

Marko Kerševan

PROTESTANTIZEM V ČASU KRIZE IN KRITIKE MODERNE DRUŽBE

O protestantskem krščanstvu v moderni družbi in njenem medsebojnem odnosu sem pisal že večkrat. Obsežneje nazadnje v referatu za simpozij ob 500. obletnici Trubarjevega rojstva na Univerzi v Ljubljani (Kerševan, 2012). Tema in teze v tej zvezi so seveda v svetovni literaturi znane, nekatere prav razvpite in bodo že zato gotovo deležne pozornosti in kritičnega pretresa tudi ob bližajoči se 500. obletnici začetka reformacije. V prvem delu jih bom tokrat le povzel ali spomnil nanje, v drugem delu bom obravnaval nekatera vprašanja in dileme, ki izhajajo iz ugotavljanih ali izpodbijanih razmerij med protestantskim krščanstvom in moderno družbo danes ter tukaj – v sodobni postmoderni ali poznomoderni zahodni družbi, ne nazadnje pri nas.*

I. Protestantstvo krščanstvo in značilnosti moderne družbe

Ne glede na vedno znova oživljeno diskusijo o posameznih vidikih in ravneh veljavnosti ni bilo mogoče ovreči spoznanja, da je protestantsko krščanstvo zraslo z moderno zahodno družbo, njenimi pomembnimi konstitutivnimi značilnostmi, pa najsi »moderno zahodno družbo« opazujemo zgodovinsko v njenem oblikovanju v obdobju novega veka

* Predavanje oziroma članek je nekoliko predelana in mestoma razširjena različica prispevka, ki je bil pripravljen za simpozij *Protestantizem včeraj, danes, jutri* (Radenci, 16. in 17. 10. 2014) v organizaciji Ustanove dr. Šiftarjeva fundacija, ZRC SAZU in Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar in ki bo izšel v zborniku simpozija.

na prostorih »zahodne civilizacije« (po različnih poteh in na različnih ravneh v posameznih deželah) ali pa nam je »moderna družba« normativni pojem, ki povzema značilnosti, ki smo jih v zgodovinskih procesih prepoznali in spoznali kot moderne (Kerševan, 2012: 30–35). Tudi govor o tem, da je protestantsko krščanstvo zraslo z moderno družbo, lahko razumemo v obeh pomenih: da se je oblikovalo *hkrati* z nastajanjem moderne družbe in da je (zato) povezano, *prepleteno/prežeto* z značilnostmi, ki jih štejejo za moderne – na vsak način bolj kot druge usmeritve v krščanstvu (katoliška, pravoslavna, vzhodna krščanska).

Tukaj se ne bi spuščali v sistematično predstavljanje pojma moderne družbe; dovolj bo, če spomnimo le na nekatere moderne značilnosti zahodnih družb, ki so v »pozitivnem razmerju« s protestantskim krščanstvom:

Individualizem – vzpostavitev in izpostavitev človeka kot posameznika, kot osebe tako v modernem (samo)doživljanju in (samo)razumevanju kot v modernih ustavah in zakonodajah vse do deklaracij o človekovih pravicah (»institucionalizirani individualizem«). Kot sociološke priče protestantskega prispevka k nastajanju sodobnega individualizma lahko pritegnemo tako Marxa kot Durkheima, lahko pa seveda tudi najnovejše raziskovalce.¹ Zadovoljimo se tokrat z Georgom Simmlom izpred 100 let: »Krščanski Bog (reformatorjev – M. K.) je Bog posameznika [...] posameznik stoji pred Bogom v popolni samoodgovornosti« (Simmel, 1912/1989: 161).

»*Tostranska*« *delavna, podjetniška, tržna usmerjenost* ljudi. Webrova analiza v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* (1905/1988) z vsemi diskusijami in raziskavami, ki jih je spodbudila, je še danes prepričljiva, če jo beremo tako natančno in odmerjeno, kot jo je Weber zares pisal. Campbell je pozneje dodal tudi ugotovitve o modernem potrošništvu v tej navezi (1987/2001).

Desakralizacija, racionalizacija, sekularizacija v odnosu do narave (v moderni znanosti in tehniki), a tudi v odnosu do družbe (v družbenih

1 Ne more biti odveč, če v premislek še enkrat citiramo Marxovo oznako v Kapitalu, da je »krščanstvo, namreč v meščanskem obdobju svojega razvoja, v protestantizmu, deizmu itd., najustreznejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev« (1961: 92). Med novjšimi raziskovalci zasluži posebno pozornost Hans-Georg Soeffner (1992; 1994).

vedah, pravu, etiki, umetnosti), naj bi po Webrovih analizah prav tako izhajale iz »odčaranja sveta« kot posledice radikalnega monoteizma v protestantskem krščanstvu in njegovega nasprotovanja svetemu v svetu (kultu svetnikov, Marije, zakramentov kot *ex opera operato*, čudežev itn.) že pred razsvetljenstvom (Kerševan, 1990/2011: 283–295; Graf, 2007: 99–110; Kerševan, 2012: 174–189).

Sekularnost oblasti, ločitev države in Cerkve, politična demokracija: vse te lastnosti zahodnih modernih družb – v različnih stopnjah in različicah njihovega uresničevanja – so našle svoje začetne spodbude ali poznejše opore v različnih strujah in usmeritvah protestantskega krščanstva; ne vedno v medsebojnem soglasju, toda v dolgoročnem skupnem učinku v dovolj jasno razvidni smeri. O tem govori Luthrovo razlikovanje nalog posvetne oblasti in Cerkve, njegov nauk o *dveh kraljestvih* in *dveh regimentih*; tu so Troeltscheve ugotovitve o prispevku preganjanih protestantskih sekt k vzpostavitvi načela verske nevtralnosti države in verske svobode v ZDA (1911/1997: 91–96). Za prispevek k politični demokraciji naj ponovno spomnim na Engelsovo oceno:

»Calvinova cerkvena ustava je bila vseskozi demokratična in republikanska: če pa je republikanizirano celo Božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi?« (Marx, Engels, 1980: 260.)

Uveljavljanje zožene, jedrne družine: spet naj bi bila vodilna protestantska okolja Anglije, Nemčije, ZDA. Seveda so se upoštevali splošnejša načela meščanskega življenja in konkretni procesi, povezani na primer z emigrantskim/imigrantskim nastajanjem ameriške družbe, toda svoje je prispevalo tudi prevladujoče protestantsko krščanstvo z odpravo celibata in meništva kot najvišje oblike krščanskega življenja in uveljavitvijo zakonske zveze ter družine kot edino pravega. Z deklerikalizacijo versko-cerkvenega življenja je družina postala tudi privilegirani prostor in nosilec verske vzgoje ter verskega življenja v splošnem (»hišna/domača cerkev«, ki so ji služile na primer Luthrova in druge »hišne postile«).

Naraščajoča enakopravnost spolov kot lastnost modernih zahodnih družb ima seveda različne vire, spodbude in nosilce, toda njeno najhitrejše uveljavljanje v protestantskih okoljih je našlo oporo tudi v načelu splošnega duhovništva vseh vernikov namesto zgolj moške duhovniške

hierarhije katoliške Cerkve (v imenu Pavlovega »ni ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske [...] v Jezusu Kristusu«). Po drugi strani pa je prodor ženske enakopravnosti in feminističnih nazorov (tudi prek feministične teologije, ki se je najprej pojavila v protestantskih okoljih) tako rekoč vzvratno pomagal uveljaviti žensko duhovništvo in škofovstvo v sicer konservativnih protestantskih cerkvenih strukturah.

Enakopravnost spolov v družbi in uveljavitev ženskega duhovništva v Cerkvi sta dobra primera medsebojnega vpliva med notranjimi protestantskimi značilnostmi in značilnostmi moderne družbe. Protestantstvo je svoje značilnosti – kakršno je danes žensko duhovništvo – oblikovalo pod vplivom modernega okolja, k njegovemu razvoju pa je tudi samo prispevalo.

Seveda bi lahko navedli in predstavili še druge primere. *Množična pismenost in širjenje množične izobrazbe*, ki sta se najprej uveljavili v protestantskih deželah (v primerjavi z množično nepismenostjo v katoliški Španiji ali Italiji še globoko v 19. stoletje) nista bili nesmiselni z načelom *sola scriptura*, zahtevanim branjem *Biblije* in načelom splošnega duhovništva v protestantizmu (ob vseh drugih razlogih, ki so zahtevali pismenost in izobraževanje tudi v neprotestantskih okoljih). Tu je za evropske družbe dvorezna značilnost zgodovinskega *vzpona nacionalne zavesti/identitete*, modernih nacionalizmov (Anderson, 1991/1998; Kurillo, 2006: 59–74). Ob vsem poudarjanju verskega individualizma je protestantsko krščanstvo pogosto delovalo tudi nacionalno povezujoče in včasih tudi izrazito nacionalno mobilizirajoče. Razumevanje cerkve kot cerkve Božje besede, ki mora biti oznanjana, pisana in brana v ljudskem/razumljivem jeziku – saj le iz nje in po njej pride vera – je neizogibno vodilo k oblikovanju cerkve kot skupnosti ljudi določenega jezika. Od siceršnjega mesta in vloge ljudskega knjižnega jezika ter njegove pomembnosti pri nacionalnem povezovanju je bila odvisna tudi večja ali manjša vloga protestantizma pri vzpostavljanju *take* nacionalne identitete (Trubarjeva *Cerkev Božja slovenskega jezika* je zgovoren primer *take* vloge protestantskega krščanstva v ustreznih okoljih) (Kerševan, 2006: 13–23; 2012: 85–126.) Ni mogoče prezreti tudi biblijske ideje »izbranega ljudstva« v nekaterih protestantskih okoljih in obdobjih pri mobilizaciji za obrambno pa tudi za »imperialno« delovanje (ekspanzije in interven-

cije v njegovem imenu). Res pa je, da so bili prav v protestantskih okoljih vedno na delu tudi odpori in blokade nasproti takim usmeritvam v ime-nu krščanskega individualizma ter enakosti (tudi narodov) pred Bogom («ni ne Juda, ne Grka»). Zgovoren primer sta versko utemeljevanje in verska kritika apartheida v Južni Afriki.

Tako ugotovljena pozitivna razmerja, medsebojne spodbude in opore med protestantskim krščanstvom ter moderno družbo so bile že zgodaj razlog za pohvale, ki jih je bilo deležno – v primerjavi z drugimi krščanskimi usmeritvami – s strani glasnikov modernega razvoja, najprej že v času razsvetljenstva. Beremo jih lahko pri Kantu, Heglu, Rousseauju (Chalamet, 2013: 259), pozneje, kot smo videli tudi pri Marxu in Engelsu ali v 20. stoletju poudarjeno pri Parsonsu. V konservativnih okoljih – praviloma katoliških – je bilo tudi zato že zgodaj deležno kritik in napadov, in to ne le kot verska herezija. Kot smo lahko brali tudi pri nas, naj bi s svojim individualizmom pa s svojim protestom proti verski avtoriteti in oblasti hote ali nehote spodbujalo k nasprotovanju posvetnemu redu in oblasti, k nepokorščini in prekuciji, kot piše Krek v članku *Protestantstvo v Slovenju* leta 1895 (o tem tudi Žižek, 1987: 41–45.) Tudi slavljena povezanost med protestantizmom in določeno nacijo (na primer prusko-nemško) je bila izziv za kritiko in napade na protestantizem pri glasnikih druge nacije ter drugega nacionalizma, na primer v Franciji pred in med prvo svetovno vojno (Carbonnier, 2013: 217–235), na Slovenskem v času mednacionalnih spopadov v 19. in 20. stoletju, kakor tudi lahko beremo že pri Kreku (Kerševan, 2006: 27).

Zaradi pogostih površnosti in mistifikacij je pred nadaljnjo obravnavo treba poudariti:

1. Protestantizem ni vzrok kapitalizma in ni porodil moderne družbe. Weber in Troeltsch, katerima se pogosto površno pripisujejo take sodbe, sta že vnaprej, a očitno za mnoge zaman, poudarila: »Ne mislim skovati neumno doktrinarne teze, da je kapitalistični duh nastal samo zaradi vpliva reformacije, in sploh, da je kapitalizem kot gospodarski sistem produkt reformacije [...]« (Weber, 1988: 85–86). Protestantizem je (samo) »veliko in odločilno vplival na nastanek modernega sveta – različno na različnih področjih in v različnih smereh s svojimi različnimi usmeritvami – tako, da mu je dal večjo svobodo razvoja, ga pospeševal,

utrjeval, obarval« (Troeltsch, 1911: 127). Nič manj, pa tudi nič več! Ni odveč tudi spomniti na durkheimovsko načelo/spoznanje, da razlogi (in razlage) nastanka nekega pojava niso isto kot razlogi (in razlage) njegovega nadaljnega obstoja in razvoja.

2. Treba je zavrnuti predstavo, razširjeno v katoliškem svetu, da je protestantizem oziroma protestantsko krščanstvo zgolj moderen pojav določenih nacionalno-geografskih okolij (germanskih), ki stoji in pade z moderno družbo, medtem ko je katoliško krščanstvo narodno in geografsko univerzalno ter trajno oziroma nadčasovno. Protestantsko krščanstvo je evangeljsko krščanstvo in zato ravno tako univerzalno/katoliško in »za vse čase« kot rimskokatoliško, ki s svoje strani ravno tako hoče biti evangeljsko in ortodoksno/pravoslavno kot krščanske Cerkve, ki imajo te oznake v svojem poimenovanju. Vse usmeritve in konfesije v krščanstvu so se oblikovale in preoblikovale v določenih političnih, socialnih in kulturnih okoljih ter obdobjih, toda vse (velike) so preživele obdobja in okolja svojega nastanka in so danes v vseh okoljih – čeprav vse nosijo s seboj pečat okolja in obdobja, v katerem so se odločilno oblikovale, zaradi česar tudi niso vedno in povsod enako »konkurenčne«. Njihova različnost jih dela danes kot vedno različno sprejemljive za različne posameznike. (V tej smeri razmišlja tudi Troeltsch v svojem monumentalnem delu o družbenih vidikih krščanskih Cerkva, 1912/1994: 965–986; glej tudi slov. prevod v delu iz leta 2011: 321–339.)

3. Katera značilnost protestantskega (ali kakšnega drugega) krščanstva je pomembneje učinkovala in kako (in ali sploh), je bilo vedno odvisno od družbenega in kulturnega konteksta, v katerem je delovalo. Iz součinkovanja verskih in drugih dejavnikov so nastajali v različnih okoljih in obdobjih različni rezultati. Iz takih rezultatov/rezultant je zelo težko na hitro sklepati na delež vpliva posameznih dejavnikov: nujne so zahtevne analize. Prav tako iz posameznih učinkov v konkretnih kontekstih ni mogoče posplošujoče sklepati na značilnosti (in učinke) protestantskega krščanstva.

Tako bi lahko povzeli tudi stališče/napotilo avtorjev, kot so Emidio Campi, Christoph Chalamet, Friedrich W. Graf v (naj)novejših pregledih in diskusijah (Campi, 2013, Chalamet, 2014, Graf, 2007).

II. Kriza in kritika moderne družbe ter protestantizma

Danes govorimo o zreli moderni ali postmoderni družbi; vsaj v zadnjih desetletjih se znova govori o krizi moderne (in kapitalistične) družbe, govori se o njenem neizogibnem ali zaželenem koncu, razpravlja se o alternativah modernemu kapitalističnemu razvoju (potem ko so se dosedanje alternative in drugačne poti izkazale za slepe ulice, zašle v močvirja ali prepade). Znova ali na novo mnogi boleče doživljajo naraščajoče neenakosti med ljudmi in njihovo izkoriščanje (kot »strukturalni greh«) v teh družbah, že obstoječe in grozeče ekološke katastrofe, nezaustavljivost velikih in malih vojn, brezperspektivnost in brezsmiselnost življenja in delovanja ljudi v moderni družbi ter kulturi itn. Ne glede na večjo ali manjšo dokončnost ali prehodnost takega slikanja sodobnosti in prihodnosti moderne družbe ter kapitalizma, saj je dejstvo, da so nekatere od prej nakazanih značilnosti in vrednot modernosti danes kritično obravnavane ali celo zavračane, druge pa so postale že samoumevne in niso več doživljane kot vrednote, h katerim je treba stremeti in jih varovati. Z dvomom obravnavane vrednote naj bi bile krivec ali izraz nezdravega stanja in/ali grozeče perspektive oziroma brezperspektivnosti. V tem smislu se obravnavajo in obsojajo (»egoistični«) moderni individualizem, (»nebrzdana in neurejena«) delovna, podjetniška in potrošniška usmerjenost, (»hladni«) racionalizem, sekularizacija (zaradi katere da ni »nič več svetega«). Nacionalizem je pri nekaterih doživljan in razumljen kot vir zla ter spopadov, pri drugih kot izhod iz egoističnega individualizma. Druge vrednote so največkrat (a ne povsod) doživljane in sprejemane kot samoumevne – politična demokracija, enakopravnost spolov, svoboda izražanja vsaj v zasebni sferi – a včasih tudi kot vir novih nevarnosti, če/ker se jih radikalizira oziroma poizkuša brezobzirno dosledno uresničevati.

Ob tako zarisani sliki in perspektivi moderne kapitalistične družbe ter njenih konstitutivnih značilnosti je prizadeta tudi podoba in perspektiva protestantskega krščanstva, ki naj bi zraslo z moderno družbo in njenimi lastnostmi. Toliko bolj, kolikor je negativna podoba stanja in perspektiv moderne družbe razširjena in kolikor bolj je protestantsko krščanstvo

razumljeno kot nekaj nerazdružno povezanega z njo. In prav to lahko rečemo za mnoga evropska kulturna in intelektualna okolja danes, mišlim, da tudi za slovensko.

Verjetno ne zgrešimo, če rečemo, da sintagma »svetovni protestantizem« danes priključuje v Sloveniji in še kje pred oči predvsem ZDA in Skandinavijo. ZDA kot podoba dežele, v kateri je njene razvpite značilnosti (neumorna in brezobzirna delovna ter poslovna zagnanost, nebrzdano potrošništvo, arogantna, a plitva osebna in nacionalna samozavest) zgodovinsko obeležil prav protestantizem; hkrati pa da ameriški protestantizem sam proizvaja in vsiljivo ponuja svetu tem značilnostim ustrezne oblike površnega, naivnega in hkrati agresivnega evangelikalnega krščanstva. Skandinavija po drugi strani sicer evocira pozitivno podobo urejene, disciplinirane pa tudi sproščene, delovno in socialno naravnane družbe, ki je taka nastala tudi pod vplivom svojega luteranskega krščanstva. Toda ta prispevek naj bi se že dolgo tega pozabil zaradi (pozitivnih) rezultatov, ki zdaj živijo sami od sebe brez protestantskega krščanstva, saj je menda Skandinavija zdaj najbolj sekularizirano in nereligiozno področje. Obe medijski podobi protestantskega krščanstva in »njegovih« družb sta gotovo – kot vse podobe/stereotipi – preveč poenostavljeni, toda obe v resnici negativno obremenjujeta podobo protestantskega krščanstva tudi v Sloveniji. Kaj bi s krščanstvom, ki ga zaradi zraslosti z družbenimi temelji in značilnostmi ali ni videti ali pa je preveč vidno povezano z družbenimi značilnostmi, ki se jih zavrača ali se jim poskuša izogniti?

Kako gledati na možnosti/perspektive protestantskega krščanstva, če/ker jemljemo za resnične tako ugotovitve o njegovi zraslosti z moderno družbo kot izhodišče/spoznanje, da ga ni mogoče zreducirati na konkreten družbeni kontekst in način njegovega obstoja?

Omenjeno spoznanje pomeni, da njegovo temeljno sporočilo res lahko daje oporo in spodbudo določenim usmeritvam, toda učinkuje lahko hkrati tudi kot njihova notranja (samo)kritika ter zavora njihovih neustreznih realizacij, absolutizacij, izkrivljanj itn. To sem nakazal ob primeru modernih nacionalizmov.² Isto je mogoče in treba reči – in je

2 Ob vprašanju sekularizacije in sekularizma je v tem smislu razpravljal tudi Nenad Vitorović v predavanju na Študijskih večerih februarja 2015. Glej tudi Kerševan 2012a.

že bilo dostikrat rečeno – tudi ob prvi navedeni značilnosti modernosti, »individualizmu« (pa tudi večini zgoraj navedenih). Protestantsko-krščanski poudarek na človeku kot posamezniku ne pomeni in ne sme pomeniti podpore posameznikovemu egoizmu, temveč nasprotno. Bog, pred katerim (od)govorno stoji posameznik, je »Oče naš«, je Emanuel («Bog z nami»), je Jezus Kristus, ki se je žrtvoval za vse ljudi. Podjetniška in delavna usmerjenost za verujočega ni le – če sploh – način posameznikovega preverjanja svojega »milostnega statusa«, temveč predvsem eden od mogočih načinov izražanja človekove/vernikove hvaležnosti za nezasluzeno prejeto milost odrešenja, hvaležnosti za od Boga prejeto dobro, ki se lahko izraža v različnih načinih človekovega dela in skrbi za dobro drugih ljudi. Protestantsko krščanstvo je v preteklosti in sodobnosti zato napajalo tudi različne usmeritve družbenokritičnega *socialnega protestantizma* (Körtner, 1999: 277–295; glej tudi *Stati inu obstatu* 13-14/2011).

Kako je bilo, kako je in kakšno naj bo naše ravnanje, je stvar analize, premisleka in odločanja v konkretnih primerih ter kontekstih.

III. Verska svoboda, sekularnost države in protestantsko razumevanje vere

Ustavili se bomo ob primeru/problemu verske svobode ter pluralizma v sodobnih zahodnih družbah in njegovi zgodovinski ter aktualni povezanosti s protestantskim krščanstvom. Primer/problem nikakor ni le parcialen ali celo marginalen, ker/če je povezan z vprašanjem vrednote individualizma kot ene od ključnih značilnosti modernih družb.

Verska svoboda, svoboda vere in veroizpovedi, svobodno izpovedovanje vere so načela (in formulacije), ki jih vključujejo in tako ali drugače opredeljujejo vse moderne ustave in zakonodaje, dokumenti EU in deklaracije OZN, ko govorijo o človekovih pravicah.³ Predpostavka

3 18. člen *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, sprejete v OZN 10. 12. 1948, je največkrat citiran: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno

in/ali posledica verske svobode je verski pluralizem, soobstoj različnih religij in javno izpovedovanje vseh verskih prepričanj (vključno s tako ali drugače izraženim osebnim zavračanjem vseh religij oziroma ateizmom). Države deklarirajo in prakticirajo versko (svetovno nazorsko) nevtralnost; uveljavljena je ločenost države in Cerkev oziroma verskih skupnosti, čeprav različno opredeljena, interpretirana in prakticirana. Kot je v svoji razsodbi utemeljilo tudi slovensko ustavno sodišče, je oziroma naj bi bil ključni *raison* ločenosti (čl. 7 ustave) prav omogočanje verske svobode vseh in enakopravnosti posameznikov (41. člen slovenske ustave). Verska opredeljenost državne oblasti, navezanost države na eno od religij, država, ki prek svojih ustanov simbolno sama izraža/izpoveduje neko religijo, neizogibno ogroža/omejuje versko svobodo posameznika. V državah, ki na simbolni ravni niso odpravile vezanosti na določeno religijo (ki so ohranile elemente državne Cerkve), je verska svoboda posameznika v vsaj nujni meri uveljavljena le, če taka država zagotavlja dovolj širok družbeni in življenjski prostor (in čas) zasebnosti ter civilni družbi, znotraj katerega lahko posamezniki in njihove skupnosti uresničujejo svobodo svojega verskega opredeljevanja in izražanja (Walter, 2005: 250–270). Strukturna značilnost modernih zahodnih družb je razlikovanje med sfero države (državnih zakonov in obveznih skupnih ustanov) in sfero zasebnosti ter civilne družbe: prva naj bi bila enakopravno odprta in zavezana vsem državljanom ne glede na njihovo versko opredeljenost, tudi če je simbolno do neke mere povezana z določeno religijo oziroma religijsko tradicijo (Kirchof, 2005: 187–206), druga naj omogoča enako svobodo izražanja in delovanja vsem verskim skupnostim ter posameznikom.

Nemški ustavni sodnik Ernst W. Böckenförde je že v 70. letih prejšnjega stoletja izrekel pozneje večkrat navedeno misel, da moderna demokratska država ne more sama zagotoviti svojih predpostavk (Thierse, 2000; Kerševan, 2005: 66). V našem primeru bi to pomenilo, da ne more sama zagotoviti pogojev verske svobode. Njegova teza implicira misel, da naj te predpostavke pomagajo zagotavljati prav religije in svetovni nazori.

ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.«

Omenili smo že tezo in prepričanje, da je protestantsko krščanstvo prispevalo k sodobnemu razumevanju družbenega statusa človeka kot posameznika in k desakralizaciji oblasti kot dvema konstitutivnima sestavinama/temeljema modernega razumevanja verske svobode posameznika. Jürgen Moltmann je ob aluziji na znameniti naslov Luthrovega spisa *Svoboda krščanskega človeka* svoji predstavitvi protestantizma dal naslov *Religija svobode*. Po njegovem so »načela razsvetljenstva in protestantizma načela svobode posameznika«. Kot taka vključujejo: »svobodo religije nasproti državi, svobodo vesti nasproti Cerkvi, svobodo vere nasproti avtoriteti Biblije, tradicije in Cerkve; svoboda vesti in vere posameznih oseb nasproti Cerkvi, razumljeni kot božanski ustanovi od zgoraj, utemeljuje pravico do skupnosti od spodaj« (Moltmann, 2001: 120–121).

Za protestantsko krščansko verovanje je namreč ključna in izhodiščna odgovornost vsakega človeka kot posameznika pred Bogom: glavna je vera kot posameznikov »notranji« odgovor na Božji nagovor, na Božji evangelij (*samo po veri*). Svoboda tega odgovora – ki pomeni določenost odgovora po Bogu in njegovi milosti (*samo po milosti*) – zahteva in omogoča posameznikovo svobodo od zunanje prisile države in Cerkve. (Bog je po Avguštinu človeku bližji, kot si je on sam, je *intimior intimis meis*.) Ker je taka vera najbolj osebna stvar, mora biti tudi najbolj svobodna zasebna stvar (v smislu nečesa, kar je zunaj državne, javne, skupnostne prisile in nadzora). Nasproti državi in Cerkvi je vera stvar posameznikove svobodne izbire (čeprav to ni – in prav zato, ker to ni – nasproti Bogu). Kot svobodno izbiro jo mora varovati država. Država sme in mora nadzorovati ter uravnavati načine *izražanja vere* (*in nevere*), toda le zato in tako, da zagotovi enako svobodo vsem in mirno skupno življenje. Zagotavljanje pravičnosti in miru, v tem primeru na verskem področju, je po Božjem določilo naloga države (4. točka *Barmenske teološke izjave* 1934, prim. *Protestantizem*, 2001: 157). Zagotavljanje zunanje pravičnosti in miru je hkrati zagotavljanje pogojev obstoja države, ki ščiti temeljno versko svobodo posameznikov. Ločenost države od verskih skupnosti je zato tudi zaščita države pred verskim prilaščanjem njenih ustanov, saj bi to oteževalo/onemogočalo njeno nalogo zaščite verske svobode vseh. Sekularnost države, njena nevtralnost, tako ali drugače opredeljena

ločenost so bistvene posledice protestantsko-krščanskega razumevanje vere kot notranje opredelitve, svobodne od zunanje prisile.⁴

Tudi ko države sprejemajo določeno krščansko tradicijo, (naj) je ne sprejemajo kot izraz svojega izpovedovanja vere, temveč le kot izraz zgodovinske in simbolne navezanosti na tradicijo, torej iz praktično-pragmatičnih sekularnih razlogov (primer nedelje ali »našega štetja« kot štetja »po Kristusu«: nedelja je Gospodov dan za tiste, ki verujejo in ga zato spoštujejo – država ga sprejema kot dela prosti dan, ker ga večina ljudi praznuje).

Ali drugače izpostavljeno: versko nevtralnost države, njeno simbolno nenavezanost na nobeno religijo, njeno »vzdržnost«, da bi s simboli in obredi izražala kakršno koli versko opredeljenost, vztrajanje, da je izražanje vere stvar verujočih posameznikov kot posameznikov ali skupnosti takih posameznikov, ne pa države, njenih ustanov in ljudi kot *funkcionarjev* teh ustanov – vse to je mogoče brez težav uresničevati le ob razumevanju in opredeljevanju vere kot »notranjega«, duhovno svobodnega odnosa med Bogom in človekom kot osebo. (Seveda tudi to razumevanje vere zahteva svobodo Cerkve kot cerkve Božje besede, da jo oznanja.) Naloga države je, da omogoča in ohranja zunanje pogoje verske svobode – k njim pa spada najprej tudi v zakonodajo vključeno in predpostavljeno razumevanje vere kot svobodne notranje osebne odločitve. Državne obvezne zadeve ali vidiki se morajo (tudi zato) omejiti na take, ki so dogovorno lahko skupni ljudem vseh religij ali ki so zunaj vseh religij. Za druge zadeve mora biti odrejen in varovan prostor zasebne dejavnosti ter civilne družbe.

Alternativa – ali skrajna varianta tega – je, da se skupni/obvezni prostor državnih ustanov, kolikor je le mogoče, zmanjša, tako rekoč razdeli med religije in Cerkve. Toda tega ni nikdar mogoče izvesti brez preostanka: religij, ki niso upoštevane, tistih, ki na novo nastajajo, in ljudi, ki ostajajo zunaj vseh tako upoštevanih religij in nazorov. Taka pot pelje

4 Simmel opozarja na zvezo med notranjo netolerantnostjo, brezkompromisnostjo take (monoteistične) vere in zahtevo po toleranci v družbi: »[...] pri prekrščevalskih sektah in v poznem kalvinizmu nastane religiozna kvaliteta izključno po Božji izvolitvi in prebuditvi. Ker se s tem zavrača vsak zunanji znak/simptom, mora (taka) skupnost zahtevati absolutno toleranco drugih instanc, na primer države, za svoja notranja stanja in tudi sama enako ravnati nasproti drugim skupnostim.« (1912/1989: 163)

k vzpostavljanju več verskonazorskih »stebrov« oziroma taborov, ki si (skoraj) v celoti delijo vse skupno/državno. V skrajnem primeru dobimo ne le ločeno šolstvo, sodstvo, zdravstvo, kulturne ustanove, temveč tudi ločeno ekonomijo, vse do ločene vojske in delitve preostalih skupnih državnih funkcij in položajev po dogovorjenem verskem ključu (po vzoru sedanjega Libanona). V končni konsekvenci bi to pomenilo soobstoj bolj ali manj enakopravnih »stebrov«, bolj ali manj enakopravnih »getov«, ki jih vzdržuje v medsebojnem miru le ravnotežje moči/strahu ali zunanje nevarnosti – dokler en ali drug ne odkrije svojih možnosti za prevlado ali monopol v zavezništvu s kakšno zunanjo (po)močjo. Za posameznike bi to pomenilo, da žive skladno s svojo vero (skoraj) v celoti znotraj svojega tabora/geta, pri čemer je njihova religiozna pripadnost opredeljena po zunanjih znakih, in to opredeljena ter nadzorovana od zunaj, po drugih. To pa je nekaj drugega kot svobodna osebna, »notranja« opredelitev, za katero so zunanji načini njenega izražanja nekaj relativnega.

Za paradigmo moderne družbe je ključen poudarek na verski svobodi posameznika, na njegovi svobodi, da sprejema ali spreminja in menja svoje verske opredelitve ter njihovo izražanje. To ne izključuje svobode kolektivnega verskega izražanja in delovanja – toda ne na račun svobode posameznika in proti njej. Za moderno državo in protestantsko krščanstvo ima prednost verska svoboda posameznika. Po tem se moderna ureditev verske svobode razlikuje od ureditve v predmodernih državah, v katerih je država lahko zagotavljala obstoj in (omejeno) versko svobodo (določenim) verskim skupnostim, toda ni ščitila verske svobode posameznikov znotraj njih.

Nikakor ni mogoče a priori povezovati načela take verske svobode le s protestantskim krščanstvom. Toda zgodovinsko dejstvo je, da so druge usmeritve v krščanstvu (v judovstvu ter islamu) sprejele načelo in uresničevanje verske svobode v sodobni zahodni družbi pozneje, težje in bolj ambivalentno kot protestantske. Katoliška cerkev jo je načelno sprejela po dolgih razpravah odločilno šele z izjavo o verski svobodi II. vatikanskega koncila (1962–1965), potem ko je še v 2. polovici 19. stoletja avtoritativni Pij IX. obsojal dopuščanje verske svobode (protestantov) v nekaterih evropskih državah s katoliško tradicijo. Mnogi so še v razpravah na II. vatikanskem koncilu vztrajali, da »zmota ne more imeti enakih pravic

kot resnica«, da mora država, ki ji gre za dobro državljanov, podpirati le (edino) pravo Cerkev, ki edina omogoča zveličanje ljudi kot njihovo najvišje dobro. Ločitev države in Cerkve (ter enakopravnost različnih Cerkev in verskih skupnosti) naj bi bila v nasprotju s pravičnostjo, saj je (katoliški) »Cerkvi popolnoma pravična edino le država, ki Cerkev priznava za to, kar je, namreč ustanova učlovečenega Boga«. Seveda pa je že takrat v »danih okoliščinah« (z več religijskim prebivalstvom in manjšinskim katolištvom kot v ZDA) kot primerno sprejemala tudi »zmerno ločitev«, čeprav jo je »načelno treba odklanjati« (Ahčin, 1955: 400). Še v 19. stoletju je bila v ozadju take države makiavelistična misel/grožnja: od vas zahtevamo svobodo v imenu vaših načel (ko/kjer smo šibki), vam pa jo odrekamo v imenu naših (ko/kjer smo močni).

IV. Protestantno krščanstvo in sodobno »svobodno religijsko tržišče«

Načelo verske svobode in ustavno ter zakonsko zagotovljen prostor za svobodno izbiro in izražanje vere omogočata soobstoj različnih religij in verskih skupnosti, svobodno izbiranje med njimi kot tudi svobodno individualno (i)zbiranje posameznih sestavin različnih religij ali ustvarjanje novih. Predpostavka in pogoj takega soobstoja je opredeljevanje/razumevanje religije kot zadeve svobodne osebne opredelitve (z že omenjeno eksplicitno ali implicitno pravico neizbire, vzdržnosti ali zavračanja vseh). Statistike, raziskave in izkušnje govorijo o resnični raznolikosti verskega pluralizma v modernih družbah: o pluralizmu različnih kolektivnih tradicionalnih religij in verskih skupnosti kot posledicah sodobnih migracij ali že podedovane večreligijskosti nekaterih okolij; o pluralnosti organizirane ali neorganizirane verske ponudbe prek sodobnih komunikacijskih sredstev; o pluralnosti (»krpariji«) znotraj osebnih verovanj in prepričanj kot rezultatu osebne svobodne izbire vsebin in oblik iz različnih religij ter nazorov.⁵

5 O stanju in perspektivah religije in religioznosti v modernih zahodnih družbah je danes množica sociološke in religiološke literature in raziskav. Naj opozorim le na nekatera (uporabljena) dela. Splošen pregled v rezultate empiričnih raziskav omogočata delo

Iz našega vidika je zanimivo – in iz vidika protestantskega krščanstva zaskrbljujoče – da raziskave in opažanja kažejo, kako imajo pri tovrstni »svobodni izbiri« prednost:

- religije in religijske usmeritve, ki stavijo na *zunanost*, na zunanje razlike, ki/ker so lažje medijsko posredovane v času sodobne »družbe spektakla« in prevlade podob pred besedami; na zunaj razvidne razlike olajšujejo identifikacijo in omogočajo jasno *vidno identiteto/pripadnost* v spremenljivem in varljivem svetu sodobne kulture;

- religije, ki so opazno drugačne, saj se med krizo iščejo *drugačnost*, izhodi iz obstoječega (v tem smislu so na Zahodu že zato privlačne vzhodne religije);

- privlačna drugačnost je nasprotna prevladujočemu suhemu racionalizmu in scientizmu, ponovno iskanje *mističnega* in duhovnega;

- opazna je renesansa *magije*, magičnih praks, ki na različne načine »dopolnjujejo« sodobne znanosti in se navezujejo nanje ali pa se jim upirajo: v vsakem primeru jih religiološko in psihološko lahko označujemo za magične, pa naj se »znanstveno« navezujejo na različne »energije«, na novo odkrite oziroma uradno še neodkrite in nepriznane »zakovitosti« ali pa se religiozno povezujejo s »svetim v svetu« krščanske religije ali na novo odkritih starih »poganskih« religij;

- nasproti parcialnosti, razdrobljenosti modernega življenja in mišljenja, tudi dualizma med materialnim in duhovnim, znanstvenim in religioznim, javnim in zasebnim (tudi v krščanstvu) se iščejo in odkrivajo *celovitost*, *nerazdeljenost*, *harmonija*, ki ponovno vključujejo posameznika v naravo, kot je to poznala že modrost Vzhoda itn.;

Veljka Rusa in Nika Toša *Vrednote Slovencev in Evropejcev*, 2005, ter delo Hermana Denza *Die europäische Seele: Leben und Glauben in Europa*, 2002; zanimiva je nemška študija Klausja Petra Jönsa *Die neue Gesichter Gottes* iz leta 1997; izjemno zgovorna je predstavitev odličnih švicarskih raziskav v delu Rolanda J. Campicha *Die zwei Gesichter der Religion: Faszination und Entzauberung*, 2004. Za njihovo vključitev v širše sociološko- in religiološko-kulturološko problematiko sodobnih družb sta odlični deli Ulricha Becka, *Lastni Bog* (v slovenskem prevodu 2009), in Friedricha W. Grafa *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*, 2004, ter primerjalna obravnava v zborniku *Säkularisierung und die Weltreligionen* urednikov Hansa Joasa in Klausja Wiegandta, 2007. Za nova religijska gibanja in »novo duhovnost« so informativna in reprezentativna dela Aleša Črničja, *Na vodnarjevem valu*, 2012, Tine Ban, *Novodobna duhovnost*, 2008, in Igorja Bahovca, *Postmoderna kultura in duhovnost*, 2009.

– nasproti občutku »izkoreninjenosti« in osamljenosti sodobnega individualističnega posameznika postajajo privlačne religije, ki s poudarkom ponujajo *novo ali tradicionalno skupnost*, religiozno vključenost in identifikacijo posameznika z narodnimi skupnostmi, pri muslimanih na Zahodu še posebno neposredno z verskimi skupnostmi;

– nasproti negotovemu posamezniku, izgubljenemu v svetu nasprotujočih si zahtev, ponudb in negotovih osebnih izbir, postajajo privlačni jasni, *preprosti, avtoritarni moralni in življenjski vzorci*, nespremenljivi zakoni, kakršne menda ponuja »fundamentalistično« branje islamske, a tudi krščanske ali hindujske tradicije;

– posebej družbeno in politično odmevna je religiozno opredeljena izbira takih jasnih in avtoritarnih stališč ter zahtev na političnem področju (*versko-politični fundamentalizem* islamske, a tudi katoliške in evangelikalno protestantske ali judovske barve, nove politične religije);

– vedno znova oživljajo klici po religioznem povezovanju in utemeljevanju resnično ali domnevno ogroženih *kolektivnih narodnih ali nacionalnih/državnih identitet*.

Če bi tvegali poenostavljeno predstavitev raznovrstnega dogajanja, bi lahko rekli, da – ob naraščanju sicer še vedno manjšinskega deleža nereligiozno opredeljenih in ateistov – daje sodobni religiozni sceni pečat na eni strani/ravni večinsko ohranjanje ali ponovno uveljavljanje *tradicionalnih* domačih (ali s priseljevanjem prenesenih) *religiozno-etničnih kolektivitet/identitet* (z njihovimi zunanjimi simboli, obredi, verskomoralnimi praktikami); na njihovem skrajnem polju so sicer manjšinske »fundamentalistične« verskoetnične identifikacije s profiliranimi, čeprav največkrat le rudimentarnimi moralnimi in/ali političnimi zahtevami. Na drugi strani ali ravni te scene je množica *individualnih verskih »krparij«* različnih religijskih vsebin in oblik po osebni meri in izbiri (v smislu Beckovega »lastnega boga«): na skrajnem polu tega so profilirani manjšinska nova religijska gibanja in male verske skupnosti (New Age, NRG). Večinski deli obeh usmeritev se ne izključujejo in se lahko prekrivajo/prežemajo. Onkraj takih prekrivanj velikih tradicionalnih verskoetničnih opredelitev (pripadnosti) *in* individualnih krparij znotraj njih so *fundamentalistična versko politična gibanja in nova religijska/duhovna gibanja in skupnosti*.

Tako rekoč v oči bije, da je protestantsko krščanstvo s svojimi značilnostmi najmanj konkurenčno v takem prostoru svobodne izbire na religijski sceni. Sodobna religiozna scena se kaže kot neprijazna ali celo sovražna protestantskemu krščanstvu in njegovim značilnostim – kot da imajo prednost druge usmeritve in oblike krščanstva ter druge religije in religijske tradicije. Med protestantskimi smermi ugotavljajo statistike predvsem porast števila pripadnikov neoprotestantskih, »evangelikalnih« in binkoštnih, ne pa klasičnih protestantskih usmeritev (luteranstva, kalvinizma, švicarske ali anglikanske reformacije). Le v nekaterih okoljih protestantsko krščanstvo opravlja lokalno ali nacionalno integrativno funkcijo ali funkcijo religioznega dopolnjevanja in utemeljevanja individualistične usmerjenosti (v tekmi z nelojalno konkurenco »instantnih« odrešilnih/osvobodilnih naukov in praktik novih ali na novo uvoženih religij).

Paradoks: religija, protestantsko krščanstvo, ki je soustvarjala moderno versko svobodo in prostor svobodne osebne izbire vere in prepričanja, kot da je postala žrtev/izgubar te svobodne izbire.

Sodobne razmere in razmerja lahko predstavimo tudi kot odgovor na večkrat postavljeno vprašanje, *ali je Evropa še krščanska*. Odgovor je lahko dvojen, ker/če se giblje na dveh ravneh. Evropa je *še krščanska*, saj se je njen verski prostor kot prostor svobode v svojem razmerju do družbe konstituiral izhajajoč iz (protestantskega) krščanskega razumevanja »svobode krščanskega človeka« in njegove razsvetljske razširitve v svobodo in enakopravnost vsakega človeka in državljana – na ozadju evropskih izkušenj o brezizhodnosti verskih vojn in preganjanj. Današnja Evropa *ni (več) krščanska*, saj večina ljudi v sferi religije ne sprejema in izraža več specifičnih krščanskih verovanj in praktik (tudi če se še štejejo za pripadnike krščanskih Cerkev oziroma za kristjane iz kulturne in narodne tradicije ali splošno religijskih in socialnih razlogov).

V. Izziv (in možnosti) za protestantizem ob vprašanju verske svobode

Posledice in aktualni/akutni problemi nastajajo, če hočejo ljudje ali verske ustanove značilnosti (nekaterih) svojih svobodno izbranih religijskih opredelitev – v imenu njihovega ali svojega razumevanja (bistva) religije – uveljaviti prek meja prostora verske svobode v zasebni in javni sferi. Ni težava, če nekdo izbere neko religijo ali religijsko razumevanje, ker jo ima za Resnico ali za edino pravo narodno tradicijo, morda za najvišjo in najboljšo moralno instanco ali za pravo čaščenje boga, pravi odnos do svetega ali pa, če zavrne vse religije kot neresnice, zmote, prevare. Težavno je, če nekdo v imenu Resnice, Narodne tradicije, Boga, Svetega, Razuma drugim odreka enako pravico do svobode drugačne religijske opredelitve in to zahteva tudi od države ter njene zakonodaje (ker da zmota ne more imeti enakih pravic kot resnica; izdaja narodne tradicije enakih kot zvestoba; ker da nepravi nauki in obredi ali nespoštovanje božjega moralnega zakona pomenijo žalitev Boga ali svetoskrunstvo; ker se ne sme odpovedati Razumu). Če se kot temelj ureditve položaja religije v družbi ne jemljeta notranja vera in svoboda posameznika pri njenem izražanju v zasebni sferi in civilni družbi, temveč so to Narodno konstitutivna tradicija, Resnica, Najvišja moralna instanca, čaščenje Boga/bogov, spoštovanje Svetega, Razum, kar mora zagotavljati državna oblast, vse to usmerja k spreminjanju nevtralne sekularne države v religiozno ali antireligiozno državo. Krčenje sekularne države in sekularnih javnih ustanov v imenu odpravljanja omejitve religije na zasebno sfero (in civilno družbo) pomeni neizogibno večje ali manjše, bolj blago ali nasilno omejevanje, marginalizacijo/izključevanje nepravih religij *in* verske svobode posameznika, slej ali prej konec verske svobode v splošnem.

Prav soočenje s to perspektivo/grožnjo je za protestantsko krščanstvo izziv, naloga ter temelj optimizma hkrati. *Izziv, naloga*, ker/če se zavedamo, da protestantsko razumevanje krščanske vere omogoča versko svobodo ter hkratno (samo)omejevanje religioznega izražanja vseh, ki jim je do te svobode in mirnega sožitja. *Temelj optimizma*, dokler lahko ugotavljamo, da večina tistih, ki sprejemajo drugačne religiozne

ali nereligiozne usmeritve, meni, da je ta izbira njihova svobodna izbira, stvar svobodne odločitve, ki je morajo biti deležni vsi. Še vedno je večinsko prepričanje/občutenje, da nobeno pogajanje o nujnih mejah svobodnega izražanja verskih opredelitev in nobeno razpravljanje/razhajanje o naravi teh opredelitev ne sme zanikati verske opredelitve kot svobodne opredelitve posameznika, kot zadeve njegove notranje vere. Nobeno razpravljanje in ugotavljanje, da religija zaradi svojih družbenih učinkov in posredovanja ni in ne more biti zgolj zasebna zadeva, ne sme odpraviti statusa religiozne opredelitve kot osebne/zasebne in družbeno nesankcionirane zadeve. Ljudje, ki sprejemajo tako razumevanje verske svobode (in posledično ožje ali širše pojmovano sekularnost države in večjega dela javne sfere) v resnici soglašajo tudi s protestantsko-krščanskim razumevanjem vere in so vsaj na tej ravni implicitno protestantski kristjani, ne glede na svojo siceršnjo religiozno opredelitev in izbiro.⁶ Lahko bi rekli, da je (protestantsko) krščansko verovanje eno od konkurirajočih religioznih sporočil, toda hkrati v eni od svojih glavnih sestavin bistveni sooblikovalec sodobnega načina obstoja religioznih verovanj in iskanj (Kerševan, 1998).

Naloga vseh, ki jim je do verske svobode, je, da širijo zavest o bistveni povezanosti protestantsko-krščanskega razumevanja vere in moderne verske svobode, o pomenu protestantizma za ohranjanje te svobode kot načina sobivanja in sožitja (ljudi) različnih religij ter ateizmov v moderni družbi.

Sklenimo tudi tokrat s Troeltschem, z njegovim sklepom razprave *O pomenu protestantizma za nastanek modernega sveta*: »Ohranjajmo religiozno-metafizično načelo svobode (in osebnega verskega prepričanja) – protestantizem – sicer bomo ob svobodo in osebnost v trenutku, ko se bomo z njima in njunim napredovanjem najbolj ponašali« (1911: 150).

6 S Troeltschem bi rekli, da »pojem vere triumfira nad (konkretno) versko vsebino«, pri čemer ta prevlada vere nad vsebino ni relativizem, ni preprosta relativistična šibkost in sentimentalnost, ker/če v tem pojmu »odzvanja kovina protestantskega pojma vere«, tiste Luthrove *sola fides*, ki je »prenesla religijo iz sfere postvarelega zakramentalnega posredovanja milosti in svečeniško-cerkvene avtoritete v psihološko sfero pritrjevanja Bogu in njegovi milosti«; z njo je »protestantizem postal religija vesti in prepričanja brez dogmatske prisile, s svobodno in od države neodvisno cerkvenostjo ter notranjo čustveno gotovostjo, ki je neodvisna od razumskih dokazov« (1911: 145, 141–143).

LITERATURA

- Ahčin, Ivan (1955): *Sociologija II/2*. Buenos Aires: Družabna pravda.
- Beck, Ulrich (2009): *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Campi, Emidio (2013): Was the Reformation a German event? V: Peter Opitz (ur.): *The Myth of Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 5–15.
- Carbonnier-Burkard, Marianne (2014): Die Reformationsjubiläen: Protestantische Konstruktionen. V: Bosse-Huber, Petra et al (ur.): *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen*. Zürich: TVZ: 217–225.
- Chalamet, Christophe (2014): Die Reformation und ihre unvorhersehenen Konsequenzen. Überlegungen zur Reformation, zum Individualismus und zur Säkularisation. V: Bosse-Huber, Petra et al. (ur.): *500 Jahre Reformation: Bedeutung und Konsequenzen*. Zürich: TVZ: 256–264.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Verlag C. H. Beck.
- (2006): *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*. München: Verlag C. H. Beck.
 - (2007): Der Protestantismus. V: Joas, Hans in Wiegandt, Klaus (ur.): *Säkularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 78–124.
- Joas, Hans in Wiegandt, Klaus (ur.) (2007): *Säkularisierung und Weltreligionen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kerševan, Marko (1998): Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere? *Anthropos* 1998/1-3: 82–87. Tudi v: Friesl, Christian, Polak, Regina (ur.) (1999): *Die Suche nach der religiösen Aura: Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*. Graz-Wien: Verlag Zeitpunkt: 297–303.
- (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sophia.
 - (ur.) (2006): *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.
 - (2011): *Sociologija-Marksizem-Sociologija religije: izbrani spisi*. (Max Weber in sociologija religije: temelji modernega duha in vprašanje postmoderne.) Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
 - (2012): *Protestanti(sti)ka*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
 - (2012a): Vprašanje sekularizacije danes: protestantski pogled. *Stati inu obstat: revija za vprašanja protestantizma* 15-16/2012: 174–189.
- Kirchhof, Paul (2005): Braucht das Staats- und Europarecht eine Regelung zu den Religionen? V: Kippenber, Hans in Folke-Schuppert, Gunnar (ur.): *Die verrechtliche Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck: 187–206.

- Körtner, Ulrich (1999): *Evangelische Sozialethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB).
- Kurillo, Andrej (2006): Religija in nacionalizem. V: Kerševan, Marko (ur.). *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*. Ljubljana: ZIFF: 59–74.
- Marx, Karl (1961): *Kapital I*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Marx, Engels, Lenin (1980): *O religiji in cerkvi* (izbor). Ljubljana: Komunist.
- Moltmann, Jürgen (2001): Protestantizem kor »religija svobode«. *Poligrafi* 6, št. 21/22 (tematska številka o protestantizmu): 107–112.
- Simmel, Georg (1912/1989): *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*. (Die Religion). Berlin: Duncker & Humblot.
- Soeffner, Hans Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale*. (Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus.) Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1994): Das »Ebenbild« in der Bilderwelt – Religiosität und Religionen. V: Sprondel, Walter (ur.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 291–317.
- Troeltsch, Ernst (1911/1997): *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Darmstadt: Wissenschaftlicher Verlag.
- (1912/1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), UTB. (slov prevod str. 967–986 v *Stati inu obstati: revija za vprašanja protestantizma* 13-14/2011: 321–339)
- Walter, Christian (2005): »Ceremonial Deism« und nationale Identität der USA, Neue und ältere Rechtsprechung amerikanischer Gerichte. V: Kippenberg, Hans in Gunnar Folke Schuppert (ur.): *Die verrechtlichte Religion*. Tübingen. Mohr Siebeck: 249–270.
- Weber, Max (1905/1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Žižek, Slavoj (1987): *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.

UDC 284.1:316.323.6
27-72:322

Marko Kerševan

Protestantism at a time of crisis and criticism of modern society

The article draws on the historical-sociological thesis that Protestant Christianity is interwoven with features of modern western society such as: individualism, work ethics, enterprise and market orientation, rationalisation together with the development of science and technology, the tendency towards the nuclear family, increasing gender equality, political democratisation, secularisation and desacralisation, and the rise of nationalisms. Protestantism gave support and encouragement to those features, and was itself – in its own social modes of existence – under their influence. However, it could also inhibit and critique their absolutisations. What might be the possibilities of Protestantism in the situation of the crisis of modern society compared to the possibilities of other currents of Christianity as well as other religions or spiritualities? The article is especially concerned with the relationship between the principle of religious freedom and the Protestant understanding of faith. The Protestant understanding of faith as an “inner” personal relationship between God and man is even today a strong support for the principle of religious freedom in a religiously pluralistic society, which also requires (self)restraint in outward expression.

UDK 886.2"14/15":929 Dudić A.
261:284

Luka Ilić

Ein frühneuzetlicher Gelehrte zwischen Konfessionen:

Die protestantischen Vernetzungen von Andreas Dudith (1533–1589)

In der bisherigen Historiographie gilt Andreas Dudith von Orehovica (auch Sbardellati) als eine umstrittene Figur: Autoren wie Quirinus Reuter und Georg Michael Lingelsheim haben ihn als Reformierten angesehen; von anderen wurde er, wegen seiner Freundschaft mit Fausto Sozzini und Jacobus Paleologus, als Anhänger des Antitrinitarismus bezeichnet. Ab 1579 lebte Dudith im lutherischen Breslau und wurde dort in der St. Elisabeth-Kirche beigesetzt – das voraussetzt, dass die Kirchenleitung hat seinen Glauben als evangelisch betrachtet.

Der von kroatischen und italienischen adligen Familien stammende und in Buda geborene Dudith hat in Breslau, Venedig und Padua studiert. 1562 wurde Dudith römisch katholischer Bischof von Knin, 1563–1567 war er Bischof von Fünfkirchen. 1562–1563 als Vertreter des ungarischen Klerus auf dem Konzil von Trient, setzte er sich für Reformen ein. Er verließ die alte Kirche um 1567 und erklärte sich für konfessionsneutral. Die letzten