

Matjaž Črnivec

REFORMACIJA IN MISTIKA BOŽJE BESEDE¹

ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστίν.

Kdor pa se druži z Gospodom, je z njim en duh. (1 Kor 6,17)

Uvodne opredelitve

O *reformaciji* želim govoriti v dveh smislih. Po eni strani gre za zgodovinsko obdobje, v katerem so ključno vlogo odigrali Martin Luther, Jean Calvin in Huldreich Zwingli, pri nas pa Primož Trubar. Po drugi strani pa reformacijo lahko razumemo tudi kot ahistorično gibanje, ki ga srečamo v različnih obdobjih cerkvene zgodovine. Za to gibanje je značilen klic h krščanskim koreninam, k *Svetemu pismu*, k preprosti osredotočenosti na Kristusa, k minimalističnemu krščanstvu, ki se zaradi zgodovinskih okoliščin usmerja samo na tisto najbistvenejše. Takšne poudarke lahko pravzaprav opazimo že pri nekaterih starozaveznih prerokih (prim. npr. Mih 6,8), ki so Božje ljudstvo klicali nazaj k zavezi in k Božjemu razodetju. V krščanski zgodovini te poudarke srečamo pri nekaterih cerkvenih očetih in srednjeveških piscih, sploh pa v gibanjih, kot so bili valdežani 12. stoletja, češka skupnost bratov 15. stoletja, ki so se ji pozneje pridružili tudi nekateri anabaptisti, ter v različnih protestantskih in neprotestantskih gibanjih vse do danes, ki hočejo vsako v svojem kontekstu udejanjiti osnovni reformacijski klic. Lahko bi rekli, da je reformacija nadzgodovinsko načelo, ki je v 16. stoletju dobilo svojo klasično obliko, nikakor pa ni omejeno na to obdobje.

1 Krajša verzija članka *Eno z Jezusom – Reformacija in mistika Božje besede*, ki je sočasno izšel v elektronski reviji *Logos*, <http://kud-logos.si/2017/eno-z-jezusom>.

je. Za reformacijo v tem drugem pomenu je torej značilen svojevrsten »preroški« klic k vrnitvi h Bogu in k njegovi besedi, ki je potreben vedno znova, vsakokrat na nekoliko drugačen način, ker so pasti in maliki vsake dobe različni. Tako razumljena reformacija je vedno nedokončano delo, ki se vselej sooča z novimi izzivi in ki v vsakem času nanje najde nove odgovore v okviru svojega temeljnega klica oziroma usmeritve.

Glede pojma *mistike* seveda obstaja več različnih mnenj, saj gre že po vsebini za koncept, ki se izmika eksaktnim opredelitvam. William Harmless v svojem delu o mistiki izhaja iz dveh definicij, ene srednjeveške in druge sodobne. Prva je izpod peresa pariškega teologa Jeana Gersona in se glasi: »Mistična teologija je izkustveno spoznanje Boga, ki se zgodi prek objema združujoče ljubezni« (v Harmless 2008, 5). Drugo pa prispeva ameriški psiholog in filozof z začetka 20. stoletja William James: »V mističnih stanjih postanemo eno z absolutnim in se hkrati zavedamo svoje enosti.« (v Harmless 2008, 14) James omenja tudi neizrekljivost in paradoksnost mističnih izkušenj. Harmless pozneje navede še formulacijo Evelyn Underhill, pomembne avtorice s tega področja, ki govori podobno: »Mistika v svoji čisti obliki je [...] znanost združitve z absolutnim« (v Harmless 2008, 252). Za naše namene lahko to strnemo v naslednjo splošno definicijo: gre za duhovne nauke in prakse, katerih cilj je »združitev duše z Bogom« oziroma »jaza« z »absolutnim«. ² Ti nauki oziroma prakse pogosto vsebujejo elemente, ki so nedoumljivi, neizrazljivi in zato (v skladu z izvornim pomenom besede) *skrivnostni*.

Pojma »mistika« v *Svetem pismu* ne zasledimo, najdemo pa več sorodnih besed. ³

2 Prim. tudi definicijo v SSKJ: mistika je »duhovno življenje, ki se izraža v globljem, neposrednejšem stiku z božanstvom« ter »nauk o tem«.

3 Med njimi najpomembnejša je *mystérion* ('skrivnost/misterij'), ki jo enaindvajsetkrat zasledimo že v Septuaginti, v Novi zavezi pa kar osemindvajsetkrat. »V novozavezni rabi tega izraza se prepletajo pomeni, ki izvirajo iz grških misterijskih verstev (neizrekljiva in nedoumljiva vsebina posebnega razodetja, ki jo lahko samo nadrazumsko doživimo in nam osmišlja življenje) in judovske apokaliptike (kjer skrivnosti kraljestva pomenijo Božje odrešenjsko delovanje v preteklosti, sedanjosti in zlasti njegove namere za konec časov)« (Sveto 1997, 1498).

Protestantska mistika?

Povezovati reformacijo z mistiko se lahko marsikomu zdi nenavadno ali celo v izhodišču zgrešeno. Uveljavljeno prepričanje je, da naj bi bila protestantska teologija mistiki povsem nenaklonjena in nasprotna. Znano je, da sta Calvin in Luther ostro napadala določene mistične pisce, še posebej (Psevdo) Dionizija Areopagita. Večina sodobnih protestantov zato odklanja kakršno koli mistiko v teoriji in praksi. Na primer: evangelijski spletni portal gotQuestions.org z značilno fundamentalistično odločnostjo krščansko mistiko odpiše kot »oksimoron«. »Mistika ni izkustvo kristjana.« Očita ji predvsem lastno naprežanje in oponašanje Kristusa, ki nikogar ne more privedi do podobnosti s Kristusom. Kristjan naj bi sicer po Svetem Duhu lahko neposredno doživel Boga, vendar se ta duhovna resnica razpozna zgolj razumsko. (*What* 2017)

Vendar zadeva takoj pod površino ni več tako jasna in samoumevna. Malo manj je znano, da je Martin Luther ravno v usodnih letih 1516–18 intenzivno bral mistične avtorje (vključno z omenjenim Dionizijem) – se pravi ravno v času, ko je prišel do ključnega reformacijskega spoznanja o opravičenju samo po veri. V t. i. negativni teologiji lahko vidimo enega izmed ključev, ki so Luthru pomagali zasnovati zasuk proč od vseh človeških del in naporov, s katerimi bi si človek kakor koli lastil Boga ali dostopal do njega.⁴

Poleg tega je Luther še v poznejših spisih pozitivno ocenjeval nekatere zahodne mistične pisce, kot sta na primer Bernard iz Clairvauxa in Bonaventura, ker jim ni šlo zgolj za abstraktno spekulacijo, ampak so izhajali iz Kristusovega učlovečenja in križa. Dejstvo je tudi, da je Luther vse življenje visoko cenil nemškega mistika Janeza Taulerja, ki je bil učenec Mojstra Eckharta in je razširjal njegove ideje. Dejansko že pri Eckhartu zasledimo predstavo, da je človekovo opravičenje Božje delo »totaliter ab aliquo extra – povsem od nekod zunaj« (Haas 1986, 206), se pravi brez človeških zaslug. Ta pravičnost je pred dobrimi deli:

4 Glede povezave med Luthrom in mistiko prim. Haas 1986; Collins 2010, 145–48 in Kärkkäinen 1999. Več navedkov, ki sledijo, povzemam po Haasovem članku.

Če si sam pravičen, so pravična tudi tvoja dela [...] dela nas ne posvečujejo, temveč moramo mi posvečevati dela [...] kdor se Boga res trdno oklene, se ga prime vse, kar je Božjega. (Eckhart 1995, 55)

To so prepričanja, ki so pozneje postala značilna za Luthra.

Predvsem pa je pomenljivo, da je Luther v letih 1516 in 1518 dvakrat izdal nemški mistični spis, ki mu je sam dal naslov *Theologia Deutsch*.⁵ Gre za sploh prvo tiskano izdajo tega dela, ki je nastalo približno dvesto let prej v okviru gibanja t. i. Božjih prijateljev⁶ in ki se vsebinsko naslanja na Dionizija Areopagita ter na srednjeveške nemške mistike, Eckhartha in Taulerja. Luther je o tem delu zapisal:

Poleg Biblije in sv. Avgušтина ni nikdar prišla v moje roke knjiga, iz katere bi se naučil ali hotel naučiti več o tem, kaj so Bog, Kristus, človek in vse stvari (v Kocijančič 2017, 267).

Knjiga je samo za časa Luthrovega življenja doživela še petnajst izdaj oziroma natisov, do srede 19. stoletja pa vsaj šestdeset izdaj, kar pričča o tem, da je bila med nemškim protestantskim bralstvom izredno priljubljena (Winkworth 1860, xxi).⁷

Nemška teologija kot cilj Božjega odrešenjskega delovanja in s tem tudi krščanske duhovnosti predstavi »poboženje«,⁸ ki je razumljeno kot

- 5 Delo je pravkar izšlo tudi v slovenščini (*Nemška* 2017). Prevedel ga je Gorazd Kocijančič, ki je napisal tudi spremno besedo (Kocijančič 2017). V slednji razvije prodorno tezo, da je ukoreninjenost protestantizma v srednjeveški nemški mistiki lahko pomemben duhovni gradnik za ekumensko odkrivanje edinosti med katoliškimi in protestantskimi kristjani. Do podobnega spoznanja je s povsem druge strani prišel tudi W. R. Ward, namreč da je prav mistična smer v protestantizmu tista, ki se lahko v največji meri izogne očitku, da protestantizma pred 16. stoletjem sploh ni bilo (Ward 2006, 14–15).
- 6 »Tako so se v navezavi na biblični izraz (prim. zlasti Jn 15,15) imenovali člani neformalnih skupnosti, ki so v poznem srednjem veku gojile intenzivno duhovno življenje z mističnimi podudarki. Dejavní so bili zlasti v Strasbourgu in ob Renu, od Švice od Nizozemske« (Kocijančič 2017, 244).
- 7 S pomočjo nizozemskega (1521), latinskega (1557), francoskega (1558) in drugih poznejših prevodov se je širila po vsej Evropi (Kocijančič 2017, 247) – predvsem med protestanti, kajti Katoliška cerkev jo je prepovedala že leta 1546, najverjetneje predvsem zato, ker jo je populariziral Luther (Kocijančič 2017, 278).
- 8 Grško *théosis*, temeljni pojem v pravoslavni mistiki; prim. Loski 2008. Toda Paul M. Collins prepričljivo dokazuje, da ta pojem ni izključno vezan na krščanski Vzhod, kakor se včasih do-

učlovečenje Boga v vsakem posamezniku, kot nekakšna ponovitev oziroma konkretizacija Kristusovega učlovečenja. Tega človek ne dosega s svojo močjo in dejavnostjo, ampak pasivno. Ključni pojem pri tem je »utrpevanje Boga«. Konec 3. poglavja na primer takole govori o popravitvi človekove padlosti v Adamu:

Pri tej povrnitvi v dobro stanje in popravitvi ne morem in tudi ne smem prav nič sodelovati, temveč je (to delovanje) golo, čisto utrpevanje, tako da Bog sam vse dela in udejanja, jaz pa utrpevam njega in njegova dela in njegovo voljo. (*Nemška* 2017, 31)

Podobnost s poznejšo Luthrovo mislijo – v skladu s katero moramo opravičenje iskati brez lastnih del, samo po veri, ki je sprejemanje Kristusovega daru – je očitna.

Ne samo Luthrovo poznavanje in vseživljenjsko odobravanje nekaterih mističnih spisov in piscev, temveč tudi vsebina njegovih lastnih del kaže, da je v osnovi nadaljeval z mistiko (v skladu z našo zgornjo definicijo), vendar na nov način, z novo osnovo: v Luthrovi mistiki dobi ključno vlogo vera, ki pride iz poslušanja Božje besede. Za Luthra je značilno, da je »sama vera postala sredstvo zedinjenja med človekom in Bogom. [...] Pri Luthru lahko z gotovostjo govorimo o mistiki vere oziroma mistiki opravičenja.« (Haas 1986, 204) Luther sam je v *Govorih o Pismu Galačanom* (1535) glede »prave vere« povedal naslednje:

Kristusa se oprime na tak način, da je Kristus predmet vere, ali raje ne predmet, temveč Tisti, ki je v sami veri prisoten. Zato vera opravičuje, ker se oprime in prejme v last ta zaklad, to je prisotnega Kristusa. (v Kärkkäinen 1999)

mneva, saj ga je mogoče zaslediti pri sholastikih, pri srednjeveških in novejših zahodnih mistikih ter tudi pri različnih protestantskih piscih in gibanjih (Collins 2010, 111–70). Veli-Matti Kärkkäinen v tem pojmu celo vidi potencial za ekumensko zблиževanje med protestantskimi in pravoslavnimi kristjani (Kärkkäinen 1999). Glede poboženja v *Nemški teologiji* prim. Kocijančič 2017, 262–63.

Po prepričanju sodobnih finskih raziskovalcev Luthra⁹ gre tu za »realno-ontično« prisotnost Kristusa, ne zgolj za subjektivno doživljanje posledic Božjega delovanja v verujočem (Kärkkäinen 1999).¹⁰

S pomočjo vere »zunanja Božja beseda« (se pravi takšna, na kakršno naletimo pri pridigi ali pri branju *Svetega pisma*) postane »notranji del« verujočega in ga vzpostavlja na novo, ga prerodi. Evangelij kot »verbum spirituale – duhovna Beseda« je posredovan prek »verbum externum – zunanje besede« (Haas 1986, 200). Za združitve duše z Bogom Luther uporablja tudi ustaljeno biblično metaforo združitve med nevesto in ženinom, ki je od Bernarda iz Clairvauxa naprej eden ključnih toposov srednjeveške mistike:

Ne samo da vera daje toliko, da duša postane enaka božji Besedi, polna vseh milosti, svobodna in odrešena, temveč združi tudi dušo s Kristusom kakor kako nevesto z ženinom. (Luther [1520] 2002, 74)

Sodobni finski raziskovalci Luthra so na podlagi statistične analize njegovih besedil celo ugotovili, da se beseda »deifikacija« (*deificatio*) ali »poboženje« (*Vergöttlichung*) pri Luthru pojavlja večkrat kakor fraza »teologija križa« (*theologia crucis*). »Luthrova lastna besedila o opravičenju po veri predpostavljajo udeležnost v Bogu, ki je vzporedna s pra-

9 Začetnik te šole je Tuomo Mannermaa, ki že od 80-ih let prejšnjega stoletja zastopa stališče, da je pojem poboženja v jedru Luthrove teologije (Collins 2010, 146).

10 Takšno naziranje se ujema z določenim pomenskim odtokom grškega besedila, na katerega naletimo na nekaterih ključnih mestih Pavlovih pisem (Rim 3,22; Gal 2,16.20; 3,22; Flp 3,9). Tu najdemo besedno zvezo *pístis Christoú*, ki se sicer večinoma prevaja kot »vera v Kristusa«, vendar dobesedno pomeni »zvestobo/vero Kristusa« oziroma »Kristusovo zvestobo/vero«. V skladu s tem lahko npr. Rim 3,22 razumemo takole: »Božja pravičnost (se daje) po Kristusovi zvestobi, in sicer vsem, ki verujejo vanj/so mu zvesti.« Podobno lahko razumemo tudi Pavlov programski stavek o »Božji pravičnosti iz vere v vero« (Rim 1,17), namreč da je tukaj najprej mišljena Kristusova zvestoba, ki prehaja v človeško vero (prim. Barth 2002, 38–39). Meja med tem, kaj je Kristusova zvestoba Bogu in kaj vernikova vera/zvestoba Kristusu, je torej v grškem izvirniku zabrisana; gre za sovpadanje Božje zvestobe in človeške vere, za srečanje dveh zvestob, za kateri bi lahko trdili, da sta v ontološkem smislu eno. Ta interpretativna odprtost je pomenljiva, saj se v Kristusovi zvestobi Bogu dejansko začenja in tudi že uresničuje človekova-Adamova vera/zvestoba. Tako Kristus prehaja v človeka in ga opravičuje, se pravi privede v pravi, spravljeni odnos in do združitve Bogom – kakor nam govori zgornji Luthrov navedek.

voslavnim naukom o poboženju.« (Collins 2010, 147) Sicer drži, da se je Luther v poznejših letih distanciral od oblik mistike, ki so se mu zdele preveč pod vplivom (novo)platonizma, vendar mistike kot take nikoli ni v celoti zavrgel (Kocijančič 2017, 271–73). Branje Luthra, ki popolnoma prezre ali zanika mistično razsežnost njegovih spisov, je torej odraz filtrirajoče razsvetljske, racionalistične in pozitivistične liberalno-protestantske recepcije in ne izhaja iz besedil samih.

In kar je za našo raziskavo še pomembnejše ter za mnoge morda presenetljivo: mistični elementi in tendence se z Luthrom nikakor ne končajo, temveč jim lahko sledimo skozi vso protestantsko zgodovino vse do današnjih dni. Morda bi celo lahko govorili o nekakšni *traditio mystica*, ki jo vsaj pogojno zasledimo že v prvih krščanskih stoletjih, nato pri nekaterih srednjeveških piscih, od *Nemške teologije* naprej pa tvori trdno sklenjeno verigo, ki prek Luthra, Arndta, Spenerja, Zinzendorfa, Wesleya in posvetitvenega gibanja 19. stoletja sega vse do binokostnega gibanja v 20. stoletju. Omenjene mistične elemente v protestantizmu, njihove navezave na zgodnejše tokove v krščanski mistiki in njihov razvoj do sedanjih dni obravnavajo z različnih vidikov in neizpodbitno potrjujejo številne sodobne raziskave (Bundy [1997] 2004; Kärkkäinen 1999; Ward 2006; Van Elferen 2009; Collins 2010; Macaskill 2013, 77–99; Kocijančič 2017, 273–77). Vsekakor velja naslednje: čeprav mistična smer v zgodovini protestantizma resda ne predstavlja njegove glavnine, to nikakor ni tok, ki bi bil zanemarljiv ali marginalen, temveč spada med temeljne vidike reformacijskega gibanja v vseh njegovih obdobjih.

Mistika Božje besede

V kakšnem smislu bi torej lahko govorili o protestantski mistiki oziroma o mistiki, ki jo zagovarja in prakticira reformacija kot nadčasovno gibanje?

Menim, da gre odgovor iskati na področju posebnega poudarka na Božji besedi, ki je značilen za reformacijo. Temeljni uvid reformaci-

je, njeno glavno gonilo, najpomembnejši vir, iz katerega se navdihuje, je namreč spoznanje, da obstaja nekaj takega, kot je »Božja beseda«. Obstaja živi govor živega Boga živemu človeku. In ker ta obstaja, je jasno, da mora biti prvo prizadevanje vsega, kar se imenuje krščansko, ravno prizadevanje za slišanje, sprejemanje, verovanje in upoštevanje te besede.

Kristjan je človek, ki se je znašel pod udarom, impaktom Božje besede. Če se temu naskoku podredi v »poslušnosti vere«, postane »ujetik Božje besede«, ki skupaj z Luthrom ve in pred vladarstvi tega sveta pričuje: »Ne morem drugače.«

Že sam pojem Božje besede združuje v sebi določeno dvojnost, dialektično napetost, ki je ključnega pomena za vse, o čemer bomo govorili. Kot »Božja beseda« pripada področju božanskega, nadspoznavnega, večnega, neizrekljivega. Kot »Božja beseda« pa pomeni komunikacijo s tem, kar ni Bog, se pravi gre v nekem smislu za Božje izstopanje iz samega sebe in sestopanje k človeku, v kontingentno, omejeno, začasno, propadljivo in vsekakor izrekljivo. Ta kreativna napetost, ki je inherentna že golemu pojmu Božje besede, je temelj vse mistike, ki je povezana z njo in ki iz nje izhaja.

Temeljni in pravzaprav edini človekov odziv na Božjo besedo je »poslušnost vere«. ¹¹ Tudi zanjo je že na pojmovni ravni značilna določena dvojnost. *Poslušnost* kaže na poslušanje ¹² Drugega, na odprtje jaza za Drugega. Ko jaz sprejme slišano, se zvesto nasloni na Drugega, na zvestobo Drugega ¹³ – in temu v bibličnem jeziku ustreza pojem *vere* (gr. *pístis*). Pri prvem (*poslušnost*) gre za gibanje od zunaj navznoter, jaz dopusti, da mu spregovori Drugi (in ta Drugi se imenuje »JAZ SEM, KI SEM«). Že s tem se jaz ontološko spremeni, ker gre za vdor oziroma

11 Ključni Pavlov izraz (*hypakoé pisteos*, Rim 1,5; 16,26), ki bi ga lahko prevedli tudi kot »poslušno zanašanje« ali »zvesto poslušanje«. Gre za »poslušanje«, ki po eni strani poraja vero in ki se po drugi strani krepi iz zaupanja v slišano.

12 Pri tem velja poudariti, da gre v primerjavi s srednjeveško mistiko za pomemben premik, ki ga je opazil že Luther: gre predvsem za mistiko »poslušanja« in ne »gledanja«, Bog ostaja neviden, ne pa neslišen (Haas 1986, 199). Kristjan si torej ne prizadeva za združitev z Bogom prek *videnja*, temveč prek *slišanja* njegove Besede.

13 Glej zgornjo opombo o »Kristusovi zvestobi/veri«. Že v samem aktu verovanja se dogaja združitev z realno prisotnim Kristusom.

vstop drugega Jaza. V drugem (*vera*) pa jaz v nekem smislu zanika sebe, izstopi iz sebe in se eksistencialno nasloni na nekaj oziroma Nekoga zunaj sebe kot na trdni, zvesti temelj svoje eksistence, sedanje in prihodnje. Prek vere/zvestobe jaz postane utemeljen zunaj sebe. Pri tem očitno ne gre zgolj za nekakšno razumsko spoznanje, ampak za popolno ontološko spremembo oziroma preobrazbo subjektivitete. In človekova drža je pri tem, paradokсно, »pasivno aktivna«. Ker gre za Božji nagovor, za Božjo pobudo »od zunaj«, gre v osnovi za suspenz samega sebe in za pasivno čakanje, sprejemanje, utrpevanje Boga. Vendar dejanje zveste naslonitve in ljubečega izročanja ni brez določene aktivne razsežnosti, ki nikakor ni v nasprotju s prej omenjeno pasivnostjo. To sovpadanje je nedoumljivo in skrivnostno.

Podobno kot pri Božji besedi gre torej tudi pri poslušnosti vere za gibanje izstopanja. S poslušnostjo vere človek izstopa iz samega sebe in se izteza k Drugemu, se mu izroča, se nanj naslanja, v njem počiva. To znikanje samega sebe je prav tako ključno za vse, kar bomo še lahko povedali o mistiki Božje besede.

Končni cilj poslušnosti vere, ontološko stanje oziroma nova subjektiviteta, v katero vodi, je v bibličnem jeziku izražena takole: »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2,20); »umrli ste in vaše življenje je skrito s Kristusom v Bogu« (Kol 3,3); »vi v Meni in Jaz v vas« (Jn 14,20), »da bi bili popolnoma eno« (Jn 17,23). »Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato povečujate Boga v svojem telesu.« (1 Kor 6,19–20) »Slekli ste starega človeka z njegovimi deli vred in oblekli novega [...] Kjer je to, [...] je vse in v vseh Kristus« (Kol 3,9–11).

Ko se torej ti dve gibanji, ti dve izstopanji iz samega sebe srečata, se zgodi to, kar smemo in moramo označiti kot mistični dogodek združitve Boga in človeka.¹⁴ Mesto tega srečanja lahko natančno določimo: to se zgodi v *Kristusu* kot vnaprej pripravljeni bogočloveški stični točki oziroma *prek Kristusa* kot prvega zakramenta (glej spodaj).

14 »Poslušanje [Božje Besede] je torej eksistencialno dogajanje, v katerem subjekt in objekt, jaz in Božja Beseda postaneta eno.« (Haas 1986, 200)

Tu smemo še korak dlje. Dogodek, kjer se srečata dve izstopanji iz samega sebe, nas mora spomniti na temeljni uvid trinitarične teologije, namreč da je Sveta Trojica enost treh oseb, ki se združujejo ravno prek neprestanega izstopanja iz samih sebe in darovanja druge drugi. Tako je Bog sam v sebi čista ljubezen, podaritev, prežemanje, *perichóresis*. Dogodek, v katerem se Bog in človek srečata in prežemata po veri/zvestobi, je torej natančna slika tega, Božja ikona.¹⁵ Vera, razumljena kot izstopanje iz samega sebe in ontološka naslonitev na Drugega, je prednji obraz ljubezni, vrata v notranje življenje Boga samega in hkrati njegov odsev v svetu. Poleg tega, da govorimo o srečanju dveh zvestob, bi lahko nadalje govorili tudi o sovpadanju, srečanju in združitvi dveh ljubezni. Vera namreč »deluje po ljubezni« (Gal 5,6), kar pomeni, da poraja »združujočo ljubezen« do Kristusa. Če je Kristus res osebno prisoten v veri, kot smo videli zgoraj pri Luthru, drugače niti ne more biti, saj to pomeni, da vera že sama v sebi nosi Božjo naravo, ki je ljubezen (prim. 1 Jn 4,16). Oziroma povedano drugače: če je vera pogoj za mistično združitev, je ljubezen njen sad oziroma vsebina. Prava vera torej nujno vodi v mistiko.

Dogodek združitve Boga in človeka po veri je še na nek drug način zaznamovan z dialektično oziroma celo paradoksnno dvojnostjo, ki je nedoumljiva in pravzaprav mistična. V tem dogodku namreč splošno Božje razodetje postaja posameznikova konkretna eksistencialna izkušnja; vendar s tem razodetje ne izgubi nič od svoje splošne veljave, izkušnja pa nič od svoje pristne personalne dimenzije, oboje se ohranja v dialektičnem razmerju, ki ga nikakor ne moremo in ne smemo razvezati v eno ali drugo smer. Lahko bi rekli, da je vera »eksistencialni kavelj« oziroma »roka«, ki iz splošnega razodetja napravi »moj« konkretni dogodek, vendar se kljub temu to ne izvrši samodejno, ampak nedoumljivo, ne kot človeški dosežek, ampak kot čisti Božji dar. Vera je zvesta naslonitev na Božjo zvestobo, ki na obeh straneh ohranja svobodo, tako da ima Božje razodetje, ki ga prejema verujoči, obvezno naravo čiste Božje svobode in suverenosti, ki paradoksnno sovpada s svobodo človeka, kadar se ta v veri osebno izteza proti Bogu. Pri tovrstni mistični iz-

15 V bibličnem smislu, prim. 1 Mz 1,26.

kušnji – za razliko od katerih drugih – torej ne gre za določeno posebno ali zasebno razodetje, ki je namenjeno samo nekaterim, ampak gre ravno za splošno razodetje Boga vsem, ki pa že po svoji naravi vedno znova postaja to konkretno, osebno eksistencialno izkustvo. Gre za paradoksen, splošno-konkreten, javno-privaten dogodek.

Takšna je torej kratka splošna opredelitev mistike Božje besede, ki je značilna za reformacijo. Za njeno natančnejšo vsebinsko opredelitev jo lahko nadalje opazujemo z naslednjih štirih vidikov, ki so hkrati štiri pojavne oblike Božje besede.

I. Jezus

Nadaljnji ključni uvid reformacije je, da Božja beseda ni nekaj splošnega oziroma abstraktnega, ampak ima svoje žarišče, svoje opredmetenje, svojo odločilno konkretizacijo, dobessedno utelešenje v osebi Jezusa iz Nazareta. *Solus Christus!* Najprej in predvsem je Božja Beseda kar Jezus osebno. On je večni *Lógos*, Bog v svojem stvariteljskem izhajanju iz samega sebe, mogočna stvariteljska Beseda, Božja Modrost, ki vzpostavlja in ohranja ves svet (prim. Heb 1,2–3; Kol 1,17), od katere drhti, vibrira, diha vse vesolje. Toda »Božji Logos je postal človek, da bi človek lahko postal bog« (Atanazij, *O učlovečenju Besede* 54,3, v Loski 2008, 113).¹⁶ Po učlovečenju Logosa v Jezusu iz Nazareta je on živa in oživljajoča Beseda, ki jo Bog izgovarja vsemu človeštvu. »Jezus!« je Božje sporočilo in Božja zapoved za vse ljudi in zato tudi za vsakega posameznika. Z Jezusom Bog pravi vsakomur: »Njega poslušajte, njemu morate zaupati, takšni morate biti, tako morate misliti, hoteti, govoriti, tako morate živeti in tako morate umreti – kakor Jezus. In tako morate vstati od mrtvih!« To vse pa ne v lastni človeški moči, ampak ravno v moči stvariteljskega Božjega ukaza, ki je Jezus in ki ga Jezus izgovar-

16 Gre za izjavo, ki je postala nekakšen temeljni kamen vse krščanske mistike, še posebej na Vzhodu (glej zgornjo opombo o »poboženju«). Povzema jo tudi »Luthrova« *Nemška teologija*: »Zato je Bog vase privzel človeško naravo ali človeškost in se je počlovečil in človek je bil pobož(anstv)en.« (*Nemška* 2017, 29) Nanjo se Luther navezuje tudi še v poznejših spisih: »Kristusovo telesno rojstvo povsod pomeni njegovo duhovno rojstvo, kako je bil rojen on v nas in mi v njem« (Luther [1522] 1910, 619).

ja v verujočega. Ta živa Beseda je hkrati Božji Duh, ki ustvarja življenje. Jezus sam je rekel: »Besede, ki sem vam jih govoril, so Duh in življenje.« (Jn 6,63) Na človeški strani je potrebna zgolj poslušnost vere, ki je izenačena z ljubečim sprejemanjem Kristusa. S takšno vero Božja Beseda, Jezus, postane del človeka – njegov glavni, konstitutivni del, ki ga prerojeva in preobraža v podobo Božjega Sina. »Če me kdo ljubi, se bo držal moje besede in moj Oče ga bo ljubil. Prišla bova k njemu in prebivala pri njem.« (Jn 14,23)

Zato pri tem nikakor ne gre zgolj za zunanjo oziroma intelektualno poslušnost, ki bi se izražala predvsem v določenem razumevanju ali moralnem ravnanju, ampak gre za takšno vrsto poslušnosti, ki ontološko preobraža verujočega, saj ta beseda sama postane vir novega življenja, nove ontološke utemeljenosti njega samega.

Temeljna oblika mistike Božje Besede je torej srečanje in združitev človeka z Jezusom-kot-Božjo-Besedo. Tako je bogočlovek Jezus osnovni in v bistvu edini zakrament, »sveto sredstvo«, ki združuje Boga in človeka – ker sta tam Bog in človek že nepreklicno združena. Vse drugo, kar bi se še lahko imenovalo zakrament, je to le v pogojnem smislu, tako, da je na neki poseben način udeleženo v tem prvem zakramentu. To misel zasledimo pri Luthru,¹⁷ odseva pa tudi v poudarku mnogih reformatorjev različnih dob, ki kličejo k preprostem sledenju Jezusu, k neposrednemu stiku oziroma odnosu z njim, k čisti poslušnosti in ljubezenski predanosti njemu kot Ženinu. »Kot čisto devico sem vas zaročil z enim možem, Kristusom, da bi vas postavil predenj. Bojim pa se, da se ne bi vaše misli skazile in oddaljile od preprostosti, čistosti do Kristusa« (2 Kor 11,2–3). Metafora Ženina deluje zakramentalno, ker se Kristus prek nje razkriva kot novi cilj, h kateremu se obračajo človeške želje in afekti, se pravi gre za sredstvo milosti, ki v povsem praktičnem smislu posvečuje in pobožuje človeško osebo.

Na besedni ravni se ta osnovna oblika mistike navezuje na eno samo besedo, na ime »Jezus«. To ime Bog kliče človeku in to ime kliče človek v molitvi (prim. Rim 10,13). Verjetno ni naključje, da se nekate-

17 »V Luthrovih očeh Kristusovemu rojstvu ne pritiče samo eksemplarični, temveč dejansko tudi zakramentalni pomen« (Haas 1986, 200).

ri Luthrovi zgodnji spisi (npr. *O svobodi človeka kristjana* iz leta 1520) začnejo prav zgolj samo s to besedo. Temu bi torej lahko rekli »Jezusova mistika« oziroma »mistika Jezusove osebe«.

II. Evangelij

»Kristusova beseda« oziroma »beseda o Kristusu«¹⁸ pa ima v novozaveznih spisih konkretno obliko: gre za evangelij, dobro novico, ki je v osnovi preprost razglas, da je Mesija prišel, umrl *za nas* in vstal od mrtvih *za nas* (prim. 1 Kor 15,1–7, moj poudarek; prim. tudi Rim 4,25). To je »Božji evangelij«, se pravi Božja avtoritativna beseda vsem ljudem vseh časov in krajev. Vsi so poklicani k poslušnosti vere temu evangeliju, k lojalnosti temu Mesiju, ki je z vstajenjem od mrtvih postavljen za »Božjega Sina v moči«, se pravi za nepreklicnega vladarja (gr. *kýrios*) vsega (Rim 1,4). Ta razglas je »Božja moč v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16).

Ravno to moč je ob branju Pavlovih pisem izkusil mladi Luther. In prav to odkritje evangelija kot središča vsega Božjega delovanja v zgodovini in zato tudi v *Svetem pismu* je verjetno Luthrova največja zgodovinska zasluga. Njegovo ponovno odkritje evangelija kot tiste prve luči, ki razsvetljuje vse *Sveto pismo*, ostaja ključno za vso nadaljnjo krščansko misel. Nenazadnje se protestantske cerkve ravno zaradi tega odkritja imenujejo »evangeličanske« oziroma »evangeljske«.

Tako pri Luthru kot pri poznejših piscih, na primer Karlu Barthu, je evangelij tista temeljna Božja beseda, ki uresničuje človekovo opravičenje, spravo z Bogom in zato v pravem, ontološkem smislu dosega združitve človeka z Bogom. To naredi v dveh korakih, v skladu z dvema vidikoma tega razglasa: Mesijevo smrtjo in Mesijevim vstajanjem.

Prva beseda evangelija vsakemu človeku je ukaz: »Smrt!« Križani Kristus pomeni Božjo sodbo nad grehom; in če vidimo to sodbo uresničeno na brezgrešnem Kristusu, potem vemo, da vsekakor velja vsakomur od nas, saj »smo vsi grešili« (Rim 3,23). »Z evangelijem se začenja

18 V grščini gre za isto besedno zvezo, *ho lógos tou christou*, dobesedno »beseda Kristusa«, Kol 3,16; prim. tudi Rim 10,17, kjer gre za *rhêma christou*.

Božja sodba nad vsem svetom« (Barth 2002, 28). Prva beseda evangelija pravi vsakomur: tam, na tistem križu, bi moral trpeti in umreti ti. Evangelij je torej najprej silovit Božji »Ne!« – ostra, dokončna, vesoljna sodba nad vsem grehom in vsem »mesom«. Pred Bogom se samo od sebe ne more opravičiti »nobeno meso« (Rim 3,20). Prvi klic evangelija je torej ukaz usmrtitve, klic k smrti, vendar smrti skupaj z Jezusom, v priznavanju pravične Božje sodbe. Zato je Jezus svoj razglas evangelija začel z brezpogojnim klicem k spokorjenju (prim. Mr 1,15); podobno tudi pozneje Peter (prim. Apd 2,38). Prva beseda evangelija je torej Božji mogočni ukaz, ki umori, odstrani, uniči vse, kar je staro, grešno, uporno, sebično, samopravično.

Toda križ, paradokсно, ne razodeva samo Božje sodbe, temveč hkrati tudi Božjo ljubezen, Božji skrajni izstop iz samega sebe, vse do krika: »Eloí, Eloí, lemá sabahtáni?« (Mr 15,34), ki naznačuje neko nezamisljivo razpoko v Bogu samem – iz ljubezni do človeka. Že ta prva beseda evangelija ima torej kljub in ravno v svoji neizprosni ostrini naravo ljubezni, ki kliče k posnemanju, združitvi s Kristusom in ontološki spremembi bivanja: »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.« (2 Kor 5,14–15)

Za vse, ki Božje delo usmrtitve na križu sprejmejo na sebi, to hkrati pomeni tudi že besedo opravičenja, osvoboditve, rešitve iz suženjstva in prehod v nov način bivanja. Druga beseda evangelija je namreč ukaz: »Živi!« Vstali Kristus pomeni nepreklicni začetek novega življenja, ki nima konca – pravega, opravičenega, dobrega življenja, ki ima Božjo naravo, ki je v ljubezni združeno z Bogom kot Očetom, ki z veseljem posluša in uresničuje vse, kar pravi Oče, ter se neprestano napaja iz Božjega preobilnega vrelca milosti. Tudi tukaj beseda evangelija pravi vsakomur: tako moraš vstati, vstajaš in si po veri že vstal tudi ti.

V človeku, ki veruje evangeliju, evangelij sam postane močna in delujoča Božja beseda, ki v njem dejansko vzpostavlja resničnost, o kateri govori. Po veri, zgolj po veri, brez vsakršnih človeških zaslug, kot utrpevanje Boga. Tak človek je zgolj v moči Božje besede s Kristusom eno, je v Kristusu in Kristus je v njem.

V tako razumljenem in apliciranem evangeliju gre torej za resnično združitev človeka z Bogom, torej za mistiko v pravem pomenu besede. Poleg tega se ta združitev dogaja na skrivnosten način, ker človeka v vsakem pogledu presega in je onkraj njegovega umevanja ali nadzora. Ključni človekov odziv – za razliko od mnogih drugih mistik – je zgolj poslušna vera, ki sprejema razodetje Kristusa in živi Božji besedi dopušča, da opravi svoje kirurško delo na jazu verujočega.

Pri evangeliju se še posebej jasno vidi dvojna, paradokсна, splošno-konkretna in javno-zasebna narava tega mističnega dogodka. S tem ko v konkretnem združenju z Jezusovo smrtjo na križu in z njegovim vstajenjem od mrtvih utrpevam Boga, ni to Božje razodetje v Jezusu nič manj splošno in moja eksistencialna izkušnja ni nič manj pristna in osebna. Na to je po svoje opozoril že Luther: ta dvojni Božji poziv velja vsem ljudem (evangelij je nujno *javni* razglas!), vendar prav zato velja tudi vsakemu posamezniku, ki ga mora osebno sprejeti in se nanj odzvati. Kristusovo delo *pro nobis* mora postati *pro me* (Haas 1986, 201).

Zvesto poslušanje in sprejemanje Božjega evangelija torej doseže, da se končno srečata Božja in človeška zvestoba. Adamov potomec se končno zaupno nasloni na svojega Stvarnika in Bog ima pred seboj končno novega Adama, ki z veseljem izpolnjuje njegovo voljo in s tem dosega namen stvarjenja. Tako je Božji cilj dosežen in tako je dosežen tudi cilj/smisel/namen človeka. Človek se vrne k Bogu in Bog se vrne k človeku – človek sam postane njegovo bivališče, sveti tempelj.

Tukaj moramo na kratko povzeti veliko svetopisemsko témo Božjega prebivanja med ljudmi, ki je eden izmed pomembnih vidikov mistike Božje besede. V raju Bog biva s človekom in govori z njim, vendar greh to skupnost uniči. Bog začne »obiskovati« svoje izvoljene očake in pri Mojzesu z zelo natančnimi navodili in z veliko prelivanja krvi(!) vzpostavi svojo trajno navzočnost med Izraelci v shodnem šotoru. Na vrhuncu Izraelove zgodbe, pod kraljem Salomonom, ta premični šotor zamenja trdno zgrajeni tempelj »na Sionu, ki si ga je Bog izvolil za svoje bivališče« (prim. Ps 132,13–14). Toda zgodba Božjega ljudstva se pod naslednjimi kralji obrne navzdol, dokler v času babilonskega izgnanstva, pred porušenjem templja, Božje veličastvo ne zapusti sve-

tišča in mesta (prim. Ezk 10; 11,22–23); ostane le še obljuba, da se bo veličastvo nekoč vrnilo (prim. Ezk 43,1–12). Potem pa to veličastvo nenadoma zasije z obraza Jezusa iz Nazareta (prim. Mt 17,1–8; 2 Kor 4,4.6; Jn 1,14).¹⁹ Božje veličastvo se je nepričakovano vrnilo – v nenavadnem novem templju, templju Jezusovega telesa (prim. Jn 2,19–21). To telo-svetišče po Jezusovem vstajenju postane skupnost njegovih učencev, Cerkev (prim. Mt 18,20; 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16; Ef 1,22–23), ter tudi telo vsakega od njih posamezno (prim. 1 Kor 6,19–20). V optiki Nove zaveze se ta vselitev Boga v človeka zgodi ravno s tem, ko človek v poslušnosti vere sprejme Božji evangelij – tako in samo tako Bog daje svojega Duha (prim. Gal 3,5; Ef 3,17).

Svetopisemska tema Božjega svetišča še nadalje potrjuje, da imamo opravka s pravo mistiko, saj gre tukaj čisto zares, v najstrožjem pomenu besede, za združitev Boga in človeka, saj predpostavlja bivanje Boga v človeku, tako da Bog in človek postajata »popolnoma eno« (Jn 17,23). Ta biblična »mistika novega templja« je torej eden od specifičnih vidikov mistike Božje besede.

III. Sveto pismo

V zvezi z mistiko, ki je značilna za reformacijo, lahko stopimo še korak naprej. Božja Beseda kot živi stvariteljski ukaz, se pravi sama po sebi, ni neposredno dostopna. Dostopna je posredno, prek zapisane Božje besede, *Svetega pisma*. Tam je temeljno, avtoritativno pričevanje o Jezusu in tudi temeljno, primarno pričevanje o evangeliju in njegovi moči. Tu je še en ključni uvid reformacije: *sola Scriptura!* Živi Bog nagonarja živega človeka predvsem in najprej takrat, ko slednji pristopi k *Svetemu pismu* in ga bere oziroma posluša s »poslušnostjo vere«. Vedno znova potrjeno izkustvo vseh reformatorjev, ne samo Luthra, je, da se ob takšnem branju redno, vendar ne samodejno in ne samoumevno, »dogaja Božja beseda«, ko splošno Božje razodetje v eksistencialnem dogodku postane konkretno razodetje temu človeku tukaj in zdaj (ved-

19 Po mojem prepričanju je to tudi najmočnejši novozavezni argument za visoko kristologijo, se pravi za nauk, da je Kristus »pravi Bog«.

no v nerazrešeni napetosti prej omenjene dialektike).²⁰ Tega eksistencialnega dogodka samega po sebi ni mogoče analizirati oziroma razložiti in je torej strogo vzeto skrivnosten. Prav mističen pa je z vidika, da v njem Božja beseda postane dejavna aktualnost v verujočem bralcu oziroma poslušalcu, ki vzpostavlja, obnavlja, utrjuje ali gradi njegovo novo naravo, ki jo je ustvarila stvariteljska dvorezna beseda evangelija. V tem izkustvu se Božja beseda dejansko kaže kot kruh, kot hrana v pravem pomenu besede, saj vzdržuje, krepi in izgrajuje »novega človeka« (Ef 4,24) oziroma »notranjega človeka« (2 Kor 4,16), kot ga tudi imenuje Pavel.

Tudi tukaj je pomembna vzporednica s témo Božjega svetišča: posebnost templja je bila, da je v najsvetejšem prostoru, med kerubi, bival Božji glas (prim. 4 Mz 7,89). Če je človek, ki ga je Božji evangelij na novo ustvaril, res pravo Božje svetišče, potem se mora tudi v njem čisto zares slišati Božji glas. Jezus je rekel: »Moje ovce poslušajo moj glas« (Jn 10,27). Ta živa Božja beseda poslušalca dela »božanskega« oziroma »poboženega« (prim. Jn 10,34–35), daje mu »božjo naravo« (prim. 2 Pt 1,3–4). Osnovna duhovna praksa in tudi izkušnja reformacijske mistike je, da se slišanje tega Glasu dogaja najprej in predvsem ob zvestem branju *Svetega pisma*.

Če upoštevamo duhovni ustroj mistike Božje besede, bi torej lahko rekli, da je v praktičnem smislu ključni protestantski zakrament *Sveto pismo*. To je konkretno, predmetno, otipljivo, navzven povsem človeško orodje milosti, po katerem se nam posreduje sam Bog in po katerem lahko človek pride v živi stik z njim.

IV. Pridiga

Toda reformatorji 16. stoletja *Svetega pisma* niso poimenovali »zakrament«, čeprav so mu z načelom *sola Scriptura* namenili vlogo najvišjega merila v razsojanju nauka. Razlog za to je bil morda, da je bilo celotno *Sveto pismo* v tistem času predrago, da bi si ga lahko kupil vsak

20 Dialektičnemu razmerju med svetopisemskim besedilom in osebnim Božjim razodetjem ustreza tudi prej omenjeno razlikovanje med »zunanjo« in »duhovno« Božjo besedo pri Luthru.

posameznik. Verjetneje pa je bil razlog drugje: reformatorji so se jasno zavedali, da poleg tega *predmetnega* sredstva Božje besede že od začetka krščanstva obstaja tudi *osebno* sredstvo Božje besede: to je oznanjevalec evangelija oziroma pridigar.

V skladu z doslej povedanim namreč lahko rečemo, da se tudi v krščanski pridigi dosledno nadaljuje mistika Božje besede. Preglejmo njen celoten tek še enkrat: Božje sestopanje v svet, k človeku, za človeka in v človeka, korenini v učlovečenju Božje Besede v Jezusu iz Nazareta ter v njegovi smrti na križu in vstajenju od mrtvih. Božji oživljajoči Duh, ki ga prejmejo učenci takoj zatem, jih usposablja, da so pooblaščenecne priče tega Božjega dejanja – priče »do skrajnih mej sveta« (Apd 1,8) in, lahko bi dodali, do konca časov. Hkrati ta isti Duh prve priče navdihne, kakor je že prej preroke, da to pričevanje tudi zapisujejo. Zapisano pričevanje že kmalu, v drugem delu drugega stoletja, postane merilo (*kánon*) cerkvenosti in cerkvenega oznanila. Poznejši oznanjevalci torej nastopajo kot zvesti posredovalci zapisane Božje besede, v vsej njeni raznolikosti in bogastvu, ki jo oznanjajo in navezujejo na različne človeške okoliščine ravno *v veri*, da v tem dogodku ne bodo spregovorili oni, temveč sam Bog, ki je besedo poslal. »Pridigati evangelij ni nič drugega, kakor da Kristus pride med nas oziroma privedi se h Kristusu.« (Luther [1522] 1910, 13–14) Pridiga naredi Kristusa prisotnega med svojimi in njegove privede k njemu. Pridiga torej omogoča srečanje človeka z Bogom.

Tudi tukaj ni ničesar samodejnega, ničesar samoumevnega. Nad zvestim oznanjevanjem Božje besede ostaja *obljuba*, da bo spregovoril Bog in tako prišel med svoje – obljuba, ki ni obveza in ki oznanjevalcu ne omogoča prav nikakršne prilastitve božjega. Nasprotno, od pridigarja se zahteva popolna poslušnost vere, zvestoba (*pístis*) in samoukinitve v Kristusovem križu, da Božji besedi ne bi postavljajl ovir.

Čeprav se sliši neverjetno, se po pričevanju Nove zaveze v zvesti krščanski pridigi resnično razodevata sam Bog in njegova moč (prim. 1 Kor 2,1–5). Od pridigarja se to izrecno pričakuje: »Če kdo govori, naj to stori kakor [da so to] Božje besede/izreki« (1 Pt 4,11). Enako pojmovanje potrjujejo tudi drugi zgodnjekrščanski spisi: »Kjer se [...] oznanja

Gospodstvo, tam je Gospod» (*Nauk dvanajsterih apostolov* 4,1). Podobna stališča pozneje srečamo tudi med protestanti, na primer Trubar v svojem slovesnem poslovilnem nagovoru vsem Slovincem zapiše takole: »Poslušajte in ubogajte svoje zveste pridigarje, ki jih imejte radi kot Božje sle« (Trubar [1582] 2014, 44).

Zato bi tudi za pridigo lahko rekli, da je svojevrsten »zakrament«, saj na konkreten način prinaša Boga v konkretno človeško situacijo. Sredstvo oziroma nosilec tako razumljenega zakramenta ni predmet (*Biblija*), ampak živa oseba pridigarja, kar pravzaprav bolje ustreza *osebni* naravi Božje komunikacije in samopriobčitve. Ker je človek grešno in zmotljivo bitje, je po eni strani tveganje večje, vendar ima oznanjena beseda evangelija sama v sebi moč, da s svojo usmrtitveno silo dovolj nevtralizira pridigarja, da se v njegovem »umrljivem mesu lahko razodeva tudi Kristusovo življenje« (2 Kor 4,11). Pridigar mora torej sam najprej izpiti kelih, ki ga streže zbranemu občestvu. Kajti tako se v njem in v njih začne prav zares razodevati Kristusovo vstajenje – prihod Kristusa med njih, izkušnja Božje prisotnosti v Njegovem lastnem svetišču, ki si ga je pripravil sam s svojo močjo.

Zato ni naključje, da je središčni dogodek evangelijskega bogoslužja pridiga. Ne samovoljno, ne samoumevno: gre za zvestobo mistiki Božje besede. V pridigi Božja beseda, ki ontološko izvira iz nespoznatne globine Boga samega in ki je avtoritativno izpričana v svetopisemskih besedilih, doseže svojo ciljno obliko: v moči Svetega Duha postane konkreten, kontekstualiziran in inkulturiran poziv konkretnim ljudem v konkretni življenjski situaciji – poziv k Jezusu, k poslušnosti vere, ki po stvariteljski besedi evangelija omogoča eksistencialno srečanje človeka z Bogom-tukaj-in-zdaj. V tem srečanju Božje in človeške zvestobe, v tej pristni mistični združitvi, Božja beseda vse ustvarja na novo. To je končni cilj vsega Božjega razodetja in delovanja (prim. Raz 21,5).

Mistične prakse

Glede na to, da je vsako govorjenje o mistiki, ki prezre njene praktične in izkustvene vidike, nepopolno in nezvesto svojemu predmetu, je

prav, da zaključimo s kratkim pregledom konkretnih duhovnih praks, ki so ali ki bi lahko bile značilne za prakticiranje reformacijske mistike. Pri tem bomo sledili štirim pojavnim oblikam Božje besede, ki smo jih predstavili.

1. *Jezusova mistika* oziroma *mistika Jezusove osebe*. Kot smo nakazali zgoraj, se prva oblika mistike Božje besede najprej izraža v preprostem klicanju imena Jezus. Gre za enostavno izgovarjanje Jezusovega imena v molitvi ali v pesmi. To klicanje imena bi lahko nadalje povezali z novozaveznimi spodbudami k neprestani molitvi (prim. 1 Tes 5,17 in Ef 6,18 s Heb 13,15 in Ef 5,19), s čimer se znajdemo blizu t. i. Jezusovi molitvi, ki je glavna »tehnika« pravoslavne mistične prakse (prim. Ware 2011).

Nadalje smemo v Jezusovo mistiko šteti zavzemanje za preprost in neposreden osebni odnos z Jezusom, kot ga zasledimo pri pietistih in pri mnogih sodobnih evangelijskih kristjanih. Temu lahko dodamo popolno osebno izročitev Učitelju Jezusu, ki vključuje poslušanje njegovega glasu in prejemanje njegovega neposrednega vodstva, kakršno zasledimo že v Kempčanovi *Hoji za Kristusom*.

Sprejemanje Jezusa »v srce«, intimno odpiranje vrat Jezusu (prim. Raz 3,20), molitev, da se Jezus po veri naseli v srcu (prim. Ef 3,17), pravzaprav spadajo že v *mistiko novega templja*, kakor smo jo predstavili zgoraj, saj verujoči v tem srečevanju z Jezusom sam postaja kraj Božjega bivališča.

Posebna oblika intimnega odnosa z Jezusom je *svatbena mistika*, ki v odnosu z Jezusom vidi ljubezenski odnos neveste do ženina. Kot smo že videli, se takšno razumevanje naslanja na Visoko pesem in na več novozaveznih besedil (prim. tudi Črnivec 2011). Primere tega najdemo že pri Luthru, še bolj pa v baročni poeziji in glasbi.

V Jezusu se ljudje konkretno srečujemo z »Bogom-z-nami«, kot se glasi obljuba Božje navzočnosti na začetku Evangelija po Mateju (Mt 1,23).²¹

21 Kot bomo še videli, sta v njem še dve takšni obljubi, ena na sredi in ena na koncu evangelija. Bilingualisti ugotavljajo, da ta *inclusio* označuje temeljno sporočilo celotnega Evangelija po Mateju.

2. *Evangeljska mistika oziroma mistika evangeljskega sporočila.* V splošnem reformacijskem klicu h križanemu Kristusu, k priznavanju grehov in k spokorjenju lahko prepoznamo temeljno načelo protestantske duhovnosti, ki je v neprestanem vračanju k besedi evangelija. Osnovna dinamika evangeljske mistike je identificiranje z dvoreznim dogodkom Jezusove smrti in vstajenja oziroma eksistencialno vstopanje vanj po veri.

V krščanski praksi je to poistovetenje najprej povezano s krstom (prim. Rim 6,1–14), ki ni nič drugega kot vidna, nazorna, čutna in zato zakramentalna izpeljava dvojne identifikacije z besedo evangelija. Zato je zakrament krsta v resnici »vidna Božja beseda«, kot se je izrazil Trubar (Trubar [1550] 2011, 55). Krst je učinkovita aplikacija evangelija na krščenca – seveda strogo in izključno na osnovi njegove vere.

Pri krstu smo torej postavljeni na besedo evangelija in krščanska rast se nato dogaja ravno ob neprestanem, vsakodnevnem, molitvenem in premišljevalnem vračanju na to osnovo. Vsaka molitev, ki naj bi bila v skladu z mistiko Božje besede, mora vsebovati vstop, vpisovanje, vraščanje v to gibanje smrti in vstajenja. Zdi se, da je imel prav takšen »program krščanske duhovnosti« že apostol Pavel, ko je na pomenljivem mestu, takoj zatem, ko je predstavil celoto evangelija, zapisal: »Ker je torej Bog tako usmiljen, vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje. In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog, kaj je dobro, njemu všečno in popolno.« (Rim 12,1–2; prim. tudi 2 Kor 4,10; Kol 3,5 itn.). Kristjani na dar Kristusove žrtve hvaležno odgovarjajo s svojo lastno žrtvijo in se tako preobražajo v njegovo podobo. Kristus je postal žrtev za nas, da bi mi lahko postali všečna žrtev Bogu. Takšno držo naj bi Jezusovi učenci zavzeli vsak dan (prim. Lk 9,23; Mt 6,10b). Tako naj bi celotno krščansko življenje postajalo žrtvovanjsko bivanje, ki v trenutnem svetu odraža Jezusa in njegovo rešilno ljubezen.

Kakor veliki noči sledijo binkošti, v kontekst krstne identifikacije z Jezusovo smrtjo in vstajenjem spada tudi »krst v Svetem Duhu« (prim. Mt 3,11; Apd 1,5), torej molitev za prejem Svetega Duha oziroma za iz-

polnitev s Svetim Duhom, kakor jo danes srečamo predvsem v karizmatičnih sredinah, zgodovinsko pa jo lahko zasledimo v različnih mističnih smereh. Izpolnitev s Svetim Duhom je vzporednica bibličnim opisom prihoda oziroma vselitve Božjega veličastva v pripravljeno in posvečeno svetišče (prim. 2 Mz 40,34–35; 1 Kr 8,10–11; Ezk 43,2–5), zato se vpisuje v mistiko novega templja. Kristjanovo telo je »tempelj Svetega Duha« (1 Kor 6,19), prav tako tudi »telo« celotne krščanske skupnosti (prim. 1 Kor 3,16) – za vzpostavitev novega svetišča je očitno odgovorna tretja Božja oseba.

V zvezi z evangelijsko mistiko moramo nadalje omeniti tudi drugi zakrament, ki ga pozna reformacija: Gospodovo večerjo. Tudi v obhajanju te se namreč dogaja, da se udeleženec po veri izkustveno vpisuje oziroma vrašča v Kristusov dogodek (prim. 1 Kor 10,16–21; glede obeh zakramentov prim. Collins 2010, 182–88). Tudi če pustimo vprašanje narave Kristusove prisotnosti v zakramentih ob strani, moramo glede na biblično pričevanje potrditi najmanj to, da gre pri tem za združitev s Kristusom v dogodkovnem smislu (glede na celoto dogodka, kjer sta poleg fizičnih elementov zakramenta nujno prisotni tudi Božja beseda in skupnost verujočih kot Kristusovo telo), kjer se akt udeleženčeve vere združi oziroma sovpade z aktom Kristusove daritve. Prakticiranje tovrstne mistike je posebej značilno za luteranstvo,²² prisotno pa je tudi med anglikanci in v različnih wesleyjanskih ter reformiranih smereh.

Posebna oblika mistike, osredotočene na Jezusovo smrt, je nazadnje tudi pasijonska meditacija, ki je bila posebej priljubljena v baročnem obdobju (Van Elferen 2009, 92–108).

3. *Svetopisemska oziroma biblična mistika.* Eden temeljnih vidikov reformacijske duhovnosti je prisluškovanje Božjemu glasu ob branju *Svetega pisma*. To predpostavlja določen odnos do *Biblije*, ki ga lahko označimo z eno besedo: strahospoštljiv (prim. Iz 66,2). To pritiče nara-

22 V *Württembergškem cerkvenem redu* na primer najdemo zahvalo za to, da smo po svetem zakramentu prejeli »zedinjenje s Kristusom« (*vereinigung mit Christo*) (*Württembergische* 1559, 76a). To mesto je v *Cerkovni ordningi* Trubar prevedel kot »perdrushene Scriftufoim« (Trubar [1564] 2014, 330), čemur bi v sodobni slovenščini verjetno ustrezalo »združenje s Kristusom«. Glede obhajilne mistike v luteranski teologiji na prehodu iz 17. v 18. stoletje prim. Van Elferen 2009, 192–208.

vi *Svetega pisma* kot zakramenta, ki nam omogoča, da po Svetem Duhu dejansko zaslišimo živo Besedo živega Boga, ki nas ontološko spreminja in preobraža v Kristusovo podobo. To pomeni, da na *Sveto pismo* ne gledamo predvsem kot na besedilo, ki ga je treba analizirati in interpretirati (čeprav ima tudi to svoje mesto), ampak v njem najprej vidimo duhovni prostor, kjer se dogaja Gospodova beseda, ki nas ustvarja na novo. Sveta groza je primerna zato, ker nas to srečanje dejansko ogroža: »stari človek« (Ef 4,22) v njem doživlja udarce Božjega kladiva in uničujoči ogenj (prim. Jer 23,29), zato da se na njegovem mestu lahko rojeva novi. Takšen strahospoštljiv odnos do *Svetega pisma* srečamo pri vseh zgodnjih reformatorjih, medtem ko je treba priznati, da smo ga v sodobnih časih – bodisi zaradi skepse in cinizma liberalne biblične kritike bodisi zaradi naveličane udomačenosti, ki *Sveto pismo* vkleme v spone predvidljivih dogmatičnih ali svetovnonazorskih predstav – v veliki meri izgubili.

Omenili smo že, da slišanje Božjega glasu ustreza temi obnovljenega Božjega svetišča, zato tudi to predstavlja enega od vidikov mistike novega templja.

K mističnemu bližanju *Svetemu pismu* lahko nadalje štejemo tudi pristop, ki v branju vidi eksistencialno vstopanje v Božjo zgodbo oziroma dramo. Takšno vstopanje oziroma vraščanje v temelju preobraža bralčevo identiteto, zato ga lahko razumemo kot določeno obliko sveto-pisemske mistike (Črnivec 2015; prim. Spriggs in Simmonds 2016). Pomembno vlogo v tej mistiki igra molitveno branje oziroma petje psalmov, kajti v njem se najlažje in najhitreje zgodi izkustveni prestop v novo identiteto, identiteto Kristusa, »Davidovega sina«, kot pravega navdihovalca in molivca psalmov, oziroma v identiteto Kristusovega telesa, ki to molitveno prakso nadaljuje v občestvu. Poleg tega je petje psalmov izvorno povezano z jeruzalemskim templjem, kar tudi to prakso vpisuje v mistiko novega templja (Črnivec 2016).

4. *Oznanjevalna mistika* oziroma *mistika kerigme*. Kot smo zapisali zgoraj, mora oznanjevalec ob pripravi na pridigo umreti samemu sebi, da bi se lahko poistovetil z vstalim Kristusom, ki svojemu občestvu govori svojo besedo. Ta »evangeljska« zdužitev s Kristusom je tukaj pov-

sem funkcionalna: ne gre za pridigarja samega, ampak za to, da bo lahko bratom in sestram v resnici prinesel »Božjo besedo« (1 Pt 4,11), se pravi besedo, ki ni njegova. Lahko bi rekli, da gre tukaj že za združitve s Kristusom-v-misijonu. Temu lahko dodamo, da pravzaprav enako velja tudi za zbrano skupnost. Vsak poslušalec mora umreti samemu sebi, da bi v pridigi zares lahko razločil in zaslišal Jezusov glas. V nekem smislu mora umreti tudi pridigarju: uvideti mora, da so bodisi pridigarjeve omejitve, ki so moteče, bodisi njegove govorniške sposobnosti ali karizmatični nastop, ki pritegujejo pozornost na njega samega, že razpuščeni in ukinjeni v Jezusovem križu – zato da bi poslušalec v veri lahko prisluhnil besedi, ki mu jo govori sam Bog.

Vendar Božja beseda ne prihaja med Jezusove učence samo prek pooblaščenih oznanjevalcev v kontekstu formalnega bogoslužja. Pavlove spodbude jasno izražajo, da naj bi vsak kristjan služil drugemu z Božjo besedo (prim. Kol 3,16; Bonhoeffer 2016, 21, 53 in 94). To je mogoče zaradi druge obljube Kristusove prisotnosti, ki jo srečamo v Evangeliju po Mateju: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Ko kristjani soglasno molijo, pojejo hvalnice ali skupaj poslušajo Božjo besedo, v resnici postanejo Božje svetišče, polno veličastva (prim. 2 Krn 5,13–14); dejansko se srečajo in družijo s Kristusom, ki jih tudi usposablja, da z močjo njegovega Duha služijo drug drugemu. To duhovno dinamiko lahko brez zadržkov imenujemo *občestvena mistika*, saj se v njej združitve s Kristusom in Božje prebivanje v človeku ne dogaja individualno, ampak skupaj z ostalimi brati in sestrami. Ta občestveni vidik mistike je pomembno poudariti²³ iz treh razlogov: zaradi trdovratnega individualizma sodobne potrošniške družbe, zaradi obtožb, da je protestantska duhovnost k takšnemu individualizmu še posebej nagnjena, in tudi zato, ker lahko mistično prizadevanje za združitve z Bogom hitro postane projekt, ki posameznika oddalji in odtuji od drugih, namesto da bi ga z njimi tesneje povezal – in takšna mistika s Kristusom, voditeljem sprave in ustvarjalcem občestva, ne bi imela prav dosti skupnega.

23 Ni naključje, da tako Collins kakor Harmless svoji knjigi o mistiki zaključita s poglavjem o skupnosti oziroma občestvu (Harmless 2008, 225–69; Collins 2010, 171–94).

Razglas Božje besede oziroma evangelija pa seveda ni namenjen zgolj kristjanom, ampak vsemu svetu. Zato moramo nazadnje omeniti še *misijonsko mistiko*, ki smo jo nakazali že zgoraj. Ta se naslanja na tretjo, končno obljubo Kristusove prisotnosti pri Mateju: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence [...] In glejte: jaz sem z vami vse dni do konca sveta.« (Mt 28,19–20; prim. tudi Mr 16,20). Kristus sebe ne obljublja občestvu, ki je statično in zaprto samo vase, temveč skupnosti, ki služi in se daje svetu. Najboljši zgled takšnega misijonarskega mistika je nedvomno apostol Pavel, kakor nam ga kažejo Apostolska dela in njegova pisma. Pavlova zedinjenost s Kristusom-v-misijonu gre celo tako daleč, da na nekem mestu svoje delo razume kot neposredno nadaljevanje Kristusovega trpljenja na križu (Kol 1,24; prim. 2 Kor 4,10–12). V novejši zgodovini mu lahko ob bok postavimo Johna Wesleyja, ki je svojo mistično izkušnjo krščanske popolnosti razumel kot nekaj, kar mora nujno posredovati drugim, zato je večino življenja preživel kot potujoči pridigar, ki je skupaj s somišljeniki zanetil veliko versko prebujenje v Veliki Britaniji in v Združenih državah.

Kakor smo videli, vse te prakse niso zgolj različne oblike protestantske pobožnosti, ampak dejansko omogočajo združitev posameznika ali še raje skupnosti s Kristusom, zato je povsem legitimno, da jih razumemo kot konkretne izraze reformacijske mistike.

Sklepni izzivi

Reformacijski klic k Božji besedi lahko upravičeno prepoznamo kot klic k posebni obliki krščanske mistike, osredotočene na Božjo besedo. Božja beseda je čudež in skrivnost, ki se zanesljivo in zavezno-zvesto dogaja v konkretnem svetu konkretnih ljudi.

Značilnost te mistike je, da na človeški strani pričakuje zgolj in samo »poslušnost vere«; zanjo je značilno poslušanje, ne gledanje. To »ne gledanje« hkrati ohranja mistika v popolni odvisnosti in ponižnosti pred Bogom, vsakršno prilaščanje božjega je a priori izključeno. Mistik v poslušnosti vere utrpeva Boga; s svojimi lastnimi močmi ne pri-

speva ničesar k eksistencialnemu izkustvu Božjega samorazodetja, to se zgodi kot konkretizacija splošnega Božjega razodetja, ki v dialektični napetosti ohranja pristnost osebnega dogodka in splošno avtoritativno veljavo Božjega razodetja. Že zgolj ta hkratnost je skrivnostna in nedoumljiva.

Pomembna razlika od drugih mističnih sistemov je, da tukaj ne gre za »dvig duše k Bogu«, se pravi za to, da bi se s pomočjo posebnih duhovnih praks ali tehnik duša očistila zla in nato dosegla Boga oziroma razsvetljenje, temveč je smer ravno nasprotna: gre za ljubeči spust, sestop Boga v dušo, ki si tega ne zasluži in ki sama po sebi ni sposobna doseči Boga. Duhovne prakse in discipline pri tem zgolj pomagajo duši, da se čimbolj odpre tej nezasluženi Božji milosti, ki je sama po sebi svobodna in nedosegljiva. Gre torej za čimbolj iskreno, ustrezno in celovito sprejemanje čistega Božjega daru.

Za to mistiko je torej značilna vizija sestopanja Boga-Logosa k človeku in v človeka, in sicer po naslednjih korakih: izhod Božje Besede iz Boga in njeno učlovečenje v Jezusu; Božje pošiljanje/izrekanje evangelija o križanem in vstalem Jezusu v obliki evangelijskega razglasa »vsemu stvarstvu« (Mr 16,15); zapis pričevanja o Jezusu v *Sveto pismo*; klic oznanjevalcem, da to eno Božjo besedo v vseh njenih oblikah zvesto razglašajo do skrajnih mej sveta in do konca časov.

V vseh teh oblikah ali fazah Božjega sestopanja v človeški svet smo opazili tudi njihovo zakramentalno naravo.²⁴ To bi lahko spodbudilo nov razmislek o evangelijski zakramentalni teologiji²⁵ ter njeni korelaciji s sveto skrivnostjo Božje besede, ki se očitno pojavlja in daje izkusiti v konkretnem človeškem prostoru.

Glede na vse, kar smo povedali, je bržkone prav, da bi v Cerkvah, ki izhajajo iz reformacijske dediščine, vsaj zdaj, po petsto letih, rehabilitirali pojem mistike, saj ga je očitno mogoče (ali celo nujno) razumeti tako, da je v globokem sozvočju s temeljnimi reformacijskimi uvidi.

24 Več mističnih besedil se končuje z razpravo o zakramentih, npr. Eckhartovi *Poučni govori* (Eckhart 1995, 78–82), Kempčanova *Hoja za Kristusom* (Kempčan 2011, 245–93), v sodobnem času pa Collinsova knjiga o poboženju (Collins 2010, 182–88).

25 Nekaj dobrih izhodišč za to je v Hunsingerjevem delu *Evharistija in ekumenizem* (Hunsinger 2008).

K temu bi nas pravzaprav moralo napotiti že dejstvo, da v *Svetem pismu* najdemo mnoge sorodne izraze. Zato so pred vsako skupnostjo, ki se ima za protestantsko oziroma evangelijsko in ki hoče biti verodostojen predstavnik reformacijskega gibanja v sedanjem času, naslednji trije izzivi:

1. *Notranji izziv sami skupnosti*, da zavestno goji mistiko Božje besede: da se je zaveda, jo raziskuje in jo pogloblja v vseh njenih vidikih ter da goji in spodbuja konkretne duhovne prakse, ki jo udejanjajo in razvijajo. To naj bi vplivalo na to, kako člani skupnosti molijo, kako sami ali v skupini berejo *Sveto pismo* in še posebej kako se pridiga Božja beseda ter kakšen odnos oziroma pristop imajo do pridige.

2. *Izziv širši krščanski skupnosti*. Če zgoraj navedeno drži, potem imajo vse »evangelijske« skupnosti določen Božji klic v odnosu do širšega Kristusovega telesa: vse ostale kristjane naj bi zvesto, ponižno in vztrajno klicale k Božji besedi in k Božjemu samorazodetju, ki se v njej dogaja. To ne pomeni, da so reformacijski kristjani kakor koli boljši od drugih – dosledno uporabljeno načelo *sola gratia* takšno mišljenje vsakakor preprečuje –, pomeni pa, da je njihov *raison d'être* v Kristusovem telesu kot celoti prav v tem, da se zvesto držijo Božje besede in da k njeni mistiki kličejo tudi ostale kristjane.

3. *Izziv za širšo družbo*. V sedanjem času raste povpraševanje po različnih mističnih izkustvih in ezoteričnih doživetjih.²⁶ Ali so reformacijski kristjani sposobni ljudem, ki so žejni »nečesa več«, ustrezno predstaviti pristno mistiko, ki človeka vodi v resnično duhovno izkustvo, v čisto, nepokvarjeno skupnost in združitev z živim Bogom?

VIRI IN LITERATURA

- Barth, Karl. 2002. *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: KUD Logos.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2016. *Skupno življenje*. Prev. Franc Šeter. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje.

26 Podobne izzive sodobnega časa v svojem zaključku navaja tudi Kärkkäinen 1999.

- Bundy, David. (1997) 2004. »Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness, and Pentecostal Traditions.« *Wesleyan Theological Journal* 39 (1): 104–36.
- Collins, Paul M. 2010. *Partaking in Divine Nature: Deification and Communion*. London: T & T Clark.
- Črnivec, Matjaž. 2010. »Spolnost v redu stvarstva.« V *Spolnost – cerkvena zadrega?*, ur. Milan Knep, 32–57. Ljubljana: Družina.
- . 2015. »Svetopisemska molitev – vrata v dramo odrešenja.« V *Pred Božjim prestolom: Sto pesmi, hvalnic in molitev iz Svetega pisma*, ur. Matjaž Črnivec in Terry Troy Jackson. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.
- . 2016. *Izziv Psalmov*. Dostop 31. oktobra 2017. <https://matjazcrnivec.wordpress.com/2016/08/10/izziv-psalmov/>.
- Eckhart, Mojster. 1995. *Pridige in traktati*. Prev. Milica Kač, Gorazd Kocijančič, Vid Snoj, Jani Virk in Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Haas, Alois Maria. 1986. »Luther und die Mystik.« *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 60 (2): 177–207.
- Harmless, William. 2008. *Mystics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunsinger, George. 2008. *The Eucharist and Ecumenism: Let us Keep the Feast*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 1999. »The Ecumenical Potential of the Eastern Doctrine of Theosis: Emerging convergences in Lutheran and Free Church Soteriologies.«²⁷ Dostop 31. oktober 2017. <http://www.soundshoremmedia.com/the-ecumenical-potential-of-the-eastern-doctrine-of-theosis-emerging-convergences-in-lutheran-and-free-church-soteriologies-by-veli-matti-karkkainen-dr-theol-habil/>.
- Kempčan, Tomaž. 2011. *Hoja za Kristusom*. Prev. Janez Zupet. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Kocijančič, Gorazd. 2017. »Pred razvodjem konfesij (o Nemški teologiji in njenih bralcih).« V *Nemška 2017*, 239–87.
- Loski, Vladimir. 2008. *Mistična teologija vzhodne Cerkve*. Ljubljana: KUD Logos.
- Luther, Martin. (1520) 2002. »O svobodi človeka kristjana.« V *Tukaj stojim: Teološko politični spisi*, ur. Božidar Debenjak, 69–87. Ljubljana: Krtina.
- . (1522) 1910 *Kirchenpostille*. WA 10, I/1.
- Macaskill, Grant. 2013. *Union with Christ in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.

27 Predavanje na 28th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, Springfield, Missouri, 11.–13. marca 1999, pod krovnim naslovom »Toward Healing Our Divisions. Reflecting on Pentecostal Diversity and Common Witness.«

- Nemška teologija*. 2017. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Spriggs, David, in Mike Simmonds. 2016. *V drami odrešenja: Prevzemi svojo vlogo ob pogledu na celoto Svetega pisma*. Prev. Marijan Peklaj. Ljubljana: Društvo Svetopi-semska družba Slovenije.
- Sveto pismo stare in nove zaveze*. 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije.
- Trubar, Primož. (1550) 2011. *Katekizem – Abecednik (1550): v sodobni slovenščini*. Prev. Vinko Ošlak in Kozma Ahačič. Slovenj Gradec: Združenje Trubarjev forum.
- . (1564) 2014. *Cerkveni red (1564): Znanstvenokritična izdaja dela Cerkovna ordninga z znotrajjezikovnim prevodom v sodobni slovenski knjižni jezik*. Prev. Vinko Ošlak in Kozma Ahačič. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- . (1582) 2014. »Ta celi Novi testament II 1582.« V *Zbrana dela Primoža Trubarja* 7, ur. Fanika Krajnc-Vrečko. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Van Elferen, Isabella. 2009. *Mystical Love in the German Baroque: Theology, Poetry, Music*. Lanham: Scarecrow press.
- Ward, W. R. 2006. *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ware, Kallistos. 2011. »Moč Imena.« Prev. Jasna Hrovat. KUD Logos. Dostop 31. oktobra 2017. <http://kud-logos.si/2011/moc-imena/>.
- »What is Christian Mysticism?« 2017. Got Questions Ministries. Dostop 31. oktobra 2017. <https://www.gotquestions.org/Christian-mysticism.html>.
- Winkworth, Susanna. 1860. »Historical Introduction.« V *Theologia Germanica*, ur. Franz Pfeiffer, prev. Susanna Winkworth, xvii–lii. Andover: W. F. Draper.
- Württembergische Große Kirchenordnung*. 1559. Tübingen.

[https://doi.org/10.26493/2590-9754.13\(26\)333-361](https://doi.org/10.26493/2590-9754.13(26)333-361)