

Ulrich H. J. Körtner

EKSKLUZIVNA VERA – ŠTIRIKRATNI »SAMO« REFORMATORSKE TEOLOGIJE

Reformatorska teologija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ko se poizkuša povezati omenjene štiri reformatorske *samo*, se včasih omenja še peti: *solo verbo*, »samo po besedi«. Gotovo je pravilno, da se vera v evangelijskem razumevanju veže na besedo, ki priča o obljubljeni Božji milosti in odpuščanju. *Beseda*, ki izzove in potrjuje vero, je razumljena kot Božja beseda v človeški besedi, ki priča o Njem, o Jezusu Kristusu, ki je dojet in verovan kot Božja oživljajoča in osvobajajoča Beseda. Formulacijo *solo verbo* sicer najdemo tu in tam pri Luthru, toda njegova pridružitve k štirim reformatorskimi *samo* je novejšega datuma; je učinek »teologije Božje besede« 20. stoletja. Glede na čas reformacije pomeni teologija Božje besede vendarle tudi vsebinske premike in nove poudarke. *Solo verbo* lahko – na primer pri Eberhardu Jünglu (1999, 169ff) – zavzame mesto, ki ga je imela *sola scriptura*, in se tako izkaže kot reakcija na diskusije o krizi reformatorskega »načela *Pisma*«. Sam bom ostal pri štirih klasičnih reformatorskih *samo* in poskušal izluščiti njihov hermenevtični potencial. *Solo verbo* ne bi rad postavil niti zraven niti na mesto načela *sola scriptura*; rad bi ga razumel kot *interpretament*, ki ga lahko uporabimo pri vseh štirih izključujočih členih, saj tematizira temeljno soodvisnost besede in vere. Pri tem

se je treba zavarovati pred nekaterimi zožitvami, ki so jih kritiki očitali teologiji Božje besede, ko so se pritoževali nad preobremenjenostjo z besedami in zanemarjanjem izkustva pri evangeličanskem bogoslužju (Kuhn 2002, 18–30). Prav tako naj bi *solo verbo* ne bil prehitro proglašen za razlikovalno značilnost med evangeličansko in katoliško tradicijo v duhu kontroverzne teologije; do tega je namreč občasno prihajalo ob polemikah o *Skupni izjavi o nauku o opravičenju*.²

Vsekakor ostaja odprto vprašanje, ali se je v *Skupni izjavi* zadosti upoštevalo poanto reformatorskega nauka o opravičenju – ne glede na vse razumevanje do prizadevanja doseči ekumensko soglasje. Vendar se ne bomo ukvarjali v prvi vrsti s stanjem in z rezultati ekumenskega razgovora o nauku o opravičenju, ampak predvsem z vprašanjem, koliko lahko štirje reformatorski ekskluzivni člani pomagajo, da bi nauk o opravičenju naredili aktualnega in razumljivega v sedanjosti.

Opravičenje danes

Pri površnem opazovanju se zdi, da je reformatorski nauk o opravičenju v modernem času zastarel in neuporaben, saj so predstave o poslednji sodbi, iskanje milostnega boga in strah pred kaznimi za grehe zbledeli in je postal vprašljiv sam obstoj boga.³

Moderni dvom o nauku o opravičenju je tesno povezan s problemom teodiceje. Teodiceja je mutirala v antropologijo. Če boga ni, ostaja kot subjekt delovanja v svetu samo človek. Od njega sta odvisna blagostanje in odrešenje sveta. Ker manjka bog, je namesto opravičenja človeka stopila nekultura lastnega prav, kot piše pisatelj Martin Walser (2012). Domnevna odvečnost reformatorskega nauka o opravičenju je v svojevrstnem protislovju z danes povsod navzočim pritiskom k javnemu opravičevanju in »tribunaliziranju« modernega življenja (Marquard 1981, 39ff).

2 Stališče predsedstva arnoldshainerske konference o *Skupni izjavi v epd-Dokumentation* 49/97; kritično do njega Kuhn 2002, 20, op. 3.; Birmele 2003, 136.

3 Sledeči odstavki tega poglavja so prevzeti iz Körtner 2012b, 113–15.

Sporočilo o opravičenju je namenjeno ljudem, ki se – moderno rečeno – borijo za priznanje (Honneth 1992).⁴ Družbenih konfliktov ni mogoče zreducirati na ekonomske, saj so vedno tudi moralni in – kot spet vidimo v zadnjem času – tudi religiozni. V tem, tudi skozi množične medije pospeševanem boju za priznanje, cenjenost in pozornost ljudi preganja strah pred brezpomembnostjo.⁵

Tudi vprašanje krivde in z njim vprašnji odpuščanja in sprejetja niso zares izginili. Smisel oznanila o opravičenju se razkrije seveda le, če se ne govori le o različnih obrazih krivde, ampak tudi o grehu. Z grehom je mišljen zgrešen odnos do Boga, ki se manifestira v zgrešenem odnosu do sebe, do sočloveka in vsega stvarstva. Greh (zgrešen odnos) je globinska struktura boja za priznanje. Neprestan boj za priznanje je znan že iz biblijskih pripovedi. Greh in stremljenje po priznanju sodita skupaj že po starozaveznem pojmovanju. Pavel grešnega človeka opredeli kot Božjega sovražnika. Toda pavlinski nauk o opravičenju pove, da je Bog človekovo sovražnost premagal in ga zaradi Kristusa kljub grehom brezpogojno sprejel ter s tem priznal.

Opravičenje grešnika tudi pomeni, da se zdaj ta na nov način razume kot Božje stvarjenje. Cilj opravičenja je novo razumevanje človeške ustvarjenosti. Ko je ponovno vzpostavljen neskarjen odnos do Boga, človek vzpostavi tudi nov odnos do narave, tokrat kot Božjega stvarstva.

Samo Kristus

V novozaveznih *Apostolskih delih* se nahaja stavek, ki za današnja ušesa v času tolerance in pluralnosti, a tudi religiozne ravnodušnosti zveni skrajno izzivalno. Peter in Janez sta obtožena pred Velikim zbo-

4 Honneth se pri tem opira na Heglovo zgodnjo filozofijo.

5 Erich Fromm v strahu pred brezpomembnostjo, ki je bil zaznavan ob koncu srednjega veka, vidi pomemben nagib za reformatorsko oznanjevanje Luthra in Calvina; pri tem seveda zatrjuje, da vera pri Luthru te tesnobe mi zares premagala, temveč le kompenzirala. (Fromm [1941] 2000, 76 ff).

rom. V svojem zagovoru pravi Peter o Kristusu (Apd 4,12): »V nikomer drugem ni odrešenja; zakaj pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili.« Izjava zveni kot odmev na pisanje apostola Pavla v pismih Filipljanom (2,9–11) in Rimljanom (10,9).

Martin Luther in reformatorji so te izjave zgostili v formulo *solus Christus* – »samo Kristus«. Pri mladem Luthru ta formula še nima tistega cerkveno kritičnega pomena, ki ga je dobila po njegovem reformatorskem obratu (Lohse 1995, 67). Da je samo v Kristusu odrešenje, je – vzeto samo zase – prav tako tudi katoliška formula, kot je to *sola gratia* – »samo iz milosti«. Svojo reformatorsko priostritev in razmejitev nasproti poznosrednjeveškemu katoliškemu nauku o milosti dobi *solus Christus* šele po navezavi na *sola fide* – »samo po veri« – v povezanosti s *sola gratia* in *sola scriptura*.

Na nek način je četverec ekskluzivnih *samo* povezan s formulo »samo Bog« (Ebeling 1981, 296). Tako radikalen pogled na Jezusa Kristusa kot edinega odrešenika se zdi danes težko združljiv z zahtevo po toleranci, še posebej v medreligijskem dialogu. Ali je biblijska izjava danes še teološko veljavna? Ali jo je treba v okviru teologije religij omehčati? Treba je poudariti, da gre pri tem za ekumenski izziv in ne le za problem evangeličanske teologije religij. (Prim. Sattler in Leppin 2012)

Ob kritični razmejitvi nasproti tistim današnjim koncepcijam teologije religij, ki imajo religijo za svoj vodilni pojem in bi rade izhajale iz življenjske raznolikosti religij, bom tu zastopal tezo, da krščanski veri ne gre za religijo ali duhovnost, ampak za Boga. Evangelij ne obljublja »malih transcendenc«, ki jih lahko doživimo na dopustu ali na nogometnem stadionu, temveč odgovarja na vprašanje, kaj je moja »edina tolažba in upanje v življenju in smrti«, kot je to formuliral *Heidelberški katekizem* (1563). Žgoči problem cerkva ni pomanjkanje kakršne koli duhovnosti, temveč stiska jezika vere, ki se kaže v zastrašujočem banaliziranju krščanskih verskih vsebin in kar je upravičeno kritizirano kot samosekularizacija cerkve. Ponovno poduhovljenje, ki ga mnogi priporočajo kot odgovor na krizo cerkva, dejansko ni nikakršna alternativa, ampak le dodatni pospešek takemu samosekulariziranju (Huber 1998, 10).

Pojmu religije se teološko sicer ne moremo odpovedati, toda treba je razlikovati med religijo in vero v Boga. Prav tako je treba razlikovati vpraševanje po bogu in vpraševanje po smislu. Vsak, ki vprašuje po smislu življenja, s tem ne vprašuje že tudi po bogu. Kdor hoče danes govoriti o Bogu v biblijskem smislu, ne more izhajati iz tega, da se je po njem že vedno vpraševalo. Navezovanje na predhodna vpraševanja o bogu danes ni niti samoumevno niti neizogibno. Možnost govoriti o Bogu danes ni odvisno od vpraševanja po njem, ampak od sledi spomina biblijskega pričanja o Božjem razodetju.

Vprašanje o Bogu danes lahko postavimo le, ker so o Bogu govorili in o njegovih dejanjih pričali ljudje pred nami. Novozavezni teksti to store tako, da hkrati govorijo o Jezusu Kristusu. O Jezusu Kristusu pa spet lahko ustrezno govorimo le, če ob pogledu na njegovo osebo in delo hkrati govorimo o Bogu, tako, da se smisel njegovega življenja razodene v obzorju Boga; hkrati dobi beseda Bog svoj dokončni pomen šele v povezavi z Jezusom. Jezusova usoda/zgodba razkrije, da je bistvo Boga ljubezen (1 Jn 4,16). V čem pa je ta ljubezen, ki je Bog, lahko določimo le iz Jezusove življenjske poti. Beseda »bog« dobi svoj krščanski smisel, ko sta Bog in Jezus izgovarjana skupaj. O Bogu in Jezusu skupaj pa je mogoče govoriti le tako, da govorimo o starozaveznem Bogu Izraela kot o Očetu, o Jezusu kot o Sinu in o Svetem Duhu, z drugimi besedami tako, da o Bogu govorimo *trinitarično*. (Jüngel 2010; Körtner 1999, 47–62).

V tem smislu morajo po mojem mnenju cerkve izostriti svoj krščanski profil. Krščanska vera se razlikuje od vseh oblik religije po pripadnosti Jezusu Kristusu kot Odrešeniku. Prav zato se vsi vanj verujoči poimenujejo kot kristjani. Ta veroizpoved in pripadnost pa vključujeta vero v Boga, ki ga je oznanjal Jezus in ki je Bog Izraela. Torej: ne ohlapna odprtost do boga in bogov, temveč izpovedovanje Kristusa je odločilni »marker«, po katerem je krščanstvo prepoznano na trgu religioznih možnosti in nemožnosti. Identiteto vere in cerkve moramo opredeljevati tako, da izhajamo iz tega.

Samo iz milosti

Samo iz milosti – in sicer zaradi Kristusa – je grešni človek opravičen pred Bogom in od njega sprejet. Samo iz milosti – prav tako zaradi Kristusa – živi opravičeni grešnik kot prenovljeno Božje stvarjenje. »Če je torej kdo v Kristusu«, piše Pavel v 2 *Kor* 5,17, »je nova stvaritev«. Opravičenje ni naravnano le na odpuščanje grehov in spravo z Bogom, ampak tudi na prenovitev človeka. Zato sta nauk o opravičenju in *sola gratia* po evangeljskem razumevanju kriterij vsega cerkvenega oznanjevanja,⁶ kriterij za razumevanje evangelija o Jezusu Kristusu ter prav tako za razumevanje sveta kot stvarstva in človeka kot Božje stvaritve. To je lepo razvidno že iz Luthrove razlage prvega člana apostolske izpovedi. Kaj pomeni »verujem v Boga, Očeta vsemogočnega, stvarnika nebes in zemlje«? V *Malem katekizmu* Luther odgovarja:

Verujem, da me je Bog ustvaril in mi dal ter mi ohranja telo in dušo, oči, ušesa in vse ude, razum in vse čute; k temu mi je dal obleko in čevlje, hrano in pijačo, hišo in dvorišče, ženo in otroke, polja in živino in vse dobrine; bogato me vsak dan oskrbuje z vsem, kar je potrebno za telo in življenje, v vseh nevarnostih me varuje pred zlom, vse to le iz očetovske Božje dobrote in dobrosrčnosti, brez moje zasluge in vrednosti. Za vse to sem mu dolžan zahvalo, ga zato častiti, mu služiti in biti poslušen. To je gotovo res.

Verovanje v Božje stvarjenje ima po Luthru strukturo oznanila o opravičenju. *Sola gratia* teološko pomeni, da sprejemam življenje kot dar iz Božje roke – »iz same očetovske Božje dobrote, brez moje zasluge in vrednosti«. Z zaključnim stavkom (»to je gotovo res«) Luther podčrta, da je vera v njegovem smislu isto kot gotovost samo iz milosti pridobljenega odrešenja. *Sola gratia* je tudi kontrast z neusmiljenostjo

6 Glej tudi *Leuenerško soglasje* (1973), člen 12, po katerem je »izključno sredništvo Jezusa Kristusa pri odrešenju središče *Pisma* ter sporočilo o opravičenju kot sporočilo o Božji svobodni milosti merilo vsega cerkvenega oznanjevanja«. [Leuenerško soglasje v slovenskem prevodu najdemo v *Stati inu obstatu* 4–5 (2007), 40–50; besedilo je prevedel Nenad Vitorović.]

našega današnjega pretirano »tribunaliziranega« življenjskega sveta: postavlja namreč vprašanje kulture usmiljenja in odpuščanja. Po krščanskem pojmovanju ima taka kultura odpuščanja svoj izvor, vzgled in merilo v Jezusu Kristusu kot učlovečeni Božji besedi.

Evangelij je obljuba in zagotovilo brezpogojne ljubezni. Če si je že zemeljski Jezus vzel polnomočje, da v Božjem imenu odpušča grehe, ima Nova zaveza njegovo smrt in vstajenje za definitivno Božje dejanje odpuščanja. Po Pavlu je treba Jezusovo smrt razumeti kot povzetek in vrhunec Božje ljubezni do sovražnika (Rim 5,10); evangelijska zaostritev zapovedi o ljubezni do bližnjega v zapoved ljubiti sovražnika (Mt 5,38–48) dejansko temelji v Jezusovi smrti. Božje odpuščanje je naravnano na dokončno in univerzalno spravo.

Prav religiozna dimenzija naredi krščanstvo za merodajni vir kulture odpuščanja. Na to je spomnila že Hannah Arendt (2001, 304). Posebno pozornost zaslužijo njene misli o dejanjih, ki jih ljudje ne morejo oprostiti/odpustiti, ker jih z nobeno zemeljsko kaznijo ni mogoče poravnati. Ta misel pomaga, da bi na novo razumeli biblijski govor o poslednji sodbi. Misel o poslednji sodbi, prav razumljena, je implikacija krščanske gotovosti, da pri Bogu ni nič nemogoče, tudi ko gre za odpuščanje, saj je on Bog, ki sodi in zagotavlja pravičnost. Brez misli o Bogu, ki sodi, zgubi svoj smisel tudi misel o milostnem Bogu.

Misel o poslednji sodbi se v znamenju opravičenja in sprave iz simbola strahu spremeni v simbol upanja, kot pokaže že 52. vprašanje *Heidelberškega katekizma*.⁷ Biblijska misel o sodbi in nauk o opravičenju grešnika prinašata upanje ne le žrtvam zgodovine, ampak tudi njenim akterjem – seveda ne tako, da bi lahko morilci triumfirali nad svojimi žrtvami. (Horkheimer 1970, 62)

7 Vprašanje 52 se glasi: »Kako te tolaži Kristusov prihod, da bo sodil žive in mrtve?« Odgovor: »Da sem ob vseh stiskah in preganjanjih z vzdignjeno glavo pred sodnikom, ki se je pred tem postavil zame pred Božjo sodbo in prevzel vse moje prekletstvo, me pripravil za nebesa; pričakujem, da vrže vse svoje in moje sovražnike v večno prekletstvo, mene pa z vsemi izvoljenimi vzame k sebi v veselje in nebeško slavo«. Čeprav je treba v *Heidelberškem katekizmu* podčrtati v njem navzoči vidik upanja v misli o poslednji sodbi, je vendarle treba teološko revidirati njegovo prepričanje o dvojnem izidu sodbe in večnem zavrženju Božjih sovražnikov (»njegovih in mojih [!] sovražnikov«), podprto s citati iz *Biblije*. Vsekakor to prepričanje ne more biti izraženo tako apodiktično, kot stvar gotovosti vere, kot je to v tem katekizmu.

Krščanska vera izlušči pojmovanje poslednje sodbe iz pomena Jezusove smrti za človekovo odrešenje. Tu je namreč razvidna povezava med *sola gratia* in *solus Christus*. Rečeno z besedami apostolske veroizpovedi, kristjani upajo na ponovni prihod Kristusa k poslednji sodbi. Da sodnik vseh ljudi ni nihče drug kot Jezus Kristus, nam pove, da hoče Bog v svetu uveljaviti pravičnost in ga odrešiti ter da je njegova pravičnost prežeta z ljubeznijo.

Cilj opravičenja je sprava. Zadnji temelj/vzrok vsega človeškega prizadevanja za spravo je od Boga samega uveljavljena sprava med Bogom in človekom v Kristusu. Življenje iz moči sprave je življenje v upanju na Božje kraljestvo. To upanje vključuje spomin na mrtve in na njihovo trpljenje ter pomeni nedosegljivo obzorje vsega prizadevanja za spravo v svetu.

Samo Pismo

Po klasičnem reformatorskem nauku je samo *Pismo* vir in merilo krščanskega verovanja, krščanskega nauka in življenja. Pri tem se sklicujejo na Luthrovo formulo *sola scriptura*, ki seveda ne stoji sama, ampak v četverki medsebojno pojasnjujočih se ekskluzivnih členkov: *sola scriptura* – *solus Christus* – *sola gratia* – *sola fide*. (Več Körtner 2009, 27–49). Samo *Pismo* je vir in merilo vere, ker in kolikor priča o Kristusu, ki je edini izvir odrešenja, namreč grešnika osvobajajočega evangelija. Opravičenje grešnika se zgodi samo iz milosti zaradi Kristusa – in sicer samo po veri v evangelij, kot je izpričan v *Pismu*.

Po luteranski *Formuli soglasja* iz leta 1577 »je in ostaja *Sveto Pismo* edini sodnik, pravilo in vodilo, po katerem morajo biti spoznani in presojeni vsi nauki kot dobri ali slabi, kot pravi ali nepravi« (BSLK 769, 22–27). Podobne formulacije imajo veroizpovedni spisi reformiranih. Tudi če odmislimo, da je *Formula soglasja* v primerjavi z Luthrom reformatorsko načelo *Pisma* reducirala na funkcijo kriterija, ima to načelo v luteranski in drugih reformacijskih cerkvah protikatoliško – ali bolje rečeno protirimsko – ost. Ne cerkvena tradicija in cerkveno učiteljstvo – samo *Pismo* je merodajna norma za teologijo in oznanjevanje!

Biblija, Pismo, na katerega meri reformatorska *sola scriptura*, je seveda kanon s protikatoliško ostjo. Z vidika zgodovine kanona ga lahko označimo kot hibrid. Reformatorji se v duhu humanistične parole *ad fontes* [k virom] sklicujejo na domnevni pratekst Stare in Nove zaveze; v tem smislu dajejo prednost hebrejski *Bibliji* pred grško *Septuaginto* [grškim prevodom hebrejske *Biblije*], na kateri temelji Stara zaveza latinske *Vulgate*. Poudarjajo danost, eksternost, nedotakljivost avtoritete Božje besede. V resnici niso uporabili nobenega že danega kanona, temveč so »ustvarili hibridni kanon, torej kanon, ki ga prej še nikoli ni bilo in ki od takrat obstaja le v prevodih v ljudske jezike« (Loader 2008, 247).

Pismo, na katerega se sklicujejo reformatorske cerkve, strogo vzeto ni izhodišče, ampak produkt reformacije: kanon s hebrejskim obsegom in z grško strukturo, vendar vedno ponujen v tretjem jeziku – nemškem,⁸ angleškem ali v katerem od drugih živih jezikov. Podobno kot v primeru *Septuaginte* ima tudi tu prevod status originala.

Opisano medsebojno razmerje med kanonom, prevodom in konfesionalno identiteto je treba z evangeličanske strani vzeti resno, kot kritično izpraševanje reformatorskega »načela *Pisma*«.⁹ Poleg tega, da hibridni protestantski kanon obstaja samo v prevodih, obstaja množica nemških, angleških in drugih prevodov, pri čemer je treba spet razlikovati med zasebnimi prevodi, izdajami za branje, znanstvenimi prevodi ter prevodi s cerkvenim dovoljenjem za bogoslužno uporabo. Pred samim dejanjem branja se zgodi izbor prevoda, v katerem se *Biblija* želi brati. V tem smislu velja, da v aktu recepcije ne nastaja na novo le smisel posameznega teksta, ampak tudi *Biblije* kot makro teksta.

Ali je s tem dokončno konec reformatorskega »načela *Pisma*«, katerega kriza je opazna vse od začetka historično kritične eksegeze biblijskih besedil? (Körtner 2001, 302 ff; Lauster 2004). Ali je dekonstrukcija dokončna (tako Avalos 2007, 37 ff) ? Ali pa je mogoča recepcijsko-estetska rekonstrukcija, ki bi bila prepričljiva ne le literar-

8 Prvi prevod celotne *Biblije* v nemščino v reformacijskem času ni bil Luthrov prevod, ampak Züriška *Biblija* (*Froschnauer Bibel*) iz leta 1531. Res pa je njen prevod Nove zaveze temeljil na Luthrovem prevodu; celotna Luthrova *Biblija* je prvič izšla leta 1534 (Beutel 1998, 1500).

9 Sledeči odstavki so prevzeti iz Körtner 2012a, 194–98.

nozgodovinsko, ampak tudi teološko? Ali je mogoče na novo izoblikovati nauk o inspiraciji *Svetega pisma* v reformatorskem pojmovanju, ne da bi podlegli staroprotestantski samoprevari?

Enotnosti *Svetega pisma* vsekakor ni mogoče opredeliti niti formalno v smislu kanonske zbirke besedil – vse do danes jih je več – niti z uradnim cerkvenim dogmatiziranjem nekega njenega smisla. Enotnost nastaja vedno znova z nadaljevanjem branja. Pri tem je treba razlikovati med zunanjo in notranjo enotnostjo kanona.

Reformatorska tradicija zatrjuje, da kanon ni proizvod cerkve, da cerkev ni subjekt oblikovanja kanona. Reformatorsko načelo *sola scriptura*, po katerem je *Pismo* edini izvor vere in je treba zavrniti vsak cerkveni privilegij pri njegovem razlaganju, je smiselno samo ob tej premisi. Toda ali je ta trditev še plavzibilna za moderno zgodovinsko zavest in historično-kritično raziskovanje?

Različne podobe judovske *Biblije* oziroma Stare zaveze kot tudi krščanske *Biblije* z njenim dvojnimi kanonom lahko razumemo v smislu modernega koncepta intertekstualnosti (Alkier in Hays 2010). Kot je pojasnil Gerhard Ebeling, biblijski kanon (enako kot reformatorsko načelo *Pisma*) »v bistvenem ni načelo omejevanja/opredeljevanja besedila, ampak hermenevtično načelo« (Ebeling [1979] 1982, 34). Če to misel vzamemo zares, izhaja iz nje »spoštovanje do medsebojnega omejevanja in dopolnjevanja, ki jih prinašajo različne verzije tekstov in njihove ureditve« (Loader 2008, 249), kar je pomembno za dialog med krščanstvom in judovstvom pa tudi med različnimi cerkvami. Če je vsak kanon razumljen kot delna realizacija ideje *Svetega pisma*, ki se mora zato soočati z drugimi, prav tako legitimnimi uresničevanji, je teološko legitimen tudi tak hibrid, kot je protestantski kanon.

Interpretacija *Pisma* ni le neizogibno pluralna, temveč nikdar tudi ni brez predpostavk, saj je njeno mesto v cerkvi oziroma v posameznih konfesijah kot »interpretacijskih skupnostih« (Fish 1980). V toliko je postulat »cerkvene hermenevtike« prepričljiv; danes se o njem razpravlja kot o »hermenevtiki doseganja soglasja« (Stuhlmacher 1979, 205 ff). Soglasje pa je seveda lahko šele rezultat procesa razumevanja, ne pa njegova premisa. Zato po evangeličanskem pojmovanju ne obstaja ozi-

roma ne more obstajati cerkveni ali uradni interpretacijski privilegij, ki naj bi usmerjal in domesticiral pluralnost načelno nikdar zaključenega procesa interpretacije.

Po reformatorski tradiciji cerkev – konkretno bogoslužno občestvo – ni subjekt, ampak objekt razlage. Cerkev je stvaritev besede, *creatura evangelii* (Luther [1519] 1848, 430),¹⁰ stvaritev evangelija oziroma Božje besede.¹¹ Kot pravi Luther, je *nata ex verbo* (Luther 1911, 334),¹² pri čemer pri rojevanju cerkve iz Božje besede ne gre za enkratno dogajanje v preteklosti, temveč za stalno dogajanje. Kot se po Luthru kristjan vsak dan ponovno rojeva iz krsta (*Mali katekizem*, BSLK, 516, 30–38), tako je tudi cerkev kot skupnost verujočih vedno znova rojevana iz besede. V tem smislu je *creatura verbi* in ne njen *creator*.

Samo po veri

Kaj pa je v smislu reformatorske tradicije razumeti z vero, po kateri da je človek edino le opravičen? Ebeling je Luthrovo razumevanje vere izrazil z jedrnato formulo: »Vera je dobra/mirna vest« (Ebeling 1981, 191). Mirna vest se ne opira na človekova lastna dela in dosežke, temveč samo na Božje delo (*Werk*) v Jezusu Kristusu. Je osvobodjena vest, saj temelji v izkustvu na novo pridobljene svobode od greha in osvoboditve za Boga in sočloveka.

Nauk o brezpogojnem sprejetju in opravičenju brezbožnega ni drugega kot nauk o svobodi. Po reformatorskem razumevanju sta dogajanje odrešenja in zgodovina odrešenja zgodovina svobode, natančneje, zgodovina osvoboditve. Vera je zavest na novo pridobljene svobode, za katero so po Kristusu osvobojeni verujoči. (prim. Gal 5,1).¹³

10 Tj.: WA 2, 430, 6–8

11 Izraza *creatura verbi* kot oznake za cerkev pri Luthru neposredno ne najdemo, pač pa citate, ki so temu zelo blizu kot WA 6, 560, 36–561, 1; WA BR 5, 591, 49–57. O tem Trowitzsch 1996, 4.

12 Tj.: WA 42, 334, 12

13 V spisu *O babilonskem suženjstvu cerkve* (1520) govori Luther o »scientia libertatis Christianae« (WA 6, 538, 30).

Za vero osvobojeni človek se lahko »Boga boji, ga ljubi in mu zaupa bolj kot vsem stvarim«, pravi Luther pri razlaganju prve zapovedi v *Malem katekizmu*. Ob veri se pokaže tudi bistvo greha. Greh je v bistvu nevera, to se pravi pomanjkanje strahu pred Bogom in ljubezni do Boga, odsotnost zaupanja Bogu (Rim 14,23).

Vera pa ni niti človekovo delo ali zmožnost niti krepost v smislu filozofskega nauka o krepostih, temveč Božje delo in dar, pa čeprav je res, da je človek kot subjekt udeležen v dejanju vere. Luther vero v *Malem katekizmu* opisuje v razlagi 3. člena apostolske veroizpovedi kot delo Svetega duha: »Verujem, da v Jezusa Kristusa ne morem verovati ali priti k njemu po lastnem razumu in moči, temveč da me je po evangeliju poklical Sveti duh, me razsvetlil s svojimi darovi, me posvetil in ohranil v pravi veri« (BSLK 511, 46). Vera moramo torej prav tako kot opravičenje pojmovati trinitarno: udejanjeno (v nas in za nas) po Očetu, Sinu in Svetem duhu. Tako pravi tudi *Heidelberški katekizem*, najpomembnejše veroizpovedno besedilo reformiranih cerkva, v odgovoru na vprašanje (št. 21), kaj je prava vera: »Vera ni le neko spoznanje, po katerem imamo za resnično vse, kar nam Bog s svojo besedo razodeva, temveč je zaupanje v srcu, zaupanje, ki ga po evangeliju v meni zbujata Sveti duh, da je Bog ne le drugim, ampak tudi meni podaril odpuščanje grehov, večno pravičnost in blaženost, in to iz same milosti, samo zaradi zasluge Jezusa Kristusa«.

Evangelij, o katerem govorita Luther in *Heidelberški katekizem*, je – rečeno s Pavlom – »*kerigma* [oznanjevanje] Jezusa Kristusa« (Rim 16,25). Ta formula hkrati vključuje genitiv objekta in genitiv subjekta. Pri *kerigmi Jezusa Kristusa* torej ne gre le za oznanjevanje, katerega vsebina (objekt) je Jezus Kristus, temveč tudi za oznanjevanje, katerega subjekt in avtor je Kristus. Prav zato po reformatorskem spoznanju beseda in vera spadata neposredno skupaj.

Kjer je oznanilo o Jezusu Kristusu sprejeto, deluje Kristus sam. Rečeno z Rudolfom Bultmannom, se je krščanstvo začelo s tem, da je oznanjevalec postal oznanjenec. S tem, da je oznanjan, Kristus govori tudi v sedanjost.

V Novi zavezi je Jezus iz Nazareta označen kot Božja beseda. Seveda ni več navzoč neposredno, temveč le po krščanskem oznanjevanju,

le v/po *kerigmi*, kot pravi Pavel. *Kerigma* je beseda vere, tudi tokrat v dvojnem pomenu roditelja: pričevanje vere v Jezusa Kristusa je hkrati medij, ki vero prikličje. V oznanilu (ne poročilu!) vere, v katerem je Jezus spoznan kot Božji Mesija, prihaja do besede Bog sam. Bog je tisti, ki s posredovanjem oznanila krščanske vere izzove vero. Tako se Bog za človeka pojavi kot temelj vere in s tem vse resničnosti.

Potrebno pa je še natančneje pojasniti, da je »beseda vere« po eni strani izpoved vere, po drugi strani pa provokacija vere. »Provokacija« pomeni dobesedno »pri-klicanje«, iz-zivanje. Kolikor je beseda vere način, v katerem nam postane dostopna Božja stvariteljska beseda, »provokacija« ne pomeni le »izzivanje«, kot besedo običajno prevajamo, ampak »priklicanje«. »Provokacije besede vere« pri tem ne gre razumeti le v smislu »pozivanja/klicanja k veri«. Beseda vere »govori o veri tako, da jo daje in ne le pospešuje ali zahteva« (Ebeling 1979, 251). Novozavezna vera je torej »integriirajoči del dogodka, o katerem priča« (Tillich 1977, 128).

Če je način, v katerem nas Božja beseda sreča v človeških besedah, prav in edino beseda vere, potem moramo vero samo interpretirati kot način razumevanja (kot nas pouči Bultmann). Vero kot svojevrsten način samorazumevanja pa je treba pojmovati »pasivistično«, v smislu biti spoznan in razumljen od Boga. Na razodetje/spoznanje o samem sebi je naravnano eshatološko upanje apostola Pavla (1 Kor 13,12): »Zdaj spoznavam deloma, potem pa bom spoznal, kako sem bil spoznan«. Vera torej ni način aktivnega samodoločanja, ampak pasivna določenost (Bultmann 1972, 36). Čeprav verujoči v svoji veri sam sebe na novo razume oziroma verujoči jaz sam sebe utemeljuje v Bogu, je vera vendarle nekaj, česar kljub vsej dejavnosti subjekta ni mogoče razumeti kot njegovo lastno dejanje, ampak le kot dar. O človekovi samoopredelitvi lahko z ozirom na vero vsekakor govorimo le v tem smislu, da človek v veri prizna predhodno določenost po Bogu in ji sledi.

Toda vera ne ostaja samozadostno pri sebi, temveč je spremljana z ljubeznijo do Boga in sočloveka ter z upanjem. V janezovskih spisih Nove zaveze je Božje bistvo opisano kot ljubezen in vera kot bivanje v

ljubezni. Vera in ljubezen sta po Luthru v medsebojnem razmerju kot oseba in delo (Luther [1525] 1927, 97),¹⁴ akter in dejanje (Luther [1525] 1927, 96).¹⁵ Vera se kaže v hvaležnosti,¹⁶ ki se udejanja v življenju, vendar je ni mogoče zreducirati le na motivacijo za delovanje.

Oznaniilo o opravičenju predpostavlja, da pojmovno razlikujemo med Božjim in človeškim delovanjem. Ko Luther o dejanjih ljubezni govori kot sadovih vere, človeško delovanje seveda ne stoji nepovezano poleg Božjega delovanja, temveč se nanaša prav na to, kar je zgolj Božje delo. Nauk o opravičenju govori izključno o Božjem milostnem delovanju nasproti človeku in svetu. Govor o Božjem opravičujočem delovanju na specifičen način opredeli teološko razumevanje svobode, ki je temeljni pogoj vsakega delovanja. Na ta način sta kritiki podvržena tako običajno pojmovanje delovanja kot splošno razumevanje etike. Teološko utemeljena etika – utemeljena v nauku o opravičenju – ni toliko etika dejanja kot etika (d)opuščanja [Lassens]. Njen moto je (z obrnjenim stavkom iz Jak 1,22): »Bodite poslušalci besede in ne samo akterji, ki sami sebe varajo«.

Poslušanje Božje besede usmerja v etiko dopuščanja, ki Bogu pusti, da je Bog, in sočloveku, da je on sam, namesto da bi hotela samovoljno razpolagati z njim in svetom.¹⁷ Nikakor ne gre za to, da bi – govoreč z Marxom – svet in soljudi spreminjali ali izboljševali po svojih zveličavnih predstavah, namesto da bi jih tega obvarovali. Pustiti druge in stvarnost, da so, kar so, seveda vključuje dejavno naklonjenost, ki pa je vedno izpostavljena nevarnosti, da si sočloveka paternalistično podrejamo. Etika, ki je utemeljena v opravičenju, je zato vedno tudi etika samoomejevanja delujočega subjekta.

Evangelij – veselo sporočilo o opravičenju brezbožnega samo po (njegovi) veri – moramo varovati pred tem, da bi ga zreducirali na neko moralo. Tudi zato ne smemo pozabiti štirikratnega *samo* reformatorske teologije. Sporočilo o opravičenju je seveda potrebno braniti pred (ne)

14 Tj.: WA 17/2, 97, 7–11.

15 Tj.: WA 17/2, 96, 25.

16 O veri in hvaležnosti govori III. del *Heidelberškega katekizma*.

17 Zaključna odstavka sta prevzeta iz: Körtner 2012b, 114.

razumevanjem, da človeško delovanje in opuščanje pri tem sploh ne šteje: vera opogumlja in usposablja prav za prevzemanje odgovornosti pred Bogom in ljudmi. Naloga evangeljske etike je, da razjasni notranjo zvezo med svobodo, ljubeznijo in odgovornostjo ter jo naredi plodno za sodobno delovanje v družbi in politiki.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

LITERATURA

- Alkier, Stefan in Hays, Richard. 2010. *Kanon und Intertextualität*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Arendt, Hannah. 2001. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Avalos, Hector. 2007. *The End of Biblical Studies*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Beutel, Albrecht. 1998. »Bibelübersetzungen II.1.« *V Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 1., 1498–1505. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BSLK – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. (1580) 2010. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Birmelé, André. 2003. *Kirchengemeinschaft: Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen*. Münster: LIT Verlag.
- Bultmann, Rudolf. 1972. *Glauben und Verstehen 1*. Tübingen: Mohr.
- Ebeling, Gerhard. 1981. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen: Mohr.
- . 1979. *Dogmatik des christlichen Glaubens 3*. Tübingen: Mohr.
- . (1979) 1982. *Dogmatik des christlichen Glaubens 1*. Tübingen: Mohr.
- Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fromm, Erich. (1941) 2000. *Die Furcht vor der Freiheit*. München: DTV.
- »Heidelberški katekizem (1563).« 2001. Prevedel Franc Kuzmič. *Poligrafi* 6 (21/22): 71–103.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1970. *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Hamburg: Furche Verlag.
- Huber, Wolfgang. 1998. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.

- Jünger, Eberhard. 1999. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2010. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körtner, Ulrich H. J. 1999. *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes: Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- . 2009. »Rezeption und Inspiration: Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens.« *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (1): 27–49.
- . 2011. *Theologie des Wortes Gottes: Positionen-Probleme-Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2012a. »Im Anfang war die Übersetzung: Kanon, Bibelübersetzungen und konfessionelle Identitäten im Christentum.« V *Religion übersetzen: Übersetzungen und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*, ur. Marianne Grohmann in Ursula Ragacs, 179–201. Göttingen: V & R unipress.
- . 2012b. »Rechtfertigung – Botschaft für das 21. Jahrhundert: Eine Thesenreihe zum bevorstehenden Reformationsjubiläum 2017.« *Materialdienst (MdKI)* 63 (6): 113–15.
- Kühn, Ulrich. 2002. »Solo verbo? – Die sakramentale Bedeutung des christlichen Gottesdienstes.« *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 41: 18–30.
- Lauster, Jörg. 2004. *Prinzip und Methode: Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Loader, James A. 2008. »Die Problematik des Begriffes hebraica veritas.« *HTS Theologische Studies/Theological Studies* 64 (1): 227–51.
- Lohse, Bernhard. 1995. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen.
- Luther, Martin. (1519) 1884. »Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae habita.« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 2. Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin. 1911. »Genesisvorlesung (cap. 1–17).« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 42. Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin. (1525) 1927. »Luthers Fastenpostille.« V *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* 17/2. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Marquard, Odo. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen: Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Sattler, Dorothea, in Leppin Volker, ur. 2012. *Heil für alle?: Ökumenische Reflexionen*. Freiburg, Göttingen: Verlag Herder.

- Stuhlmacher, Peter. 1979. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tillich, Paul. 1977. *Systematische Theologie 2*. Stuttgart: Ev. Verlagswerk.
- Trowitsch, Michael. 1996. »Die nachkonstantinische Kirche, die Kirche der postmoderne – und Martin Luthers antizipierende Kritik.« *BThZ* 13 (1): 3–35.
- WA (Weimarer Ausgabe) – Luther, Martin. 1883–2009. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*.
- Walser, Martin. 2012. *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Reinbek: Rowohlt.

VIR

- Körtner, Ulrich J. H. 2014. »Exklusiver Glaube – Das vierfache ‚Allein‘ reformatorischer Theologie.« V *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen; Internationaler Kongress der EKD und des SEK zum Reformationsjubiläum 2017*, ur. Petra Bosse-Huber, Serge Fornerod, Thies Gundlach in Gottfried Wilhelm Locher, 68–87. Zürich: TVZ; Leipzig: EVA.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)417-435](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)417-435)