 Videli pa smo, da ga Weigel ne interpretira tako. Aktivni značaj spoznanja ne implicira idealizma, in Weigel je – tako kot sveti Avguštin – prepričan o objektivnem značaju čutnih kvalitete in o zunajmentalnem obstoju objekta zaznave. Nauk o človeku mikrokozmosu in o njegovem resničnem deležu pri biti makrokozmosa je prevzel zato, da bi pojasnil *adaequatio intellectus ad rem*.

68 Subjektivnost gibanja izhaja iz subjektivnosti prostora in implicira subjektivnost časa. Weigel dejansko kratko malo prevzema klasično Aristotelovo opredelitev. Prim. *Fizika*, IV, II, str. 219 in 220a.

Če se torej vrnemo k besedilom in damo Weiglovemu nauku njegov pravi smisel, se nam ta pokaže za več kot samo za zmes povsem tradicionalnih prvin (kar ne zmanjšuje njegove zanimivosti) in, kar je vendarle najpomembnejše, kot da bi bil *formuliran in zasnovan zato, da bi ugotovili posledice, ki niso metafizičnega, ampak religioznega reda.*

Weigel začenja pri tradicionalni opredelitvi kraja in srednjeveškem pojmovanju sveta. Njegovo vesoljstvo je celota, oblikovana iz zemlje in neba, sublunarnega sveta in sfere planetov ter zvezd stalnic. Zemlja je v središču vesoljstva: okrog nje so razmeščene sfere planetov, vse pa je zaobjeto v firmamentu zvezd stalnic. Vesoljstvo je okrogla kroglja, polna in končna. Zunaj tega sveta ni ničesar oziroma, če hočete, je praznina, brezno, *abyssus infinitudinis*.<sup>69</sup> Vendar brezna oziroma praznine *ni*, ne obstaja ali vsaj ni nič resničnega. Je Nič. (Resnični) svet v tem neskončnem breznu plava kot pero v vetru ali zračni mehurček v vodi. Povrhu je svet v primerjavi s tem breznom neskončno majhen; je na primer manjši kot zrno peska v razmerju do gore, celo manjši kot zrno peska v primerjavi s celotnim svetom.<sup>70</sup>

Prav tako ne moremo reči, da je svet »v« breznu praznine. Besedica »v« označuje resnično relacijo med dvema resničnima izrazoma: vsebujočim in vsebovanim. Vsebujoče je v resnici (resnični) kraj, na katerem je neka stvar. Torej brezno praznine ni nič resničnega, ne more biti »kraj« sveta, zato sveta ne moremo ume-

---

69 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, str. 52; *Scholasterium christianum*, str. 171: *Abyssus infinitudinis non est locus* [»brezno neskončnosti ni kraj«, op. prev.].

70 To pojmovanje, po katerem končni svet plava v praznini neskončnega prostorja, nas ne sme usmeriti h Galileju ali Pascalu. Prav nasprotno: nič ni bolj tradicionalnega, saj Weiglove primerjave stoiškega izvora najdemo v Boecijevem delu *De consolatione*.

stiti »v« to brezno v istem pomenu, kot umestimo telo v svet.

Weigel si prizadeva pokazati, da na praznino ni mogoče naobrtni prostorskih kategorij, in sicer zato, da bi v resnici pokazal na ničevost želje po »uresničenju« te praznine: prostorske kategorije je namreč mogoče naobrtni samo na nekaj resničnega, praznina, brezno, pa je zunaj resničnosti.

Natanko to je smisel Weiglovega nauka. Dobro vidimo, da v njem ni nič revolucionarnega.<sup>71</sup> Weigel ne priznava Kopernikovega sistema, ostaja torej zvest naukom svojih učiteljev, in čeprav je bral dela Nikolaja Kuzanskega, ni prevzel njegovega pojmovanja prostora.

Vrzmimo zdaj pogled še na smoter, za katerega si prizadeva filozof, ko razvija nauk o »znotrajsvetnem kraju«. Sprva ne razumemo, zakaj se mu je vprašanje, ali svet ima »kraj« ali ga nima, zdelo tako pomembno. To vprašanje je zanj imelo religiozni pomen in v tem je po našem mnenju tudi njegova izvirnost. To, da svet (*ta svet*) vsebuje vse »kraje«, zanj nujno implicira, da niti raj niti pekel ne moreta imeti »kraja«, se pravi, da niti raj niti pekel nimata mesta, ki bi bilo nekaj »zunaj« tega sveta,<sup>72</sup> niti prostora [*endroits*], kamor bi po smrti na koncu dolgega potovanja morale dospeti duše.<sup>73</sup> We-

---

71 Weigel s tem, ko zatrjuje, da »sveta ni nikjer« in da je »vsak kraj v svetu«, samo ponavlja klasično aristotelsko tezo: »Nebo sceloma ni »nekje« niti na kakem kraju ... poleg vsega in celote – zunaj vsega – ni nič« (Aristotel, *Fizika*, IV, 5, 212b).

72 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, izd. 1705, pogl. XIV, str. 12: »Niti nebesa niti pekel nista zamejena telesna kraja ...« »Vsak nosi pekel pri sebi med pogubljenimi, tako kot vsak nosi nebesa pri sebi med svetimi.«

73 Vemo, da je vprašanje »potovanja duš« imelo veliko vlogo v ljudski teologiji. Na vprašanje, kje je raj in kje pekel, Weigel odgovarja: tam sta, kjer je ta svet. Prim. *Principal und Haupttractat*, str. 72: »Tam, kjer je zdaj vidni svet, so bila prej Luciferjeva nebesa oziroma raj, potem pa je bil raj spremenjen v ta mračni

iglov nauk se oddaljuje od ideje o onstranstvu in Bogu, ki je na neki način »postavljen« ven iz nebeškega sveta in »zunanosti sveta«. Raj in pekel nimata kraja: to pomeni, da nista območji, ampak stanji oziroma, če hočete, da nista območji prostora, temveč biti. Onstran je povsod, celo tu,<sup>74</sup> in Weigel, naobračajoč na dušo opredelitev kraja, ki jo bo podal, sklepa, da če je duša v raju ali v peklu, sta – soodvisno s tem – tudi raj ali pekel v duši. To sta duhovna »kraja«, in vsaka filozofska razprava izhaja iz besedila: »Božje kraljestvo je v vas.«

Odsotnost zunajsvetnih krajev Weiglu prav tako rabi za dokaz Božje imanence v svetu. Bog je povsod v svetu in svet je v Bogu; duše so v Bogu in Bog je v dušah.<sup>75</sup> Je edini resnični kraj duhov.<sup>76</sup> Če povrhu upoštevamo opredelitev kraja in telesa, to je vsebujočega in vsebovanega, bomo dobro videli, da se isto razmerje ponavlja povsod. Najprej je višje, ki »vsebuje« nižje, in v tem smislu ni duša v telesu, ampak je ravno telo v duši, kakor tudi Bog ni v svetu, ampak je svet »v Bogu«.<sup>77</sup>

---

svet.« To pojmovanje je močno vplivalo na Boehmeja.

74 V *Dialogus de christianismo* Weigel skoz usta *Concionatorja*, ki se je vrnil od mrtvih, pojasnjuje, da so duše v istem prostoru kot živi, vendar se – vzajemno – ne zaznavajo in ne verjamejo v resničnost »drugega sveta«.

75 Prim. V. Weigel, *Scholasterium christianum*, str. 171: »Duša je v Bogu, Bog v duši ... vendar ne kot v telesnih rečeh [*corporalibus*].«

76 Prav tam, str. 169: »Bog je mesto za telesa«. Še bolj pa je kraj duhov. Prav tam, str. 165: »Duša ni krajevno v telesu, kot da bi bila vsebovana, temveč kot vsebujoča samo telo: tako duša ni na kraju, ampak je kraj samega telesa ... Vprašanje se glasi: Kje je človeško telo? Odgovarjam: v duši. Kje je duša? V umu ali angelu. – Kje je angel? V Bogu. – Kje je Bog? Nikjer drugje razen v sebi samem.«

77 Prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, str. 56: »O moj Stvarnik in Bog, po tvoji luči spoznavam, kako čudovito sem narejen ... Od sveta sem, svet me nosi in obsega, in jaz nosim svet in ga obsegam ...

Vendar če upoštevamo obrnljivost razmerja med izrazoma *locus* in *locatum*, lahko rečemo, da je Bog v svetu, kakor je svet v Bogu, prav tako kot lahko rečemo, da je duša v telesu in da je telo v duši. Navsezadnje je treba priznati, da ko je Bog »v duši«, je hkrati duša v Bogu.<sup>78</sup>

Takšna razširitev pojma kraja nam dopušča, da sprevidimo uničenje tega materialnega sveta. Ker je ustvarjen iz nič, ker biva v niču in ima nič za materijo, se bo nujno vrnil vanj. Zato ne bo več kraja v prostorskem pomenu besede, pa tudi ne časa<sup>79</sup> in materialnega telesa: Bog bo vse v vsem, edini »kraj« duhov in duš, On bo »v« njih in oni »v« njem.

Zdi se nam, da je to smisel relativnosti časa in prostora, kot jo razume Weigel, zato njegovega nauka po našem mnenju ne bi smeli spravljati v bližino s Kantovim, temveč z Janezovim *Razodetjem* in Pavlovimi pismi.

#### IV

Vrzimo zdaj bežen pogled na Weiglov metafizični sistem; pogledjmo, kako se svet kaže njegovi misli. V njegovem sistemu bomo našli nekaj točk in prvin, ki nam bodo morda omogočile natančno določiti, če že ne zgodovinske, pa vsaj naravno medsebojno odvisnost nauk in »kraj« njegove misli.

---

Ti si v meni in jaz v tebi ... Vse to zrem v tebi in ti v meni, moje oči so tvoje oči in moje spoznanje je tvoje spoznanje. Oči zrejo, kar hočeš ti, ne kar hočem jaz. Ti spoznavaš in zreš samega sebe po meni in zaradi tega sem blažen. V tvoji luči resnično spoznavam luč.«

78 Duša je lahko »v Bogu« na dva načina: prvič, je v Bogu, kot je vse, kar je, v Bogu; drugič, ko se odvrne od sebe in umre sami sebi, se ponovno rodi »v Bogu«. Tako je Bog *v njej* toliko, kolikor je ona v njem, kajti poslej sta eno.

79 Prim. V. Weigel, *Scholasterium christianum*, str. 156: »Ves čas in časne reči lovijo večnost.« Prav tam, str. 160: »Čas izhaja iz večnosti in hrepeni po njej.«

Vesoljstvo se Weiglu kaže kot enotnost, končna celota, sestavljena iz materije in sile oziroma, če hočete, iz vidne, otipljive, čutne materije in iz subtilne, duhovne oziroma astralne materije.<sup>80</sup> Svet je »dvojen« (zweifach) in vse bitnosti, ki ga sestavljajo, so prav tako »dvojne«. Vidne in nevidne bitnosti imajo dve »telesi«: prvič, materialno telo, in drugič, astralno telo. Materialno, surovo telo ni nič drugega kot ovoj in izraz astralnega telesa; zunanost je samo izraz notranjosti.<sup>81</sup> Astralno telo pravzaprav ni iz materije v ožjem pomenu besede, in Weigel pogosto pravi, da je nematerialno. Dejansko astralno telo je telo-sila (*Kraftleib*), vrsta izjemno »tankega«, »subtilnega«, »prenikajočega« energetskega fluida, *tinctura*, ki oblikuje surovo telo in deluje nanj. Astralno telo oziroma *astrum* (*Gestirn*) je sedež in opora življenja, utemeljuje enotnost organizma in pojasnjuje razvoj kali/izvora [*germe*]. Iz tega neposredno izhaja, da je svet organizem, ki oblikuje živo enotnost, in da so vse bitnosti, ki ga sestavljajo, deležne življenja toliko, kolikor so deležne biti. Weigel je, kot vidimo, tako kot Paracelz panvitalist.<sup>82</sup>

80 V. Weigel, *Studium universale*, C, iij: »Svet je dvojen, viden in neviden. Kristus Jezus je dvojen, viden in neviden (knjiga je napisana notranje in zunanje). Človek je dvojen, viden in neviden. Človek je *ex limo duplici*, iz večnega in zemeljskega ... Vendar je človek tudi trojen: telo, duša, duha, in vendar je en človek.«

81 V. Weigel, *Kurzer Bericht*, II, str. 152: »Naravna luč pričuje, da so vse stvari iztekle in prišle v zunanje stvari od znotraj in da zunanje sence ne naredijo oblike, kajti nemogoče je, da bi sence oziroma podobe kake stvari lahko delovale v resničnosti.«

82 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, pogl. XIII, str. 57 isl.: »Ta véliki, vidni svet, nebo in zemlja, *limus terrae* z vsemi telesnimi ustvarjeninami, ima *materijo*, vendar je bil narejen brez nje ... Vse telesne stvari so *excrement* oziroma koaguliran dim, *fumus coagulatus* nevidnih *astris*. Redek dim ima v sebi tri substance: *sulphur*, *sal* in *mercurius* ... Tako je človek ... koaguliran dim, izvžek njegovih notranjih *sidere*, *corpore* oziroma *astro* ... kajti vsak *astrum* hoče imeti svoj *corpus*.«

Vse bitnosti, ki sestavljajo vesolje, so »dvojne«, tako kot vesoljstvo samo: le človek je »trojen«, sestavljen iz telesa v ožjem pomenu (iz materialnega oziroma surovega [grossier] telesa), vitalne duše (ali *astruma*) in duha. Po prvih sestavnih delih pripada naravi, po duhu pa pripada Božji biti; še več, po duhu uteleša Boga, in rojstvo duha v človeški duši ni nič drugega kot »drugo rojstvo« človeka »v Bogu« oziroma Boga »v duši«.

Če zdaj vzamemo v ozir vesoljstvo z nekoliko drugačnega gledišča, bomo videli, da je tudi to lahko dojeto kot »trojno«. Dejansko je nad astralnim svetom – ali znotraj njega – treba prepoznati obstoj Božjega sveta. Vesoljstvo se tako kaže kot sestavljeno iz treh »svetov«: prvič, iz materialnega, »zunanjega« vesoljstva, ki je vesoljstvo vidnih in otipljivih teles, v katerem živimo prek zunanjih čutov; drugič, iz astralnega vesoljstva, ki je vesoljstvo nevidnih teles-sil; in tretjič, iz Božjega sveta. Vsi ti »svetovi« izhajajo iz Boga in so »v Bogu«<sup>83</sup> kot svojem izvoru in počelu, in Bog je v teh svetovih, saj je zadnje bistvo in bit bitij, ki jih naseljujejo in sestavljajo.

Bog je tako izvor, iz katerega vse izhaja, kot bistvo vsega, kar je.<sup>84</sup> Iz tega izhaja, da je njegovo bivanje, strogo vzeto, nedvomno in očitno.<sup>85</sup> Ali namreč ni nujno

---

83 Povrhu je treba upoštevati, da je vse, kar je, v Bogu, tako hudiči in pekel kot tudi angeli in raj, kajti vsaka bit prihaja od Boga in ni ničesar, kar bi bilo *zunaj* njega. Zunaj Boga je samo absolutni Nič.

84 Bog je zadnje bistvo vsega (*Wesen aller Wesen*) in bit vseh biti. Ti izrazi, ki si ji Weigel sposoja pri Mojstru Eckhartu, Taulerju in Nemškemu bogoslovju, po njegovem skušajo povedati, da Bog s tem, ko ustvarja svet in daje bit ustvarjenini, samemu sebi daje ustvarjeno bit. Bog – v ustvarjenini – postaja sam ustvarjenina (*wird creatürlich*). To pojmovanje je očitno povezano s pojmovanjem Sebastiana Francka in Nikolaja Kuzanskega. Vrh tega Weigel uporablja njune izraze.

85 V. Weigel, *Ein Büchlein dass Gott allein gut sei*, pogl. XI, str. 211: »*Imperfectum* mora ostati v svojem *perfectum*, nobena podoba



priznavati Stvarnika, da bi pojasnili obstoj ustvarjenih stvari? Ali ni nujno priznavati obstoj absolutnega bitja/ biti *a se*, da bi pojasnili obstoj stvari *non a se*? In ali ni očitno, da svet in stvari niso *a se*, ampak *ab alio*?<sup>86</sup> Ali ni tudi očitno, da je treba priznavati obstoj absolutnega bitja/biti, ki je absolutno popolna (oziroma absolutne popolnosti), da bi pojasnili in doumeli obstoj bitja/biti in relativnih popolnosti?<sup>87</sup> Ali ni nujno priznavati Eno, če hočemo doumeti obstoj mnoštva? Vendar se nam tu ni treba zateči k razglabljanju, ampak nas neposredovana [*immédiate*] implikacija pelje od udeležujočega [*participant*] neposredno k udeležnemu [*participé*].

Bog je torej najvišje Eno, popolna Bit, absolutna Popolnost.<sup>88</sup> Je »ves dober in v njem ni zla«. Je Dobro – Dobro, ki je *a se* in *per se* – in ni odvisen od nikogar in od ničesar, ne potrebuje nikogar in ničesar.<sup>89</sup> Svet je ustvaril svobodno, prostovoljno, ni ga potreboval, zato stvarjenje ni ničesar dodalo njegovi neskončni popol-

---

ne more biti brez tega, od česar je. *Omne principatium non potest esse extra suum principium* [»nič upočetjenega ne more biti zunaj svojega počela«, op. prev.].«

86 V. Weigel, *De vita beata*, str. 100: »Tako je vse, kar obstaja, deležno Enega ... Odstrani Eno in ne bo nobenega števila ... Odstrani točko in ne bo nobene črte; odstrani Boga in ne bo nobene stvari. Obratno pa ne velja.«

87 V. Weigel, *Scholasterium christianum*, str. 160: »Kakor je Eno v razmerju do števila ali središče do črte, tako je večnost do časa; ... in kakor so vse črte v središču naenkrat in hkrati eno, tako so v večnosti vsi časi en čas.«

88 *Ein Büchlein dass Gott allein gut sei*, pogl. XI, str. 252: »Ah, večna Luč in resnično Življenje vseh blaženih, ti si celo višje kot nebo in širše kot zemlja in globlje kot brezno in zajemaš luč in temo, nebesa in pekel, angele in hudiče; ... in ostajaš nedotaknjeno v večnosti.«

89 V. Weigel, *Soli Deo gloria*, str. 27: »... On ni ustvaril vseh stvari iz prisile ali nuje, tudi ni potreboval ustvarjenin, marveč nas je ustvaril iz čiste ljubezni, da bi lahko užili njegovo dobroto. Ne potrebuje on nas, temveč mi potrebujemo njega, in ker je vse stvari ustvaril iz nič, je tudi vsemogočen.«

nosti. Bog kot absolutno dobro ni le ustvarjajoči izvor, iz katerega vse izhaja, ampak tudi absolutni smoter, h kateremu se vse nagiba kot k svoji popolnosti in svojemu dobremu; kajti popolni in blaženi bomo postali samo prek udeležanja popolnosti in blaženosti.<sup>90</sup> Kot izvor, bistvo in meja/konec/izraz [*terme*] vsega je svetu hkrati imanenten in transcendenten. Je absolutno mirovanje, večna blaženost, neskončna in nespremenljiva moč, vendar je kot absolutno življenje in gibanje hkrati nad življenjem, gibanjem in mirovanjem.<sup>91</sup>

Bog je popolna Enost, najvišja Bit, izvor vsakršne biti in vsakršne popolnosti. Iz tega za Weigla, tako kot za vse mistične teologe (in celo teologe na splošno), izhaja, da je absolutno neopredeljiv, nedoumljiv in nespoznaven, da je nad vsako bitjo in vsakim mišljenjem in da nobena oznaka, nobena določitev ni naobrnljiva nanj.<sup>92</sup> Bog je *affectlos, willos, personlos*.<sup>93</sup> V njem ni ne

90 *De vita beata*, pogl. XIV: »Da je najvišje Dobro preprosto, eno in popolno ... po privzetju Enega postanemo dobri in blaženi ...«; pogl. XV: »Da je smoter vseh stvari Dobro sámo in da sta Dobro in Eno isto ter da vse stvari hrepenijo po tem, da bi bile Dobro oziroma Eno ...«; pogl. XIV: »Da sta greh ali zlo umanjkanje oziroma nič.«

91 V. Weigel, *Scholasterium christianum*, str. 177. »V pravi očetnjavi ... ni nič narejeno dejavno oziroma z delovanjem ali gibanjem ... saj ni nobene potrebe za to.«

92 V. Weigel, *Studium universale*, Dij.: »Veličastvo, Bog oziroma Boštvo, večno in nevidno bistvo njegove slave, je večno nepojmljivo in nevidno za vse ustvarjenine. Tako je iz čiste skritosti, se pravi iz Božjega mraka ... v začetku rodil, ustvaril, naredil Besedo, Modrost in rekel: *Fiat lux*.«

93 *Von der Seligmachenden Erkenntniss Gottes*, Zschoppau 1888, str. 97: »*Absolute*, sam in zase, je Bog brez vsakršne ustvarjenine. Je brezoseben, brezčasen, brezprostoren, brez delovanja, brez volje, brez občutja in ni ne Oče, ne Sin, ne Sveti Duh, ampak Večnost sama, brez časa, lebdi in domuje v njej na vsakem kraju in ne deluje, ničesar noče, po ničemer ne hrepeni. Toda *respective*, se pravi v ustvarjenini in po njej, je oseben, dejaven, hoteč, hrepe-neč: vzemi afekt na sebi oziroma mu zavoljo nas pripiši osebo

volje ne spoznanja. Ničesar noče, nič ga ne gane. Vse to je v temelju implicirano v pojmu Absolutnega, dojetega kot nadsubstancialna in nadbitnostna Enost. V takšnem Absolutu ni ne dejanja spoznavanja ne dejanja volje, saj bi to nujno predpostavljalo razliko in dvojnost. Vse to ni nič novega. Od Plotina prek Janeza Skota Eriugene, Mojstra Eckharta in Nikolaja Kuzanskega do Sebastiana Francka najdemo enak nauk o Božanstvu/Boštvu (*Deitas, Gottheit*), ki ni ne oseba, ne volja, ne mišljenje, ki ni nič oziroma ki je Nič, pa je vendar izvor in počelo vsega in v tem oziru Vse. Weigel se nauku svojih učiteljev samo prilagaja, ko zatrjuje, da Bog sam na sebi, kot *absoluten*, nima nobene določitve, da je nič, kot *relativen*, prek razmerja do človeka in sveta, pa jih ima mnogo; v temelju se torej kaže, kot da jih ima vse. Bog je dejansko vse in nič. Je *komplikatívni* vse in *eksplikatívni* nič. Je več kot vse in manj kot vse.<sup>94</sup>

Vendar se Weigel ne omeji na ponavljanje teh trditev. Dodaja, da se Bog spoznava v človeku in v njem postaja spoznanje, oseba, mišljenje in volja, kar si moremo – in celo moramo – razlagati na dva načina. Najprej je treba upoštevati, da je človek podoba, podobnost in izraz Boga *ad extra*. Je Božja podoba, Bog pa v nasprotju z njim sam sebi daje svoje lastno razodetje. Lahko se torej spoznava in motri v človeku, ker mu človek rabi kot *Gegenwurff* (*objectum*), v katerem odseva. Brž je treba vzeti v ozir, da je človek vendarle več kot preprosta Božja »podoba«, kajti Bog se uteleša v človeku, v njem prebiva in je resnično pričujoč v njegovi duši. V njej postane »oseba«, »zavest« in »volja«. On je tisti, ki jo

---

in afekte.« (Prim. prav tam, str. 122).

94 *De vita beata*, pogl. XXIV: ... *quod Uno nihil sit majus set nihil sit minus*. Bog zajema vse in je ves v vsem. Mojster Eckhart je že našel *den gantzen Gott* v mušici, Nikolaj Kuzanski, čigar vpliv na Weigla je očiten in se kaže zlasti v njegovem izrazju, pa je učil, da je Bog hkrati *minimum* in *maximum*.

spoznava in je spoznan, ki je subjekt dejanja spoznavanja in njegov objekt. To ni prav v ničemer neuskladljivo z absolutno nedoločenim značajem Božanstva [*divinité*], ker Bog ni Boštvo [*Déité*] in ker so v Kristusovi osebi oseba in človek in volja.<sup>95</sup>

Nemara je na splošno dovolj spomniti se, da je Bog *komplikatívna* celota. Narava je *eksplikativni* Bog in z njima Boga, kolikor je njegov izraz. Še več, to, kar v Bogu – ki je Duh – ni ne oseba, ne spoznanje, ne volja, se izraža v človeku (duhovnem človeku), ko postaja oseba, mišljenje, Božja luč. Potemtakem tisti, ki se spoznava in razodeva v človeku, ni človek, temveč Bog, kakor je Bog tisti, ki hoče in veruje v njem,<sup>96</sup> in kakor je človek tisti, ki hoče in veruje »v Bogu«.

---

95 V. Weigel, *Studium universale*, pogl. V, str. E: »Kakor je Bog v svoji večnosti brez volje motren *absolue per se, sine creatura*, tako je tudi ustvarjenina brez volje, brez občutja *extra Deum* oziroma *sine Deo*. To pa seveda ne sme pomeniti, da hočemo motriti Boga brez ustvarjenine, večnost brez časa (in čas ni nič brez večnosti), temveč oboje skupaj, nobenega brez drugega. Kakor je ustvarjenina prejela svoje bistvo od Boga in ostaja v Bogu, tako je tudi Bog prejel voljo v ustvarjenini in po njej ter po svoji volji ostaja v umni ustvarjenini. Tako je hoteči Bog dobil voljo prek časnega. Kakor ustvarjenina hoče to in ono, hrepeni, ve itn., tako je Bog volja ustvarjenine in ni brez nje. Nista dve volji, ena Božja, druga od ustvarjenine, ampak je ena sama volja, in sicer Božja volja v ustvarjenini in ustvarjenine v Bogu, z njim po njem.«

96 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, knj. I, pogl. XIII, str. 33: »Bog je v človeku začetek in konec vere in ni brez nje ... Četudi prihaja Božje, nadnaravno spoznanje od Boga, zato vendarle ne pride brez človeka, marveč v človeku, z njim, iz njega in po njem.« Nauk je stalen, Bog *se izraža/izreka* po človeku, v njem in z njim. Vendar človek ne izgine, ampak ostaja in varuje svojo lastno individualnost. Svet je Božji izraz, ki je postal telesen, časen, delujoč, ne da bi izgubil svojo resničnost niti Bog svojo večnost. Zato je človek sam, kot večni Božji izraz, večni, neustvarjen v tem pomenu, da je v Bogu *pred* stvarjenjem sveta, in k temu neustvarjenemu bistvu nas samih nas, kakor sta učila Eckhart in Tauler, žene *Gelassenheit*.

Toda vrnimo se še enkrat k ustvarjenemu svetu,<sup>97</sup> razčlenimo njegovo strukturo in mesto, ki ga človek zavzema v vesoljstvu. Brž bomo videli, da se bodo pred nas postavili novi problemi, katerim bomo morali najti odgovore. Videli bomo, da je ustvarjeni svet od Boga in v Bogu. To ne pomeni, da je Bog materija niti da je materija v Bogu *localiter*. Prav nasprotno: svet je bil ustvarjen iz nič, brez predobstojske materije, in kot bomo spoznali, ni nikjer. Vendar je v Bogu kot v svojem počelu, ki ga ni samo proizvedel, ampak ga še vedno ohranja v biti. Od Boga je zato, ker je Bog bistvo svoje biti, hkrati pa ima svojo bit, naravo, popolnost od Boga.<sup>98</sup> Še več: v dejanju stvarjenja se Bog, kot smo nakazali, sam daje ustvarjenini, ko ji daje deležiti pri njegovi biti, moči in naravi. Ustvarjenina ima torej bit v deleženju pri Božji biti<sup>99</sup> in ima zmožnost delovanja po deleženju

97 Pomen izrazov »ustvarjen« in »ustvarjenina« pri Weiglu ni isti kot pri Schwenckfeldu ali Luthru. Bog sicer ustvarja po svoji volji, iz nič, vendar v samem sebi. Svet ni ločen od Boga, tako kot v nauku, v katerem je Bog zgolj transcendenten. Tu je Bog hkrati transcendenten in imanenten. To je zelo blizu Janezu Skotu Eriugeni.

98 Prim. V. Weigel, *Kurtzer Bericht zur Teutschen Theologie*, str. 149: »Bog je bistvo vseh bistev in življenje vseh živih ... To bistvo se imenuje *infinitum*, neskončno, saj je za vse ustvarjenine kot ustvarjenine nepojmljivo, neizrekljivo in nepreiskljivo ... Bog je torej bistvo vseh bistev in življenje vseh živih *complicative* in vendarle ni ustvarjenina *explicative*.«

99 Prav tam, str. 144: »Vsaka ustvarjenina ima v sebi po nujnosti dve stvari, dobro in hudo, dobro od Boga kot bistvo, življenje, luč, duha, hudo pa od same sebe, to je namreč svoj lastni nič. Kajti ustvarjenina je sama po sebi nič, kar pa je in ima, je in ima od Boga. *Taulerus* po *Eckehardo* pravi, da to, kar je v njej narejenega, ni resnično bistvo, temveč je podoba oziroma senca oziroma prigodje, in tako govori tudi *Nemško bogoslovje*.« Prim. *Gnôthi seautôn*, I. I, pogl. II, str. 133: »Vsaka ustvarjenina ima v sebi dve stvari: dobro in hudo, bit [*Wesen*] in nič: ustvarjenina je

pri Božji moči. Vrh tega jo je Bog ustvaril zato, da bi imela delež pri njem, saj je dober in je svet ustvaril zaradi ljubezni, za katero se zdi, da implicira dovršenost ustvarjenega sveta. Dejansko je bilo pred stvarjenjem vse v Bogu, Božji Misli in Modrosti; Bog je ustvarjal po Modrosti in v Modrosti.<sup>100</sup> Očitno je torej, da je vse, kar je ustvaril, dobro (povrhu *esse et bonum convertuntur*) in da je vse, kar je, dobro, vsaj kolikor je; da je narava vseh stvari (kolikor je v resnici izraz Božje Modrosti in tako v nekem pomenu Bog) prav tako dobra in božanska. Pa vendar je ustvarjenina nepopolna in obstaja zlo.<sup>101</sup> Weigel se iz te zagate izvleče s trditvijo, da je obstoj zla čisto naključje, ki v sebi nikakor ni nujno. Vrh tega zlo – kot zlo – nima nobene resničnosti in ne more biti do-jeto drugače kot tako, da ga je ustvaril Bog. Zlo namreč ni nič drugega kot *defectus*, čista negacija. Prav zato je neločljivo povezano z ustvarjenino, saj je ta nujno ome-

---

dobra toliko, kolikor jo Bog pusti brez udobja volje, saj je Bog sam v ustvarjenini in to je Kristus. Zla pa je oziroma postane ustvarjenina tedaj, ko je od Boga speljana k neprepuščenosti [*Ungelassenheit*].«

100 »Božja Modrost« je nebeška Eva (to idejo bo prevzel Boehme), v kateri in po kateri se Bog od vse večnosti izraža/izreka in spoznava kot Bog Stvarnik. Prim. V. Weigel, *Studium universale*, D iij: »Nebeška Eva je v začetku naredila Boga za Boga, za Stvarnika; ona je mati vseh živih, po njej vse prihaja na dan, brez nje ne bi bilo Boga, nobene ustvarjenine, samo večnost brez časa ... ona je bila v začetku in pred začetkom vseh ustvarjenin. Po njej je Bog rodil svojega Sina v svet, se pravi, da se je Bog naredil za Sina po Modrosti.«

101 V. Weigel, *Principal und Haupttractat*, str. 62: »Ustvarjenina je v sebi oziroma od Boga prejela postavbo, zapoved – ne smeš jesti od drevesa spoznanja dobrega in hudega –, zato je nujno preiskati, kaj je dobro in hudo oziroma od kod prihaja hudo, ko pa je dobri Bog vse stvari ustvaril dobre. Od kod prihaja smrt, ko pa je živi Bog vse stvari ustvaril žive? Od kod prihaja pogubljenje, ko pa je Bog, najvišja Blaženost, ustvaril ustvarjenine za blaženost? Od kod pekel, ko pa je Bog za nas ustvaril nebesa?«

jena in kot taka nepopolna. Lahko namreč rečemo, da je metafizično zlo (nepopolnost) nujno, vendar moramo to zlo nepopolnost skrbno ločiti od moralnega zla (greha), ki je svobodno in prostovoljno dejanje ustvarjenine. Kljub nujnosti metafizičnega zla ostaja moralno zlo (greh) »naključje/prigodje« [accident] v dvojnem pomenu besede. Ni namreč konstitutivni element bistva ali narave ustvarjenega bitja/bitni, ki je in ostaja dobra. Še več, postavlja ga svobodno in prostovoljno dejanje ustvarjenine. Vendar se Weigel obotavlja razglasiti, da zlo (padec) nima nobene pozitivne vloge v »tovarni« [fabrique] sveta, kajti če se po eni strani zdi, da je treba nujnost padca zanikati (Bog, pravi, je naredil poskus, da bi videl, ali bo ustvarjenina ostala v poslušnosti),<sup>102</sup> mu je po drugi treba pripisati temeljno pomembnost: brez njega svet ne bi imel nobenega smisla, kolikor je resnični in časni svet.<sup>103</sup> Kajti čas daje svetu – in zgodovini – resnični smisel, in čeprav mi sami (in z nami vse ustvarjenine) izhajamo iz večnosti, smo v večnost vendarle vodeni po času.<sup>104</sup>

---

102 Prim. V. Weigel, *Soli Deo gloria*, str. 40: »... Navsezadnje je Bog iz celotnega stvarstva ustvaril človeka, zato se ta tudi imenuje *microcosmus*, kajti v sebi nosi véliki svet in ta ga nosi in hrani. Vrh tega je Bog človeku vdahnil duha in ga za preizkušnjo postavil na sredo vrta njegovega sveta, ali bo hotel prostovoljno ostati poslušen.« Tudi Boehme je podobno pojmoval vlogo preizkušnje.

103 V. Weigel, *Studium universale*, G, Ia: »Iz teh besed naj bi razumeli, da bi bil ta svet ustvarjen zaman, če ne bi bil koristen človeku. Ta bi tako ostal v raji in ne bi bila prekleta zemlja, iz katere je bil vzet.«

104 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, l. II, str. 19: »Iz časa bomo pripeljani v večnost ... tako bomo tudi prek hudega privedeni k dobremu kot izvoru.« Prim. *De vita beata*, pogl. XXIII, kjer Weigel s tem, ko opredeli Boga kot *terminus seu locus spiritum omnium*, Bogu pripiše nadčasno življenje in vizijo, v katerem *das Unvergangene gewesen, das Unherkommende zukünftig, das Unhingehende gegenwärtig ist. Nunc aeternitatis* ne pozna niti *terminus a quo*

Naj še nekoliko razčlenimo sam pojem ustvarjenine. Vsaka ustvarjenina kot taka ima dvojno naravo. Sestavljena je iz nič in biti. Ni *a se*, temveč *ab alio*. Torej je to, kar ima *ab alio*, se pravi *a Deo*, dobro: to je njena narava, njena bit.<sup>105</sup> Toda tisto, kar je v sami sebi, ni nič ali, bolje, je nič. Če je Bog enost, je ustvarjenina število; in samo dejstvo mnogotere biti, sestavljene in ustvarjene iz nič, v njej nujno implicira neko nepopolnost, ki je toliko večja, kolikor večji je delež nič v razmerju do deleža biti.<sup>106</sup> Ta nepopolnost pa ni dejansko zlo, ki je *prostovoljna* zapustitev Boga prek biti, ki se prostovoljno obrne k nič.<sup>107</sup> Da bi doumeli možnost takšnega de-

niti *terminus ad quem*, se pravi ne sedanjosti ne preteklosti.

105 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, II, 2, str. 69: »Bistvo vsake stvari je zelo dobro in narava je sama po sebi zelo dobra, celo Bog sam.« – Prim. *Studium universale*, K, Ib: »Vedeti pa moraš, da je še hudičevo bistvo dobro in da hudič in angel, nebesa in pekel Bogu veljajo enako. Kajti *omnia adhuc sunt unum in Deo*. Vsi smo enaki v obeh lučeh.«

106 V. Weigel, *Von der seligmachenden Erkenntniss Gottes*, Ms. apud A. Israel, *Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau 1888, str. 122: »Po nujnosti so v ustvarjenini nasprotujoče si reči, luč in tema, življenje in smrt, resnica in laž, dobro in hudo, enost in mnogoterost. Sicer ne bi bila ustvarjenina. *Unitas* je popolnost. Tako je ustvarjenina dobra in ima dobro od Boga, kolikor ostaja bistvo/bit. Hudo pa ima sama po sebi. Ustvarjenina je namreč po sebi nič, ni resnično bistvo/bit [*wesen*].«

107 V. Weigel, *Studium universale*, pogl. V, str. Ei: »[Človek] pa je brez prisile padel od Boga k sebi, tj., vzel si je to, kar ni bilo njegovo, namreč voljo, in si jo je docela prilastil ter tako prispel v pogubo.« – Greh ni v bistvu, ampak v volji; prim. V. Weigel, *Gnôthi seautón*, knj. II, pogl. II, str. 69: »Zato padla ustvarjenina ostaja po bistvu in naravi prav to, kar je bila prej, vendar ne po *kvaliteti*, *pogoju* oziroma *akcidenci*, *manet eadem, sed non talis*. Ponovno rojstvo po veri človeka ne spremeni v bistvu oziroma naravi, ampak v prilogi in *kvaliteti*.« – Prim. prav tam, str. 115: »Dobro je lahko brez hudega, hudo pa nikakor ne more biti brez dobrega, je namreč odklon, odvrnitev, *defectus* od dobrega in neprisiljeno izvira iz svobodne volje umne ustvarjenine; ... ni bistvo, ampak *defectus* oziroma senca bistva.«



janja, si moramo nekoliko поблиže pogledati strukturo sveta in bitij, ki jih ustvaril Bog. Svet, kot smo videli, je trojen; hierarhično je urejen okrog Boga, ki na neki način izraža bistvo. Vse, kar je v svetu, je v Bogu, saj je vse, kar je v svetu, samo po deleženju. Toda to ni vse: ne samo da obstaja ujemanje [*correspondance*] med Stvarnikom in ustvarjenino, ampak obstaja tudi ujemanje med različnimi »svetovi«, med stopnjami celotnega vesoljstva. Vse, kar je zemeljsko v območju zemlje, je astralno v astralnem območju, angelsko v območju – ali svetu – angelov in Božje v Bogu. To je kajpada razumljivo, če upoštevamo, da je celotno vesoljstvo živa enotnost, v kateri zunanost prek stopenj biti in zaporednih izrazov vselej »uteleša« notranost in ki v celoti izraža Božjo Modrost, torej Boga.<sup>108</sup>

Bistvenostna enotnost vesoljstva nemara obstaja tudi zaradi drugega razloga, ki prihaja iz istega dna, iste kali, istega *limbusa*. Različne »svetove« bi lahko motrili kot različne stopnje kondenzacije in koagulacije ene in iste esence–substance. Potemtakem gre za iste elementi in iste sile, ki konstituirajo in vodijo vse. Weigel, kot dobro vidimo, sprejema paracelzovski nauk o *limbus majoris mundi*, prav tako sprejema teorijo o kondenzaciji in treh bistvih oziroma oblikujočih silah vesoljstva in elementov. *Sulphur, mercurius* in *sal* – slovite elemente

---

108 V. Weigel, *Soli Deo gloria*, str. 42: »Vse, kar je v zvezdah in elementih elementarno, je v angelih angelsko, in kar je v angelih angelsko, je v Bogu Božje. Vse ustvarjeno je v Bogu Božje. Iz Boga prihaja v *astra* oziroma *elementa* in iz *astris* v telesno substanco, iz nje pa prihaja rastlina, ki rodi sadove. Drevesa in zeli so zemeljske rastline po *astra*, seme skupaj s plodovi ... Na firmamentu zreš zvezde, ki so nebeške rastline, ki dajejo svoje sadove, kot so grom, mraz, dež, sneg in drugo. Nebeške rastline oziroma zvezde so *corpora astrorum*, se pravi telesa, ki prihajajo iz nevidnih semen oziroma iz *astris*.« Prim. Agrippa iz Nettesheima, *De occulta philosophia*, knj. II, pogl. LVI. Očitno je, da se Weigel navdihuje pri Paracelzu.

paracelzovske alkimije – pri njem znova najdemo skupaj z vero v astrologijo in astralni značaj človeškega razuma (*ratio, Vernunft*).<sup>109</sup>

Pri Weiglu ni povsem jasno, ali angeli delujejo prek astralnih sil. Zdi se, da to zahteva simetrija sistema. Vendar je tudi v takšnem pojmovanju sveta navzoča skrb, da bi bila »narava« predstavljena kot relativno neodvisna in živa enotnost, ki ni neposredno podvržena posegom duhov. Kakor koli že, *astra* (ki jih ne smemo zamenjati s planeti, vidnimi telesi nevidnih moči) so sile, ki konstituirajo naravo in usmerjajo tok njenih dogodkov, ki v človeku določajo to, kar je v njem *narava*: njegovo telo, vitalno dušo, razum, odlike in hibe, zmožnosti itn. Če si to pobljže ogledamo, bomo videli, da je človekova vitalna duša *astrum*. Ne samo da je ta duša v človeku to, kar je *astrum* v naravi, ampak je resnično zgrajena po *astrumu*,<sup>110</sup> tako kot je človekovo telo narejeno iz koagulirane materije. Vendar niti telo in duša niti razumni del duše [*âme raisonnable*] ne naredijo celotnega človeka. V človeku je še duh (*Seele, Verstand, mens*), ki ustreza angelom in na katerega astralno nima več vpliva. Duh je namreč svoboden, tako kot angel; povrhu je iste narave kot on. To je zelo dobro vidno, če upoštevamo, da je

---

109 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, I, Cl, str. 16: »Če govoriš *quod quis non habet non potest dare* [kar nekdo nima, ne more dati, op. prev.]. *Firmamentum* in sonce, mesec itn. nimajo ne čutov ne razuma, zato jih *homo* ne more imeti od zvezdja [*Gestirn*].« – Na prvi pogled se zdi pojmovanje o »astralnem« značaju človeškega razuma skrivnostno, vendar je v temelju zelo preprosto: Weigel hoče kratko malo reči, da je razum *naravna* zmožnost *naravnega* oziroma živega človeka. Danes bi rekli, da je funkcijo razuma mogoče pojasniti s psiho-fiziologijo. Ne pozabimo, da *Vernunft, ratio*, v predkantovskem jeziku označuje nižji, diskurzivni razum, *Verstand, intellectus, noûs*, pa višji, intuitivni razum.

110 Prav tam, I, knj. I, str. 16: »Zvezdje nam po svojem *spiraculum vitae* daje čute, *animi*, življenje, spekuliranje, domišljijo, mišljenje.«

človek hkrati *microcosmos* in *microtheos*, podoba [*image*], sličnost [*similitude*] in izraz tako Boga kot sveta, kar mu zagotavlja absolutno središčno mesto v vesoljstvu. Da bi se o tem prepričali, zadostuje že, da pozorno beremo Biblijo. Mar ne vemo, da je Bog ustvaril svet iz nič, medtem ko je človeka oblikoval »iz sveta«<sup>111</sup> in mu vdahnil svojega lastnega duha?<sup>112</sup> Človeka je ustvaril iz sveta, on je mali svet, svet v povzetku, in v naravi ni ničesar, kar ne bi bilo v njem. Človek je »izvleček«.<sup>113</sup> To pojasnjuje možnost spoznanja: spoznavajoč svet, človek spoznava zgolj samega sebe in narobe, spoznavajoč sebe – v tem, kar je v njem narava –, oblikuje predstavljanje sveta.

- 111 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, str. 11 in 12: »Bog je ves svet ustvaril iz nič in ga postavil v nič ... Človeka pa ni ustvaril iz nič, ampak iz nečesa: ta nekaj je bila zemeljska gruda [*Erdenkloss*], to je véliki vidni svet. Človek je oblikovan iz neba in zemlje in iz vseh ustvarjenin ... kajti vse, kar je na nebu in zemlji, je tudi v človeku, da, človek je svet sam, zato se tudi imenuje *microcosmus*.« – Prav tam, str. 13: »Umrjljivi človek je iz sveta in je svet, in svet je v njem. Preden je bil narejen Adam, je bil skrit v vsem ustvarjenem, v firmamentu in elementih in v vseh živalih.«
- 112 Prav tam, str. 10: »Duh od Boga je duša in ne prihaja iz telesa niti iz zvezdja ... Tisti pa, ki ne izvirajo iz Adama, na primer vodni, zemeljski in zračni ljudje [naravni duhovi, op. avtorja], nimajo duše, zato niso ne ljudje ne živali, marveč so nekaj vmes.« Weiglovo izrazje ni vedno povsem zanesljivo: včasih se tisto, kar je duši nadrejeno, imenuje *Seele*, včasih pa *Geist*. *Geist* po drugi strani lahko označuje Božjega duha ali astralni element.
- 113 Prav tam, str. 9 isl.: »Človek se namreč deli na dva načina, pred padcem in po njem ter na telo, dušo in duha. Vidno, otipljivo telo ima od elementov in od vsega, kar je ustvarjeno telesno. Duha ima od zvezdja in vseh drugih delov [*Halbtheil*] umrjljivega človeka in je njegova veččina, um, pamet, bistrost v tem smrtnem življenju. Ta duh ima veliko imen: *spiritus sysdereus*, siderični duh, ki izhaja iz *syderibus* oziroma zvezdja, ... imenuje se tudi *genius quod nobiscum nascitur* [»duh, ki je rojen skupaj z nami«, op. prev.] ... vse ustvarjenine imajo v sebi sideričnega duha, ki se imenuje tudi *gabalis*, od koder izvira plemenita umetnost *gabalistica*. Po tem duhu se torej izvršuje *ars sapientiae* oziroma *gabalistica* [mišljena je (krščanska) kabala, op. prev.].«

Človek je torej enako Božja podoba in sličnost: je svoboden kot Bog sam in angeli. Če bi bil nesvoboden, bi bil docela nepopolna Božja podoba. Čeprav je popoln, kolikor je Božja podoba in izraz, pa nam izpred oči vendarle ne sme izginiti njegova bistvenostna nepopolnost, kolikor je ustvarjenina. Videli smo že, da je ustvarjenina po svojem lastnem bistvu nepopolna, saj je sestavljena iz biti in nič. Videli smo, da nima ničesar od sebe, ničesar lastnega razen svojega lastnega nič. Videli smo tudi, da v svojem bistvu in biti ni samo odvisna od Boga, ampak da je tudi stvarjenjska podoba (*creatürliches Bild*). To je njen smoter in njena vloga. Ker je vse prejela, si ne sme skušati prilastiti tega, kar ji ne pripada,<sup>114</sup> niti se ne sme skušati izraziti sama in se postaviti nasproti Bogu kot neodvisno bitje/bit. Ker ni od sebe, ne sme hlepeti po tem, da bi obstajala po sebi/zase. Skratka, podoba ne sme pozabiti, zakaj je bila narejena: voljo in svobodo, ki ju je prejela od Boga, mora, če lahko tako rečemo, postaviti v njegovo službo in dati Bogu popolnosti, ki jih je dobila. Storiti mora torej prav nasprotno: skušati mora osvojiti popolnosti, ki ji jih je dal Bog. Pozabljajoč svojo vlogo podobe, je hotela biti v sebi, po sebi in za sebe. Njen *jaz [soi]* je nič: *hotela*<sup>115</sup> se je obrniti k nič, toda namesto da bi ga zaničala in postavila bit, je postavila nič in zaničala bit. To pa je bolj poskušala narediti, kot da bi ji resnično uspelo. Kajti za ustvarjenino je očitno nemogoče, da bi se postavila *a se*. Zato zlo in greh prebivata samo v njeni volji, ne pa po svojem bistvu; zato je tudi greh samo

---

114 V. Weigel, *Gnôthi seautón*, str. 87: »Ustvarjenina ni sama po sebi, zato tudi ne sme pripadati sama sebi, ampak se mora prepustiti tistemu, po čigar volji docela je. Kajti ni svoja lastna podoba in ni naredila same sebe.«

115 V. Weigel, *Studium universale*, C, 5 E: »Ustvarjenina mora imeti svobodno voljo in se ne bi smela nagibati k temu, da bi bila prisiljena bodisi k hudemu bodisi k dobremu.«

*unnützer Conat* in nima nobene prave resničnosti.<sup>116</sup> S stališča Boga greh ne obstaja, kar pojasnjuje, zakaj Bog ne potrebuje (pozitivnega) dejanja pokore, da bi se spravil s človekom. Vendar bodimo pozorni: greh, ki prebiva samo v volji in je samo »akcidenca«, ki ne more načeti niti pokvariti človekove narave ali bistva, ne more uničiti človekove svobode. To človeku dopušča, da se svobodno odpove svoji lastni volji (*Eigenwille*), da v samem sebi uniči *liberum arbitrium* in z odpovedjo svoji volji svobodno uresniči *servum arbitrium*. V tej odpovedi sebi je duhovna smrt, v njej in po njej pa se, kot vemo, uresničuje prerod v duhu.

Vidimo torej, kako se Weiglove metafizične in kozmološke teze združujejo z njegovimi religioznimi pojmovanji: ontološka vzvišenost duha pojasnjuje svobodo notranjega človeka, nedostopno vsakršnemu vplivu od zunaj, iz dvojnega reprezentativnega deleženja človeka – pri svetu in Bogu – pa se jasni, zakaj človeku zadostuje, da spozna samega sebe, da bi spoznal tako svet kot Boga,<sup>117</sup> in zakaj *gnôthi seautón*, »spoznaj samega sebe«, ostaja začetek in konec vsakršne modrosti.<sup>118</sup> *Gnôthi seautón* pomeni: spoznaj se v svojem pravem jazu [*Moi*], v

---

116 Prim. besedila Sebastiana Francka, vidni Weiglov vir.

117 V. Weigel, *Soli Deo gloria*, str. 2: »Spoznavamo, da je vsa zemeljska in nebeška modrost v nas kot velik zaklad na njivi, katerega ne more nihče dobiti. Zato je treba prositi, iskati in trkati.« – Prav tam, str. 12: »Čeprav je človek po padcu šel iz raja in začel rabiti zemeljsko modrost, mu nebeška, večna, Božja modrost vendarle ni bila odvzeta, temveč je bila skrita v njem kot kakšen zaklad na njivi.«

118 V. Weigel, *Soli Deo gloria*, str. 15: »Kdor motri in spoznava samega sebe, mora spoznati večnega Boga, čigar podobo nosi in iz kogar je izšel. Potem spozna tudi vélikí svet, iz katerega je bil narejen v skladu s svojim umrljivim delom, spozna tudi *astra* in zvezdje, štiri elemente in vse ustvarjeno ter naposled človeka. Kajti človek je ustvarjen iz zemeljske grude, se pravi iz celotnega sveta.«

tem, v čemer imaš samega sebe najgloblje in najresničnejše, se pravi, spoznaj se »v duhu« v svoji duhovni biti. Subjekt tega spoznanja namreč nista ne pamet [*sens*] ne razum (ki je astralen), ampak um (*mens*). Globlji jaz, človekovo resnično bit, oblikuje njegova bit kot Božja podoba – torej Bog, spoznavajoč samega sebe, spoznava človeka. Spoznanje v duhu je mogoče samo za prenovljenega človeka, za tistega, čigar središče, jaz, je v biti, ne v niču, se pravi, čigar dušo je Bog, potem ko se je »izpraznila« po *Gelassenheit* in v njej, ustvaril na novo in jo »napolnil« z Božjim duhom, ki se v njej razodeva in uteleša. Bog sam torej izvršuje to spoznanje, ki se razodeva in spoznava v prenovljeni človeški duši.

Spoznanje samega sebe, ki ga od človeka terja *gnôthi seautón*, je hkrati pogoj duhovnega preporeka in njegov učinek, kajti v tem nadnaravnem dejanju se dovrši skrivnostno sodelovanje ustvarjenine in Stvarnika, ki v in po hkratnosti ustvarjajoče in ustvarjene svobode »rodi« Kristusa-Logosa v duši in dušo v Kristusu-Logosu. Weiglov nauk se tu pridružuje pavlinski mistiki in spoznanje samega sebe se konča v razodetju notranje Besede.

## Dodatek

Rekli smo že, da vprašanje avtentičnosti del, ki so bila objavljena pod Weiglovim imenom, še ne more biti dokončno rešeno. Zdi pa se nam, da vendarle ni treba, da bi bili prestrogi: Weiglu bi lahko pripisali tudi nekaj spisov, ki mu jih je Oplova in Israelova kritika odrekla. Po našem mnenju to velja za *Studium universale*, ki razen nekaj strani, o katerih govori P. Lautensack<sup>119</sup> in na katerih se avtor prepušča precej otročjim

<sup>119</sup> Paul Lautensack se je rodil leta 1478 v Bambergu, umrl pa je leta 1558 v Nürnbergu. Med letoma 1524 in 1528 je bil tam profesor. Napisal je knjigo *Die Offenbarung Jhesu Christi*, s. l.,

simboličnim numeričnim računom,<sup>120</sup> ne kaže ničesar, kar bi bilo »nevredno« Valentina Weigla. V tem spisu najdemo enake ideje, enako vizijo sveta, enako pojmovanje mikrokozmosa in makrokozmosa in enak pojem resničnega notranjega prebivanja [*inhabitation*] Boga v človeku kot v Weiglovih »avtentičnih« spisih. To dokazujejo stavki iz *Studium universale*, ki smo jih navedli. Vendar se *Studium universale* v nečem razlikuje od drugih Weiglovih spisov. Nekateri so opazili (Opel, n. d., str. 69 isl., in Israel, n. d., str. 27 isl.), da Weigel – oziroma neznani avtor, ki se skriva za njegovim imenom – v tem spisu predstavlja pojmovanje Boga, ki bi ga lahko označili kot Božjo četvernost. Trem hipostazam Božanstva je dodana še četrta, Božja Modrost. To ni nobena novost: Božja Modrost, na katero naletimo tudi v manj spornih delih, se je pojavila že kot *Himmliche Jungfrau*, ki se je utelesila v Devici Mariji in porodila Jezusovo zemeljsko osebo.<sup>121</sup>

---

1538. Leta 1539 je magistrat prepovedal širjenje njegovih spisov. Leta 1542 je bil izgnan iz mesta kot *Schwärmer*, vendar se je pozneje lahko vrnil. Prim. Will, *Nürnbergisches Gelehrtenlexicon*, I, 412: »Najstarejši Lautensackov spis ni izšel pred njegovo smrtjo; prilastil si ga je Valentin Weigel, po njegovi smrti pa ga je dal natisniti neki anonimni pisec skupaj z Weiglovimi razlagami.« Gottfried Arnold kljub temu zatrjuje, da Lautensackova dela v 16. stoletju niso bila natisnjena, in opozarja, da je traktat *Eine Anzeigung vom Ersten Bild und seinem Buch* izšel leta 1545. Pravi tudi, da je poseg nürenberškega magistrata izzvala recepcija *Bildbucha* iz leta 1539.

120 Vendar ne poznamo nobene izdaje iz 16. stoletja. Po Hunniusu so bila Lautensackova dela prvič natisnjena leta 1619 pri Lucasu Jennisu v Frankfurtu, verjetno prek pastorja M. Biedermanna, Weiglovega naslednika in učenca. Morda gre za zmedo – Lautensackovi spisi so se lahko širili v rokopisnih kopijah –, kar bi pojasnilo Arnoldovo zmoto. O Lautensacku prim. G. Zellner, *De Pauli Lautensack Fanatici Norimbergensis fatis et placitis*, Altdorf 1716.

121 V. Weigel, *Kirchen und Haus Postill*, II, navedeno po Schellham-

Mimogrede naj poudarimo še neko drugo zanimivost: *Scholasterium* oziroma avtentični *Gnôthi seautón* le precej nejasno govorita o *astra*, ki usmerjajo človeško življenje ter tok dogodkov in gibanja sveta, drugi, neavtentični del tega spisa pa razločno govori o sedmih *gubernatores mundi* oziroma *Geister Gottes* (sedmih planetih), v katerih zlahka prepoznamo prototip sedmih Boehmejevih izvorov-duhov. Čeprav neavtentičnih del ne moremo rabiti pri preučevanju Weiglrove misli, niso nič manj zanimiva za preiskovanje razširjenosti Weiglovih idej; te so se širile tako, da so pretrpele dovolj značilno popačenje. Neavtentična dela niso samo slabo napisana in polna odvečnih ponavljanj, ampak nam razkrivajo bolj ljudsko, manj učeno, manj zavestno misel. Prvine, sposojene od alkimistov in astrologov, postajajo čedalje številnejše, filozofsko mišljenje pa se umika obrazcem številne mistike.

Lahko bi rekli, da v teh delih prihaja na dan zamenjava vpliva paracelzovske *Naturphilosophie* z vplivom avguštinske in novoplatonske mistike, ki je pri Weiglu samem zelo živa. Vendar v resnici ne gre za nič drugega kot za različne stopnje in odmerke. Od avguštinizma, ki je zelo močno obarvan s paracelzizmom, ni težko preiti k čistemu paracelzizmu – Weigel sam je bil na tej poti. Tisti, ki so rabili njegovo ime, pa so na škodo mističnega spiritualizma poudarili paracelzistični naturalizem in tako pripravili pot prizadevanjem Jacoba Boehmeja.

---

merju v *Widerlegung der vermeinten Postill Valentini Weigeli*, str. 281–286 isl.: »Ta nebeška Eva je v večnosti rodila Božjega Sina v Trojici; to Modrost, ki je tam Božja Beseda, je Devica rodila telesno, Kristusa nam je rodila v svet telesno.« Schellhammer potem dodaja: »O [tem] norem krivoverskem delu se ni nikoli slišalo, in tako temačno šušlja [*dunkelmunkelt*] do konca pridige« in izraža »bogokletna papistična in poganska krivoverstva«.



## SPIRITUALISTIČNA REFORMACIJA IN PROTESTANTSKA MISTIKA

Pred nami so štiri študije izpod peresa slovitega francoskega filozofa in zgodovinarja ruskega rodu Alexandra Koyréja (njegovo pravo ime je Aleksander Vladimirovič Kojraki), ki ga poznamo zlasti po filozofiji in zgodovinopisju znanosti oziroma kot utemeljitelja historične epistemologije,<sup>1</sup> dosti manj pa kot zgodovinarja religije, torej po »profesiji«, ki je zaznamovala začetek njegove akademske kariere. Gre za štiri študije s področja zgodovine religije in filozofije, ki jih je napisal za razne revije med letoma 1922 in 1932. Čeprav so študije stare že kar tri četrta stoletja, niso izgubile svoje pronicljivosti, temeljitosti in svežine. To je tudi poglavitni razlog, ki upravičuje njihov prevod.

Koyré nas s svojimi briljantnimi študijami vpeljuje v »nemško« 16. stoletje, predvsem v svet reformacije. Vendar ga ne zanima tista reformacija, ki je včasih imenovana »magistralna«, namreč Luthrova (wittenberška) in »švicarski« reformaciji (zlasti Zwinglijeva ali »züriška« in Calvinova ali »ženevska«, ki spada že v francosko govoreči prostor), niti ne t.i. radikalna reformacija ali tudi reformacija »levega krila« (izraz izhaja od ameriškega cerkvenega zgodovinarja R. H. Baintona) na splošno, katere glavni predstavniki so bili (pre)

---

1 V slovenščino sta bili s tega področja doslej prevedeni tile knjigi: *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, Ljubljana 1988, in izbor sestavkov iz različnih del z naslovom *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, prev. S. Jerele et al., Ljubljana 2006.

krščevalci oziroma anabaptisti, ampak njena spiritualistična, »poduhovljena« struja. Njena najbolj eminentna predstavnika sta bila gotovo Kaspar Schwenckfeld in Sebastian Franck, katerima je Koyré namenil prvi dve študiji.<sup>2</sup>

Če so nekateri »romantiki«, zlasti vodilne glave nemškega idealizma, pozdravljali Luthrovo reformacijo kot »revolucijo« (vendar ne v marksističnem pomenu, kot so to pozneje počeli v Vzhodni Nemčiji, kjer so v reformaciji videli »zgodnjemeščansko revolucijo«) in je ta po Heglu pripeljala do resnične svobode religioznega subjekta kot takega,<sup>3</sup> se je ob koncu 19. in zlasti na začetku 20. stoletja uveljavilo drugačno vrednotenje. Tako, recimo, Albrecht Ritschl luteranstvu odreka vsakršno vlogo pri vzpostavitvi »modernosti«, saj Luthrova teologija zanj pomeni zdrs nazaj v sholastiko. Adolf von Harnack prav tako obsoja večino dogajanja v 16. stoletju, vendar vznik modernega duha

---

2 Takšna delitev reformacije, ki izhaja iz G. H. Williamsovega dela *The Radical Reformation* iz leta 1962 (radikalna reformacija se po njegovem spet deli v tri skupine, anabaptizem, spiritualizem in evangeličanski racionalizem), je danes v več pogledih prepoenostavljajoča in problematična, delno tudi zato, ker predpostavlja, da je prišlo do stroge delitve duhov. Vsak pa, ki je kolikor toliko poučen o protestantizmu, ve, da je že sama Luthrova figura izrazito večplastna, saj vsebuje tudi zelo izvirne duhovne sestavine (delno celo mistično navdahnjene, zlasti t.i. »mladi« Luther).

3 »V luteranski Cerkvi sta subjektiviteta in gotovost individuuma prav tako nujni kot objektiviteta resnice. Resnica za luterance ni izdelana stvar, temveč mora subjekt sam postati resničen, s tem da se odpove svoji partikularni vsebini v prid substanciálni resnici in si to resnico prilasti. Tako postane subjektivni duh svoboden v resnici, zanika svojo partikularnost in pride k samemu sebi v svoji resnici. Tako krščanska svoboda postane dejanska. Če subjektiviteto brez te vsebine postavljamo zgolj v občutje, ostanemo zgolj pri naravni volji« (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke XI*, izd. H. Glockner, Stuttgart 1961, str. 524).

vidi – po mojem mnenju ne brez zveze s Koyréjevimi študijami – v Erazmu Rotterdamskem in zlasti v protestantskih oziroma reformacijskih »spiritualistih«. Podobno meni tudi Ernst Troeltsch, ki strogo razločuje med »staroprotellantstvom«, ki ga je spočela reformacija, in novim oziroma modernim protestantstvom, ki po njegovem ne korenini v »magistralni« reformaciji, ampak v »stranskih« gibanjih, kot sta spiritualizem in anabaptizem, pa tudi v humanizmu.

Spiritualistična veja reformacije<sup>4</sup> – gre pravzaprav za »razvejanje«, ki bi ga težko subsumirali pod kakšno enotno gibanje – se je bolj navezovala na švicarsko reformacijo (Zwingle in Calvin) kot na Luthra, saj so bili spiritualisti do njega zvečine sovražno nastrojeni. Vendar se je za razliko od švicarske reformacije, ki je bolj ali manj skušala »poduhoviti« nekatera (pozno) srednjeveška pojmovanja zakramentov, lotila duhovne preнове teologije same. Čeprav so izhodišča in miselne stavbe spiritualističnih avtorjev različni, je tem avtorjem skupno vsaj to, da so v nadkonfesionalnem horizontu skušali misliti in doživeti izkušnjo Božjega brez kakršnega koli institucionalnega posredovanja. Lucien Febvre je zato večer reformacije označil celo kot »dobo z izjemnim apetitom do Božjega«.<sup>5</sup> Poleg tega, da je reformacijski spiritualizem razvil kritiko zakramentalnih teorij in »zunanje«, tj. institucionalne Cerkve, je

---

4 Prim. É. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, zv. 1: *La réformation*, Pariz 1961, str. 223–228, in zv. 2: *L'établissement*, str. 188–192; *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, zv. 8: *Le temps des confessions (1530–1620)*, ur. J.-M. Mayeur et al., Desclée 1992, str. 170–181; in T. George, »The Spirituality of the Radical Reformation«, v: *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*, ur. J. Raitt, New York 1988, str. 334–371.

5 Lucien Febvre, »The origins of the French Reformation: A badly-put question?«, v: *A New Kind of History*, izd. P. Burke, New York 1973, str. 65.

posegel tudi v »hermenevtično« problematiko, torej v vprašanje statusa Svetega pisma. Večina (pozno)srednjeveških teologov je v Svetem pismu videla potrditev tradicionalnega katoliškega nauka o Cerkvi in zakramentih, prvi protestantski spiritualisti pa v odgovor na katoliško »hermenevtiko« niso segali le po nasprotju med »notranjo« in »zunanjo« besedo, da bi na novo utemeljili vero (tudi v pomenu novih Cerkva), Svetemu pismu nisi samo podelili neposredne normativne veljave in s tem bolj ali manj odpravili cerkveno eksegetsko izročilo, kot so to počele novonastajajoče protestantske Cerkve, temveč so staro pavlinsko nasprotje med »črko« in »duhom« obrnili zoper vsakršno institucionalizacijo vere, zoper nastajanje katerih koli teritorialnih ali »nacionalnih« Cerkva.

Oba poglobitna saška radikalna reformatorja, Thomas Müntzer in Andreas Bodenstein von Karlstadt, spadata tako k spiritualistom kot prekrščevalcem. Müntzer, sloviti reformacijski »revolucionar«, ki je pridigal o pravici ljudstva do upora proti brezbožni tiraniji gospostva in je zato bil celo »sokriv« za veliki nemški kmečki upor, se je navezoval na poznosrednjeveško nemško mistiko (zlasti na Taulerja in *Theologio Deutsch* oziroma *Nemško bogoslovje*), da bi osnoval novo teologijo, ki bi bila radikalno preroška, tj. nevezana na katero koli institucionalno utrditev, ampak bi se v svoji zavezanosti Duhu vračala v okvire izvirne apostolske karizmatike.<sup>6</sup> Podobno se je tudi Karlstadt ob navezavi na Taulerja bojeval proti vsakršnemu tradicionalnemu katoliškemu simbolizmu. Po njegovem bi bilo treba zavreči vsakršno

6 Müntzerjevo delo je bilo v Nemčiji deležno nemajhne pozornosti. Nekateri v njem vidijo celo »apokaliptični obrat« srednjeveške nemške spekulativne mistike. Vsekakor je treba priznati, da ni bil mistik v pravem pomenu besede, saj je temeljne koncepte nemške mistike, kot so *gelassenheit*, »rojstvo Boga v temelju duše« itn., razlagal morali(st)čno.

posredovanje Božjega prek religioznih podob, zaradi česar je bil tudi eden izmed prvih, ki je zavračal realno navzočnost Kristusa v zakramentih. Kar zadeva duhovno življenje kristjana, je pridigal zlasti o taulerjanski *ge-lassenheit*, o popolni predanosti Božji volji, vendar jo je speljal na moralno raven v pomenu temeljne krščanske *Tugend*, tj. vrline. Kljub temu so širše (prekrščevalske) množice šele zdaj slišale tisto, kar je bilo v poznem srednjem veku pridržano bolj ali manj za redovnike in redovnice.<sup>7</sup> V enaki smeri sta razmišljala in delovala tudi Sebastian Franck in Kaspar Schwenckfeld. Franck je imel na primer vse oblike »zunanjih«<sup>7</sup> Cerква in njihovih sistematično-teoloških naukov za nekrščanske. Schwenckfeld pa je bil v tem pogledu manj radikalen, njegova teologija je v temelju še zmerom poznosrednjeveška, vendar se odlikuje po tem, da je zelo cenil grške cerkvene očete.

Protestantski spiritualisti 16. stoletja so bili v marsičem povezani tudi s tedanjimi prekrščevalskimi gibanji, zato včasih sploh ni mogoče jasno ločiti med eno in drugo strujo. V tem oziru so pomembni zlasti H. Denck, H. Hut in Ch. Entfelder ter na Nizozemskem M. Hoffman in D. Joris, t.i. »novi David«, ki ni zaslužen samo zato, da je odločilno »spiritualiziral«<sup>7</sup> melhioristični anabaptizem, temveč je v spisu *Wonderboeck* (1542), ki je nekakšen »program«<sup>7</sup> kvietistične mistike, zlasti ob navezavi na Francka oplemenitil poznejši nizozemski

---

7 O zgodovinski razprostranjenosti prekrščevalskih gibanj gl. geslo »Täufer/Täuferische Gemeinschaften«<sup>7</sup> v *Theologische Realenzyklopedie* [odslej TRE], zv. 32, Berlin-New York 2001, str. 597-623. Prekrščevalstvo je bilo navzoče tudi na Slovenskem, zlasti na Koroškem in Štajerskem. Na Kranjskem ga najdemo v Škofji Loki ter v okolici Kamnika in Ljubljane. Gl. geslo »Prekrščevalci«<sup>7</sup> v *Enciklopediji Slovenije*, zv. 9, Ljubljana 1995, str. 286, in tam navedeno literaturo. Trubar jih je imenoval *bidertauferji* (iz nem. *Wiedertaufer*).

protestantizem s preroško mistiko. Vplival je tudi na nizozemskega trgovca Heinricha Nicolaesa, ustanovitelja familistov,<sup>8</sup> čigar spis *Družina in ljubezen* (po njem se je gibanje imenovalo »družina ljubezni«) je spet pomembno vplival na angleški protestantizem, zlasti na kvekerje.<sup>9</sup> Nicolaes je razglašal, da se je v njem utelesil sam Kristus, poslušnost ljubezni – v okviru njegovega nauka – pa naj bi prinesla odrešenje vsem ljudem, tudi Judom in Turkom. Familisti so tako osnovali hierarhično Cerkev s svojimi lastnimi obredi in prazniki.

Posebno strujo je na Nizozemskem osnoval katoliški duhovnik Menno Simons, ki se po njem imenuje menonizem. Vendar je njegov »anabaptizem« izrazilo antispiritualističen, zato ga tu ne bomo obravnavali.

Pogojno lahko med spiritualistična gibanja uvrstimo tudi t.i. nikodemizem, ki se je razširil zlasti v evangeličanskih krogih v Italiji in Franciji. Nikodemisti so za svojega duhovnega očeta zvečine imeli Calvina, hkrati pa je bilo zanje pomembno notranje prepričanje. Zato niso videli nobenega protislovja v tem, da so s udeleževali »papističnega« (tj. katoliškega) obredja, saj so ga vendar razumeli »globlje«. V Franciji lahko med spiritualistične velikane, ki jih težko označimo bodisi za katolike ali za protestante v ožjem konfesionalnem pomenu, prištejemo tudi Guillaumea Postela (1510–1581). Kot mistik (bil je pronicljiv krščanski kabalist, iz hebrejščine je prevajal temeljna dela judovske mistike) in humanist (bil je velik poznavalec vzhodnih jezikov) se je zavzemal za združitev vseh religij v eno samo vesoljno

---

8 O tem gl. zlasti H. de la Fontaine-Verwey, »The Family of Love. Radical Spiritualism in the Low Countries«, v: *Quaerendo* 6 (1976), str. 219–271.

9 Gl. J. Dietz-Moss, »Variations on Theme: The Family of Love in Renaissance England«, v: *Renaissance Quarterly* 31 (1978), str. 186–195.

Cerkev.<sup>10</sup> Žal je bilo zato, ker je prišel na vatikanski »indeks«, izdanih le malo njegovih številnih spisov.

Čeprav reformacijski spiritualizem razen Schwenckfeldovega ni bil globlje zasidran v praksi (poljski filozof Leszek Kołakowski v zvezi s tem govori o fenomenu »kristjanov brez Cerkve«),<sup>11</sup> je njegova dediščina prešla v roke pietistov, zlasti tistih »radikalnejših«, kot so bili J. Arndt, G. Arnold, J. G. Gichtel in Ch. Hoburg, pa tudi »pravih« protestantskih mistikov, denimo V. Weigla, J. Boehmeja in J. V. Andreaeja, ter navsezadnje paracelzistov in rožnokrižnih hermetikov. Sledove protestantskega spiritualizma je mogoče zaslediti tudi v razsvetljenski filozofiji, zlasti pri Locku in Lessingu.

Čeprav je Koyré temeljito obdelal štiri spiritualistične velikane 16. stoletja in je vsakršno povzemanje odveč, je spremna beseda vendarle tisto mesto, kjer je to upravičeno početi. Namen tega zapisa pa ni toliko v priročnosti povzetka kot v duhovnozgodovinski *recapitulatio*.

## Kaspar Schwenckfeld

Kaspar Schwenckfeld iz Ossiga,<sup>12</sup> spodnješlezijiški spiritualistični reformator, se je proti koncu leta 1519 navdušil nad Luthrovimi spisi. Odtlej si je kot laiški pridigar prizadeval, da bi za novo evangeličansko vero pridobil več vplivnih ljudi, med drugim tudi škofov. Kmalu pa je opazil moralno »iztirjenost« tistih skupnosti, ki so se

10 Gl. geslo »Postel«, v: *Dictionnaire de spiritualité*, zv. 12, 2. del, Pariz 1986, stolp. 2008–2012.

11 Prim. L. Kołakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> Siècle*, Pariz 1969.

12 Prim. članek „Schwenckfeld/Schwenckfeldianer“ v TRE, zv. 30, Berlin–New York 1999, str. 712–719. in monografijo G. Wąsa *Kaspar von Schwenckfeld. Myśl i działalność do 1534 roku*, Wrocław 2005.

navdihovale ob wittenberškem reformacijskem gibanju. Sprva je začel dvomiti o telesni navzočnosti Kristusa v obhajilu; v ta namen je leta 1523 napisal pismo Luthru z naslovom *Dvanajst vprašanj (Duodecim questiones oder Argumenta contra impanationem)*, v katerem pojasnjuje svoj pogled na Jezusovo zadnjo večerjo. S tem je posegel v t.i. vprašanje o evharističnem zakramentu, glede katerega sta se v razpravo le malo predtem zapletla Luther in Zvingli. Luther je ustrezne odlomke v evangelijih razumel povsem dobesedno, namreč da kruh in vino *sta* Kristusovo telo in kri (*est je est*), Zvingli pa je zoper Luthrov zakramentalni »realizem« poudarjal, da ju kruh in vino samo označujeta (*est je significatio*). Schwenckfeld je obe stališči imel za zmotni: če namreč snovno, kot trdi Zvingli, zgolj označuje Kristusovo telo, kako lahko sploh učinkuje na nesnovno dušo, in če bi bilo res tako, kot trdi Luther, ali bi tudi, denimo, Juda in drugi grešniki lahko pristopili k obhajilu in bi bili že s tem rešeni? Bil je prepričan, da tudi če bi Juda in drugi grešniki zaužili evharistični kruh, ne bi v resnici zaužili Kristusovega telesa. Kristusovo telo je nepropadljiva hrana, zato lahko obstaja samo kot duhovna substanca. Schwenckfeldov nauk gre torej v smeri radikalne *manducatio spiritualis*, tj. duhovnega uživanja zakramentov: samo tisti, ki je duhovno očiščen oziroma ki se je znova rodil v Bogu, lahko resnično zaužije Kristusovo telo. Podarek na stalnem spreobrnjenju oziroma zahtevi, da se mora vernik znova roditi – to je odmev mističnega teologumena Mojstra Eckharta in njegovega učenca Janeza Taulerja o rojstvu Boga v duši, čeprav je res, da Schwenckfeld v nasprotju z Weiglom in Boehmejem ničesar ne ve o »sinderetični« naravi duše –,<sup>13</sup> je tako

---

13 Prim. R. H. Hvolbek, »Being and Knowing: Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Boehme«, v: *The Sixteenth Century Journal*, zv. 22, št. 1 (pomlad 1991),



postal temeljni kamen njegove duhovnosti. Luther se kajpada z njegovim zakramentalnim naukom ni strinja in ga je svaril pred tem, da bi javno razširjal svoje ideje, pozneje pa ga je zaničljivo imenoval *Stenckfeld*, »smrdljiva njiva«.

Tudi kar zadeva branje in razumevanje Svetega pisma, se pravi hermenevtiko, je Schwenckfeld nasprotoval Luthrovemu vztrajanju pri dobesednosti: samo tisti, ki je duhovno razsvetljen in prerojen, lahko zares razume notranjo, duhovno resnico Svetega pisma. S tem je anticipiral protestantsko pietistično hermenevtiko, ki se ni odrekla staremu hermenevtičnemu pravilu aplikacije (*applicatio*), tj. naobrnitve svetopisemskega sporočila na konkretno življenje vernika/bralca oziroma vernice/bralke.<sup>14</sup>

Bolj ko se je nesoglasje med Luthrovim (wittemberškim) in Schwenckfeldovim pojmovanjem poglobljalo, bolj so se Schwenckfeldu bližale skupnosti iz Legnice (Liegnitz) v Zgornji Nemčiji in Švici. Pozneje se je moral zaradi spora z Wittembergom iz rodne Šlezije preseliti v Strassburg, središče takratnih karizmatikov in apokaliptikov. Tu je postal eden izmed glavnih predstavnikov t.i. levega krila reformacije, h kateremu bi lahko šteli prekrščevalca Jakoba Kautza in Pilgrama Marpecka, pa tudi »spiritualiste«, kot so bili, recimo, Johann

---

str. 102. Dober uvod v Scwenckfeldovo teologijo je članek E. J. Furcha »Key Concepts in Caspar von Scwenckfeld's Thought: Regeneration and the New Life, v: Church History, zv. 37, št. 2 (1968), str. 160–173.

14 Utemeljil ga je »očé« hallškega pietizma August Hermann Francke, ki je prav tako poudarjal imperativ ponovnega rojstva kot *conditio sine qua non* tradicionalne alegorične razlage Svetega pisma. Gl. M. Brecht, »August Hermann Francke und der Haltsche Pietismus«, v: *Geschichte des Pietismus, zv. 1: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, izd. M. Brecht, Göttingen 1993, str. 467–470.

Bünderlin, Melchior Hoffman in Sebastian Franck. Leta 1538 se je v Ulmu zapletel v kristološko kontroverzo. Menil je, da Kristusova človeškost po vstajenju in vnebohodu nima več nobenega sledu ustvarjenosti, in čez dve leti je njegovo kristologijo obsodil tudi Luther. Ko je Karl V. leta 1547 zavzel ozemlje od Ulma do Justingena (t.i. »schmalkaldenska vojna«), je moral zbežati (skrival se je v nekem frančiškanskem samostanu pod imenom »Eliander«). V poznih petdesetih letih pa je prišel v spor s Flacijem Ilirskim (Matijo Vlačičem), ki se je odpovedal alegorezi in vpeljal posebna pravila razlaganja svetega besedila: zahteval je poznavanje izvirnih jezikov, konteksta dobe in *scopusa* vsakega posameznega teksta. Njegova biblična hermenevtika,<sup>15</sup> v kateri je Dilthey videl nastanek moderne hermenevtike, je v temelju »antispiritualistična«: temačna mesta v Bibliji je mogoče razložiti zlasti ob pomoči retorike in prej naštetih filoloških metod. Nasprotno je Schwenckfeld glede pomena *verbum externum* – tj. nauka o »zunanjih Besedi«, ki ga je Luther tasnoval v odporu proti avguštinskem intimistističnemu pojmovanju »nadjezikovnosti« *verbum internum*, »notranje Besede« –<sup>16</sup> v skladu

---

15 Gl. *Clavis Scripturae Sancte. Seu de seromen sacrarum literarum*, 1567. V slovenščino je preveden drobec v reviji Phainomena.

16 V tem teologumenu se zasnavlja vsa Luthrova hermenevtika. Božja beseda se mora povnanjiti v pridigi kot *viva vox evangelii* (»živi besedi evangelija«). Tako povnanjena Božja beseda je čisto Božje delo, ki ga vernik v aktu vere sprejme po posredovanju Svetega Duha – ta je v bistvu isti z Božjo besedo (*Spiritus enim est verbum dei*, WA 4, IO, II). Tako je po Luthru odpravljeno nasprotje med »zunanjim«, objektivističnim načelom »papistov« in »notranjim«, subjektivističnim spiritualistov. Proti vsakršnemu subjektivističnemu razlaganju Svetega pisma Luther torej potrjuje staro cerkveno hermenevtično pravilo: *Non esse scripturas sanctas proprio spiritu interpretandas* (»Svetega pisma ne smemo razlagati s svojim lastnim duhom«, WA 7, 96, IO isl.), vendar to še ne pomeni, da se moramo zateči pod okrilje

s svojo teologijo Besede (vedno mu je bil bližji nebeški kot zgodovinski Jezus) zatrjeval, da ni nobene druge Božje besede razen Jezusa Kristusa. Zato je Sveto pismo predpisano izključno za verujočega človeka, saj ga lahko le ta pravilno razume in razlaga v moči Svetega Duha.<sup>17</sup>

Schwenckfeldov vpliv je bil precejšen. Vplival je tako na prve protestantske spiritualiste in mistike (od Francika prek Weigla do Boehmeja)<sup>18</sup> kot na poznejše pietiste (na primer na F. Brecklinga in G. Arnolda). Na podlagi Schwenckfeldove izvirne, »poduhovljene« različice reformacije so nastali manjši tudi manjši konventikli<sup>19</sup> (ta »sociološki« fenomen dodatno potrjuje moč in svežino njegovega spiritualizma), sprva na območju Ulma in Augsburga, pozneje pa tudi v vzhodni Prusiji in zlasti

---

cerkvenega izročila (tridentinski koncil bo proti Luthru vztrajal pri Svetem pismu *in* izročilu), ampak nas načelo *sola scriptura* zavezuje »duhu« Svetega pisma samega. Od tod je mogoče pojasniti temeljno Luthrovo hermenevitično pravilo *duplex claritas scripturae* (»dvojna jasnost Svetega pisma«): prva jasnost je zunanja in pripada Svetu pismu kot takemu, ki je osvetljuječe oznanjeno v pridigi (kot *viva vox evangelii*), tako vzpostavljena zunanja jasnost pa že vzklicuje notranjo, saj Sveti Duh prek oznanjene besede verujočemu v notranjosti srca posreduje »pravi« smisel in ga s tem eksistencialno razsvetljuje.

17 Pri eksegezi Biblije je Schwenckfeldu največ pomagal njegov prijatelj Valentin Krautwald (prim. G. Waş, n. d., str. 368 isl.). Nekatero novejšo študijo poudarjajo, da je bil Schwenckfeld proti koncu svojega življenja miselno povsem v Krautwaldovi senci.

18 Ta je celo trdil, da sta njegova prava učitelja samo dva: Schwenckfeld in Weigel. Ker pa sta oba svoj nauk nekoliko pomanjkljivo razvila, se je odločil, da bo popravil njune napake. Gl. Jacob Boehme, *Briefe*, v: *Sämtliche Schriften*, izd. W.-E. Peuckert, Stuttgart 1957, odst. 52-64.

19 Poznal jih je tudi Primož Trubar. V pismu Henriku Bullingerju (Kempton, 13. marec 1557) pravi: »Toda s schwenckfeldijanci nikakor nisem mogel soglašati niti oni z mano« (Jože Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, Ljubljana 1986, str. 28).

v njegovi rodni Šleziji, kjer so se ohranili vse do 19. stoletja.<sup>20</sup> Seveda je morala zaradi protireformacijske nestrpnosti – zaradi edikta cesarja Ferdinanda II. iz leta 1627 – večina schwenckfeldovskih skupnosti emigrirati na tuje. V začetku 18. stoletja so se največ izseljevali v Ameriko, kjer so prebežniki v Pennsylvaniji 22. septembra leta 1734 ustanovili schwenckfeldovsko skupnost, ki se je prek t.i. Society of Schwenckfelders (1782) leta 1909 prelevila v Cerkev (*Schwenckfelder Church*) s svojo lastno konstitucijo. Pet skupnosti deluje še zdaj, od teh so štiri povezane v ekumensko zvezo UCC (*United Church of Christ*).<sup>21</sup>

### Sebastian Franck

Kot že rečeno, je Schwenckfeld vplival tudi na svojega sodobnika Sebastiana Francka, še zlasti proti koncu njegovega življenja, čeprav je res, da je bil njegov največji učitelj vsekakor Erazem Rotterdamski. V nasprotju s Schwenckfeldom Francku ni uspelo ustvariti nobenega »ožjega« kroga somišljenikov, kaj šele verske skupnosti. Kljub temu so bili njegovo spisi, kot opozarja tudi Koryé, zelo priljubljeni vse do 18. stoletja – njegovi sloviti *Paradoksi* so doživeli kar deset izdaj, *Chronica* pa je bila prevedena v latinščino, angleščino in nizozemščino. Zaradi »poduhovljenosti« so ga pozneje čislali tudi pietisti, zlasti J. Arndt in G. Arnold. Vplival je tudi na nizozemski spiritualizem in pietizem, znotraj katerega je nastala posebna skupina t.i. franckistov s Coornheertom na čelu. Od razsvetljencev sta ga poznala Lessing

---

20 Gl. H. Weigelt, *Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums im Schlesien*, Berlin-New York 1973.

21 Prim. H. Weigelt, »Die Emigration der Schwenckfelder aus Schlesien nach Pennsylvanien«, v: *Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte* 64 (1985), str. 108–126.

in Jean Paul, od filozofov Spinoza in Kant ter v 20. stoletju tudi Jaspers in Bultmann. Ne nazadnje je njegov vpliv razviden že po tem, da so morali tako katoliški kot protestantski teologi več stoletij vztrajno pobijati njegove ideje.

Franck je bil literarno in prevajalsko zelo dejaven. Poleg svojih spisov je izdajal tudi dela drugih tedanjih »radikalnih« duhovnih piscev, denimo Münsterja, Erazma, Agrippe, Birckeymera, Krautwalda in celo Tritemija.

Franckovo temeljno je zbirka dvestoosemdesetih izrekov, imenovana *Paradoxa*. Kratki protislovno formulirani stavki so odlikovano sredstvo za izražanje njegove duhovnosti, ki izhaja iz čiste notranje izkušnje in je ni mogoče objektivirati v noben sistematičen teološki nauk, kaj šele v cerkveno (institucionalno) dogmatiko.

Od Luthra se je Franck kmalu oddaljil. Predvsem je zavračal Luthrovo tezo, da je človek zgolj pasiven prejemnik Božjih (arbitrarnih) odločitev. Po drugi strani se je v marsičem opiral na nemško spekulativno mistiko (zlasti na Janeza Taulerja). Prevezel je pojmovnost mistične etike »prepuščenosti« oziroma »predanosti« (*gelassenheit*): človek mora (za)pustiti (*lassen*) ta svet in se obrniti navznoter, tam bo namreč našel »zakopan zaklad«. Kljub temu se ni mogoče znebiti vtisa, da gre Francku bolj za »psihološko« kot za mistično (metaontološko) očiščenje. Čeprav je Bog zanj *Wesen*, bit/bistvo, ontološko – kot je mogoče razlagati *Paradoxa* 8: »Gott solt nie ohne die creatur, denn er wäre in ihm selbst unbekannt und ungepreiset ...«<sup>22</sup> – ne more obstajati brez človeške eksistence. V nekakšnem etičnem »obratu« mistične ontologije Božje bistvo pri njem postane določljivo prek človeških eksistencialno-etičnih struktur, vendar vsekakor ne na način sistematične obravna-

---

22 Nav. po A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Pariz 1971, str. 69.

ve, saj je njegova metafizika izrazito »aforistična«. Zato je mogoče reči, da je njegova misel v temelju etična.<sup>23</sup>

Franckova duhovnost – in metafizika na splošno, pa tudi njegova »hermenevtika« in »filozofija zgodovine« – je agonalna: v človeku (še zlasti v tistem, ki išče Boga) se vedno bojujeta telo in duh, »črka« in »duh«, stari in novi človek, Adam in Kristus. To so tudi *loci communes Nemškega bogoslovja*.

V kristologiji se je Franck precej oddaljil od tradicionalnega (katoliškega) nauka. Kristus zanj ni Božja Beseda sama, ampak eno od njenih izkazovanj, zato ni več Odrešenik niti posrednik Božje milosti. Kot ontološki »pralik« človeka je tudi »vzor« njegovega duhovnega življenja, na kar kaže zlasti Jezusov nenehni boj z »adamsko« naravo na zemlji. Srednjeveška *imitatio Christi* je tu odločilno speljana na etično-eksistencialno raven.

Vsekakor je treba pritrditi Koyréjevemu mnenju, da Franck v resnici ni bil mistik,<sup>24</sup> čeprav so ga pogosto, predvsem zaradi njegovega načina pisanja in vplivov rensko-flamske mistike, imeli za mistika. V svojem bistvu je krščanski (v temelju stoicizirajoči in ne mistični) »humanist« in kot takemu mu gre zgodovinska zasluga zlasti za vpeljevanje pojma strpnosti in konfesionalnosti.

## Paracelz

Paracelz (izvirno Paracelsus) je ime, ki si ga je Teofrast von Hohenheim nadel sam in veliko pove: to je »tisti, ki je enak ali sodi ob bok Celzu«, slovitemu rim-

---

23 Prim. A. Séguenny, »Sébastien Franck et la philosophie spirituelle«, v: *Archiv für Geschichte der Philosophie (und Soziologie)* 60 (1978), str. 293–312.

24 To ugotavlja tudi H. Fast v *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, str. xxiv isl.

skemu enciklopedistu, ki se je v zgodovino medicine zapisal s spisom *De medicina*. Poglavlje o Paracelzu je hkrati nedvomno vrh Koyréjeve knjige. Koyré se dobro zaveda, da nemonografska obravnava tako spopulariziranega in kontroverznega evropskega zdravnika, ki je hodil po robu predmodernega in modernega časa, ne bo lahko naloga.

Samo nekaj dejstev o njegovem v tančico legendarnega zavitem življenju.<sup>25</sup> Rodil se je leta 1493 ali 1494 v Einsiedelnu (Švica) kot nezakonski otrok zdravnika švabskega porekla Wilhelma von Hohenheima in neke tlačanke, ki je delala za benediktinski samostan v Maria Einsiedelnu. Zato je bil tudi vse življenje podložnik te opatije. Kmalu sta se z očetom preselila v koroški Beljak, kjer je oče vse do svoje smrti leta 1534 služboval kot zdravnik. Tam je Paracelz verjetno obiskoval latinsko šolo. Oče mu je posredoval različna znanja o medicini, rudarstvu, spagiriki (veščini ločevanja kovine od rude, pri Paracelzu, ki je najverjetneje iznašel to besedo, pomeni vsakršno alkimistično ločevanje na splošno) in alkimiji. Naslednjič ga zasledimo šele v letih 1524 in 1525 v Salzburgu. Vmes je študiral v več mestih v Nemčiji, Italiji (Ferrara) in Franciji (kje točno, ne vemo). Kot ranocelnik je bil navzoč v številnih takratnih evropskih vojnah in je prepotoval domala vso Evropo: bil je v Nemčiji, Italiji, Španiji, na Portugalskem, v Angliji, na Škotskem, Irskem, v Skandinaviji, na Poljskem, v baltskih deželah in na Balkanu. Takrat ga najdemo tudi na področju današnje Slovenije. Zagotovo je obiskal idrijski rudnik živega srebra, ki ga v

25 O Paracelzovi biografiji podrobneje Anna M. Stoddart, *Life of Paracelsus: Theophrastus von Hohenheim 1493-1541*, London 1915, reprint 2003; Will-Erich Peuckert, *Theophrastus Paracelsus*, Stuttgart 1944 in F. Geerk, *Paracelsus: Artz unserer Zeit. Leben, Werk und Wirkungsgeschichte des Theophrastus von Hohenheim*, Düsseldorf-Zürich 2001, str. 21-136.

svojih spisih večkrat omenja, saj se je tam prvič srečal z množično zastrupitvijo z živim srebrom. Pozneje ga pri nas najdemo tudi v Ljubljani, kjer ga je leta 1538 portretiral Augustin Hirschvogel, in na Ptujju. Ko se je ustalil v Salzburgu, je začel pisati teološka dela. Potem se je iz Salzburga preselil v Zgornjo Nemčijo. Najdemo ga v Kolmarju, Ingolstadt, Rottweilu, Tübingenu in Freiburgu. Za nekaj časa se je ustalil v Strassburgu, kjer je leta 1526 vpisan v meščansko knjigo kot »der Artzney Doctor«, in že naslednje leto pristal v Baslu, kjer je poučeval na univerzi, vendar je mesto po enem letu moral zapustiti zaradi nasprotovanja šolski medicini. V Nürnbergu se je srečal s Sebastianom Franckom in Andreasom Osiandrom. V tridesetih letih 16. stoletja, ki so bila zanj literarno najplodovitejša, ga najdemo še v Augsburgu, potem pa se je prek Dunaja vrnil na Koroško (srečamo ga v Beljaku in Celovcu). V letih 1537/8 je nastal fragment njegovega ambiciozno načrtovanega, a nikdar končanega *Opus magnum Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der groeßen und kleinen Welt*. Zadnja leta svojega življenja je preživel v Salzburgu, kjer je umrl v ne dovolj pojasnenih okoliščinah.

Paracelzova medicina je zelo kompleksna. V delu *Paragranum* iz leta 1531 je postavil štiri stebre resnične medicine: filozofijo, astronomijo oziroma astrologijo (v tistem času je bilo to eno in isto), alkimijo in etiko (aretologijo). Poleg štirih elementov je vpeljal še tri »substance« (*tria prima*), žveplo (*sulfur*), živo srebro (*mercurius*) in sol (*sal*), kar pomeni, da je materialni svet skušal uskladiti s tradicionalno krščansko tripartitno antropologijo. Vendar je te »substance« treba misliti bolj kot metafizična »počela«, saj jih na nobeni ravni ne moremo izenačiti z materialnimi snovmi, po katerih imajo imena. Gre, skratka, za nekakšne metafizične meta-fore.



Po Paracelzu obstaja pet vzrokov bolezni oziroma pet »biti« – t.i. *entia: ens astrale* (nevidni, vendar materialen vpliv zvezd), *ens veneni* (strupi, ki jih zaužijemo s hrano), *ens naturale* (celotna človekova »vrženost« v prostor in čas, se pravi, da gre za razvojni vidik), *ens spirituale* (sovražstvo med ljudmi sproža številne bolezni) in *ens Dei* (vse bolezni so navsezadnje zajete v Božji načrt). Danes bi lahko iz naivnega alternativnomedicinskega zornega kota rekli, da je bil Paracelz holist, vendar prav *ens Dei* kaže na to, da je njegov »holizem« v temelju krščanski: vsaka bolezen ima namreč zelo jasno, celo odlikovano mesto v odrešenjski zgodovini človeka. Kdor je bral življenjepise svetnikov, bo temu gotovo pritrnil.

Paracelz je raziskoval in zdravil bolezni rudarjev (zlasti silikozo) ter uvajal zdravilne kopeli, zato velja tudi za predhodnika moderne medicine dela in balneologije. Ker je pri zdravljenju prvi na Zahodu uporabil kemične preparate, je postavil evropsko medicino na povsem novo raven, raven t.i. iatrokemije, ki jo je šele ob vzniku znanstvene kemije v 18. stoletju zamenjala moderna farmakologija.

V 16. stoletju, na začetku zahodne znanosti, sta se razcepili dve poti. Eno je ubral Galilei, ki je v naravi videl »število«, se pravi merljivo materijo, ki jo eksperimentalno »seciramo« in potem podatke matematično obdelamo (*mathesis universale!*) – ta paradigma je danes na vrhu svoje moči. Drugo pot pa je ubral Paracelz, ki je na podlagi renesančne vere v človeka kot mikrokozmos – se pravi »mali svet«, v katerem odseva makrokozmos, »veliki svet«, in ima edini (od Boga dano) zmožnost, da lahko preučuje »knjigo Narave«, ki ni napisana v številih, temveč v simbolih in alegorijah dinamične mnogoterosti – vztrajal pri tisti eksperimentalnosti, ki je zmožna v naravi videti »pre-

hod« in »prevod« nevidnega v vidno.

Če upoštevamo, da je Paracelz zaslovel zlasti zaradi magijsko-alkimistične medicine, sprva težko verjamemo, da gre hkrati za enega izmed najplodovitejših razlagalcev Biblije v času reformacije (nekoliko bolj znane so samo njegove razlage *Psalmov*). Vendar je prav gotovo res, da Paracelzove eksegetske in teološke dejavnosti ne moremo strogo ločiti od medicinske. Izvirnost njegove metafizike je namreč prav v tem, da je medicinska spoznanja, ki vselej temeljijo na izkušnji (in ne toliko na »eksperimentu« v modernem pomenu), zajel v širšo teološko in kozmološko perspektivo. Čeprav se je delno opiral na protestantsko načelo *sola scriptura*, je zanj temeljno razumevanje Svetega pisma mogoče samo v navezavi na razumevanje in izkušnje, ki prihajajo iz »naravne luči« (ta je označena kot *pagoisch*, »poganska«, v nasprotju z »lučjo duha«, ki je *christlich*). Zato sta *conditio sine qua non* resnične teološke hermenevtike tako prizadevanje za spoznanje narave kot posluš za misterije vere. Naravoslovje in teologija imata namreč skupni temelj: *experientio*. Tudi Koyré pravilno ugotavlja, da je poudarek na »izkušnji« Paracelza peljal proč od vsakršne šolske učenosti. Podlago za svojo medicinsko teorijo in prakso je črpal iz dognanj ljudskega zdravlilstva (danes bi rekli etnomedicine) – večkrat namreč omenja, kako je spraševal kmete o tem in onem ali kako so mu sami kazali svoje zdravilske veščine –, vendar jih je vedno skušal izkustveno preveriti s tedanjimi »znanstvenimi«, tj. alkimističnimi postopki.<sup>26</sup> Vse to je

---

26 Seveda se nam marsikateri Paracelzov recept danes zdi ne samo naiven, otročji ali »neokusen«, ampak včasih celo »grozljiv«. Takšna je gotovo »pomlajevalna kura«, ki jo je imel za najučinkovitejšo: »Vzemi žveplovo rudo in raztopljeno sol. Oboje raztopi v vodi. Štirikrat destiliraj in to bo potem prešlo v neko belo substanco. Ta kaže vse noči prve *ens* žvepla. Zato jo lahko vzamemo namesto nje. [...] Prva *entia*, katera koli že so, moramo dati v dobro vino, in sicer toliko, da se vino obarva. Ko se razbarva,

seveda oplemeniteno s tradicionalnimi hermetično-novoplatonskimi in magijsko-kabalističnimi predstavami, ki pa imajo v okviru njegove znanstveno-alkimistične paradigme bistveno drugačno vlogo kot navadna renesančna magija in hermetizem.

Tudi v eksegezi Svetega pisma in teologiji se je Paracelz na podlagi svojega lastnega razumetja »izkušnje« odmaknil tako od magistralne reformacije in njenih spiritualističnih tokov kot od tedanjega bibličnega humanizma na splošno. Temeljna enotnost naravoslovne in bibličnohermenevtične epistemologije se po njegovem dovrši v procesu rasti oziroma v zrelosti, katere najodločilnejši interpretament je *vita beata* (gl. *Prologus de vita beata*), »blaženo življenje«, ki ga vidi zvečine v uresničevanju evangeljskega ideala uboštva, čeprav ga pogosto naobrača na socialno-politično raven. Od tod tudi njegov antiklerikalizem. To je hkrati temelj njegove etike. Zato ni težko razumeti, zakaj je ostro nasprotoval vojni in smrtni kazni. Bil pa je tudi ognjevit zagovornik družbene enakosti: »Was bistu, edelman? was bistu, burger? was bistu, kaufman? stinkt dein dreck nit so übel als des pauren dreck?«<sup>27</sup>

Čeprav se zdi, da je Paracelzu in renesančnemu humanizmu skupno vsaj to, da je človek *centrum* tako Božjega kot naravnega, je njegova antropologija v resnici

---

lahko od tega vina vsak dan ob zori pijemo, dokler nam najprej ne odpadejo nohti na rokah, potem nohti na nogah, potem še lasje in zobje, in vse dokler se ne izsuši tudi koža ter ne nastane nova (»boj se«). Ko se vse to zgodi, moramo prenehati s pitjem tega zdravila. Nato zrastejo novi zobje, novi lasje in novi nohti. Izginejo vse bolezni telesa in duha, kot je bilo nakazano že na začetku« (Paracelsus, *De renovatione et restauratione*, v: *Sämtliche Werke*, prev. po Huserjevi izdaji v desetih zvezkih (1589–1591) v moderno nemščino, izd. B. Ascher, Jena 1930, str. 100).

27 Paracelsus, *Von Fasten und Casteien*, v: *Sämtliche Werke*, 2. razd.: *Die theologischen und religionsphilosophische Schriften*, zv. 2, izd. K. Goldammer et al., Wiesbaden 1955–1965, str. 426.

tradicionalno krščanska. Tudi glede zakramentalne teologije je izrazito »katoliški«: kakor »zemeljsko« telo potrebuje za rast hrano, tako tudi »nebeško« potrebuje svojo hrano: zakramente. Paracelz pravi, da sta obe telesni povezani, s čimer je zagotovljena osebna identiteta telesnosti v onostranstvu: zemeljsko telo je rojeno iz Adamovega, nebeško iz Kristusovega *limba*. Sicer pa drži, da je zavračal katoliški nauk o (sholastično razumljeni) transsubstanciaciji.

Ker je bil nastrojen proti sholastizirajočemu akademizmu svojega časa (v tem ima marsikaj skupnega s takratnim reformacijskem spiritualizmom), ni čudno, da se je bojeval tako proti »šolski« medicini kot teologiji. Vselej je polemiziral proti sholastičnemu *speculiren* in v svoji aroganci, po kateri je bil še posebno znan, blatil Aristotela, Rhazes, Avicenna, Tomaža Akvinskega, Alberta Velikega, bizantinskega zdravnika in kompilatorja Janeza Aktuariosa in druge.

Iz povedanega je razvidno, da je bil Paracelzov položaj nadkonfesionalen, čeprav ni nikoli pretrgal vezi s katoliško Cerkvijo. Recepcija je iz njegovega delovanja, dela in osebnosti naredila mit o nemškem Hermesu Trismegistu, začetniku t.i. teoalkimističnega paracelzovstva. Nanj so se nacepila vsakršna bajaranja o okultnem, vse do Steinerjeve antropozofije in današnjega njuejdža. Po drugi strani pa se je v duhovni zgodovini ukoreninila podoba Paracelza kot heretika, in sicer tako v protestantskem kot katoliškem okolju. Leta 1596 je bil v tridentinski indeks celo vpisan kot »heziarh«. Vendar se zdi, da je resnična Paracelzova zapuščina drugje: v njegovi duhovnosti, ki je premogla za današnjo (post) moderno »mitično«, nerazumljivo, nemogočo celovitost teoretskega zrenja: veličastno sintezo filozofije, teologije, antropologije in naravoslovja. Če ga označimo kratko malo s panteističnim panzofom, smo v nevar-

nosti, da v njegovem delu ne bomo uvideli najglobljih miselnih plasti.

Paracelz je imel pomembno vlogo tudi v zgodovini duhovnosti v ožjem pomenu. Odločilno je spodbudil *praxis pietatis* 17. stoletja. »Pravi« paracelzovci, ki so ohranjali mistično razsežnost nauka svojega učitelja, so se pozneje »križali« z weigeljanci in behmenisti. Protestantski pietisti in mistiki (z Boehmejem na čelu) so prevzemali njegove teološke, kozmološke in socialnoutopučne ideje.

Ob Paracelzovi mistiki narave se je navdihoval tudi Angel Silezij (njegovo pravo ime je Johann Scheffler, vendar si je ob spreobrnitvi v katolištvo nadel ime »Šlezijijski glasnik«), bržkone eden izmed največjih nemških mističnih pesnikov baroka ali morda celo, kot meni Alois Haas, »najpomembnejši mistični pisatelj 17. stoletja«.<sup>28</sup> V svojih mističnih epigramih – tudi sam je bil zdravnik – večkrat uporablja paracelzovsko govorico; upesnjuje Paracelzovo *philosophia adepta coelestis*, tj. pristno krščansko mistiko narave, odvezano vsakršne »pozitivne« panzofije, ki v ustvarjenem svetu, v elementih, materiji in ustvarjenih bitjih, motri nebeško in Božje:

*Die Dreieinigkeit in der Natur*

Daß Gott dreieinig sei, zeigt dir ein jedes Kraut,  
da Schwefel, Salz, Merkur in einem wird erschaut.<sup>29</sup>

*Troedinost v naravi*

Da Bog je troedin, ti kaže vsaka zel,  
žveplo, sol, živo srebro v enem zreno bo.

---

28 A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg v Švici 1979, str. 379.

29 *Kerubinski popotnik I*, 257 (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, izd. L. Gnädinger, Zürich 1986, str. 89).

*Die Rose*

Die Rose, welche hier dein äußres Auge sieht,  
die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht.<sup>30</sup>

*Roža*

Roža, ki jo tukaj vidi tvoje zunanje oko,  
je od večnosti cvetela v Bogu prav tako.

## Valentin Weigel

Z Valentinom Weiglom stopamo na trdna tla t.i. protestantske mistike. Če Francka zaradi stoicizirajočega humanizma še ne moremo uvrstiti med mistike, pa Weigla lahko brez odlašanja: torej imamo pred sabo prvega »pravega« protestantskega mistika.

Od leta 1570 naprej je Weigel pisal različne spise s filozofsko, teološko in homiletično vsebino. Ker je pod njegovim imenom krožilo precejšnje število spisov (okoli 180), je težko določiti, kateri so pristni (vsak véliki pisec namreč »ustvari« svojega dvojnika, ki se imenuje psevdo-x). Vsekakor so se njegova dela tudi tiskala, čeprav ne – to je pomenljivo – v času njegovega življenja. Tudi prevodov ni manjkalo: ti so ohranjeni v nizozemščini in angleščini. Ker je njegova misel doživela veliko kritik, je v 17. stoletju nastala celo označba »weigeljanstvo«, ki je v »vulgarni« rabi sčasoma začela pomeniti vsakršno heterodoksko razglabljanje tistega časa. V ortodoksnih luteranskih krogih je namreč obveljal za *Ertz-Ketzerja*, tj. »skrajnega krivoverca«.

Weigel je bil zelo poučen. Dobro je poznal filozofsko in teološko izročilo. Posebno blizu so mu bile novoplatonistične ideje, kar se kaže zlasti v spisu *O blaženem življenju* (*De vita beata*), zato ne preseneča, da se

---

<sup>30</sup> *Kerubinski popotnik* I, 108 (prav tam, str. 58). Ta epigram in še nekaj drugih sta v slovenščino prevedla V. Snoj in G. Kocijančič (Literatura, letn. 9, št. 71/72 (1997), str. 137–144).

je navezoval na bogato izročilo nemške mistike. Na to opozarjajo že samo naslovi nekaterih spisov: *Zweene Nützlichen Tractat* (1. *Von der Bekehrung des Menschen*, 2. *Von Armut des Geistes: oder wahrer Gelassenheit*), *Bericht zur »Deutschen Theologie«* itn. Seveda je zvečine črpal iz Taulerja; Winfried Zeller je pokazal,<sup>31</sup> da je poznal tudi Eckharta kot enega izmed največjih mističnih mojstrov – omenja zlasti Eckhartovo *subtiliteit* –, vendar njegovih spisov bržkone ni imel v rokah. Poleg tega je prevzel priljubljeno temo reformacijskih spiritualistov, ki izhaja kajpak iz *Nemškega bogoslovja*, nekakšne sume nemške srednjeveške mistike: Adam v nas mora umreti, da bi lahko vstal Kristus v nas.

V mistično spoznavoslovnih spisih (*Gnothi seauton in Der güldene Griff*) se Weigel opira tako na mistično epistemologijo Huga Svetoviktorškega in Nikolaja Kuzanskega kot na Paracelzovo teokozmološko spoznavoslovje. Druge pomembne spodbude je dobil od Avguščina, Dionizija Areopagita in iz hermetične literature (*Corpus hermeticum*).

To, kar Weigla dela za protestanta, pa je nedvomno odločilna luteranska podlaga. Luthrova teologija – vendar ne v celoti, saj je zavračal Luthrov nauk o ubikviteti, tj. o »vsepričujočnosti«<sup>31</sup> Kristusove telesnosti/človeškosti kot kristološki podlagi za razumevanje zadnje večerje in s tem tudi nekoliko preoblikoval Luthrovo zakramentalno teologijo – je namreč tisti interpretament, skozi katerega gredo vsa ta izročila. V tem je Weiglova svežina in zato ima tudi posebno mesto znotraj luteranskega protestantizma.

V zgodovini filozofije ga večkrat omenjajo kot bizarnega teozofa ali kozmozofa, pri čemer ti oznaki ne merita samo na gnostično vednost o Bogu ali

---

31 Prim. njegov članek »Meister Eckhart bei Valentin Weigel«, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 57 (1937), str. 309–355.

vesoljstvu, ampak imata tudi nadih okultnega. Oboje je seveda docela neustrezno. Ne Weigel ne Boehme, kateremu tudi radi podtikajo takšne oznake, nista bila nikakršna teozofa, še manj panzofa, temveč resnična krščanska mistika. V danes že več kot zastareli Vörländerjevi *Zgodovini filozofije* beremo: »Weiglovi teozofiji je primešana gnostična poteza zanikovanja sveta, ki je podpirala sektaški vpliv.«<sup>32</sup>

Zakaj Weigla lahko uvrstimo med »prave« mistike? Gotovo ne samo zaradi izpričane osebne mistične izkušnje – to v obliki invokacije najdemo v 24. poglavju njegovega dela *Zlati ročaj (Der güldene Griff)* –, ampak zaradi vsebinske tehtnosti, ki kaže na temeljno soglasje z apofatizmom Dionizija Areopagita, Mojstra Eckharta, Janeza Taulerja in Nikolaja Kuzanskega.

Človek in Bog se zedinita neposredno in nenadno: refleksija te izkušnje postane temeljna naloga Weiglove mistike. Tako Weigel pojmuje *unio mystica* kot izkušnjo neizrekljivega mraka, ki použije človeško samo-bitnost. V molitvi kot radikalni odpovedi vsakršni prošnji, molitvi *za nekaj*, je človek vključen v Božje ne-hotenje: »... den alda wird der Geist Sampt aller Crefften gezogen in die weißloße bekenloße finsternuß, da wird der geist also vereinigt daß er sich selbst verCleret in gott vnd nicht nehr sein selbst. Zu solcher vereinigung empfahet der mentsch von gott herrlichen schonen vnterscheid, mehr den alle welt gelerten möchten von allen artickeln des glaubens.«<sup>33</sup> Takšno pojmovanje zedinjenja človeka z Bogom je seveda luteranska ortodoksija ostro obsodila in odgovorila s katafatično-kristološkim

---

32 K. Vorländer, *Zgodovina filozofije*, 2. knjiga, prev. V. Kalan, Ljubljana 1970, str. 48.

33 V. Weigel, *Sämtliche Schriften*, III,7, izd. H. Pfeffer, str. 214. Nav. po B. Harbeck-Pingel, geslo »Unio mystica«, v TRE, zv. 34, Berlin-New York 2002, str. 304.



naukom o *unio cum Christo* v okviru luteranskega nauka o opravičenju, ki je pri Jacobu Baumgartnu (1706–1757) že speljan le na nenehno delovanje Božjega na človeka; v zadnji posledici se protestantski diskurz o zedinjenju izenači s pozitivno aretologijo, tj. z morali(st)čnim naukom o vrlinah.

Povsem eckhartovsko–taulerska je Weiglova etika. Tematizacijo nauka o *gelassenheit* je mogoče najti malone v vseh njegovih spisih. V poznih spisih s tem v zvezi govori tudi o *armgeistigkeit* (»ubogost–v–duhu«),<sup>34</sup> vendar ta nima tiste spekulativne globine kot pri Eckhartu. Uboštvo v duhu in mistična prepuščenost Božji volji za Weigla vrhujeta v trenutku vernikove smrti, ki je ponavzočenje Kristusove smrti na križu. Eno izmed najliričnejših mest Weiglove mistike je nedvomno na koncu njegovega *Dialoga o krščanstvu* (*Dialogus de Christianismo*), ki je med drugim odmeval tudi v Silezijevih epigramih: »... die Welt ist mir zu enge. Mein Gott, mein Gott, wie verlässest Du mich! [...] Ach Gott, wie bang ist mir, ich kann nicht weiter. Wirf mich in den Himmel oder in die Hölle, Du hast mich ganz.«<sup>35</sup> Tu jasno vidimo, da je prav Tauler (in v ozadju Eckhart) Weigla odločilno spodbudil, da se je oddaljil od zanj tako spornega luteranskega nauka o opravičenju, po katerem naj bi Božje opravičenje človeku podeljevalo *certitudo salutis*, tj. vnaprejšnjo gotovost odrešenja. Mistično zadržanje *Gelassenheit*, nasprotno, vernika razlasti vsakršne gotovosti, saj ga navsezadnje pahne v mrak mistične izkušnje, v popolno odsotnost vsakršne tolažbe, ki je edini pogoj za zedinjenje z Bogom in s tem tudi za resnično opravičenje onkraj vsake forenzične prilastitve. Pritrdimo lahko Zellerjevi sodbi: »Weiglova *Gelassenheit* hoče biti »mistična« interpretacija nauka o

34 Prim. W. Zeller, n.d., str. 344.

35 Nav. po prav tam, str. 345.

opravičenju, zato označuje poskus izreči doživetje Boga in odnos do Njega.«<sup>36</sup>

Weiglova misel, ki včasih doseže zavidljivo filozofsko ostrino,<sup>37</sup> je v marsičem zelo izvirna. Izvirnost bi lahko iskali na primer v njegovem nauku o stvarjenju, v filozofiji prostora in časa, spoznavoslovju in teologiji. Tudi njegovo povezovanje dediščine nemške spekulativne mistike s Paracelzovo filozofijo narave znotraj prepoznavno protestantskega horizonta je velik dosežek.<sup>38</sup> Zaradi mističnega spoznavoslovja (ki ga je utemeljil zlasti v spisu *Gnothi seauton*), češ da spoznanje izhaja iz spoznavajočega »subjekta« in ne iz spoznanega »objekta«, so ga pogosto imeli za predhodnika nemškega idealizma.<sup>39</sup> Svojo epistemologijo je zasnoval na metafizičnem konceptu »očesa«; človek ima namreč trojno oko (*dreyfaches Auge*) – gre za epistemološko

36 Prav tam, str. 326-327.

37 Pri Siegrid Wollgast je Valentin Weigel eden izmed ključnih mislecev med pozno reformacijo in predrazsvetljensko dobo, čeprav je njena marksistična zgodovinskofilozofska predstavitev v več ozirih redukcionistična. Prim. Siegrid Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, 2. izd., Berlin 1993, str. 499-600. Na nekem mestu ta avtorica celo pravi: »Po mojem mnenju je V. Weigel marsikje izvirnejši, sistematičnejši in konsenkventnejši kot Jakob Böhme« (prav tam, str. 676).

38 Prim. W. Zeller, »Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel«, v: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, izd. A. Faivre in R. Ch. Zimmermann, Berlin 1979, str. 105-124.

39 Te sodbe so pretirane toliko, kolikor skušajo v Weiglovih spisih najti že kar zasnutek Kantove transcendentalne apercipije ali Fichtejevega samopostavljajočega Jaza. Kot je opozoril že Koyré, je Weigel prej vnuk nemške spekulativne mistike kot pa proče klasičnega idealizma. Nedvomno pa je, da je zlasti Hegel obilno črpal iz tega izročila. Weigla sicer nikjer ne omenja, zato pa Boehmeju, ki ga namesto izročilnega *philosophus teutonicus* raje imenuje *theosophus teutonicus*, posveti prvi razdelek tretjega dela svojih *Predavanj o filozofiji zgodovine*.

paradigmo, ki jo je utemeljil že Hugo Svetoviktorški –: <sup>40</sup> meseno oko, oko razuma in oko uma. Tako »daß alle natürliche Erkendtnuß / oder Begrifflichkeit herkomme / vnd fließe vom Auge selber / vnd nicht vom Gegenwurff«. <sup>41</sup> Nadalje Weigel celo pravi, da je človek samo »oko«, iz katerega izvira resnično spoznanje. Pri tem se nehote spomnimo na znamenit Eckhartov stavek: »Oko, s katerim vidim Boga, je isto oko, s katerim me vidi Bog, moje oko in Božje oko sta *eno* oko in *eno* videnje, *eno* spoznavanje in *ena* ljubezen.« <sup>42</sup> In res Weigel z Eckhartom pravi: »vnsere Augen seind Gottes Augen / vnd sehen / was Gott will / vnd nicht was wir wollen.« <sup>43</sup>

Z Weiglovimi kozmološkimi spekulacijami, ki so sicer v temelju paracelzovske in še vedno v okviru ptolemajskega sistema (v tem oziru je pomembno zlasti delo *Viererlei Auslegung von der Schöpfung*), se je okoristil eden izmed največjih protestantskih mistikov, Jakob Boehme.

Po Weiglovi smrti se je oblikovalo manjše gibanje, t.i. »zgodnje weigeljanstvo«, katerega pripadniki so urejali in izdajali njegove spise. <sup>44</sup> Pozneje naletimo na

---

40 Hugo razločuje med *oculus carnis*, *oculus rationis* in *oculus contemplationis*. V skladu s tem navaja tri oblike spoznanja, ki so razvitje stare avguštinsko-boetijevske členitve na *imaginatio*, *ratio* in *intuitio*: *cogitation*, *meditatio* in *contemplatio*. Pri zadnji gre seveda za mistično zrenje Boga, tj. bogozrenje. Prim. Hugo Svetoviktorški, *De Sacramentis Christianae fidei*, v: *Patrologia Latina* 176, izd. J.-P. Migne, Pariz 1854, stolp. 329–330, in isti, *De unione corporis et spiritus*, v: prav tam 177, stolp. 287 sl.

41 Nav. po prav tam, str. 334.

42 Mojster Eckhart, *Pridige in traktati*, prev. M. Kač et al., Celje 1995, str. 208.

43 Nav. po W. Zeller, n. d., str. 337.

44 Gl. W. Zeller, »Der frühe Weigelianismus. Zur Kritik der Pseudoweigeliana«, v: isti, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, izd. B. Jaspert, zv. I, Marburg 1971, str. 51–84, in S. Woll-

sledove besedil, na podlagi katerih je mogoče sklepati o obstoju manjših weigeljanskih konventiklov, ki so se včasih prekrivali z drugimi hermetičnimi krogi, zlasti z rožnokrižniki in parcelzovci.<sup>45</sup> Ena izmed »zaprisedenih« weigeljank je bila tudi Anna Ovenna Hoyers, mistična pesnica, ki se je navdihovala ob nemških in nizozemskih protestantskih spiritualistih in mistikih. Weiglovski navdih je še posebno razviden v imperativu totalne odpovedi samovolji:

Ich geb mich gantz in deinem Zwang,  
Und will dein seyn mein lebenlang.<sup>46</sup>

Dam se vsa v tvojo silo  
in hočem biti Tvoja vse življenje.

Tako kot vsi doslej obravnavani misleci je tudi Weigel ena izmed zvezd protestantskih pietističnih gibanj 17. in 18. stoletja, zlasti v Nemčiji. Brali so ga tako »ortodoksni« pietisti (Johann Arndt in J. V. Andreae) kakor tudi radikalnejši, tj. separatistični »pospenerjevski« pietisti z apokaliptično-hiliastični nagibi (Gottfried Arnold in Johann Konrad Dippel).

---

gast, n. d., str. 576-600.

- 45 Duhovnost je bila na začetku 17. stoletja v Nemčiji več kot hipertrofirana. O kakšnem duhovnem izpraznjenju pred tridesetletno vojno, kot se je večkrat govorilo, ni niti sledu: »Drug poleg drugega je bilo mogoče najti pasijonske mistike, spekulativne teozofe in radikalizirane Arndtove privrženice, marsikdaj so bili vsi vse v eni osebi. Ni jih vedno lahko razmejiti od siceršnjih mistikov, paracelzistov, alkimistov, kabalistov, zanesenjaških prerokov poslednje sodbe, Weiglovih ali Schwenckfelderjevih privrženecv ali nezadovoljnih in samovoljnih samotarjev, ki jih je bilo vselej veliko« (M. Brecht, »Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts«, v: *Geschichte des Pietismus, zv. I: Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, izd. M. Brecht, Göttingen 1993, str. 205).
- 46 Nav. po S. Wollgast, n. d., str. 580. Njeno temeljno delo je že bilo izdano, prim. A. Ovenna Hoyers, *Geistliche und weltliche Poemata*, izd. B. Becker-Cantarino, Tübingen 1984.

Koyré nam s temi štirimi avtorji omogoči vpogled v sam vrelec protestantske duhovnosti. Resnici na ljubo manjka le še Boehme in pregled bi bil malone popoln. Ti mistiki, spiritualisti in alkimisti pa seveda niso pomembni le v okviru protestantizma, ampak tudi v zgodovini evropskega »duha«. Nemara ne bi bilo pretirano trditi, da je vsak po svoje pomagal graditi stavbo moderne evropske kulture. Njihovo vztrajanje pri *cognitio Dei experimentalis*, tj. pri izkušensjkemu spoznanju Boga, oziroma njihova odprtost za mistično izkušnjo je v okviru krščanstva vsekakor zavezujoča. In danes tudi še kako aktualna, še zlasti za protestantsko teologijo in misel na splošno.

Znano je, da je »ortodoksna« protestantska teologija v zgodovini večkrat ostro napadala mistične ideje. Čeprav je Luther v prvih spisih obilno črpal iz srednjeveške nemške mistike in celo sam dvakrat izdal *Nemško bogoslovje*,<sup>47</sup> se je po letu 1522 čedalje bolj odmikal od svojih prvotnih, od mistike navdahnjenih idej. To je delno storil tudi zato, ker so njegovi radikalnejši reformatorskih »kolegi« toliko glasneje razglašali mistične ideje in jih vključevali v vizijo neke – kot so to sami razumeli – »popolnejše« reformacije.

Največjo zaslugo za integracijo mističnih idej tako iz poznega srednjega veka kot iz časa reformacije v »ortodoksni« protestantizem imajo seveda pietisti 17. stoletja, zlasti tisti, ki so se trudili za prenovo v okviru

---

47 Prim. na primer razdelek »Entdeckung der ›deutschen Mystik«« O. H. Pescha v *Hinführung zu Luther*, Mainz 182, str. 74–75, zlasti pa A. M. Haas, »Luther und die Mystik«, v: *Deutsche Vierteljahrschrift* 60 (1986), str. 177–207. O vplivu Dionizija Areopagita na zgodnjega Luthra in o usodi negativne teologije v protestantizmu na splošno gl. tudi G. Kocijančič, »Uvod«, v: *Dionizij Areopagit, Zbrana dela*, Ljubljana 2008.

obstoječih cerkvenih institucij, na primer Johann Arndt. Protestantška šolska filozofija tistega časa (zlasti B. Mentzer, J. F. König in A. Calov) je tem idejam ves čas ostro nasprotovala. Pietistično gibanje oziroma, boljše, skupek gibanj, ki je najprej zajelo reformirano Nemčijo, Nizozemsko in Anglijo, od tod pa se razširilo tudi po novih kolonijah, zlasti v Ameriko,<sup>48</sup> je izoblikovalo temelj protestantske duhovnosti, ki jo v različnih nacionalnih variantah zvečine opredeljuje tudi še danes. V 18. stoletju v Nemčiji – nanjo smo se v okviru te spremne besede bolj ali manj (čeprav morda neupravičeno) prisiljeni omejiti – je od t.i. tretje generacije pietistov treba omeniti vsaj še nekoliko zanesenjaškega pietista grofa N. von Zinzendorfa (1700–1714) ter laiškega pridigarja in pesnika G. Tersteegna (1697–1769) na eni strani in württemburškega pietista F. C. Oetingerja (1702–1782), ki je vase vsrkal že od nemškega humanizma (Reuchlin) naprej uveljavljeni in zlasti prek Boehmeja in šlezjskega kroga boehmejancev (Hans Theodor von Tschesch, Abraham von Franckenberg, Daniel von Czepko in drugi) okrepljeni tok kabalistične »teozofije« ter sočasne spodbude (francoske) katoliške mistike (Marie Marguerite Alacoque in Marie de la Rose), na drugi.

Tudi razsvetljenci so bili v svojem stoicizirajočem racionalizmu neugnani nasprotniki mistike. V tem oziru je bila kantovska transcendentalna filozofija s svojo redukcijo radikalne odprtosti za (numenalno) drugo malone preroška. Znana je Kantova izjava o mistiki kot *salto mortale* pojmov, ki skušajo zagrabit nemisljivo; nič čudnega, da je bila zanj mistika *Schwärmerei* in *vernunftödtent*.<sup>49</sup> Nasprotno je Franz von Baader o Kantovi

---

48 O zgodovini protestantizma v različnih državah po svetu gl. *The Blackwell Companion to Protestantism*, ur. A. E. McGrath in D. C. Marks, Malden-Oxford-Carlton 2004.

49 Prim. geslo »Mystik, mystisch«, v: *Historisches Wörterbuch der*

*Vernunft* (umu) dejal, da je *gottblind*. Pogosto se celo govori o véliki krizi zahodne mistike v tem času. To seveda ne drži, razen če v akademski (»šolski«) učenosti vidimo bistvo kake dobe, kar je seveda več kot naivno. Izmed protestanskih mističnih piscev tistega časa, ki so neutrudljivo pobijali novi (modni) racionalizem, je treba omeniti vsaj Louisa Claudeja de Saint-Martina in Matthiasa Claudiusa.

Nemški idealizem je bil mistiki vsekakor bolj naklonjen (Heglova in Schellingova filozofija je brez »predznanja« krščanske mistike tako rekoč nedostopna). Romantično gibanje na splošno je na novo odkrivalo tako srednjeveško kot baročno mistiko in jo skušalo n obrniti na različna področja duhovnega ustvarjanja.

V drugi polovici 19. in zlasti v začetku 20. stoletja pa je protestantska misel po obsodbi mistike, ki jo je izrekel vplivni teolog Albrechta Ritschel (1822–1889),<sup>50</sup> začela vseprek zavračati mistiko, tudi – in morda še zlasti – tisto iz »matičnega« protestantskega okolja. Tako lahko razumemo sodbo enega izmed največjih protestantskih teologov 20. stoletja, Karla Bartha (1886–1968), utemeljitelja t.i. dialektične teologije, ki je skušal dialektično misliti temeljno ontološko distazo med Bogom in človekom, se pravi doseči sintezo dogmatično teze in kritične antiteze kot zgolj posredni »pokaz« – ne pa izjavljalsko približevanje – resnice raz-

---

*Philosophie*, izd. J. Ritter in K. Gründer, zv. 6, Basel-Stuttgart 1984, stolp. 270.

50 Ritschl je celo napisal obsežno zgodovino pietizma (*Geschichte des Pietismus*, 3 zv., Bonn 1880–1886), vendar le zato, da bi ga ovrgele kot katolicizirajoče prizadevanje za svetost, ki se regresivno napaja pri srednjeveški meniški duhovnosti, ki naj bi jo Luther presegele. Bolj kot za zgodovinski pristop, ki bi bil pripravljen prisluhniti »drugosti« lastnega izročila, gre za subjektivni polemično-apologetski spis, ki danes nima večje zgodovinske in teološke vrednosti.

odetja. Barth je mistiko potisnil na raven gole negativitete, tj. kritične antiteze človekovega samozanikanja, ki ga mora sintetično odpraviti pavlinsko-reformacijska »dialektična pot«. V *Cerkveni dogmatiki*, njegovem ključnem delu, je mistika v podobnem duhu dojeta kot individualistično zavračanje cerkvene religije in s tem zajeta v območje zgolj »človeškega«, kot taka pa naj bi bila skupaj z ateizmom rezultat aktualne krize religije, še več, oblika ezoteričnega ateizma: »Tudi *mistika* pomeni, da je človek praktično in načelno opravil z doslejšnjo in vsakokrat veljavno oziroma vladajočo religijo, kolikor je le izraz, povnanjenje, prikaz. Da v njeni podobi Boga ne more več najti resnice niti odrešenja in gotovosti v izpolnjevanju njenih zapovedi«. <sup>51</sup> Podobno je menil tudi Emil Brunner (1889-1966), ki je mistiko znotraj svojega lastnega dialektičnoteološkega projekta zavračal kot subjektiviziranje religije, ki v zadnji posledici ukinja ontološko razliko med Bogom in človekom.

Povsem drugače, v nasprotju z barthovsko dialektičnoteološko metodo, je mistiko – čeprav resda v redukcionalističnih (eksistencialistično) fenomenoloških okvirih – videl Paul Tillich, ki je trdil, da izkušnja Božjega kot takega je mistika in je zato ni mogoče ločiti od teologije.

Sodobni protestantski teologi, ki zvečine izhajajo iz Barthovega razumevanja razodetja, prav tako nimajo dosti posluha za mistiko. To velja tako za hermenevtično teologijo od G. Ebelinga naprej, ki dogodek razodetja kot temelj teološke refleksije speljuje na strogo hermenevtično matrico razumevanja, kot tudi za druge vélike sistematične teologe, na primer za J. Moltmanna, E. Jüngla in W. Pannenberg, ki razvijajo

---

51 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, zv. I: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon-Zürich 1945, str. 348.



teologijo vsak v svojo smer. Pannenberg, recimo, kot pomemben evangeličanski fundamentalni teolog<sup>52</sup> v sistematičnoteološki tematizaciji krščanske vere skuša misliti Božji *Offen-Sein*, ki hipotetični vrednosti teoloških sodb nalaga verifikacijo v »eshatični« situaciji Božjega kraljestva.

Kljub moderni protestantski kritiki mistike pa je izkušenska odprtost za Absolutno v protestantski duhovnosti navzoča zlasti v praktičnem življenju, tj. v molitvi in liturgiji. Zato je sodba, da »danes ne obstaja več nobena izvirna mistična duhovnost ali teologija v protestantizmu«,<sup>53</sup> nedvomno pretirana.

---

52 Pannenbergovo delo *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1961) je skoraj nekakšen programski spis skupine evangeličanskih teologov, ki proti teologiji Božje Besede (Barth, Bultmann, Ebeling) poudarjajo zgodovino kot temeljno perspektivo teološkega mišljenja razodetja. Njihova osrednja teza je takale: Bog razodeva samega sebe posredno prek zgodovine Božjega ljudstva, njegovo razodevanje pa se bo sklenilo ob koncu zgodovine. Čeprav je Pannenberg s svojim pristopom prinesel v teologijo marsikaj novega, stoji glede tematizacije mistike in spiritualističnih tokov na istem bregu s svojimi predhodniki. Čeprav mu gre v zajetnem delu *Systematische Theologie* (3 zv., Göttingen 1988) v zadnji posledici za ekspozicijo razmerja med razodetjem in izkušnjo, mistike skoraj ne omenja. Fundamentalnoontološki tematizaciji »pogojev možnosti izkušnje na splošno« kajpak vedno grozi, da zapade »znotrajsvetnim« naddoločitvam filologije, zgodovino-pisja, retorike, sociologije, pedagogike in terapij.

53 Köpf, »Protestantische Mystik«, v: *Wörterbuch der Mystik*, izd. P. Dinzlacher, str. 423.

Čeprav so izhodišča in miselne stavbe spiritualističnih avtorjev različni, je tem avtorjem skupno vsaj to, da so v nadkonfesionalnem horizontu skušali misliti in doživeti izkušnjo Božjega brez kakršnega koli institucionalnega posredovanja. Prvi protestantski spiritualisti pa v odgovor na katoliško »hermenevtiko« niso segali le po nasprotju med »notranjo« in »zunanjo« besedo, da bi na novo utemeljili vero (tudi v pomenu novih Cerkva), Svetemu pismu niso samo podelili neposredne normativne veljave in s tem bolj ali manj odpravili cerkveno eksegetsko izročilo, kot so to počele novonastajajoče protestantske Cerkve, temveč so staro pavlinsko nasprotje med »črko« in »duhom« obrnili zoper vsakršno institucionalizacijo vere, zoper nastajanje katerih koli teritorialnih ali »nacionalnih« Cerkva.

*Alen Širca*