

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 1, 55—70

UDK: 27-475:299.5

Besedilo prejeto: 02/2012; sprejeto: 02/2012

Ivan J. Štubec

Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo¹

Povzetek: Ta razprava je bila teoretična podlaga za predavanje na teološko-pastoralnem tečaju v vseh slovenskih škofijah na začetku pastoralnega leta 2011, ki ga je Slovenska škofovska konferenca razglasila za leto družbenega nauka Cerkve. V prvem delu si tako postavljamo vprašanje, kaj družbeni nauk Cerkve je in kaj ni in kakšne razvojne poudarke je doživel v zadnjih več kakor sto letih svojega razvoja. V osrednjem delu so predstavljene teze, ki jih v knjigi *La religione e il potere* razvija Gabriel Fragniere, švicarski filozof: pokaže na razvoj razlikovanja med svetno in duhovno oblastjo od začetkov krščanstva do moderne, pri tem pa je pomembna misel, da je Jezusov odnos do oblasti mogoče razumeti kot izhodišče za razvoj sekularne družbe. Na podlagi tega lahko v zadnjem delu razprave povemo, kakšni modeli odgovora vere na družbene razmere so se razvili v dvatisočletni zgodovini in kje naj Cerkev v sodobnem sekularnem svetu vidi priložnost za bolj osebno in manj tradicionalno vernost. Govorimo o nekaterih paradigmatičnih preobratih, ki bi jih morala upoštevati pastoralna praksa.

Ključne besede: sekularizacija, evangelizacija, oblast, družbeni nauk Cerkve, religija, krščanski Zahod, politična oblast, cerkvena oblast, univerzalnost

Abstract: **Secularisation as a Chance for New Evangelisation**

This paper was the theoretical basis of a lecture given at the theological-pastoral course in all Slovenian dioceses at the beginning of the pastoral year 2011, which was proclaimed by the Slovenian Bishops' Conference as the year of the social teaching of the Church. The first part deals with the question about what the social teaching of the Church is and what it is not and with the emphases it has experienced during the more than one hundred years of its development. The main part of the paper presents the propositions developed by the Swiss philosopher Gabriel Fragnière in his book *La religione e il potere*: he shows the development of the distinction between the worldly and the spiritual power from the beginnings of christianity up to the modern era. In this connection, it is an important thought that Jesus' attitude towards authority can be understood as the starting point of the development of the secular society. On this basis it is described in the last part of the paper which models of the response

¹ Prispevek je nastal na osnovi predavanja, ki ga je imel avtor na Teološkem pastoralnem tečaju 2011.

of religion to social conditions have developed during the two thousand years of Church history and where the Church in the modern secular world should see its chance for a more personal and less traditional faith. These are some paradigm shifts that ought to be considered by pastoral practice.

Key words: secularisation, evangelisation, power, social teaching of the Church, religion, the Christian West, political power, church power, universality

1. Uvod

Cerkev na Slovenskem se je v pastoralnem letu 2011/2012 odločila, da posveti leto družbenemu nauku Cerkve (DNC). Izbrano geslo leta, »pravičnost v ljubezni«, želi poudariti dvoje: najprej je pomembno vprašanje osrednje novozavezne zapovedi ljubezni do sebe, do bližnjega in do Boga, ki jo je treba uresničevati tudi na družbeni ravni, na kateri pa se kot temeljna tema postavi problem pravičnosti. Papež Benedikt XVI. je ta pojmovni binom uporabil v svoji prvi okrožnici *Bog je ljubezen*, da bi pokazal na različne in hkrati dopolnjujoče se vloge dveh področij življenja, ki se na poseben način uresničujeta po duhovnih in po družbenih ustanovah (po Cerkvi in po državi). Vsako področje ima svojo avtonomijo. Če na duhovnem področju govorimo o katoliški Cerkvi in o njeni avtonomiji, to razumemo na področju vere in morale. Če govorimo o državi, se vse dogaja na področju ustvarjanja pravičnih razmer med ljudmi, s pomočjo zakonodaje. Vsak vernik, naj bo kristjan ali karkoli drugega po svoji nazorski pripadnosti, je tudi vedno pripadnik širše skupnosti, ki jo navadno istovetimo z državo. Skrb za državo, odgovornost zanjo je stvar vseh državljanov, tudi katoličanov. Kako naj kristjan, katoličan uresničuje to svojo odgovornost v državi, je vprašanje racionalnega razmisleka in evangeljskega navdiha. Pri tem pa se ni mogoče izogniti vprašanju pristojnosti, ki jo imajo Cerkev kot ustanova (institucija), kristjan kot posameznik in državljan oziroma država kot institucija. V tej luči – kot drugič – geslo razumemo v ključu pravičnosti in pristojnosti za državo.

Družbeni nauk Cerkve je področje teologije, ki se s temi vprašanji ukvarja od začetka krščanstva, vendar sistematično, kot samostojna veda, podobno kakor druge teološke discipline. Razvijati se je začela ob koncu 19. stoletja, s prvo socialno okrožnico *Rerum novarum* (1891). Kristjani in Cerkev so morali skozi celotno zgodovino iskati odgovore na vprašanje, kako samega sebe umestiti v svetne razmere, na način, da se ohrani do vsega ustrezna eshatološka distanca in da se hkrati sredi tega sveta uresničuje božje kraljestvo. To vprašanje je aktualno tudi za slovenske in za širše svetovne razmere, saj se zdi, da katoliška Cerkev še vedno ni našla ustreznega odgovora na izzive sekularne družbe. Iz tega izhaja ideja, da je treba za pastoralno in politično orientacijo kristjanov postaviti izhodiščni in motivacijski temelj, na podlagi katerega se lahko izpeljejo konkretne aplikacije in odločitve, tako za spremembe v pastoralnih pristopih kakor za načine in strategije delovanja v javnem, družbenem ali političnem življenju.

V razpravi želimo zato najprej opredeliti, kaj je družbeni nauk Cerkve, kaj je in kaj pomeni ter kaj prinaša sekularizacija kot družbeni izziv za kristjane in Cerkev, dalje: kako je Cerkev sebe umestila v svet skozi ključna zgodovinska obdobja in kako se umešča v sodobni družbeni okvir. Končno se postavlja vprašanje, katere so praktične pastoralne in politične orientacije, ki naj bi jim kristjani in Cerkev sledili v demokratični, pluralni in sekularni družbi.

2. Razvojni poudarki družbenega nauka Cerkve in njegova opredelitev

Ali lahko po več kakor sto letih razvoja postopoma nastajajoče in danes samostojne teološke vede z vso natančnostjo povemo, kaj je družbeni nauk Cerkve? Pojemovna razgibanost, ki je značilna za to področje, že sama po sebi govori o težavah. Vse se je začelo z zaostrovanjem socialnega vprašanja v industrijski dobi. Takrat sta si skočila v lase delo in kapital, ki se vse do danes nista pomirila. V tistem času je večinsko kmečko prebivalstvo postopoma začelo iskati kruh v industrijskih središčih in tako smo priče urbanizaciji: mesto tudi danes v Sloveniji pomeni bivanjski prostor večine prebivalstva. Pozneje se je konflikt dela in kapitala spremenil v konflikt družbenih sistemov, ki sta ga simbolizirali socialistično-komunistična in liberalno-kapitalistična usmeritev. Cerkev se je čutila poklicano, da razvije vmesni sistem, tretjo pot, pot sprave med delom in kapitalom. Pri tem ni imela najbolj srečne roke, a hkrati je prav okrožnica *Rerum novarum* pomenila vrnitev Cerkve v družbeno razpravo kot kompetentnega partnerja. Konec 19. stoletja se razvije politični katolicizem, ki ima svoje globoke korenine že v Avguštinovem času, a sedaj dobi strankarsko-politično obliko organiziranosti, na čelu katere so pogosto kleriki. Kulturni boj postane tudi politični boj in klerikalizem je fenomen, zaradi katerega še danes govorimo o ločitvi duhov, saj je – zgodovinsko gledano – zarezal veliko globlje kakor zgolj na ravni družbenopolitičnega delovanja in upravljanja države. V slovenskih razmerah so se duhovi radikalno ločevali v okoliščinah okupacije in umetno povzročene revolucije. Politični katolicizem je končal v izgnanstvu ali v stotinah Hudih jam po vsej deželi. Verjetno je že samo to dejstvo dovolj velik razlog, da si v letu DNC postavimo nekaj pomembnih vprašanj, na katera pa ni možno odgovoriti v eni sami razpravi.

Pomembno je vprašanje odnosa med odrešenjskim oznanilom in urejanjem našega svetnega bivanja, vprašanje odnosa med vero in politiko, med vero in oblastjo, vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo oziroma verskimi skupnostmi. Ne nazadnje danes govorimo o vprašanju umeščanja krščanstva v sekularizirani, pluralni, demokratični in laični prostor. Teh in drugih tem se loteva DNC, ki je samo izvleček večstoletnega, tisočletnega odnosa med vero in družbo. Pri tem ne moremo mimo zgodovinske refleksije in tudi ne mimo ovrednotenja tega, kar določa naš čas in prostor – Slovenijo v evropskem in v globalnem kontekstu. Katoliška Cerkev ima na tem področju pester, dinamičen in zanimiv razvoj.

Giovanni Filoramo v knjigi *La Chiesa e le sfide della modernità* glede na obdobje pred drugim vatikanskim koncilom ugotavlja, da se je družbeni nauk Cerkve vse

do petdesetih let 20. stoletja razumel kot sredstvo za krščansko ponovno osvojitvev (*reconquista*) družbe. To je bila restavratorska utopija, ki se je zgledovala po idealni krščanski srednjeveški družbi. Ta ideja je dobila pojmovno zvezo v »novem krščanstvu«, utemeljenem na teoriji o naravnem zakonu in na božjem razodetju, kakor ga oznanja Cerkev. Za krščanske laike je to pomenilo, da se morajo angažirati na družbenem in na političnem polju, da bi pokristjanili strukture in institucije družbe, s tem pa olajšali in omogočili poslanstvo Cerkve, ki je v prinašanju božjega odrešenja ljudem. Uporabljen je bil deduktivni model, ki je iz naravnega zakona in razodetja hotel izpeljati »krščansko družbo« kot »tretjo pot«, alternativo drugim obstoječim ideološkim modelom.

Drugi, induktivni model se je razvil po okrožnici Janeza XXIII. *Mater et magistra* (1961), ki predlaga tri pomembne korake: videti, presoјati in delovati. To metodo je potrdil Pavel VI. v okrožnici *Octogesima adveniens* (1971), v kateri pričakuje, da bodo krščanske skupnosti v različnih delih sveta analizirale svoje lastno družbeno stanje v luči evangelija, uporabile ustrezne principe za razmislek, ustvarile merila za presojo ob družbenem nauku Cerkve in končno izoblikovale izbire in prizadevanja za družbeno preobrazbo s pomočjo Svetega Duha, v občestvu s škofi in v dialogu z drugimi krščanskimi brati in sestrami ter ljudmi dobre volje (Filoramo 2007, 12–13).

Zadnja dva papeža na prelomu tisočletja sta temu vprašanju namenila kar pomembno pozornost. Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudo rei socialis* pravi, da »socialni nauk Cerkve ni neka 'tretja pot' med tako imenovanim liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivizmom in tudi ne alternativa drugim, manj radikalnim rešitvam: je izvirni nauk s svojim lastnim značajem. Tudi ni ideologija, temveč pozorna formulacija dosežkov, pridobljenih na podlagi razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja v družbi in v mednarodnem okvirju, razmišljanja v luči vere in cerkvenega izročila. Njegov glavni namen je, razložiti in pojasniti te stvarnosti, ko ugotavlja, ali so v skladu ali pa v nasprotju s smernicami evangeljskega nauka o človeku in o njegovem zemeljskem in onstranskem poklicu. Zato tega nauka ne gre prištevati k ideologiji, temveč k teologiji, in to k moralni teologiji.« (SRS 41; prevedel I. J. Š.) Osrednji poudarek Janeza Pavla II. je na obrambi transcendentalne razsežnosti človekove osebe.

Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* opredeli DNC takole: »Družbeni nauk Cerkve noče Cerktvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov razmišljanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkve želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti.« (BL 28, a)

Družbeni nauk Cerkve izhaja iz razuma in iz naravnega prava, to je iz tega, kar je v skladu s splošno človeško naravo. Obenem se zaveda, da ni naloga Cerkve, naj ta nauk sama politično uveljavi; želi pa služiti oblikovanju vesti na področju politike in prispevati k temu, da raste spoznanje za prave zahteve pravičnosti in hkрати tudi pripravljenost za delovanje v skladu z njimi, tudi če to nasprotuje obstoječim osebnim interesom. To pa pomeni: »Graditev pravične družbene in državne ure-

ditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« (BL 28)

V obeh opredelitvah vidimo najprej, da imamo negativno opredelitev, kaj vse DNC ni: ni tretja pot, ni ideologija, ni alternativa kateremukoli družbenemu sistemu in tudi ne poizkus, kako prevzeti oblast v državi ali vsiliti svoje družbene koncepte drugače mislečim ljudem.

Kaj pa potem je? Racionalna refleksija družbene situacije v luči vere in cerkvenega izročila, ki naj motivira kristjane za prizadevanje na polju pravičnosti in miru. To pa more Cerkev uresničiti tako, da z vzgojo in izobraževanjem oblikuje vest in kulturo posameznikov, ki naj po svoji lastni presoji vstopajo v prizadevanje za večjo družbeno pravičnost. Ali kakor pravi *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katoličanov v političnem življenju* Kongregacije za verski nauk iz leta 2002, ki se pri tem sklicuje na *Apostolsko spodbudo o krščanskih laikih* iz leta 1989: posledica nauka drugega vatikanskega koncila je, da se »krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega, kar vključuje uveljavljanje in obrambo dobrin, kot so javni red in mir, svoboda in enakost, spoštovanje človekovega življenja in okolja, pravičnost, solidarnost itd.

Politična svoboda ni in ne more biti utemeljena na relativistični ideji, da so vsa pojmovanja o človekovem dobrem enako resnična in enako vredna, ampak je utemeljena na dejstvu, da politične dejavnosti od primera do primera merijo v zelo konkretno uresničitev resničnega človeškega in družbenega dobrega v dobro opredeljenem zgodovinskem, zemljepisnem, ekonomskem, tehnološkem in kulturnem zgodovinskem okolju, ... ter da so moralno sprejemljiva.« (Kongregacija za verski nauk 2003, 3)

DNC je torej etični in moralni vidik odrešenjske zgodovine, ki pomeni motivacijo pri presojanju (gledanju) družbenih razmer, pri iskanju rešitev in pri družbenem delovanju ali akciji (*Kompendij družbenega nauka Cerkve 72–86*).

3. Razvoj krščanske družbene misli in prakse od Jezusa do drugega vatikanskega koncila

3.1 Novost in drugačnost Jezusovega poslanstva glede na svetne oblasti

Judovska, rimska in grška kultura, tudi njihovo družbeno okolje, vse to je pomembno vplivalo na začetke krščanstva. A krščanska kultura se je postopoma začela razlikovati od teh družbenih okolij, v katerih je krščanstvo vzniknilo. Zato je pomembno videti, kje so sorodnosti in kje razlike na relaciji vera in družba, vera in oblast, Cerkev in država.

V grški družbi je bil posameznik del kolektiva – polisa –, državljan je obstajal zaradi polisa in ne narobe. Versko življenje in versko poistovetenje sta bili bistveno povezani s politično zavestjo in z družbeno pripadnostjo.

Sokrat je v tej luči posebej zanimiv, saj se sklicuje na svojo zavest, ki jo imenuje daimon, to je njegov notranji glas, ki ima zanj tudi versko naravo in o katerem ne dvomi, da mu je treba slediti. Pri Sokratu govorimo o personalističnih potezah, ki so tudi neodvisne od religioznih praks v mestu. Na tej točki se približa Jezusu in njegovemu stališču, da je bolje poslušati Boga kakor ljudi. To, da se božanstvo direktno obrača na posameznika, je pomenilo, da je nenadoma komunikacija z božanstvi postavljena zunaj običajne družbene komunikacije, s tem pa je postavljena pod vprašaj verska tradicija Aten. Tako se tudi s tega vidika Sokrat približa Jezusu, saj samega sebe razume v direktni komunikaciji z božanstvom, kakor Jezus z Očetom.

Zavest o moralni avtonomiji grški kulturi ni bila tuja, vendar pred Sokratom ni bila nikoli tako dosledno in odločno razvita kakor pri njem. Sokratovo sporočilo je zato pomembno, ker je to posameznik, ki se upre svoji lastni skupnosti v imenu božanstva. Tako je grška družba dvakrat ogrožena, najprej od svojega člana, nato pa še od božanstva, ki naj bi podpiralo upornika. Govorimo o »transcendentalni revolucionarni oblasti«, ki postavlja pod vprašaj aktualno politično oblast.

Jezusova zgodba je zelo podobna, in vendar različna.

Štirje razlogi govorijo o različnosti med Sokratom in Jezusom.

Prvi razlog je v tem, da je Sokratovo sporočilo izrazito individualistično. Ni se čutil poklicanega za reformatorja družbe in za spreminjanje človeštva, ampak da spodbudi posameznike k samozavesti. Svojega sporočila ni nikoli univerzaliziral.

Drugi razlog je dejstvo, da Sokrat ni imel namena reformirati verske tradicije svojega mesta, drugače od Jezusa: v sinagogi je Jezus sodeloval pri judovskem bogočastju in hkrati zahteval spremembe na področjih, ki jih je imel za neustrezne. Jezusov Bog je bil predvsem edini Bog Izraela, tudi univerzalni Bog, ki se obrača k vsem ljudem dobre volje. Daimonov glas pa je za Sokrata eno od božanstev med vsemi drugimi, ki so jih častili v Atenah.

Tretji razlog tiči v moralni naravi Sokratovega sporočila. Predlaga novo moralno zavest, utemeljena je v človeškem razumu in ne v veri, ki presega racionalnost. Sokrat ni zahteval od posameznikov, naj posnemajo božjo moralnost, kakor je to zahteval Jezus, ki je predlagal, naj bomo popolni, kakor je popoln nebeški Oče. Sokratova moralnost je ekskluzivno humana. Samo racionalna refleksija lahko človeka privede do kreposti in s tem do popolnosti.

In končno, grška kultura ne pozna odrešenjske zgodovine. Božanstva atenskemu ljudstvu niso zaupala posebne zgodovinske vloge. Tako Atenci ne poznajo mesianizma, tudi ne eshatološke vizije zgodovine in tudi ne pričakujejo Odrešenika.

»Mislim, da je prav popolna odsotnost zgodovinske in mesijanske zavesti to, kar razlikuje zgodovinski cilj Jezusovega oznanila od Sokratovega. Oba sta odprla pot za jasno razlikovanje med razodetjem vere in politično stvarnostjo in oba

sta utrdila primat vesti posameznika nad družbeno pripadnostjo. Vendar se je Jezusovo sporočilo konkretiziralo v gibanju, v Cerkvi, ki je razvila svojo socialno in zgodovinsko vlogo, medtem ko je Sokratovo sporočilo ostalo osamljeno in omejeno. Jezus je zahteval od posameznikov, da mislijo na celotno človeštvo; Sokrat je učil posameznika, naj misli nase in o sebi. Oba sta izzvala skupnost, v kateri sta živela, ampak samo izziv preroka iz Nazareta je preživel čas smrti heroja in se je razvijal naprej skozi stoletja,« sklene predstavljeno primerjavo Fragniere (Fragniere 2008, 102).

Jezus Kristus je bil obsojen na smrt zaradi političnega prekrška, ki naj bi ga storil po mnenju judovskih verskih oblasti in rimskih svetnih oblasti. Verske oblasti so ga obtožile, da se dela judovskega kralja. Glede na rimsko pravno prakso je obtoženi po pravični obsodbi javno razglašen za krivega in obešen na križ. Čeprav je Jezus s svojim delovanjem povzročil družbeno vznemirjenost, pa zagotovo sam ni bil kriv nobenega zločina, zaradi katerega bi bil lahko obsojen in bi moral umreti na križu. Dejansko je bila aktualna politika tista, ki je povzročila okoliščine in sprovcirala probleme, v katere se Jezus ni želel neposredno vpletati, ker se je zavedal bistveno verske narave svojega poslanstva. In prav zavračanje direktnega vpletanja v politično oblast je pozneje posredno povzročilo pomembno politično revolucijo.

Jezus kot Jud po veri in pod politično oblastjo Rimljanov lahko uresniči svoje poslanstvo zgolj tako, da preseka politični konflikt, v katerem se je znašel. Dosledno razumevanje vere iz odnosa do Boga Očeta pomeni, da to ni fenomen, ki ga lahko izpeljemo iz politike. Po judovski tradiciji to ni bilo samo izdajstvo, ampak blasfemija. Če nekdo, ki pravi, da je Sin Boga Abrahamovega, Izakovega in Jakobovega, razglaša, da Jahve ni več na strani svojega ljudstva, s tem obsoja Boga, da ni zvest svoji zavezi, ki jo je sklenil z Izraelom. Sklepanje nove zaveze s celotnim človeštvom je za Jude nepojmljivo in blasfemično, to je neodpustljiv zločin. Bog ne more biti nezvest. Jezus je moral to plačati s smrtjo na križu.

»Ta izbira, da se dosledno razlikuje med verskim in političnim poslanstvom, je vnesla v zgodovino družbenega razvoja in v družbe, ki so se spreobrile h krščanstvu, razlikovanje, ki je radikalno in dokončno spremenilo odnos med vero in politiko, med Cerkvijo in državo. Družba je tako izgubila sleherni pridih verskega in božanskega. Gre za konstitutivni proces tega, kar danes imenujemo sekularizacija.« (106)

Jezus dosledno odklanja mešanje med svojim verskim poslanstvom in politično vlogo. To seveda ne pomeni, da je vsaka zemeljska oblast moralno slaba. Ključni Jezusov stavek pri Mr 12,17: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega,« pomeni za vernike, da morajo vedno v vseh okoliščinah ostati zvesti Bogu, oziroma utemeljuje krščanstvo kot vero, ki se nikoli ne sme poistovetiti s kakršnikoli zemeljskim kraljestvom. Božje kraljestvo ne more biti niti to, kar je božje ljudstvo na zemlji, ker božje kraljestvo ni od tega sveta. To pomeni dvojno distanco: po eni strani do zgodovinskih izvorov odrešenja, po drugi strani pa do slehernega od časa odvisnega obdobja, ki je zavezano razvoju. Vera in politika se ne smeta pomešati, ostati morata različni vse do Kristusovega prihoda. Če se ne spoštuje, zapademo v skušnjave, ki jih je Jezus dosledno zavračal.

3.2 Prva krščanska skupnost: skepsa do sveta in rast vere

Potem ko so kristjani spoznali, da drugega Kristusovega prihoda ne bo tako kmalu, so vzniknili novi problemi in nova vprašanja, ki so zaposlili krščansko skupnosti v naslednjih stoletjih. V Rim 13, 1 beremo, kako apostol Pavel priporoča kristjanom, naj bodo pokorni svetni avtoriteti. Evangelist Janez ima drugačne poudarke, saj v Knjigi razodetja primerja rimski imperij in njegovo krvavo politiko z zverjo (Raz 13,6–7). Kristjani so se soočili z vprašanji, ki so se jim Judje izognili, saj rimskemu cesarju niso bili dolžni izkazovati božanske časti. Bili so politično okupirani, a svobodni v češčenju Boga. Kristjani niso dobili privilegiranega mesta, ampak so bili kmalu spoznani za politične disidente. Prvi cerkveni očetje začnejo razmišljati o tem, da oblike civilnega življenja niso nujno določene s človekovo naravo, ampak so lahko posledica greha. Politična skupnost je tako pogosto izenačena s svetom, ki je zakoreninjen v zlu.

Krščanstvo oznanja novo pot popolnosti. Kristjan je poklican, da se svetu odpove, da se odpove blišču sveta in njegovim napačnim obljubam. Močno se poudarja mučeništvo kot najpopolnejši ideal hoje za Kristusom. Zato je odpoved svetu postala krepost, saj je ta svet kristjane obsojal na smrt. Razvije se nova duhovnost, ki vidi v monastičnem gibanju priložnost in možnost, da se v zvestobi Bogu upre utelešeni grešnosti. Idealizira se monastično življenje, ki vsebuje odpoved svetu. To je oblika mučeništva kot najbolj popolne poti za doseganje svetosti.

»Zapustiti svet in najti lastno pot odrešenja v ideji meništva ni predstavljalo samo določene moralne izbire, ampak je pomenilo tudi najti zatočišče za človeka vreden način, da bi se izognili družbenim skušnjavam in političnim pastem, da bi se izognili korupciji, ki se je v dekadentni družbi vse bolj razraščala.« (Fragniere 2008, 114)

Tako je krščanstvo na podlagi izkušnje s svetom, ki ga je ogrožal, in na podlagi države, ki jih je preganjala, razvilo moralnost, s katero je skušalo motivirati ljudi za to, da bi se umaknili ali ostali zunaj sveta in stika z njim. Drža, ki je stoletja dolgo imela velik vpliv na politično življenje kristjanov.

Konec preganjanja je povezan s koncem rimskega imperija. Konstantin se je leta 330 odločil, da svojo prestolnico premakne na Vzhod, da bi tako lažje branil Zahod pred napadi iz Azije. Na Zahodu škofje vse bolj pridobivajo moč in oblast. Med njimi posebej izstopa sv. Ambrož (339–397). Z milanskim ediktom se ustvari poseben odnos med državo in rimsko Cerkvijo, ki ostane v veljavi vse do papeža Pija XII. Ne govorimo samo o preganjanju heretikov in o odpravi poganstva, ampak tudi o odločanju o pravičnosti in moralnosti v družbenem življenju.

Boj za edino pravo vero, ki želi postati edina tolerirana v imperiju – zato Ambrož kdaj prosi državo tudi za represivna sredstva –, je tudi boj za popolno oblast Cerkve, za restavracijo resnične verske moči. Praksa, ki se ni mogla izogniti ambivalentnosti. Po eni strani si Cerkev ne sme dovoliti, da bi postala politična sila, če želi ohraniti vero v Kristusa, in po drugi strani ne poklekniti pred satanom. Hkrati pa politična oblast, ki prizna edino in pravo vero, išče svojo utemeljitev v njej. Tako

se je razvilo pomembno razlikovanje ne samo med Cerkvijo in državo, ampak tudi med družbo in državo na eni strani in družbo in Cerkvijo na drugi strani. Družbeno tkivo se je s tem razdelilo na več različnih sistemov. Krščanska vera, ki jo je legaliziral Konstantin in ki pod Teodozijem postane uradna vera, ni pokrila rimskega imperija na način, kakor so to počeli poganski kult. Ta religija ne želi biti več v vlogi služabnice državi. Postala je nosilka univerzalnega sporočila, ki presega čas in prostor in prevladovanje države nad družbo. Torej sta se druga proti drugi znašli stvarnosti, ki sta si nasprotovali ali pa se tudi dopolnjevali. »Pokristjanjenje rimskega imperija ima za posledico dezintegracijo poenotene koncepta, ki so ga vse do tedaj imeli ljudje v svojem družbenem sistemu. Sledila je interakcija treh razsežnosti religijskega pojava: to so ideološka, predvsem z novo vero, moralna, močno prežeta z zavračanjem grešnega sveta, in zadnja, institucionalna razsežnost, Cerkev s svojimi strukturami in s svojo močjo preobrazi naravo družbe.« (Fragniere 2008, 117)

3.3 Avguštinovi državi kot daljnosežna paradigma

Na začetku 5. stoletja je mogoče zaznati razgibano obdobje, ko vera v Jezusa Kristusa, Boga in človeka, prinese nove izzive za filozofijo, še posebno grško. To je čas arianizma in čas, ko teološko-doktrinalne razprave povzročijo resne družbene nemire, tudi umore. Vse bolj se kaže razlika med latinskim Zahodom in grškim Vzhodom. Enotnost imperija je ogrožena in Konstantin želi temu narediti konec, zato skliče koncil v Niceji (leta 325). Pod politično oblastjo se tako izoblikuje veroizpoved, ki pomeni tudi obračun z arianizmom in začetek univerzalne veroizpovedi. Vendar edinost v veri še ne postane dejstvo. Zato Teodozij leta 381 skliče nov koncil v Carigradu, na katerem je nicejska veroizpoved dopolnjena in potrjena. Arianizem je herezija. Teodozij razglasi krščanstvo za uradno vero imperija. Nekdanja sumljiva sekta – krščanstvo – je državna vera, tudi zato, da se s tem izločijo nasprotniki. Prvotna decentralizirana in gibljiva oblika oblasti se postopoma zamenja s hierarhično, ki je jasno strukturirana in katere vrh vse bolj prevzema celotno oblast v svoje roke. Rimska Cerkev postaja bolj in bolj avtonomna na področju vere in institucionalnosti in tako ji uspe pričakati in preživeti propad rimskega cesarstva.

Avguštin je zagotovo eden najvplivnejših cerkvenih očetov na Zahodu. Kot Rimljan po izvoru in po izobrazbi in učenec sv. Ambroža po spreobrnjenju postane del krščanske elite. Svoje delo o božji državi je napisal med letoma 413 in 426 kot reakcijo na konec rimskega imperija leta 410, za katerega naj bi bili krivi kristjani in krščanstvo, ki je komaj tri desetletja predtem postalo uradno dovoljena vera. Avguštin v božji državi utemeljuje svojo vero, razloži novonastalo situacijo, v kateri se je znašel Rim, in želi utišati herezije tistih, ki zanikajo ali dvomijo o pravem Bogu, da bi tako uveljavili stare poganske obrede.

Avguštinova filozofija v božji državi želi biti razlaga nove situacije, v katero je Cerkev vstopila tudi kot socialni – družbeni – sistem, ki se razlikuje od države, a je hkrati nanjo vezan. Tako Avguštin povzame dve družbeni stvarnosti, dva idealna tipa družbenih sistemov, ki sta ločena in hkrati vplivata drug na drugega: civitas

terrena – popolnoma sekularna družba, in civitas Dei – čisto božje kraljestvo. V konkretnih zgodovinskih razmerah to pomeni, da sta bila sekularni svet države in transcendentni svet Cerkve v nenehnem kontaktu in konfliktu hkrati.

Nekateri avtorji razlagajo, da Avguštin s pojmom civitas terrena ni mislil predvsem na politični svet, pa tudi civitas Dei ni enako Cerkvi. Civitas terrena se razume kot nasprotovanje civitas Dei, obe pa se srečujeta v svetu politike, v katerem je navzoča vsa antitetičnost med vero in oblastjo, med državo in Cerkvijo. Politični red tako pomeni stično točko, posredniško vlogo. Zato Cerkev lahko živi v kompromisu s politiko, ne da bi postala nezvesta svojemu verskemu poslanstvu. Ker se je politični sistem razlikoval od civitas terrena, ga je bilo mogoče uporabiti kot sredstvo za doseganje religioznih ciljev in namenov Cerkve. Kot posledica tega je to pomenilo, da je Cerkev legitimirala politično oblast v imenu Boga in politična oblast je pomagala Cerkvi pri njenem versko-misijonskem poslanstvu. Cilj tega poslanstva je bil v ustvarjanju družbe, na katero bi naj civitas terrena imela vedno manjši vpliv vse do izginotja, torej do uresničitve božjega kraljestva na zemlji, do vzpostavitve civitas Dei. Da bi dosegli ta rezultat, se mora sekularna družba preoblikovati v politično skupnost, v kateri bo vera Cerkve dobila prevladujočo vlogo. To lahko imenujemo ideološka paradigma, ki pomeni, da je politična skupnost utemeljena na ekskluzivni naravi sistema resnic vere oziroma ideologije. Ustvarjanje takšne države izvira iz ideje, da je treba povezati obe sili, versko in politično, ki bosta družno ustvarili poenoteno družbo, v kateri bodo člani delili isto vero.

»Politična skupnost, utemeljena na uniformnosti vere, kot je bila zamišljena na simbolični način pri Avguštinu, se je poimenovala 'krščanska'. To je skupnost, ki jo organizira in nadzoruje politična moč, katere vrednostni sistem je utemeljen v eni in edini veri. Krščanstvo je tako postalo politična stvarnost, utemeljena na oblasti in veri. Prišlo je do zaveze med Cerkvijo in državo, upoštevajoč teoretično razlikovanje med njima in družbenim telesom.« (Fragniere 2008, 121)

Mirgeler pravi: zahodno krščanstvo je živelo v prepričanju, da je mogoče božje kraljestvo širiti na zemlji neposredno. To ni veljalo samo za krščanski imperij, ampak tudi za papeško teokracijo, za luteranstvo, za revolucionarni kalvinizem in na koncu tudi za politični katolicizem 19. stoletja, vsi so živeli od moči tega prepričanja, če ne na dogmatično-teoretični ravni, pa vsaj kot zgodovinskega dejstva.

Medtem ko so prve krščanske skupnosti prispevale k razlikovanju med politično in versko oblastjo, je po Avguštinu zahodno evropsko zgodovino veliko bolj določala prav nasprotna ideologija. Ideja krščanstva, ideološko predstavljena v civitas Dei, je navdihovala skoraj vse politične sisteme od njenega nastanka dalje. To je pomenilo, da so se politični sistemi utemeljevali na verski podlagi v tesnem sodelovanju z verskimi avtoritetami, to pa seveda ni izključevalo niti nasilja. Konec tega obdobja pomeni revolucija Rogerja Williama v Novi Angliji, od 17. stoletja vse do začetkov ameriške ustave stoletje pozneje (Mirgeler 1964, 135; Fragniere 2008, 120–123).

S krščanskega zornega kota so se tako skozi stoletja izoblikovali trije različni pogledi na razmerje med vero in oblastjo, med vero in politiko:

Neodvisna drža, za katero se zdi, da je bila tudi Jezusova drža. Ta neodvisnost ne pomeni, da se kristjan ne sme ali noče udeleževati političnega življenja ali da ga ignorira, kakor je to mogoče zaslediti pri Pavlu. Preprosto je pomemben poudarek, da se versko-misijonsko poslanstvo krščanstva in njegova univerzalna narava ne smeta pomešati z individualno odgovornostjo posameznika do državne oblasti. Krščanstvo je v tem okviru sol zemlje in luč sveta.

Drugo držo simbolizira zavračanje sveta, da bi se ohranila čistost vere. Ta izkušnja, ki je zgodovinsko preverjena v prvih stoletjih krščanstva, v času preganjanja, posebno v monastični tradiciji, je postala stalna oblika idealnega življenja, včasih podprta tudi z negativno moralnostjo in svetobežnostjo, to pa je pomenilo tudi beg pred realnostjo. Navdihovala je nekatere fundamentalizme, ki oznanjajo popolnost, kakršne na tem svetu ni mogoče doseči. Fuga mundi: svet mora postati sol.

Tretjo držo predstavlja krščanska ideologija, njeno bistvo je v tem, da se politična tehnologija uporabi in prilagodi za doseganje verskih ciljev, ki naj se vsilijo družbi. To je prepričanje, da je mogoče politična sredstva oblasti uporabiti za svoje lastne namene – vera, ki manipulira s politiko za svojo lastno korist –, to pomeni za vzpostavljanje božjega kraljestva na tem svetu. Prav ta drža je v veliki meri vplivala na zahodno krščanstvo in ga zaznamovala. Sol se je razsolila oziroma spridila.

Avguštinska ideologija je v evropski zgodovini pogosto padla v avtoritarne politične koncepte, ki so bili na meji totalitarizma. Pri tem je pomembno vedeti, da moč religije ni samo v njeni ideološki vsebini, v njeni veri, ampak tudi v instituciji in v oblasti, v kateri se inkarnira. Tako se je v zgodovini krščanstvo včasih manifestiralo bolj kot politično gibanje kakor pa religiozno oziroma specifično versko (Fragniere 2008, 123). Najbolj je bilo to očitno pri politizaciji herezij, se pravi, da se je doktrinalni odklon, pogosto zgolj intelektualne, mistične ali duhovne narave, sprevrgel v stvarnost, ki ogroža družbo, čeprav ni bil organiziran. V takšnih primerih je religija uporabila politična sredstva, ki so bila ali niso bila primerna, in poklicala na pomoč sekularnega brata, naj naredi konec hereziji. Cerkev je odločala o tem, ali kriva vera obstaja ali ne, in država je prevzela obveznost, da takšen fenomen – v imenu skupnega dobrega – izključi z eksekucije ali eksilom. To se je zgodilo s pelagianizmom že v Avguštinovem času. Podobno so v srednjem veku potekale križarske vojne proti albižanom, inkvizicija, verske vojne po protestantski shizmi. Vse to pa je tudi razčiščevalo ideje, ki so izhajale iz Avguštinovega razumevanja božje države. Če je treba herezijo absolutno izkoreniniti, da se ohrani družba v veri v enega Boga, lahko postanejo legitimna vsa sredstva za boj proti slehernemu odporu, ki bi ogrožal ne le verski, ampak tudi družbeni obstoj.

4. Sekularizacija kot priložnost

Fragniere na koncu svoje knjige razmišlja o sekularizaciji pod naslovom *Postkrščanski Zahod ali postzahodno krščanstvo* in pri tem najprej analizira stanje duha na področju vere ter ugotavlja: »Ko vera v presežno pod skupnim imenovalcem več-

nosti in nespremenljivosti ni sposobna več povezovati spremenljivih življenjskih izkušenj ter posamezniki ne sledijo nobenim drugim resnicam kot lastnim željam in potrebam, se mnogim zdi edini možni izhod vrnitev k mitologiji, k praznoverju ali k otroškim pripovedkam kot odgovoru na negotovost bivanja... Zahodna civilizacija v začetku 21. stoletja dejansko živi v nekem stalnem šoku.» (Fragniere 2008, 253–54)

Religija in njen odnos do oblasti je pri tem eden od osrednjih problemov. Sekularizacija zavrača sleherno interpretacijo zgodovine na podlagi vere v nadnaravno. V sekularni filozofiji zgodovine je človek njen subjekt, on je tisti, ki jo aktivno ustvarja. V tem smislu sekularizacija razkriva, da je edini protagonist zgodovine človek. Človek je samega sebe odkril kot svobodno bitje, ki odloča o sebi, ki določa točko svojega razvoja in ki bo presodil, v kateri smeri bo deloval. Zgodovina se ne razume kot nekaj, od česar je človek odvisen, postala je človekova stvaritev. V tej luči je vloga religije močno spremenjena. Religija na tem področju igra izjemno pomembno vlogo, ker je njena naloga, da nemirnemu duhu pomaga najti možne odgovore na vprašanja smisla življenja. Ne samo smisla, ki je dan vnaprej, ampak tudi smisla, ki izhaja iz aktualnih odločitev in je pomemben za prihodnost. Sekularni človek se namreč razlikuje od prednikov prav po tem, da zadnjo odločitev zadrži zase, saj v tem vidi potrditev svoje svobode.

Področje, na katerem se odloča o smislu življenja in o družbeni ureditvi, ni samo stvar preteklosti, ampak tudi prihodnosti. In prav odgovornost mora sekularni človek sprejeti, da bi se osvobodil fatalizma zgodovine, vendar to ne pomeni, da je človek dosegel neko novo trdnost. Tudi če sekularni človek sam določa smisel svojim odločitvam, ga spremljajo tako ustvarjalnost in uspehi kakor porazi in napake.

Sekularni človek se zaveda, da je treba vzpostaviti odnos do Boga. V tradicionalnem okolju je bilo preprosteje hoditi po isti poti kakor drugi in vnaprej vedeti, kako se doseže cilj. Prevzeti odgovornost za svoje lastne odločitve in za svojo lastno pot pomeni, da greš v neznano deželo. Ko ugotoviš, da je obljubljena dežela prazna, lahko doživiš razočaranje.

V takšni situaciji se ljudje vrnejo k varnosti iz preteklosti. Zgodovina tako dobi naravo kontradiktornih gibanj. Pogosto je prav razvoj razlog za vračanje v reakcionarnost. Razvoj sekularizacije je v mnogih religijskih okoljih povzročil nove fundamentalizme. Tudi v katoliški Cerkvi lahko sledimo tem fenomenom. Sekularizacija družbe ni enosmerno gibanje. Eden od njenih učinkov je postavljanje nacionalnih idealov in nacionalnih kultov pod vprašaj, to pa je še posebno težko sprejeti v sredinah, ki so se doživljale kot nedotakljive in z jasno samobitnostjo, kakor na primer ZDA pred 11. septembrom.

V pravem in doslednem duhu sekularizacije je popolnoma jasno, da je iskati kakršnekoli mitske, božanske ali psevdoznanstvene izvore za zgodovinske družbe, ki se imenujejo »narodi,« nesmiselno, kajti odločitve preteklih generacij v načelu ne morejo zavezovati aktualnih generacij, če te najdejo smisel svojega lastnega življenja v svojih odločitvah za prihodnost. Kaj aktualno generacijo zavezuje do preteklih, je odvisno od tega, za kaj se aktualna generacija sama odloči. Sedanjost določa preteklost in ne narobe.

V tej luči nima politični sistem nobene druge vloge, kakor da ureja skupno življenje živečih na podlagi doseženega soglasja. Vsak razvoj sekularnega mišljenja, ki postavlja pod vprašaj božjo legitimiteto, ogroža moč politike, hkrati pa posameznike postavlja v negotovost, zato so v skušnjavi, da se vrnejo k starim, preverjenim resnicam. Ko se neki narod ali politična skupnost sklicuje na poslanstvo od zgoraj, naj bi to pomenilo, da je njegovo poslanstvo večno. Tu spomnimo na srbsko kosovsko mitologijo. Vprašljivost teh trdnosti se lahko sprevrže v nered in v nemir, ki predstavljata grožnjo in zato zahtevata obrambno reakcijo.

Vrnitev Boga, ki smo ji priča na Zahodu, lahko pomeni enega od izrazov sekularnega razvoja, ki posameznikom ne dopušča, da bi bili ravnodušni. Saj se prav sekularizacija zgodovinskih družb, desakralizacija nacionalnih idej in zavračanje političnih usod lahko razumejo kot novi način manifestacije človekove veličine in spoštovanje njegove svobode. Čeprav se to zdi ambivalentno, se sodobni človek ne izgublja, ker je zavrnil svojo lastno preteklost, ampak zato, ker je negotov pred svojo lastno prihodnostjo, in zato, ker se boji odgovornosti, ki jih prinašajo seboj izzivi kot posledica njegove lastne svobode. Na področju tehnike in znanosti je človek dejansko vzel svet v svoje roke. V njegovih rokah je odločitev, ali naj ohrani življenje na tem svetu ali ne. Človek je resnično prevzel mesto Boga in namesto njega sprejema odgovornost za določanje, kaj so in kaj niso vrednote. Tako je vloga sekularnega človeka postala enaka, kakor je bila vloga vsemogočnega Boga: vrednotiti svet in ga ohranjati pri življenju. V najbolj ekstremni obliki to pomeni: obstaja možnost, da je celo sam obstoj Boga položen v človekove roke.

V duhu sekularnega človeka se tako razvije popolnoma nov odnos do religije. Od trenutka, ko se človek zave svoje centralne vloge v svetu in ko razume svoj odnos in svoje delovanje popolnoma neodvisno od sleherne religije, ni nobenega razloga za prisvojitve ali posvojitve antireligiozne države. Resnična sekularizacija nima nobenega interesa, da bi religijo preganjala. Sekularizacija se dogaja ob religiji, jo ignorira in se ukvarja z drugimi zadevami. Sekularizacija je relativizirala religiozne vizije sveta in jih je zato spoznala za neofenzivne. Skratka, religija je postala zgolj zasebna zadeva (Cox 1966, 2; Fragniere 2008, 266).

Ob odsotnosti antireligioznosti sta pomembna dva vidika. To je podoben razvoj kakor pri svetovnonazorski nevtralnosti države, ko izgubi sleherni pomen, ali je za ali proti katerikoli religiji. Pri tem ne smemo zamenjati sekularizacije s sekularizmom in laicizmom, ki verske dogme nadomeščata z družbenimi.

»Avtentično sekularni človek, ki verjame, da sta racionalizacija človekovega delovanja in tehnologija osvobodili svet Božje navzočnosti, ne vidi več razloga, zakaj bi se boril proti nečemu, česar ni. Saj ta ne izvaja nobene prevladujoče vloge na tem svetu. Ni razlogov za boj med človeško in Božjo močjo.« (Fragniere 2008, 267)

Drugi vidik pa zadeva odnos med personalizacijo verskega čuta in igro moči. V trenutku, ko je religiozni čut postal stvar posameznika in njegove osebe, ko članom družbe prav nobena oblast ne vsiljuje vere, ko postane bogočastje stvar zasebne odločitve, ker zadeva človekovo intimnost, je razumljivo, da je zgodovina nenehnih bojev med svetno in duhovno oblastjo končana. Sekularni človek nikakor ni nujno

ateist. Ni prav, če v njem vidimo potomca ateistov 18. stoletja ali racionalistov 19. stoletja. Sekularni človek je osvobojen »boga«, a ni nujno brez Boga. Sekularizacija ne nasprotuje individualni veri, pa tudi nima razlogov, da bi dokazovala: Boga ni. Saj svet živi, kakor da Boga ni. Posamezniki so tisti, ki s svojimi odločitvami povzročijo, da je Bog živ, če to želijo, družba tega ne zahteva in tudi ne preprečuje.

Sodobnega sekularnega človeka razumemo predvsem skozi učinkovitost. Zato se postavlja vprašanje, ali ne pomeni osvoboditev človeka od božjih kozmologij kot posledica tehnične ustvarjalnosti dejansko nove zaslužjenosti? Dejstvo je, da tehnološka družba lahko privede do razosebljenih družbenih odnosov. Marksistična filozofija je poizkušala nadomestiti idejo Boga v svetu z idejo o Zgodovini v svetu, predlagala je novo drogo, ki naj bi nadomestila stari opij za ljudstvo. Tej novi drogi je pripisala enako in še hujšo moč, ki je prisilila človeka, da je ostal v še bolj stisnjemem prostoru zaslužjenosti.

Kaj torej misliti danes?

Potrebna je nova govorica o božjem. Aktualni svet tehnike, ki ga je ustvaril človek, se opisuje in razume v pojmi, kakor so: proces, sistem, funkcije, vloge, organizacije, učinkovitost in uporabnost ter koristnost. Drugačno razumevanje tega, kar naj bi bil Bog, je način, kako bi lahko preživelo tisto, kar imenujemo socialno in politično smrt Boga. Za individualistično verovanje je treba uporabljati pojme iz eksistence in ne iz procesov ali sistemov; govoriti o individualnosti ali osebi, ne o funkciji ali organizaciji; o podarjenosti in ne o učinkovitosti; o podarjeni ljubezni in ne o učinkovitosti in realizaciji.

Božje se torej manifestira kot personalno, ljubeče in zastonsko bivanje. Človek se mora odločiti o tem, kaj bo naredil iz sebe in iz sveta, kaj bo ustvarjal. Kajti ni Boga, ki bi odločal v njegovem imenu, tudi ni vrednote, ki bi bila neodvisna od njegove presoje, in ne usode zunaj njegove izbire. Božje ni v stvareh. Če sekularni človek najde kako zatočišče svojemu bivanju, potem ko je Bog univerzuma mrtev, najde to zatočišče v samem bivanju oseb, ki živijo osebno, ljubeče in podarjeno. Oblika, v katero se ta vera lahko spremeni kot nova religija, se bo manifestirala na popolnoma nov način glede na vprašanje oblasti v preteklosti.

5. Univerzalno krščanstvo ali konec krščanskega Zahoda

Če sklenemo na podlagi zgodovinskih spoznanj o religijskem razvoju, potem je jasno, da religija mora zavzeti distanco in se ne sme pustiti zapreti v katerokoli identifikacijo, ki bi jo omejevala, kakor se to zgodi sleherni obliki politične oblasti in kulturne oziroma nacionalne omejenosti. Za religijo je pravi razvoj v tisti smeri, da pusti družbo njej sami, da se odpove ustvarjanju božjega kraljestva v družbi kot nečesa specifičnega, na določenem teritoriju. Religiozne institucije se morajo spremeniti v majhne skupnosti, ki bodo utemeljene na prostovoljnem sodelovanju in usmerjene v osebno rast in izpopolnitev in ne v preobrazbo družbe kot cilja. Duhovnost mora prevladovati nad obredom in doktrino. Pomembno je,

da se zapusti teologija zaveze in se uveljavi nova univerzalna perspektiva, ki sledi drugemu cilju: odrešiti človeka od neosebni funkcionalizmov, ki bi mu jih rada navrgla tehnološka izbira.

Nova vloga religije ni v integraciji posameznika v družbo, ampak v osvoboditvi posameznika izpod prevlade družbe. Govorimo o vrnitvi k duhu Sokratovega in Jezusovega univerzalnega uporništva, lahko rečemo tudi: preroštva. Govorimo o osvojitvi človeka onkraj nacionalnosti, cerkva, kultur in civilizacij. Sekularizacija civilizacije vodi k popolni personalizaciji verskega življenja. To tudi pomeni, da se krščanstvo kot ena od religij tega sveta lahko osvobodi svoje lastne kulturne ujetosti in postane to, kar se predpostavlja, da bi moralo biti od samega začetka: univerzalna vera. To, kar lahko opazimo v našem času, ni samo začetek postkrščanskega obdobja na Zahodu, ki je popolnoma in dokončno sekulariziran, ampak veliko bolj advent krščanstva v postzahodnem obdobju.

Obdobje avguštinskega krščanstva je definitivno končano. Alexis de Tocqueville je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja zapisal: »Ko religija poizkuša utemeljiti svojo avtoriteto zgolj na želji po nesmrtnosti, ki vznemirja srca vseh ljudi, sme upati na nesmrtnost; ko pa se poveže z določeno oblastjo, pride v situacijo, ko mora sprejeti pravila, ki so sprejemljiva samo za določene ljudi. Religija, povezana s politično močjo, sicer poveča svojo moč nad nekaterimi, a hkrati izgubi upanje, da bi lahko vladala vsem.« (Fragniere 2008, 278)

O tem bi moralo razmišljati postzahodno krščanstvo, če želi preživeti v svoji univerzalni razsežnosti, o kateri beremo pri Mt 28,19: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

6. Sklep

Gabriel Fragniere nas s svojimi pogledi v marsičem vznemiri in nam da misliti. Vsekakor pa pove to, za kar smo na začetku rekli, da DNC ni. Da ni in ne sme postati družbena ideologija. Kako to doseči? Z vedno bolj natančnim, premišljenim in subtilnim delovanjem in govorjenjem, ko je pomemben odnos med vero in oblastjo, in to katerokoli oblastjo, finančno, gospodarsko, politično, medijsko, znanstveno-tehnično itd.

Dalje je DNC treba umestiti v področje formacije vesti, zavesti, kulture sobivanja. Na tem področju je Cerkev poklicana, da prispeva svoj specifični delež k demokratičnemu načinu dogovarjanja o tem, v kakšni družbi želimo živeti.

Evangelizacijske poti je treba s prevladujočega teritorialnega principa postopoma in ustrezno okoliščinam spreminjati na personalni princip. To je nujno v sodobnih urbanih okoljih, kjer že desetletja zamujamo.

Pri oznanjevalnem in zakramentalnem poslanstvu Cerkve moramo težišče prenesti z otrok na odrasle in na tiste, ki se v odrasli dobi odločajo za Kristusa ali sprejemajo življenjske odločitve.

Zakramentalno poslanstvo Cerkve potreba podrediti oznanjevalni in služeči Cerkvi, ne pa potrošniškimi navadam in policijskim kontrolam, kakor se to dogaja pri zakramentu birme.

V odnosu do države moramo vse rešitve – od finančnih do vzgojno-izobraževalnih – postaviti na temelj posameznikovega svobodnega odločanja in izbiranja.

Sekularno okolje nas motivira za zdravo razlikovanje in nas usmerja k novi opredelitvi vlog, ki jih imajo družbene in verske ustanove. To priložnost je treba uporabiti za večjo svobodo in odgovornost vsakega posameznika.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*.

DNC – družbeni nauk Cerkve

SRS – Janez Pavel II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*.

Reference

Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

Fraginere, Gabriel. 2008. *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*. Bologna: EDB.

Filoramo, Giovanni. 2007. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Bari: Editori Laterza.

Heimbach-Steins, Marianne, in Alois Baumgartner. 2004. *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Zv 1, Grundlagen*. Regensburg: Pustet.

Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur. 2007. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2011. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.

Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Kongregacija za verski nauk. 2003. *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanih, ki zadevajo udejevanje in vedenje katoličanov v političnem življenju*. Ljubljana: Družina.

Marte, Johann, Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz in Miroslav Polzer, ur. 2010. *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009*. Innsbruck: Tyrolia.

Sorge, Bartolomeo. 2006. *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*. Brescia: Queriniana.

Štuhec, Ivan J., in Anton Mlinar. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.