

Nenad H. Vitorović

PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN PLURALIZEM

Čeprav so, zgodovinsko gledano, šele razsvetljenske politike z Vestfalskim mirom in predvsem z ameriško ter francosko revolucijo institucionalizirale pluralizem v smislu individualne svobode vesti enakopravnih državljanov kot ključni moment moderne družbe, bom v tem članku poskušal nakazati njegove anticipacije v protestantski reformaciji kot vrnitvi k virom krščanstva. S tem se nikakor ne poskušam »polastiti« razsvetljenske dediščine v imenu krščanstva ali protestantizma. Cilj je zgolj pokazati, da te pridobitve modernosti niso nekakšno Drugo krščanstva, kateremu bi se krščanstvo moralo nenehno upirati ali se mu vedno znova prilagajati, temveč nekaj, kar (protestantsko) krščanstvo tudi samo implicitno »terja«. V ta namen bomo najprej opredelili skupni »novum« protestantske reformacije, nato pa poskušali pokazati, da so bili poskusi vnovične monopolizacije specifičnih oblik krščanstva kot javne religije pravzaprav neskladni s tem »novumom«, da je šlo za preostanke starih pojmovanj.

1

Nekje na začetku protestantske reformacije stoji »novo« oziroma »sveže« dojemanje samega jedra krščanstva, ki se izrazi npr. v Luthrovi opredelitvi evangelija kot poljubno dolgega oziroma kratkega sporočila o Jezusu kot obljubljenem Mesiji Božjega ljudstva, ki je po vstajenju in vnebohodu zakraljeval vsemu svetu. Ta razglas o nastopu Kristusovega kraljestva je *obenem* sporočilo o spravi z Božjim sovražnikom: »Najkrajše povedano je evangelij namreč govor o Kristusu: o tem, da je Božji sin in

da je za *nas* postal človek, da je umrl in vstal in je postavljen za Gospoda nad vsemi reči.« (Luther, 1522/2001: 195, moj poudarek.) Mesija Jezus je namreč zakraljeval po zmagi nad (človeškim) grehom, smrtjo in hudičem (prim. Luther, 1522/2002: 10). Predpostavka tako razumljenega evangelija je odpad človeštva od Boga, ki je v luči Božjega zakona (postave) tako popoln (in univerzalen), da se celo sleherni pripadnik Božjega ljudstva izkaže za Božjega sovražnika – razen enega: Jezusa iz Nazareta. Implikacija tako razumljenega evangelija pa je tisto, čemur Luthrovi nasprotniki še dandanes pravijo »dihotomizacija« evangelija in zakona (postave), čeprav gre pravzaprav zgolj za »vnovično odkritje« nujnosti nenehnega razločevanja med obema, kot dinamičnima momentoma Božje milosti.¹ Tako bo glede »podobnosti in razlik med zakonom in evangelijem« tudi Calvinov naslednik v Ženevi Théodore de Bèze zapisal:

»Na te reči moramo biti zelo pozorni. S tehtnim razlogom namreč lahko rečemo, da je nepoznavanje te distinkcije med zakonom in evangelijem eno poglobitvinih virov zlorab, ki so kvarile in še kvarijo krščanstvo. Večina ljudi [...] je skoraj vedno mislila, da ni evangelij nič drugega kot nek novi zakon, popolnejši od prvega.« (de Bèze, 1558/1992: 41)

To, da je »popolnejši«, so velikokrat razumeli tudi v smislu, da je *lažji* za izpolnjevanje, da je bržkone tisti »lahki jarem«, o katerem je govoril Jezus (Mt 11, 29–30). Toda Jezus na navedenem mestu že anticipira križ, s katerim bo osvobodil tiste, ki se bodo od njega učili krotkosti in ponižnosti: ki torej ne bodo zaupali v lastno pravičnost, temveč v tistega, ki opravičuje. Napačno razumevanje evangelija kot »popolnejšega« in hkrati »lažjega« zakona pa je nujno vodilo v nekakšen »mehki legalizem«, ki si domišlja, da zakon lahko izpolnjuje, saj naj ta ne bi več nalagal pretežkih bremen, temveč le še ljubezen do Boga in soljudi, medtem ko bi bile »zahtevnejše« reči, ki so jih med stoletji razvili kot »ideale« ubožstva, čistosti itn., stvar izbire za »zahtevnejše«, tj. menihe, ki pa se jim prosto zavežejo. To je seveda bila, kakor pravi Calvin v prvi izdaji *Temeljev krščanske vere [Institutio]* (1536/1995: 30), velika pomota:

1 Dietrich Bonhoeffer je to v svoji *Etiki*, nastajajoči med letoma 1940–1943, izrazil tako: »Občestvo svetu pričuje o [tem, kar] spoznava: o Božji ljubezni, ki je v Jezusu Kristusu kot zakon in kot evangelij. Obojega se nikoli ne da ločiti, nikoli pa se ju ne da niti enačiti.« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 359)

»Kot da bi si sploh lahko zamislili kaj težjega, kot je to, da ljubimo Boga z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo? V primerjavi s tem zakonom je vse drugo prav lahko – tako dolžnost, da ljubimo svoje sovražnike kot tudi obveznost, da iz srca izženemo željo po maščevanju [...].«

Po zakonu, katerega suma je »ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, iz vse duše, z vsem mišljenjem in z vso močjo, sočloveka pa kakor samega sebe«, se torej ljudje zavejo svojega odpadništva (grešnosti), kar je tudi že milost, vendar ta moment milosti sam po sebi še ne zmore rešiti smrti in podariti življenja. Šele milost evangelija je tisti moment, ki je »Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu, pa tudi Grku« (Rim 1,16).

Luther je skladno s tem razumevanjem poudarjal načelo *sola fide* (samo po veri) kot jedro »nauka o opravičenju«, medtem ko ga Zwingli ni, vendar je zaradi obema skupnega poudarka na *solus Christus* (samo po Kristusu, vključno z Jezusovim popolnim odrešitvenim dejanjem na križu) prišel do bistveno enakih rezultatov (Gäbler, 1983/2004: 63 isl.). Člena 2 in 3 iz Zwinglijevih 67 členov, s katerimi je januarja 1523 povzel glavne trditve svojih pridig iz leta 1522, se namreč glasita:

»Suma evangelija je, da nam je naš Gospod Kristus Jezus, resnični Božji Sin, oznanil voljo svojega nebeškega Očeta in nas s svojo nedolžnostjo odrešil smrti ter spravil z Bogom. Tako je Kristus edina pot odrešenja za vse, ki so kdaj bili, ki so in ki še bodo.« (Zwingli, 1523/1905: 458)

In, če že ugotavljamo, da *poudarek* ni na *sola fide*, to še ne pomeni, da Zwingli tega »samo« ni impliciral, kakor lahko razberemo iz členov 14 in 15:

»Zato naj vsi kristjani namenijo kar največjo marljivost temu, da se povsod pridiga le evangelij. V veri je namreč naša rešitev, v neveri pa naše prekletstvo; kajti [v veri] je jasna vsa resnica.« (Zwingli, 1523/1905: 459)

Še bolj nedvoumno je *sola fide* implicirana s *solus Christus* v Zwinglijevem pisu *De vera et falsa religione commentarius* iz leta 1525:

»Evangelij je to, da so v Kristusovem imenu odpuščeni grehi; ni ga srca, ki bi kdaj prejelo bolj veselo oznanilo. [...] Kajti ko človek skozi kesanje pride do spoznanja samega sebe, ne najde ničesar razen popolnega obupa. Ker si torej sploh ne more več zaupati, se je prisiljen zateči

k Božji milosti. Toda brž ko se k temu pripravi, ga prestraši pravica. Zdajci pa se pojavi Kristus, ki je za naše prestopke zadostil pravici. Brž, ko vanj začnemo verovati, najdemo odrešenje. On je namreč zanesljivo poroštvo Božje milosti. [...] Samo skozi Kristusa prejmemo odrešenje, blagoslovljenost, milost, pomilostitev in sploh vse, kar nas naredi količkaj vredne v očeh pravičnega Boga.« (Zwingly v Payton, 2010: 120)

Ne glede na vse razlike med glavnimi tokovi reformacije 16. stoletja je torej razumevanje evangelija enotno,² s poudarkom na »novem« razumevanju odrešenja: Bog človeka sprejema kot pravičnega *samo zaradi Kristusa*, ki je vzel nase ves njegov greh – Kristusa Jezusa, ki ga poznamo *samo iz Pisma (Stare in Nove zaveze)*. Bog človeka pred seboj opraviči tako, da mu pripiše in upošteva *samo Jezusovo* pravičnost, in sicer *samo na podlagi golega zaupanja* v Jezusa. Niti to zaupanje oziroma vera pa ni kaka človekova zasluga. Sploh ni iz človeka, ampak je Božji dar: *je iz Božje milosti same*. To so štiri »nevalgične točke«, skupne protestantskim reformatorjem 16. stoletja, četveri »*samo*«: *solus Christus, sola scriptura, sola fide* in *sola gratia*.

Hkrati pa je jasno, da poudarek na odrešenju, najsi je tudi bistven, ni nekaj, na kar bi smeli evangelij reducirati. Reformatorji ga niso reducirali. Iz omenjenih Luthrovih in Zwinglyjevih povzetkov evangelija je razvidno, da je v njunih še tako kratkih in še tako koncentriranih povzetkih odrešenje zgolj ena, najsi tudi neločljiva plat oznanila o Jezusu kot *Kristusu*, tj. Božjem *maziljenem* kralju. Calvin ta moment morda po svoje celo še bolj poudari, najsi ga le »implicira«, kolikor se v svoji osrednji opredelitvi evangelija kot »nazornega razkritja Kristusove skrivnosti« (Calvin, 1559/1960: 424)³ opira prav na vrstice, ki kot evangelij oznanjajo prihod

2 To najbrž velja tudi za nekatere »manj glavne« tokove. V Pojasnilu k Schleitheimskim členom (*Stati inu obstatu* 15/16, 2012, 370–375) sem nakazal problematičnost pavšalne delitve na »magistratsko« in »radikalno« reformacijo, ker se z njo vsi »radikalni« tokovi 16. stoletja tlačijo v isti koš in interpretirajo v luči tistih, ki s temeljnimi izhodišči »magistratskih« reformatorjev res nimajo več skoraj nič skupnega ali sploh nikoli nič skupnega niso imeli, tj. z različnimi »zanesenjaki« (*Schwärmer*), kakor jih je imenoval Luther. Medtem pa je na primer jedro švicarskih anabaptistov izšlo iz Zwinglyevega bibličnega krožka v Zürichu in ni razloga za domnevo, da bi se njihovo pojmovanje evangelija bistveno razlikovalo od »magistratskega«, da bi bilo predreformacijsko ipd.

3 *Institutio* 2.9.2.

Božjega kraljestva in Jezusa kot kralja (Mt 4,17. 23; Mr 1,1).⁴ Kristus Jezus ni namreč le način in sredstvo, po katerem Bog odpadlega človeka s seboj spravi in odreši, ampak je vsevladar (*pantokrator*). Toda, če je to res, je seveda pomembno, vprašati se, *kakšen* je ta vsevladar. Kakšen Kristus je Jezus iz Nazareta?

In omeniti je treba še eno, vsem omenjenim reformatorjem samo-umevno in skupno izhodišče: Mesija Jezus ni le vsevladar. Jezus iz Nazareta je privilegirana posoda Božjega razodetja samega sebe. Je podoba nevidnega Boga (Kol 1,15), odsvit njegovega veličastva (Heb 1,3), v njem se je naselila vsa polnost (Kol 1,19), kdor vidi njega, vidi Očeta (Jn 14,9). V Jezusu Bog torej v polnosti »razkrije svoje srce in značaj« (Haizmann, 2008: 1),⁵ zato:

»Evangelij ne more biti manj kot to, kar je do nas prišlo v Jezusu: njegovo učlovečenje in življenje, njegov značaj, njegova srečanja z ljudmi, ki jih je ozdravljaj, jim odpuščal greh, jih izzival; njegov nauk, njegovo trpljenje in spravno darovanje ter njegovo vstajenje.« (ibid.)

Z drugimi besedami: evangelij sicer je sporočilo in razglas in kot tak res lahko privzame tudi izredno kratke oblike, pa vendar se ga na te kratke oblike nikoli ne da reducirati, kajti kot »zgodba o Jezusu«⁶ vsebuje Jezusa »ne v reducirani, verozipovedni obliki, temveč tako, kot nam ga

- 4 Izraz »nebeško kraljestvo« (tj. kraljevanje nebes), ki je v *Evangeliju po Mateju* na večini mest rabljen namesto izraza »Božje kraljestvo«, je temu izrazu ekvivalenten in prav tako meri na kraljevanje Boga. Z izrazom se pisec iz strahospoštovanja le izogiba prepogostemu invociranju imena Bog.
- 5 Resnici na ljubo, Luther, vsaj v zgodnjem obdobju, tega ni videl tako izrazito. Izhajajoč iz nemške mistike v svojem spisu *O usuznjeni volji* še govori tudi o »skritem« Bogu, tj. o Bogu, kolikor se ni razodel v Sinu in besedi, ter o njegovi nedoumljivi volji (1525/2003: 434). Toda oklepa se zgolj razodete besede: »[...] mi moramo gledati na besedo, to nedoumljivo voljo pa pustiti pri miru. Ravnati se moramo namreč po besedi, ne po nedoumljivi volji. Sicer pa, le kdo bi se mogel ravnati po volji, ki je ne more niti od daleč doumeti in spoznati?« (1525/2003: 435)
- 6 »Evangelij ni namreč nič drugega kot govor ali pripoved o Kristusu. In kakor če bi pisali o nekem človeku, na primer kakšnem kralju ali knezu, kaj je počel in govoril in kaj se mu je v njegovem času pripetilo, in bi to lahko opisovali na različne načine, na kratko ali na dolgo, tako tudi evangelij ni nič drugega kot ena kronika, zgodba, pripoved o Kristusu, o tem, kdo je bil, kaj je delal in govoril in kaj se mu je pripetilo oziroma kaj je pretrpel; nekdo jo je podal na kratko, nekdo na dolgo, eden tako, drugi drugače.« (Luther, 1522/2001: 194 isl.)

predstavi celota *Biblije*, še posebej pa štirje *Evangeliji*« (ibid.). Lahko bi celo dejali, da je Božja beseda o Božji Besedi pravzaprav ravno ta Beseda, torej Jezus osebno: »Božja beseda svetu« je namreč »Jezus Kristus in odrešenje [Heil] v njegovem imenu« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 358).

Vse to seveda ne pomeni, da se evangelij (spet) razgubi v množici dogodkov, ki opisujejo Jezusovo življenje in delovanje, kot tudi v množici njegovih interakcij z učenci, z ljudstvom ter s tedanjimi predstavniki političnih in verskih avtoritet. Tega, kar je bilo v začetku 16. stoletja »vnovič odkrito«, se ne da več zakriti. Če bi se zakrilo, bi to začeli oznanjati kamni (Lk 19,14). Pomeni le, da se tega »nazornega razkritja Kristusove skrivnosti« (Calvin, 1559/1960: 424),⁷ tj. »oznanila milosti, ki je razkrita v Kristusu« (ibid: 425), ne da abstrahirati od drugih potez Božjega značaja, ki so v Jezusu izražene v empiričnem materialu vseh dogodkov in interakcij, ki jih posreduje *Pismo* kot zgodba, še posebej pa štirje *Evangeliji*.

Nič od tega, kot rečeno, nikoli ni bilo sporno, vsaj od 16. stoletja naprej ne. Pa vendar morda nikoli ni bilo dovolj samoumevno. Vseskozi smo na primer priče nenehnim samopopravkom oziroma nikoli dokončno končanim procesom redefinicij opredelitev, kaj naj bi bili tisti ključni deli evangelija kot krščanskega oznanila. Po eni strani je to seveda povsem razumljivo in upravičeno, kolikor se različni družbeni konteksti oznanjevanja, ki so jih zelo resno upoštevali že apostoli, nenehno spreminjajo – bodisi v smislu vpliva drug na drugega bodisi v smislu nenehnega razvoja. Toda po drugi strani gre za resnejša vsebinska nesoglasja. Seveda bi se skoraj vsi strinjali z Bonhoefferjem, da »beseda Cerkve svetu ne more biti nič drugega kot Božja beseda svetu«, se pravi »Jezus Kristus, in odrešenje v njegovem imenu« (Bonhoeffer, [1942]/2010: 358). Toda vprašanje, kaj to pomeni, je seveda druga stvar, kolikor oznanjevanje vselej poteka v določenem družbenem in (vsekakor tudi) političnem kontekstu. Tukaj se ne moremo spuščati v vse aktualne dileme v zvezi z oznanjanjem evangelija znotraj družbenopolitičnega konteksta, ki ga s svojo držo sokonstituirajo ravno Cerkve.⁸ Ob upoštevanju štirih

7 *Institutio* 2.9.2.

8 O nekaterih izmed teh dilem, še posebej pa o neizogibnih političnih funkcijah Cerkva in nevarnosti tega, da se teh funkcij kristjani (Cerkve) ne zavedajo oziroma jih igno-

»nevralgčnih točk« protestantske reformacije se bomo na tem mestu osredotočili zgolj na implikacije (protestantsko razumljenega) evangelija za vprašanje državne/oblastne monopolizacije njegove pretenzije po resnici. Konkretno že v času 16. stoletja: ali so zahteve »magistratskih« reformatorjev po »javni manifestaciji vere« (tj. regulaciji javnega izvajanja religije posvetnih oblasti) konsistentne z njihovim razumevanjem evangelija in Jezusovega kraljevanja? In za današnji čas: Ali so kristjani sicer prisiljeni sprejeti *de facto* pluralnost, ne bi pa smeli sprejeti *de jure* pluralizma (McKay, 2005: 252 isl.), ali pa bi si, nasprotno, morali celo prizadevati za normativni pluralizem (Helm, 2005: 189)?

2

Naj že na začetku obravnave mandata svetne oblasti, kakor so jo videli reformatorji, poudarim, da je vprašanje »javne manifestacije vere« v kontekstu 16. stoletja nekaj povsem drugega kakor poziv posvetnim oblastem, da na področju svoje vladavine odpravijo papeštvo. Na prvi pogled bi se namreč lahko zdelo, da gre za dve plati istega kovanca, vendar ni tako. Poziv k odpravi papeštva je bil nekaj drugega, ker si je cerkvena hierarhija lastila vrhovno oblast, tj. od posvetnih oblasti je terjala poslušnost sebi (v zadnji instanci papežu). Zato se, na primer, Luthrovi argumenti v pozivu *Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer* (1520) gibljejo na povsem drugačni ravni od tistih v spisu *O svetni gosposki – v kolikšni meri smo ji dolžni poslušnost* (1523). Ne gre za neskladje, ki bi bilo posledica Luthrovega taktiziranja tri leta pozneje: predmet političnega vprašanja se bistveno razlikuje; deli pa se ujemata in dopolnjujeta. Tako Luther v prvem ugotavlja, da so »rimljanovci« s tem, ko si lastijo oblast nad svetno gosposko in izključno pravico razlagati *Pismo* kot tudi izključno pravico sklicati koncil, »ukradli vse tri šibe, da bi lahko ostali nekažnovani« (Luther, 1520/2002: 89 isl.). Z drugimi besedami: postali so nedotakljivi. S tem pa tudi neposredno onemogočajo izvajanje Jezusove vladavine v občestvu:

rirajo, sem pisal v predstavitvi politične teologije Jürgena Moltmana (Vitorović, 2006: 265–277).

»Zakaj kjer papež deluje zoper Sveto pismo, smo dolžni, da branimo Sveto pismo, njega pa obsodimo in prisilimo po Kristusovih besedah (Mt 18,15 isl.): »Če tvoj brat greši, pojdi in ga posvari na štiri oči. Če te ne posluša, vzemi s seboj še enega ali dva; če jih ne posluša, povej občini [eklesija]; če občine ne posluša, naj ti bo kakor pogan.« Tu se zapoveduje vsakemu udu, naj skrbi za druge; koliko bolj moramo poskrbeti mi, če ud, ki vlada občini, ravna húdo, s svojim ravnanjem pa povzroča drugim mnogo škode in pohujšanja! Če naj ga obtožim pred občino, jo pa moram spraviti skupaj.« (Luther, 1520/2002: 97)

Tako je torej glavni argument za »mobilizacijo« posvetnih oblasti proti papeštvu ta, da papeštvo, sklicujoč se na duhovno oblast, ki naj bi jo imelo nad posvetno, samo izrablja posvetno oblast za utrjevanje svoje nedotakljivosti, v poslednji instanci torej za to, da prepreči sklic koncila, ki bi ga z zakonitim izvajanjem duhovne razsodbe pod Jezusovo avtoriteto lahko odstavil. Luthrovi argumenti v pozivu *Krščanskemu plemstvu* so torej argumenti proti oblastno zagotovljenemu monopolu nad resnico in za versko svobodo. Gosposke ne kliče, da zagotovi neki novi monopol, temveč da odpravi sedanjega.

Že iz tega spisa je jasno, da mandat posvetnih oblasti ne seže dlje kot do presoje občestva. Če si namreč papeštvo ne bi zagotovilo oblastnega monopola, posredovanje gosposke sploh ne bi bilo potrebno: sklicali bi koncil, konkretni sporni pontifikat bi bil lahko preprosto odstavljen, papež bi torej lahko spet postal kmet, meščan ali fevdalec, kar je pač prej bil, in problem bi bil rešen (Luther, 1520/2002: 92). V spisu *O svetni gosposki* (1523) pa Luther posvetni oblasti postavi meje, ki so tako jasne in utemeljene, da njegovi poznejši poskusi upravičevanja novega monopola ostanejo brez prave podlage.

Sicer pa šele pri teh poskusih lahko Luthru v nekem smislu očitamo nedoslednost: namreč med načelnimi razlogi, ki jih podaja v prid omejitvam mandata svetne oblasti in s tem prisile nasploh, ter njegovimi stopnjujočimi se zahtevami, da naj posvetna oblast skrbi za (pozneje tako imenovano) javno manifestacijo vere, tj. za varovanje pravovernosti in pregon krivovercev (če ti ne molčijo). Tako na primer v spisu *O svetni gosposki* Luther dokazuje, da je »zaman in nemogoče nekomu ukazovati ali ga siliti, naj tako ali drugače veruje«, (Luther, 1523/1991: 31) in da je

poskus, da bi kaj takšnega vendarle izvajali, »napad na Boga« (ibid: 29). In to velja tudi v primeru krivih naukov, torej kadar gre za heretike. Z njimi se morajo boriti škofje, ki so usposobljeni, da z besedo podirajo utrdbe (2Kor 10,4 isl.) (Luther, 1523/1991: 36), ne pa svetna oblast (ki edina sme uporabiti prisilo). Predhodnica trditve, da je poskus koga prisiliti, naj tako ali drugače veruje, napad na Boga, je že v *Pojasnilih k 95-im tezam* izražena trditev, da je sežiganje heretikov »zoper voljo Duha« (Luther, 1518/1883: 624 isl.), ki se je znašla na seznamu 41 Luthrovih zmot v (pred)izobčitveni buli papeža Leona X.⁹

S takšno utemeljitvijo je, kot trdi religiolog Edmund Weber, Luther najbrž najpomembneje prispeval h končni odpravi inkvizicije, ki je vsem krščeniim grozila na podlagi dogme o nerazvezljivosti krsta (tj. neprelomljivosti Božje obljube), zaradi katere naj bi bile njihove duše pod oblastjo Cerkve (Weber, 1997: 9). Poleg tega Luther res dolgo razlaga, česa vse svetna oblast ne sme delati, kam ne sme vdirati. Ko pa končno preide na temo tega, kaj svetna oblast lahko dela in kaj naj dela, kako naj razsoja na svojem legitimnem področju, ostane pravzaprav brez pravih nasvetov, razen tega, da je pravniških knjig tako ali tako dovolj, da pa jim brez razuma ne bodo koristile:

»Zato mora knez svoje pravo v roki vihteti tako dobro kakor meč in z lastno razumnostjo [*Vernunft*] pretehtati, kdaj in kje naj strogo sledi pravu, kdaj pa je treba postopati bolj milo, tako da razumnost vselej vlada pravu in da najvišje pravo in svetovalec ostane razumnost.« (Luther, 1523/1991: 41)

Webrova teza je, da je Luther s tem postavil novo paradigmo, ki je prevladala nad teološkimi navodili (*Dictatus papae* Gregorja VII). Tako naj bi tudi že Augsburgski mir sploh bil mogoč: katoliški cesar, katoliški knezi in deželni stanovi so lahko sklenili kompromis (za protestante

9 *Exsurge Domine*, DH 1483. Seznam Luthrovih domnevno zmotnih trditev je dostopen prek: http://www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/exsurge_domine_41_sae-tze.html (20. 7. 2015). Podobno je Luther argumentiral tudi v *Pridigi o izobčenju* (1518, natisnjena 1520), v kateri se med drugim sklicuje na Rim 8,31–38 in 1 Pt 3,13 (izobčenje ne more ločiti verujočih od njihove skupnosti s Kristusom in Bogom), Mt 18,15–17 (cerkev lahko izobči, vendar je izobčenje zgolj v odnosu do cerkve) in 2 Tes 3,14–15 (ne sme imeti posledic za civilno življenje izobčenega) (Luther, 1520/1888: 64 isl.).

sicer neugoden in še daleč od pridobitev Westfalskega miru, pa vendar: *kompromis!*), ker so že sledili Luthrovemu načelu, ne pa diktatu Gregorja VII. (Weber, 1997: 11 isl.). Novo je predvsem to, poudarja Weber, da so svobodo verovanja *in neverovanja* zdaj dobili vsi, ne pa samo kaka manjšinska skupina, poganska, judovska ali muslimanska skupnost. Teh namreč Cerkev tudi prej praviloma ni silila, da bi se dali krstiti, in zato so bili »drugoverci«, ne pa krivoverci. Interpretacija, po kateri je Luther svetni oblasti omogočil, da se emancipira od cerkve, za Webra zaide mimo bistva: Luther je ljudi dokončno osvobodil od nadzora svetnih oblasti nad njihovim verovanjem (Weber, 1997: 10).

Sprva je bilo torej videti, da bo za reformatorje pregon krivovercev, ki ga opravljajo svetne oblasti, upravičen le, kadar gre za versko motivirane (oborožene) upornike. Toda tako med švicarskimi kakor med luteranskimi protestanti so se večale zahteve po večji enotnosti in slednjič je tudi Luther z vpeljavo razlikovanja med herezijo ter blasfemijo od svetnih oblasti vendarle spet zahteval, da preganjajo krivoverce, kolikor ti niso »zgolj krivoverci« (*schlecht allein ketzer*), temveč tudi »bogokletniki« (*öffentliche lesterer*) (Luther, 1530/1913: 208).¹⁰ Razlika med kategorijama heretikov in bogokletnikov je bila seveda dokaj arbitrarna, zajemala je javno izpovedovanje oziroma zagovarjanje večjih odstopanj od splošnih veroizpovedi (Nicejske, Atanzijeve itn.). Oblasti naj bogokletnikov sicer ne bi več kaznovale zavoljo Cerkve, temveč zaradi javnega reda in miru (Köhler, 1901: 36). Med bogokletniki pa so se znašli tako anabaptisti kakor tudi dosedanji drugoverci, namreč izpovedujoči muslimani in judje, kolikor bi poskušali prepričevati kristjane, da se motijo (Luther, 1530/1913: 208). Ali so takšno dosledno razlikovanje med krivoverstvom in blasfemijo premogle tudi švicarsko reformirane »magistratske« uteleljive ali ne, za nas ta hip ni pomembno.¹¹ Pomembna sta zlasti dva

10 Luther je vsaj do leta 1528 dosledno nasprotoval usmrtitvam vseh, ki niso (oboroženi) uporniki, svetni oblasti je dopuščal le izgon npr. anabaptistov. Njegovo stališče se pod vplivom Melanchthona in drugih radikalizira v letih 1529–1531. Prim: GAMEO, geslo Luther, Martin. Dostopno prek: [http://gameo.org/index.php?title=Luther,_Martin_\(1483-1546\)](http://gameo.org/index.php?title=Luther,_Martin_(1483-1546)) (23. 7. 2015).

11 Züriške oblasti so s pregonom anabaptistov začele od trenutka, ko so se ti (s stališča mestnih oblasti in Zwinglija »ponovno«) krstili, ne še v času promocije ideje krsta odraslih. Po drugi strani pa številni avtorji od Köhlerja do danes zlasti Calvinu očitajo,

med seboj povezana momenta. Prvi je ta, ki ga poudarja Edmund Weber, da je namreč Luthrovim teološko utemeljenim zahtevam inherenten potencial, ki je od Luthra kot voditelja neodvisen: »Ko se torej oblastnikom zazdi razumno – ker ustreza potrebam njihovih podložnikov – da demonopolizirajo javno izvajanje religije, kar so v Luthrovem času in na njegovo nejevoljo očitno že počeli v primeru judov, on takšnemu ravnanju pravzaprav ne more ugovarjati.« (Weber, 1997: 11 isl.)

Drugi pomembni moment je ta, da so imeli vodilni reformatorji neštete svetopisemske oziroma teološke argumente za svobodo vesti in omejitve svetne oblasti, ki naj bi edina smela uporabljati prisilo, obenem pa navajajo zelo malo takšnih argumentov, s katerimi bi lahko podprli svoje zahteve, da naj oblasti preganjajo domnevne »bogokletnike«. Če to ilustriramo na konkretnem primeru: Luther se npr. v *Razlagi 82. Psalma* (1530) sklicuje na kombinacijo 1. starozaveznega citata, ki zapoveduje usmrtitev bogokletnika (3 Mz 24,15–16), 2. zgleđa »cerkvenih očetov« na nicejskem koncilu, ki z arijanci¹² niso več hoteli disputirati, ampak so jih prekleli, ter 3. Pavlovih nasvetov Titu in Timoteju: *Tit* 3,10 in *1 Tim* 6, 21–22, kjer Pavel svoja sodelavca svari pred tem, da bi nadaljevala diskusije s tistimi, ki trmasto vztrajajo pri svojem (Luther, 1530/1913: 208–209). To pa so sami disparatni elementi, iz katerih se ne da izpeljati prepričljivega argumenta, da bi (krščanska) svetna oblast morala »bogokletnike« kaznovati, kakor bo pozneje eksplicitno zahteval:

»Kajti to, da kdo pri sebi ne veruje iz nemarnosti in zasebno, je nekaj, kar moramo vsakomur prepustiti njegovi vesti. Ampak to, da bi kdo tako nevero javno – v cerkvah, nam pred nosom, očmi in ušesi – nebrzdano hvalil kot pravo, da bi jo pel, poučeval, jo branil in bi pravo vero klevetal in preklinjal in tako druge pritegnil k sebi, naše pa oviral – to je nekaj povsem drugega.« (Luther, 1543/1920: 531 isl.)

Podobno na primer tudi Calvin: potem, ko je temeljito omejil svetno oblast, čisto na koncu svojih *Temeljev krščanske vere* bolj ali manj zgolj preprosto zatrjuje, kaj naj bi spadalo med najpomembnejše naloge svetne oblasti:

da takšnega razlikovanja ni premogel in da je ženevska cerkev ostala ujeta v inkvizicijo (Köhler, 1901: 39).

12 Tako imenovani po aleksandrijskem škofu Ariju (3.–4. stol.). Zanikali so, da bi bil Jezus Bog v pravem pomenu besede.

»Ta namreč ne skrbi le za to, da lahko ljudje dihajo, jejo, pijejo, da so na toplem, čeprav [njena skrb] vsekakor zajema vse te dejavnosti s tem, ko omogoča skupno življenje. Ne skrbi, ponavljam, le za to, temveč tudi, da se med ljudstvom ne pojavlja in ne širi nikakršno malikovanje, nikakršno bogokletje, nikakršno klevetanje proti Božji resnici in drugi napadi na vero.« (Calvin, 1559/1960: 1488)¹³ Šele nato v seznamu sledijo naloge, kot so vzdrževanje javnega miru, zagotavljanje varnosti in nedotakljivosti osebne lastnine ljudi, brezgrajnega občevanja med ljudmi kot tudi skrb za ohranjanje poštenosti in skromnosti med ljudmi (ibid.). Naloga svetne oblasti naj bi bila dvojna. Zagotavljala naj bi »manifestiranje javne vere med kristjani in vzdrževanje človečnosti med ljudmi« (ibid.).

Toda težko se je znebiti občutka, da je mandat, ki ga svetni oblasti odkažejo novozavezni teksti, bistveno skromnejši, in sicer ravno v primeru »manifestiranja javne vere« (glej npr. Rim 12,21–13,10 in 1 Pt 2,11–25 kot najbolj eksplicitni opredelitvi). Videti je namreč, da njihovi avtorji računajo z mešano družbo kristjanov in nekrstjanov ter s tem, da je oblast vsekakor lahko poganska, torej nujno tudi sama »malikovalska«. Kljub temu ima poslanstvo, da skrbi za pravičnost.

3

Nekakšno podlago za to še vedno pokroviteljsko razsežnost svojega razumevanja svetne oblasti so tako Luther kakor tudi Zwingli, Calvin in drugi reformatorji vendarle morali imeti, zato si bomo na kratko ogledali nekaj Avguštinovih argumentov, ki so nastali med sporom z donatisti, in za katere lahko sklepamo, da so glavni vir ideje o regulaciji »javnega manifestiranja vere«, saj je bil Avguštin zaradi jasnega poudarka na Božji milosti vsem protestantskim reformatorjem velik zgled. Avguštinu v bran pa je treba poudariti vsaj tri dejstva: 1. kooptiranje svetne oblasti v konfliktni situaciji s konkurenčno obliko krščanstva ni bila Avguštinova ideja. Cesarja Konstantina so prvi poskušali pridobiti na svojo stran prav donatistični škofje; 2. tudi med »katoliškimi« škofi so drugi prednjačili,

¹³ *Institutio* 4. 20. 3.

Avguštin se je večinskim težnjam vdal razmeroma pozno, dolgo pa jim je nasprotoval; 3. pri tem se je, kot bomo videli, zavzemal za to, da svetna oblast krivovercem »greni« življenje, ni pa dopuščal, da bi jim življenje odvzela. Do konca svojega življenja je nasprotoval usmrtilvam. Kolikor vendarle lahko velja za »očeta inkvizicije«, je to torej mogoče zgolj v smislu, da je pomagal razviti upravičevanje pokroviteljske države cerkvene hierarhije in v smislu, da so prav njegovi argumenti v zvezi s tem na Zahodu bili tako zelo vplivni.

Avguštin je svoje argumente v prid pregonu krivovercev razvil šele sredi dolgoletnega spora z donatisti, najzgodnejša formulacija je ohranjena v t. i. *Pismu 93*, ki ga je pisal okoli leta 407 v odgovor Vincenciju, škofu skupnosti, ki se je že bila odcepila od donatistov. Ta je namreč izrazil resne pomisleke v zvezi s preganjanjem donatistov, ki jih je na prošnjo večinske struje (za Avguština vesoljna cerkev) izvajala cesarska oblast. Hitro lahko ugotovimo, da Avguštin v pismu ves čas enači »krivičnike« in svoje nesomišljenike, kot da bi šlo za nekakšno samoumevnost. Pri tem opozarja, da preganjanje krivičnikov ni enako preganjanju pravičnihih. Predvsem pa opravičuje uporabo prisile, in sicer z ljubeznijo, pri čemer citira *Sveto pismo* (Prg 27,6), češ, boljše so rane, ki ti jih zadaja prijatelj, kakor hinavski poljubi sovražnika. Nato kvazianalogno sklepa: zato je ljubezen, združena z ostrino, boljša kakor hinavščina, združena s popustljivostjo. Kar pa mu spet pomeni, da je ljudi treba v njihovo dobro prisiliti. To naj bi zahtevala ravno ljubezen. In navaja večje število starozaveznih primerov, ki podpirajo njegovo osrednje stališče, da namreč Bog ravno s silo in prisilo ter ustrahovanjem izkazuje svojo skrb in ljubezen. Pri tem poudarja, da je veliko takih, ki na primer priznavajo, da je to, kar slišijo od pravovernih škofov, čista resnica, toda zaradi zvestobe do svojih očakov vseeno omahujejo. Spet drugi naj bi se pravzaprav tudi radi pridružili enotni cerkvi, vendar se bojijo preganjanj sovražnikov krščanstva. Teh njihovih šibkosti, pravi Avguštin, pa ne bi smeli imeti za brezupne, ampak bi take šibke ljudi morali podpreti, dokler ne dobijo več moči:

»Zakaj takšnih ne bi stresli z zdravilnim zakonom, ki jim prinaša neprijetnosti v posvetnih rečeh, da bi se morda predramili iz letargičnega spanja in se prebudili v odrešenje, ki je v enotnosti Cerkve? [...] Kajti ustrahovanje samo po sebi, brez poučevanja, bi bilo lahko videti

kot oblika neopravičljive tiranije. Če pa bi se jih samo poučevalo, in ne tudi ustrahovalo, bi jih bilo težje prepričati, da naj sprejmejo pot rešitve. [...] Toda: če se zdrav nauk doda sredstvom, ki zbujejo zdravilen strah – tako, da ne samo luč resnice odžene temo zmote, temveč da tudi sila strahu istočasno razbije okove maligne navade – nas, kot sem dejal, razveseli odrešenje mnogih, ki skupaj z nami blagoslovljajo Boga in se mu zahvaljujejo za to, da je s takšno izpolnitvijo svoje zaveze, s katero je obljubil, da bodo kralji zemlje služili Kristusu, ozdravil bolne in šibkim povrnili zdravje.« (Avguštin, 1886/2005: 383 isl.)

To je jedro Avguštinovega argumenta. Podkrepi ga poskuša na podlagi starozaveznih in novozaveznih odlomkov. S prvimi je dozdevno še kar uspešen, toda z novozaveznimi je očitno neprepričljiv. Najprej se sklicuje na Jezusovo priliko iz 14. poglavja *Evangelija po Luku* o hišnem gospodarju, ki je prirejal veliko večerjo. Fabula prilike je, da se povabljeni izkažejo za tako zelo nevredne povabila, da bo gospodar svojo hišo raje zapolnil z ljudmi, ki jih bo njegov služabnik na silo zvelkel s cest in ulic, kakor da bi dovolil, da bi kdo izmed povabljenih, ki so ga razjezili, vendarle okusil njegovo večerjo. Avguštin to razlaga kot napoved, da bo Bog tiste, ki jim je bila rešitev obljubljena (judje), zavrget, namesto njih pa pogane *prisilil* k rešitvi. Kaj naj k temu rečemo? Hišni gospodar je seveda res prisposoba za Boga, toda zato ga še ne kaže v celoti istovetiti z Bogom, mimo glavne poante prilike.¹⁴ Še manj pa bi

14 Poanta Jezusove prilike je, da se je, kakor ta hišni gospodar, tudi Bog razsrdil nad tistimi, ki jih je poklical, a jim za to ni mar, s čimer Jezus meri še posebej na tedanje verske voditelje. Namesto njih bo sprejel tiste, ki jih imajo oni za nevredne ali celo za »pse« (navadne ribiče, cestinarje in druge grešnike ter celo nejudе, pogane). Ta poanta je podana slikovito, kot analogija med (izkustveno dovolj znanim) človeškim srdom lika »hišnega gospodarja« in Božjim srdom resničnega Gospodarja zemlje in nebes. Sama »slikovitost« pa seveda ni nujno v celoti prenosljiva z lika hišnega gospodarja na Boga. Če namreč izjavo hišnega gospodarja v Lk 14,23–24 (»Pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša. Kajti povem vam: Nobeden izmed onih povabljenih mož ne bo okusil moje večerje«) beremo, kot je podana, na koncu vseh izgovorov, s katerimi v zadnjem hipu postrežejo povabljeni (Lk 14,17–22), je precej jasno, da gre za erupcijo jeze, ki bi jo v bolj sodobnem in pogovornem slogu lahko slovenili tudi takole: »Prmejduš, da ne bodo nikoli več prestopili praga moje hiše! Ti pa pojdi ven in mi na silo privleci sem kogar koli najdeš, da bo le hiša polna!« Toda iz takšne slikovite erupcije (človeške) jeze so prenosljivi kvečjemu določeni elementi (npr.: aktualni verski voditelji so zavrženi; »hiša« *bo* polna), ne pa

smeli takšno dobesedno razlago 23. vrstice in gospodarjevega naročila služabniku («Pojdi na pota in vzdolž ograj in prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša.») jemati kot normativno, kakor to dela Avguštin, ki krščanskega cesarja Konstantina (v določenem smislu pa tudi sebe) očitno prepozna v vlogi tega poslušnega služabnika.

Preostali izbrani odlomki so podobno »za lase privlečeni«. Drugi po vrsti pa je vendarle najbolj resen in je tudi ključen: Avguštin se sklicuje na Pavlovo oslepitev iz 9. poglavja *Apostolskih del*. Z njo kot zelo neprijetno težavo naj bi Kristus Pavla »nasilno pripravil do tega, da spozna in sprejme resnico, kajti ne moremo drugače, kot priznati, da je svetloba, ki jo vidimo, ljudem več vredna kot denar ali kakršna koli posest« (ibid.). Avguštin pravzaprav trdi, da je Jezus s čudežem oslepitve Savla prisilil, da se je spreobrnil, in obenem implicira, da je Božji čudež istoveten s prisilo oblasti. Sklep bi bil – če bi bil veljaven – za Avguštinovo dokazovanje zelo priročen, saj tudi Pavel začasno oslepi »vražarja« Elíma, ki poskuša Pavlovega poslušalca odvrniti od vere (Apd 13). Toda Avguštinov izpeljani sklep ne drži. Slepota je sicer res zelo neprijetna, toda v obeh primerih je predvsem *znamenje* duhovne slepote. V Pavlovem primeru ima še dodatno funkcijo, saj prispeva k temu, da ga kot znanega preganjalca kristjanov, vendar zdaj očitno nebogljenega, cerkev v Damasku sploh lahko sprejme. Toda tisto, kar je pri Avguštinovem argumentiranju najbolj vprašljivo, je seveda to, da Božji čudež uporablja za podlago prisile s strani oblasti, tj. človeške sile.

V novozaveznih tekstih nasprotno beremo, da se Božje kraljestvo prek apostolov vzpostavlja z učenjem (Mt 28,18–20) in z močjo/manifestacijo Duha (Apd 1,6–8; Rim 14,17; 1 Kor 4,20), pogosto kar izrecno s čudeži (Rim 15,18–19; 1 Kor 2,1–5; 2 Kor 12,12; Gal 3,5; Heb 2,3–4). To je isti obrazec, kot ga je začrtal Jezus, kot beremo v Evangelijih, kjer Jezus oznanja Božje kraljestvo z besedo (učenjem) in s čudeži. Moč Duha seveda niso nujno takšni vidni čudeži. Jezusova obljuba učenecem, da bodo opravljali še večja dela, kakor jih je on (Jn 12,14), se je pravzaprav izpolnila že na binškoštni dan, saj v *Apostolskih delih* bere-

tudi celovita podobnost med osebnim značajem hišnega gospodarja (ki si prizadeva za povrnitev lastnega ugleda tudi z na silo napolnjeno hišo) in osebnim značajem Boga, ter med človeškim in Božjim srdom.

mo, da se je po Petrovem govoru spreobrnilo in apostolom pridružilo »približno tri tisoč ljudi« (Apd 2, 41), takšnih, ki so še pred dnevi Pilatu klicali: »Križaj ga!« Duh je namreč tisti, ki prepričuje srca glede »krvi kropljenja, ki govori bolje kakor Abelova«. Toda, ali je moč Duha lahko tudi posvetna oblast?

Težko. Jezus učencem ni dal mandata za prevzem ali kooptiranje svetne oblasti. V *1 Kor 2* Pavel argumentira, da se krščanstva ne da vzpostavljati niti s človeško modrostjo – koliko manj potemtakem s človeško silo! To seveda velja tudi za omenjeni primer nasprotovanja evangeliju (Apd 13,8–11). Ta je še posebej pomemben, ker gre za primer, ko je utišan nekdo, ki preprečuje oziroma moti druge pri poslušanju evangelija. To pa je ravno tisto, za kar smo videli, da poskuša Luther v svojih poznejših letih uporabiti gosposko: za kaznovanje takšnih, ki druge motijo in begajo. Toda Pavel Elímu pravi: »Glej, udarila te bo *Gospodova* roka.« (Apd 13,11, moj poudarek)

V vprašanju vzpostavitve Božjega kraljevanja vsa *Nova zaveza* kaže izredno koherentnost. Princip bi se dalo povzeti z beseda in Duh. Predviden je bil že v *Stari zavezi*: »Ne silo in ne z močjo, ampak z mojim Duhom« [se bo gradil moj tempelj] »govori GOSPOD nad vojskami« (Zah 4,6). Kolikor je v novozaveznem razumevanju Jezus tempelj, v katerega se kot živi kamni vgrajujejo tisti, ki verujejo, je navezava precej nedvoumna. In če za konec pogledamo še v *Razodetje*, vidimo, da tudi največje grozote ne zaležejo, da bi Bog prek njih ljudi pritegnil k svojemu Sinu:

»In ljudi je žgala silna vročina in preklinjali so ime Boga, ki ima oblast nad temi nadlogami. Niso se spreobrnilo, da bi mu izkazali čast.« (Raz 16,9) »Ljudje so si od bolečine grizli jezike in zaradi muk in tvorov preklinjali Boga nebes in se niso odvrnili od svojega početja.« (Raz 16,10 isl.) »Z neba je padala na ljudi debela toča, težka talent. Zaradi nadloge toče so ljudje preklinjali Boga, kajti ta nadloga je bila izredno huda.« (Raz 16,21)

Pač pa so v 12. poglavju omenjeni tisti, ki so premagali »velikega zmaja«, »staro kačo«, »ki se imenuje hudič in satan«. Premagali pa so ga »zaradi krvi Jagnjeta in zaradi besede svojega pričevanja, saj niso ljubili svojega življenja vse do smrti.« (Raz 12,11, moj poudarek)

Temeljni krščanski poziv/klic vsem ljudem je namreč sledenje Križanemu. Ta je bil najprej dan neposrednim Jezusovim spremljevalcem (Jn 12,24–26), nato ponovljen v pismih vsem kristjanom:

»Kristusova ljubezen nas stiska, saj smo presodili takole: eden je umrl za vse in zato so umrli vsi. Za vse pa je umrl zato, da tisti, ki živijo, ne bi živeli več zase, ampak za tistega, ki je zanje umrl in bil obujen. Zato odslej nikogar več ne poznamo po mesu. Čeprav smo Kristusa poznali po mesu, ga zdaj ne poznamo več tako. Če je torej kdo v Kristusu, je nova stvaritev. Staro je minilo. Glejte, nastalo je novo. Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave, namreč to, da je bil Bog tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem da ljudem ni zaračunal njihovih prestopkov, nam pa je zaupal besedo sprave. Zavaljo Kristusa smo torej poslani, po nas vas kliče Bog. Zavaljo Kristusa vas prosimo, spravite se z Bogom.« (2 Kor 5,14–20)

To je bistvo tega, k čemur so poklicani kristjani in k čemur naj bi kristjani klicali tudi vse druge ljudi. Svetne oblasti pa – tudi če bi bile povsem krščanske, v smislu, da bi jih tvorili izključno kristjani – bi se morale samoomejevati na mandat, ki jim je dan.¹⁵ Politične implikacije so jasne: krščanstvo s sredstvi prisile in »regulacije« lahko sicer doseže neke partikularne cilje, ampak prav s tem zgreši celoto svojega temeljnega poziva, saj je Bog v svetu krščanstvo vzpostavil ravno kot redefinicijo vsega dosedanjega in »predokus« alternative (cerkev kot prostor vznikanja vsaj začasnih »osvobojenih ozemelj«) znotraj družbenih struktur oblasti in odnosov gospodstva. Tem Jezus postavlja zgled in mejo, tudi tako, da naznanja njihov konec (Kol 2,15), ko kristjani oznanjajo njegovo smrt, dokler ne pride (1 Kor 11,26).

15 Tj. na dejanski mandat svetne oblasti, ki je nepristranska skrb za pravičnost in dobrobit vseh. Prim. tudi: Črnivec, 2014: 218, o »kenotični politiki«.

VIRI IN LITERATURA

- Augustin (1886/2005): Letter XCIII. V: Schaff, Phillip: *Nicene and Post-Nicene Fathers 1-01: The Confessions and Letters of St. Augustine, with a Sketch of his Life and Work*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Dostopno prek: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf101.vii.1.XCIII.html> (23. 7. 2015).
- Bonhoeffer, Dietrich ([1942]/2010): *Ethik*. [Dietrich Bonhoeffer Werke, Sechster Band] Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- de Bèze, Théodore (1558/1992): *The Christian Faith*. [Prevod dela *Confession de foi du chretien* (1558). Prev: James Clark]. Lewes, England: Focus Christian Ministries Trust.
- Calvin, Jean (1536/1995): *Institutes of the Christian Religion: 1536 Edition*. [Prevod dela *Christianae religionis institutio*. Prev: F. L. Battles.] Grand Rapids: Eerdmans.
- Calvin, Jean (1559/2006): *Institutes of the Christian Religion*. [Prevod dela *Institutio Christianae religionis*. Prev: F. L. Battles.] Philadelphia: The Westminster Press.
- Črnivec, Matjaž (2014): Jezusova socialna kritika. *Stati inu obstati* 10 (19-20), 208–218. Dostopno prek: <http://www.hippocampus.si/ISSN/1408-8363/19-20-2014/Flipbook/index.html> (25. 7. 2015). Prvič objavljeno v elektronski reviji KUD Logos, 19. 11. 2011. Dostopno prek: <http://kud-logos.si/2011/jezusova-socialna-kritika/> (25. 7. 2015).
- Gäbler, Ulrich (Gäbler, 1983/2004): *Huldrych Zwingli: Leben und Werk*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Haizmann, Martin (2008): What is the Gospel? Prispevek na doktrinarnem srečanju. International Fellowship of Evangelical Students.
- Helm, Paul (2005): Christianity and politics in pluralist society. V: Stephen Clark (ur.): *Tales of Two Cities: Christianity and Politics*, 184–209. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Köhler, Walther (1901): *Reformation und Ketzerprozess*. Tübingen und Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Dostopno prek: <https://ia802702.us.archive.org/10/items/reformationundk01khgoog/reformationundk01khgoog.pdf> (23. 7. 2015).
- Luther, Martin (1518/1883): Resolutions disputationum de indulgentiarum virtute. WA 1, 522–628. Wiemar: Hermann Böhlhaus.
- Luther, Martin (1520/1888): Ein Sermon von dem Bann. WA 6, 63–75.
- Luther, Martin (1520/2002): Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, 88–99. [Temeljna dela] Ljubljana: Krtina.
- Luther, Martin (1522/2001): Mali pouk o tem, kaj naj bi iskali in pričakovali v evangelijih. *Izbrani spisi*, 194–200. [Hieron] Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1522/2002): Predgovor k Novemu testamentu. *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, 9–14. [Temeljna dela] Ljubljana: Krtina.

- Luther, Martin (1923/1991): Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. *Luther Deutsch: Die Werke Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Band 7: Der Christ in der Welt*, 9–51. [Stuttgart 1959–69] Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, Martin (1525/2003): O usuznjeni volji. *Izbrani spisi*, 377–452. [Hieron] Ljubljana: Nova revija.
- Luther, Martin (1530/1913): Der 82. Psalm ausgelegt. WA 31 I, 189–218.
- Luther, Martin (1543/1920): Von den Juden und ihren Lügen. WA 53, 412–552. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger.
- McKay, David (2005): The crown rights of King Jesus today. V: Stephen Clark (ur.): *Tales of Two Cities: Christianity and Politics*, 210–259. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Payton, James R. (2010): *Getting the Reformation Wrong: Correcting Some Missunderstandings*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Vitorović, Nenad (2006): Protestantska »politična teologija«: Jürgen Moltmann, Miroslav Volf, Eberhard Jüngel. V: Kerševan, Marko (ur.): *Protestantizem, Slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstveno raziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Weber, Edmund (1997): Die Bedeutung der Theologie Martin Luthers für die Begründung einer multireligiösen Gesellschaft. *Journal für Religionskultur / Journal of Religious Culture* Nr. 01 (1997). Dostopno prek: <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/relkultur01.PDF> (5. 5. 2011).
- Zwingli, Huldrych (1523/1905): *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, 1.17.1. [Die 67 Artikel Zwinglis.], 458–456. Berlin: Schwetschke. Dostopno prek: <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/> (27. 5. 2014).

Kratici

- GAMEO: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Dostopno prek: <http://gameo.org> (23. 7. 2015).
- WA: Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke*. [Weimarer Ausgabe.] Weimar: Böhlhaus in Böhlhaus und Nachfolger, 1883–1929. Dostopno prek: [http://www.lutherdansk.dk/WA/D.MartinLuthersWerke, Weimarer Ausgabe - WA.htm](http://www.lutherdansk.dk/WA/D.MartinLuthersWerke>WeimarerAusgabe-WA.htm) (12. 7. 2015).

UDC 274:316.35
261:284

Nenad H. Vitorović

Protestant Christianity and Pluralism

The present paper argues that although it was only through Enlightenment policies (starting with the Peace of Westphalia and especially with the American and French Revolutions) that pluralism in the sense of individual freedom of thought and speech of equal citizens was finally being gradually institutionalized, its anticipation can be traced back to the Protestant Reformation as a venture towards the source of Christianity. The paper's aim is not to claim any primacy of Protestantism (or Christianity) over the Enlightenment, but rather to show that these accomplishments of modernity are by no means Christianity's Other, which Christianity would constantly have to either withstand or conform to, but rather something that it actually calls for itself.

For this purpose the paper first establishes a common denominator of all the major currents of the 16th century Protestant Reformation as being the "fresh" appreciation of the very core of Christianity: the Gospel as an announcement, which in its most condensed form can be expressed as the claim that the crucified Jesus of Nazareth is the risen Messiah, the Christ, i.e., the Son of God, the ruler of all creation, yet which, taking into consideration the Protestant understanding of the New Testament interpretation of the Old Testament, implies the justification of godless people solely by faith in him. However, no matter how short the forms this message can take, it can never be abstracted from the person of Jesus: his life; his character; his encounters with people, his teaching, his suffering and atoning sacrifice, his resurrection.

In the light of the Gospel thus understood, the Reformers' demand for a state-guaranteed monopoly of a certain form of Christianity (including a state-guaranteed monopoly of the truth claim of the Gospel itself), turns out to be a distant consequence of controversies between the factions of early Christians, once they were in a position to turn to their worldly leaders for help: from the standpoint of historical impact a particular consequence of certain sharpened arguments of St. Augustine, which were additionally strengthened in connection with other factors throughout the following centuries. St. Augustine's interpretation of the relevant passages of the biblical texts which he relies on in order to ground the need for coercion to orthodoxy via the force of worldly authorities is shown to be unconvincing from the perspective of Protestant biblical exegesis. With it also falls the foundation of the "public manifestation of religion", as one of the primary tasks of the worldly authorities, which was formulated by the leading Protestant reformers, despite their emphasis on freedom of conscience.