

TROELTSCHJEVE MISLI O KRŠČANSKIH DRUŽBENIH NAUKAH

V rubriki *Prevodi* tokrat objavljamo prvi slovenski prevod kakega besedila **Ernsta Troeltscha**, znamenitega predstavnika »kulturnega protestantizma« in »liberalne teologije«, a tudi enega od utemeljiteljev sociologije religije, sodobnika in prijatelja Maxa Webra. V slovenskem jeziku je bil doslej s krajšimi povzetki in navedki predstavljen le njegov spis *Pomen protestantizma za nastanek modernega sveta* (1906), ki že po naslovu in letnici nastanka kaže na bližino z znamenitim Webrovim delom (gl.: Marko Kerševan, Protestantizem in protestantsko načelo, *Poligrafi* 2001, 21/22, tematska številka o protestantizmu, posebej str. 9–15). Za tokratno predstavitev Troeltscha smo izbrali sklepno poglavje njegovega najpomembnejšega dela *Družbeni nauki krščanskih cerkva in skupin* (*Die Soziallehren der kristlichen Kirchen und Gruppen*, 1912). Že zaradi ponovno oživiljenih razprav o socialni etiki so njegovi izsledki in uvidi aktualni tudi danes, kljub izrazju in slogu, ki sta za nas že nekoliko arhaična. Za obsežnejše pojasnilo prevoda smo izbrali članek enega najboljših poznavalcev Troeltschevega opusa, Volkerja Drehsena, teologa in sociologa religije na univerzi v Tübingenu, sedanjega dekana tamkajšnje Evangeličanske teološke fakultete. Članek *Christliche Sozialethik und moderne Gesellschaftsanalyse* je z dovoljenjem avtorja preveden po objavi v zborniku: W. Marchold, M. Schibilsky (ur.), *Ethik – Wirtschaft – Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft*. Düsseldorf 1991: Patmos Verlag. Str. 58–70.

Marko Kerševan

SKLEPNE UČOTOVITVE O DRUŽBENIH NAUKIH KRŠČANSKIH CERKVA IN SKUPIN

[...] Naše raziskovanje je izhajalo iz socialnoetičnih nalog in možnosti krščanstva v sodobnosti. Upoštevalo je razlikovanje med družbenim samooblikovanjem religiozne ideje in njenimi odnosi do posvetnih družbenih tvorb. Odkrilo je, da so se ti odnosi zelo različno oblikovali, v odvisnosti od različnih pojmovanj krščanske ideje in tem pojmovanjem ustreznega samoorganiziranja. Proučevalo je različne cerkvene in skupinske tvorbe in njim ustrezno vsakokratno socialno etiko. Končno je zadelo na pogojenost vseh teh tvorb s splošnimi kulturnimi razmerami in se moralo vprašati o vsakokratnih medsebojnih vplivih. Tako je prišlo do rezultatov, ki zadevajo celotno pojmovanje bistva in zgodovine krščanstva sploh.

Ti rezultati so:

1.

Postalo je jasno, kako nedoločna sta bila evangelij in prakrščanstvo glede oblikovanja religiozne skupnosti. Jezusov evangelij je pomenil svobodno personalistično religioznost, ki je stremela k notranjemu razumevanju in povezovanju duš, brez vsake usmeritve k organizaciji kulta in ustvarjanju religiozne skupnosti. Slednje je postalo nujno šele z verovanjem v Jezusa samega, s povzdignitvijo Vstalega Jezusa v kultno središče nove skupnosti. Že takoj na začetku so se pri tem pokazali trije glavni tipi sociološkega samooblikovanja krščanske ideje: *cerkev, sekta in mistika*. *Cerkev* je z dosežki odrešilnega (Kristusovega) dejanja postala odrešujoča in milostna ustanova, ki lahko sprejema množice in se lahko prilagaja svetu, ker se ji zaradi objektivnega zaklada milosti in odrešenja do neke mere ni treba

ozirati na subjektivno svetost. *Sekta* je svobodno združenje strogih in zavestnih kristjanov, ki se kot resnično ponovno rojeni združijo, ločijo od sveta, ostanejo omejeni na ozke kroge, namesto milosti poudarjajo postavo in v svojem krogu bolj ali manj radikalno vzpostavljajo krščanski življenjski red ljubezni, vse v pripravi in v pričakovanju prihajajočega Božjega kraljestva. *Mistika* je ponotranjenje idejnega sveta, sicer utrjenega v kultu in nauku, v čisto osebno notranje občutenje, pri čemer lahko nastajajo le nestalne in čisto osebno pogojene skupinske tvorbe, medtem ko kult, dogma in odnos do zgodovine splahnijo.

Te tri oblike so bile navzoče že v začetkih in se pojavljajo prav do danes druga ob drugi na vsakem konfesionalnem območju, z vsakokratnimi prežemanji in prehodi. Množičnega učinkovanja so zmožne le cerkve. Če se sekte množično razširijo, se približajo lastnostim cerkve. Mistika je v avtonomiji sorodna znanosti in je zatočišče za religioznost izobrazjenih slojev; v slojih, ki se jih znanost ni dotaknila, vodi v orgijazem in čustveno pobožnost, ki sta priljubljeno dopolnilo cerkva in sekt.

2.

Osvetljena je odvisnost vsega krščanskega predstavnega sveta in dogem od temeljnih socioloških pogojev, od vsakokratne ideje skupnosti. Edina specifično krščanska pradogma (dogma o Kristusovi božanskosti) je izšla šele iz čaščenja Kristusa, slednje pa iz nujnosti, da bi držali skupaj skupnost novega duha. Čaščenje Kristusa je organizacijsko središče krščanske skupnosti in ustvarjalec krščanske dogme. Ker kultnega boga kristjanov ni bilo mogoče razumeti politeistično kot druge misterijske bogove (helenističnih misterijskih kultov), temveč kot odrešujoče razodetje monoteističnega boga judovskih prerokov, je iz dogme o Kristusu nastala dogma o Sveti Trojici. Vse filozofske in mitološke izposoje in opore so le sredstvo za misel (o Kristusu in Trojici), ki izhaja iz notranje nuje krščanske kulturne skupnosti. Dogma o Kristusu pa je dobila v cerkvi, sekti in mistiki zelo različen pomen. Kristus cerkve je odrešenik, ki je s svojim odrešilnim dejanjem prinesel pomilostitev in odrešitev enkrat za vselej tako, da so ju prek njegovega skrivnostnega delovanja

v cerkvi po duhovnikih, besedah in zakramentih deležni vsi. Kristus sekte je Gospod, zgled in zakonodajalec z božanskim dostojanstvom in avtoriteto, ki pusti svojo skupnost romati po zemeljski dolini bede in trpljenja: dejanska odrešitev se bo zgodila z njegovim ponovnim prihodom in ustanovitvijo Božjega kraljestva. Kristus mistike je notranje duhovno počelo, navzoče v vsakem pobožnem občutju; božansko se je utelesilo v zgodovinskem Kristusu, ki pa ga je mogoče spoznati in mu pripadati le po notranjemu delovanju duha, saj je eno s skritim božanskim temeljem človeka.

Tako kakor s pradogmo o Kristusu je tudi z vsemi drugimi dogmami. Ker je dogma o Kristusu povzela vase izvorno Jezusovo oznanjevanje Božjega kraljestva, je s premenami dogme o Kristusu na različnih področjih določena tudi usoda druge temeljne krščanske misli (o Božjem kraljestvu). Cerkev je Kristusovo kraljestvo in zato istovetna z Božjim kraljestvom na zemlji ali vsaj sredstvo njegovega stalnega nastajanja. Za sekto je Jezus znanilec in prinašalec bodočega Božjega kraljestva, zato je nagnjena k hiliazmu. Za mistiko je Kristusovo gospostvo kraljestvo Božjega duha, zaradi česar je Božje kraljestvo v nas samih. Povsem analogno je s pojmovanjem odrešenja. Za cerkev je odrešenje doseženo s spravno Kristusovo smrtjo na križu: od tod moč cerkve, da odpušča grehe in posvečuje. Za sekto je dejansko odrešenje v ponovnem Kristusovem prihodu in vzpostavitvi njegovega kraljestva: vse drugo je le predpriprava za to. Za mistiko je odrešenje v vedno znova ponavljajoči se združitvi duše z Bogom: Kristus je za to spodbuda in simbol. Različni tipi dejanskih skupnosti se seveda mešajo in povezujejo, prav tako kot različni tipi krščanske ideje skupnosti. Toda če izhajamo iz te abstraktne sheme, lahko zgodovino dogem mnogo jasneje in enostavneje razumemo, kakor pa so jo razumeli doslej. Zgodovina dogem ni niti imanentni razvoj krščanske ideje boga niti amalgam antične misterijske teologije in spekulativne filozofije, pa tudi ne enostavno kopičenje cerkvenih nauk ali – nasprotno – neposreden izraz vsakokratnih konkretnih življenjskih okoliščin.

Religiozni nauk je izraz religioznega življenja, ki se najprej zbira pri čaščenju in izhaja iz njega. Vse filozofsko in dogmatsko je sekundarno. Nikdar sicer niso občutili potrebe, da bi dialektično

razjasnili instinktivno pojmovanje ideje boga, ki je v ozadju kulta in vsakokratne ideje skupnosti. Povezovali in sistematizirali so le posameznosti. Temeljna religiozna ideja ostaja v nezavednem in je kot taka vključena v instinktivno dano idejo skupnosti in kulta. Gotovo so posamezni misleci filozofsko in teološko prodrli v globino krščanskega spoznavanja boga: toda dokler so ostajali vezani na katerokoli skupnost, se je tudi pri njih pokazala pogojenost s sociološkim značajem ideje skupnosti, ki so jo imeli pred očmi. Nasprotno pa je tudi bistvena dogmatska kritika spremenila temeljno sociološko oblikovanje. To pa pomeni tudi pomembno osvetlitev bistva in usode teologije, to je znanstvene obdelave krščanskega predstavnega sveta.

Teologija katolicizma – krščanskega idejnega sveta, katerega razvoj je vseskozi pogojen s kultom in zakramentom – je v formulah fiksiran in umeščen *depositum fidei* (zaklad vere) odrešilne ustanove v okviru poznoantične idealistične metafizike razvoja. Teologija protestantizma – cerkvenega načela, ki ponotranja in poduhovlja kult in zakramente – je naredila iz očiščene dogme miselni sistem, ki pa še vedno ostaja vezan na obredno pridigo in avtoritativen sklad temeljnega nauka in milosti. Posledica tega je, da niha med sistemom samih po sebi veljavnih misli in s historično avtoriteto in misterioznimi čudeži varovanimi dogmami, pri čemer se nihanje z naraščajočim vplivom moderne znanosti le še krepi. Sekta, ki po svojem bistvu pripada nižjim slojem, ne potrebuje posredovanja s splošno miselnostjo in se vrača k predcerkvenemu in predznanstvenemu stališču; sploh nima teologije, pač pa strogo etiko, živ mit in strastno upanje v prihodnost. Spiritualizem dojema krščansko religioznost kot tudi danes živo ustvarjalno gibanje in kot moment v splošnem gibanju religiozne zavesti kot take. Zato je proizvedel dejansko znanstveno, k občemu usmerjeno religiozno-filozofsko teologijo in odprl vrata za dejanski razvoj. Zato so ga edinega med vsemi krščanskimi miselnimi tvorbami prevzeli veliki misleci modernega idealizma in ga razvili naprej. Toda ker je spiritualizem nastal s prekinitvijo s cerkvami, zdaj težko vzpostavi odnos do njih in do pogojev trdne in trajne organiziranosti. To je danes težak problem krščanskosti v modernem izobraženem sloju.

3.

V treh različnih tipih se kaže različnost pojmovanja krščanske resnice, s čemer lahko pojasnimo tudi zapleten in protisloven odnos krščanstva do državne oblasti in do ideje tolerance. *Cerkev* hoče biti množična in ljudska cerkev, zato prenaša božanskost in svetost iz subjektov v objektivno ustanovo za odrešenje in njeno, od Boga dano razpolaganje z milostjo in resnico. Ustanova cerkve posreduje tako neko čudovito, vsaki siceršnji človeški moči nasproti stoječo odrešujočo milost kot absolutno, neposredno božansko, vsaki človeški subjektiviteti nasproti stoječo resnico in učiteljsko avtoriteto. Taka resnica mora biti po svojem bistvu enovita in vse obvladujoča. V cerkvi je nespremenljiva resnica obvezujoča in upravičeno vzdrževana s silo celo nasproti duhovnikom in učiteljem, a tudi vernikom in laikom. Vsak idealističen poskus, da bi v cerkvi uveljavili resnico samo z notranjo duhovno močjo cerkve, se ponesreči, izkaže se kot praktično neizvedljiv, kar ima za posledico povratek k prisili. Prisilo pa je treba uporabiti tudi navzven, saj ni mogoče prenašati zmot in navad, ki kvarijo ljudstvo in žalijo Boga: ljudstvo, ki po rojstvu pripada cerkvi, ne sme biti brez zaščite prepuščeno skušnjavi. Končno je treba poskrbeti, da je vse ljudstvo deležno pridig in stika z zakramenti. To zahteva že samo usmiljenje in k temu opravičuje božanskost odrešujoče resnice. Ljudi se sme prisiliti v njihovo lastno dobro. To pa zahteva sodelovanje materialne prisile ali države, brez katerih ne bi nikar bilo niti notranje enotnosti cerkve niti organizirane vseljudske deželne cerkve. Državna oblast s tem izpolnjuje svojo dolžnost do Božje resnice. Tako nastane zapleten konformističen odnos cerkva nasproti državi.

Sekte razmišljajo o tem povsem drugače. Nočejo biti množične cerkve, ampak veroizpovedne skupnosti kristjanov. To so male skupnosti, ki obstajajo mimo države in družbe. Tudi sekte vztrajajo, da posedujejo absolutno resnico evangelija, toda ker je ta povzdignjena visoko nad vsako pristojnost presojanja množic in države, zahtevajo svobodo nasproti državi. Ker jim evangelij prepoveduje vsako prisilo in moč, se morajo odreči vsakemu prisilnemu uveljavljanju navznoter in navzven. Tako zahtevajo navzven toleranco in državno nevtralnost. Navznoter pa skrbijo za strogo duhovno disciplino pri

nauku in morali. Idealistično verujejo v svojo stvar in so zato tolerantni. Zavračajo, da bi lahko iz absolutnosti resnice izvajali in opravičevali njeno prisilno uveljavljanje: pred sodnim dnem sploh ne pričakujejo njene množične uveljavitve. Če obstaja več sekt druga poleg druge, lahko pristanejo na zgolj duhovno medsebojno spopadanje in etično tekmovanje, ne da bi se pri tem odpovedale absolutnosti svoje resnice. Ta ni resnica za množice in zavlada bo šele na sodni dan. Navznoter poznajo sekte le malo ali nič tolerance, tu vlada biblijska Postava. Ker pa se pri vzdrževanju notranje enotnosti odrekajo pomoči državne prisile in jim ostaja kvečjemu še sredstvo družbenega bojkota, prihaja do neskončnih delitev: dejansko konformnost je mogoče doseči le s pomočjo države in materialne prisile.

Spet drugače misli spiritualistična *mistika*. Ta ponotranja in relativizira odrešujočo resnico kot individualno osebno posest, ki ostaja neizrekljiva onkraj črke in zunanje oblike. Zgolj relativen pomen biblijskih, dogmatskih in kulturnih oblik jo naredi neodvisno od vsake zgodovinske oblike. Notranja enotnost duha združuje sama od sebe vse duše v skupni, čisto duhovni resnici, ki pa je ni mogoče formulirati in izreči. Tako in samo tako je mogoča toleranca in svoboda vesti tudi znotraj religiozne skupnosti, pri čemer je organizacija namenjena zgolj skrbi za cerkev, medtem ko je samo versko življenje svobodno v različnih relativno upravičenih izraznih oblikah. Seveda tudi tu nastopijo težave: kdo in po kakšnih merilih naj sploh presoja in odloča, da gre pri tem še za krščanstvo? Običajen odgovor, da duh spozna duha, je praktično neuporaben. Posledica tega je, da se mistika hitro odpove vsaki organiziranosti in se umakne v zasebno skupnost čisto osebne vrste oziroma ostane pri njej. Mistiki grozi, da zaradi zavračanja konformnosti žrtvuje vsako skupnost sploh in zaide v relativistični individualizem. V tem blodnem kolo-barju se giblje problem krščanske strpnosti in svobode vesti v razmerju do pogojev, ki so potrebni za oblikovanje verske skupnosti. Ubežati mu ni mogoče. Obstajajo le izmenjujoči se praktični poskusi z omejenim dometom, da bi izšli iz te tragične igre nasprotujočih se sil.

4.

Razsvetljena je bila zgodovina krščanskega etosa, ki ga je, kakor je znano, zelo težko predstaviti. Evangeljski etos je neskončno vzvišen in otroško prisrčen. Po eni strani gre za to, da se človek posvetiti Bogu, se vzdržuje vsega, kar moti notranjo skupnost z Bogom ter udejanja vse, kar njegovo notranjost povezuje z Božjo voljo. Po drugi strani gre za bratsko ljubezen, ki v Bogu ukinja vse napetosti in brezobzirnosti boja za obstoj, za pravico in zunanji red; duše povezuje v notranjem razumevanju in požrtvovalni ljubezni, ki že v svojih najbolj enostavnih izrazih daje slutiti resnično Božje bistvo. Gre za ideal, ki za svoje uresničenje potrebuje nov svet, ki ga je Jezus zato tudi oznanil v Božjem kraljestvu. V obstoječem zemeljskem svetu ga ni mogoče uresničiti brez kompromisa. Zgodovina krščanskega etosa je zato vedno znova iskanje takega kompromisa in vedno znova spopad s pristajanjem na kompromisarstvo. Kot množična ljudska ustanova je v kompromise prisiljena predvsem *cerkev*: umeščanje svetosti v samo ustanovo in moč odpuščanja grehov, ki si ju lasti, jo za tak kompromis tudi usposablja. Našla ga je s povezavo s stoično idejo o relativnem naravnem pravu in njegovi veljavi po izvirnem grehu: za čas zemeljskega življenja so pravo, moč, nasilje, vojne, privatna lastnina, stremljenje po posesti prepoznane kot posledice izvirnega greha in kot sredstvo proti grehu. S tem kompromisom pride v cerkvi seveda do razkoraka med povprečno posvetno moralo in strogo moralo svetosti. Slednja se je zlila s pozno antično dualistično askezo in se organizirala v samostanih, da bi od tam spet prodirala v svet. Tako je nastala dvostopenjska morala, ki jo je klasična katoliška teorija povezala v smiselni razvojni sistem vzpona od narave k milosti. Cerkveni protestantizem je to dvostopenjskost odpravil in oboje združil v svoji poklicni morali: luteranstvo je pri tem pristalo na dane posvetne razmere, ki jih je vzpostavil izvirni greh, kalvinizem in asketski protestantizem pa je poskušal znotraj posvetnega življenja racionalno oblikovati sveto skupnost.

Ob teh cerkvenih kompromisih pa je od vsega začetka stala *sekta*, ki je hotela brez kompromisa uresničevati čisti ideal *Pridige na gori* in bila zato potisnjena v ostro nasprotje s svetom. Kot trpeča in potr-

pežljiva sekta ga je uresničevala s kolikor je le bilo mogoče majhnim popuščanjem v ozkih in tihih krogih ter se tolažila s prihajajočim Božjim kraljestvom, dokler se ni tudi ona pridružila asketskemu protestantizmu in našla pot za vključitev v obstoječi in trajajoči svet. Kot agresivna in svet prenavljajoča sekta pa je poskušala s silo uveljaviti krščanski red, če se ji je zdelo, da ji očitno bližajoči se konec tega sveta daje pravico do uporabe sile; to pa seveda brez trajnega uspeha in za ceno odpovedi svoji krščanskosti: na mesto evangelija sta prišla *Apokalipsa* in *Stara zaveza*.

Spiritualistična *mistika* si ne dela skrbi ne s kompromisi ne z brezkompromisnostjo; živi svobodo duha in vesti, antinomistična v dobrem in včasih tudi v zlem smislu; tudi ko je asketska, je to v smislu svobodne odločitve. Kot rečejo kvekerji, stori vse, kar ustreza občutju notranje skupnosti z živim in svetim Bogom, in opušča vse, kar temu občutju nasprotuje. Tako ravnanje se preliva v čisto ponotranjeno osebno skupnost duš, izgublja pa seveda možnost za množično vplivanje na kakršnokoli celovito organiziranje življenja. Toda mistika k temu sploh ne teži ali pa to pričakuje šele od notranje moči duha.

V vseh teh etičnih tvorbah je gonilna sila prav krščansko nasprotovanje svetu. Moderno življenje je s svojim utilitarizmom, optimizmom, imanentizmom, naturalizmom in estetizirajočim povzdigovanjem narave to temeljno usmeritev krščanstva v veliko meri zlomilo in pogosto privedlo do njegovega popolnega nerazumevanja. Toda vedno znova stopi na plan iz siceršnjega temeljnega religioznega smisla in iz samorazkroja vsakega znotrajsvetnega optimizma. Ob vsem današnjem kulturnem samozadovoljstvu in ob vsem skeptičnem pesimizmu postavlja krščanski etiki znova pomembno nalogo. Vprašanje, kako se dvigniti nad svet – z neizogibno askezo v metafizično dualističnem ali disciplinarnem smislu – ne da bi to hkrati pomenilo enostavno zanikanje jaza in sveta, je še danes temeljni problem krščanskega etosa.

Drugi njegov temeljni problem je dopolnitev te religiozne enostranskosti s kulturno etiko, ki bi bila združljiva z njo. Cerkev je to dopolnitev sprejela iz poznoantične filozofije kot moralni naravni zakon. Sekta, ki se je temu dopolnilu odpovedala, je (p)ostala

nekulturna in nepomembna, mistika je obtičala v popolni osamljenosti in resignaciji. Kjer sta sekta in mistika postali (družbeno) pomembni, sta vsaka na svoj način prav tako našli taka dopolnila. Toda danes, v povsem novi kulturni situaciji, stara dopolnila niso več mogoča. Potrebno je novo dopolnilo. Krščanski etos ne more živeti sam in samozadosten v svetu, ki traja. Vprašanje je le, kako danes oblikovati tako dopolnilo: tu so naloge nove krščanske etike.

5.

Zadnji pomembni zgodovinski uvid govori o upravičenosti in mejah uporabe socialnozgodovinske metode pri obravnavanju krščanstva. »Marksistična« metoda – s tem, kar se je pri njej jasno izkazalo kot upravičeno – postopno preoblikuje vsa naša zgodovinska pojmovanja in s tem seveda tudi naša pojmovanja sedanjosti in prihodnosti. Učenjaki razrednega boja so se odločili prikazati celotno krščanstvo kot ideološki odsev ekonomskega razvoja in so s tem naredili vtis ne le pri strankarskih tovariših. Na bolj prefinjen in vsebinsko bogat način je šele nedavno Maurenbrecher to pojmovanje demonstriral tudi na zgodovini nastanka krščanstva. Proti vsaki izključujoči in doktrinarni uporabi te metode je moja dosedanja predstavitev pokazala, da je vse specifično religiozno samostojen izraz religioznega življenja, predvsem pa so to vsa velika vozlišča religioznega razvoja. Jezus, Pavel, Origen, Avgustin, sv. Tomaž, sv. Frančišek, sv. Bonaventura, Luther, Calvin ne morejo biti v svojem čutenju in mišljenju izvedeni iz razrednih bojev in ekonomskih interesov. Na drugi strani pa je seveda jasno, da delujejo v vzročnem sklopu, v katerem dobi njihovo izvorno religiozno mišljenje konkretne spodbude, obliko, zagon in cilj, tudi socialne in z njimi posredovane ekonomske sile (z večjo ali manjšo močjo, posredno ali neposredno). Kot na vseh področjih se je tudi na religijskozgodovinskem z novo metodo pomembno obogatilo in razširilo pojmovanje vzročnega sklopa. Kot so bile že doslej v ta sklop, iz katerega in v katerem nastajajo konkretne religijskozgodovinske tvorbe, vključevane politične, znanstvenozgodovinske, filozofske, rasnoteoretske biološke vzročnosti, je treba zdaj upoštevati tudi to novo odkrito

vzročnost. Načelno ni to nič novega, potem ko smo se že navadili videti, kako religiozna razodetja rastejo v sklopu različnih vzročnosti, ne da bi pri tem govorili o dozdevnih »nujnostih« in »zakonih zgodovine«. Med vzročnostmi ne obstaja rangiranje po večji ali manjši uglednosti, zato ni nikakršno onečaščenje, če tej na novo odkriti vzročnosti dajemo enake pravice kakor doslej upoštevanim. Praktično pa se slika vendarle pomembno spremeni. Pokaže se, kako so krščanstvo in sorodne mu idealistične težnje etično-religiozne vrste v pozni antiki povezane z rezultatom antične socialne zgodovine, zaradi česar so se tudi srečale in združile kot nov svet; kako je srednji vek dobil svoje bistvo s cepljenjem cerkve in krščanskega etosa na relativno enostaven in nerazvit družbeni svet, s čimer je bila šele omogočena krščanska kultura; kako individualizem reformacije predpostavlja razkroj srednjeveške družbe in kako je zmagoviti prodor reformacije razložljiv le s političnimi in socialnimi razmerami; kako je razlika med obema protestantskima veroizpovedma kar se da močno pogojena s političnim in socialnim okoljem; kako je moderni protestantizem spet z moderno meščansko družbo in njenimi izobraževalnimi in vzgojnimi ideali, in slednjič, kako kapitalizem, moderna nacionalistična in imperialistična država ter neznanski porast prebivalstva pomenijo krizo dosedanje krščanske etike. Pokaže se razredna vpletenost sekt, skriti temelji nenadnih sprememb religioznega mišljenja, ki jih ni mogoče zapopasti iz same miselne dialektike. S tem je religijska zgodovina še globlje potegnjena v tok dogajanja in v vzajemno pogojenost temeljnih elementov življenja. Še manj je mogoče najti tudi v krščanski etiki nespremenljive in absolutne točke, saj je ta etika vselej le obvladovanje danega položaja, pogojenega predvsem s socialnimi razmerami, in vzpostavlanje temu položaju ustreznega ideala. Odkar smo se naučili vključevati religiozno življenje v splošni razvoj, je zgodovina religije in krščanstva že dolgo na poti k takemu razumevanju. Relativna pogojenost vsakega momenta kot neponovljive sinteze in kot njemu ustreznega duhovno-etičnega obvladovanja je s tem le še jasneje pred očmi. S tem je končno onemogočena razvada, da bi cela obdobja in skupine obravnavali le kot pripravljalne stopnje za absolutno (ki ga v zgodovini nikdar ni mogoče najti). Zato pa

je upravičen Rankejev globokoumni izrek, da je vsaka epoha neposredno v odnosu z Bogom – ne s svojo grobo stvarnostjo, temveč s svojimi intuitivno oblikovanimi ideali in cilji. Taka je tudi v svojem idejnem obvladovanju nalog, ki izhajajo iz naravnega temelja, gospodarskega in družbenega položaja, političnih razmerij moči, pri čemer ideja nikdar ne more biti neodvisna od snovi, ki jo obvladuje in ki jo pogosto šele požene v gibanje. Nasprotno pa so vsi poskusi, da bi naredili iz krščanstva le spreminjajoče se zrcalo gospodarske in socialne zgodovine, modna norost ali pa napad na njegovo religiozno veljavo, skrit pod firmo najnovejše znanstvenosti.

6.

Vsa ta spoznanja so historične vrste. Seveda pa se ob tem porodi vprašanje, ali tako obsežna raziskava krščanskega življenjskega sveta ne zmore prispevati ničesar drugega kakor historične uvide v to, kar se je zgodilo, in v posledične učinke tega v sedanjosti. Ali ne omogoči, da bi spoznali kaj trajnega in stalnega kot vsebino krščanskega socialnega etosa, ki bi bilo zvezda vodnica za sodobnost in prihodnost in ki ne bi služilo le razumevanju, ampak tudi urejanju razmer? Gotovo nas zmore učiti tudi česa takega. Toda spoznanja večnih etičnih vrednot niso znanstvena spoznanja in niso znanstveno dokazljiva. So le izvlečki iz zgodovinskega življenja, ki jih izvede živo prepričanje in delujoča volja v gotovosti, da tako prepozna absolutni um, ki se nam razodeva v vsakokratnih razmerah. Samo v tem smislu bi zdaj poskušal tudi sam izvleči in povzdigniti trajne etične vrednote, ki so vsebovane v pisani zgodovini krščanskih družbenih naukov:

Prvič: krščanski etos vsebuje že zaradi svojega personalističnega teizma metafizično utemeljeno misel o človekovi osebi in individualnosti, ki je ne more zrušiti noben naturalizem in pesimizem. Osebnost, ki nastaja iz naravnega bitja šele z združitvijo njegove volje in bistva z Bogom, je edina dvignjena nad končnost in ji edina lahko kljubuje. Brez te opore se v resnici zruši vsak individualizem. *Drugič:* samo krščanski etos vsebuje zaradi svoje misli o Božji ljubezni, ki je obrnjena k vsem in vse združuje v sebi, dejansko neomajni socia-

lizem. Šele v Božjem potonejo delitve in rane, boji in izključljivosti, ki so lastne človeku kot naravnemu bitju in ki oblikujejo njegovo naravno bivanje. Šele v njem dobijo presegajočo in nerazrušljivo, metafizično usklajenost združenja, ki nosijo s seboj silo in prisilo, simpatije in potrebo po vzajemni pomoči, spolni nagon in naklonjenost, delo in organizacijo. *Tretjič*: samo krščanski etos premaguje problem enakosti in neenakosti, ko niti ne povečuje sile in naključja v smislu (teorije) naravnega izbora niti ne posiljuje stvarnosti z egalitaristično doktrino. Različnost življenjskih položajev, moči in sposobnosti sprejema kot od Boga in njegove skrivnostne volje dani splet razmerij, ki ga notranje gibalo osebnosti in občutek medsebojne povezanosti ljudi spreminja v etični kozmos. Z etičnimi vrednotami prostovoljnega vključevanja in podrejanja na eni strani, skrbi in odgovornosti na drugi strani, zmore in mora vsakdo pretvoriti naravne razlike v etične vrednote medsebojnega priznavanja, zupanja in skrbi. *Četrtoč*: krščanski etos zmore zaradi svojega spoštovanja osebnosti in ljubezni karitativnost, ki je ne more pogrešati nobena še tako pravična in racionalna družbena ureditev, saj tudi v njej ostanejo nepredvidljivo trpljenje, stiske in bolezni. Izšla je iz krščanskega duha in le z njim se ohranja. Malenkostnost in težnja po spreobračanju, ki se s karitativnostjo radi povezujeta, sta vendarle le človeška omejenost pri veliki in plemeniti stvari. *Končno*: krščanski etos postavlja vsemu družbenemu življenju in stremljenju pred oči cilj, ki presega vse relativnosti zemeljskega življenja in v razmerju do katerega ima vse drugo le vrednost približka. Misel o Božjem kraljestvu bodočnosti, ki ni nič drugega kot misel o dokončnem udejanjenju absolutnega, ne razvrednoti sveta in življenja, kakor menijo kratkovidni kritiki, temveč skozi vse prehodne stopnje krepí sile in dušo v gotovosti zadnjega bodočega absolutnega smisla in cilja človekovega dela. Dviga nad svet, ne da bi svet zanikala. Ta najgloblja misel in smisel vse krščanske askeze je edino sredstvo, da se ohrani moč in junaštvo v duhovnih razmerah, ki do skrajnosti poglobljajo in sofisticirajo čustveno življenje in rušijo naravne motive heroizma ali jih kvečjemu skušajo znova prebuditi iz instinktov brutalnosti. Ta misel je izvir vnete dejavnosti in hkratne gotovosti v njen cilj ter s tem enostavnega zdravja. Vse družbene utopije so tako odveč: zaradi

nezmožnosti, da bi povsem zapopadli in uresničili ideal – o tej nas vedno znova poučuje izkustvo – išočemu zdaj ni treba več biti zmeden in zapasti v skepso, ki je tako hitro posledica zaresne resnicoljubnosti in v sodobnosti povsod zajema prav bolj občutljive duhove. Onstranstvo je sila tostranstva.

7.

Te socialnoetične misli in moči izvirajo iz krščanske religioznosti. Da to zmorejo, jih je nujno ohranjati in obnavljati, za oboje pa je potrebna organizacija. Od tod vprašanje: kaj nas naša predstavitev lahko nauči o tem, prav v sodobnosti tako žgočem problemu, o tvorjenju religiozne skupnosti in njenem vključevanju v večje skupnosti? Ali se iz obsežnega spisa, ki govori o družbenih teorijah krščanstva ne moremo česa naučiti za premagovanje naše vedno večje cerkvene bede v tej zvezi? Tudi tu je donos dovolj bogat, seveda pa je tudi tu bolj stvar smotrnega uvida kakor pa znanstvenega dokazovanja. *Prvi* poduk je, da potrebuje religiozno življenje tudi na stopnji duhovne religije samostojno organiziranje, razlikujoče se od naravnih družbenih členitev. K temu stremi že od prvega trenutka samozavedanja in to ostaja vseskozi eden od njegovih zelo resnih problemov. Središče take organizacije je kult; problem je izvajanje povezujočih sil iz njega samega ali navezava takih sil nanj. Brez organizirane skupnosti in brez kulta krščanstva ni mogoče obnavljati in širiti. Vrnitev k prosto lebdečemu duhu in neorganiziranemu samouveljavljanju brez organizacije je utopija, ki ne upošteva dejanskih življenjskih okoliščin in vodi v razvodenitev in oslabitev celote. Glede oblike organiziranosti se je pokazala – *drugi* nauk – prednost cerkvenega tipa pred tipom sekte in mistike. Cerkev vztraja pri odrešilni in milostni naravi religije, omogoča posedovanje milosti neodvisno od lastnosti in dosežkov posameznika, zajame lahko najrazličnejše stopnje zrelosti in pokristjanjenja in je zato edina sposobna obiti ljudsko religijo z neizogibnimi različnimi stopnjami članstva. V tem je močnejša od sekte, od mistike pa sploh. Zato je večji del religijske zgodovine cerkvena zgodovina in je »obča krščanska cerkev« prvi dosežek prakrščanskega misijonskega dela. Hkrati pa pomeni znižanje krščanske ideje na raven praktičnih možnosti in

povprečnosti načelo za dalekosežne prilagoditve in kompromise. *Tretjič*: sam cerkveni tip je imel zaradi svojih notranjih napetosti zelo spremenljivo zgodovino in je tudi danes v polnem spreminjanju. Čista in dosledna izvedba cerkvenega tipa je *rimski katolicizem*, ki je v zmeraj bolj žrtvoval notranjost, osebnost in gibljivost religije njenemu trdemu objektiviranju v dogmi, zakramentu, hierarhiji s papeštvom in nezmotljivostjo; sektantskim in mističnim pobudam je odprl ventil le v redovniškem življenju in pobožnostih. Od svoje krize v 15. stoletju, ko je začela plahneti samoumevnost njegove prevlade, se je katolicizem vedno bolj objektiviral in centraliziral. *Protestantizem* je nasprotno vedno bolj subjektiviral in ponotranjal zamisel o cerkvi kot odrešilni ustanovi, saj je objektivni organizacijski element prestavil v *Sveto pismo* in njegovo duhovno moč – Luther z zaupanjem v samo moč duha in besede, ki vse preobraža (kar pa je kmalu razočaralo), Calvin s pomočjo trdne cerkvene organiziranosti, ki zmore nadzirati vernike. Vse cerkve pa so se morale opreti na posvetno moč oblasti, saj čista moralna moč ni zadoščala za njihovo ohranjanje in uveljavljanje. Brez te pomoči ni trajne, konformne in enotne cerkvenosti. Ni je mogoče misliti brez prisile, te pa zopet ni brez državne pomoči. V časih splošne naivne vernosti taka prisila tudi ni škodljiva ali nereligiozna. Če so prepričani o resnici in z njo soglašajo splošni instinkti ljudstva, potem jo je nujno varovati pred norostmi, zmotami in zapeljevanji; je predpogoj za vzdrževanje duhovne enotnosti družbe sploh, ki je ni mogoče žrtvovati doktrinarnemu in hiperidealističnemu idealu avtonomije posameznika. Toda prav zaradi povezanosti cerkvenega tipa z nezlomljeno enotnostjo svetovnonazorskih instinktov velikih ljudskih skupnosti je nerazdrobljen cerkveni tip notranje primeren le takim časom – to je *četrti* nauk. Naša predstavitev kaže, kako z razkrojem teh predpostavk plahni in se drobi tudi cerkveni tip. Čistemu cerkvenemu tipu so v naši kulturi šteti dnevi. Samoumevnosti modernega svetovnega nazora se ne ujemajo več s cerkvenimi. Prisila ne varuje več celote pred posameznimi motnjami, temveč pomeni posiljevanje dejanskih življenjskih tokov. Posvetna roka (pomoči) se je umaknila, popolnoma ali deloma, in bo kmalu povesod ponujala le še mezinec ali sploh ničesar. Posamezne cerkve si v

mešanem konfesionalnem okolju stojijo druga nasproti drugi kot množica absolutnih in edinih resnic, ki že s tem ukinjajo same sebe. Duše ljudstev se cerkvam izmikajo in dobršen del njihovih funkcij so prevzele šola, literatura, država in društva. V takih okoliščinah je katoliški cerkveni tip prisiljen v vedno bolj nasilno in povnanjeno obvladovanje vesti. Protestantški cerkveni tip je za podobno usmerjani razvoj deloma prešibak, deloma pa vključuje v svojem subjektiviranju cerkvenosti že sam močne sile, ki delujejo v nasprotni smeri. Zato se ni mogel uspešno upreti sektam in mistiki, ki so bolj povezane z modernim svetom: zdaj je sam prežet s sektantskimi nagibi in mistično-spiritualističnim relativizmom. Ni več čisti cerkveni tip, čeprav je njegov cerkveno konformistični del ogorčen nad tem dejstvom in se sramežljivo ali nesramno spogleduje s katoliškimi ideali. V ospredju smeri razvoja tega tipa so razveza z državo, sprostitve formiranja cerkve, neodvisnost posameznih cerkvenih občin, sprememba državne cerkve v ljudsko cerkev, ohranjanje skupne uprave ob hkratni svobodi cerkvenih občin, kar pa prinaša številne konflikte, ki ogrožajo povezanost. Dejanska verska neopredeljenost večine članov cerkve je izsilila tako stanje tudi pod pokrivalom navidezno še vedno enotne veroizpovedne cerkve. Zgodovina protestantizma nam je pokazala, da so življenjske vsebine cerkvenega tipa čedalje bolj pretkane s sektantskimi in mističnimi; medtem ko so v katolicizmu vedno težje uresničljive, se v protestantizmu prve in druge nenehno krepijo.

Bodoče naloge so naloge sociološko-organizacijske narave: doseči medsebojno prepletanje in prežemanje vseh treh temeljnih socioloških oblik in njihovo združitev v eno tvorbo, ki bo omogočila spravo vseh njihovih nagibov. Te naloge so nujnejše od vseh dogmatskih. Prizadevanja, da bi ustvarili z njimi posredovano enotnost, niso uspela. Nobene »protestantske cerkvene dogmatike« ni več. Zato je treba iskati enotnost in povezanost na drugih osnovah, ne na dogmatskih. Mogoča bo le ob predpostavki, da bodo cerkve – ki so nastale s prisilo, nasiljem, državno religijo in konformizmom – zdaj postale ohišja, v katerih lahko mirno prebivajo in delujejo različni krščanski duhovi. Cerkvene organizacije se ohranjajo zaradi svoje lastne zgodovinske teže in lahko – potem ko so nastale – služijo

drugim smotrom in ne več tistim, za katere so bile sprva zgrajene. Muke in bolečine, ki jih je svoj čas prizadevalo državno cerkvenstvo, lahko zdaj obravnavamo kot žrtve, ki jih je zahtevala njihova izgradnja, vendar pa jih ni več treba ponavljati. Kar je zgradila prisila, trdota in uniformiranost, je zdaj lahko prebivališče bolj prefinjenih, predvsem pa zelo različnih duhov, ki pa se morajo medsebojno prenašati in skrbeti za to. Medtem ko sistem svobodnih cerkva ali sistem ločitve cerkve od države zagotavlja svobodo vesti zunaj cerkva in ob njih, v cerkvah samih pa vzpostavlja netoleranco, lahko tak sistem zagotavlja ljudsko cerkev in svobodo vesti v cerkvi sami, kolikor je sploh mogoče. Od duha cerkvenega tipa se v tem primeru ohrani in uveljavi velika misel skupne zgodovinske življenjske substance, ki se na različne načine izraža v vseh individualnih skupinskih tvorbah in oznanjevanjih. Tako obdržimo občutek skupnosti in zavest dediščine, »minimum cerkve«, kakor je rekel Richard Rothe.

8.

Kaj pa vprašanje, s katerim smo začeli, vprašanje o pomenu krščanstva za rešitev današnjega socialnega problema? Se pravi: problemov kapitalističnega gospodarskega obdobja in industrijskega proletariata, ki ga je ustvarilo; militaristično-birokratskih gigantskih držav; neznanskega naraščanja prebivalstva, ki se steka v svetovne in kolonialne politike; tehnike, ki proizvaja neizmerne količine blaga, sproža in povezuje svetovni promet, a tudi mehanizira delo in človeka. Vprašanje moramo le tako formulirati, pa lahko spoznamo, da je to nov problem, ki ga krščansko socialno delo doslej sploh še ni poznalo. Radikalni družbenoreformni ideali hiliastične sekte so nasproti strašljivi resnosti tega problema otroška igra in otroške sanje: častivredni in plemeniti, toda utopični tudi v moderni obliki radikalnega krščanskega socializma, usmerjenega k prenovitvi sveta. Mistika se vnaprej odreka vsaki rešitvi in vidi v vseh teh zmedah le nezmožnost sveta, da bi nudil mir, ki presega vsak um. Cerkve vseh konfesij – še najmanj seveda luteranska – razvijajo programe in požrtvovalno delujejo za blažitev teh stisk, ki ogrožajo občutje in duha vseh. Toda pri tem izhajajo v bistvu le iz starih glav-

nih tipov socialne filozofije, ki jih poskušajo narediti uporabne za velike boje sedanjosti. Videli smo, da sta v zgodovini le dva velika tipa postala pomembna in vplivna. Enega predstavlja stanovsko-cehovsko-patriarhalna socialna filozofija srednjeveškega katolicizma, ki je znal povezati relativno obvladljivost boja za obstoj, utemeljitev skupnosti na osebnih odnosih avtoritete in spoštljivosti, relativno enostavne gospodarske oblike in potrebe predkapitalističnega obdobja, ostanke starih solidarnosti, povezanih s krvjo in tlemi, s krščanskim etosom individualnoosebnih vrednot in univerzalne skupnosti ljubezni v cerkveno organizacijo življenja. Druga predstavlja socialna filozofija asketskega protestantizma, ki je zrasel iz pietistično obarvanega kalvinizma in njegove svobodne cerkvenosti ter asketskih sekt, ki so se približale taki cerkvenosti. Ta protestantizem je bil notranje povezan z modernim utilitarizmom in racionalizmom, poklicno podjetnostjo in čaščenjem dela zaradi dela, s politično demokracijo in liberalizmom, s svobodnim razvojem posameznika in vseobvladujočo idejo svobodnega združevanja; etično nevarne posledice tega modernega življenja pa je znal nevtralizirati z religiozno idejo posameznikove odgovornosti in dolžnosti ljubezni, ki obvezuje tako posameznike kot skupnost, z obsojanjem razkošja, mamonizma in usmerjenosti k užitku ter končno s heroizmom v službi Kristusove stvari.

Krščanski družbeni ideali, ki so se oblikovali poleg teh dveh glavnih tipov, že v svojem času niso zmogli obvladovati trde snovi družbene resničnosti, danes pa se povsem odbijajo od njenih trdih skal. Toda danes sta se izčrpala tudi oba doslej vplivna tipa – kljub njunim dosežkom v preteklosti, ki trajajo še danes. Kar hoče cehovsko-patriarhalni katolicizem, danes deloma sploh ni več možno, deloma pa tega katolicizem sam ni več zmožen izvesti s svojimi oslABLjenimi religijskimi močmi (ki jih poleg tega spremljajo nezvdržni stranski učinki). Asketskemu protestantizmu pa je to, kar je skušal podrediti religiozni ideji in uporabiti kot racionalno sredstvo za vzpostavitev Kristusovega gospostva, že davno zraslo čez glavo in odvrгло religiozne in vsakršne metafizične in idejne omejitve in usmeritve; po drugi strani pa so njegova hladna trdost, trezna

stvarnost in podjetno uživanje v spreobračanju, njegov neumetniški in puritanski značaj, izzvali proti njemu vse instinkte moderne kulture. Pa tudi z religioznega stališča je njegova nagnjenost k zakonitosti in farizejstvu, k priganjaštvu in šabloniziranju, v popolnem neskladju z najglobljimi krščanskimi idejami. V takih okoliščinah je rezultat naše raziskave uvid v problematični položaj vsega krščansko-socialnega delovanja. Problematičen je nasploh, saj je sposobnost ideje, da obvladuje grobo dejanskost, vedno težka in temna zadeva; še posebej pa je problematičen, ker so nasproti obstoječim nalogam iz različnih razlogov danes odpovedale glavne zgodovinske oblike krščanskega družbenega nauka in prakse. Če hočemo krščanskosocialno obvladovati položaj, so potrebne zares nove misli, ki bi ustrezale temu položaju, tako kakor so starejše oblike ustrezale nekdanjim položajem. Izvedene bodo morale biti iz notranje gonilne sile krščanske ideje in njene žive sodobne prenove in ne zgolj iz *Nove zaveze*, kakor tudi obe dosedanji glavni obliki nista bili izvedeni zgolj iz nje, ampak iz takratnega gibanja religiozne ideje. Nove misli bodo imele usodo, ki je lastna vsaki religiozni etični ideji: nudile bodo nepogrešljive usluge in razvijale notranje sile, toda svojih idealnih hotenj v zemeljskih življenjskih bojih ne bodo nikoli uresničile. Božjega kraljestva na zemlji kot popolnega socialno-etičnega organizma ne bodo ustvarile, kot ga tudi nobena druga zemeljska sila ne bo. Eden od najbolj resnih in pomembnih uvidov naše raziskave je, da vsaki ideji stoji nasproti brutalna stvarnost in da vsakemu razvoju nasprotujejo notranje in zunanje ovire. Ni nobene absolutne krščanske etike, ki bi jo bilo treba šele zdaj odkriti, temveč je nujno le vsakokratno obvladovanje spreminjajočih se položajev sveta, kakor se je po svoje dogajalo tudi v preteklosti. Ni tudi nobene absolutne etizacije, temveč le stalno spopadanje z materialno in človeško naravo. Tako bo tudi sedanja in prihajajoča krščanska etika prilagoditev položaju in le hotenje mogočega. Ne tem temelji napetost, ki neprestano poganja naprej, in prav tako tudi nemožnost dokončanja etičnega dela. To lahko prezrejo le ideološki doktrinarji ali zanesenjaki, ki se v veri dvigajo nad vse zemeljsko. Vera je sila življenjskega boja, toda življenje ostaja boj, ki se vedno znova obnavlja na vedno novih frontah. Za vsako

grozečo razpoko, ki se zapre, se pojavi neka nova. Pri tem pa ostaja – in to je vse povzemajoči rezultat – Božje kraljestvo v nas samih. Toda našo luč moramo pustiti, da sveti v zaupajočem delu brez oddiha tudi pred drugimi ljudmi, da vidijo naša dela in slavijo našega Nebeškega očeta. Zadnji cilji vsega človeškega pa so skriti v njegovih rokah.*

Iz nemščine prevedel Marko Kerševan

* Prevedeno po: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband II, Tübingen 1994: J. C. B. Mohr (str. 966–986).