

njej ni zajeto samo odrešenje človeka, ampak odrešenje in poboženje celotne ustvarjene, a pozneje z usodnim razdorom ranjene narave, katere glava in krona je človek. Kakor hitro stopi človek nazaj v kozmični red, katerega je nekoč uporno razdrl in se vdano ukloni Bogu, se takoj tudi vse stvarstvo ukloni človeku. V tistem trenutku bo prenehal tragični notranji razdor, ki leži v globini bitja. Na ta trenotek je mislil sv. Pavel, ko je pisal, da bo nekoč zopet vse postavljeno pod eno glavo in da bo takrat zopet »Bog vse v vsem« (I. Kor. 15, 28).

Ogromni problem bitja, ki rodi sovražnika iz lastnega rebra, je splošni problem notranje razprte in po odrešenju stremeče narave. Tako je v svojih zadnjih osnovah tudi vprašanje o duhu in formi.

FRANC TERSEGLAV

MARTINA LUTHRA OSEBA IN DELO

I

Stiristopetdesetletnica rojstva Martina Luthra, ob kateri se je ves omikani svet spomnil tega religioznega génija¹, ni samo zategadelj vredna, da se na tem mestu omenja, ker je Luthrov nauk posredno sprožil pri nas lastno književnost, po kateri smo šele postali v novejši zgodovini narod v polnovrednem pomenu² — ampak tudi zaradi njegove osebe in dela samega, ki je v veliki meri poleg drugih tokov in stremljenj tiste dobe določalo smer duhovnemu razvoju krščanskega človeštva v bodočnost. Kakor se vsakemu velikemu, notranje bogatemu človeku, ki v strastnem iskanju resnice rad zapade zmoti, vedno zgodi, če pogonsko v življenje občestva poseže, da namreč eni z ozkega razgleda svojega časa njegovo delo vrednotijo popolnoma zanikalno, drugi ga preko mere povzdigujejo, velika večina, najsi bodo tudi učenci in sledovalci, pa v mnogih ozirih napak umevajo in vsaj deloma proti zavestnim nameram učitelja kakor tudi proti težnjicam, ki so njegovemu nauku imanentne, po svoje oživetvarjajo — tako se je zgodilo tudi Luthru. Njegovega nauka niso deloma izkrivljali samo tisti, ki so imeli apologetičen interes, da ga napadajo, ampak tudi tisti, ki so ga branili in branijo in ti v marsičem še bolj ko prvi. Zlasti je lutrovski nauk — in samo o tem govorimo na tem mestu, ne pa o

¹ Martin Luther je bil rojen 10. novembra 1483 v Eislebnu.

² Kdor hoče dobiti pravi vtis, kako veliko in dalekosežno je bilo delo slovenskih protestantskih prvakov za slovenski jezik in knjigo, kar se je svojčas iz vsekakor razumljivih in zato oprostljivih razlogov podcenjevalo, naj prebere ravnokar izišlo lepo delo dr. Mirka Rupla: Slovenski protestantski pisci (Ljubljana 1934).

cvinglijanstvu³, kalvinstvu, anglikanstvu in drugih večjih in manjših odcepkih — postavilo pod napačno motrišče tako zvano svobodoumnishstvo. To je Martina Luthra razglašalo naravnost za očeta novodobnega prosvetljenstva, individualizma in avtonomne morale, kar je res le v zelo omejenem smislu, deloma pa je celó v bistvenem nasprotju z Luthrovim naukom samim pa tudi s stremljenji prvotnega lutrovstva in vsega protestantovstva sploh, ki je po eni strani tem modernim tendencam v teku časa zapadlo po drugih vplivih, nego so smernice, ki v lutrovstvu samem tiče. Ker je to ne čisto pravilno in po večjem delu iz polemične tendence proti katolištvu izvirajoče pristransko gledanje tudi pri nas še precej razširjeno v škodo resnice, je ob spominu na Luthrovo osebo in delo, ki je po tej svojevrstni osebnosti dobilo svoje najznačilnejše črte, prav, če skušamo na podlagi objektivnih virov⁴, ki jih je danes obilo na razpolago, podati kolikor mogoče stvarno sliko o njem. Obenem bomo poizkusili kolikor toliko pravilno vrednotiti njegove osobitosti in uveljavljanje — neglede na načelno stališče, ki ga bodisi katolik bodisi protestant ali kdorkoli že zavzema in mora zavzemati nasproti njegovemu nauku kot takemu, ki je nujno podvržen vprašanju, kaj je ali ni v njem vsebinsko objektivne religiozne resnice. V sledečem obrisu bom, abstrahirajoč, kolikor je to mogoče, od takega motrenja, ki je v prvi vrsti stvar bogoznavca in modroslovca, skušal podati podobo Luthra in njegovega dela na ploskvi kulturne in duhovne zgodovine po pomenu, ki ga ima ta veliki lik in njegov nastop za duhovni obraz časa, v katerem tudi mi še globoko koreninimo.

II

Oglejmo si torej odnos Martina Luthra, njegovega religioznega nazora in čustvovanja, njegovega notranjega sveta, kakršen je v resnici bil, do tako zvanega modernega človeka v običajnem pomenu besede. Našli bomo, da je duhovna razdalja med mogočnim nemškim menihom in med svobodoumnikom naših stoletij na oni črti, ki veže ljudi in ljudske rodove po njihovi najnotrajnejši biti, ogromna. Mož, ki je od katoliške cerkve odtrgal večji del Nemčije in potegnil po

³ Cvinglijanstvo je za našo še ne pisano slovensko kulturno zgodovino važno v toliko, ker se je nagibal k njemu racionalistično nadahnjeni Primož Trubar.

⁴ Sledil sem: Boehmerju, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 1918; Ritterju, *Luthers Gestalt und Symbol*, 1925; predvsem pa najbolj nepristranskemu in širokogledemu mislecju Ernstu Troeltschu, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* v *Geschichte der christlichen Religion* v znanem mojstrskem delu *Die Kultur der Gegenwart*, 1909, in raznim po revijah raztresenim razpravam duhovitega modernega bogoslovca Friderika Gogartna, kar se tiče protestantov — kar se tiče katoliških raziskovavcev pa v prvi vrsti skrajno objektivnemu jezuitu Grisarju, *Luther*, 3 zvezki, 1924—25, Pastorju, *Geschichte der Päpste IV in V*, 1924—25, in Buonaiutiju (ki spada k tako zvanim modernistom), *Lutero e la riforma in Germania*, 1926.

svojem pokretu za seboj vse severne dežele Evrope v odpad od Rima, ni od miselnosti povprečnega omikanca naše svobodoumniške ere nič manj oddaljen kakor na primer devetnajst let pred Luthrovim rojstvom umrli veliki kardinal in diplomat katoliške cerkve Nikolaj Kuzanski. Oba sta bila srednjeveška človeka v polnem pomenu, to se pravi, katoliška po osnovi svojega bitja. Če sta se kot otroka petnajstega stoletja več ali manj ujemala v svojem nasprotstvu do aristotelske sholastike in v nagnjenju do mistike, kakor se je do tistega časa, naslanjajoč se na Dionizija Areopagitskega, razvijala deloma precej v opreki s takratnimi cerkvenimi filozofskimi šolami oziroma njihovim takratnim preveč intelektualističnim in časih naravnost dlakoceparskim duhom — se iz tega ne da izvajati stvarna skupnost z duhom našega časa, kolikor še vpliva nanj razumarstvo in tako zvano avtonomno nraavstvo. Novodobni racionalizem in individualizem ima svoje korenine pred vsem v p a g a n s k e m humanizmu predluthrovske in luthrovske dobe, ki Luthru ni bil samo tuj kot eni najglobljih religioznih natur tistega časa, ampak ga je Luther strastno sovražil kot »hudičevsko delo« tudi s spekulativne strani kot bogoslovec, ki je črpal iz Avgušтина, Bernarda in nemške mistike Taulerja.

Resda je Luther okamist, pristaš hudo protisholastičnega bogoumstva frančiškana Viljema Occama iz štirinajstega stoletja in tako zvanih nominalistov sploh. Ti so že v enajstem stoletju položili temelj iracionalizmu, učeč, da božestva ni mogoče dojeti s kategorijami našega razuma, da je vseskozi izven oblasti našega razumskega spoznanja in da se zato v božjih rečeh moremo in moramo zanašati le na razodetje; obenem z zvezo med vero in razumom oziroma znanstvom so razdrli tudi racionalno utemeljenost brezpogojnega nraavstvenega zakona s tem, da so moralne zakone smatrali nekako za samovoljno določbo ali ustanovo Boga, tako da bi moglo — nekoliko drastično povedano — zlo biti dobro, če bi božestvo tako zapovedalo oziroma hotelo. Brez dvoma je nauk Occama, ki ga je papež Ivan XXII označil za največjega hereziarha, začel izpodkopavati nekatere osnove katolištva že eno stoletje pred Luthrom, toda tudi nominalisti kljub temu globoko koreninijo še v svojem katoliškem veku in v njegovem nazoru o svetu po neki zelo bistveni prvini: oni so, čim bolj se nagibajo k skepticizmu in relativizmu v stvareh razumskega spoznanja, tem bolj zasidrani v razodetju vere in ves ustvarjeni um presegajoči božji vsemogočnosti ter v krščanskem misteriju, naj bo to logično ali ne-logično po njihovi filozofiji — in zato je njihova religioznost v nekem bistvenem smislu, predvsem pa v praktičnem življenjskem zadržanju, še vedno katoliška. Saj so podzavestno bili od teh struj in tokov več ali manj prešinjeni tudi mnogi zelo uvaževani mistiki tistih časov, ne da bi se bilo to, vsaj kar se velike večine tiče, preveč odbarvalo na katoliški značaj njihovega nabožnega življenja in pisateljevanja. Vrh tega pa nominalizem po nekih svojih prvinah sega nazaj v vse one, sicer v odličnem smislu katoliške modroslovce in

bogoslovce srednjega veka, ki so pod skupno označbo avguštinovcev več ali manj nasprotovali po aristotelizmu usmerjeni sholastični filozofiji in jim je vsem skupna neka časih močno antiintelektualistična nota, pa jih najdemo med »doktorji cerkve«. Seveda tu ni govora o nominalizmu v polnem in pravem pomenu, pač pa gre za neko usmerjenost duha in razpoloženost srca, ki je v aristotelizmu videla nevarnost prehudega porazumljenja in poplitvenja nadnarurne vere, česar se je močno bal med drugimi tudi doctor seraphicus, sveti Bonaventura, ki se je proti preveč aristotelizujočim tendencam sodobnih sholastikov izrečno obračal.⁵ Ta struja, ki ji pripadajo zlasti frančiškanski bogoslovci, je polagala v verskih rečeh bolj poudarek na srce, na ljubezen, ki razum razsvetljuje in širi njegovo obzorje, na milostno življenje in druge nadrazumske prvine naše poti do božestva. Ta težnja po bolj srčnem, nadrazumskem, milostnem spoznavanju Boga in božjega odsvita v vsem stvarstvu pa je sama po sebi gotovo katoliška v odličnem smislu. Tudi se v srednjem veku, ki je bil v mnogih ozirih zelo širok in svobodoljuben, napetost med bolj racionalizujočo in bolj protirazumarsko strujo med krščanskimi filozofi ni tako zelo čutila kot protislovje, ki ruši enoto katoliškega pojmovanja biti, kakor jo mogoče čuti kdo danes, ko je enoobličnost mišljenja vprav najznačilnejša tendenca dobe, ampak bolj kot težnja po sintezi raznih sestavov, da se neizčrpna polnota krščanskega nazora dojame z različnih vidikov, ki se v plodonosni napetosti med seboj v resnično katoliškem duhu dopolnjujejo. Kolikor je ena izmed teh organskih sestavin mogočne zgradbe krščanske filozofije in bogoznanstva bila živa, in sicer posebno živa v okamizmu, smemo upravičeno reči, da je tudi ta sestav ostal v neki bistveni potezi še vedno na osnovi katoliškega mišljenja, čeprav je v celoti gotovo huda zmota, ker je antiintelektualistični element preko mere pretiraval — saj v takem pretiravanju obstoja vsaka zmota.

Isto smemo reči o Luthru, ki pa z okamizmom seveda ni izčrpan, zakaj v njegovem nauku je vse polno tudi drugih elementov srednjeveškega mišljenja, med drugimi v neki meri krščanski humanizem, ki je — deloma v stopinjah onega velikega kroga, ki je že v štirinajstem in petnajstem stoletju delal na reformah v cerkvi »in capite et membris« — porodil ob zatonu 15. stoletja tako zvani »renesanci program obnove krščanstva«, katerega je zamislil florentinski platonik Marsilio Ficino in ki mu je bil glavni teolog genialni, a neznačajni Erazem Rotterdamski.⁶ Toda Luther, ki je iz tega gibanja, katero se je samo v izrečnem nasprotju s paganskim humanizmom imenovalo krščansko, dobil za svojo reformacijsko idejo več idejno sorodnih pobud in direktno ter aktivno podporo, se s tem »krščanskim humanizmom« prav tako ni mogel prav sprijazniti, kakor ni sprejel pa-

⁵ Glej Gilson: Saint Bonaventure, 1929.

⁶ Pristaš te platonske reformatorične struje je bil tudi tržaški škof Bonomo, hud racionalist, ki je navdihoval našega Primoža Trubarja.

ganskega — in če je Luther, ko se je z Erazmom sprl, z divjim, le njemu lastnim srdom tega moža imenoval svobodoumca (freigeist), mu odrekal resnično krščanstvo in cerkvenega duha ter ga prištel med hudičeve hlapce, ki rušijo krščansko vero in npravstvo, se to ne sme razlagati samo iz osebnega sovraštva, ker je Erazem deloma iz strahopetnosti in nedoslednosti deloma zaradi svoje denarne odvisnosti od katoliških knezov in zaradi svojega indiferentizma nemški reformaciji obrnil hrbet, kakor hitro je očitvidno in formalno prelomila z rimsko cerkvijo, ampak tudi in predvsem zaradi temeljne razlike Luthrove in Erazmove miselnosti: Luther je bil in ostal resnično krščansko in v nekem oziru celó cerkveno-religiozen človek, dočim Erazem to nikoli ni bil. Luther sploh ni imel pravega smisla za humanizem, ne za paganskega, ki je težil za obnovo »čiste« helenske kulture, ne za tako zvanega krščanskega svoje dobe, ki je hotel krščanstvo priličiti stari grški modrosti s tem, da je skušal Kristusov nauk »izčistiti« vsega supranaturalizma in dualizma — marveč je luteranstvo v nekem oziru bilo naravnost reakcija zoper humanizem in je njegovo napredovanje močno zavrlo. Moremo celó reči, da je katolicizem imel neprimerno več smisla za mnoge dobre pobude humanizma nego luteranstvo in da mu je po eni strani bil tako bitno soroden, da ni prišel v katoliškem občestvu do veljave samo v umetniškem izražanju, ampak v vsem njegovem kulturnem in političnem udejstvovanju in celó v tridentinski katoliški reformi po jasnosti, ostrini in smislu za določno formo, v kateri je katoliški duh uteleševal religiozne resnice življenja — dočim v luteranstvu, v katerem na vsak način germanska plemenska prvina ali vsaj neka njena sestavnica igra malodane prvenstveno vlogo, prevladuje tako zvana faustovska, neprestano iščoča in vedno nova vprašanja postavljajoča stran našega bitja. Na vsak način je mišljenje avguštinovca Luthra kaj malo sorodno platonističnim prosvetljencem njegove dobe, ki so pobijali Avguštinovo ločitev med naravo in nadnaravo, istovetili »filozofijo Kristusa« s filozofijo starih grških modrecev in krščansko etiko poplitvili v narurni prosvetljenski moralizem, v neko vsečlovečansko religijo, v kateri imata tudi božja previdnost in onostranski svet z gotovimi omejitvami nekaj mesta. Narobe! Nasproti Erazmu in njegovemu krogu smemo z veliko upravičenostjo reči, da je Luther kljub tej ali oni priličbi zgodnji srednji vek naravnost obnovil!

III

Kljub temu seveda ne smemo tajiti neke bistvene sorodnosti med Luthrovim naukom in starim lutrovstvom ter modernim mišljenjem, ki postaja tem bolj očita, čim bolj se bližamo osemnajstemu in devetnajstemu stoletju. Toda ta sorodnost se tiče samo nekih prvin tiste zelo zapletene, vsaj na videz protislovne in v resnici močno kaotične duševnosti, ki je v Luthru prišla do izbruha; z zelo bistvenimi

potezami Luthrovega nauka pa je moderna miselnost v nepremostljivem nasprotju, tako da je protestantovska kultura v Luthru in v ortodoksnem protestantovstvu vsaj v prvi dobi katoliškemu ali recimo srednjeveškemu tipu veliko bližja nego modernemu svobodoumskemu (Troeltsch). Kar »moderno misel« imenujemo — stvar, ki je danes tudi že izhiralala in počasi ugaša — to je nekaj, kar se je začelo porajati in oblikovati že, ko je bila srednjeveška cerkvena kultura v trinajstem stoletju dosegla svoj višek in ko se je zbudil neki nov duhovni svet, ki mu je krščanska družba počasi podlegla. Ta novi svet ali nova kultura, ki je z nekaterimi svojimi koreninami seveda že živela pod pragom zavesti v dobi najpolnejšega razcvita katoliškega življenja, je pomenila prodor močnega spiritualizma predvsem v oblast religije; prav ta njen spiritualistični značaj je segal najdalje nazaj v katolištvo najbolj zgodnjega srednjega veka in se tudi v Luthru najbolj pozna — v tem oziru je imel nemški reformator brez dvoma, če besedo prav razumemo, predhodnike tudi v nekih odličnih katoliških možeh prošlosti. To je bilo neko v primitivnost pretirano, enostransko poduhovljeno krščanstvo, ki je težilo za več ali manj popolno duhovnostjo in je preveč preziralo čutne oblike, v katerih se udejestuje katoliška verska misel, ter je v svojih heretičnih formah krščansko religijo popolnoma ločilo od posvetnega elementa posesti, družine, države, naravnega npravstva in prava, meneč, da je le taka zgolj osebna, na strogo socialno obliko in oblast ter silo občestva nevezana, zgolj prepričanja religija edino pravo in čisto krščanstvo. V tako zvanih spiritualih, ki so zrastle na tleh napak umevanega frančiškanskega pokreta, imamo v zgodnjem srednjem veku najizrazitejše predstavnike te smeri, ki jih je katoliško občestvo, ki je sicer v oblasti metafizičnega razglabljanja dovoljevalo čudovito širskost, časih neusmiljeno preganjalo iz zdravega instinkta, ki je v takem spiritualizmu po pravici videl smrt urejene, kulturno enotne in iz realnega bogodanega življenja na zemlji izhajajoče, z zemljo, naravnimi prvinami naravnega človekovega npravstvenega bita in njega zdravimi nagoni ter čutnimi oblikami bistveno zvezane družbe. Nova kultura, ki je počasi vzhajala v trinajstem stoletju, je bila s spiritualizmom v pojmovanju religije močno prežeta in je analogno temu tudi v ostalih področjih omike polagala poudarek na osebno prepričanje človeka, na njegovo duševno zrelost, na samooblastnost osebe in avtonomijo njegovega npravstva, kar je, kolikor je bilo pretirano, časih seveda tudi zaradi neumevanja, še bolj pa zaradi razumljive skrbi za vrednote tradicije ter iz spoznanja, kako blizu se dotikata svoboda in nebrzdanost, počasi privedlo do spora s cerkvijo, materjo zapadne omike in čuvarico njenih krščanskih osnov. Na drugi strani se je obenem s to spiritualistično tendenco začelo čedalje bolj uveljavljati razumarstvo, težnja po poenostavljenju in ponaravljenju krščanske religije, ki je v svojem bistvu nadnaravna; tudi ti zametki in vplivi se močno poznajo Luthru, kakor se poznajo vsej

njegovi dobi. V istem času se začneta majati npravstveni svet srednjeveške katoliške stavbe tudi s strani praktičnega, vedno bolj posvetujočega se življenja, ko je porajajoče se velenarsko gospodarstvo izpodkopavalo dotedanji fevdalni in stanovski red in z njim etiko dekaloga v krogu zasebnega in javnega življenja, ko se obenem knežja oblast opirašča moralnih in socialnih vezi cerkvene in ljudske skupnosti ter cesarske nadoblasti in teži k absolutizmu. To je seveda rast protestantske revolucije pospeševalo, ker je slabilo avtoriteto rimske cerkve in srednjeveškega krščanskega carstva — po svoji pozitivni strani pa je ta kapitalistični amoralizem bil Luthru do dna duše mrzek. Spiritualistični, obenem racionalistični in kritični, osebno svobodo v npravstvenem oziru avtonomizujoči, individualistični in tradicijo izprevrčajoči značaj te nove omike je po eni strani našel v lutrovstvu neki soodnosni pokret v religioznem življenju — toda ta sorodnost ima zelo ozke meje, ker je Luthrova misel o božestvu in o neposrednejšem, v vesti temelječem in samodejavnem odnosu do njega — kar s katolištvom, če se ne pretirava, v bistvu nikakor ni nujno v nasprotju — vendarle bila slejkoprej vezana tako osebno kakor ideološko na objektivnost resnice in božjega razodetja po »besedi in pismu« in na cerkveno občestvo, čeprav ne na hierarhično in sakramentalno občestvo rimske cerkve. Tudi misli krščanskega vesoljnega carstva, ki duhovno oblast, če treba, tudi s svetno roko in silo podpira, Luther ni zavrgel.

Tako vidimo, da sta Luthrov reformatični nauk in etična usmerjenost neki čisto svojevrsten svet, ki po veri v božje razodetje, v Sina, ki je svet, zapadel izvirnemu grehu, odrešil in ga po krščanskem občestvu cerkve odrešuje in posvečuje dalje, ostane v neki osnovni potezi krščanski ali recimo srednjeveški — je pa po drugih smernicah, ki so še dolgo ostale latentne in nezvestne, otrok novega duha, čeprav je svobodoumnstvu osemnajstega in devetnajstega stoletja, ki ima še druge, čisto svoje areligiozne korenine, vsaj v mnogih zelo bistvenih črtah hudo nasproten. Tudi ne smemo misliti, da je ta svojevrstnost Luthrovega mišljenja in dela izključno le neka nedoslednost človeške logike, izvirajoča iz tega, da so katoliške prvine v protestantovstvu neki več ali manj neorganičen ostanek preteklosti — ne — te prvine so mu vsaj po znatnem delu bistveno svojske, tako da v nadaljnjem razvoju protestantovstva vidimo celó močan povratek v svet katolištva, ne samo v Calvinu, ampak v pravovernem lutrovstvu samem iz osnovnih prvin Luthrovega nauka samega. Lutrovstvo je pač svet sam zase, ne papirnat sostav, ampak življenjska enota iz polarnih nasprotij in napetosti, kakor je to vsaka religija, ki je noben filozofski sostav po svoji enostranosti ne izčrpa. Saj je religija razodevanje b o ž a n s k e polnosti in neizmerne globine, ki je z merilom omejene razumske logike ne moremo izmeriti, ki je seveda tudi nujno zmoti podvržena, ako nimamo ali ne verujemo v nadnaravno, po božji milosti ustanovljeno in nepogrešljivo učeništvo, kakor uči ka-

tolicizem, ki je tudi v tem pogledu neprimerno realnemu življenju in njega potrebam ter zahtevam bližji nego Luthrov spiritualizem, ta njegova najznačilnejša oznaka in usodna hiba. Kako je svobodoumniška hiperkritika in brezbožna filozofija od sedemnajstega stoletja dalje čedalje bolj izpodjedala protestantovstvo, ki zaradi svoje rahle občestvene organiziranosti in premoči religioznega individualizma nad cerkvenim kolektivom ni imelo zadostne odporne zvezne sile, to je predmet, ki ga tu ne moremo obravnavati, ker je naša pozornost obrnjena na Luthra in njegov nastop; nadaljnji razvoj njegovega nauka pa je v mnogočem šel preko njega in proti njegovim nameram pa v tem in onem oziru tudi proti naravnim imanentnim smernicam njegove »evangeljske propovedi«.

Seveda — na vprašanje, kako so se mogle v naročju katoliškega občestva sploh zaroditi ideje, ki so med drugimi pojavi pripravile tla tudi lutrovski religiozni misli z vsemi njenimi hotenimi in nehotenimi posledicami, ne bo človeški razum nikoli mogel vsestransko zadovoljivo odgovoriti, naj si ga postavljamo še tako često — vse naše razlage prav za prav niso nič drugega ko ilustracije in razčlenbe raznih časovnih okoliščin in pojavov. Glede Luthra in njegovega nauka moremo reči le to, kar pravi Herderjeva katoliška enciklopedija: da je namreč revolucionarni Luthrov nastop, naj je bil utemeljen samó v njegovi ogromni samozavesti in neuklonljivi trmi, ali pa v nadosebnih časovnih nujnostih — kar je vsekakor bolj verjetno — bil najneposrednejši povod in najsilnejši motor za reformo, ki so jo katoliški misleci, bogoslovci in tudi cerkveni oblastniki že celih dve stolet z večjo ali manjšo intenzivnostjo in zavestjo čutili kot potrebno in večkrat zelo glasno zahtevali. Tudi velja v glavnem, kar katoliška enciklopedija pravi dalje: da protestantizem tudi danes povsod, kjer njegovo sosedstvo s katoliškim elementom in pomešanost z njim ohranja živo napetost pobožnega mišljenja in življenja, človeka vedno iznova postavlja pred osnovne probleme religije in njene resnice ter tudi katoliško cerkveno občestvo pobuja k potrebni samokritiki, čuječnosti in razvoju vseh svojih sil bolj ko v deželah, kjer tega nasprotja ni. Danes, ko je velika duhovna kriza porajajoče se nove dobe neprimerno bolj pretresla protestantovsko versko občino nego katoliško, bi to sodbo bilo seveda treba nekoliko modificirati, res pa ostane, da bi brez Luthra ne imeli ogromne osebnosti in pokreta Ignacijevega génija, ki sicer ni bil revolucionaren v tem smislu, kakor je bil Luthrov, ima pa za religiozno in kulturno zgodovino krščanskega sveta pomen, o katerem tudi noben protestantovski mislec in zgodovinar danes ne dvomi več, da je bil vsaj enako globokosežen in pozitivne vrednosti ko nastop wittenberškega meniha,⁷ o čemer je tako velik učenjak kakor je Harnack na primer res še dvomil. Luthrov na-

⁷ Kaj je Ignacij lojolski, čigar oseba in delo sodobna kulturna zgodovina odkriva v vedno svetlejši luči, nam katolikom, ni treba tu govoriti.

stop je tedaj bil providencialen v polnem pomenu besede in z njim seveda vse sestavnice njegovega nauka in dela, ki ostaja v svoji prvotni obliki v svojem religioznem jedru po prav važnih prvinah še globoko v katoliškem srednjem veku. Še bolj se nam bo to odkrilo po vpogledu v njegovo edinstveno svojevrstno osebnost.

IV

Katoliški leksikon, torej vir, ki se smemo v tem oziru nanj prav posebno zanesti, pravi, da je bil Luther globoko poštena, k mistiki nagnjena, izredno občutljiva in vznešena duša. — Vidimo torej, da je imela njegova natura vse najvažnejše pogoje za to, kar imenujemo težak značaj: mučil je večkrat sebe in druge. Vrh tega je bil Luther, potomec starega kmetskega rodu, strašna trma s hudimi izbruhi, pri tem pa otroško dober in nežen, kar je zakrival časih pod prav sočno sirovostjo. Ni bil veteranjak, impresionist, kakor bi rekli danes, ampak vztrajne in neuklonljive volje, ki se je znala divje razsrditi in kljubovati za vsako ceno. Za umevanje njegove religiozne misli, kolikor ni bila podedovana, priučena ter prevzeta, ampak je izvirala iz brezdna njegove samosvojske osebnosti, pa je zlasti važno dvoje: da se je silno zavedal svoje vrednosti in pravosti, kar pri tako globokih religioznih karakterjih, kakršen je bil Luther, rado vede do prepričanja božjega poslanstva; ni pa bil niti malo sanjač in je mogočno in lahko obvladoval ljudi, ker je imel velik smisel za praktične in vsakdanje, nujno potrebne stvari življenja. Druga odločivna okolnost psihološkega značaja je ta, da je bil, kakor je to najbolje formuliral Troeltsch, človek, ki ne razglablja stvari od zgoraj doli, ampak izhaja od zdolaj, iz izkustva osebne vesti; zato ga smemo po pravici imenovati antiintelektualista, človeka srca, po nemško 'Gemüta', za kar ne Romani ne Slovani nimajo nobenega izraza. Taki ljudje, ako so povrhn nagnjeni k melanholiji in pesimizmu, ne poznajo relativnih nasprotij, ampak samo absolutna, so dualisti, ki poznajo samo na eni strani absolutno dobro, na drugi absolutno zlo, med katerima ni kompromisa. Iz tega bomo razumeli, zakaj Luther, neglede na to, da je bil v šoli antisholastičnega nominalizma, tudi po svoji naravi ni bil naklonjen aristotelsko-sholastičnemu umovanju pa tudi ne humanizmu, ker je cerkvena filozofija nadnaravno po stopnjah gradila na naravi, humanistična prosvetljenost pa je sploh izbrisovala vse razlike. Za Luthra človek v stanju prvotne narurne popolnosti, kakor je prišel iz rok božjih, ni potreboval še, kakor uči katoliška vera, nadnaravnega elementa posvečujoče ali pobožujoče milosti, ki ga je usposabljala k združitvi, k skupnosti z Bogom v gledanju in uživanju najvišjega, vso narurno bit neskončno presegajočega blažestva, ampak je bil že po dobrosti in popolnosti svoje prvobitne nature ves več ali manj božeski. Zato pa je po Luthru človek, ko je padel v izvirni greh, docela propadel, je izgubil vso svojo božansko narurnost, se je do kraja iz-

kvaril in brez vsake pomoči in žarka luči postal hlapec teme, greha, smrti in hudiča, dočim katoliška cerkev uči, da je tudi v stanju izvirnega greha človekov razum samo zatemnjen in volja samo oslABLJENA. Po Luthru je zato tudi izveličanje človeka, ki ga oprosti stanja izvirne grešnosti in zopet milostno povzdigne do še višje nadnaravne popolnosti, čisto drugačen dej božje dobrote in usmiljenja nego v stavu katoliškega nazora o človeku in svetu, ki ne pozna rezkih preobratov, svojskih Luthrovi ekstremni miselnosti. Po Luthru Bog docela propalega, popolni ničnosti zapadlega, brezpogojno prokletega človeškega črviča brez vlitja kake milosti, brez kakšne človekove dispozicije in zadoščenja, brez vseh posredovalnih, iz človeka samega izvirajočih stopenj in elementov, brez vsega, kar bi ga vsaj deloma iz njega samega opravičevalo in storilo izveličanja vrednega, pa tudi brez kakršnihkoli stvarnih posredovavcih milosti, izveliča samo in izključno po svoji vsemogočnosti in vseodpuščajoči ljubezni, ne da bi bil greh, ki je bil Luthru strašna realnost, sam izničen — le to je potrebno, da se človek v popolnem obupu po slepi veri in brezmejnem zaupanju vrže v naročje Bogu, ki človeku radi Kristusovega vsezadoščujočega trpljenja grešnosti enostavno nič več ne prišteva. Brezдно med kraljestvom demona in božjim carstvom — med oblastjo hudiča, greha, večne smrti in samoobupa pa oblastjo božjega Sina, milosti in radostnega neskončnega zaupanja v Boga ljubezni — med svetom, kjer od napuha zaslepljeni človeček meni, da se bo rešil po zakonu, dobrih delih in suženjskih zasluženjih, in med svetom, v katerem se vse pozabi in nič več ne vračunava po božji vsemoči, tolažbi in blaženstvu čudovitega ljubezenskega razodetja Krista — ne pozna nobenega mostu. Namesto »sakramentalnega čudeža« cerkve, ki je v svoji bogoznanstveni filozofiji človeka stopnjema vedla do Boga, ne da bi se ta vez kdaj docela prekinila nad brezdnom nič, je Luthrova misel postavila nov čudež, ki nas vsekakor postavlja pred še večjo metafizično in psihološko uganko. Dasi je Luther na ta način ves proces vere, milostnega dogajanja in izveličanja na eni strani po svoje pomenostavil in ponaravil ter obenem ponotranjil in poduhovil v smislu spiritualizma, kakor sem ga uvodoma označil, je na drugi strani religiozni zveličanjski problem le še bolj zapletel, postavil dušo pred huda protislovja, naravi storil silo in človeka pretresel do dna, tako da ne najde iz tega religioznega sveta, kadar ga začenja kritično razčlenjati, izlepa več izhoda.

Toda to je vprašanje, ki nas tu ne zanima; nam je pred vsem na tem, da vsak izprevidi, kako je ves ta problem, kakor ga je postavil in rešil Luther, neskončno oddaljen od miselnosti tako zvanega modernega človeka prosvetljenstva in svobodoumstva ter humanističnega individualizma! Jasno je, kako v tej čisti religiozni Luthrovi misli odrešenja že logično počivajo zametki onega njegovega usodnega dejanja — die Tat Luthers — ki je omajalo avtoriteto cerkve, ki je verskemu občestvu krščanstva že v korist kulture nujno po-

trebna, ker le-ta ni mogoča brez discipline duha. Toda, čeprav je to usodno dejstvo silno pospešilo vdor paganskega laicizma, Erazmovega »čistega krščanstva« golega razuma in poznejšega prosvetljenstva s svojim priskutnim areligioznim meščanskim moralizmom (ki ga je Luther hudo mrzil) — se Luthrovi odrešenijski ideji ne smejo odrehati elementi, ki jo še prav bistveno in organsko vežejo s katolištvom, s srednjim vekom in njegovim do korenin življenja segajočim religioznim ethosom, ki je tako teističnemu kakor ateističnemu svobodomstvu popolnoma tuj. Kdor Luthrove asketične spise in govore bere, bo našel globoko sorodnost z asketiko in mistiko srednjega veka, ko je bila na višku; nežne strani knjige »o svobodi krščanskega človeka« (1520) so prepojene miselnosti avtorja »Hoje za Kristusom«, ki je bila izšla kakih petdeset let pred Luthrovim rojstvom. Luthrovo zmoto vidijo najodličnejši katoliški bogoznanci sami v pretiranju na sebi resničnih krščanskih religioznih elementov, ki se tičejo odnosa človeka do božestva, narave do nadnarave — in če bi ne bilo usodnih okoliščin časa, ki so ustvarile skoraj nepremostljiv antagonizem med onimi, ki so težili za reformacijo, in silami, ki so jo zapoznjevale ali zavirale — če bi senčne strani v organizmu cerkve onega časa ne bile v številnih plasteh ustvarile razpoloženja, ki je rešitev iz prehudega pozunanjenja, formalizma in juridizma ter v resnici na paganstvo spominjajočega pregroba postvarjenja religioznih misli, vrednot in dejev v oni dobi videla v enako nenaravnem, razblinjajočem in krivo poenostavljajočem spiritualizmu⁸ — bi se bile Luthrove reformacijske težnje najbrž iztekle v drugo strugo vzporedno in soglasno s cerkveno. Najbrž pravim, ker zgodovinska dejstva so tako neponovljiva in edinstvena, da je vsako razmotrivanje o tem, »kaj bi se bilo zgodilo, če bi tega ali onega takrat ne bilo«, ugibanje v zraku; pri luteranstvu je treba tudi upoštevati takratno globoko gospodarsko krizo in socialni preobrat v vsej srednji Evropi. Na vsak način je Luthrova verska misel vsebovala poleg katolištvo izprevračajočih momentov tudi take, ki so, ako naj se izrazim bolj plastično ko točno, prakatoliške, in kdor razume njegov nastop providencialno, ne sme pustiti vneimar, da je na primer v religioznem individualizmu, kakor in kolikor ga je on zagovarjal, v njegovem pozivu na vest in v njegovem naglašanju prepričanja in religiozne resničnosti v nasprotju z golo moralistično, preračunajočo, in napol licemersko religioznostjo bolj vnanjih nabožnih praktik, ki se zgolj le na avtoriteto zanaša in le njej nalaga vso odgovornost, veliko temeljne katoliške resnice, ki je bila v onih časih nemalokrat zatemnjena po ostankih barbarstva mladih narodov, ki jih je cerkev mogla pokristianjevati in posvečevati le počasi in postopoma.

⁸ Ta moment pride zelo močno v poštev tudi pri Primožu Trubarju, ki je s temperamentom dolenjskega kmeškega človeka, ki se ni preveč izrutiniral v višjih naukah, take nazore in prakso pobijal bolj z vsakdanjskega razumarskega stališča in je zato gotovo našel veliko odmeva tudi v kmeškem ljudstvu.

Potem ko smo Luthrovo versko misel obmejili nasproti katoliškemu nazoru na eni strani in nasproti raznim aspektom humanizma na drugi, in ko smo pokazali vsaj v glavnih potezah njihove mnogovrstne soodnose, ki so deloma identični in sorodni, deloma odkrivajo večja ali manjša nasprotja, bomo lažje umeli to, kar se po pravici more smatrati kot centralna točka njegove osebne biti in metafizičnega nazora, in kar nam bo najbolj ostro odkrilo ogromno distanco med Luthrom in modernim subjektivizmom in individualizmom v sferi religije. Omenili smo že, da se je nemški reformator nagibal k pesimizmu. Tega pa ne smemo razumeti niti tako, kakor da bi bila Luthrova duševnost bolna, razburkana po strahotnih predstavah v patološkem pomenu — v tem oziru je pretiraval tudi Grisar — niti tako, kakor da bi pesimizem bil nekak Luthrov abstrakten svetoven nazor. Luthrov pesimizem je bil nekako eksistencialne vrste, to se pravi, se je naslanjal na njegovo sicer zdravo, a zelo tenko vest, kar se tiče osebnega občutja zla, greha in njegove globokosežnosti, ni se pa razširjal na druge oblasti njegovega bitja, zakaj Luther je znal biti izredno veder in poln srčnega humorja ter naravnega zdravega gledanja na življenje. Če je vse zlo in vsak senčen pojav izvajal iz satana, je to bila splošna poteza tistega časa; tudi je bila njegova domišljija razvita nad normalno mejo in v zvezi z njegovim izredno močnim občutjem greha, je Martin Luther bil prav v tem oziru tipično srednjeveški človek. Kakor nam baja neki moderni raziskovalec Luthra, ki se še danes ni osvobodil mnjenja, da je Luther bil predhodnik sodobnega »religioznega« gledanja stvari, je nemški reformator prvi človeku povedal, da je religija izključno njegova zadeva, da je človek odgovoren edinole sebi samemu, ne cerkvenemu kolektivu ne od kakšne avtoritete danemu npravstvenemu zakonu, ne kakemu transcendentnemu Bogu, da človek božestvo »nosi sam v sebi« in da je le-temu zakonu in avtoriteti odgovoren — da se tega božestva zave, čim bolj se zave svoje človečnosti, da je z eno besedo sam sebi bog. Zato človek ni samó tudi sam za sebe Bogu in v prvi vrsti njemu odgovoren, kar je tudi katoliška cerkev vedno učila, on je odgovoren samó in edinole sebi in nikomur drugemu ne: ne kakšnemu zunanjemu, tako zvanemu božjemu razodetju ali kakšni tradiciji ali avtoriteti verske občine. Oseba ne pozna nobenega vnanjega npravstvenega zakona in vest nobene druge norme kakor samo osebno bistvo človeka in ničesar drugega izven ali nad seboj. S tem je bistveno izraženo to, kar sodobni človek o sebi res misli ali je še pred nekaj desetletji o sebi mislil, to je tista avtonomija ali samooblastnost osebe, ki sama sebi daje norme npravstvenega življenja, ker se smatra za božesko popolno oziroma za nekaj, kar se samo iz svoje virtualno polne človečnosti k vedno večji popolnosti razvija in vesoljstvo dovršuje. Danes, ko se čedalje bolj očituje vsa brezpomočnost tega na vse strani

omejenega in nevrednim razrušilnim nagonom podvrženega človeka, ki je kljub vsemu napredku na polju vede in tehnike prav tako neskončno od »božestvene« popolnosti oddaljen kakor za časa mehikanskih ink ali egiptovskih faraonov, ko se nam kažejo v vsej goloti bistvene hibe in mizerija celó političnih oblik in gospodarskih metod tega človeka in ko se dobro zavedamo, kako je tega človeka v sodobno krizo pognalo ravno preko vse mere in meje povzdigujoče se blodno precenjevanje samega sebe — se nam že a priori mora zazdeti jako neverjetno, da bi bil menih, ki je črpal iz največjih srednjeveških mistikov krščanstva in za humanizem ni imel nobene simpatije, pojmoval religiozno in nravstveno avtonomijo osebnosti v smislu novodobnega svobodoumskega individualizma. In v resnici je ni tako!

Luther je, kakor nam od vseh najbolj jasno odkriva sodobni protestantovski bogoslovec Gogarten, o človekovi osebnosti imel tako mnenje, da ne more biti ne nabožna ne nravstvena, če ne živi iz transcendentnega Boga, in sicer tako, da sama sebe v skrajni skrušenosti izniči in zavrže, da sama nad seboj obupa in se popolnoma Bogu izroči, da se do dna zave, kako je strašni sili zla in grehu vsa do zadnjega vlakenca zapadla, da živi »pod božjim srdom«, goreča v ognju slabe vesti, ki ga neti Bog, »kateri je požirajoč ogenj«. Le iz tega ognja, ki zavest naše lastne osebne nevrednosti stopnjuje do viška, ko se do kraja zavemo, da pred Bogom nismo nič, se rodi po božjem vseusmiljenju novi človek, popolno nasprotje tako zvanemu modernemu, ki se baje zave svoje bistvene dobrosti in božestvenosti, čim bolj se zave svoje človečnosti in samogospodstva. Luthrov novi človek nasprotno samega spozna in se nravstveno očisti in povzdigne v bogopodobnost šele, ko se zave, da je Gospodu brezpogojno najponižnejši služabnik, od njega vseskozi bitno odvisen, hlapčevstva satanu, zlu in krivdi ter črva vesti in strašnega srda božjega odrešen po neskončni milosti, ko uvidi, da more, sam nad seboj obupajoč, samó le božjo milost iskati in, ne da bi jo količkaj mogel sam zaslužiti, strastno po njej ko nebogljen otrok hrepeni. To je Luthrova, po svojem občutju človeške nebogljenosti in ničnosti globoko katoliška religioznost, katoliška tudi po tem, da Boga kot absolutnega Gospoda, ki smo mu vseskozi odgovorni, priznava, da naše osebnosti in vesti od njegovega zakona ne odvezuje, da človeku nobene nravstvene samooblastnosti ne priznava in da globoko veruje v nujno potrebo odrešenja od greha po Bogu; zaradi tega Luther kot pravi srednjeveški in katoliški človek zameta napuh, ki je človeštvo zapeljal do samooboževanja, do tiste naivne vere v vsemogočni napredek vseskozi dobrega človeka, ki je v osemnajstem in devetnajstem stoletju postala dogma svobodoumnosti, enako nasprotnega tako katolištvu kakor protestantovstvu. Luther gre v pretiravanju tega pristno katoliškega elementa odrešenjskega deja tako daleč, da se v prvi vrsti zaradi svojega osebnega pesimističnega gledanja, zaradi premočnega občutja velike sile greha in demonizma človeških nagonov od rimske cerkve oddalji v skrajnost,

ki ga od sodobnega sveta oddaljuje še neprimerno bolj, nego je od modernega svobodoumniskega nazora oddaljena katoliška cerkev, ki človeka, zapadlega izvirnemu grehu in trpečega na njega posledicah, ne razvrednotuje tako ko Luther, ampak mu njegovo korensko dostojanstvo pušča. Luther je v enem pogledu realnost človeka, ki je na vse strani kot končno bitje omejen, dobro in ostro videl in more zato od raznega napredka opojenega modernega človeka opomniti, da se ne da prevarati od utvare svoje »božanske« samozavesti — na drugi strani pa je po ekstremnosti svojega mišljenja na tej poti zašel v smer, ki je v opreki z ono mero zdravega optimizma in zaupanja v dobrót človeške narave, ki je potrebna za realno življenje in ki jo je katolicizem vedno jemal močno v poštev, kar se mu je zamerjalo in še zamerja, pa večidel po krivici, da namreč prerad sklepa compromise s posvetnostjo življenja. Saj je Luther predvsem to »papežniški Antikristovi cerkvi« očital, ki mu je bila prav tako »hudičevo delo« in »brezumno blodstvo«, kakor skrajno individualistični in subjektivistični nauki humanistov, sektirarjev in sanjačev njegovega časa. Brez dvoma bi mu bilo še prav posebno »hudičevo delo« naše sodobno svobodoumstvo.

VI

V okviru nalog te revije ni mogoče pa tudi ni potrebno, da bi iz navedenih osnov Luthrovega osebnega bita in iz njega pa iz raznih duhovnih struj in stremljenj njegovega časa obrazložili ves njegov bogoslovski sostav in sledili njega nadaljnjemu razvoju v različnih odcepkih prvotne protestantske občine do današnjega dne. Koliko njegovo delo ostaja na katoliških osnovah, koliko je te osnove zapustilo in koliko je bilo to povzročeno po imanentnih težnjah lutrovstva, koliko pa se mora pripisovati izvenlutrovskim vplivom duhovnega in materialnega razvoja človeštva nekako od trinajstega stoletja dalje, smo že nakazali. Omeniti je v tem oziru le še, da je lutrovstvo brez dvoma germanska tvorba, ne sicer v smislu, da bi tako pojmovanje krščanstva germanski rasi bilo nujno in bistveno svojsko ali da bi v drugih rasah takih možnosti in tendenc sploh ne bilo — pač pa lutrovstvo zelo ustreza nekaterim močnim nagnjenjem germanske duše in jih dobro izraža. To so predvsem pretežni poudarek osebnostnih vrednot pred kolektivnimi težnjami in zahtevki, večji smisel za snovanje še neurejenih ustvarjajočih in rušočih duhovnih sil nego za jasno in določeno formo, nagnjenje do neuglašene in nepremostene protipostavljanja čisto nasprotujočih si načel bitja in mišljenja, dočim je katoliško religiozno in kulturno občestvo vzgajalo k pojmovanju veselstva in človeškega občestva v smislu veličastne zgradbe, ki stopnjema vede iz naravnega v nadnaravno, ki osebnostno načelo izravna z občestvenim in ustvarja čudovita soglasja med zemskim in nadzemskim, ne da bi nasilno predrugačevalo narurne biti, radi

česar je realnemu življenju vedno ostalo neprimerno bližje od spiritualističnih podmen in nauk, kamor po neki zelo bistveni strani tudi lutrovstvo spada. Res je, da niso samo zahteve in železne okoliščine realnega življenja Luthra prisilile, da je po hudem razočaranju nad neumevanjem njegovih nauk o svobodi in moči čiste božje besede brez »papežniške« avtoritetske vere, zunanjih simbolov in del ter brez občestvenega móranja, zopet začel z vso silo poudarjati cerkvene katoliške principe. Nauk o cerkvi in njeni nujni potrebi za delo izveličanja, o bistvenem odnosu in potrebni harmoniji med čisto duhovno oblastjo in državnim občestvom pa med nadsvetsko sfero in svetom sploh, med religijo in zemsko kulturo, prepričanje o nujni podrejenosti vernika verskemu kolektivu in o potrebi čutnih znamenj in dejev v duhovnotelesnem življenju verske občine, je deloma v Luthrovi miselnosti in zasnovi sami osnovan. Vendar pa je spiritualizem v Luthrovem delu tako močno precenjen, da ni čudno, če povratki v katolištvo napravljajo vtis velike nedoslednosti, neizravnosti med različnimi principi in nikoli dokončane notranje borbe. Da je Luther, čeprav je bil cel človek, trpel na silnih notranjih brezdnovito med seboj ločenih protislovjih, ni mogoče utajiti. Njegov genij je pač hotel nekaj, česar ni mogoče življenjskorealno udejstviti: popolno ponotranjenost, čisto duhovnost religioznega življenja, vseskozi nadsvetsko npravstvenost nebeške mistike, ki svet le iz bratovske ljubezni s težavo prenaša — obenem pa religijo in kulturo, ki z vsemi silami zemskega bitja in delanja svet v naturnem redu in delu prenovi v občestvo, kjer je treba zmoto pristrigovati, preprečevati in porezati, edinstvo z močjo ohranjati in se tudi za zemljo in rod ter svetski napredek, pozitivno obrnjen k svetu in njega vrednotam, prizadevati. Luthru je usodno manjkalo uravnovesujočih sil, svojskih katoliškemu sholastičnemu nazoru, ki je bil nalogi, da bi krščanstvo urejalo zemeljsko občestvo v soglasju z njegovim nadnaravnim smotrom najpravilneje s čim manjšim trenjem, gotovo najbolj kos. Praktično seveda brez trenj in zelo hudih trenj nikoli ni šlo in ne gre. Vsekakor pa je protestantizem v tem oziru kaj kmalu odpovedal, tako da je njegov vpliv na politično in socialno življenje občestva v primeri s katoličanstvom bil vedno zelo majhen. Gotovo pomeni Luthrov poudarek, da bodi osebnost po vesti najbitnejše zvezana z Bogom, veliko vrednoto; res je, da je v verskem življenju nujno treba notranjega doživetja; gotovo je povezanost individuov v cerkvi po ljubezni, pristnosti enakega mišljenja in v globino vesti sprejetega nauka več ko zgolj zunanja disciplinsko-pravna pripadnost; ni dvoma, da mora vest biti zadnja subjektivna instanca moralnega zadržanja in da se proti vesti sploh ne sme delati, niti ne verovati — opravičen je poudarek velike vrednosti osebnosti, ki je kolektiv ne sme pogoltniti in zaslužniti. Toda nepristranska kulturna zgodovina, ki mora Luthru priznati, da je te za pravo in polno religiozno življenje krščanskega človeka nujno potrebne vrednote z veliko odločnostjo postavil v ospredje in posredoval tudi široki mno-

žici cerkvenega občestva, obenem ne sme pozabiti, da je prav sholastična verska filozofija in mistika že iz početka vrednote osebnega prepričanja, vesti in ljubezenskega verskega občestva jako močno naglašala (Bonaventura, Tomaž, Skotus), pa da so možnosti razvoja k čim globljemu ponotranjenju vere bile dane v katolištvu tudi v Luthrovem času, v bistvu tradicionalnega cerkvenega nauka in katoliškega etosa. Kakor je res, da je zatemnjenje teh resnic bilo po velikem delu posledica hudega posvetnjenja katoliškega hierarhičnega upravnega telesa predvsem v 14. in 15. stoletju, proti čemur so se reformatorji pred Luthrom in po Luthru upravičeno borili, pa je res tudi, da je čisto naravno, če potrebno poduhovljanje religiozne resnice in požlahtnjevanje religioznega sveta čisto samo po sebi umevno v množici, ki je naravno v svoji nekulturnosti in nevzgojenosti ter nebrzdanosti barbarskih nagonov živela še močno v ljudski paganski praksi, ni moglo napredovati drugače kakor počasi, zlasti v tako politično in socialno razburkanih časih, kakršna so bila takrat. Luther sam je s svojo vero v coprništvo in vsemoč satana pa s svojimi barbarskimi kazenskopravnimi nazori globoko tičal v njih — seveda zaradi tega njegovih zaslug ne gre zmanjševati.

Priznavajoč pravično v polni meri svetle strani Luthrovega genija in pozitivne vrednote njegovega dela, ne smemo med učinki silnega plazu njegove verske revolucije, ki je z gruščem in trosko napak, zlorab ter ostankov sirovo-materialističnega gledanja podrla tudi velike vrednote katoliške cerkvene tradicije, predvsem prezreti enega, kar je bila najusodnejša posledica Luthrovega dejanja. Luther je podrl zamisel, ki sicer nikoli ni bila idealno realizirana, je pa navdihovala kot mogočna in plodovita ter vsaj teoretično dolgo neizpodbijana težnja največja stoletja srednjega veka: cerkveno-državno enoto zapadnega človeštva, katoliško skupnost evropskih narodov, v kateri cerkev in država nista bili dve drug drugega izključujoči občestvi, brez notranjega bitnega soodnosa, ampak je krščansko občestvo bilo eno samo, duhovno-posvetno carstvo, v katerem je med duhovno oblastjo cerkve in politično funkcijo države vladalo kljub izvestni naravni napetosti načelno soglasje. To totalitarno idejo je Luthrov nauk omajal do temelja in z njim se začne v tem oziru doba, ki pomeni fatalen razdor v občestvu, ki ni več v temeljnih vprašanjih bitja edino, v katerem civilno življenje ni več v vzajemnem odnosu harmoničnega sodelovanja do duhovnega in se začena v mnogih ozirih razpadanje občestva, ki traja še danes. Luther seveda tega ni hotel, vsaj ne v obliki, kakor se je to razmerje pozneje neprestojno razvijalo do danes; on je celó idejo na sebi kot svoje lastno prepričanje ohranil, je pa uničil njene temeljne življenjske predpogoje, in sicer tudi s stališča svoje spiritualistične verske teorije, ki je prikrojena občini, nikakor pa ne krščanskemu carstvu. Četudi Luther totalitarnega gledanja na krščansko občestvo ni nameraval razdreti in je tudi njemu soglasje nadzemeljske in zemeljske oblasti vrhovni praktični cilj občine, resnica

življenja ostane, da se taka harmonična enota in tak totalitarni nazor ne da realizirati, če cerkvi ne prisvajamo potrebne avtoritete in moči — naj se spiritualistično gledanje še tako brani proti temu! — če preveč zaupamo v vpliv duhovnosti in besede same, v dobro voljo civilnega človeka in oblastnika in verjamemo, da se bo vsak in vse samó iz notranjih nagibov nujno podvrglo prvenstvu duhovne sfere. Saj je tudi v izključno religiozni sferi tako, da vera, ki se ne naslanja na nič drugega, kakor na svoje religiozno doživetje, kako se Bog milostno sklanja h grešni in nepopolni duši, ki da ne potrebuje nobenega stvarno-sakramentalnega in hierarhičnega posredovanja in posvečenja, ne more biti trajna, zadosti trdna in sigurna, da tako rekoč ne more sama vase verjeti brez objektivnega jamstva cerkvenega kolektiva, ki mora imeti tudi sebi primerno vladstvo. Če se te realnosti prezro, se religiozno mišljenje in življenje nujno razblini in izhira. Tudi v tem oziru ima katolištvo, ki tudi za dosego višjih duhovnih smotrov priznava potrebo avtoritetnih in disciplinskih faktorjev, najsibo v civilnem ali v duhovnem občestvu, za seboj resnico realnega življenja; seveda se svoboda individua ne sme dušiti, ampak prav usmerjati in vsaka napaka v tem oziru je usodepolna ter povzroča usodne pretrese, kakor nas najbolj nazorno uči ravno nastop in delo Martina Luthra.

S temi mislimi, ki se tičejo tudi problematike našega časa, lahko zaključimo. Vrednote in nevrednote protestantovske verske revolucije so se v toku zgodovine seveda kaj različno gledale; časih so se pretiravale, časih zmanjševale, in sicer ne samo po konfesionalnih, ampak tudi po splošnih kulturnih vidikih. Prosvetljenski vek je močno podčrtaval pomen individualizma, ki ga je, kolikor ga je izvajal iz Luthra in protestantovske občine nekako do osemnajstega stoletja, gledal v zelo pristranski in tudi čisto napačni luči, kakor smo videli. Danes se je tudi v tem gledanju izvršil preobrat, ki bi ga mogli popolnoma razumeti in prav oceniti le, če bi poznali ves zgodovinski razvoj protestantovske verske občine. Protestantovstvo je danes v najgloblji notranji krizi, kar jih pozna njegova zgodovina. Deloma po svoji lastni organizacijski slabosti in po svojem prekomernem prilichenju vsem tokovom racionalizma in liberalizma v prošlih dveh stoletjih, deloma po fatalnih okoliščinah zgodovine, mora danes braniti one prvine katoliškega religioznega in družabnega nazora, ki jih je prva lutrovska občina še krepko držala. Kakor pravi eden prvih sodobnih protestantovskih teologov, Karl Barth, ogrožajo »nemški kristjani«, ki so tvorba hitlerjevske revolucije, krščanstvo tako lutrovske kakor kalvinske vere ter predstavljajo zadnji in najhujši izrodek novoprotestantovskega bita. Ta struja postavlja protestantovstvo pred težko alternativo, da se ali okrepi v prvotnem lutrovstvu, če je to sploh mogoče, ali da se vrne v katolištvo... Na vsak način — to je moja konkluzija — bo mogla rešiti svet iz sedanje duhovne krize le taka religiozna in npravstvena organizirana sila, ki maksimum duhovnosti združuje z določeno jasno formo in veliko disciplino.