

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 77 (2017) 2,289—301

UDK: 2:141.7

Besedilo prejeto: 8/2017; sprejeto: 8/2017

Mateja Pevec Rozman

Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena

Povzetek: Problem, ki ga obravnava pričujoča razprava, je vprašanje bistva religioznega fenomena. Pri sodobnih študijah religije se opušča iskanje bistva religije in se priznava različnost posameznih simbolnih sistemov, a spraševanje po njenem bistvu je ključno za razumevanje pomena in vloge religij v sodobnem globalnem postmodernem svetu. Religioznost je kompleksen pojav in je več kakor zgolj človekov osnovni dejavnik, ki ga sestavljajo ostanki prvotnih verovanj, simbolnih sistemov, obredov in norm. Vsaka religioznost te vidike vključuje, a se v njih do konca ne izčrpa. V prvem delu razprave predstavljamo religioznost sodobnega postmodernega človeka oziroma nekatere značilnosti sodobne postmoderne religioznosti, v drugem delu razprave pa skozi razlikovanje med pravo ali mistično in popačeno ali magično religioznostjo odstiramo pogled na srčiko religioznosti, ki je razmerje, osebni odnos ali t. i. ljubezenski odnos do Presežnega bitja. Med izkustva, ki jih ne moremo zgolj racionalno utemeljiti, sodi religiozno izkustvo, a prav razum ostaja tisti korektiv, ki varuje religije pred skušnjavami iracionalizma, fundamentalizma ali magičnosti. Tako se nam ponuja teza, da so v smislu pojmovanja religioznega razmerja kot osebnega razmerja s Presežnim, lahko prav religije tisti dejavnik, ki odstirajo pot upanja, spoštovanja drugega in drugačnega, saj človeka osvobajajo od iracionalnih pričakovanj in zagledanosti vase, ga krepijo v odgovornosti do bližnjega, dajejo odgovore na vprašanje smisla, so nosilke upanja in nenazadnje dejavnik medreligijskega in medkulturnega dialoga.

Ključne besede: religija, religioznost, postmoderna, medosebni odnos, bistvo religioznosti, postmoderna religioznost, magična in mistična religioznost

Abstract: **The Meaning and Role of Religion in Postmodern Society and the Question of the Essence of the Religious Phenomenon**

The article addresses the question of the essence of the religious phenomenon. Contemporary studies have abandoned the search for this essence in favor of recognizing the diversity of individual symbolic systems. Nevertheless, the essence is the key to understanding the meaning and role of religion in the contemporary secularized global postmodern world. Religiosity is a complex phenomenon and is more than just a basic human factor, which is composed of the remains of original beliefs, rituals and norms. Each religiosity includes all

of these aspects and ties them together, but it is much more than these. First, we show some visible characteristics of postmodern religiosity and the postmodern believer. Second, we elucidate by distinguishing between mystical and magical religiosity the core of religiosity, which is the relation, personal relationship or the so-called relationship of love with the Transcendent Being. In this sense religions reinforce trust, hope and self-giving, and are thus facilitators of dialogue and peace. Nevertheless, human rational intellect is a corrective force that protects religions from temptations of irrationalism, fundamentalism or magic. True religiosity is mystical and liberates man from irrational expectations and self-centeredness; it strengthens responsibility for the other and offers answers to the questions of meaning. Ultimately, it creates conditions for inter-religious and intercultural dialogue.

Key words: religion, religiosity, postmodernity, interpersonal relationship, essence of religiosity, postmodern religiosity, magical and mystical religiosity

1. Uvod

Sodobni svet postaja vse manjši in vedno bolj povezan («globalna vas»), življenje v njem pa vse bolj kompleksno. Smo v obdobju globalizacije, ki po eni strani podira meje med državami in pospešuje gospodarsko, politično, socialno in tudi medkulturno sodelovanje, po drugi strani pa predstavlja vedno večji izziv za sprejemanje razlik in posebnosti, ki se kažejo med različnimi narodi in kulturami, njihovimi navadami in običaji. »Globalizacija na svetovni ravni povezuje, a tudi deli in ustvarja mnoge nove prepade. Globalizirajo se navade, mišljenje, jezik, proizvodi, ideje, tudi verska prepričanja, hrana in pijače.« (Petkovšek 2016, 30) Globalizacija je družbeno, politično, gospodarsko in kulturno dejstvo sodobnega časa, ki za nekatere predstavlja grožnjo, katastrofo, za druge napredek, izziv in priložnost, v vsakem primeru pa gre za dejstvo, ki ga ni mogoče ignorirati.

Mešanje kultur v Evropi, ki bo zagotovo tudi posledica množičnega vala priseljevanja migrantov in beguncev iz Sirije, Afganistana, Somalije in drugih kriznih držav, bo imelo za posledico tudi mešanje religij. Ali bo možen dialog, odprtost, sodelovanje, ali bo možen soobstoj različnih religijskih sistemov, ostaja odprto vprašanje, predvsem pa pomeni izziv za sodobnost, izziv za Evropo, izziv tudi za krščanstvo. V nadaljevanju razprave ne bomo reševali nakazanih dilem, temveč bomo predstavili poglede na doživljanje religioznosti v sodobni postmoderini dobi ter pokazali na pogoj, ki bi lahko zagotavljal soobstoj različnih religijskih sistemov. Kakšna je torej vernost sodobnega postmodernega človeka, ki se bo srečal oziroma se že srečuje s spremenjenimi razmerami?

2. Nekatere poteze postmoderne religioznosti in sodobnega vernika

Čeprav danes institucionalna vera izgublja svojo moč in je bilo v 20. stoletju število nevernih najbolj rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu (Štuhec 2012, 615), postaja vera sodobnega človeka bolj poglobljena, osebna. Tako so sociologi religije že v zgodnjih šestdesetih letih prejšnjega stoletja spoznali, da obiskovanje bogoslužja ni najpomembnejše za človekovo izkazovanje vere, še najmanj pa je to edina možna izrazna oblika vere in verske pripadnosti (Beck 2009, 39). Človek je tudi obredno bitje in prek obredja izkazuje svojo naklonjenost in predanost Presežnemu, prav tako tudi pripadnost instituciji. Toda zgolj prek zunanjih izrazov vernosti ne moremo sklepati na dejansko vernost posameznika, ki je nekaj veliko globljega in bolj intimnega od morebitnega izpolnjevanja obveznosti ali zgolj gojenja običajev in navad.

Človek postmoderne dobe je razočaran nad praznimi obljubami, ki mu jih je ponujala moderna (sama drugače iskreno prepričana v moč razuma in v tehnično-znanstveni razvoj), prav tako pa je lahko razočaran nad samim seboj, da je v take obljube verjel in zaupal. Postopoma ugotavlja, da sreča vendarle ne more biti v doseganju gospodarske učinkovitosti in visokem standardu, prav tako človek ne more najti sreče v razumsko jasnem in povsem obvladljivem spoznanju sveta. Človek potrebuje tudi »mistično alogično«¹ uteho. (Rupnik 1993, 47) Sodobni človek je zasičen z materialnimi dobrinami, izgublja se v potrošništvu in se brez uspeha skuša najti, najti zadovoljstvo, srečnost, izpolnjenost. Ob preobilju materialnih dobrin, informacij, dolžnosti, odnosov – vsej prenasičenosti navkljub – človek ni izpolnjen in čuti pomanjkanje. Današnji človek čuti pomanjkanje razumevanja, pomanjkanje časa, notranjega miru, predvsem pa čuti lakoto po duhovnem, k čemur se vedno bolj obrača. »O tem, da se zahodna kultura iz materializma vrača k duhovnim vrednotam, ni nobenega dvoma več.« (Petkovšek 2016, 81) V vsakem človeku ostaja hrepenenje po popolni uresničitvi, ki je ni mogoče najti v materialni ponudbi tega sveta, temveč v izstopu iz lastne zaprtosti vase, v izstopu iz egoistične samozadostnosti in vstopu v območje odprtosti in predanosti D(d)rugemu, Presežnemu. Postmoderni človek morda ne ve ali daje vtis, da noče vedeti nič o Bogu, a globoko v svoji notranjosti ostaja sam in ranjen od »pozabe na Boga«, ostaja duhovno prazen in reven.

Kakšni so torej pogledi na religiozno v času postmoderne? Nekateri vidijo v postmoderni »smrt Boga«² in s tem izginotje religije kot take. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in tradicionalni vernosti. V stanju smrti Boga in porušenju vseh vrednot nastopi praznina. Govorimo o bolečini praznine, ki kriči po svetem in hrepeni po presežnem, ki bi na pogorišče idealov prineslo novo odprtost transcendenci. Mnogi pa menijo, da je treba religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik ali celo nove vsebine. Po propadu velikih racionalnih sistemov, »velikih pripovedi«³ moderne, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, se sodobni človek ne more preprosto sprijazniti z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. (Jamnik 1998, 280–287) Občutje praznine in prevara-

nosti postmodernega človeka bi lahko razložilo lakoto po duhovnosti in hkrati ponudbo mnogih predelanih religioznosti, ki vsebujejo fragmente velikih monoteističnih in drugih religijskih sistemov. Pavle Rak govori o pojavu mozaika novih duhovnosti:

»V religioznem smislu je tipični pojav postmoderne epohe »povratak brez povratka« k prvinam prejšnjih religij ali pa izposojanje prvin iz tujih religij, ki tako postanejo kamenčki v mozaiku »novih duhovnosti«. To so kamenčki, ki jih zbiramo za ohranjevanje telesnega zdravja, metode individualne in kolektivne psihoterapije v religiozne namene ipd.« (1993, 70)

Podobno opisuje situacijo nemški sociolog Ulrich Beck, ko opozarja, da gre za neke vrste novo duhovno kulturo, ki je prestopila meje med narodi in med religijami ter si svoje verske vsebine ter prakso poljubno sposodila iz različnih versko-duhovnih tradicij Vzhoda in Zahoda, nato pa jih obogatila s spremenljivimi psihološkimi modnimi praksami ter si iz njih sestavila oblike »lastnega Boga«. Ta gibanja postavljajo v ospredje individualno iskanje popolnosti in osebnostnega razvoja, kar je povezano z »bogatenjem duše«. (2009, 40) V ospredju je bolj iskanje samega sebe kakor iskanje transcendence, v ospredju je bolj iskanje stika s samim seboj kakor iskanje stika (odnosa) s Presežnim. Posameznika ne zanima toliko določena religija in celota njenega verovanjskega bogastva, temveč zgolj fragmenti posameznih religijskih sistemov, ki niso preveč zahtevni in jih lahko med seboj poljubno sestavlja z namenom osebnostne rasti in doseganja notranjega miru. Tako je postmodernemu človeku všeč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro.

O duhovnih iskanjih, ki so posledica streznitve in priznanja, da človek brez duhovnih vrednot ne more preživeti, govori tudi slovenski filozof Petkovšek, ki opozarja, da zahodni sekularizirani človek na ta iskanja ni pripravljen. »V nekaj desetletjih sekularistične, ateistične in materialistične nevzgoje je izgubil čut in smisel za religioznost.« (2016, 81). Predstavi nam Luckmannovo¹ pojmovanje religije, ki je v odprtosti človeka za presežno, za transcendentno, za »ne-izkušeno«, to je za tisto, kar presega meje človekovega izkustva. Luckmann razlikuje tudi med malimi, srednjimi in velikimi transcendencami² ter ugotavlja, da se sodobni človek danes vrača k srednjim transcendencam. To dejansko pomeni, da sodobno vračanje k religiji ne pomeni vedno tudi vračanja k velikim tradicionalnim verstvom, ampak k novodobnim oblikam verovanja. Govorimo lahko o »verovanju po meri človeka«, v čemer vidi Petkovšek tudi največji nesmisel novodobnega »verovanja«. Verovati v judovsko-krščanskem izročilu pomeni presegati sebe in se izročati drugemu, zato »verovanje«, ki si ustvarja podobo Boga po svojih željah in zamislih, ne more biti verovanje. (82) Vračanje človeka k srednjim in ne velikim transcendencam

¹ Thomas Luckmann (1927–2016) je bil sociolog slovenskega rodu.

² Po Luckmannu je ne-izkušeno denimo jutrišnji dan, ki ga bom izkusil jutri. To je mala transcendence. Tisto, kar je navzoče in obenem odsotno, so srednje transcendence, denimo izkustvo človeka, ki ga vidim in slišim, njegova notranjost pa ostane zakrita, dokler je sam ne razodene. Velike transcendence so tisto »ne-izkušeno«, ki je preveliko, da bi ga človeški razum sploh mogel doumeti. Takšno je krščansko izkustvo Boga, za katerega lahko doumemo le to, da ga ne moremo doumeti. (82)

pomeni, da človek na mesto Boga postavi svoj jaz, svoje občutje in zadovoljstvo. V novodobni religioznosti ni več strahospoštovanja, ki je bilo jedro tradicionalnih verstev, prav tako ni več resničnega spreobrnjenja. Novodobni vernik popušča sebi in tistemu, kar je v njem prvinskega in se ni pripravljen spreobrniti ter odložiti starega človeka. (82–83) Spreobrnjenje zahteva napor duha, sodobni človek pa se raje kakor za napor odloča za lagodje.

Ena izmed vidnejših potez sodobnega časa je izguba samoumevnosti. Gre za izgubo gotovosti o tem, kakšen je ta svet, kako se naj človek v njem obnaša, kaj lahko pričakuje in, nenazadnje, kdo je. Svet, družba, življenje, identiteta postajajo vse bolj vprašljivi. (Berger in Luckmann 1999, 39) Sodobni človek resda okuša svobodo postmodernega individualizma, ki spodbuja raznolikost in izvirnost ter mu omogoča, da si poljubno izbira svoj stil življenja, politično ali religiozno »pripadnost«, a se lahko zaradi pretiranega osredotočanja zgolj nase in od drugih odtuji, osami, postane pasiven in izgubljen (Pevec Rozman 2007, 24). Izguba samoumevnosti ga postavlja v položaj negotovosti, izgubljenosti. Izguba samoumevnosti pa je po Bergerju in Luckmannu najbolj izrazita na področju religije. Moderni pluralizem je spodkopal monopolni položaj religiozних institucij, ki morajo sedaj stopati na trg religiozних možnosti izbire v vlogi ponudnika (1999, 44). Samo po sebi to ni slabo, saj lahko prav izguba monopolnega ali privilegiranega položaja pomeni priložnost, da se religiozne institucije lotijo samokritične refleksije, se povrnejo k svojim izvirom in prenovijo, se odpovejo z leti (stoletji) nakopičenemu balastu ter tako na nov način, a z enako vsebino, nagovarjajo sodobnega človeka.

Med postmodernimi elementi, ki jih je mogoče izraziteje zaznati na polju religioznega, lahko poleg selektivnosti oziroma izbirnosti izpostavimo še indiferenco, pluralizem, odsotnost Boga in duhovno praznino. V nadaljevanju razprave bomo nekatere od naštetih pojmov posebej obravnavali, na kratko pa sedaj izpostavljamo indiferenco ali nezainteresiranost, ki postaja splošna prevladujoča življenjska drža sodobnega človeka, kaže pa se tudi v odnosu do religioznosti. Vprašanja o obstoju Boga, o posmrtnem življenju in podobnem ne vzbujajo pretirane ali sploh nobene pozornosti več, so nepomembna in nimajo vpliva na posameznikovo življenje. Vprašanja o smislu človekovega življenja se zreducirajo zgolj na tukajšnjost. Gre za držo nezainteresiranosti in apatičnosti do vsega, kar se dotika religioznega, lahko bi celo rekli, da gre tudi za apatijo do vsega, kar presega človeka in njegovo materialno naravo.

2.1 Izbirna ali selektivna vernost

Postmodernemu človeku je všeč religioznost, ki ne zavezuje in dopušča izbiro. Ljudje ne sprejemajo verskih vrednot ali verskih resnic celostno, temveč zgolj selektivno. Izbirnost je ena izmed zelo pogostih lastnosti, ki zaznamujejo sodobnega vernika. Raziskave kažejo, da denimo verniki, ki se imajo za katoličane, razglašanih resnic krščanske vere (dogem) ne sprejemajo več v celoti. Z nekaterimi soglašajo popolnoma, z drugimi deloma, z nekaterimi pa sploh ne. Tako denimo nekateri verujejo v Kristusa, ne verujejo pa v Cerkev, ne verujejo v evharistijo, verujejo v Boga, ne verujejo pa v posmrtno življenje. Nekateri sociologi govorijo kar o »cerkvenem ateizmu«, ki je med verniki zelo razširjen. Govorimo lahko tudi o t. i. del-

ni identifikaciji vernikov s temeljnimi verskimi resnicami in vrednotami. (Gril 1990, 114–115) Delna identifikacija lahko hitro vodi do plitkosti in pozunanjenosti: verujoči vzame, kar mu je všeč, kar mu trenutno najbolj ustreza. Pravzaprav se posamezniku ni treba več odločati, ali je in kaj je pripravljen žrtvovati za vero ali celo za gola prepričanja. Razlage resničnosti postanejo hipoteze, prepričanja so le stvar posameznikovega okusa, tudi zapovedi se spremenijo v ponudbe. Vse te spremembe zavesti dajejo vtis določenega poplitvenja. (Berger in Luckmann 1999, 44) Tudi katoliška Cerkev ni imuna pred temi skušnjavami. Prav tako je v nevarnosti, da zavzame do takšne percepcije sodobnega človeka napačno držo in se, tudi zaradi strahu pred izgubo vernikov, nekritično prilagaja njihovim potrebam in željam po načelu ponuditi zgolj to, kar posameznika zanima in mu je všeč, predvsem pa zgolj to, kar ni preveč zahtevno in zavezujoče. O skušnjavi pozunanjenosti lahko govorimo tudi takrat, ko želi Cerkev postati »všečna« in se hoče približati sodobnemu človeku z liberalizacijo struktur in nauka. Pot prilagajanja današnjemu času in človeku, ki bi potekala z demokratizacijo in liberalizacijo struktur, discipline in nekaterih točk moralne doktrine, po mnenju češkega filozofa in teologa Tomáša Halíka (2017, 117) ni prava in Cerkev ne bo rešila pred krizo. Kvečjemu bi se »Cerkev počasi raztopila v brezbrežni kaši postmoderne družbe in ji ne bi imela česa ponuditi« (118). Po drugi strani pa opozarja, da tudi drža tradicionalistov, ki pozivajo k vrnitvi k predkoncilskemu zmagoslavju ter »kulturni vojni« proti modernemu svetu in liberalnim vrednotam, ni pravilna in bi spremenila Cerkev v zatohlo sekto »starokopitnežev in čudakov« (117–118). Rešitve ni mogoče iskati v nobeni od skrajnosti, pač pa »lahko pride samo iz globine, iz globoke teološke in duhovne obnove« (118). Tako je popolnoma jasno, da tudi sodobni človek ni navdušen nad skrajnostmi in da ga skrajno konservativna ali skrajno liberalna stališča ne bodo nagovorila. Sodobnega človeka zgolj parcialne resnice, zgolj trenutne, včasih lažne tolažbe, ali v drugem skrajnem primeru ustrahovanja, ne nagovarjajo oziroma ne prepričajo več (kot denimo ta, da je človek grešno bitje in da pač greši, Bog pa tako vse odpusti; ali, z druge skrajnosti, denimo ta, da kdor greši, bo pogubljen). Človek potrebuje resnico v celoti, potrebuje korenito ozdravljenje (ne zgolj obliža na rano), ki je v spreobrnjenju celotne biti, v spreobrnjenju srca. Zato potrebuje resnico v celoti, resnico, ki lahko samo prek trpljenja velikonočnega petka in molka sobotnega dne pripelje do odrešenja, ki se zgodi z velikonočnim jutrom.

2.2 Verski pluralizem

V moderni družbi je verski pluralizem slonel na sekularizaciji. Ker je moderna družba religiozno potisnila na območje zasebnega in javno družbo razglasila za laično, je lahko družba razglasila enakost vseh veroizpovedi pred zakonom. Vera (verski izrazi in govorica) so se morali umakniti v zasebno sfero, v intimno življenje. V privatnem življenju je dovoljeno verjeti v karkoli, a v javnosti je to prepovedano izpovedovati ali živeti. »Bogovi zopet naseljujejo nebo«, vrača se občutje svetega in religiozni izrazi dobivajo zopet mesto samo po sebi umevnega. Vendar pa moramo opozoriti, da vračanje svetega in moda uporabe verskih simbolov v javnosti ne pomenita rehabilitacije klasičnih monoteizmov. Sodobna postmoderna družba osta-

ja avtonomna v odnosu do krščanskih simbolov, katoliške morale in katoliškega družbenega nauka. Za religiozni pluralizem je značilno, da ni izraz različnih veroizpovedi, temveč nove kulture, ki v vsakdanji govorici uporablja religiozne simbole. Gre torej za neko novo religijo, ki ne sloni zgolj na krščanstvu, temveč sega tudi po podobah in simbolih vzhodnih verstev, različnih gnostičnih gibanj in se meša s psihološkimi in psihoanalitskimi izrazi. Te podobe nimajo več svojega izvirnega pomena, temveč se poljubno mešajo z različnimi simboli različnih religij in tako »ustvarjajo« nove pomene. Izrazi niso več enoumni in treba je prisluhniti, kaj je v ozadju teh pojmovanj. Tako je lahko denimo izraz o »vesoljni duši« izraz za Boga, boga ali zgolj za neko nadnaravno silo, ki vodi tok zgodovine in ureja usodo. (Kovač 1996, 195–197) Posameznik pa je tisti, ki sam daje pomene posameznim pojmom in jih lahko tudi poljubno spreminja, odvisno od trenutnih potreb in želja.

2.3 Odsotnost Boga

Za postmoderno je značilno, da je v zavesti ljudi močno prisotna odsotnost Boga. Postmoderna ni nenaklonjena krščanskemu ali drugemu monoteističnemu Bogu, prav tako pa nad njim ni navdušena. Že Friedrich Nietzsche (1844–1900) je v svojem delu *Der Wille zur Macht* napovedal, da bosta 20. in 21. stoletje dobi nihilizma. Mislil je na metafizični nihilizem, kjer se vsa metafizika pokaže kot nična. Onstran empirične, tostranske resničnosti ni ničesar več: ne Boga, nobene transcendence, najvišjega smisla, cilja ali vrednote. Ko je Bog mrtev, ni več nobenega temelja, nobene orientacijske točke. »Smrt Boga, o kateri govori Nietzsche, označuje razkroj metafizične podobe, ideje boga. To je ustvarilo prostor novemu mišljenju Boga, božanskega in religije.« (Petkovšek 2016, 112) V tem smislu odpira postmoderna možnost »očiščenja« Boga vseh napačnih vsebin in predstav, vseh projekcij in spekulacij, ki jih je ustvaril človeški um. Petkovšek pravi, da se hoče postmoderna misel o Bogu spustiti tostran malikovanja, tostran miselnih shem, ki so lahko še kako dovršene, a jih nikakor ni mogoče zamenjati za Boga (124).

Govorjenje o Bogu v postmoderni zahteva pozornost, saj je sam pojem postmoderne je zelo dvoumen, nedorečen, nejasen. Obstajajo namreč različni slogi postmodernistične filozofije, zato bi bilo ustrežneje govoriti o »postmodernizmih«. Nekateri postmodernistični misleci domnevajo, da je postmodernizem predan nekaterim oblikam ateizma in sekularizma, drugi pa dopuščajo prostor za Boga in religijo (Heidegger, Derrida) kljub temu, da je »metafizika« izgnana. (Charlesworth 2011, 238) Postmodernizem se v svojih razmišljanjih ne ukvarja z Bogom kot posebno kategorijo, pravzaprav dekonstruira problematiko Boga. Posplošeno bi lahko rekli, da bolj kot odsotnost ali praznino Boga, postmoderna doživlja Boga kot praznino. Izhajajoč iz dejstva, da so »velike pripovedi« (*grand narrative*) postale nemogoče oziroma se niso uresničile (zgodovina, napredek, znanost, razvoj, delo) in se je vera vanje sesula, se je treba vrniti k izvirom, izločiti vse predsodke in tudi pripoved o Bogu dekonstruirati.

Tukaj ne gre za destrukcijo ali uničenje, temveč za razgradnjo kot miselno strategijo, ki jo Derrida imenuje »dekonstrukcija«. Gre za vračanje h koreninam, k »pred-filozofskemu«, k misli, ki je še ni okrnila kakšna druga filozofska metoda. Če

je metafizika hodila vedno »onstran«, proč od življenja, k »tistemu, od česar ni mogoče misliti višjega«, je dekonstrukcija (in tudi hermenevtika) usmerjena »tostran«, k življenju, k izvornemu, pred- filozofskemu. Gre za misel, ki hoče biti nikogaršnja misel, misel, ki je ni okrnila nobena filozofska shema, misel, ki je tudi osvobodjena sama sebe in se daje na razpolago, da v njej spregovori izvorno, življenje, tisto, kar se kaže in kakor se kaže. V tem kontekstu je treba razumeti tudi Boga postmoderne filozofije (ki ni »izdelek razuma«, kakor velja to za metafizično podobo Boga) kot tistega, ki ga ni mogoče zajeti in opredeliti z nobenim filozofskim sistemom, kot tistega, ki ostaja skrivnost, a se vendar izroča mišljenju, kot ljubezen, kot dar, kot tistega, ki ga je mogoče razumeti v luči izničenja oziroma kenoze, v kateri se je Kristus odrekel svoji enakosti z Bogom, prav z njo pa odprl vrata v slavo novega stvarstva. (Petkovšek 2016, 122–128)

V kontekstu postmoderne ostaja nejasno, ali Bog je ali ga ni (bolj jasno je, kaj ni) in v kaj, če sploh v kaj, veruje sodobni človek. Sociologi opozarjajo, da danes izjava »verjamem v Boga« sama po sebi še ne pove dovolj, da bi mogli reči, za kakšno vrsto vernika gre. Zagotovo pa moremo trditi, da izjava še ne govori o tradicionalnem verniku, kakor bi lahko rekli za obdobje pred postmoderno.

3. Med magičnostjo in mističnostjo

Sodobni človek se pogosto znajde v začaranem krogu, ki bi ga lahko poimenovali obup nad smislom, ki je po svoji konstituciji svojevrsten (Senegačnik 1995, 180). Gre za občutje človekove temeljne nemoči, da bi usmerjal svojo pot, saj mu zaradi hitrega načina življenja bistvene stvari polzijo iz rok. Sprva se zdi, da je posameznik dosegel uspeh, saj so dobiček in dobrine oprijemljive in jih drži v svojih rokah. Toda kmalu se izkaže, da je vse zgolj navidezno, da počasi izginja in izgublja pomen, da je življenje zaradi obilja materialnih dobrin prazno in nesmiselno. Za takšnim doživljanjem se v človeku tudi danes poraja prepričanje o podvrženosti usodi. To usodo želi prehiteti, jo obvladati, obvladati in podrediti si želi kozmične sile in slabo usodo spremeniti v dobro. Pri tem se rad zateka po pomoč k napovedovalcem prihodnosti. Misli in upa, da mu bo pogled v prihodnost z ustrezno uporabo skrivnih moči, amuletov, izrekov ali obredij omogočil pobeg pred morebitnimi slabimi napovedmi. Tukaj se že dotikamo področja magične religioznosti in vprašanja, ali je sodobni človek magični vernik.

Tudi znotraj posameznih monoteističnih religij se pojavljajo elementi t. i. magičnosti. S postmodernizmom se je uveljavilo vračanje k tradiciji, kar se odraža tudi na religioznem področju, vendar vrnitev ni celostna, temveč pogost zgolj formalna. Vključuje izkušnjo modernistične destrukcije ter nezainteresiranost in naveličanost v odnosu do temeljnih, odločilnih stvari. Brane Senegačnik slikovito opiše to stanje:

»In tako se celo v svetu naše religije, v krščanski skupnosti (mislimo zlasti na slovenske razmere), kjer človek resda ni popolnoma odvisen od same-

ga sebe, temveč v bistveni meri od božje milosti, uveljavlja zaprepaščujoča apatija. Gre za zatekanje k tradicionalnim obrazcem religiozne prakse, ki s svojo utečenostjo ponujajo občutek trdnosti in varnosti, hkrati pa so po svoji zunanosti lahko dosegljivi.« (1995, 181–182)

Obredi pogosto postanejo le formalni izraz neke pripadnosti, ki ostaja na površini, izpolnjevanje verskih dolžnosti pa postane sredstvo za izpolnitev osebnih želja. Toda krščansko bogoslužje in obredje je izraz živega odnosa do Boga. Bogoslužje je po svoji naravi izrazito dialoško, gre za komunikacijo med Bogom in človekom. Vendar pa nekateri pojmujejo ta odnos bolj kot odnos »daj-dam«, kot neke vrste servis za človekove bolj ali manj duhovne potrebe. V tem smislu se tudi v krščansko obredje lahko pritihotapijo elementi magične religioznosti (denimo prepričanje, da krst otroku ne more škoditi, da ga bo morda obvaroval pred boleznimi ipd.). Govorimo lahko o t. i. vernikih, katerih vera je postala nevidna, kakor jo imenuje sociolog Thomas Luckmann. Vera ni nujno potrebna, škoduje tudi ne, v nekaterih primerih pa lahko morda celo koristi.

Pravzaprav lahko tukaj govorimo že o magični religioznosti. Pri magiji oziroma magični religioznosti gre za odnos, v katerem se želi človek nečesa ali nekoga polastiti oziroma pridobiti kakšno korist. Gre za polaščajoč odnos, za odnos »daj-dam«. S pomočjo določenega obredja (izreki, uroki, amuleti itd.) si človek prizadeva, da bi obvladal nadnaravne sile ali si »obrnil usodo« v svojo korist. Pri tem je korist (uresničitev želje) pričakovana glede na »višino vloženi sredstev«. Gre torej za tržno logiko »daj-dam« oziroma logiko »kolikor investiram, toliko moram dobiti«. Takšen način razmišljanja in ravnanja je mogoče zaznati tudi znotraj krščanstva (denimo molitev ali darovanje za sveto mašo za točno določen namen). Samo po sebi to še ni napačno in tega ne moremo vedno označevati za magično religioznost. Magična oziroma popačena religioznost v tem primeru nastopi takrat, ko točno določeno stvar, za katero prosimo ali se zanjo žrtvujemo, od Boga tudi pričakujemo ali celo zahtevamo. Magičnost je v pričakovanju povračila (usluge) za določeno žrtev in v poskusu prilastitve božanskega ali celo Boga. Pred takšnim napačnim pojmovanjem religije nas rešuje razum. Slovenski filozof Anton Stres izpostavlja kritično vlogo razumnosti, ki je usmerjena proti magiji in poudarja, da se lahko religija pred magijskim popačenjem varuje s pomočjo razumskega mišljenja, s pomočjo filozofije. »Religija se rada sprevrže v magijo, se pravi v prilaščanje skrivnostne Neskončnosti, posebno še, če se odpove zahtevam pameti in razuma.« (1994, 25) Tako je vloga razuma v religioznem odnosu nenadomestljiva. Ker verovanje vsebuje najgloblja spoznanja o Bogu in človeku, o svetu in njegovem smislu, je nujno, da ta spoznanja predpostavljajo razum. Razum, ki tudi v veri ohranja vso veljavo in nepogrešljivo vlogo, je tisti, ki je sposoben vsa spoznanja vere sprejeti in jih pravilno razumeti. Vera je za razum najvišji izziv. Brez razuma je vera slepa, slepa vera pa ni v Stvarnikovem načrtu. (1999, 12–13) Slepa vera vodi v malikovanje, v magijo. Bog ne pričakuje nekritičnih, nesamostojnih sledilcev, ki bi kot marionete »viseli« iz njegovih rok, temveč zrele, odgovorne in samostojne osebnosti, ki bodo poznale

razloge svojega upanja in bodo znale verske resnice sprejemati razumno in razsodno, s svojim življenjem, v svobodni odločitvi za Boga, pa bodo aktivno sodelovale pri njegovem odrešenjskem načrtu. V okrožnici *Fides et ratio* (Vera in razum) Janez Pavel II. opozarja na to pomembno harmonijo med vero in razumom, ki ne sme biti porušena, če želimo prihajati v pristen stik s tisto onstransko resničnostjo, ki se človeku razodeva po Jezusu Kristusu. Spoznanje o Očetovem obličju, ki ga razodeva Kristus, je vselej zaznamovano s fragmentarnim značajem in z mejami našega uma, vera pa je tista, ki omogoča, da prodremo v skrivnost, in jo pomaga skladno umevati. (1999, 13) Tako prava (lahko bi rekli tudi zdrava, razumna) religioznost ni v pričakovanju ali v zahtevku po povračilu vernikovih »vloženi sredstev« (molitev, odpovedovanje, žrtvovanje ipd.). Prava religioznost je razlaščujoča. Prava religioznost je mistična. Mistični odnos je razlaščujoč, to pomeni, da se v mističnem odnosu človek »razlasti«, razlasti se samega sebe, odpove se vsem svojim pričakovanjem, tudi pričakovanjem in predstavam, ki jih ima o Bogu. Razlastitev je v preseganju samega sebe in svojih pričakovanj, razlastitev je v preusmeritvi pogleda iz svojih egoističnih pričakovanj na Boga. Razlastitev pomeni odprtost za Boga, za njegov nagovor in ljubezen. O mistični religioznosti ali natančneje o mistični izkušnji piše Petkovšek v razpravi z naslovom »Religija – pogodba z nemogočim«. Tu predstavi nov mistični vidik religije, ki ga je odprl že Platon, ko je za najvišji ideal v življenju človeka postavil prizadevanje »postajati bogu podoben, kolikor je to mogoče« (2013, 191). Čeprav Boga ni mogoče miselno in besedno izraziti, to ne pomeni, da ga tudi ni mogoče doživeti oziroma »izkusiti«. Tako Plotin opiše mistični dogodek kot »izstopanje iz samega sebe, sprostitve, podaritev samega sebe, hrepenenje po dotiku, mirovanje in duhovno iskanje usklajenosti« (193). Mistična izkušnja presega misel in čutne zaznave, na glavo postavlja vse ustaljene predstave o človeški izkušnji in spoznanju (193). Petkovšek poudarja, da ni enumnega odgovora na to, kaj je mistika in kaj je mistično (za Platona in Plotina mistika ni beg od sveta, temveč izkušnja, ki jo mora obdarjenec prinesiti nazaj v svet in jo deliti z drugimi; novoplatoniki jo za razliko od mislecev v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja razumejo kot kontemplacijo), lahko pa jo razumemo kot samokritiko religije, saj opozarja na presežnost božjega ali svetega, okoli katerega se religija oblikuje (194–196). Tako je človek znotraj mističnega odnosa z Bogom poklican v okušanje njegove ljubezni in usmiljenja, povabljen je k spreobrnjenju in pozvan, da to izkušnjo ljubezni in ljubljenosti uresničuje in živi v vsakdanjem življenju. Prava mistična religioznost pomeni »skok v neznano-znano«, skok v objem Boga, ki osvobaja človeka vsakega samoljubja in egoistične zagledanosti vase.

V mistični religioznosti je človek tisti, ki se odpira Bogu, odpira se za njegove navdihe in načrte ter se mu daje na razpolago. Kot posledica tega pa se daje na razpolago tudi drugemu, bližnjemu in se pred svetom ne zapira, ne beži pred odgovornostmi in dolžnostmi, ki jih v tem svetu ima. Mistična religioznost človeka osvobaja in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utrjuje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (verujočimi). Znotraj tega odnosa je človek sposoben presegati tudi institucionalne okvire svoje lastne tradicije in stopati v dialog z drugimi tradicijami. Preseganje

institucionalnih meja varnega zavetja svoje lastne tradicije ne pomeni odpovedi ali zanikanja svoje lastne identitete, odpovedi svojemu prepričanju, temveč sposobnost uvideti tudi v drugih verskih tradicijah »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (Osredkar 2012, 557). V tem smislu je mogoče tudi razumeti ne le možnost, temveč tudi dolžnost vzpostavljanja in gojenja dialoga z drugače mislečimi in drugače verujočimi (tudi neverujočimi) ter tako graditi svet miru, medsebojnega spoštovanja in sožitja ob predpostavki, da je človek in spoštovanje njegovega dostojanstva temeljna vrednota. Tako je tudi vprašanje medverskega dialoga izjemnega pomena za vsa cerkvena občestva, saj je zgodovinsko dejstvo, da je pozitiven odnos do drugih verstev vedno pomenil tudi izgradnjo pozitivnega ozračja medsebojne odprtosti (Turnšek 2013, 25).

3.1 V čem je bistvo religioznosti?

Vernost ali religioznost je kompleksen pojav; ne gre zgolj za skupek verovanj (pri-povedi, sveti spisi, simboli), obredij in norm (zapovedi, prepovedi) (Klun, s.v. »Religija«, v: *Leksikon krščanske etike*), temveč za nekaj bistveno globljega. Vsaka religioznost vse te vidike vključuje in združuje, vendar se v njih ne izčrpa. Anton Stres pravi: »Vernost ali religioznost ni nazor, ni skupek povedi o svetu, naravi, človeku in njegovi zgodovini, temveč celostno osebno razmerje do bivanja nasploh in do tistega, ki za tem bivanjem stoji – do skrivnostne Onstranosti ali Boga.« (1994, 29) Srčika ali bistveni element vsake religioznosti je razmerje, odnos. Gre za osebni odnos, ki ga ima posameznik (verniki) z Bogom, gre za celostno držo človeka, ki se izraža na vseh nivojih njegovega življenja. Religioznost zajame človeka v celoti in ga usmerja prek sebe, vključuje vsa področja ali razsežnosti človekove individualne duševnosti (razum, čustva in voljo) in družbene vpletenosti, občestveno organiziranost in obredje, nenazadnje pa tudi zgodovinsko in kulturno pojojenost. (101) Takšno razumevanje bistva religioznosti izhaja iz vsebinskih opredelitev religije,³ ki ne izhajajo iz funkcije ali vloge, ki jo ima religija v življenju posameznika in družbe, ampak hočejo dognati, kaj je religija in skušajo podati bistvo v njej sami (96–97). Bistvo religioznega razmerja je v držki, ki jo ima posameznik do Presežnega. Gre za odnos ali razmerje med dvema subjektoma, pri čemer Subjekt (Bog) vabi v odnos subjekt (človeka). Pri odgovarjanju na to povabilo išče človek resnico o Bogu, pri čemer spoznava tudi resnico o samem sebi. V religioznem razmerju Bog nagovarja človeka in človek mu odgovarja. Toda tudi človek nagovarja Boga, ko se obrača nanj s svojimi prošnjami in zahvalami, težavami, dvomi in hrepenenji. Človek se obrača k Bogu kot drugi osebi (ki je pravzaprav prva), ki ji zaupa in ji je tako blizu, da jo zmore nagovoriti s Ti.

Človek se na Boga obrača kot na osebo, obrača se na osebne Boga. Ta pogled izvira iz judovsko-biblične tradicije, v kateri se razumevanje človeka oblikuje skozi vpetost v odnos, ki določa, kdo je človek v svojem temelju. Človek je izvoljen od

³ O različnih opredelitvah religij govori Anton Stres v svoji knjigi *Človek in njegov Bog* (1994, 82–103). Obstaja več opredelitev religij, ki jih ni mogoče strniti v eno samo, temveč jih lahko razvrstimo glede na nekatere najosnovnejše značilnosti. Med najpomembnejšimi opredelitvami religije je razlikovanje med funkcionalističnimi in vsebinskimi.

Najvišjega, nagovorjen je od živega Boga, ki deluje v človeku nedoumljivi svobodi. Takšen odnos imenujemo oseben odnos. (Klun 2014, 196) Ta odnos je svoboden, je čista podarjenost, nezaslužen dar. V tem se kaže specifičnost religioznega razmerja; gre za čisto podarjenost, za zastonjski dar človeku. Ni človek tisti, ki bi ustvaril religiozno razmerje (ali celo Boga, kakor očitajo nekateri nasprotniki religije), temveč je človek v to razmerje povabljen. V odnos z Bogom je poklican. Gre torej za dialoški odnos med Bogom in človekom. Vera je dar, je milost. Pravzaprav je vera paradoks, vera je hkrati že odgovor na izziv, ki je bil pred njo. Na dialoško naravo vere opozarja Tomáš Halík, ko povzema Katekizem Katoliške Cerkve:

»Bog sam vstavlja v človeško srce »metafizični nemir«, potrebo po iskanju *smisla*, na to spraševanje človeka pa Bog odgovarja s svojim Razodetjem – in šele na to Božje sporočilo, Besedo, v kateri se Bog razdaja, človek odgovarja z dejanjem zaupanja in samopredaje – s svojo vero.« (2017, 197–198)

Stvaritelj in pobudnik religioznega razmerja je Bog, ki pa nikogar ne sili in ne zahteva, da bi v to razmerje tudi morali vstopiti. Kot skrivnostno in dobro bitje ljubeče kliče, vabi in potrpežljivo čaka, da se človek svobodno odloči zanj in stopi skupaj z njim po pot življenja, na romanje skozi življenje. Prav s prisposodbo romana opisuje človekov odnos z Bogom brat John iz Taizeja.⁴ Pripoveduje o tem, kako Bog v Stari zavezi svoje ljudstvo vedno znova poziva in kliče, da se odpravi na pot, po kateri Bog vedno hodi s človekom (Abraham, Mojzes, ki je popeljal izraelsko ljudstvo iz Egipta skozi Sinajsko puščavo v Kanaan ...). Vera se tako kaže kot prehajanje poti, ki se končuje v Kristusu. Človek je vedno znova poklican, da se razgleduje po novih obzorjih, da se odpravi za Božjim klicem in je tako rekoč stalno na poti. Na tej poti je človek kot romar v veri, pri čemer pa vera nujno vključuje tudi upanje in ljubezen. (Dolenc 1987, 15) Na tej poti človek ne roma sam, temveč v občestvu, a hoja za Kristusom predpostavlja osebno odločitev.

4. Zaključek

Na podlagi zgoraj pojasnenega vendarle ostaja upanje za čas, v katerem smo in ki je pred nami, čeprav se zdi, da izginja religioznost človeka, da religije izgublajo svoj pomen ali se raztapljajo v postmoderne zmedenosti. Marsikaj se spreminja in izginja, a Bog ostaja isti »včeraj, danes in jutri«. Spreminjajo se lahko religiozne institucije in njihova pravila, rušijo ali podirajo (in prodajajo) se božji hrami, a vse to nima stvarnega vpliva na bistvo religioznosti: na odnos, ki ga posameznik živi z Bogom, ki je Ljubezen. Bistvo religijske resnice je v njenem udejanjanju tukaj in zdaj ali, kakor pravi postmoderne mislec J. D. Caputo:

»Religija je za tiste, ki ljubijo, religija je za strastne može in žene, za stvarne ljudi, ki strastno hrepenijo še po čem drugem, kot pa je zaslužek, za ljudi,

⁴ Prisposoda o veri kot romanju je opisana v knjigi *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pelerinage* (1983).

ki v nekaj verjamejo, ki noro upajo v nekaj, ki nekaj ljubijo z ljubeznijo, ki presega razumevanje. »Vera, upanje in ljubezen. In največja od teh je ljubezen.« (1 Kor 13,13)« (2013, 12)

Caputo postavi definicijo religije, ki je ljubezen do Boga (11) in prav to ljubezen je treba živeti, kar se kaže v nesebičnosti in odprtosti do drugih, do življenja.

Neznosen občutek človeške nezadostnosti v dobi postmoderne je naredil ljudi občutljive za religiozna vprašanja. Skrb ob misli na končnost in na nezmožnost obvladovanja usode v postmoderni vendarle ne izbriše Boga iz obzorja človekovega mišljenja in čutenja. Pravzaprav sodobni postmoderni človek priznava nostalgijo za polnostjo izkustva, nostalgijo po vrednotah in po Presežnem. Človekova narava ostaja v vseh kulturnih, zgodovinskih in družbenih okoljih nespremenjena: to je človekova iskateljska narava, človekovo neustavljivo teženje po preseganju samega sebe in neustavljivo hrepenenje po sožitju, miru, dialogu in nenazadnje po Presežnem.

V kontekstu mistične razlage religioznosti, ki v ospredje postavlja človekovo razlastitev in medosebni odnos z Bogom, so predvsem monoteistične religije tiste, ki lahko kažejo pot upanja in dajejo odgovore na človekova duhovna iskanja. Kot zgled sprejemanja in spoštovanja drugega in drugačnega so lahko, črpajoč iz svojega izvira, nosilke upanja in ustvarjalke pogojev za harmonično sobivanje sedanjih in prihodnjih rodov. Ko se od svojega bistva oddaljijo, obstaja realna nevarnost, da delujejo razdiralno in uničujoče. Verski fundamentalizem, nepopustljivi moralizem in postmoderni poljubnostni pluralizem so tisti elementi (Küng 2012, 501), ki družbo najbolj ogrožajo. Nasprotno se morajo religije odpovedati vsega posvetnega balasta in želje po superiornosti, se povrniti k svojemu izvoru in se tako prenovljene odpreti za dialog z drugimi religijami, kulturami, za dialog z znanostjo in politiko, za dialog s svetom in nenazadnje za dialog s konkretnim človekom, ki se tukaj in sedaj sooča z različnimi tiskami in težavami.

Mistična religioznost osvobaja človeka in ponuja odgovore na vprašanja o smislu, utruje odgovornost ter ustvarja pogoje za dialog in sobivanje v miru in sožitju z drugimi in drugače mislečimi (in verujočimi). Zgolj znotraj pristnega (ljubezenskega) odnosa z Bogom je človek sposoben presepati različnost in sprejemati pestrost, ob tem pa premagovati življenjske težave in preizkušnje, premagovati zagledanost vase, svoje strahove in frustracije ter se odpirati drugemu in drugačnemu. Tako »prebujeni« verniki bodo zmogli tvoriti živa občestva, ki bodo svoje člane povezovala in opogumljala, da bodo črpali iz izvira, da bodo živeli iz odnosa z Bogom, vztrajali v dobrem in brez strahu pred drugačnostjo stopali v odnose z ljudmi drugih prepričanj in nazorov ter skupaj z njimi tvorili kulturo miru in sožitja.

Reference

- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog: o možnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Prev. Aleš Učakar. Ljubljana: Studentska založba.
- Berger, Peter L., in Thomas Luckmann.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Prev. Suzana Cergol. Ljubljana: Nova revija.
- Charlesworth, Max.** 2011. *Filozofija in religija: od Platona do postmodernizma*. Prev. Seta Knop in Vera Troha. Ljubljana: Kud Logos.
- Caputo, John D.** 2013. *O religiji*. Prev. Leon Jagodic. Celje: Mohorjeva družba.
- Taizé, John de.** 1983. *Le chemin de Dieu biblique sur la foi comme pèlerinage*. Taizé: Les Presses de Taizé.
- Dolenc, Jože.** 1987. *Slovenski romar*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gril, Janez.** 1990. Prevrednotenje vrednot. V: *Nova doba*, 107–127. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Halík, Tomáš.** 2017. *Spovednikova noč: krščanska vera v času negotovosti in novega upanja*. Prev. Bojana Maltarič. Ljubljana: Družina.
- Jamnik, Anton.** 1998. *Liberalizem in vprašanje etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: Kud Logos.
- . 2009. s.v. Religija. V: *Leksikon krščanske etike*. Ur. Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 1996. Postmoderni pluralizem in evangelijsko oznanjevanje. *Cerkev v sedanjem svetu* 30, št. 11–12:195–197.
- Küng, Hans.** 2012. Kaj povezuje in ohranja sodobno družbo? Svetovne religije-svetovni mir-svetovni etos. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:497–506.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Prev. Matej Leskovar. Ljubljana: Družina.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 4:551–558.
- Petkovšek, Robert.** 2016. *Bog in človek med seboj*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2013. Religija – pogodba z nemogočim. V: Caputo 2013, 181–215.
- Pevce Rozman, Mateja.** 1997. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Rak, Pavle.** 1993. Postmodernizem in pravoslavlje. V: *Postmoderna in živo izročilo*, 66–87. Ur. Milan Knep. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1993. Ne gre za umetnost, ampak za umetnost življenja. V: Milan Knep, ur. *Postmoderna in živo izročilo*, 41–65. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Senegačnik, Brane.** 1995. Dve gibalni postmoderne kulture. V: Milan Knep, ur. *Sestavljanje raztresenosti*, 177–183. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Stres, Anton.** 1999. Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. Vera in razum. V: Janez Pavel II. 1999, 5–16.
- . 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2012. Sekularizacija kot priložnost za novo religioznost. *Bogoslovni vestnik* 72, št. 1:609–618.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Medverski dialog in (po)nov(n)a evangelizacija v Sloveniji. *Edinost in dialog* 1 (68), št. 1/2:23–40.