

ARNE RASMUSSEN

Cerkev kot 'ustvarjalna manjšina': Biti Cerkev v današnji Evropi¹

"Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč" (Mt 10,34).

Zdi se, da te Jezusove besede ne ponujajo dobrega izhodišča za pogovor o religiji in evropski integraciji. Bolj polne upanja so sledeče besede: "Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu" (Gal 3,27). Toda v resnici so prav te besede dve tisočletji vedno znova vodile v ostre konflikte, celo vojne.

Sem Šved. V knjigi iz leta 1965 s podnaslovom *Vesela demokracija* je Herbert Tingsten, vodilni švedski politolog in publicist v 50. in 60. letih – pa tudi precej militanten ateist – zapisal, da so skandinavske države uspele ustvariti "najpopolnejše skupnosti na svetu". Po njegovem mnenju sta najpomembnejša dejavnika, ki sta pripeljala do tega uspeha, visok življenjski standard in "izjemna homogenost po narodnosti, jeziku in veri". Verska homogenost izhaja iz časa reformacije v 16. stoletju, ko je bilo 'izkoreninjeno' rimsko katolištvo. Poleg tega je izpostavil, da je v Skandinaviji najvišji delež verske brezbriznosti in da je 'iskrena vernost'

redkejša kot kjerkoli drugje na svetu, kar naj bi tudi prispevalo k skandinavskim demokracijam.² Torej naj bi bila etnična homogenost in verska brezbriznost bistvena predpogoja cvetočih in veselih demokracij. Sodobna švedska javna kultura prvega dejavnika, etnične homogenosti, izrecno ne slavi več, toda drugi dejavnik, versko brezbriznost, pač. In tako ne razmišljajo samo na Švedskem.

Če se sprašujemo o pomenu religije in cerkva za evropsko integracijo, si lahko najprej zastavimo vprašanje: kdo sprašuje? S katere perspektive? S kakšnim namenom? Sta Evropa in Evropska unija osnovni enoti, religija in cerkve pa sekundarni? Mnogi jemljejo to kot samoumevno, tako kot je bila moderna nacionalna država dolgo tiho in samoumevno ozadje teologije, politične filozofije ali ekonomije. Za večino je Evropska unija v primerjavi s Cerkvijo primarna resničnost. Toda lahko pomislimo, da bi se vsaj za katolike vprašanje moralo glasiti: kakšen je pomen Evrope in Evropske unije

za Cerkev? Večina kristjanov izpoveduje, da je Cerkev katoliška, ekumenska in svetovna. Cerkev je širša stvarnost, Evropa ožja. Cerkev je univerzalna, Evropa partikularna. Toda v resnici je za večino evropskih kristjanov njihova pripadnost narodnemu telesu izkustveno bolj realna kot to, da so del Kristusovega telesa. Sporno vprašanje je razmerje med narodno in evropsko identiteto (ki velja za šibko), ne pa razmerje med krščansko ali versko in evropsko identiteto. Slednje je morda pomembnejše vprašanje za muslimane, toda ne za večino kristjanov.

Evropski raziskovalci, ki preučujejo ta vprašanja, ponavadi delujejo na državnih univerzah in preprosto prevzamejo državno perspektivo za samoumevno, ne glede na njihovo osebno vero. Ne samo to, ti raziskovalci praviloma tudi gledajo na svet od zgoraj, z domnevno državne perspektive, tudi če imajo do nje kritično držo in upajo na 'spremenjeno državo'. "Videti kot država"³ postane na ta način nekaj naravnega, celo univerzalnega in nevtralnega, medtem ko "videti kot Cerkev" pomeni nekaj konfesionalnega ali partikularnega.

V svoji knjigi o nacionalizmu je Liah Greenfeld prelomnico med krščanstvom in modernim nacionalizmom simbolično postavil v leto 1535, ko je bil obglavljen Thomas More, ker ni sprejel absolutne nadoblasti kralja: "Sir Thomas More je bil kristjan; to je bila njegova identiteta, vse njegove vloge, funkcije in zaveze, ki niso izhajale iz nje (a so implicitne, npr. da je bil podanik angleškega kralja), pa so bile samo postranske. Pogled, da je eno 'kraljestvo' lahko vir resnice in zahteva zase absolutno suverenost, je bil zanj absurden. 'Kraljestva' so bila samo umetne, sekundarne delitve znotraj v bistvu nedeljivega telesa krščanskega sveta."⁴

More ni bil zmožen "zanikati tega, kar se mu je zdelo preprosto očitno."⁵ Toda za njegove sodnike je bilo vse drugače. Protestantizem je dejansko pogosto imel vlogo babice pri porodu modernega nacionalizma. Na drugem koncu tega razvoja je nacionalizem "pridobil

zagon; zaživel je sam zase; postal je edini način, kako so ljudje videli resničnost, in tako postal resničnost sama. Nacionalizem je bil namreč temelj njihove identitete in na tej točki ni bilo več mogoče nehati misliti v okvirih naroda, ne da bi se odpovedali sebi."⁶ In temu je še vedno tako. Narodno telo izkušamo kot veliko bolj resnično kot Kristusovo telo, kot univerzalno Cerkev. Cerkve so se zato morale razumeti in utemeljiti v okvirih narodnega telesa. Na podoben način pa se danes sprašujemo, kako lahko cerkve prispevajo k evropski integraciji, kako so cerkve lahko uporabne za evropski projekt, kako lahko kristjani pomagajo, da bi evropsko telo postalo izkustveno bolj resnično.

Nacionalizem, ki so ga cerkve pomagale ustvariti – pa tudi močno podpirale in mu dale legitimnost – je postal katastrofa zanje, za Evropo, za svet in za navadne ljudi. Njegove usodne posledice so dosegle svoj vrhunec v 20. stoletju. Ustvaril je kulturo vojne, ki je bolj ali manj neizogibno pripeljala do I. svetovne vojne, ki so ji sledili II. svetovna vojna, holokavst, hladna vojna, številne vojne na Bližnjem vzhodu itn.⁷ Toda le maloštevilni teologi ali cerkveni voditelji so v tem videli škandal, izdajo krsta in Kristusovega telesa, saj je bilo za večino samoumevno, da je primarno telo narod. Le maloštevilnim se je zdelo čudno, da se lahko nemški in francoski kristjani pobijajo med seboj samo zato, ker slučajno živijo na različni strani namišljene in premakljive meje, ki je ne morejo videti. Celo katolikom se to ni zdelo čudno. Nemški katoliški teolog Gerhard Lohfink je zapisal: "Cerkev ni preprečila dveh svetovnih vojn in jih tudi ni mogla. Preprosto sta jo preplavili. Toda danes nas vznemirja nekaj, kar leži onkraj golega dejstva dveh vojn: Cerkev je Kristusovo telo, onkraj vseh meja, Božje ljudstvo med narodi. Da so leta 1914 kristjani navdušeno šli v vojno proti kristjanom, krščeni proti krščenim – tega niso nikakor videli kot uničenje Cerkve in njene narave, uničenje, ki je vpilo do nebes. To je bila resnična katastrofa."⁸ Uničila je Evropo, pa

tudi evropsko Cerkev. Seveda pa bi lahko dejali, da je današnja Evropska unija odgovor katoliških politikov nanjo.

Toda prepričanje, ki danes prevladuje v Evropi, se za krščanske korenine ne samo Evropske unije, ampak celo Evrope same, ne meni ali jih zanika; kadar pa jih ne zanika, imajo negativno podobo. Oživitev religioznosti v javnem življenju, ki jo doživljamo v zadnjem času, na splošno velja za problem. Sodobna Evropa je sekularna, zgrajena na vrednotah in praksah razsvetljenstva. Francoska revolucija pomeni najpomembnejšo točko preobrata. *Ancien Régime* s svojim zavezništvom med prestolom in oltarjem se je zrušil, vzniknil je nov, demokratični red, osnovan na razumu in človekovih pravicah. V Franciji je tako kot v drugih deželah revolucija vodila v stoletje bojov med liberalnim sekularnim redom in reakcionarnim, religioznim redom, v konflikt, ki se je končal z zmago sekularnega. Vzpon islama v svetovni politiki in rastoča prisotnost muslimanov v Evropi se zato kažeta kot grožnji skupni sekularni javni kulturi. Enako velja za krščanske cerkve, v kolikor posegajo v javni red, v kolikor preokračijo sfero zasebne vere.

V ozadju takih prepričanj najdemo liberalno meta-pripoved o sekularni državi kot rešiteljici, neke vrste novoveški stvarjenjski mit o Evropi, ki je zapustila temno obdobje in prispela v razsvetljeno moderno dobo. Glasi se približno takole. V davnih časih, v temnem srednjem veku, so ljudje živeli v zatiralskih, nepravilnih, nesvobodnih in nestrpnih družbah pod dežnikom Katoliške cerkve. Protestantska reformacija se je odcepila od poenotenega krščanskega sveta in je sodelovala pri začetkih osvoboditve politike od religije, države od Cerkve. Protestantska različica zgodbe poudarja reformacijo kot začetek novega veka, avtonomije politike in posameznika. Razsvetljenstvo pa je nato samo nadaljnji korak, nadaljnja uresničitev procesa, ki ga je začela reformacija. Toda v sekularni različici zgodbe reformacija vodi tudi v obdobje verskih vojn. Do njih je prišlo ravno

zaradi tega, ker ni bilo racionalnih načinov razreševanja verskih sporov in ker sta bili religija in politika tako tesno povezani. Da bi ustvarili mirnejši svet, je bilo potrebno osvoboditi politiko od religije in jo namesto tega utemeljiti izključno na človeškem razumu. Zgodba pravi, da je bil to glavni vzgib razsvetljenstva, francoske revolucije in vedno večje sekularizacije Evrope, ki je sledila. Nastala je sekularna država, religija je postala zasebna stvar in (kot so mnogi mislili) naj bi kmalu povsem izginila, saj bodo njeno mesto zasedli razum, znanost in demokracija. In tako se je mir vrnil na zemljo – no, ne prav zares. To je še vedno nekje v prihodnosti.

Meta-pripoved ali stvarjenjski mit je pogosto prevzel reducirano in konvencionalno obliko v vrsti simbolov in zgodovinskih klišejev, kot so 'križarske vojne', 'inkvizicija', 'lov na čarovnice', 'verske vojne', 'boj med vero in znanostjo' (Galileo), itn. Nekateri izmed njih so bili izvirno del protestantske proti-katoliške propagande (uporabljali so jih npr. v vojni med Anglijo in Španijo sredi 17. stoletja) in so se kasneje razvili v splošno proti-versko propagando. Še danes pa delujejo kot zelo vplivni povzetki družbenih podob, ki opredeljujejo 'nas' proti 'njim'. Med referendumsko razpravo o vstopu Švedske v Evropsko unijo so te podobe igrale zelo pomembno vlogo pri nasprotnikih vstopa. In ko se danes nekdo sklicuje na inkvizicijo ali Galilejevo obsodbo, mu ne gre za zgodovino katolištva, ampak npr. za obrambo svobode znanstvenih raziskav na zarodnih celicah proti kritiki Katoliške cerkve ali protestantskih cerkva.⁹

Sodobne družbene znanosti so se rodile s tem stvarjenjskim mitom. Teza o sekularizaciji namreč predstavlja srce vzpona sodobne sociologije. Znanstvene različice mita pa so oblikovale samo identiteto družbenih znanosti, enako kot nacionalizem. Tako Durkheim kot Weber sta bila na primer odločna nacionalista. Kot so povedali že mnogi, so družbene in ekonomske znanosti imele vlogo med seboj tekmujočih sekularnih teologij. Ameriški

ekonomist Robert Nelson, ki je v vrsti odličnih knjig analiziral ekonomsko teorijo kot skupek teologij, ki obljublajo sekularno odrešenje in ustrezno moralo, je dejal, da je "današnja nacionalna država v svojem bistvu Cerkev sekularne religije" in da sodobne univerze služijo temu "progresivnemu evangeliju učinkovitosti."¹⁰

Stvarjenjski mit je tudi konstitutivni del samorazumevanja 'sekularnega razuma', kar lahko razloži njegovo preživetje kljub zgodovini po francoski revoluciji.¹¹ Če se vprašamo, kako naj opišemo francosko revolucijo in njeno dediščino, se vprašamo, kako naj opišemo sekularno moderno dobo, z vsemi njenimi notranjimi protislovji. Je šlo za demokracijo proti prestolu in oltarju? Za obrambo človekovih pravic pred tiranijo? Ali pomeni tudi začetek modernega nacionalizma in totalnih vojn? Ali ne pomeni delno tudi zaradi svoje vere v družbo, osnovano na razumu, začetka modernega totalitarizma? V francoski revoluciji ni šlo samo za svobodo in enakost, demokracijo in človekove pravice; šlo je tudi za narod, narodno enotnost in patriotizem. Vse prej kot naključje je namreč, da je francoska revolucija prav v imenu ljudstva, človekovih pravic in revolucije vodila v dolgoletne vojne v Evropi v razsežnostih, ki prej niso bile znane.¹² Notranje je revolucija kmalu pripeljala v sistem terorja, ki je umoril na deset tisoče ljudi, v državljansko vojno in do dogodka, ki ga nekateri zgodovinarji imenujejo prvi moderni genocid. V provinci Vendée je bilo namreč v imenu revolucije ubitih do četrtil milijona mož, žena in otrok.¹³ Za primerjavo, španska inkvizicija je v obdobju tristoletnih let ubila tri do pet tisoč ljudi.¹⁴ In to je bil samo začetek. Katastrofe 20. stoletja so bile njeno neposredno nadaljevanje.

Konflikti med Katoliško cerkvijo in državami so bili običajno močnejši kot v protestantskih državah. Razlogov za to je veliko. Ker je bila Katoliška cerkev tako kot protestantske narodne cerkve tesno povezana s staro družbo, njenimi strukturami moči in

vladajočimi elitami, je sprememba sistema neizogibno prišla z njo v konflikt. Imela je tudi nadzor nad izobraževalnim sistemom in družbenim moralnim naukom. Toda Katoliška cerkev je hkrati v nasprotju z narodnimi protestantskimi cerkvami nadnacionalna in ima večjo neodvisnost od države. Njen mednarodni in bolj neodvisen značaj je oteževal prilagoditev in nadzor. Rezultat pa je bila konfrontacija.

Francosko razsvetljenstvo je bilo tudi veliko bolj proti-klerikalno od britanskega in ameriškega. Razvoj v Nemčiji je bil zopet drugačen kot v francoskem ali britanskem in ameriškem primeru. V Britaniji lahko nekatere korenine razsvetljenstva in celo demokracije najdemo v svobodnih cerkvah.¹⁵ V Franciji pa ni bilo takega ozadja.¹⁶ Obstajala je le kakšna majhna sled neodvisne civilne družbe in le maloštevilni so poznali vzgojo v demokratičnih navadah. Vse poskuse je namreč absolutna država v povezavi s Cerkvijo zatrla. Po koncu revolucije je Katoliška cerkev sicer ustvarila cerkvena civilna gibanja pod vodstvom laikov, a se je v odgovor nanjo še vedno pogosto povezovala tudi z monarhističnimi in nedemokratičnimi silami.

Na tem ozadju je zanimivo brati razmišljanja Josepha Ratzingerja (kasnejšega papeža Benedikta XVI.) o cerkvah v Evropi. Potem ko obravnava vlogo krščanstva pri ustvarjanju ideje Evrope ter različne poti bizantinskega krščanstva, Rimske cerkve in protestantov, izpostavlja razliko "med krščanstvom, oblikovanim na podlagi državnega cerkvenstva, ki je značilno za Evropo, in svobodnimi cerkvami, ki najdejo svoje pribežališče v Ameriki."¹⁷ Tudi Katoliška cerkev je v Ameriki postala svobodna Cerkev. Ob zaključku poglavja potrjuje besede Arnolda Toynbeeja, da je "usoda družb vedno znova odvisna od ustvarjalnih manjšin. Verni kristjani bi se morali imeti za takšno ustvarjalno manjšino in prispevati k temu, da Evropa znova pridobi najboljše iz svoje dediščine in tako služi vsemu človeštvu."¹⁸ Že leta 1965 je zapisal: "Malokaj je tako škodilo Cerkvi v zadnjem stoletju in pol

kot trmasto opiranje na zastarela pojmovanja odnosa med državo in Cerkvijo. Poskus, da bi našli zatočišče za vero, ki jo ogroža moderna znanost s pomočjo državne zaščite, je zaradi njene narave od znotraj izpraznilo vero /.../ Sklicevanje Cerkve na državo /.../ je v današnjem svetu eno njenih najbolj vprašljivih bremen, kar morajo priznati vsi, ki razmišljajo zgodovinsko."¹⁹ Iz tega ne sledi sprejetje privatiziranega in individualiziranega razumevanja vloge Cerkve. Toda njeno vlogo moramo razumeti na drug način kot v okvirih državne religije.

Kaj pomeni biti 'ustvarjalna manjšina'? Dva najbolj znana katoliška teologa v 20. stoletju, Karl Rahner in Hans Urs von Balthasar, sta za opis Cerkve v svetu uporabila pojem 'diaspore'.²⁰ Po Balthasarju normalen položaj za Cerkev ni *christianitas*, 'krščanski svet', ampak diaspora. Moje opažanje je, da ta pojem ni v pomoč samo pri razumevanju prihodnosti Cerkve v Evropi, ampak tudi njene izvirne narave in zgodovinskega vpliva cerkva na svet, v katerem živijo.

Cerkev je zrasla iz judovstva. Je njegova oblika, oblikovalo jo je judovstvo iz diaspore. Spomniti se moramo, da je večji del zgodovine normalno obliko judovstva predstavljala diaspora. To temo je obširno razvil menonitski teolog John Howard Yoder, prav tako katoliški teolog Gerhard Lohfink, čeprav bolj kot izraz diaspora uporablja besedo izgnanstvo.²¹ Na judovski strani pa je isto idejo neodvisno razvil Daniel Boyarin na način, ki je izredno podoben Yoderjevemu, kar je tudi sam priznal.²²

Boyarin, Yoder in Lohfink razmišljajo, da je opustitev običajne 'državnosti' v izgnanstvu morda izhajala iz zgodnejše proti-rojalistične tradicije.²³ Izkušnja življenja med drugimi ljudstvi in pod drugo oblastjo brez vladarske moči je po Yoderjevem mnenju ustvarila "edinstvene kulturne poteze, ki opredeljujejo 'judovstvo'," skupek družbenih inovacij, ki so najprej oblikovale judovsko, nato pa še krščansko identiteto.²⁴ En od opisov teh potez se glasi:

- fenomen sinagoge; decentralizirana, samooskrbna, nesvečeniška oblika življenja skupnosti, ki je zmožna delovati samostojno povsod, kjer je deset gospodinjstev;
- fenomen Postave; besedilo, ki opredeljuje skupnost preko branja in razlaganja; besedilo, ki je hkrati pripovedno in pravno;
- fenomen rabinata; nesvečeniška, nehierarhična, nenasilna vodstvena elita, njena moč ni družbena, ampak intelektualna, potrjuje pa jo njena identifikacija s Postavo.²⁵

Družbeno življenje je bilo in je možno brez konvencionalnih političnih struktur in nadzora, brez vojaške ali kulturne homogenosti. Dalo je prostor različnim načinom življenja in filozofskim sistemom, ker je "temelj identitete samo skupno življenje, hoja, *halaka* in skupni spomin na zgodbo, ki stoji za njim." Mednarodno enotnost pa "vzdržujejo medsebojni obiski, poroke, trgovina in posvetovanje med rabini."²⁶ Lohfink opisuje judovstvo v diaspori kot "federacijo sinagog", to prakso pa imenuje tudi "eden najbolj ustvarjalnih izraelskih izumov, ki je imel najpomembnejše posledice."²⁷

S to prakso je povezana tudi Božja zapoved v Jeremijevi knjigi (29,7), naj skrbijo za blaginjo in molijo za ljudstva, med katerimi živijo, in hkrati živijo v zvestobi Bogu. Yoder lahko zato judovsko vizijo opiše kot bolj univerzalno od imperialne vizije Rima ali katerega koli drugega cesarstva. "Judovski svetovni nazor je bil v *živeti izkušnji*, ki je bila širša od Rimskega cesarstva."²⁸ Mnogi Judje so živeli izven cesarstva in so imeli obširne stike s tistimi, ki so živeli v njem. To ustreza judovskemu monoteizmu, po katerem je Bog stvarnik in gospod vsega sveta. Pravičnost ni kraljeva ali cesarjeva beseda, ampak presega kraljestva in cesarstva, spoznamo pa jo preko Postave.

Tu najdemo začetek družbenega življenja, ljudstvo, ki ni suvereno in nima ozemlja, stoji v ostrem kontrastu do političnega tempeljskega kulta, ki je bil značilen za verstva velikih civilizacij. Skupnosti okoli sinagog so bile "povezava skupnosti, ki so vsaka predstavljale

fragment javnega življenja, vsaka svoj majhen *commonwealth*, vsaka svoj *politicum*."²⁹

Prva Cerkev se je oblikovala znotraj te družbene prakse in jo je nadaljevala. Lohfink tako piše: "povezava skupnosti, ki jo je odkril Izrael, je postala oblikovni princip prve Cerkve. Tu se je z vso jasnostjo razkrilo, kaj je Božje ljudstvo: mreža skupnosti, razširjena po vsej Zemlji, a hkrati prebivajoča znotraj nekrščanskih družb, tako da vsaka oseba lahko sama svobodno izbira, ali postane kristjan ali ne; to je pristna skupnost, ki pa vendar ni zgrajena na vzoru poganske družbe, prava domovina, a vendar ne država."³⁰

Tri stoletja je ta praksa oblikovala življenje, teologijo in etos Cerkve. Da bi v polnosti cenili radikalnost njenega pristopa, pa ni dovolj le primerjava z državnimi tempeljskimi verstvi, ampak tudi z začetki islama, pri katerem so bile politična, vojaška in religiozna moč notranje povezani, kar še vedno vpliva na islamski svet. Do časa vzpona islama se je tudi Cerkev seveda spremenila. Krščanstvo je postalo uradna religija najprej Rimskega cesarstva, kasneje pa tudi njegovih različnih naslednikov, na primer v germanskem svetu. Primarni model politične teologije je postalo kratko obdobje Izraela kot kraljestva s tempeljsko religijo. Toda neodvisnost Cerkve ni izginila, kar so mnogi izpostavljali, med drugim tudi papež Benedikt. V bizantinskem svetu sta se cesarstvo in Cerkev skorajda poistovetila, toda na Zahodu je obdržala več svoje neodvisnosti. Delitev ali razlikovanje oblasti je imelo ogromen vpliv na nadaljnji razvoj Evrope, ne nazadnje tudi na vznik civilne družbe vzporedno s tem, iz česar se je postopoma razvila država.

Vseeno pa je večji del praks diaspore zamrl. Najbolj zvesto so se jih držale judovske skupnosti. Delno so preživele v meniških skupnostih, ki predstavljajo primer izjemnega vpliva 'ustvarjalnih manjšin'. Kažejo nam, kot pravi Yoder, da "imamo druge načine, kako lahko oblikujemo tok družbe, ki so bolj uporabni kot poskus, da bi mu 'vladali'." Nadaljuje: "če pozorno beremo zgodovino

srednjega veka, bomo vse bolj razložili, da je do velikih uspehov pri 'pokristjanjevanju' srednjeveških družb prišlo ne toliko z močjo knezov kot s tihim služenjem meniških gibanj, ki so obnavljala skupnost od spodaj navzgor."³¹

Uradne narodne luteranske cerkve v severni Evropi niso povečale cerkvene neodvisnosti; prej nasprotno. Prakse diaspore so začele vznikat v delih reformiranih cerkva, čeprav so jih pogosto preplavili starozavezni teokratski elementi. Nekatere svobodne cerkve, ki so zrasle iz družine reformiranih, pa tudi iz Luteranske in Anglikanske cerkve, pa so stopile mnogo dlje, npr. radikalna reformacija, anabaptisti.

Politično močne cerkve so bile seveda na različne načine pomembne za razvoj Evrope, toda te, nepriznane manjšinske cerkve so bile bolj ustvarjalne. Brez želje po nadzoru – in pogosto brez misli ali načrta za vplivanje na širšo družbo – so delovale kot ustvarjalne manjšine, ki so oblikovale družbo. Ustvarjalne so bile po svoji naravi, ne s poskusom obvladovanja ali prevzemanja 'odgovornosti'.

Podoba razsvetljenstva, francoske revolucije in novega veka kot popolnega preloma s krščansko preteklostjo je iz mnogih vidikov napačna. Sama ideja 'radikalnega preloma' je tudi tu kot praviloma v vseh primerih nezgodovinska: novega veka ne moremo razumeti brez krščanskega ozadja. Slikanje razsvetljenstva kot homogene enote je zavajajoče, saj je v novi vek vodilo več poti. Poleg tega je napačno tudi opisovanje krščanstva kot enotne stvarnosti, povsem povezane s starim redom. Pogosto so bile namreč prav krščanske manjšine pionirji novega razvoja.

Naj navedem samo nekaj primerov. Pogosto se govori, da je praksa cerkvenih zborovanj prispevala k zahodni demokraciji. To je le en dejavnik. Seveda lahko razpravljamo, kako pomemben je bil v primerjavi z ostalimi. Praksa izhaja iz neprestanega razpravljanja o Postavi v skupnosti sinagoge, ki se je nadaljevalo v prvi Cerkvi, ponovno pa so ga uvedle disidentske krščanske skupnosti. Ozadje te

prakse v krščanskih cerkvah je v prepričanju, ki ga izpričujejo Pavlova pisma, da je vsak kristjan prejel Duha in njegove darove. Vsakdo torej lahko v Cerkvi govori in sodeluje pri odločanju. Yoder zato zapiše: "Mnogoterost darov je model za opolnomočenje ponižnega in za konec hierarhije v družbenem procesu. Dialog v Svetem Duhu je temelj pojmovanja demokracije."³²

V novem veku pa so se ljudje na cerkvenih zborovanjih naučili tega, kar bi lahko imenovali 'demokratske' navade: postavljanje in poslušanje argumentov; pripravljenost, da sprejmemo poraz na glasovanju; ideja en človek, en glas in pravica vsakega do glasu; in ne nazadnje pravica do nestrinjanja. V svoji klasični razpravi o demokraciji je A. D. Lindsay zapisal, da je "navdih za sodobno demokracijo prišel iz izkušnje ljudi /.../ z demokratičnim značajem oblasti v krščanskih skupnostih – izšel je torej predvsem od neodvisnih cerkva, anabaptistov in kvekerjev."³³ Spremembe, ki jih prinaša prenos teh praks na raven nacionalnih vlad, so tudi osrednja tema Lindsayeve razprave. Toda obenem je menil, da demokratična politika še vedno predpostavlja "družbo demokratičnih ne-političnih povezav."³⁴ Večina teh kristjanov o sebi torej ni mislila, da so del zgodovinskega demokratičnega procesa ali razsvetljskega projekta. Preprosto so udeleženi to, kar so imeli za resnično krščansko prakso. Toda vplivali so na "širšo" družbo; prakso so prevzeli drugi in oblikovala je način, kako danes razmišljamo. Sekularni nemški filozof Jürgen Habermas, ki ga pogosto opisujejo kot največjega zagovornika "nedokončanega razsvetljskega projekta", tako zapiše: "Ne bi ugovarjal, če bi kdo dejal, da se moje pojmovanje jezika ter moj komunikacijski koncept delovanja, usmerjenega k sporazumevanju, hrani z dediščino krščanstva. 'Telos sporazumevanja' /.../ morda res izhaja iz dediščine krščanskega razumevanja logosa, ki je navsezadnje utelešen v komunikacijski praksi verskih skupnosti (ne samo kvekerjev)."³⁵ Habermas sicer meni, da ga zdaj lahko

zagovarjamo na sekularni osnovi. Toda odkrile so ga prav te skupnosti.

Univerzalna enakost med ljudmi se zdi osrednja vrednota sodobnega časa. Kristjani, pa tudi mnogi drugi, pogosto trdijo, da ima svoje ozadje v judovskem in krščanskem razumevanju. Če ponovno navedemo Habermasa: "Krščanstvo ni delovalo na normativno samorazumevanje moderne dobe samo kot predhodnik ali katalizator. Egalitarni univerzalizem, iz katerega so izšle ideje svobode in družbene solidarnosti, avtonomnega vodenja življenja in emancipacije, individualne moralnosti vesti, človekovih pravic in demokracije, je neposredni dedič judovske etike pravičnosti in krščanske etike ljubezni. Ta dediščina je v svojem bistvu nespremenjena postala predmet neprestanega kritičnega prevzeta in reinterpretacije. Do danes ni nikakršne alternative zanjo. V luči trenutnih izzivov postnacionalnih konstelacij še vedno izhajamo iz substance te dediščine. Vse ostalo je samo prazno postmoderno govoričenje."³⁶ Proti tem besedam bi sicer lahko navedli zgodovinske krščanske prakse, ki niso egalitarne. Cerkve so pogosto branile hierarhično družbo. Suženjstvo se je vrnilo v kolonijah. Ženske se ni imelo za enake. In tako naprej.

Na drugi strani pa ima tudi razsvetljska ideja, ki postulira univerzalno enakost kot samoumevno, svoje težave. Preprosto ni samoumevna. Moderni rasizem, utemeljen na 'znanstvenem naturalizmu', je dejansko nastal med razsvetljskimi misleci. Liberalni pravni in politični teoretik Jeremy Waldron v svoji knjigi o Johnu Locku in ideji o človeški enakosti opaza, da je v sočasni pravni in politični filozofiji zelo težko najti dejanske argumente za enakost; preprosto je vzeta kot aksiom.³⁷ Tako kot Habermas trdi, da se je zgodovinsko ideja o človeški enakosti "oblikovala in izdelala na osnovi religije,"³⁸ oz. specifično krščanske teologije. Waldron konča svojo knjigo z besedami: "Enakost ne more opraviti svojega dela, če ni sprejeta med tistimi, ki jih posveti kot enake. Locke je

verjel, da splošnega sprejetja tega načela ni mogoče ločiti od njegovih temeljev v verskem nauku. Mi mislimo drugače. Zdi se mi, da bi si Locke mislil, da veliko tvegamo. Bojim se, da ni povsem jasno, ali sta njegova previdnost in sumničavost neupravičena, glede na našo izkušnjo sveta in stoletja, v katerem sta se politika in javni um odrezala od teh temeljev."³⁹

Danes je težko najti filozofe, znanstvenike ali politike, ki bi enakost med ljudmi neposredno postavljali pod vprašaj, toda v 19. in v prvi polovici 20. stoletja je bilo to običajno tako med liberalci, konzervativci in socialisti kot med 'znanstveno poučenimi' kristjani. Pogost argument je bil, da nas je znanost (predvsem darvinizem) osvobodila zastarele in nevarne dogme o človeški enakosti. To je odprlo pot prepričanjem, ki so bila ključna za legitimacijo rasizma, kolonializma in evgenike. Po letu 1945 pa so takšni pogledi izgubili veliko moči, ker sta jih uporabila fašizem in nacizem.⁴⁰ Toda zgodovina podpira Waldronov pogled, ki ga delijo tudi današnji kristjani, da enakosti med ljudmi ne smemo jemati kot nekaj samoumevnega.

Ko je Locke zagovarjal enakost na družbeni ravni, je uporabil krščanske argumente, a proti drugim kristjanom. Ni pisal v družbenem vakuumu. Njegove argumente so omogočale prakse nekaterih disidentskih kristjanov: njihove prakse krsta, univerzalnosti darov in cerkvenih zborovanj.

Podoben zgled nam daje vprašanje suženjstva.⁴¹ Suženjstvo je bila univerzalna institucija. Obstajala je povsod. Bila je normalni in legitimni del človeške družbe. Zgodovinsko zanimivo vprašanje ni, kako je kdo lahko zagovarjal suženjstvo, ampak zakaj so ga nekateri v določenem času in prostoru začeli postavljati pod vprašaj in se boriti proti njemu. Modernega boja proti suženjstvu niso v prvi vrsti vodili razsvetljski filozofi. Nekateri med njimi so suženjstvo podpirali. Tudi Thomas Jefferson, ki je napisal ameriško *Deklaracijo o neodvisnosti*, kjer je zapisal, da so vsi ustvarjeni kot enaki, je bil lastnik sužnjev.

Proti trgovini s sužnji in suženjstvu so delovali predvsem kristjani, toda ne katerikoli kristjani. Prvi javni protest proti suženjstvu v angleških kolonijah so leta 1688 sprožili pravkar priseljeni menoniti.⁴² Kasneje so tako v Ameriki kot v Angliji prevzeli vodstvo kvekerji in evangelijski kristjani, ki so bili številčnejši in niso živeli oddaljeno od družbe. V Angliji so tako kvekerji, evangelijski anglikanci in metodisti predstavljali glavno silo v prvem sodobnem družbenem gibanju, boju proti trgovini s sužnji in suženjstvu. V njem je bila torej odločilna mreža krščanskih skupnosti, pogosto kvekerjev, ki so živeli prakso diaspore. Tudi drugi so bili kritični do suženjstva, celo nekateri razsvetljski misleci, toda ti niso ustvarili svojega gibanja in so bili v kritikah na splošno zmerni.⁴³ Te kristjane pa so v tistem času pogosto imeli za pripadnike sekt, verske fanatike in abolutiste, ki škodijo družbeni enotnosti in ne razumejo ekonomske nujnosti.

Podal bi lahko še številne primere. Del korenin ženskega gibanja najdemo v istih krščanskih skupinah.⁴⁴ V Ameriki so že v 18. stoletju poznali ženske pridigarke. Ameriško gibanje za človekove pravice je imelo svojo družbeno bazo v črnih baptističnih in metodističnih kongregacijah.⁴⁵ Toda omenil bom le še en primer iz katoliškega okolja.

Leta 1979 je papež Janez Pavel II. obiskal Poljsko. Z besedami Georgea Weigela je to bilo "devet dni, ki so zaznamovali pot sodobne zgodovine."⁴⁶ Weigel opisuje papeža kot post-konstantinskega kristjana, globoko kritičnega do tako imenovane *realpolitike*, saj je verjel, da je kultura na koncu pomembnejša od vojaške in ekonomske moči. "Kot kristjan, prepričan, da evangelij razodeva tako resnico o človeštvu kakor o njegovi usodi, je menil, da zgodovino upravlja Bog. To je Cerkvi omogočalo svobodo, da se v zgodovini vede na samosvoj način."⁴⁷ Janez Pavel II. ni napadel režima neposredno, na politični ravni. Sprožil je duhovno in moralno revolucijo. "Začel je bil izganjati strah, razpuščenost in občutek brezupa, ki so pred tem preprečevali temu

družbenemu 'mi', da bi se povezal med sabo."⁴⁸ Vendar se je – in to je tu moja poanta – zgodovinsko daljnosežni obisk Janeza Pavla II. na Poljskem leta 1979 lahko zgodil le na podlagi dolgoročnega dela, boja in pričevanja poljske Cerkve. Brez vsega tega obisk ne bi imel veliko učinka.

Ko se sprašujemo o vlogi religije in cerkva za evropsko integracijo, cerkveni voditelji, politiki, teologi in drugi strokovnjaki radi razmišljajo po eni strani o skupnih vrednotah in normah in po drugi strani o možnih prispevkih k projektu skupnega dobrega. Soočanje z islamom je ponovno postavilo vprašanje skupnih evropskih vrednot. Toda te vrednote pogosto opisujejo kot sekularne vrednote. Sekularni diskurz lahko podpira koncepti, ki so običajni v tradicionalni protestantski teologiji, kot so 'svoboda kristjana', 'nauk o dveh kraljestvih', 'avtonomija posvetnega', 'naravni zakon' in tako dalje. Te ideje so tradicionalno uporabljale narodne protestantske cerkve, da bi postale integralni del družbe in kulture. Ne nazadnje so jih z velikim učinkom uporabljali v času pred I. svetovno vojno. Nekatere od njih pa je uporabljala tudi Katoliška cerkev, predvsem teorijo naravnega zakona.

Ko je kardinal Ratzinger pred nekaj leti razpravljal o možnosti evropske ustave, je zapisal, da je "prvi element *brezpogojnost*"⁴⁹ človeškega dostojanstva in človekovih pravic, svobode, enakosti in solidarnosti. Po njegovih besedah je to ključni del evropske identitete. S tako splošnim opisom se večina ljudi strinja. Toda vprašanje, kaj to zares pomeni, nas neposredno zapelje v obnovljeni 'kulturni boj' med Katoliško cerkvijo in vse bolj dominantno sekularno liberalno evropsko kulturo. Boj se delno nanaša na vprašanje, kaj natančno je človeško bitje. V središču so bioetična vprašanja in s tem začetek in konec človeškega življenja. Enako sporna so tudi različna razumevanja družine in spolnosti. Za sekularne sile v Evropi pa tudi za del protestantske skupnosti pri teh vprašanjih Katoliška cerkev ne deli skupnega konsenza o evropskih

vrednotah, ampak zanje prej predstavlja enega glavnih sovražnikov človekovih pravic. To kaže, kako težko je na ta način govoriti o družbeni integraciji.

Če nasprotno za izhodiščno točko vzamemo idejo ustvarjalne manjšine ali krščanske identitete v diaspori, lahko vprašanje integracije zastavimo na drugačen način. Sociolog José Casanova poskuša iz te perspektive razviti razumevanje družbene integracije, ki nam bi bilo lahko pri tem v pomoč: "Družbena integracija v tem modelu zraste iz in preko diskurzivne in tekmovalne participacije posameznikov, skupin, družbenih gibanj in institucij v javni, a nediferencirani sferi civilne družbe, kjer se dogaja kolektivna konstrukcija in rekonstrukcija, nasprotovanje in potrjevanje skupnih normativnih struktur – 'skupno dobro'. V nasprotju s funkcionalističnimi teorijami normativne družbene integracije pa takšna teorija ne pojmuje sodobne civilne družbe kot homogene družbene skupnosti, ki deli skupne norme in vrednote, ampak bolj kot prostor in proces javne družbene interakcije, preko katere se konstruirajo in rekonstruirajo skupne norme in solidarnosti. Z drugimi besedami, skupne norme ne morejo biti predpostavka in temelj sodobne družbene ureditve, ampak bolj kot možni in vedno krhki izid procesa komunikacijske interakcije."⁵⁰

Za ta proces sem že podal nekaj zgodovinskih primerov. K čemu bo vodil v prihodnosti, ne ve nihče. Nimamo nobenih zagotovil, da bo vodil k čemu, kar bi kdo osebno razumel kot pozitiven razvoj. Prepričani pa smo lahko, da bo v najboljšem primeru rezultat mešan. Za cerkve, ki so stoletja imele prevladujočo vlogo in so se razumele kot zagotovilo temeljnih družbenih vrednot, je težko že samo začeti s takšnim razmišljanjem. Papež Benedikt zdaj govori o pomenu ustvarjalnih manjšin, a Katoliška cerkev v Evropi se v večjem delu svojega obstoja ni imela za manjšino; ko pa se je, je pri tem poskušala ovirati druge verske manjšine,

naj bo krščanske ali ne. Enako danes počne sekularni liberalizem, paradokсно pogosto v imenu integracije in celo multikulturalnosti!

Ena od skrbi sekularne družbe so univerzalne trditve kristjanov. Sama ideja razmišljanja o 'resnicah' v religiji naj bi škodila integraciji z neverujočimi, drugimi religijami in drugimi kristjani. Vsak verski misijon vzbuja globoke sume, vodil naj bi samo v delitve in konflikte. Globalni liberalistični misijon pa ni samo v polnosti sprejemljiv, ampak tudi obvezen, kot je sprejemljiva tudi uporaba prisilnih sredstev s strani držav in mednarodne skupnosti v podporo temu misijonu. Razlika je seveda v tem, da se obravnava vse religije kot zmotne ali kot zgolj osebno zadevo, medtem ko naj bi sekularne liberalne vrednote bile univerzalno resnične, pa tudi družbeno in politično potrebne za dobro družbo.

Toda pomembno se mi zdi opozoriti na praktično razliko, ki jo prinese razlika v statusu. Krščanska teologija vsebuje univerzalne trditve. Toda če te trditve izraža skupnost v diaspori, delujejo zelo drugače kot če jih izraža Cerkev s hegemoničnim položajem, ki lahko uporabi prisilna sredstva. Verovanja in prakse, ki imajo en pomen za Cerkev, ki živi kot 'tujec s stalnim bivališčem', pridobijo drugačen pomen v položaju, ko Cerkev pripada ustaljenim strukturam moči.

Iz perspektive od zgoraj navzdol, iz perspektive homogene elite se lahko zdi, da razmišljanje o diaspori ali ustvarjalnih manjšinah, ki se kot skupine razlikujejo od 'preostale družbe', o manjšinah, ki govorijo o resnici in verjamejo, da imajo poslanstvo v preostali družbi, ogroža integracijo. Manjšine seveda po definiciji niso dobre. Zgodovina je polna destruktivnih manjšin, pa če so bile še tako 'ustvarjalne'. Ena od zgodovinsko najbolj destruktivnih ločenih 'skupin' je moderna sekularna nacionalna država. Vendar sociolog Robert Putnam, ko obravnava integracijo, zatrjuje, da empirične študije kažejo, da solidarnost znotraj skupine ni negativno povezana s solidarnostjo zunaj

skupine. Po njegovem mnenju so pomemben dejavnik integracije med različnimi skupinami močne verske skupnosti, kar podkrepi s številnimi primeri iz ameriškega okolja.⁵¹ Rezultati francoskega ali turškega sekularističnega ali 'anti-komunitarnega' pristopa k družbeni integraciji pa po drugi strani niso tako vzpodbudni.

Toda za zaključek: iz krščanske perspektive avtoritete pri izbiri načina življenja ne predstavlja ne sekularna država ne družboslovna znanost. Primarno vprašanje je za kristjana drugačno: kako živeti kot zvesti učenec Jezusa Kristusa.

Prevedel: Rok Blažič

1. Arne Rasmusson, "The Church as a 'Creative Minority'. On being church in today's Europe", v: *Religions and Churches in a Common Europe*, ur. János Wildmann, (Bremen: Europaeischer Hochschulverlag, 2012). *Historicizing the Historicist: Ernst Troeltsch and Recent Mennonite Theology*", v: *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ur. Stanley Hauerwas, Chris Huebner, Harry Huebner in Mark Thiessen Nation (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 72-88.
2. Herbert Tingsten, *Från idéer till idyll: Den lyckliga demokratin, nova, obogatena izdaja* (Stockholm: PAN/Norstedt, 1967), 9 f.
3. Prim. James C Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998).
4. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 30.
5. Prav tam, 30.
6. Prav tam, 87.
7. John Keegan, *A History of Warfare* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), 3-24, 347-366; Norbert Elias, *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1996); Thomas Nipperday, *Religion im Umbruch: Deutschland 1870-1918* (München: Verlag C. H. Beck, 1988), Arne Rasmusson, "Historicizing the Historicist: Ernst Troeltsch and Recent Mennonite Theology", v: *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, ur. Stanley Hauerwas, Chris Huebner, Harry Huebner in Mark Thiessen Nation (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 213-248.
8. Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church? Toward a Theology of the People of God* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 315.
9. Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: The Last Acceptable Prejudice* (Oxford: Oxford University Press, 2003), predvsem 177-206.
10. Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (University Park: Pennsylvania State

- University Press, 2001). Navedki so iz strani 334-336. Glej tudi isti, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (Savage: Rowman & Littlefield Publishers, 1991); Christian Smith, *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture* (New York: Oxford University Press, 2003); Rodney Stark in Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000); ter John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2. izd. (Oxford: Blackwell, 2006).
11. Za dve precej drugačni pripovedi glej François Furet, *Interpreting the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) ter bolj apologetsko: Paul R. Hanson, *Contesting the French Revolution* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009).
 12. Keegan, *A History of Warfare*, 347-359.
 13. Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (New York: HarperCollins Publishers, 2005), 96-102. Robespierre je o Vendecjih dejal: "Dokler obstaja ta nečista rasa, bo Republika nesrečna in negotova." Navedek iz: David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 101.
 14. Jenkins, *The New Anti-Catholicism*, 185-187.
 15. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage books, 2005). Prim. Peter L. Berger, Grace Davie in Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation* (Aldershot: Ashgate, 2008).
 16. To seveda ne pomeni, da francoska revolucija sploh ni imela religioznih virov. Prim. Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (New Haven: Yale University Press, 1996).
 17. Joseph Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow: Addressing the Fundamental Issues* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 19. (Slov. prevod: Benedikt XVI., *Evropa, kje si. Izzivi prihodnosti*, prev. Aleš Maver (Maribor: Slomškova založba, 2006), 15. Op. prev.)
 18. Prav tam, 34. (Slov. prevod: 30.)
 19. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme: Der dritten Konzilsperiode* (Köln: J. P. Bachem, 1965), 31 f. Navedek po: Lohfink, *Does God Need the Church?*, 118.
 20. Gerald A. McCool (ur.), *A Rahner Reader* (London: Darton, Longman & Todd, 1975), 305-309; Hans Urs von Balthasar, *Spirit and Institution* (Explorations in Theology, zv. 4) (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 67.
 21. Lohfink, *Does God Need the Church?*
 22. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994), 228-260; isti, *Border Lines: The Partition of JudaeoChristianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). Boyarin obravnava Yoderja v "Judaism as a Free Church: Footnotes to John Howard Yoder's *The Jewish-Christian Schism Revisited*", *Cross Currents* 56:4 (2007), 6-21.
 23. Glej John Howard Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, ur. Michael G. Cartwright in Peter Ochs (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 70-71. Boyarin vidi "izum" diaspore" kot napredovanje "Mojzesovega radikalnega eksperimenta" v novem položaju. Glej Boyarin, *A Radical Jew*, 253-255, navedek iz 254.
 24. Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 171.
 25. Prav tam, 171.
 26. Prav tam, 178: "Ta kulturni novum je bil zmožen izjemne fleksibilnosti. ... Kamorkoli so šli, so ustvarili nove trgovske izmenjave, nove umetnosti, novo literaturo, celo nove jezike, ne da bi izgubili svojo povezanost z Mojzesom ali eden z drugim, ne da bi izgubili upanje na vrnitev."
 27. Lohfink, *Does God Need the Church?*, 114.
 28. Yoder, *The Jewish-Christian Schism Revisited*, 73.
 29. Lohfink, *Does God Need the Church?*, 118.
 30. Prav tam, 118.
 31. John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 210.
 32. Prav tam, 364.
 33. A. D. Lindsay, *The Essentials of Democracy*, 2. izd. (London: Oxford University Press, 1935), 20.
 34. Prav tam.
 35. Jürgen Habermas, *Time of Transitions* (Cambridge: Polity Press, 2006), 161.
 36. Prav tam, 150f.
 37. Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1-4.
 38. Prav tam, 242.
 39. Prav tam, 243.
 40. George M. Fredrickson, *Racism: A Short History* (Princeton: Princeton University Press, 2002); George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism* (London: J.M. Dent, 1978); J. Kameron Carter, *Race: A Theological Account* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945: Nature as Model and Nature as Threat* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Richard Weikart, *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), ter Ian Dowbiggin, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2005).
 41. O tem vprašanju glej npr. Rodney Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 291-365.
 42. "A Minute against Slavery, Addressed to Germantown Monthly Meeting, 1688", *Quaker Heritage Press*, www.qhpress.org/texts/oldqwhp/as-1688.htm. Osveženo 2007. Pridobljeno 2. maja 2009.
 43. Poleg Starka glej npr. Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (New York: Harper & Row, 1976); Adam Hochschild, *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves* (Boston: Houghton Mifflin, 2005) in Christopher Leslie Brown, *Moral Capital: Foundations of British Abolitionism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006). Seveda so tudi mnogi drugi kristjani obsojali suženjstvo, tudi več papežev, toda kvekerji, metoisti, evangelijski kristjani in njim podobni so bili ključni za vzpostavitev družbenega gibanja, ki se je v 18. in 19. stoletju borilo proti trgovini s sužnji in suženjstvu.
 44. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage*; Barbara J MacHaffie, *Her Story: Women in Christian Tradition*, 2. izd. (Minneapolis: Fortress Press, 2006).

45. David L. Chappell, *A Stone of Hope: Prophetic Religion and the Death of Jim Crow* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).
46. George Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (New York: Cliff Street Books, 1999), ix. Za njegov opis in razpravo o obisku na Poljskem glej strani 295-321. (Slov. prev.: George Weigel, *Apostol upanja: življenje in delo papeža Janeza Pavla II.*, prev. Uroš Kalčič (Bled: Vernar consulting, 2000), kazalo. Poglavlje s tem naslovom najdemo na straneh 298-313. Op. prev.)
47. Prav tam, 296. (Slov. prev. 290.)
48. Prav tam, 321. (Slov. prev. 314.)
49. Ratzinger, *Europe Today and Tomorrow*, 30. (Slov. prev. 26.)
50. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 230.
51. Robert D. Putnam, "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century", *Scandinavian Political Studies* 30:2 (2007), 137-174. V nedavni knjigi z naslovom *American Grace: How Religion is Reshaping our Civic and Political Lives* (New York: Simon and Schuster, 2010), Putnam in David Campbell pišeta: "Tesni prijatelji v Cerkvi, pogosti pogovori o religiji v družini ali med prijatelji ter sodelovanje v manjših cerkvenih skupinah so izredno močni prediktorji cele vrste radodarnega ravnanja, dobrih sosedskih odnosov in družbenega angažmaja" (472). Nobena druga organizacija ali dejavnik (vključno s spolom, starostjo, izobrazbo, političnimi stališči in dohodkom) ne pride niti blizu. Ljudje, ki so aktivni v verskih skupnostih, z veliko večjo verjetnostjo kot nereligiozni Američani sodelujejo pri skupnih projektih in v prostovoljskih društvih ter darujejo čas in denar, tudi za to, kar Putnam in Campbell opisujeta kot sekularne namene (glej 443-492). Prim. Arthur C. Brooks, *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism* (New York: Basic Books, 2006).