

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Marko Kerševan

REFORMACIJA, PROTESTANTSKO KRŠČANSTVO IN ZNAČILNOSTI MODERNE DRUŽBE

Tema o odnosu med reformacijo, protestantizmom in moderno družbo* je že dolgo znana in dolgo obravnavana tema, prav tako temeljna teza o njihovi medsebojni povezanosti. Ni treba in nismo kompetentni, da bi posegali za razlago in utemeljitev k Heglu, ki v svoji *Filozofiji zgodovine* oziroma v njenem sklepnem delu, ko govori o novem veku, primerja reformacijo s »soncem, ki vse preobrazi« s svojo temeljno vsebino/sporočilom: »človek je sam po sebi določen, da bo svoboden« (Hegel, 1966: 427, 432.). Prav sociologija sama – kot znanost, ki je zrasla z moderno družbo, kot njena refleksija – jo je zaznala in obravnavala tako rekoč od svojih začetkov. Naj spomnim samo na Marxa in njegovo oznako v *Kapitalu*, da je »krščanstvo, namreč v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., s svojim kultom abstraktnega človeka najustreznejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (Marx 1961: 92), pa seveda na Maxa Webera z njegovo temo in tezo v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma*, Durkheima in njegovo prepoznanje »religioznega statusa človeške osebe«, »kulta človeka« kot posameznika v sodobni družbi ter vloge krščanskega pojmovanja osebe pri tem, o kateri piše njegov učenec in naslednik Mauss (Durkheim, 1992: 46–49; Mauss, 1975: 247, 250).¹

* Obravnava je bila predstavljena leta 2008 na simpoziju Obdobja 27.

1 V razpravi iz leta 1938 *Kategorija človeškega duha: pojem osebe in Jaza Mauss* zapiše, da »je naš pojem osebe še vedno v osnovi krščanski pojem«. Posebej podčrta: »Ni mogoče dovolj poudariti pomena (protestantskih – op. M.K.) sekt in gibanj v vsem 17. in 18. stoletju za oblikovanje političnega in filozofskega mišljenja. Tu

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Ob »sveti trojici« klasikov sociologije je tu še Troeltsch s klasičnim naslovom svojega dela iz 1911 *Pomen protestantizma za nastanek moderne sveta* (Troeltsch 1997; Kerševan, 2001: 9–17); tu so seveda razprave o pojmovanju in doživljanju posameznika in/kot subjekta v moderni zahodni družbi (npr. Soeffner, 1995: 20–76), pa vse razprave, ki so se začele in se nadaljujejo ob vprašanju modernosti glede na družbe in kulture zunaj kroga »zahodnih družb« oziroma »zahodne civilizacije« (Schluchter, 1998; Eisenstadt, 2004: 161–185; Seubert, 2006). »Zahodna civilizacija« se, kot vemo, pogosto povezuje s krščanstvom – govori se o njenih krščanskih temeljih ali kar naravnost o »krščanski zahodni civilizaciji« – toda pri tem, da/ko se je iz družb zahodne civilizacije iznedrila moderna družba, naj bi bilo na delu prav protestantsko krščanstvo. In ne pozabimo: šele kot moderne družbe so družbe »krščanskega Zahoda« dosegle tisto različnost in (pre)moč nasproti drugim družbam in državam v svetu, zaradi katere se govori o (vsiljeni) sodobni premoči zahodne civilizacije. (Joas in Wiegandt, 2007.) Na tem mestu pa ne bi omenjal vseh razprav, povezanih s pomenom reformacije za uveljavljanje ljudskih jezikov, pismenosti, moderne narodne zavesti in identitete. O tem sem govoril na obeh simpozijih na SAZU 2008 in skupaj s sodelavci pisal v knjigi *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa* (Kerševan, 2006).

Moderno družbo in njene značilnosti so seveda od začetkov do današnjih časov – ki jih nekateri že označujejo kot čase njenega zatona oziroma začetka postmodernosti – spremljala tudi nasprotovanja, kritike, spopadi, razočaranja. Protestantizmu zato ne pripisujejo le zaslug, ampak tudi krivdo ... (Medtem ko ima katoliško krščanstvo s svojim vsaj ambivalentnim odnosom do modernosti več maneverskega prostora.)

Kakorkoli: ob tako dolgo obravnavani temi tako rekoč ni mogoče reči kaj utemeljeno novega; zdi pa se, da ni odveč ponoviti in podčrtati neka že dosežena spoznanja ter opozoriti na pogoste nehotene ali

so bila postavljena vprašanja individualne svobode, posameznikove vesti, pravice biti v neposredni skupnosti z Bogom, biti svoj lastni duhovnik in imeti notranjega boga. Nazori Moravskih bratov, puritancev, pristašev Wesleya in pietistov so bili podlaga, na kateri se je oblikoval pojem oseba = jaz = zavest in postal temeljna kategorija.«.

hotene nesporazume ob njih (in morda ob tem vendarle tudi kaj novega dodati).

»Moderna družba« je analitičen, pa tudi normativen (če hočemo: ideološki) pojem. Tako ali drugače srečamo pri njenem opisovanju/opredeljevanju navajane kot njene značilnosti: razvito tržno/kapitalistično gospodarstvo (z naraščajočo delitvijo dela, urbanizacijo in vsestranskim razvojem tehnologije); vsaj po idealu demokratično in hkrati birokratsko organizacijo sekularizirane državne oblasti; nacionalno državo, pravno državo, temeljno enakopravnost državljanov (take) države in njihovo individualno svobodo, zagotovljeno s »pravici človeka in državljana« (svoboda vesti, govora in združevanja, ne nazadnje verska svoboda, svoboda znanstvenega raziskovanja in umetnosti). Ob teh bolj »strukturnih« značilnostih naj bi bile tu še kulturne/vrednotne: moderni individualizem, delovna/podjetniška usmerjenost, racionalizem s spremljajočo desakralizacijo sveta (»odčarani svet«) in razvojem znanosti, verska strpnost in pluralizem. (Parsons, 1972; Turner, 1990; Eisenstadt, 2006)

V reformaciji in protestantizmu seveda ne gre iskati niti *izvora* niti *vzroka* moderne družbe ali kapitalizma. Take poenostavitve in redukcije je (vnaprej) izrecno zavrnil v svoji *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* že Max Weber, pa čeprav se mu še vedno pripisujejo (Weber, 1988: 85–86, Weber, 1972: 83). Še manj je smiselno iskati kakšne neposredne prispevke protestantizma k razvoju kapitalističnega gospodarstva v smislu kakšnih posebnih ekonomskih nauk in praktik pri Luthru ali Calvinu (npr. v njunih pogledih na obresti; Weber, 1988: 84; Eisenstadt, 1996: 298 ff). Prav tako v reformaciji ne gre videti enostavnega odseva/odraza take družbe. Že omenjena Marxova oznaka »najustreznejše oblike religije« dovolj jasno pove, da jo tako ne vidi niti Marx, ki mu tezo o religiji kot odrazu družbe sicer površno pripisujejo. Gre pa za doseženo spoznanje, da moderna družba in njene značilnosti v svojem zahodnem razvoju niso nastale brez krščansko religioznih spodbud in opor, kakršne je dajalo še najbolj protestantsko krščanstvo (Küenzlen, 1980; Kerševan, 1990; Peukert, 1989; Bruce, 1996: 22–23).

Drugo vprašanje je, na kaj se je moderni razvoj (pozneje) oprl v nezahodnih deželah z drugačnimi religijami in kulturnimi tradici-

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

jami in/ali kako so te uspele recipirati tuje, zahodne dosežke in izhodišča modernosti. Kako to spreminja udomačeni zahodni pojem modernosti same in ali lahko govorimo o modernostih v pluralu? (Eisenstadt 1997.) Analogno in še prej se postavlja vprašanje, na kaj se je moderni kapitalistični razvoj opiral v zahodnih družbah z neprotestantskim krščanstvom; da je v teh družbah ta razvoj stekel počasneje in z zaostanki, je gotovo; po drugi strani pa primeri nekaterih okolij kažejo, da samo obstoj protestantskega krščanstva brez drugih ustreznih dejavnikov tudi ni imel takšnih učinkov.

Uporabljamo izraz *protestantsko krščanstvo* in ne enostavno *protestantizem*, to pa zato, da usmerimo pozornost prav na versko-krščansko jedro protestantizma in njegov pomen in ne na njegove druge, zunanje ali obrobne značilnosti, pa čeprav so bile tudi vplivne in pomembne. Protestantizem je v svojem jedru seveda »krščanstvo na protestantski način«: po prepričanju protestantov je ta način prav v osredinjenju/samoomejitvi na jedro krščanskega verovanja, izraženega kasneje v znanih štirih samoomejitvah in hkrati poudarkih: samo po milosti, samo po Kristusu, samo po veri, samo po *Pismu*. Vse te omejitve se stekajo v eno samo (in izhajajo iz nje): samo Bog, *solus Deus, soli Deo gloria* (Jüngel, 1999: 127).

Protestantsko načelo je, da v človeškem odnosu do Boga deluje samo Bog in da nas nobeno človeško prizadevanje, nobena aspiracija, še posebej ne religiozna, pa tudi noben intelektualni, moralni ali religiozni »dosežek« ne more spet združiti z njim. V tem smislu je (reformatorski) nauk o opravičenju izraz protestantskega načela (Tillich, po Graff, 2007: 89).

Odveč je poudarjati, da sta reformacija in protestantizem že zaradi svojih načel od začetka do danes nekaj pluralnega – tudi ne glede na današnjo modno nagnjenje k pluralizmu na vseh področjih. Sodobni evangeličanski teolog ob tem pod naslovom *Libertas christiana: temeljna religiozna ideja* upravičeno spomni:

»Pri opredeljevanju protestantskega je treba upoštevati kritično relativiranje cerkvene institucije in pravice, ki gredo verovanju posameznikov. 'Protestantizem' (in tudi protestantsko krščanstvo – op. M. K.) je vedno mnogo več kot 'evangeličanska Cerkev'. Pojem zajema tudi z reformatorsko tradicijo prežeto 'krščanstvo zunaj Cerkve',

MARKO KERŠEVAN

mnoge oblike 'privatnega krščanstva' in 'distanciranega krščanstva' na neostrih robovih cerkvene institucije.« (Graff, 2007: 87–88.)

V tem smislu velja spomniti na nekatere klasične analize in dosežena spoznanja in nesporazume ob njih.

SOCIOLOGIJA O PROTESTANTSKEM PRISPEVKU K MODERNEMU RAZVOJU

Najodmevnejši klasični sociološki prispevek k našemu vprašanju je znamenita raziskava Maxa Webra o *protestantski etiki in duhu kapitalizma* (leta 2005 je minilo 100 let od njene objave). Ne glede na vse poznejše razprave in kritike (npr. pregled v: Weiß, 1989; Kippenberg in Riesenbrodt, 2001; Robertson, 1978) je Weber nesporno pokazal in dokazal (vsaj to), da imata zavzeto posvetno delo in racionalna/racionalizatorska pridobitniška usmerjenost pri tem lahko versko motivacijo. Tako motivacijo naj bi v obravnavanem času 17. in 18. stoletja nudilo kalvinistično krščansko verovanje v *predestinacijo*, v vnaprejšnjo Božjo izvolitev poklicanih – in samo poklicanih – v odrešenje in večno življenje. Pokazal je, kako je lahko prav določen način krščanskega verovanja in usmerjenosti v onstranstvo bil temelj, ali vsaj dodatna vzpodbuda za zavzeto in racionalno delo v tostranstvu.

Med Webrovimi razlagami te povezave je (žal) postala najbolj znana tista, po kateri naj bi negotovost takega vernika, ali je med vnaprej izvoljenimi ali ne, silila k stalnemu iskanju znamenj, preveritve in potrditve Božje naklonjenosti v uspešnosti svojega dela, izražene ne naključno v najbolj objektivnem in primerljivem merilu uspešnosti vsakega dela: v denarju in dobičku. Toda tako so razmišljali in ravnali le negotovi verniki; teh je bilo seveda mnogo, verjetno celo večina, in Weber se je kot sociolog še posebej zanimal za njihovo religioznost, pa čeprav gre za sestavino, ki je, kot sam pravi, »religiozni zavesti (reformacije) gotovo videti obrobna in skoraj površinska« (Weber, 1988: 85). Trdno verujoči za svojo vero/zaupanje v Božjo milost niso iskali zunanjih znamenj in preverjanja: notranja gotovost izbranosti jih je navdajala s hvaležnostjo za nezasluženo izvoljenost, za nezaslužen dar; hvaležnost pa ne bi bila zaresna, če se ne bi izražala v tistem, kar je človek najboljšega zmogel – v neutrudnem delu v

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

Božjo (za)hvalo in slavo. Prav zmožnost take življenjske drže, takega »življenjskega sloga«, je pričala o zaresni hvaležnosti, ta pa o zaresni gotovosti vere. »Delajte tako, kot delajo tisti, ki trdno verujejo (v svojo izbranost)«, so svetovali pridigarji negotovim vernikom, ugotavlja Weber: uspešnost pri delu je bila le dodatna, zunanja opora in spodbuda.

Zanimivo, kako je v katoliških okoljih kalvinistično verovanje v predestinacijo doživljano izključno kot kruto, celo mazohistično verovanje, ki potiska človeka v najglobljo negotovost in strah (Pregljevi protestanti, denimo, brezupno iščejo znamenja svoje izvolitve).² Nepredstavljivo jim je, da je verovanje v predestinacijo lahko – in da je tudi bilo – temelj notranje trdnosti in zaupanja prav v negotovih in sovražnih okoliščinah stiske in poraza. Oberman posebej opozarja, kako je vera v predestinacijo v 16. stoletju zaživela v tem smislu prav med najbolj ogroženimi begunci in preganjanci zaradi vere (Oberman, 2003: 206 ff, 226–229). Karikatura kalvinističnega verovanja – in vsak način verovanja ima svoje karikature – je elitizem, elitistično prepričanje, da verovanje v Božjo izbranost daje tako verujočim posebne pravice in dolžnosti pri vodenju neodrešene množice. Sekularizirana verzija take elitistične drže naj bi po Parsonsu bila navzoča pri kasnejših jakobinskih in boljševiskih/komunističnih revolucionarjih (npr. Parsons, 1978: 200–207).

Drugi veliki prispevek reformacije in protestantskega krščanstva k značilnostim moderne družbe naj bi bil prispevek k »institucionaliziranemu individualizmu«, k uveljavljanju in spoštovanju *individualnih človekovih pravic*, nenazadnje seveda verske svobode: to je, kot je znano, predmet raziskovanja Ernsta Troeltscha in njegovega sodobnika Georga Jellineka:

»Ločitev cerkve in države, toleriranje različnih verskih skupnosti, njihovo svobodno formiranje, svoboda izražanja prepričanja in mnenj

2 O Pregljevem videnju in upodobitvi protestantizma v delih *Bogovec Jernej, Magister Anton* in *Sin pogubljenja* sem pisal v referatu, ki je bil predstavljen na simpoziju ob 400. obletnici Trubarjeve smrti v Tübingenu leta 1986 in je objavljen v zborniku s tega simpozija (Kluge, 1995: 539–548) V slovenščini je pod naslovom *Protestantski »tuji dub« in »katoliška slovenska duša«* objavljen v: *Sodobnost* 35, 1987, 1, 63–69.

o svetovno nazorskih in religioznih zadevah« – v nasprotju z državno-cerkveno prisilo – vse to je bila »v začetku religiozna ideja, ki se je sčasoma sekularizirala [...] in zunaj anglo-ameriškega sveta dobila čisto racionalistično in prosvetljiensko utemeljitev« (Troeltsch, 1997: 96).

Ta ugotovitve, za katero poleg ZDA in njene ustave govorijo zgledi Nizozemske in Švice kot prvih zahodnih držav demokracije in verske svobode, je seveda v nasprotju s sliko Calvinove Ženeve 16. stoletja in njene teokratske netolerantnosti, pa tudi s položajem luteranskih državnih Cerkva ali politiko Henrika VIII., ki so ravno tako s prisilo reformirali Cerkve, kot so jih s prisilo rekatolizirali katoliški vladarji v svojih deželah. Toda Troeltsch (in za njim Oberman) opozarja in precizira: protestantske, kalvinistične in druge Cerkve (in sekte – te najprej in predvsem) so dale bistven prispevek k uveljavitvi načel verske svobode in človekovih pravic, ko/ker so preživele boleče izkušnje preganjane manjšine; šele takrat se protestantizem začne uveljavljati kot »religija vesti in prepričanja brez dogmatske prisile, s svobodno, od države neodvisno cerkveno organiziranostjo in z notranjo občuteno gotovostjo, ki je neodvisna tudi od vsakršnih racionalnih dokazov« (Troeltsch, 1997: 142; prim. Kerševan, 2001: 14). Protestantstvo izhodišče o veri in opravičenju po veri kot odnosom med vsakim človekom in Bogom brez cerkvenega posredovanja – ki bi bilo kaj drugega kot posredovanje Božje besede evangelija – pa je seveda dalo trdno osnovo uveljavitvi take usmeritve. Drugačen status (vsakega) človeka pred Bogom in (zato) v Cerkvi, »svoboda krščanskega človeka« (Luther), pa je slej ali prej odmevala tudi v družbenih odnosih in državnih ureditvah. Citirajmo za spremembo v tej zvezi Engelsa: »Calvinova cerkvena ustava je bila vseskozi demokratična in republikanska; če pa je republikanizirano celo Božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi?« (Marx, Engels, Lenin, 1980: 260, 204.)

Katoliška Cerkev je iz svojih izhodišč, nasprotno, še v 19. stoletju, npr. v znanem *Syllabusu* papeža Pija IX., *zavračala in obsojala* stališče, »da je prosto vsakemu človeku sprejeti in spoznavati ono vero, do katere ga je navedla luč njegovega razuma kot do prave«, da »naj se Cerkev loči od države in država od Cerkve«, »da v današnjem času ni

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

več koristno, da velja katoliška vera kot edina državna vera, izključujoč vse druge veroizpovedi«, da je »pohvalno, da je v nekaterih katoliških deželah z zakonom dovoljeno priseljencem javno opravljati njihovo bogoslužje«, in sploh izrecno zavračala, da se »rimski papež more in mora sprijazniti in spraviti z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo« (Denzinger, 1991: 798–809).

Še tretje področje: *moderne znanosti*.

Katoliška Cerkev je pred reformacijo in po njej imela v svojih vrstah številne znanstvenike v najboljšem pomenu besede; znanstvenike ki so v svojem raziskovanju in rezultatih iskali in videli večanje Božje slave. Ne slučajno so bili med njimi številni iz vrst redovnikov in duhovnikov, ki so svoje življenje posvetili Bogu (spominimo se na Kopernika in jezuite astronome, kot je bil naš Hallerstein). Toda razvojni prispevek protestantizma je bil, da je to življenjsko držo – držo življenja in dela v Božjo zahvalo in slavo – ki je bila prej rezervirana za redovniško življenje »zunaj sveta«, uveljavil v svetu, v posvetnem življenju ljudi zunaj (odpravljenih) samostanov in cerkvenih rezervatov (»Luther je odpravil duhovniški stan, da bi vsi ljudje postali duhovniki«). Robert Merton, klasik sociologije znanosti, je že leta 1938 v razpravi *Puritanska smer k znanosti* (Merton, 1973: 228–253) pokazal, kako so bile v znanstvenem raziskovanju – kot ga je reprezentirala znamenita angleška *Royal Society* 17. stoletja (njen član je bil tudi Valvasor) – prepletene tipične kalvinistične protestantske usmeritve in spodbude: znanstveno delo v slavo Božjo in »dobrobit« človeštva, ki je zahtevalo uporabo razuma in eksperimenta; pojmovanje znanstvenega dela kot *poklica*, ki uresničuje religiozno etiko in se zato ne ustavlja pred nasprotji med dotedanjimi dogmatskimi resnicami in rezultati raziskovanja, še posebej eksperimentalnega. Nova eksperimentalna znanost je bila tako »nasprotna aristotelizmu, povezanem tradicionalno s katolištvom, nadomeščala je pasivno kontemplacijo z aktivno manipulacijo/delovanjem, obljubljala je praktično uporabo namesto sterilnih razglabljanj – in hkrati z vsem tem pela slavo Stvarniku« (Merton, 1973: 240). Iracionalni temelj (vera v nespremenljivi Božji zakon/red narave) in racionalno ravnanje/raziskovanje na tej osnovi sta skupni protestantizmu in novi, moderni znanosti. Seveda tudi za Mertona puritanizem ni »izvor«

MARKO KERŠEVAN

moderne znanosti, je pa spodbujal znanstveno mišljenje. »Odčaranje sveta« (Weber), izločitev magije in magične religioznosti, razpoložljivost sveta za racionalno raziskovanje in obvladovanje, je skupno protestantskemu krščanstvu in modernim znanostim; v tej drži se medsebojno podpirata, ne glede na konflikte, ki nastajajo ob različnem pojmovanju Božjih prepovedi (npr.: »Ne ubijaj!«).

POKLIC IN POKLICANOST V PROTESTANTSKEM KRŠČANSTVU

Zaustavimo se posebej pri izrazu, ki smo ga ravnokar srečali in govori o znanstvenem delu kot POKLICU – pri besedi, ki po Webru izraža enega od temeljnih prispevkov protestantskega krščanstva k nastanku moderne družbe kot družbe modernega delovnega etosa in etike. Gre za uporabo izraza *poklic* za posvetno dejavnost tiste vrste, ki jo Weber opiše kot »trajno dejavnost v procesu delitve dela, ki je običajno vir zaslužka in s tem stalen ekonomski eksistenčni temelj« ter za katero se običajno tudi ustrezno usposablja. Torej za uporabo istega izraza/besede, ki je v *Svetem pismu*, posebej v Pavlovih pismih Rimljanom in Korinčanom, uporabljana za Božji klic, za Božjo poklicanost človeka v odrešenje. Po Webru imajo besedo *poklic* (*Beruf, calling* ipd.) za označevanje posvetnega dela le protestantski narodi, natančneje, jeziki (germanskih) narodov, na katere so odločilno vplivali Luthrovi in drugi protestantski prevodi *Biblije* (Weber, 1988: 66–70; 1972: 63 ff). V romanskih jezikih se izraz poklic(anost) (*vocatio*) uporablja le za duhovniško in redovniško poklicanost ali kvečjemu še za kakšen posebno vzvišen poklic, npr. za umetnika. Luther in njegovi so dali s tem izrazom religiozni smisel vsakemu človekovemu delu (ki se opravlja v pravem verskem duhu) in odpravili vsak privilegij posebnih duhovniških, meniških, asketskih dejavnosti. (V ozadju sta seveda načeli opravičenosti samo po veri in splošnega duhovništva vseh verujočih...)

Luther naj bi prvič uporabil izraz *poklic* za oznako človekovega delovanja in položaja v prevodu *Jezusa Siraha* (11,20). Uporabil ga je v *današnjem* pomenu, torej brez religioznega naboja. Most med nekdanjo uporabo besede *poklic* izključno za posebno (mesijansko) poklica-

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

nost v odrešenje in današnjo posvetno uporabo brez verske vsebine ter ključni premik za uveljavitev nove uporabe besede poklic naj bi bilo Luthrovo prevajanje ustreznih mest v pismih apostola Pavla in posebej mesta (1 Kor 7,20, 24): »Vsak naj ostane v tistem poklicu, v katerem je bil poklican (za odrešenje), [...] v čemer je bil kdo poklican, bratje, v tem naj vsak ostane pri Bogu.« (Weber, 1988: 70.) Mimo-grede: tudi angleška protestantska *Biblija* (*Authorized King James Version*) prevaja mesto 1 Kor 7,20 podobno: »Let every man abide in the same calling wherein he was called«. Tu je »poklic, v katerem je bil poklican« (v odrešenje), še nevtralen družbeni položaj in delovanje. Poudarjena je le »enakovrednost« položajev, v katerih je nekdo poklican: vsi so namreč relativni/relativizirani z vidika poklicanosti – z vidika poklicanosti v odrešenje nič ne pomenijo (Agamben, 2008: 38). Toda pozneje je prav ta poklicanost začela spreminjati vse položaje in dela, na katerih in v katerih je bil nekdo poklican – v poklic. Začela jih je spreminjati v človekove hvaležne odgovore na Božji poklic (izvolitev), opravljanje posvetnih dolžnosti (na nekem položaju) je postalo »molitev«, hvaležen nagovor in odgovor Bogu (nekdanje benediktinsko geslo »moli in delaj« je postajalo »moli z delom«). Izrecneje in izraziteje šele v kasnejšem kalvinizmu in luteranstvu, toda tudi Luthrova *Cerkvena postila* že govori, kako je »vsakdo poklican v neki poklic« (in ne le »poklican v svojem poklicu«). Temu poklicu – na nekem mestu celo »ukazu« – naj človek služi in po njem Bogu. »Bog se ne veseli dosežkov, ki jih prinaša, ampak poslušnosti, ki se po njem uresničuje« (Weber, 1988: 81; 1972: 78). Agamben vidi v uporabi iste besede za (Pavlovo) mesijansko *klesis* [Beruf/poklic] in za posvetno delo sekularizacijo pojma, ki je bil novozavežno uporabljan za poklicanost k zveličanju (Agamben, 2008: 35); toda po drugi strani je uporaba iste besede za posvetno delo pomenila posvetitev vsakega (takega) dela.

Pri Luthru naj bi prevladovala še konservativna, statična drža: vsak naj sprejme svoj družbeni položaj, ostane v svojem stanu in opravlja z njim povezane posvetne dolžnosti (tudi) kot službo Bogu in njegovemu redu. Calvinizem naj bi vnesel poklicno *dinamiko*. Če naj bo delo, ki ga opravljam, delo v Božjo slavo in zahvalo (ki se mu zato ves »posvetim«!) in/ali če z njim še preverjam/potrjujem svojo izvoljenost,

MARKO KERŠEVAN

se mi postavi vprašanje, kateremu delu naj se tako posvetim, katero delo naj posvetim Bogu, katero delo lahko najbolje opravljam v Božjo slavo in preverjanje svojega stanja milosti. »Poklicanost v poklic« je postalo vprašanje človekovega iskanja in izbire, versko motiviranega iskanja in izbire: kaj so darovi in možnosti, ki mi jih je Bog dal in ponudil. Za kaj sem (od Boga) notranje na-*dar*-jen (!) in kakšne zunanje pogoje in okoliščine za uspešno delo v njegovo slavo mi Bog ponuja. Jasno, da se taka versko motivirana vprašanja in iskanja niso mogla množičneje dogajati v negibnih, hierarhičnih fevdalno-stanovskih odnosih: (p)odpirala so nastajajoči meščanski svet moderne družbe, svobodnega trga, kapitala in dela ...

V razviti, moderni družbi so, kot ugotavlja že Weber v začetku 20. stoletja, take verske spodbude usahnile in/ali postale nepotrebne. Poklicna in strokovna etika zdaj lahko obstaja brez njih (vključno s »fahidiotizmom«, v katerega se lahko izrodi); podjetnost in/kot samopotrjevanje in samopreverjanje deluje osamosvojeno in brez protestantsko krščanskih spodbud (vključno s hybrisom, ki jo lahko spremlja). Kot je pisal že Marx, ima »kult denarja« zdaj sam »svoj asketizem, svoje odpovedovanje, svoje samožrtvovanje – varčnost in zmernost, zaničevanje posvetnih in minljivih užitkov, svoj gon za *večnim* zakladom«, čeprav je Marx v tem (še) videl »zvezo med angleškim puritanstvom ali tudi holandskim protestantizmom in pridobivanjem denarja« (Marx, Engels, Lenin, 1980: 203). Še več, danes »kult denarja« tudi k asketizmu ni več usmerjen, zdaj kot da raste predvsem iz gona po potrošnji in moči ...

Toda bili bi kratkovidni in domišljavi, če se ob dosežkih in kritikah take modernosti ne bi spraševali po njenih koreninah in dometih. Še posebej zato, ker/če se vsaj zamislimo ob Troeltschevem sto let starem opozorilu/svarilu: »Ohranjajmo to religiozno metafizično načelo svobode, protestantizem, sicer bomo ob svobodo in osebnost v trenutku, ko se bomo z njima in napredkom najbolj ponašali.« (Troeltsch, 1997: 150; Kerševan, 2001: 15.)

In Trubar oz. slovenski protestantizem v tej zvezi? Weber o slovanskih jezikih ob besedi *poklic* ni govoril, opazal je le razliko med german-skimi in romanskimi. Slovenščina ima in uporablja besedo *poklic* kot narodi in jeziki, ki jim je dalo (vsaj v tej zvezi) pečat protestantsko

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

krščanstvo (no, imamo pa tudi še katoliško »nedeljo poklicev«, ko se moli za nove duhovniške poklice). Knjiga *Jezus Sirah* ali *Sirahove bukve*, v kateri je Luther prvič uporabil besedo poklic za posvetno dejavnost v današnjem pomenu, je prva v Ljubljani in sploh na Slovenskem natisnjena slovenska knjiga, in sicer leta 1575 v Mandelčevi tiskarni.

Jurij Dalmatin je obravnavano mesto (Sir 11, 20–21) v tej knjigi (in pozneje v *Bibliji* 1584 z nekaj pravopisnimi izboljšavami) lepo luteransko in protestantsko krščansko prevedel:

»Oftani v Božji beffedi, inu se vadi v njej, inu obftuj v tvoim poklizarju, inu nepuſti ſe motiti, koku ty neverni po blagu trahtajo. Savupaj ti Bogu, inu oftani v tvoim poklizarju. Sakaj GOSPVDV je cillu lahku is vbosiga bogatiga ſturiti. Bug brumnim shegna nyh blagu [...].«

Približano v sodobnem zapisu: »Ostani v Božji besedi in se vadi v njej, obstoj v svojem poklicanju in ne pusti se motiti, ko ti neverni strežejo po imetju. Zaupaj Bogu in ostani v svojem poklicanju, zakaj Gospod zlahka naredi reveža bogatega. Bog pobožnim blagoslovi njihovo imetje [...].«

Sedanji *Standardni slovenski prevod Svetega pisma* ne sledi Luthrovemu prevajanju; je sicer zvestejši izvirniku, ne pa Luthrovemu razumevanju duha apostola Pavla:

»Drži se svoje zaveze, posvečaj se ji, postaraj se pri svojem delu, naj te ne presenečajo dela grešnikov. Raje zaupaj v Gospoda in vztrajaj pri svojem naporu, zakaj v Gospodovih očeh je malenkost, da siromak naglo in nenadoma obogati. Gospodov blagoslov je plačilo za pobožnost.«

Verjetno je najustreznejši kompromis med zvestobo izvirniku in Pavlovemu/Luthrovemu duhu starejši slovenski prevod iz ekumenske izdaje *Svetega pisma* 1992:

»Moj sin, ostani zvest svojemu poklicu in ukvarjaj se z njim ter se postaraj pri svojem delu. Ne čudi se delom grešnikov, zaupaj v Gospoda in vztrajaj pri svojem trudu! Gospodov blagoslov je plačilo pravičnega.«

Ključno mesto Pavlovega prvega *Pisma Korinčanom* (1 Kor 7,20, 24) Dalmatin prevaja radikalno lutrovsko:

MARKO KERŠEVAN

»Vfakoteri oftani v tém poklizaranju, v kateru je poklizaran [...] Vfakoteri, lubi Bratje, v zhim je poklizaran, v tem on oftani pèr Bugi«.

Besedo in pojem *poklicanje*, *poklic* ohranjata v prevodu 1 Kor 7,20 (»janzenist«) Jurij Japelj (»Vfaki oftani v fvojem poklizaranji, v katerim je on poklizaran«), ki je leta 1786 prevzel Dalmatinov prevod, in (protestant) Chraska (»Vsak naj ostane v tem poklicu, v katerem je bil poklican«) v svojem prevodu *Svetega pisma* leta 1914, ki je doživel še šest (protestantskih) izdaj. Wolfova katoliška izdaja iz leta 1859 pa namesto »poklica« ali »poklicanja« zapiše »*stan*«.

Ekumenska izdaja iz 1992 in *Standardni slovenski prevod Svetega pisma* 1997 ostajata pri besedni zvezi »v stanu«:

»Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je poklican [...] Bratje, vsak naj ostane pred Bogom v tistem stanu, v katerem je bil poklican«.

Morda še luteransko, toda Calvin je še/že daleč ...

LITERATURA, VIRI

Agamben, Giorgio (2008): Čas, ki ostaja. Komentar k Pismu Rimljanom. Ljubljana: Študentska založba.

Bruce, Steve (1996): Religion in the Modern World. New York: Oxford University Press.

Dalmatin, Jurij (prev.) (1575/1973): Jezus Sirah. Faksimilizirana izdaja. Spremna beseda Branko Reisp. Ljubljana: ČGP Delo.

Dalmatin, Jurij (prev.) (1584): Biblia. Wittenberg.

Denzinger, Heinrich (1991): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. naklada. Ur. Peter Hünemann. Freiburg: Herder.

Durkheim, Emil (1992): Samomor. Ljubljana: Studia humanitatis.

Eisenstadt, N. Shmuel (1976): The Protestant ethic thesis. V: Roland Robertson (ur.), Sociology of Religion. New York: Penguin Books.

Eisenstadt, N. Shmuel (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Eisenstadt, N. Shmuel (2006): The Protestant Ethic and Modernity. Comparative Analysis with and beyond Weber. V: Soziale Ungleichheit, Kulturelle Unterschiede. 32. Kongress der DGS. Ur. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

RAZPRAVE, ŠTUDIJE

- Graff, Friedrich Wilhelm (2007): *Der Protestantismus*. V: Joas in Wiegandt, Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wihelm Friedrich (1966): *Filozofija povijesti*. Zagreb: Naprijed.
- Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (ur.) (2007): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Jüngel, Eberhard (1999): *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kerševan, Marko (1990): Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje post-moderne. V: *Družboslovne razprave* 9.
- Kerševan, Marko (2001): Protestantizem in protestantsko načelo. V: *Poligrafi* 6, št. 21/22, 3–47.
- Kerševan, Marko (ur.) (2006): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
- Kippenber, Hans; Riesenbrodt, Martin (ur.) (2001): *Max Webers Religions-systematik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Küenzlen, Gottfried (1980): *Die Religionssoziologie Max Webers*. Berlin: Dunker & Humbolt.
- Kluge, Rolf-Dieter (ur.) (1995): *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit*. München: Verlag Otto Sagner.
- Marx, Karl (1961): *Kapital I*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Engels, Lenin (1980): *O religiji in cerkvi*. Izbor in ureditev Marko Kerševan. Ljubljana: Komunist.
- Mauss, Marcel (1975): *Soziologie und Anthropologie*. Band 2. München: Carl Hansen Verlag.
- Merton, Robert (1973): *The Sociology of Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Oberman, Heiko A. (2003): *Zwei Reformationen*. Berlin: Siedler Verlag.
- Parsons, Talcott (1972): *The System of Modern Societies*. New Jersey: Prentice Hall.
- Parsons Talcott (1978): *Action Theory and the Human Condition*. New York: The Free Press.
- Peukert, Detlev (1989): *Max Webers Diagnose der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Robertson, Roland (1978): *Meaning and Change. Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. Oxford: Basil Blackwell.

MARKO KERŠEVAN

- Schluchter, Wolfgang (1998): Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seubert, Harald (2006): Max Weber interkulturell gelesen. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): Die Ordnung der Rituale. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst (1994): Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 2. Tübingen: Mohr Siebeck (UTB1812).
- Troeltsch, Ernst (1997): Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Schutterwald/Baden: Wissenschaftlicher Verlag.
- Turner, Bryan S. (1991): Religion and Social Theory. London: Sage.
- Weber, Max (1964): Soziologie – weltgeschichtliche Analysen – Politik. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Weber, Max (1972): Protestantska etika in duh kapitalizma. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Weber, Max (1994): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiß, Johannes (ur.) (1989): Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biblia Slovenica (2004). Svetopisemska družba Slovenije (digitalna oblika).