

Marko Kerševan

VPRAŠANJE SEKULARIZACIJE DANES: PROTESTANTSKI POGLED

Tema sekularizacije (sodobnih družb) je že stara sociološka tema: razprave o »*sekularizacijski tezi*« so tako rekoč del železnega repertoarja sociologije modernih družb, vsekakor pa sociologije religije, pa najsi gre pri tem za njeno zagovarjanje, zavračanje, razčlenjevanje in preciziranje ali revidiranje. Odmevna pa je tudi v Cerkvah in verskih skupnostih kot posebej »prizadetih strankah«, kakor pričajo tudi različni najnovejši dokumenti in izjave npr. katoliških cerkvenih predstavnikov (neposredno ali v zvezi z govorom o »novi evangelizaciji«), pa tudi sicer so se teologi že dolgo ukvarjali z njo. Predavanje bo namenjeno predvsem temu: vprašanju odnosa Cerkev, posebej protestantskih Cerkev do sekularizacije – vse drugo bo predvsem uvod k osvetlitvi tega odnosa.

»Sekularizacijska teza« v sociologiji

Morda je prav, da za začetek nekaj rečemo o sami besedi »sekularizacija« in začetkih njene uporabe. Zdi se mi namreč, da prve uporabe dobro nakazujejo – čeprav ne več kot to – pomen, ki ga je beseda dobila pozneje; nakazujejo pa tudi že vprašanja in razmejitve pri tem. Najprej naj bi bila beseda sekularizacija uporabljana za prehajanje samostanskih oziroma redovniških duhovnikov v vrste (po)svetnih duhovnikov; najbolj znana zgodnja uporaba pa je govor o sekularizaciji cerkvenih posesti kot prehajanju cerkvenih posesti v roke (po)svetne oblasti, fevdalcev, vladarjev itd. V ozadju uporabe besede sekularizacija je očitno od vsega začetka – ne sicer čisto enoznačno – razlikovanje med *sekularnim* (posvetnim oziroma svet-

nim, tostranskim, profanim, razpoložljivim, tudi nereligioznim in necerkvenim) in *sakralnim* (svetim, posvečenim, izvzetim, nedotakljivim, onstranskim, religioznim, cerkvenim). V korenu besede sekularizacija naj bi bil sicer latinski *saeculum*, ki ga latinski svetopisemski prevodi uporabljajo za označevanje minljivega veka/časa oziroma sveta *tega* časa, onkraj katerega je čas/svet večnega Božjega kraljestva.

Tudi poznejša in sodobna uporaba izraza sekularizacija ostaja vezana na to razliko, na to dihotomijo, pa čeprav z različnimi poudarki: sekularizacija je razumljena kot prehajanja iz enega pola/sfere (sakralnega, religioznega, cerkvenega) v drugega, kot krepitev in dominacija sekularnega in slabitev ali celo izginjanje njemu nasprotnega pola v družbi.

Sam sem o sekularizaciji pisal najboljšeje v svoji magistrski nalogi konec 60. let, pred skoraj pol stoletja (*Sekularizacija in religija v sodobnih družbah*);¹ kasneje sem temo predstavil v prvem slovenskem učbeniku sociologije religije,² ki sva ga napisala s Sergijem Fleretom sredi 90. let. Najnovejši prikaz sedanjih dilem in razprav o sekularizaciji lahko najdemo pri nas – ne slučajno – v knjigi Primoža Šterbenca, ki se posveča odnosu Zahoda do sedanjega islamskega sveta in dogajanja v njem.³ Prav soočenje z vprašanji opredelitve, vrednotenja mesta in vloge religije v sodobnem islamskem svetu posebej izziva razprave o konceptu sekularizacije. Izzove namreč najbolj razširjeno in publicistično popularizirano pojmovanje *sekularizacije kot neizogibnega in vsesplošnega slabljenja vpliva religije z družbenim razvojem* v modernih in modernizirajočih se družbah. Pav soočenje z očitnim naraščanjem vpliva islama v sodobnosti, pa izkušnje iz drugih dežel z nekrščansko tradicijo (Indija, Japonska), pojav novih religioznih gibanj v zahodnih družbah 20. stoletja, trdovratnost in celo krepitev ljudske religioznosti, npr. romanj,

- 1 Zdaj objavljeno tudi v: Marko Kerševan: *Sociologija – marksizem – sociologija religije. Izbrani spisi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete 2011, str. 67–119.
- 2 Sergej Flere, Marko Kerševan: *Religija in (sodobna) družba. Uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: ZPS 1995, str. 122–159.
- 3 Primož Šterbenc: *Zahod in muslimanski svet*. Ljubljana: Založba FDV 2011, str. 40–92.

uveljavljanje fundamentalističnih usmeritev na škodo liberalno modernih in naraščanje števila religiozno opredeljenih tudi v različnih zahodnih deželah so privedli do postavljanja in uveljavljanja nasprotne teze: da je *sekularizacija le časovno in prostorsko omejen in verjetno prehodni pojav določenih zahodnokrščanskih okolij, bolj ali manj le zahodno- in srednjeevropskih*. Že ZDA in Latinska Amerika naj bi pričale o omejenosti in zgrešenosti sekularizacijske teze. V tej smeri piše npr. Peter Berger v svojih zadnjih delih, čeprav je sicer znan kot sociolog, ki je v 60. letih prepričljivo formuliral in zagovarjal tezo o sekularizaciji modernih družb.⁴

Natančnejši in kritični vpogled v razprave pokaže, da je sprejemanje ali nasprotovanje sekularizacijski tezi odvisno od tega, kako sploh opredelimo religijo in kako natančno opredelimo sekularizacijsko tezo samo, ter nenazadnje, kakšno vsebino damo pojmu modernosti oziroma moderne družbe. Ker nam tu ne gre za sociološko teoretično razčiščevanje in opredeljevanje, samo za ilustracijo:

Če izhajamo iz radikalno funkcionalističnega pojmovanja/opredeljevanja religije – denimo kot vsega tistega, kar simbolno povezuje družbo, ali kot vsega, kar osmišlja, nudi zadnje smisle človekovega delovanja – potem seveda sekularizacijska teza o neizogibnem in dokončnem izginjanju vsake religije ne vzdrži in jo je treba že vnaprej zavreči, saj družbe brez religije v tem smislu ne more biti. Na drugi strani se lahko na primer velik ali/in celo povečan vpliv religije, ki je povezana z različnimi nacionalnimi, kulturnimi in političnimi opredelitvami, razlaga kot znak sekularizacije, zmanjševanja vplivnosti religije kot take, saj da ta ohranja ali pridobiva vpliv le, če/ker se v specifičnih okoliščinah povezuje z nacionalnimi, kulturnimi ali socialnimi, torej sekularnimi opredelitvami.

Smiseln okvir za razprave o sekularizaciji in uporabo tega pojma je dal nedavno ameriški sociolog N. J. Demerath (2007).⁵ Razliko-

4 Primerjaj delo *The Sacred Canopy* iz leta 1967 (Garden City: Doubleday), delo *A Far Glory* iz leta 1992 (New York: The Free Press, posebej str. 25–78) in npr. delo iz leta 2004, ki ga imamo tudi v slovenskem prevodu: *Vprašanje vere. Skeptična pritrditev krščanstvu*. (Ljubljana: KUD Logos 2011).

5 *Secularisation and Sacralisation. Deconstructed and Reconstructed*. V: James A. Beckford, N. J. Demerath III. (ur): *Sociology of Religion*. London: Sage 2007, 57–79.

vanje med svetim in profanim/posvetnim/sekularnim poznajo vse družbe. To razlikovanje pa ni nekaj statičnega, ampak je vsakokratni rezultat procesov sakralizacije na eni strani in desakralizacije/sekularizacije na drugi. V vseh družbah imamo v načelu opraviti z obema procesoma, ki neke stvari, pojave, ljudi vzpostavljajo kot svete – ločene, nedotakljive, nerazpoložljive – in neke stvari, pojave, ljudi (ponovno) vzpostavljajo in obnavljajo kot posvetne, profane, razpoložljive. Konkretna analiza konkretnih družb mora ugotoviti, kaj in kako se nekaj v teh družbah vzpostavlja in obnavlja kot sveto, kaj in kako pa nekaj v teh družbah takega statusa nima ali ga izgublja. Domet in obseg enega in drugega procesa je v različnih družbah lahko zelo različen. Sekularizacija skratka ni pojem, s katerim bi označevali le zgodovinske procese v modernih družbah, je obče-religiološki pojem; ne sodi le v sociologijo in zgodovino religije modernih družb, temveč je konstitutivni pojem obče religiozije in obče sociologije.

Kakorkoli: nas tokrat vendarle zanima vprašanje sekularizacije (in sakralizacije) v sodobnih zahodnih družbah z dominantno krščansko religijsko tradicijo, posebej v Evropi, in odnos krščanskih Cerkev do njega, ne pa splošne zadrege z uporabnostjo pojma sekularizacije in modernosti.

V čem naj bi se kazala sekularizacija v teh družbah oziroma kam meri govor o naraščajoči sekularizaciji in doseženi sekularnosti teh družb; kaj pomeni sekularizacijska teza v sodobnih razmerah teh družb?

Seveda tudi tu ni enostavnega odgovora in soglasja, lahko pa kot dovolj konvergentne in dovolj široko uveljavljene in utemeljene (v različnih teoretskih perspektivah) navedemo vsaj nekatere značilnosti:

1. *Osamosvajanje* (v določenih okoliščinah se je govorilo tudi o osvobajanju) *različnih področij družbenega življenja, različnih ustanov in samega načina življenja od religij in Cerkev, od dominacije njihovih vrednot, norm, usmerjanja in nadzora.* V tem smislu in okviru se govori o ločitvi in ločenosti države, prava od religije in Cerkev, o avtonomiji umetnosti in znanosti nasproti njima. To osamosvajanje naj bi bilo le posebno izrazit in zgodovinsko zgodnji primer modernizacije, za

moderne družbe tako rekoč konstitutivne tendence k naraščajoči diferenciaciji in avtonomizaciji posameznih področij družbenega. Pri tem ne gre prezreti, da to pomeni tudi »izdiferenciacijo« in avtonomizacijo religiozne sfere in cerkvenih institucij nasproti državi in drugim institucijam (za preprosto ponazoritev: danes vladarji ali vlade ne postavljajo več škofov ali sodelujejo pri njihovem izboru, kot so to počeli v razmerah in obdobjih državne Cerkve, ko so škofje imeli tudi posvetno oblast, nadzor nad posvetni ustanovami in podobno). Versko področje je v modernih družbah konstituirano kot posebno področje, na katerem velja verska svoboda in svobodna izbira ter zato pluralizem legitimnih verskih opredelitev, ustanov itd.

2. Sekularizacija v modernih družbah pomeni uveljavljanje in naraščanje *desakralizacije*: osamosvojenost različnih področij od religije in Cerkve pomeni tudi, da družbene ustanove – npr. državna oblast, zakonodaja, izobraževanje – niso več vezane na onstranske, transcendentne temelje in sankcije ali vsaj nimajo več ene same, od vseh sprejete in vse zavezujoče zadnje, onstranske utemeljitve in sankcije. Družbene ustanove skratka niso več svete in/ali posvečene. Njihove vrednote in norme so zato razpoložljive in spremenljive, zadeva družbenega dogovora. Ne le družbeni svet, tudi svet narave je v načelu razpoložljiv za avtonomno znanost in tehniko. V »odčaranem svetu« (Weber) narave in družbe je čedalje manj svetega in nedotakljivega: ni več svetih prostorov, časov, vanje vključenih svetih dejanj.

3. V zahodnih modernih družbah je z obema omenjenima procesoma oziroma vidikoma (sekularizacije in desakralizacije sveta, družbe in narave) povezan *proces individualizacije*. Avtonomizacijo različnih področij in ustanov in njihovo desakraliziranost/sekularnost, razpoložljivost in spremenljivost spremlja (iz)postavitev posameznika kot posameznika, vseh posameznikov kot svobodnih subjektov in nosilcev nedotakljivih pravic in odgovornosti. Svoboda takega posameznika znotraj avtonomnega področja religije in Cerkve – in nasproti njemu – je izraz in način potrjevanja in utrjevanja takega statusa posameznika v modernih družbah. Tak status je sicer izražen in varovan tako s splošnimi deklaracijami o človekovih pravicah kot z »institucionaliziranim individualizmom« v ustavnih

in zakonskih ureditvah, ki predpostavljajo svobodnega posameznika in izhajajo iz njega. Kakor da sekularizacijo/desakralizacijo družbe spremlja *sakralizacija posameznika* (izpostavljenega in nedotakljivega v temeljnem/konstitutivnem statusu). Tak njegov status pa zato posebej izpostavlja/posvečuje kot nedotakljivo tudi tisto njegovo dejavnost, v kateri se posameznikova svoboda in nedotakljivost posebej potrjujeta – to pa je ravno področje osebnih/zasebnih/verskih opredelitev in izražanj. Sekularizacija/desakralizacija v zahodnih modernih družbah torej ne pomeni izginjanja religioznega, svetega, ampak njegovo premeščanje ter spreminjanje načina in področja njegovega izražanja: osnovna usmeritev tega procesa je premeščanje svetega iz sveta narave («odčaranje sveta») in družbe (sekularizacija družbenih ustanov in njihovih nosilcev) v svet svobodnega posameznika. Lapidarno je to izrazil Luckmann: v modernih družbah je sekularizirana družbena struktura, ne pa posameznik; posameznik in njegovo samouresničevanje sta nova religiozna tema.⁶ Na tem mestu ne bi razpravljaj, kaj vse je prispevalo k temu procesu in njegovim rezultatom. Naj samo spomnim in poudarim, da so ga nakazovali in vsaj implicitno pojasnjevali – vsak iz svojih teoretskih izhodišč – vsi trije sicer tako različni očetje sociologije, ki/ko so govorili o nastajanju in značilnostih moderne družbe: tako Marx kot Durkheim in Weber, vsa sveta trojica sociologije torej. Weber se je, kakor je znano, posebej ukvarjal s prispevkom krščanstva, odločilno prav protestantskega, k odčaranju sveta in oblikovanju novega, modernega posameznikovega odnosa do Boga in sveta. Na sledi njegove analize je torej zgrešeno govoriti o sekularizaciji in desakralizaciji kot o dekristjanizaciji in o moderni zahodni družbi kot dekristjanizirani družbi. Ker je Webrova tema in teza (o protestantski etiki in duhu kapitalizma) vendarle dovolj znana (čeprav zlasti pri nas pogosto napačno razumljena), citirajmo tokrat Durkheima in Marxa.

Durkheim izrecno govori o »kultu človeka« in o »načinu transcendence, ki je v moderni družbi priznan človeški osebi in ki je zato

6 O tem že leta 1967 v delu *Nevidna religija*. Primerjaj slovenski prevod po zadnji izdaji (Ljubljana: Krtina 1997).

nekaj religioznega«, ter pojasnjuje: »Čim bolj postajajo družbe obsežne in goste, tem bolj kompleksne postajajo, delo se deli, množijo se individualne razlike in približuje se trenutek, ko ne bo nič več skupnega med vsemi člani ene družbene skupine razen tega, da so vsi ljudje. V takih okoliščinah je neizogibno, da kolektivna dojemljivost vse svoje sile naveže na tisti edini skupni predmet, ki ostane, in mu že s tem podeli neprimerljivo vrednost ... Tako se vzdigne nad vse človekove želje in dobi religiozno naravo.«⁷

Marx v svojem *Kapitalu* (1867) kot teoretski analizi funkcioniranja moderne kapitalistične družbe razlaga, kako že vsaka blagovna menjava (posebej pa v svoji razviti, kapitalistični obliki) predpostavlja in izpostavlja človeka kot svobodnega lastnika (vsaj svoje delovne sile), zaradi česar so kot svobodni in enaki prepoznani in pripoznani vsaj potencialno vsi ljudje (in kot taki predpostavljeni in uresničevani tudi v modernih ustavah in zakonih). Ob tem pa takoj na začetku *Kapitala* o družbi, kakršna je v največjem obsegu prav moderna kapitalistična družba, ugotavlja: »Za družbo producentov blaga [...] je krščanstvo s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., najprimernejša oblika religije.«⁸

Pred tem že v *Komunističnem manifestu* iz leta 1848 zapiše, kako je ista buržoazija, ki takrat in pozneje v svojih ustavah in zakonih predpostavljala svobodnega in odgovornega posameznika, »snela svetniški sij z vseh doslej častivrednih opravil, opazovanih prej s svetim strahom«, in opiše posledico: »Vse trdno in stalno se razblinja, vse sveto je oskrunjeno in ljudje so naposled prisiljeni, da si s treznimi očmi ogledajo svoj življenjski položaj in medsebojne odnose.«⁹

Za zgoraj nakazane značilnosti sekularizacije zahodnih modernih družb so bili v sociologiji iskani različni vzroki in razlage: na kulturni ravni v samem krščanstvu (npr. pri apostolu Pavlu), posebej v reformaciji in reformiranem krščanstvu, v razsvetljenstvu, v empi-

7 Emil Durkheim 1897: *Samomor*. Ljubljana: Studia humanitatis 1992, str. 46–49.

8 Marx: *Kapital. Prvi zvezek*. Ljubljana: CZ 1961, str. 92.

9 Karl Marx, Friedrich Engels: *Komunistični manifest*. V: *MEID II*. Ljubljana: CZ 1972, 591, 592.

ričnih znanostih in racionalizmu; na strukturni ravni v tržno-blagovni proizvodnji, v uveljavitvi načel pravne države in demokratičnih oblikah konstituiranja oblasti. Ne glede na različnost razlag ali prav zaradi njih je očitno, da so obravnavane konstitutivne značilnosti sekularizacije dejansko značilnosti teh modernih družb. Vprašanje odnosa krščanskih Cerkev do sekularizacije je tako vprašanje odnosa Cerkev do zahodnih modernih družb in njim lastnih značilnosti.

In kako je s tem odnosom?

Katoliška cerkev, sekularizacija in moderna družba

Vemo, da je uradna katoliška Cerkev dolgo zavračala načela moderne družbe in moderno družbo sploh. Pij VI. je v času francoske revolucije izrecno zavrnil in obsodil *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*; Pij IX. je še v drugi polovici 19. stoletja zavračal in obsojal ločitev Cerkve od države, versko svobodo, enakopravnost pred zakonom in pluralizem enakopravnih krščanskih Cerkev, zagovarjal je državno religijo in nasprotoval svobodi veroizpovedi za drugače verujoče. Obsodil je stališče, da se »rimski papež more in mora sprijazniti in spraviti z napredkom, liberalizmom in moderno civilizacijo«. ¹⁰

Vendar pa je, kakor vemo, II. Vatikanski koncil v letih 1962–1965 na značilno katoliški način, z uvedbo različnih distinkcij, vendarle sprejel izjavo o verski svobodi. Rimskokatoliška cerkev je pristala na svobodo in pravno enakost veroizpovedi nasproti državi, in to prav v imenu enakih pravic vsakega človeka kot osebe. V imenu pravic človeka kot osebe je zaobšla (a ohranila) svoje dotedanje načelo: da »zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica« (se pravi: zmotna religija enakih pravic kot prava ...). RKC je postala glasnica in zagovornica človekovih pravic. ¹¹ V *Zakoniku cerkvenega prava*, ki govori o tem, da ima Cerkev pravico in dolžnost izrekatı sodbe o kakršnihkoli človeških stvareh, »kolikor to zadeva in zahteva zveličanje ljudi,« je v

10 Heinrich Denzinger: *Enchiridion ... de rebus fidei et morum*. (lat.-nem.izdaja) Freiburg: Herder 1991, str. 798–809.

11 O tem v Marko Kerševan: *Svoboda za Cerkev – svoboda od Cerkve. Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sophia 2005, str. 217–237.

sedaj veljavni verziji iz leta 1983 za časa Janeza Pavla II. dodala »in kolikor to zahtevajo temeljne pravice človeške osebe«; to je zapisala celo pred »zveličanje ljudi« (kanon 747, &2). Ob 200. obletnici francoske revolucije je Janez Pavel II. poudaril, da so gesla »svoboda, bratstvo, enakost« tudi krščanska načela.

Ne glede na te dejanske premike pa lahko rečemo, da v RKC še vedno ostaja neka temeljna dilema, ambivalentnost v odnosu do moderne družbe in njenih sekularizacijskih značilnosti. Ob II. Vatikanskem koncilu jo lahko ilustriramo s stališči dveh govornikov, ki sta razpravljala o mestu in možnosti cerkvenega delovanja oziroma evangelizaciji. Pater Congar je poudarjal, da ima »Cerkev največ možnosti, da je to, kar je, v svetu, ki se je osvobodil njenega varuštva, v svetu, ki je resnično svet, zaradi česar je naše laizirano (sekularizirano) stoletje, ki je včasih že kar ireligiozno, zato tudi stoletje, ki je najbolj avtentično evangeljsko in misijonarsko«. Jezuitski general Arrupe pa je na koncilu pragmatično ugotavljal: »Nasproti družbi brez Boga je nujno zgraditi Božjo družbo, krščansko družbo [...], ki mora biti prepojena z duhom krščanske skupnosti. Brez takega ozračja bomo, tudi če se nam bo posrečilo ustvariti nekaj redkih kristjanov, te izgubili v svetu, ki ni niti krščanski niti religiozen. [...] Za ustvaritev takšnega ozračje je treba [...] reformirati socialne strukture.«¹²

Dilemo – ali če hočemo: zadrego – pa lahko opazimo tudi danes, ne nazadnje v razpravah o dokumentih Evropske unije. Kakor je znano, je Evropska unija v svojih dokumentih izrecno navedla svoje vrednote: »enakost oseb, svobodo, spoštovanje razuma« kot temelje humanizma (preambula pogodbe o ustavi EU); »spoštovanje človekovega dostojanstva, svoboda, družbena enakost, pravna država, spoštovanje človekovih pravic, pluralizem, strpnost, pravičnost, solidarnost, nediskriminacija« (2. člen pogodbe o ustavi EU). Listina o človekovih pravicah pri tem izrecno »postavlja posameznika v središče svojih dejavnosti z [...] oblikovanjem območja svobode, varnosti in pravic«. Evropa, »združena v svoji raznolikosti«, spoštuje »kulturno, versko in jezikovno raznolikost« (čl. 22 pogodbe o usta-

12 Prav tam, str. 221, 222.

vi). Ob tem dokumenti govorijo o »črpanju navdiha iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila Evrope«, ne omenjajo pa niti izrecno in še manj izključno pri tem krščanstva. Prav tako ni bilo sprejeto, da bi v dokumente vključili (v preambulah) sklicevanje na Boga ali ga omenjali, kakor to poznajo nekatere – a le nekatere – ustave evropskih držav. Predlagana, a nesprejeta ustava, toda tudi veljavni dokumenti, tako nedvomno izražajo sekularni značaj Evropske unije ter njenih ustanov ne povezujejo in ne navezujejo na nobeno religijo in Cerkev (ali svetovni nazor); slednjim priznavajo »identiteto in specifični prispevek ter vzdržujejo z njimi odprt, pregleden in reden dialog« (čl. 51 pogodbe o ustavi).¹³ Uveljavljeno je torej načelo laičnosti ustanov EU. Tudi deklarirane vrednote EU niso vezane na neko religijo in utemeljene z njo ali s kakršnokoli zadnjo in najvišjo instanco. Take zadnje utemeljitve skupnih vrednot so prepuščene svobodni izbiri posameznika.

Znani francoski katoliški raziskovalec evropskega krščanstva Emil Poulat zato upravičeno povzame: »Evropska unija temelji na treh stebrih: na politični demokraciji, na socialno-tržnem gospodarstvu in na laičnosti (sekularnosti) kulture.« Poulat sam pri tem nadaljuje: »V tem smislu lahko govorimo, da izhaja iz krščanstva, ne glede na to, kakšno mesto in vpliv ima zdaj krščanstvo [s Cerkvami – M. K] v njej.«¹⁴

Poulat seveda ni osamljen. Podobno stališče do laičnosti/sekularnosti lahko srečamo tudi drugod v katoliških krogih, tudi uradnih. Poljski škof Nossol je denimo leta 2000 zapisal: »Tudi ta (moderna, sekularna) kultura je vključena v odrešilno Kristusovo delo, tudi njej je treba oznanjati evangelij s prijaznim vabilom, tudi ona pripada romarski skupnosti vseh Božjih otrok k obljubljenemu Božjemu kraljestvu.«¹⁵ Opazna je bližina citiranemu pogledu patra Congarja

13 *Osnutek pogodbe o ustavi za Evropo*. Luxemburg: Urad za uradne publikacije Evropskih skupnost 2003. Glej tudi delo v op. 10, str. 74–77.

14 Navedeno po Martin Greschat: *Protestantismus in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, str. 161.

15 Alfons Nossol v: Walter Fürst, Martin Honecker (ur.): *Christenheit – Europa 2000*. Die Zukunft Europas als Aufgabe und Herausforderung für Theologie und Kirchen. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2001, str 152.

na koncilu. Toda na drugi strani smo ob razpravah in ponavljanih prizadevanjih za »vključitev« Boga in krščanstva v evropske listine slišali nenehno ponavljane – tudi od sedanjega papeža – pritožbe in obtožbe o »izganjanju Boga«, o tem da je »graditev družbe brez Boga delovanje proti človeku«. V izjavi Škofovske sinode o Evropi leta 1990 je bilo zapisano: »Ni dovoljeno izganjati Boga iz bivanja ljudi.«

Katoliška drža nasproti moderni družbi je tudi danes ambivalentna; niha med sprejemanjem družbe kot danosti, ki je okvir za cerkveno evangelizacijsko delovanjem, njenim zavračanjem in obsojanjem družbe kot nečesa, kar je treba odpraviti, ker je zgodovinska nesreča, iztirjenje, anomalija. Le redko v njej vidijo – kot Poulat – pozitiven rezultat in krščansko dediščino. Katoliški odnos do sekularizacije in sekulariziranosti modernih družb je v večini ali nevtralen ali negativen.

Protestantizem in sekularnost evropskih družb

Drugače je pri protestantizmu že v osnovi – toliko bolj, kolikor bolj vztraja na usmeritvi velikih reformatorjev Luthra, Zwinglija, Calvina ...

Če bi vnaprej priostreno izpostavili ključno ugotovitev/opredelitev: *za protestantizem sekularizacija in sekularnost modernih družb ni nesreča, anomalija, škandal, ampak v prvi vrsti vrednota, pozitivna dediščina evropskega zgodovinskega razvoja in krščanskega prispevka k njemu (ob vseh problemih, ki jih je sicer prinesel in jih še dane pomeni za krščanstvo).*

Ugledni protestantski cerkveni zgodovinar in profesor historične teologije Martin Greschat je svojemu prispevku za zbornik *Krščanstvo in Evropa 2000* (v oddelku o vlogi religije v sekularni evropski družbi) dal naslov *Krščanska dota Evrope*. Če poenostavimo in – kakor sam pravi – nekoliko pretiravamo, lahko to doto predstavimo kot dve knjigi, skupaj z njunim učinkovanjem: Auguštini deli *De civitate Dei* (O Božji državi) in *Confessiones* (Izpovedi). Tako rekoč že z naslovoma sta bila v zahodno krščanstvo vneseni dve temeljni usmeritvi, ki ju je kasneje povzela, poglobila in razvila reformacija: razlikovanje med Božjim kraljestvom in zemeljsko državo z desakralizacijo zemeljskega, tostranskega sveta in izpostavitve posameznika ko subjekta. Reformacija in razsvetljenstvo sta dediča te temeljne usmeritve.

Usmeritvi vsekakor vključujeta tudi tveganja in nevarnosti, ki so se v zgodovinskem razvoju Evrope tudi udeležile v pojavih radikalnega subjektivizma in egoizma, plitvega sekularizma, enodimenzionalne tostranosti ... (Nemška beseda za doto – Mitgift – vsebuje tudi besedo za strup (Gift); ob tem velja spomniti na staro spoznanje, da je v neprimerni dozi vsako zdravilo strup.). Tako Greschat s poudarkom sklene: »Krščanska dota Evropi ne more in ne sme biti zavržena, niti izpostavitve individualnosti niti desakralizacija sveta nista na razpolago, nekaj kar lahko opustimo, pa čeprav ju ne smemo absolutizirati.« Gre za to, da ohranimo obe karakteristični posebnosti Evrope, a skrbimo za njuno »osvobajajočo samoomejitev« s skupnostjo in sakralnim. Soočanja z drugimi religijami in kulturami, ki so danes neizogibna, lahko pri tem pomagajo.¹⁶

V podporo opredelitvi, kakršno najdemo pri Greschatu, bi lahko prek Avgušтина šli še k apostolu Pavlu, lahko bi sledili klasikoma zgodovinske sociologije religije Maxu Webru in Ernstu Troeltschu ali novejšim delom sociologov, kakršen je Rodney Stark, ali teologov, kakršen je Friedrich W. Graf, sociološkim in teološkim razmišljanjem Petra Bergerja, se spomnili na že omenjene poglede Hegla, Marxa, Durkheima, ki govorijo o prispevku radikalnega monoteizma, kristocentrizma, krščanskega »kulta abstraktnega človeka« pri nastajanju tistega, kar danes imenujemo sekularizacija in sekularnost Evrope in zaradi česar je Emil Poulat lahko sklenil svojo oceno o treh stebrih Evropske unije z ugotovitvijo, da Evropa izhaja iz krščanskosti ne glede na to, kakšno mesto in vpliv ima zdaj krščanstvo v njej.¹⁷

Ocena o krščanskih koreninah Evrope se lahko uporablja in zlorablja na različne načine. Po vsem povedanem lahko rečemo, da pomeni zlorabo, če se jo uporablja za nasprotovanje sekularizaciji in sekularnosti evropske moderne družbe. Sekularizacija in sekularnost je pozitivna dediščina in bistvena sestavina krščanskosti Evrope. Dodajmo: v tem okviru je pozitivna dediščina in vrednota tudi

¹⁶ Delo v opombi 14, str. 138–143.

¹⁷ Izvrsten primerjalni in problemski pregled je npr. zbornik: Hans Joas, Klaus Wiegandt (ur.): *Sekularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2007; posebej prispevek F. W. Grafä.

razsvetljenje, saj ga lahko razumemo kot radikalizacijo ene od usmeritev, ki je lastna reformiranemu, protestantskemu krščanstvu. S protestantskega vidika ta radikalizacija in razvoj kličeta po samo-omejevanju in dopolnitvi, toda ne k opustitvi. (Kant kot veliki glasnik razsvetljenstva in hkrati dedič protestantizma ostaja zato stalen zgled in izziv, a prav zato tudi stalna tarča »katolizirajočih« kritik in kritikov, vključno z Josefom Ratzingerjem pri njihovih neposrednih ali posrednih diskvalificiranjih modernega razvoja.)

Sekularizacija in (»nova«) evangelizacija Evrope

Na te ugotovitve in opredelitve opozarjam, ker postajajo aktualne in razločevalne ob sedANJI inflaciji govora o novi evangelizaciji Evrope (in Slovenije). Evangelizacija v smislu oznanjanja in širjenja evangelija za Cerkev ni in ne more biti nekaj novega – je konstitutivna za Cerkev kot krščanske cerkve. Razhajanja se začno ob različnih interpretacijah, povezanih z različnim razumevanjem in vrednotenjem družbe, v kateri Cerkev deluje, in različnim pojmovanjem Cerkev in njene vloge v družbi. Protestantški, evangeličanski teolog Reinhard Frieling je leta 1991 razbral dve osnovni usmeritvi pri govoru o evangelizaciji Evrope (omenjam njega, ker lahko njegovo predavanje v celoti preberemo tudi v slovenskem prevodu).¹⁸ Po eni naj bi sedANJI sekularni, postkrščanski Evropi, ki/ker je pozabila na svoje korenine, postavili nasproti vizijo družbe, v kateri bi Cerkev spet imela ključno vlogo kot nosilka temeljnih vrednot in bi uveljavitev teh vrednot terjala tudi od države. Reevangelizacija Evrope v tem smislu bi pomenila »vrnitev Evrope v čase pred razsvetljenstvom in bi namesto sekularne družbe z njeno avtonomijo razuma uveljavila cerkveno predstavo o redu in program oblikovanja družbe pod duhovnim vodstvom Cerkev«. Frieling opozarja, da je v zgodovini Cerkev, kadar je v imenu evangelija težila po avtoriteti, oblasti ali nadvladi, da bi zgradila »krščanski svet«, vedno usodno zablodila ... »Zamenjava evangelija in cerkve, službe Bogu in moči v družbi, ima svoje korenine povsod tam, kjer se je institu-

18 Reinhard Frielig: Odgovornost cerkva v evropskem procesu združevanja. V *Protestantizem*, tematska številka revije *Poligrafi* 21/22 (2001), 251– 263

cionalizirana Cerkev v svojem družbenopolitičnem delovanju razumevala bolj kot zemeljska zastopnica kraljestva Kristusa vladarja kakor pa križanega Kristusa.«

Nasproti temu Frieling predstavlja vizijo krščanskega delovanja, ki razume Evropo kot zgodovinski kraj, zaznamovan s krščanskim oznanjevanjem, ki versko svobodo in svobodo vseh ljudi jemlje z vso resnostjo, ki sprejema svetovno nazorsko in kulturno pluralnost Evrope kot resničnost. Evangelizacija v taki Evropi je usmerjena k veri posameznikov, ki kot posamezniki in cerkvene skupnosti brez težnje po moči in privilegijih izražajo svoja družbenoetična pojmovanja na način dialoga v pluralistični skupnosti družbenih moči. »Cerkev je tako sol zemlje, ki pa ne sme presoliti politične juhe s težnjo po vodenju družbe.«

Pisec poudarja, da sta ti usmeritvi navzoči v vseh Cerkvah, je pa prva večinsko katoliška, druga pa bolj evangeličanska, protestantska (že zaradi različnega razumevanja Cerkve in cerkvene avtoritete nasproti posamezniku in družbi). Avtor je pisal o teh razlikovanjih leta 1991, ko je bilo pod vodstvom Janeza Pavla II., posebej v post-socialistični katoliški Vzhodni Evropi, in še posebej seveda na Poljskem, čutiti pravo evforijo o graditvi krščanske/katoliške družbe, ki naj bi postala zgled in izziv tudi sekularizirani Zahodni Evropi oziroma njenim mlačnim kristjanom.

Zdaj, po 20 letih, so take evforije in iluzije v (Vzhodni) Evropi že mimo. Obupane tožbe in obtožbe o sekularni, pokrščanski Evropi pa so v času (ekonomske, finančne, politične) krize dobile nov zagon in novega goriva, z njimi pa tudi govor o *novi evangelizaciji* ...

Kje smo danes z govorom o sekularizaciji in evangelizaciji v Cerkveh danes – posebej pri nas?

Temeljna ločnica in dilema med dvema zgoraj nakazanima držama še vedno obstaja. Ali pomeni govoriti in pozivati k novi evangelizaciji sodobne Evrope poziv k prizadevanju za odmevno (v »dušah« in »srcih«) oznanjanje evangelija v razviti moderni družbi kot sekularni družbi, družbi religijske in nazorske pluralnosti, verske svobode in nedotakljivih človekovih pravic – ali pomeni poizkuse spodkopati in razrušiti sekularnost moderne družbe, enakost človekovih pravic, ločenost Cerkve in države, versko svobodo in to v imenu širjenja

evangelija, v imenu »oblasti resnice«? Ali z govorom o krščanskih koreninah Evrope in napovedni nove evangelizacije opozarjajo na meje sekularizacije in sekularnosti tudi v Evropi (da ne bi zašli v sekularistični fundamentalizem kot oblast nove edine resnice) – ali pa z njim vodijo kulturni boj proti temeljem sekularne kulture in družbe in pri tem ne vidijo in ne upoštevajo krščanskih korenin in sestavin te sekularnosti?

Prava protestantska drža in odnos do sekularnosti moderne družbe ne pomeni samoodrekanja evangelizaciji; pomeni prizadevanje za evangelizacijo ob sprejemanju sekularnosti družbe in kulture kot vrednote in pozitivne krščanske dediščine; evangelizacija zato ne sme pomeniti spodkopavanja in odpravljanja takih značilnosti moderne družbe, kakršne so ločenost Cerkve in države, verska svoboda, individualne in kolektivne človekove pravice, pa (tudi) reformacija in vpliv njenega ustvarjenega prostora in okvira evangelizacije.

O tem, kaj je prava protestantska drža in odnos po vsem povedanem verjetno ne more biti dvoma. Prav gotovo pa uresničevanje tega ni enostavno in ne more biti enkrat za vselej opravljena zadeva. Že zato ne, ker je vprašanje, kako živeti v sekularni družbi, vprašanje, ki zadeva tudi laično, ateistično, sekularistično stran. Tudi zanjo se postavlja vprašanje (odgovornosti), kako pojmovati in prakticirati sekularizacijo kot skupno dediščino in vrednoto, ne da bi zašli v nepravi »sekularizem«, v »laicistični fundamentalizem«, torej v prizadevanje, da se iz javnega prostora izžene in izključi vsak govor o Bogu, vsak religiozni govor in krščanski nagovor in s tem izključi/diskreditira tudi religiozne oziroma vernike kot vernike. (Smiselno razpravljanje in razmišljanje v tej zvezi je seveda mogoče le, če se – na obeh straneh – znebimo absurdnega govora o »izključevanju ali izganjanju Boga«: Božja navzočnost ali nenavzočnost ni stvar človekove odločitve in prizadevanja zanjo ali proti njej!)

Ni naključje, da je na to odgovornost laične/ateistične strani večkrat opozoril Jürgen Habermas.¹⁹ Njegova opozorila sem povzel

19 Glej Habermasovo predavanje ob podelitvi Mirovne nagrade Nemškega knjižgotrškega združenja leta 2001, v: *Glauben und Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp 2001

že v knjigi *Svoboda za cerkev – svoboda od cerkve*: tudi sekularistične večine ne smejo postavljati svojih norm (in s tem meje med zares skupnim/javnim in zasebnim), ne da bi upoštevale ugovorov tistih, ki se čutijo prizadeti v svojem prepričanju. Vzpostavitev meje med javnim in zasebnim, sekularnim in religioznim zahteva od obeh/vseh strani, da upoštevajo – ali vsaj poskušajo razumeti – tudi perspektivo drugega. Kakor opažamo pri sporih okrog uporabe verskih simbolov, gre navsezadnje za problem, kako vzpostaviti pravo razmerje med *negativno* in *pozitivno* versko svobodo: pozitivno v smislu svobode *za* izražanja in udejanjanje svoje vere, negativno v smislu svobode *od* pritiskov, zapovedi in prepovedi, ki so usmerjeni proti posameznikovi veri ali prepričanju. Ker je v Evropi dovolj očitno, da ima v prostoru države/državnih institucij kot prostoru obveznega in skupnega prednost negativna verska svoboda, »svoboda od«, v zasebni pa pozitivna verska svoboda, »svoboda za« izražanje in življenje svoje vere, ostaja odprto – in v vsakem okolju in obdobju drugače reševano – vprašanje razmerja med pozitivnim in negativnim vidikom v prostoru javnosti in civilne družbe. Ta prostor je tako rekoč definiran s *hkratnim* obstojem enega in drugega vidika in uspešno najdenim razmerjem med obema: kako uresničevati svobodo vere in verskega življenja, ne da bi pri tem koga izključevali, a hkrati vendarle ohranjati javni prostor kot vsem odprti skupni prostor. Reševanje tega – nikdar enkrat za vselej rešenega in povsod enako rešljivega – problema je navsezadnje tudi reševanje vprašanja o mejah med državnim (obveznim), javnim in zasebnim prostorom v konkretnem družbenem okolju in obdobju. Razprave in različne rešitve vprašanja o verskih simbolih v javnih ustanovah v različnih državah in različnih obdobjih so za to zgovorna ilustracija.

(tudi slovenski prevod: *Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis 2006), ter njegov zbornik *Med naturalizmom in religijo*. Ljubljana: Sophia 2007; posebej tudi dialog z Josephom Ratzingerjem (*Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg: Herder 2005).