

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 78 (2018) 2,325—334
 UDK: 17.026.4:27-1
 Besedilo prejeto: 5/2018; sprejeto: 6/2018

Bojan Žalec

Verska strpnost in krščanstvo

Povzetek: Članek se ukvarja z versko strpnostjo. V prvem delu avtor predstavi kritiko treh argumentov za versko strpnost, ki jih je podal filozof Thomas Christiano: argumenta iz načela škodovanja, argumenta iz zmernega skepticizma in enakosti ter argumenta iz samopobijajočnosti verskega preganjanja. Avtor ugotavlja, da je Christiano dokazal, da ti argumenti ne utemeljujejo stališča, da je verska nestrpnost vedno napačna, vendar že sam Christiano opozarja, da to niso edini argumenti za versko strpnost. Tako so zelo pomembni argumenti, ki izhajajo iz naukov konkretnih religij. Zato se avtor v drugem delu članka ukvarja z vprašanjem, ali krščanska vera vsebuje prvine, ki utemeljujejo strpnost. Najprej poudari pomembnost dejstva, da je krščanstvo religija svobode, nato pa se opre na pojasnitev krščanskega teologa Miroslava Volfa, ki jo podrobneje predstavi. Zanj so pomembna spoznanja Johna Locka in Immanuela Kanta, v prvi vrsti pa krščansko razumevanje spoštovanja vsakega človeka, ki ga kot zapoved najdemo v Prvem Petrovem pismu. Avtor, sledeč Volfu, sklene z ugotovitvijo, da krščanstvo zagotavlja temelj in potencial za gojenje ter krepitev strpnosti. Ta temelj in potencial je spoštovanje vsakega človeka, kar je kristjanova verska dolžnost.

Gljučne besede: verska strpnost in nestrpnost, paternalizem, avtonomija osebe, svoboda, spoštovanje vsakega človeka, dostojanstvo človeka, krščanstvo

Abstract: **Religious Tolerance and Christianity**

The article deals with religious tolerance. In the first part, the author presents a criticism of three arguments for religious tolerance given by the philosopher Thomas Christiano: from the harm principle, from equality and moderate scepticism, and the argument from the self-defeating character of religious persecution. The author finds out that Christiano proved that those arguments don't ground the standpoint that religious intolerance is always wrong, but on the other hand already Christiano himself points out that these are not the only arguments for religious tolerance. Thus, the arguments based on doctrines of concrete religions are very important. For this reason the second part of the article deals with the question if there are any constituents of Christian faith that ground tolerance. Firstly, the author stresses the importance of the fact that Christianity is a religion of freedom. Then he uses the account of the Christian theologian Miroslav Volf and presents it in more detail. For this account, the ideas of John Locke and Immanuel Kant are relevant. However, the most important for it is the Christian understanding of respect of every human being which we find – as a command – in the First Letter of

Peter. The author concludes, following Volf, that Christianity provides a foundation and a potential for cultivation of tolerance. They are provided by the respect of every human being. This respect is a religious duty of a Christian.

Key words: religious tolerance and intolerance, paternalism, autonomy of person, freedom, respect of every human being, human dignity, Christianity

1. Kritika treh argumentov za versko strpnost

Versko (ne)strpnost je v zadnjem času tehtno, pregledno in dovolj celovito obdelal ameriški filozof Thomas Christiano, zato se bomo na začetku oprli na njegovo razpravo o tej temi (2008). Premisa, na kateri razvija svoje argumente v prid kršenju verske strpnosti, je, da so verski interesi presežni in da kot taki odtehtajo vse ostale interese. Obravnava tri argumente za versko strpnost in pokaže, da ne zadostujejo za nujno izključitev verske nestrpnosti. Ti argumenti so: argument iz načela škodovanja, argument iz zmernega skepticizma in enakosti ter argument iz samopobijajočnosti verskega preganjanja.

Prvi argument je, da verska nestrpnost ne krši nujno načela škodovanja. Načelo škodovanja trdi, da se ne smemo vtikati v ravnanje druge osebe brez njenega pristanka, razen če gre za preprečevanje škodovanja drugim. To načelo implicira, da so paternalistična ali moralistična vtikanja prepovedana, razen če imamo pristanek osebe ali je oseba za pristanek premlada. (177) Christiano dokazuje svojo trditev s sklicevanjem na nevednost osebe in na nezmožnost, da bi se učila iz svojih napak. Recimo, da oseba ne ve, da se bo most nad prepadom zrušil (Millov primer (1986, 109) s katerim je ta zagovarjal možno upravičenost paternalizma). Takrat ji lahko preprečimo uporabo mostu in oseba nam bi bila hvaležna, če bi vedela, da bi se most pod njo zrušil. Podobno je z versko nestrpnostjo. Ljudje ne vedo in nimajo »popravnega izpita«, temveč končajo v najslabšem položaju. Če bi vedeli, kam jih njihovo napačno ravnanje ali življenje vodi, bi nam bili hvaležni za naše posredovanje, četudi le-to krši versko strpnost in pomeni verski paternalizem. (Christiano 2008, 179)

Christiano se zatem posveti še dvema drugima argumentoma za versko strpnost: argumentu iz zmernega skepticizma in enakosti (180) ter argumentu iz samopobijajoče narave verskega preganjanja (182).

Prvi od pravkar omenjenih argumentov gre takole: če opazujemo razne religiozne poglede, opazimo, da se pripadnikom vsake religije zdijo njihovi pogledi najbolj resnični ali smiselni, vendar pri tem ni nobene (tuzemske) avtoritete, ki bi o tem vprašanju lahko sprejela končno odločitev (Locke 2003, 225). To pomeni, da lahko vsaka religija vsiljuje svoje poglede drugim samo na podlagi gole vere o inferiornosti drugih religij. Christiano (2008, 180) opozarja, da gre za umirjeni skepticizem: argument ne trdi, da zadevni religiozni pogledi niso upravičeni, ampak samo, da za njih ni podanih ustreznih dokazov in da trditve religij ne morejo biti dokazane. Argument se torej izogiba sporu z religijami in njegovi pristaši si priza-

devajo za mir oziroma pomiritev med religijami.

Zakaj je argument iz zmernega skepticizma in enakosti napačen? Christiano pokaže, da se zagovor strpnosti iz skepticizma in enakosti na koncu zreducira na nasprotovanje paternalizmu. Toda paternalizem je, kakor smo videli že zgoraj, upravičen, če bi »žrtev« paternalističnega posredovanja kasneje oziroma retrospektivno sprejela, da smo jo rešili nečesa slabega in ji pravzaprav pomagali. Prav to pa misli prepričan vernik o »žrtvi« svojega paternalizma. Christiano temu doda še nekatere druge zanimive misli. Tako obračuna z ugovorom iz enakosti proti paternalizmu, češ da imamo »žrtev« paternalizma za inferiorno in torej sebi neenako. V nekem smislu je to gotovo res, in sicer v spoznavnem. Vendar pa obstaja še pomembnejša raven enakosti, to je, da si moramo tudi pri drugih osebah prizadevati za njihovo dobrobit in preživetje, saj sta njihova blaginja in življenje enako vredni kakor naši. Prav spoštovanje te enakosti (kot pomembnejše od spoštovanja spoznavne enakosti) paternalista vodi pri njegovem posredovanju. Christiano nadalje opozori na zanimivo lastnost verskih prepričanj: verne osebe pravzaprav ne morejo biti prepričane, da so njihova verska prepričanja enako neutemeljena kakor prepričanja predstavnikov drugih ver.¹ Če bi to mislile, ne bi bile verne, ampak pravi skeptiki. (181) Zato na koncu sklepa, da je lahko paternalizem dovoljen in celo zapovedan z načelom, da moramo drugega spoštovati kot enakega (npr. v primeru, ko bo drugi doživel večno prekletstvo, če mu (paternalistično) ne pomagamo). Potemtakem argument iz skepticizma in enakosti za absolutno nesprejemljivost verske nestrpnosti ne zadostuje. (182)

Tretji argument, ki ga obravnava Christiano, je, da versko preganjanje ne doseže spreobrnitve, ampak kvečjemu prisili ljudi, da hlinijo vero. Po drugi strani pa mnoge inkvizitorje in njihove sodelavce zaradi njihovih zločinov oddalji od zveličanja. Poleg tega lahko preganjanje zaneti ali okrepi spore, nasilje itd. Christiano trdi, da ni nujno tako. Tako lahko na primer spremenimo prepričanja ljudi posredno, s tem, da spremenimo njihovo okolje. Opozarja na primer sv. Avguština, ki je najprej nasprotoval preganjanju, potem pa se je na podlagi izkušnje z donatisti premislil. (183) Opazil je, da se je po preganjanju veliko ljudi resnično spreobrnilo v pristno krščanstvo, pri čemer so izražali hvaležnost za preganjanje. (Augustine 1994, 230–247; Brown 2000, 229–239) Ti ljudje so primer retrospektivne hvaležnosti, ki opravičuje paternalizem. Christiano sklene, da primer donatistov izpodbija moč tako antipaternalističnega argumenta kakor tudi argumenta o samopobijajočnosti verskega preganjanja. (184)

Christiano potemtakem meni, da ni zadostnega političnega argumenta za versko strpnost, saj trdi, da so prav zgornji trije argumenti glavni politični argumenti zanjo. Vendar to ne pomeni, da ni drugih, nepolitičnih argumentov za versko strpnost. Poleg nekaterih pragmatičnih argumentov kot takšna Christiano navede dva argumenta oziroma tipa argumentov: 1. argument iz verskega ekumenizma in 2. argumenti iz nauka nekaterih religij samih. Prvi argument temelji na religioznem inklu-

¹ Več o problemu nestrinjanja, posebej moralnega nestrinjanja, in kako je ta povezan z vprašanji fundamentalizma, absolutizma in univerzalizma: Strahovnik 2017b, 382–383.

živizmu, ki je stališče, da lahko zveličanje dosežemo po poti različnih ver. (185) Nekateri inkluzivistični teologi celo trdijo, da je vsakdo, čigar svetovni nazor vključuje moralne, politične in duhovne vrednote, pravzaprav član neke religije (186).² Glede drugega tipa argumentov omenja, da imajo nekatere religije preganjanje drugače verujočih (in neverujočih) za greh, češ da je sprememba verovanja stvar Boga, ne človeka. Nekatere religije učijo, da je odrešitev posameznika odvisna od njegove moralnosti, ne pa vernosti. (187) V nadaljevanju se bomo posvetili vprašanju o (ne)utemeljenosti verske (ne)strpnosti z vidika krščanske vere. Pri tem se bomo opirali na argumentacijo krščanskega teologa Miroslava Volfa.

2. Krščanstvo in svoboda

Christiano meni, da je načelo enakosti oseb potreben in zadosten temelj demokracije, iz česar sledi, da kršenje načela verske strpnosti ni v nasprotju z demokracijo. To je dober utilitaristični politični argument proti načelu strpnosti. Vendar s krščanskega stališča utilitaristično argumentiranje za utemeljitev verske (ne)strpnosti ni dovolj. Krščanstvo ne argumentira utilitaristično, ampak zahteva spoštovanje svobode, tako svoje kakor svobode drugega. Verski paternalizem ni združljiv s tem spoštovanjem. V krščanstvu je svoboda pred drugimi vrednotami; drugače rečeno, enakost svobode je pred drugimi enakostmi. (Volf 2011a, 8–9; Berdjajev 2011, 63–81) Kristjani potemtakem ne smemo zatirati svobode zato, da bi denimo dosegli ekonomsko enakost. Prav tako ne smemo zatirati svobode zato, da bi nekdo drug preživel, razen če gre za neodrasle ali nesamostojne osebe. Vendar v tem primeru ne gre za zatiranje svobode, ampak za vodenje skozi življenje (do samostojnosti in potemtakem prepustitvi svobodi). Religije, ki niso religije svobode, kakršno je to krščanstvo (Petkovšek 2018; Máhrík, Kralík in Tavilla 2018; Tavilla, Kralík in Martin 2018; Pavlikova 2018; Valčo in Šturák 2018), pa lahko, vsaj kar se njihovih lastnih pogledov na svobodo tiče, uporabijo Christianove argumente za vsiljevanje svoje vere drugim, za paternalizem in kršenje verske tolerance.

Po premisleku teh argumentov nam lahko postane še bolj jasno, da verskih fundamentalizmov ne moremo pobiti s pragmatičnimi oziroma političnimi argumenti, saj jih ne upoštevajo. Lahko jih razkrinkamo samo tako, da v sami religiji, na katero se sklicujejo, najdemo elemente, ki podpirajo versko strpnost ali verski inkluzivizem. Če takih momentov v njihovi veri ni ali so ji celo nasprotni, nam ne preostane drugega, kakor da se nekako zaščitimo pred neugodnim delovanjem takih verskih skupin in si prizadevamo, da njeni pripadniki tako vero opustijo. Pri tem je zelo pomemben posreden vpliv okolja in zaščita ter podpiranje tistih, ki se odločijo za opustitev, ki vključuje omogočanje primerne življenja tudi po spreobrnitvi. Ali sta absolutno spoštovanje načela verske svobode in absolutna verska strpnost združljiva z liberalno demokracijo? Ne: strpni smo lahko samo do strpnih. Zato je v svetu, kjer obstajajo netolerantni subjekti, še toliko bolj pomembna Jezusova etika, ki s svojo zapovedjo »Ljubi svojega sovražnika« mehča ostrino nujne nestrpnosti do nestrpnih.

² Kot tak primer navaja delo Hansa Künga *Freedom Today* (1966), posebno poglavje »Freedom of Religions«.

3. Podrobnejša pojasnitev pojma strpnosti in kritika Christiana

Philip L. Quinn uporablja izraz »strpnost« za odnos do nečesa, kar se nam zdi nekaj slabega in za kar imamo moč, da bi to odstranili, vendar tega ne storimo. Pomembno je, da razlikujemo med tem, kar nam zgolj nekako ni všeč (ang. *we dislike*), in med tem, kar se nam zdi moralno slabo, kar v tem smislu ne odobravamo (*we disapprove*). (2008, 157) V Quinnovem smislu lahko govorimo o strpnosti samo v drugem pomenu. Zgolj tak odnos je prava strpnost. To razlikovanje nam omogoča, da razlikujemo med pomembno različnimi odnosi in držami, ki bi jih sicer metali v isti koš strpnosti. Strpni, v ohlapnem smislu besede, smo lahko tudi zaradi pragmatičnosti, skepticizma ali »široke cerkve« (drugi se ne moti toliko, kakor smo mislili). Toda v prvem primeru strpnost ni prava vrednota, v drugih dveh primerih pa sploh ne gre za strpnost v pravem pomenu besede, kakor pokaže Bernard Williams (1996). Williamsov spis je koristen tudi zaradi prepričljivega dokazovanje teze, da strpnost ni ravnodušnost. Resnično strpni smo lahko samo do tistega, kar ni tolerabilno, se paradokсно izrazi Williams. Če gre za upad »zanosa« (skepticism, ekumenska široka cerkev), potem nismo v pravem pomenu besede strpni. O resnični strpnosti lahko govorimo le takrat, ko ta izvira iz avtonomije posameznika kot vrednote.³

Mnogi, včasih prav ganljivi odnosi do drugih oziroma drugačnih, ki jih pozna človeška preteklost in sedanost ter ki bi jih lahko površno interpretirali kot strpnost, se v luči zgornjega razmišljanja ne izkažejo kot prava strpnost, saj nista izpolnjena dva pogoja: 1. kar se »tolerira«, ni nekaj slabega (v očeh »strpnih«); 2. »strpnost« ne temelji na spoštovanju avtonomije subjekta, ampak na pragmatičnosti, skepticizmu itd. Na tej točki lahko naslovimo kritiko tudi v odnosu do zgoraj predstavljenega Christianovega stališča, da so temelji verske strpnosti trije: 1. pragmatični argumenti, na katere smo naleteli pri obravnavi argumenta o sampobijajočnosti verskega preganjanja; 2. verski inkluzivizem; 3. deli naukov samih religij, ki prepovedujejo versko preganjanje in versko nestrpnost. Zadnja dva sta nepragmatična in nepolitična temelja. Ugotovljamo, da prvi temelj ni niti potreben niti zadostni pogoj za strpnost. Pri verskem inkluzivizmu ne gre za strpnost, če domnevamo, da je odrešenje oziroma dobro mogoče doseči po različnih poteh in se zaradi pragmatičnih razlogov odločimo, da pustimo osebo, naj hodi po svoji poti, tudi če je na njej deležna manj luči resnice. Osnova prave strpnosti je lahko samo tretji temelj, kolikor izhaja iz prepričanja, da je početje ali življenje neke skupine pravzaprav nekaj slabega, a ga kljub temu prenašamo iz spoštovanja vrednote osebne avtonomije. Prava strpnost torej ne temelji na pragmatičnih ali utilitarističnih razlogih, ampak na avtonomiji osebe kot vrednoti. Ravnanje, ki izhaja iz avtonomije, lahko omejimo samo toliko, kolikor ogroža druge v njihovi avtonomnosti. Spoštovanje človekove

³ Podobno lahko posledično zatrdimo tudi glede dialoga z drugače mislečimi. Strahovnik (2017a, 271–274) tako zagovarja, da je pristen moralni dialog tisti dialog, v katerem smo zavzeti za (svojo) resnico, ne pa dialog, ki bi že vnaprej za cilj postavil doseganje kompromisa.

avtonomije v orisanem smislu⁴ je vgrajeno v krščanstvo samo, odraža se v krščanskem prepričanju, da moramo vedno ravnati po svoji vesti, četudi se kasneje izkaže, da smo ravnali narobe.⁵ Spoštovanje vesti je tudi ena od človekovih pravic.⁶ Kulture lahko vsebujejo elemente, ki so lahko osnova prave strpnosti in liberalnosti. Lahko so v njih prvine, ki omogočajo samo strpnoliko in liberalnoliko ravnanje, ali – z drugimi besedami – ravnanje, ki sicer je v skladu z vrlino, ni pa ravnanje iz vrline,⁷ čeprav pri njih ne gre niti za pravo strpnost niti za pravi liberalizem (religiozni inkluzivizem, pragmatični razlogi). Obstajajo pa tudi kulture, ki niso sposobne niti slednjega. Kolikor je njihova dejavnost usmerjena samo navznoter, smo lahko do njih strpni ali jih celo podpiramo, če nas v to silijo res tehtni pragmatični razlogi. Moramo pa omogočiti njihovim članom svobodo, da opustijo tako kulturo in način življenja, iz katerih izhajajo. Če pa je njihova dejavnost navzven agresivna in dejavno nestrpna, potem si moramo prizadevati za izumrtje kulture takih skupin.

4. Krščanstvo kot temelj strpnosti

Ali Sveto pismo in na njen temelječa krščanska vera vsebujeta prvine, na katere se lahko sklicujemo pri zagovarjanju strpnosti? Pomagajmo si z odgovorom na to vprašanje z ugotovitvami in argumentacijo vidnega sodobnega krščanskega teologa Miroslava Volfa (2011a). Tema Volfove razprave je strpnost in religija, še posebej strpnost in krščanstvo. Začne malce »šaljivo«, z vprašanjem, katera religija bi dobila nagrado za najbolj nestrpno religijo. Ko razmišlja o odgovoru, ugotavlja, da so religije v zgodovini izkazale veliko nestrpnosti. Za mnoge so najresnejši kandidati za nagrado monoteistične religije s svojo idejo o eni in univerzalni resnici. Nato preide na obravnavo krščanske religije in se vpraša: Ali je krščanstvo kot tako nestrpno ali pa so kristjani, ki so bili nestrpni, pravzaprav ravnali nekrščansko? Mnogi kritiki krščanstva trdijo, da je res prvo, vendar Volf prepričljivo dokazuje, da to ne drži. Za izhodišče razpravljanja vzame slavno in izjemno vplivno Lockovo *Pismo o toleranci* (1689). Locke tam že na samem začetku zapiše, da je strpnost glavno značilno znamenje prave Cerkve (2003, 215). Njegovo prepričanje ima dva razloga: 1. osrednje mesto svobode v krščanski veri; 2. pomen ljubezni v krščanstvu (Volf 2011a, 8–12).

Ad (1): Krščansko stališče je, da se v vero človeka ne da prisiliti, da prisilna vera sploh ni prava vera. Temelj prave vere je lahko samo svobodna odločitev osebe. Volf prepričljivo dokazuje, da to ni samo prepričanje modernega »individualista«

⁴ Taka avtonomija ne nasprotuje temeljni heteronomnosti krščanske etike.

⁵ Sv. Tomaž Akvinski v *Quodlibetum tertium*, vprašanje 12, čl. 1 in 2. Akvinski je zapisal: »In zato velja reči, da vsakršna vest obvezuje, bodisi pravilna bodisi napačna, bodisi o stvareh, ki so po sebi zle ali so neopredeljene (indifferentes); tako da kdor ravna proti vesti, greši.« (2001, 588–592)

⁶ 18. člen Splošne deklaracije o človekovih pravicah Generalne skupščine Združenih narodov (1948). Ta člen tudi svobodo do veroizpovedi proglašaja za človekovo pravico. Preprečevanje žaljenja človekove vesti preambula te deklaracije navaja kot enega od razlogov za njeno razglasitev.

⁷ To dvojje izrecno razlikuje Kant (2005, 5–6; 12–16; 23) in, čeprav manj eksplicitno, že Aristotel (2002, 81–82). O tem tudi: Audi 1997, 203.

Locka, ampak da je to mnenje značilno že za najzgodnejše krščanstvo. V dokaz navaja besede sv. Pavla (Rim 10,10) ter apologetov Laktancija (*Institutiones Divinae* V, 20) in Tertulijana (*Ad Scalpum* II).⁸ (2011a, 9) Od sodobnikov se sklicuje na predavanje papeža Benedikta XVI., ki ga je imel 12. septembra 2006 v Regensburgu. V njem je odobravajoče citiral bizantinskega cesarja Manuela II. iz 14. st., ki je dejal: »Vera se rodi v duši, ne v telesu. Kdorkoli bi koga vodil k veri, za to potrebuje zmožnost dobrega govorjenja in pravega razmišljanja, brez nasilja in groženj.« (2006) Volf sklene: »Vera je bistveno svoboden in oseben dej. Prisilna vera sploh ni vera. Tako zgodnji kakor sedanji kristjani se glede tega strinjajo.« (2011a, 9)

Ad (2): Ljubezen je osrednjega pomena v uresničevanju prave vere. Po sv. Pavlu nismo brez ljubezni nič (1 Kor 13,2). Tudi Locke (2003, 215) je menil, da ne moremo biti pravi kristjani, če ne premoremo ljubezni, krotkosti in dobre volje na splošno, do vseh ljudi, tudi do tistih, ki niso kristjani. Ker je nestrpnost v nasprotju z ljubeznijo je v nasprotju z resničnim krščanstvom:

»Nestrpnost je nezdružljiva s pristno ljubeznijo ker je nemogoče, da je »mučenje in izvajanje vsakršnih krutosti« izraz ljubezni (Locke 2003, 216) – drža, ki so ji nasprotovali zagovorniki agresivne (*fierce*) ljubezni od Avguščina naprej. Za Locka torej nestrpnost ni skladna s pristno ljubeznijo. Nestrpna vera je resno kompromitirana vera.« (Volf 2011a, 10)

Volf meni, da sta oba Lockova argumenta dobra in potemtakem zavezujoča. Še več, v raznih drugih svojih besedilih je zagovarjal še močnejše stališče od Locka: da vse krščansko razmišljanje in ravnanje usmerja prepričanje, da je Bog sebe podarjajoča ljubezen (2006); da morajo kristjani ljubiti in spoštovati svoje bližnje še posebej v okoliščinah, ki so ugodne za razvoj nestrpnosti: ko srečajo druge, ki so drugačni, katerih ravnanje ne odobravajo, ki nad njimi izvajajo nasilje (1996); kristjani morajo spoštovati svoje glavne verske tekmece, muslimane (2011b); da mora kristjane voditi zlato pravilo, po katerem moramo drugim zagotavljati iste pravice, ki jih pričakujemo za sebe (2011c). Vse to so pomembni argumenti za strpnost in spoštovanje. Toda v tej razpravi Volf ubere drugo pot. Osredotoči se na eno samo zapoved iz Svetega pisma, ki po njegovem najbolj neposredno in eksplicitno govori o tem, kako morajo kristjani ravnati, tudi v okoljih, ki jih pestijo napetosti. Zapoved se glasi: »Vse spoštujte.« (1 Pt 2,17) Zato za kristjane, za katere je Sveto pismo božja beseda, zapoved spoštovanje vsakogar ni samo predlog ali pameten nasvet, vreden upoštevanja, ampak verska dolžnost v strogem smislu. (2011a, 12) Volf ugotavlja, sledeč Susan Mendus (1989, 8–9), da so trije pogoji za strpnost, tri »okoliščine«: 1. različnost; 2. neodobravanje in 3. nenakost v moči. Opozarja, da se že iz tega Petrovega pisma vidi, da so bili zgodnji kristjani v položaju, ki je izpolnjeval zgoraj omenjene pogoje za strpnost. Tako nas spomni, da sta že zgodnja apologeta Justin Mučenec in Tertulijan zahtevala strpnost. (13) Toda zahtevala sta strpnost do kristjanov, poudarja Volf. V njunem primeru je šlo za tipičen primer: nekdo, ki je »majhen«, šibek in zatiran zahteva strpnost od tistih, ki ga zatirajo. Petrovo pismo pa je drugačno. V njem ni zahteve po strpnosti, ampak po spošto-

⁸ Za podrobnejšo obravnavo strpnosti pri cerkvenih očetih: Bowlin 2006.

vanju. Vendar Peter ne zahteva spoštovanja samo za kristjane, ampak od (preganjanih) kristjanov zahteva, da spoštujejo tudi nekristjane (ki jih preganjajo). (13)

Za kakšno spoštovanje gre tukaj? Peter govori o spoštovanju vseh, zatem pa še o spoštovanju kraljev oziroma oblastnikov. V prvem primeru gre za spoštovanje ljudi že zgolj na podlagi njihove človečnosti, tega, da so ljudje, v drugem primeru pa na podlagi njihovega položaja. Volfa zanima prvo spoštovanje in poskuša še bolj poglobiti svoje razumevanje o tem, za kakšno spoštovanje gre. Zato opozori na Kantovo razlikovanje med spoštovanjem⁹ in ljubeznijo: neko osebo spoštujemo, če je ne obravnavamo zgolj kot golo sredstvo za naše namene, ljubimo pa jo takrat, ko so njeni smotri naši smotri. (Kant 1996, 155–156; 199; Volf 2011a, 16–17) Volf pravi, da če spoštujemo v krščanskem smislu, potem v svojem spoštovanju povežemo kantovsko spoštovanje in ljubezen, ne da bi ju enačili: »Mi ne obravnavamo ljudi kot sredstva za naše lastne cilje in si prizadevamo povečati zmožnost drugih ljudi za doseganje njihovih lasnih ciljev. Spoštovanje je torej oblika ljubezni. To je drugače od strpnosti, četudi ne manj kot strpnost.« (17)

Volf opozarja, da spoštovanje nekoga ne implicira niti odobravanja njegovih prepričanj in ravnanja niti strinjanja z njim. Spoštovanje osebe pomeni predvsem, da jo jemljemo kot nekoga, katerega mnenje in pogledi niso nepomembni, v katerih se lahko skriva resnica, glede katerega se je vredno potruditi, da ga pravilno razumemo, da ga ne jemljemo zgolj kot možni naslov za naše nasvete in poduke, ampak tudi kot možni vir spoznanja in uvidov. Ko Peter govori o tem, kakšen bi moral biti odnos kristjana do nekristjanov, govori o ljubeznivi pripravljenosti kristjana, da odgovori na vprašanja nekristjanov o razlogih za njegovo vero, hkrati pa mora to odgovarjanje biti krotko, prežeto s strahospoštovanjem in izhajati iz dobre vesti (1 Pt 3,15-16). Volf dodaja, da se v odnosu spoštovanja zavedamo svojih spoznavnih pomanjkljivosti in smo odprti za presenečenje o tem, kdo pravzaprav so drugi in kaj so spoznali. (2011a, 19–20)

Volf se vpraša: Ali res vsakdo zasluži tako spoštovanje? Res vsakdo? Tu ima v mislih nediskriminatorno spoštovanje (21). Trdi, da za kristjane obseg božje ljubezni določa obseg spoštovanja: do koder sega ta ljubezen, do tam mora seči naše spoštovanje. Nato opozori na razliko med osebo in njenimi dejanji ter zagovarja stališče, da moramo ljubiti vsako osebo ne glede na njeno ravnanje. Potem se vpraša: Ali lahko spoštujemo poglede, religije ali filozofije, s katerimi se globoko ne strinjamo? Njegov odgovor je pozitiven. Kot primer navaja svoj odnos do Nietzschejeve filozofije. Podobno velja za velike religije. Vendar opozarja, da je spoštovanje filozofij ali religij stvar sodbe, presoje in ne izhaja že kar samo po sebi iz zgledovanja po Bogu. Tako lahko islamsko religijo spoštujemo na podlagi njenega vpliva na tolikšno in tako raznovrstno množico ljudi.

Zatem se vrne k spoštovanju osebe. Na čem temelji? Tukaj spet velja omeniti Kanta,¹⁰ ki je dal pojmu človeškega dostojanstva morda najbolj sistematično po-

⁹ Glede povezanosti med spoštovanjem razuma in spoštovanjem sočloveka pri Kantu: Klun 2013, 499. O razumski naravi Kantove etike na splošno: predvsem poglavje »Etični razum« (499–501).

¹⁰ Glede Kantovega pojmovanja dostojanstva: Kant 2005, 50; 54; Kant 1996, 186–187. Tudi: Wood 1999, 115–118.

dobo in ogromno prispeval k njegovi veljavi. (30) Kant dostojanstvo razlikuje od cene. Na mesto tistega, kar ima ceno, je mogoče postaviti nek ekvivalent, dostojanstvo pa je tisto, kar je nad vsako ceno, za kar ni nobenega ekvivalenta. Dostojanstvo nima relativne, ampak lastno vrednost in je edini potreben ter zadostni pogoj za to, da je nekaj smoter na sebi. (Kant 2005, 50) Dostojanstvo je tisto, zaradi česar je nekaj absolutna vrednota (Wood 1999, 115–116). Kant je trdil, da je dostojanstvo osebe v tem, da je umno bitje, v njeni zmožnosti za umnost. Umno bitje ima zmožnost, da si samo postavi svoje smotre in da ga tako pri njihovi izbiri kakor tudi pri njihovem zasledovanju oziroma doseganju giblje samo um. Menil je, da imajo vsa umna bitja enako temeljno dostojanstvo, da ga imajo v enaki meri ne glede na njihovo ravnanje, tako najhujši zločinci kakor tudi največji svetniki. Ni pomembna dejanska uporaba uma, ampak zmožnost zanjo.¹¹

Volfa Kantovo razumevanje dostojanstva ne zadovolji. Prvič: to bi se lahko komu zdelo preveč izumetničeno, akademsko in daleč od dejanskega življenja. Nenazadnje človekova dejanja oblikujejo njegove navade, te pa tvorijo značaj, na katerega se naša naše (ne)spoštovanje osebe. Ta pomislek se nam kot ugovor ne zdi prepričljiv, saj enačenje značaja in dostojanstva popolnoma zgreši bistvo smisla pojma dostojanstva. Značaji so zelo različni, dostojanstvo pa mora biti, če naj ima smisel, nekaj veliko bolj splošnejšega in temeljnega. Drugi Volfov ugovor je veliko bolj tehten. Opozarja na dejstvo, da bi pri nekaterih ljudeh zelo težko govorili o zmožnosti za umnost. To ne velja le za umnost, ampak za katerokoli relevantno človeško dejavnost in zmožnost. Zato zaključí, da spoštovanja ne moremo utemeljiti na nobeni zmožnosti. (2011a, 30) Kaj nam ostane? Kristjani se lahko oprejo na upoštevanje odnosa Boga do ljudi, ki jih je ustvaril. Bog ustvarja iz ljubezni in potemtakem ljubi vse ljudi, ki jih je ustvaril. Volf je obenem prepričan, da ljubiti neko bitje pomeni ljubiti to bitje ne glede na njena dejanja, zmožnosti ipd. (31) Ljubiti neko bitje pomeni ljubiti to bitje kot tako, to bitje samo. Ob upoštevanju že omenjene premise, da obseg božje ljubezni določa mejo kristjanovega spoštovanja, izhaja, da moramo spoštovati vse ljudi. Krščanska vera potemtakem ni nezdržljiva z gojenjem strpnosti, prav nasprotno:

»Kritiki dokazujejo, da zatrjevanje, da obstaja en Bog, neizogibno vodi v nestrpnost. Sam trdim, da zatrjevanje, da obstaja Stvarnik, ki ljubi vsakega človeka, ni le združljivo z univerzalnim spoštovanjem, ampak tudi, da daje edini prepričljiv razlog za takšno spoštovanje.« (31)

Katera vera si potemtakem zasluži nagrado za nestrpnost? Volf pravi, da o tem niti ne more niti ne želi presojati. Je pa prepričljivo razložil, da so se kristjani, ki so bili nestrpni, s tem oddaljili od svoje vere in da krščanstvo ima potencial za utemeljitev ter krepitev strpnosti. (32) Ta krepilni temelj je spoštovanje vsakega človeka, kar je kristjanova dolžnost.

¹¹ Ali kakor je o Kantu in njegovem razumevanju dostojanstva zapisal Wood: »Četudi identificira dostojanstvo z zmožnostjo za moralnost ali posedovanje dobre volje, ga on nikoli nima za odvisnega od moralnega ravnanja ali od dejanske dobrote volje.« (1999, 133) Dostojanstvo je enaka vrednost vseh umnih bitij (xiv).

Reference

- Akvinski, Toma.** 2001. Treči kvodlibetum. V: *Pariske rasprave Tome Akvinskoga*, 513–600. Ur. Augustin Pavlović. Zagreb: Demetra.
- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Audi, Robert.** 1997. *Moral Knowledge and Ethical Character*. Oxford: Oxford University Press.
- Augustine.** 1994. *Political Writings*. Ur. Michael W. Tkacz in Douglas Kries. Indianapolis: Hackett Publishers.
- Benedict XVI.** 2006. Faith, Reason and the University: Memories and Reflections. The Holy See. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (pridobljeno 7. 12. 2017).
- Berdjajev, Nikolaj A.** 2011. *Svetovni nazor Dostojevskega*. Prev. Pavel Požar. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bowlin, John R.** 2006. Tolerance Among the Fathers. *Journal of Society of Christian Ethics* 26, št. 1:3–36.
- Brown, Peter.** 2000. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Christiano, Thomas.** 2008. Does Religious Toleration Make Any Sense? V: *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 171–189. Ur. Laurence Thomas. Malden: Blackwell Publishing.
- Generalna skupščina Združenih narodov.** 2002. Splošna deklaracija človekovih pravic. V: *Dokumenti človekovih pravic*, 149–160. Ur. Miro Cerar, Jon Jamnikar in Maja Smerkolj. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije, Mirovni inštitut.
- Kant, Immanuel.** 2005. *Utemeljitev metafizike nravi*. Prev. Rado Riha. Ljubljana: Založba ZRC.
- . 1996. *The Metaphysics of Morals*. Prev. Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- Küng, Hans.** 1966. *Freedom Today*. New York: Sheen & Ward.
- Locke, John.** 2003. A Letter Concerning Toleration. V: *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, 211–254. Ur. Ian Shapiro. New Haven: Yale University Press.
- Máhrlik, Tibor, Roman Kralik, in Igor Tavilla.** 2018. Kierkegaard and Levinas – Ethics in the Light of Subjectivity. *Astra Salvensis* 6, št. 2:488–500.
- Mendus, Susan.** 1989. *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands NJ: Humanities Press International.
- Mill, John S.** 1986. *On Liberty*. Buffalo NY: Prometheus Books.
- Pavlikova, Martina.** 2018. Kierkegaardovo vnanje človeka a spločnosti. *XLinguae* 11, št. 1:323–331.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Quinn, Philip L.** 2008. In Defense of Religious Tolerance. V: *Contemporary Debates in Social Philosophy*, 155–170. Ur. Laurence Thomas. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Strahovnik, Vojko.** 2017a. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2017b. Divine Command Ethics, Cosmopolitanism, Fundamentalism and Dialogue. *Annales: anali za istrske in mediteranske študije, Series historia et sociologia* 27, št. 2:379–386.
- Sveto pismo.** 2003. Slovenski standardni prevod iz izvornih jezikov: študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, in Jose G. Martin.** 2018. La testimonianza di Kierkegaard nel quinto centenario della Riforma. *XLinguae* 11, št.1:354–362.
- Valčo, Michal, in Peter Šturák.** 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.
- Volf, Miroslav.** 2011a. »Honor Everyone!«: Christian Faith and the Culture of Universal Respect. V: *First the Kingdom of God: A Festschrift in Honor of Prof. Dr. Peter Kuzmič*, 3–32. Ur. Miroslav Volf, Corneliu Constantineanu, Marcel V. Măcelaru in Krešimir Šimić. Osijek: Evanđeoski teološki fakultet.
- . 2011b. *Allah: A Christian Response*. San Francisco: HarperOne.
- . 2011c. *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazis.
- . 2006. *Free of Charge: Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace*. Grand Rapids: Zondervan.
- . 1996. *Exclusion and Embrace: Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon.
- Williams, Bernard.** 1996. Toleration: An Impossible Virtue? V: *Toleration: An Elusive Virtue*, 18–27. Ur. David Heyd. Princeton: Princeton University Press.
- Wood, Allen W.** 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.