



Walter Sparn

SVOBODA IN ODGOVORNOST V LESSINGOVEM MODREM NATANU*

Uvod

Tema današnjega večera vas bo mogoče presenetila. Gre pri *Modrem Natanu*¹ res prvenstveno za svobodo in odgovornost v življenju? Ali ne bi našli Lessingovih pogledov in presoj o tem prej v veseloigrji *Minna von Barmhelm* in še bolj v tragediji *Emilia Galotti*? Res je, v dramatični pesnitvi *Modri Natan* je glavna tema nesporno verska strpnost, medsebojna toleranca treh ekskluzivnih in netolerantnih monoteističnih religij – kljub njihovem skupnemu predniku Abrahamu ali prav zaradi tega –, Judov, kristjanov in muslimanov. Lessingov *Natan* je še vedno razumljen predvsem kot gledališka uprizoritev zahteve po medverski toleranci, in to tako pri njegovih razsvetljenskih zagovornikih kot pri nasprotnikih, ki so, kot je znano, *Natana* prepovedali, kjer so imeli moč.

Lessingu je pri *Natanu* res šlo za versko-politični učinek. Toda zanj si ni prizadeval tako, da bi razpravo o religiji in politiki razdelil med nekaj igralcev, ki bi na odru glasno razmišljali o verski toleranci. Pač pa nam

* Predavanje leta 2018 v *Lessingovi hiši v Wolfenbüttlu*, kjer je *Gottfried Ephraim Lessing* (1729–1781) prebival zadnje desetletje svojega življenja, ko je bil bibliotekar v znameniti *Bibliotheca Augusta*, Knjižnici vojvode Augusta. Opombe pod črto in pojasnila v oglatih oklepajih znotraj besedila so prevajalčevi

1 Delo *Modri Natan. Dramska pesnitev v petih dejanjih* (1779) je v slovenščini v knjižni obliki izšlo v prevodu Josipa Vidmarja (in s spremno besedo Janka Kosa) ob 200-letnici Lessingove smrti (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1981). V predavanju citirani odlomki so iz Vidmarjevega prevoda v tej izdaji.

je pred oči postavil ljudi, ki morajo *delovati* in ki naj jih pri tem vodijo utemeljeni *razlogi*. Živijo namreč v medsebojno sprtih in tekmujočih religijskih tradicijah in so se zdaj znašli v občutljivem političnem položaju krhkega premirja med dvema vojnoma. Morajo se na nek način sporazumeti, da bi lahko preživeli, in to kljub nadvse slabim izkušnjam v dotedanjih medsebojnih odnosih. Pred kakšno odgovornostjo so se znašli ti zelo različni ljudje? So dovolj svobodni, da se lahko odločijo prevzeti odgovornost za druge ljudi?

Tudi ko *Natan* neposredno tematizira konfliktno različnost treh religij, gre za vprašanje svobode in odgovornosti konkretnih ljudi pri tem. V prizoru, ko se *Natan* predstavi kot Jud, sultan *Saladin* kot musliman in mladi templjar kot kristjan, *Saladin* pravi:

Od teh treh
religij more biti ena sama
prava. Mož, kakršen si ti, ne more
ostati tam, kamor ga vrglo je
naključje rojstva; toda če ostane,
ima razloge v misli in izboru.
Razkrij mi to dognanje svoje [...]. (III/5, 84)

Lastne religiozne izbire in odnosa do drugih religij naj ne bi določalo dejansko poreklo, ampak svobodna in odgovorna odločitev za boljše iz utemeljenih razlogov. Oglejmo si zato na hitro akterje, ki nastopajo v *Natanu*.

»Mešani značaji« oseb

Lessing sam je imenoval svojega *Natana* za »dramsko pesnitev«. A kaj je v njej dramatičnega? Ko se predstava začne, so se vsi bistveni dogodki že zgodili: sklenjeno je bilo premirje med muslimani in kristjani; *Natan*, katerega družino s sedmimi otroki so v pogromu pobili kristjani, je posvojil krščansko siroto *Reho*; mladi templjar je *Reho* rešil iz goreče

hiše; Saladin je v njegovem obrazu nenadoma razpoznal poteze svojega izginulega brata in mu podaril življenje in svobodo. Dramatičnost dela je torej v tem, da se v toku srečanja in pogovorov oseb ujamejo mnogi posamični, slučajni in raznovrstni dogodki ter se združijo v smiselno zaporedje in celoto. Posledično se mora templjarski vitez odpovedati svoji vroči ljubezni, saj se izkaže, da je ljubljena Reha njegova sestra; zato pa se spet najde skupaj vsa družina in med »vsesplošnim objemanjem« – kot se glasi Lessingovo napotilo režiserjem – zastor pade.

Dramatičnost dela pa se ne napaja le iz presenetljivega ujemanja osebnih zgodb, ampak tudi iz značajev udeležencev, ki se pri tem razkrijejo. Pri tem nikakor ne gre za čiste, le k dobremu stremeče duše, temveč za »mešane značaje«, kot jih označuje Lessingov svojevrstni antropološki realizem. Že na začetku derviš Al-Hafi opiše način vladanja plemenitega Saladina kot »zelo redko prijaznega do ljudi« (I/3). V sami predstavi je Saladin kaj malo plemenit, ko se pusti pregovoriti svoji sestri, da naj Natanu odvzame posvojenko – in to zgolj iz radovednosti, kot sestra odkrito prizna! (IV/5) In to potem, ko je maloprej vneto soglašal z Natanovo parabolo o prstanu, mu ponujal prijateljstvo in si pri njem sposodil denar! (III/7) Vsekakor tudi Saladin ve, da »naša krepost ne nazadnje klije iz naših napak« (IV/4).

Tak »mešan značaj« je tudi templjarski vitez, ki bi v »navalu čustev, v vrtincu neodločenosti« (kot se opravičuje) Natana skoraj izdal zlobnemu patriarhu. Natanu kot Judu ne zaupa in napačno razume njegovo toleranco vse do konca, ko še svojega krščanskega brata obsodi, preden ga je sploh videl. Vsekakor sam prizna, da je »[...] mlad prismuk, ki sploh sanjari le v dveh skrajnostih, stori pa zdaj preveč in zdaj premalo« (V/5, 145).

Za »mešan značaj« imam tudi Dajo, Rehino krščansko varuško in družabnico, ki jo Reha imenuje »dobra hudobna Daja« (V/6). Iz ljubezni se muči s poskusi spreobračanja in v svoji vnemi izda celo Rehinega posvojitelja Natana – zares mešan značaj torej, ki pa vendar prispeva svoj delež k dobremu koncu zgodbe. Isto lahko rečemo za odvratnega patriarha, ki skuša zlobno soočiti Natana in samostanskega brata, a s tem

doseže, da se razjasnijo dejanska družinska razmerja udeležениh. Celo Natan končno vzdihne: »[H]vala patriarhu« (V/5).

Lessing v Natanu predstavlja konkretne ljudi, ne utelešenj vzvišenih idealov, ki bi jih ne zmogli posnemati; ljudi, kot sva jaz in ti, ki niti samih sebe ne razumejo in poznajo v celoti in ki se ne zmorejo docela izogniti prepletu svojih moči in šibkosti; ljudi, ki torej niso in *ne morejo biti povsem svobodni*. Temu je po Lessingu tako iz dveh razlogov. Najprej zato, ker osebe v gledališkem komadu ne začenjajo iz nič, ampak že nosijo s seboj pečat izkušenj iz otroštva in mladosti; te so potonile v podzavest, a pogosto vplivajo na njihov pogled na zunanji svet in odnos do njega. Take v duši speče podobe pridejo do izraza predvsem v srečanjih med templjarjem, Reho in Saladinom (na primer IV/3). Poleg tega pa odnose med osebami, še posebej ljubezenske, spremljajo močna čustva, kolikor sploh ne koreninijo v njih. Lessing postavlja na sceno vso lestvico očetovskih, materinskih, bratskih in sestrskih ljubezni, erotično ljubezen, ljubezen do bližnjega, do človeka in Boga. V enem od dveh ključnih prizorov, v pripovedi o *paraboli s prstanom/prstani*², je religiozna tradicija utemeljena z ljubeznijo med starši in otroci:

Ne temelje vse tri na zgodovini,
 napisani ali le sporočeni?
 Jih ne sprejemamo samo na vero
 in na zaupanje?
 Morda ni res?
 In kdo nam zbuja najmanj dvomov, komu
 zaupamo in verjamemo? Ne svojim,
 ki njihova smo kri in so nam
 od mladih nog dokazovali svojo
 ljubezen? Njim, ki so slepili nas,
 če biti zaslepljen bilo je dobro?
 Kako očetom svojim naj verjamem
 manj kakor svojim ti? (III/7, 89)

2 Parabolo o prstanu na kratko povzema zadnji citat iz Natana na koncu predavanja.

Koliko je Natan moder?

Lessingovo upodabljanje oseb, ki so obeležene z lastno preteklostjo, in »mešanih značajev«, povezuje filozofske konceptije individualnosti, kakršno je razvil G. W. Leibniz s svojo *Monadologijo* (1714), z razvojem empiričnega opazovanja korelacije telo-duša ter empirično psihologijo, »izkustvenim dušeslovjem«, kasnejšega 18. stoletja. Zdi se, da lik Natana ne sodi v tak kontekst, saj je videti kot idealen lik. Vendar to ne drži. Tudi on je konkretna oseba, povezana z družbeno-političnimi razmerami in razmerji, le da je v primerjavi z drugimi osebami bistveno bolj razvil svoj karakterni profil in svoje samorazumevanje. Za to ponuja predstava dvojno razlago v drugem, še pomembnejšem, ključnem prizoru: delno psihološko, delno pa religiozno prepričljivo. A o tem kasneje.

Gledalec ima v začetku vtis, da religiozni nazori Natanu ne pomenijo dosti. Za svojo krščansko posvojenko Reho sicer najde krščansko varuško, toda sam je ne vzgaja niti za kristjanko niti za Judinjco; usmerja jo k odnosu do Boga, kakršnega naj bi imelo vsako razumno in odgovorno bitje do stvarnika in ohranjevalca sveta. V tem Lessing oziroma Natan soglaša z večino razsvetljencev. »Njemu odrekati je nočem – hčerko, ki ustvarjena bila je in vzgojena, da kras bo vsaki hiši, vsaki veri« (IV/7, 132). Zato Natan že na začetku ohladi Rehino preveč vneto verovanje v angele, ki ga je projicirala v svojega viteškega rešitelja. Natan njeno rešitev pripiše naravnemu toku dogajanja, a kljub temu vidi v tem roko Božje previdnosti:

Kaj pa, bilo
bi le preveč naravno in vsakdanje,
če bi te morda rešil pravi templjar;
a naj zato bilo bi manjši čudež?
Največji čudež pa je v tem, da nam
resnično pravi čudeži lahko
postanejo vsakdanji, morajo. (I/2, 17)

Rehina hvaležnost za čudež je po Natanu sicer na mestu – še enkrat poudari, da je bila njena sicer naravna pot rešitve dejansko čudež –, toda njeno naivno verovanje v angele očisti praznoverja. To je v skladu z Lessingovim razsvetljskim programom, ki ga je skiciral v *Vzgoji človeškega rodu* (*Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780): preobraziti resnice razodetja v resnice razuma. Taka preobrazba pa mora biti pedagoško premišljena in si ne sme domišljati, da bo povsem prodrla v skrivnosti razodete resnice in jo naredila za odvečno. Reha dobro razume Natanovo prizadevanje in sama zavrne varuškinino spreobračevalno vnemo ter panični strah, kako bo večno prekleta, če ne bo postala kristjanka:

Kaj ti je storil, da to seme uma,
ki ga čisto sejal je v mojo dušo,
se trudiš s ščavjem mešati in cvetjem
dežele svoje?

[...]

Saj pravim ti, uboga ženska
je pač kristjanka; mora iz ljubezni
trpinčiti; sanjarka je, ki meni,
da ve za splošno in edino pravo
pot do Boga (III/1, 73; V/6, 152)

Tudi samostanski brat v sporu s patriarhom relativizira krščansko pretenzijo na absolutnost v prid ljubeznivemu odnosu do drugih ljudi na temelju razumnega zaupanja v Boga; dobro ravnanje ima prednost pred partikularnimi verskimi nauki. In ta samostanski brat ni noben teolog, ampak naveden laik. Tu lahko razpoznamo Lessingovo grajo uradnih teologov njegovega časa. V drugi ključni sceni, razgovoru med Natanom in samostanskim bratom, ta meni, da bi bilo sicer pametneje, če bi Natan dal vzgojiti otroka krščansko, toda ljubil ga zaradi tega ne bi nič bolj, kot ga sedaj. Kajti:

Ljubezen pa otroku je potrebna,
 če tudi bi bila ljubezen divje
 živali; v tisti starosti – bolj kot
 krščanstvo. Za krščanstvo je še čas.
 In če dekle le zdravo in pobožno
 odraslo je pred vašimi očmi; pred božjimi ostalo je, kar je
 bilo. In ni sploh vse krščanstvo vstalo
 iz judovstva? (IV/7, 129).

Sprejemanje naravne pobožnosti in opozarjanje, da je bil Jezus Jud (V/6), izražata oba vidika Lessingove religioznosti. Lessing se večkrat sklicuje na produktiven medsebojni odnos med razumsko religijo in razodeto religijo. V toku človeške zgodovine se obe skupaj in vsaka posebej kritično in konstruktivno razvijata; ne izključujeta se med seboj, obe imata razsvetljijsko poslanstvo, ki ni nikoli do kraja opravljeno. Ta Lessingova »vzgoja človeškega rodu«, utemeljena na Božji modrosti in previdnosti, pride pri modrem Natanu do izraza v njegovi prožni korelaciji *razumskega zaupanja v Boga* in *eksistencialne pobožnosti*. V Natanovi osebi Lessing poveže Leibnizevo filozofsko teodicejo, ki optimistično dokazuje prestabilizirano harmonijo vsega dogajanja v svetu in realistično svetopisemsko pripoved o Jobu; slednja ničesar ne olepšuje in sklene z Božjim odgovorom Jobu, ki temu podari realistično spoznanje omejenosti njegovega obzorja in hkratno eksistenčno zaupanje v Božje ravnanje.

Temu ustrezno Natan pripoveduje samostanskemu bratu – in samo njemu – o svojem spreobrnjenju, o obratu od »nespravljivega sovraštva« do kristjanov in rohnenja proti Bogu v novo, temeljno zaupanje v Božje odločitve, kljub moralno nepojmljivemu poboju njegove družine. Gre za preobrat njegove volje v »najbolj notranjo predanost Bogu« (III/7, IV/7). Ta preobrat Natan takole opiše:

Počasi pa se vrnil je razum.
 Dejal je z blagim glasom: »Bog je le!
 Vendar je bil to tudi božji sklep!

Daj, pojdi! Delaj, kar že zdavnaj pojmiš,
česar gotovo ni izpolnjevati težje
kakor dojeti, če le hočeš. Vstani!« (IV/7, 131)

Samostanski brat, ki je nekoč izročil Natanu otroka, na to zakliče:

O Natan, Natan! Vi ste
kristjan. Pri Bogu res, vi ste kristjan
in boljšega še ni bilo!

Natan mu odvrne:

O, blagor
nama! Ker kar vam dela me kristjana,
to dela meni vas za Juda! Toda
nikar samo se ne milujva. Zdaj
potrebno je dejanje! (IV/7,131).

Medreligijska toleranca kot področje svobode in odgovornosti

Povsem napačno bi razumeli specifično religioznost Lessingovega Natana, če bi v njej videli resignirano ali kvietistično držo. Natan pripoveduje svojo versko zgodbo samostanskemu bratu, »pobožnemu preprostežu«, ker »samo on razume, kako se Bogu vdani človek odloča delovati« (IV/7). Teodiceja Leibnizevega tipa, ki o predanosti v Bogu največkrat govori v jeziku zaupanja v Boga, povezuje realistični pogled na vsakokratno dogajanje z odločenostjo, da se aktivno deluje in uresničuje, kar se (z od Boga danim razumom) spoznava za dobro. Natan to uresničuje na področju verske politike, ko se zavzema za versko toleranco, ki mu jo tudi pogromi niso mogli dokončno sesuti.

To je bilo tudi področje pisatelja Lessinga samega, ki se je zavzemal za medversko toleranco v razmerah, ko s tem sicer ni bilo ogrože-

no njegovo življenje, gotovo pa njegov družbeni položaj. V času njegovega objavjanja tako imenovanih *Wolfenbüttelskih fragmentov* in ostrega publicističnega spora z zelo učenim, a tudi zelo reakcionarnim, teologom J. M. Goetzejem so mu ukinili dotedanjo oprostitev od cenzure, pred državnim sodiščem pa proti njemu pripravljali proces zaradi blasfemije. Taki procesi so bili takrat na primer proti Johannu Lorenzu Schmidtu zaradi njegove *Wertheimske Biblije* in proti Carlu Friedrichu Bahrdu zaradi njegovega prav tako racionalističnega prevoda *Nove zaveze*. *Wolfenbüttelski fragmenti* so bili izvlečki iz radikalne kritike krščanstva, v kateri je avtor (Samuel Hermann Reimarus) zelo konsekventno zagovarjal deistično religijo razuma [*Vernunftreligion*] in razglašal, da je tako imenovana »avtoriteta razodetja« nekaj nerazumnega in utemeljenega v prevari. Z objavo take kritike je Lessing spodkopaval še vedno obstoječo zvezo »trona in oltarja«, politične oblasti in konfesionalnega krščanstva. V *Natanu* predstavlja to zvezo patriarh, ki ga Lessing prikaže kot zelo nesimpatičnega. Na Dunaju, kjer je bil sedež državnega sodišča, je bila predstava *Natana* prepovedana. Po logiki takratne netolerance je bilo to povsem dosledno, saj je Lessing javno govoril na svoji »stari prižnici«, kot je sam imenoval gledališče.

V *Natanu* je revolucionarno kritiko *Wolfenbüttelskih fragmentov* uporabil produktivno za nič manj revolucionaren zagovor odprave zveze med državo in *eno samo in edino* religijo – tisto, ki je bila pač vsakokrat škoda za pravo – v prid medsebojne, kar pomeni tudi državne, tolerance treh monoteističnih religij. To je namreč sporočilo *parabole o prstanu/prstanih*, ki jo je Lessing povzel iz starejših virov, jo modificiral in postavil v središče svojega gledališkega dela. Kako drugačen in izzivalen je bil ta pledoaje v dotedanjih in takratnih razmerah, lahko uvidimo, če ga primerjamo s filozofsko disertacijo njegovega deda Theophila, ki ga je naš Lessing še osebno poznal. Filozofsko-pravno besedilo *De religionum toleratia* Theophila Lessinga iz leta 1699 namreč dokazuje, da lahko oblast kot javni kult (!) tolerira samo eno konfesijo in religijo; neizogibnih kompromisov in odstopanj, ki jih zahtevajo politični in ekonomski razlogi [na primer tuji trgovci v državi], ni mogoče načelno urediti, ampak jih je treba dopuščati in držati v ozkih mejah zgolj s *politično*

modrostjo. To v temelju netolerantno stališče je bilo sicer v praksi kmalu preseženo. S sprejemom francoskih hugenotov po letu 1685 [ko so ti po ukinitvi tako imenovanega Nantskega edikta množično zapuščali Francijo] so v sicer luteranski severni Nemčiji nastala območja z dvema javnima kultoma, s sprejemom katoličanov v zgodnjem 18. stoletju pa tudi taka s tremi.

Vnuk Lessing je šel še dlje od tega, ko je politično dejanskost predstavil tudi kot religiozno zaželeno normo. Vsekakor ni šel tako daleč, da bi se odpovedal tudi staremu temeljnemu načelu, po katerem je religija vezivo, »kit«, vsake družbe (*vinculum societatis*); ni mu šlo za toleranco v smislu sekularizma (ki religijo negira), ki ga je nekaj let kasneje uveljavila francoska revolucija (in je bil v Franciji leta 1905 tudi državnopravno etabliran). Pomesti religijo pod javno preprogo je bilo zanj tudi politično nemodro: za Lessinga je boljša državna toleranca vseh religij, ki so moralno resne (danes bi rekli: ki spoštujejo človekove pravice) in ki se kot religije medsebojno spoštujejo. Le redko je bilo opaženo, da središčna parabola o prstanu/prstanih izključuje zanikujoče izrinjanje religij iz javnosti. Dragi kamen na prstanu je bil namreč opal; ta pa v hermetično-alkimistični tradiciji, ki jo je Lessing še dobro poznal, simbolizira Božjo milost. Opal naj bi torej sporočal: nosilci tega prstana delajo dobro v zvezi z Božjo milostjo.

Beseda »milost« me navaja k še enemu opozorilu. Parabola o prstanu/prstanih vzbuja simpatije, ker dogmatski spor med religijami pretvarja v moralno tekmovanje med njimi. Ta preobrazba vsebuje polemične poante, ki so neposredno povezane z današnjo temo. Prva poanta bi bila, da ni Božja milost tista, ki podpira človeške nosilce prstana, temveč obratno: prstanu daje moč človekovo hotenje, da bo vztrajal v dobrem, da bo kljub vsemu delal dobro! Druga poanta je, da se je prvotni prstan verjetno sploh izgubil, kar pomeni, da nobena od treh religij nima možnosti, da bi se teoretsko dokazala kot edina povezana s pravim, prvotnim, prstanom. V *Vzgoji človeškega rodu* Lessing to možnost še pripisuje krščanstvu, v *Natanu* pa gre za moralno tekmovanje religij pod enakimi pogoji za vse. Če tega ne sprejmejo, ampak ostajajo dogmatično in moralnično samozadovoljne in pasivne, so »prevarane prevarantke« (IV/7).

Lessing tu kombinira parabolo o prstanu/prstanih s staro – v novejšem času tudi literarno uveljavljeno – temo o treh prevarantih: vsi trije ustanovitelji religij, Mojzes, Jezus in Mohamed, naj bi bili prevaranti. Toda pozor: Lessing sam to očita samo njihovim navideznim privržencem!

Tretja poanta bi bila, da Lessing konsekutivno zvezo milosti in vere (ki daje potem motiv in usmeritev ljubezni do bližnjega) prevede v medsebojno oplajanje *milosti* in *ljubezni*. S tem postane brezpredmetna vsa soteoriologija, vsa dramatika greha in odrešenja, ki jo je Lessingovo lutersko poreklo tako negovalo. Kristusa-odrešenika je zasenčil »dobri človek« Jezus (II/1), »prvi zanesljivi, praktični učitelj nesmrtnosti«, kot ga opredeli Lessing v *Vzgoji človeškega rodu* (1780, § 58). Takole predstavi *središčno parabolo o prstanu/prstanih* in njen poduk:

Vsak izmed vas ima očetov prstan.
 Zato verjemi vsak, da pravi je
 njegov. Morda da oče ni več hotel
 prenašati enega prstana
 tiranstva v svoji hiši! In gotovo
 vas ljubil je vse tri in vas enako
 ljubil; zato ni maral prizadeti
 dveh, da bi enemu ugodil. Dajte!
 Predajte vsak se svoji nepodkupni
 ljubezni, ki predsodkov ne pozna.
 Vsak prizadevaj si, kakor za stavo
 dokazati moč kamna v prstanu
 in bodi moči tej s krotkostjo, z milo
 spravljivostjo in dobrodelnostjo
 in srčno vdanostjo namene Božje – v pomoč! (III/7,91)

Problem teh poant ni toliko njihova dogmatična nepravovernost kot to, da puščajo neodgovorjeno vprašanje, kako utemeljiti medreligijsko toleranco *znotraj* vsake religije, *iz nje* same. Taka notranja utemeljitev pa je nujna: če druga dva načina verovanja toleriram *kljub* svojemu judovskemu ali krščanskemu ali muslimanskemu prepričanju ali mimo

njega (iz razlogov zunaj njega), to še ni dejanska toleranca, ni toleranca, ki spoštuje vrednote drugih dveh. Potrebna je toleranca *iz* (lastne) *vere*! Toleranca iz vere vsekakor tudi danes ni samoumevna, tudi med kristjani ne. Toda prav taka toleranca je in ostaja naloga tiste svobode in odgovornosti, ki ju je *Modri Natan* tako prepričljivo predstavil na odru.

Dodatek

[iz avtorjevega razmišljanja o (ne)toleranci pri Luthru]³

Toleranca v smislu priznanja in spoštovanja tuje religioznosti ni plauzibilna, ni verodostojna, če si kristjani prizadevajo, da bi bili tolerantni kljub svojemu krščanskemu verovanju, mimo njega ali brez njega. Zares je utemeljena le, če je utemeljena *iz* našega verovanja v Kristusa. Kljub svoji lastni netoleranci (in netoleranci njegovega časa) nam daje Luther za tako toleranco dvojno utemeljitev: 1. v razlikovanju med *lumen gratiae* kot prostorom našega vedenja in *lumen gloriae*⁴; 2. v veri v dejavno navzočnost Jezusa Kristusa »na desnici Boga Očeta«, to je v vsem sve-

- 3 Glej tudi Walter Spam, »Luthrova nestrpnost in evangeličanska zapoved strpnosti,« *Stati inu obstati* 10, št. 19-20 (2014): 160–66.
- 4 Po Luthru *lumen gratiae*, luč milosti, dana ljudem z Božjim razodetjem, omogoča spoznati, da ljudje nismo zmožni spoznati celovite Božje resnice in pravičnosti; ta bo razodeta/razkrita šele ob koncu časov v *lumen gloriae*, v luči Božje slave. Luther v polemiki z Erazmom v spisu »O usuznjeni volji« razlikuje »luč narave, luč milosti in luč slave« in razliko takole ilustrira: »V luči narave je nerešljivo, kako bi bilo pravično, da dober človek trpi, slabemu pa gre dobro. Toda to reši luč milosti [ki pokaže, da človeku nič ne pomaga, če si pridobi ves svet, a pogubi svojo dušo]. V luči slednje je nerešljivo, kako more Bog obsoditi nekoga, ki s svojimi lastnimi silami ne more drugače, kot da greši in je kriv. Tako luč narave kot luč milosti narekuje, da ni krivde pri nesrečnem človeku, marveč pri krivičnem Bogu, saj ne moreta drugače soditi o Bogu, ki okrona brezbožnega človeka zastonj, ne da bi imel kaj zasluga, drugega pa [...] obsodi, čeprav je morda manj ali vsaj ni bolj brezbožen. Toda luč slave narekuje drugače in bo tedaj pokazala, da je Božja pravičnost nadvse pravična in jasna, čeravno je pravičnost njegove presoje za zdaj nedoumljiva. Do tedaj moramo to verovati [...]«. (Martin Luther, *Izbrani spisi*, prevedla Nada Grošelj (Ljubljana: Nova revija, 2001), 449–50.)

tu, tudi v religijah. Napačno je mnenje, da postanemo s pristno toleranco ravnodušni do lastne vere v Kristusa in njegovo resnico – nasprotno, taka toleranca živi iz neponaredljivosti te vere za tistega, ki je toleranten *zaradi nje*.

Ravno tako bi bilo napačno, če bi menili, da taka toleranca implicira pavšalno priznanje resnice neke tuje religije. Pristna religiozna toleranca *iz vere* ni izraz dekadence, ampak znamenje sproščene in hkrati globoko utemeljene moči, ki ve, kdaj in kje je čas za misijonarsko prizadevanje in kdaj in kje ne.

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan