

Zaplet, ko je v začetku leta 2008 zaradi protestov peščice profesorjev rimske univerze "La Sapienza" prišlo do odpovedi predavanja, s katerim naj bi papež Benedikt XVI. odprl akademsko leto, nosi v sebi dolgo zgodbo.

Leta 1990 je imel (tedaj še) kardinal Ratzinger na univerzi La Sapienza predavanje, v katerem je analiziral dogodke in spremembe, ki so se zgodile v Evropi po padcu Berlinskega zidu. Med drugim je spregovoril tudi o krizi vere v znanost in pri tem citiral agnostično-skeptičnega filozofa Paula Feyerabenda, ki opravičuje ravnanje Cerkve v primeru Galilei. Izjava, ki so jo (kot se je že večkrat zgodilo – pomislimo na Regensburg!) iztrgali iz konteksta, je bila povod za proteste proti "Galilejevemu sovražniku", ki je preveč reakcionaren, da bi smel vstopiti v "svetišče znanosti" (ki ga je, mimogrede, ustanovil papež Bonifacij VIII.).

Zaradi protestov – demonstranti so zasedli rektorat – je bilo papeževo predavanje sicer odpovedano, besedilo pa so kljub vsemu objavili. Polemikam o (ne)kulturnosti tistih, ki so demonstrirali, ni bilo konca. Papež v govoru namreč ni niti namignil na Galileja, ampak je želel znanstvenike spodbuditi k temu, da bi uporabljali vso moč razuma za iskanje r(Re)snice.

Govora z iste univerze objavljamo skupaj z namenom, da bi omogočili lažjo primerjavo in razumevanje bogastva misli sedanjega papeža glede odnosov med vero in razumom.

Benedikt XVI. (Josepf Ratzinger)

Poti vere med preobrti sedanjega časa¹

Leto 1989 je prineslo v politično in duhovno panoramo Evrope tako dramatične preobrate, da jih še pred kratkim nihče ni mogel napovedati. Ta revolucija – in to predstavlja pravo novost – se ni zgodila z močjo vojaških sil ali političnim nasiljem, temveč na podlagi novih začetkov in duhovnih preobratov, ki so preprosto spodnesli tla tradicionalnim strukturam oblasti in jih tako rekoč čez noč določili za propad.

Ta proces se ne tiče samo držav, ki jim je do sedaj vladala marksistična ideologija, ampak je pomemben na svetovni ravni. Segaj

namreč daleč onkraj meja politike, toliko bolj zato, ker se je sam začel gibati v metapolitični sferi in je potem osvetlil politično moč dejavnikov, ki sprva niso bili politične narave.

Neprimerno bi bilo gojiti ceneno zadovoljstvo zaradi propada drugih. Vsi smo namreč poklicani k razmišljanju, na katerih duhovnih temeljih je mogoče zgraditi poti, po katerih bomo lahko šli naproti prihodnosti, in na katerih to ni mogoče.

Posledično se bodo razmišljanja na prihodnjih straneh zagotovo sklicevala na po-

litično dogajanje leta 1989, toda usmerjena bodo predvsem na metapolitično dimenzijo, ki se je ob tej priložnosti pokazala z vso ostrino svoje aktualnosti.

1. Kriza marksizma kot postavitev Zahoda pod vprašaj

1.1 Metapolitične predpostavke politične in ekonomske krize

Svojo študijo zato želimo začeti iz dejstev, ki so se zgodila, da bi določili njihovo notranjo gonilno silo in tako iskali veljavne smernice za nadaljnjo pot.

Prvo vprašanje, ki si ga moramo zastaviti, se glasi: Kaj je v resnici spodletelo v letih 1989 in 1990?

Najprej lahko in moramo preprosto reči, da je marksizem – kot vseobsegajoča interpretacija stvarnosti in kot vodilo zgodovinskega delovanja – popolnoma razočaral. Njegove obljube svobode, enakosti in blaginje za vse se niso izpolnile v dejanjih. Nasprotno, v njihovi lažnosti so jih razkrinkala prav politična in ekonomska dejstva.

Kljub eksaktnosti teh začetnih ugotovitev bi ostali negibni na površju, če bi se zadovoljili z njimi. Narediti moramo še en korak in se vprašati: Kaj je torej zgrešenega v tej interpretaciji sveta in v praksi, ki iz nje izvira?

Ena precizna opazka fenomena nas privede neposredno v samo jedro vprašanja: moč duha, energija osebnih prepričanj, trpljenja in upanja so povzročili padec obstoječih struktur. To pomeni: tisti materializem, ki je hotel predstaviti duha na omejen način kot čisto posledico materialnih struktur, kot odvečen dodatek ekonomskega sistema, je dokončno razkrinkan. Na tem mestu pa ne govorimo več le o problemu marksizma in njegove politično-institucionalne konstelacije, temveč tudi o nas samih v prvi osebi. Materializem je namreč problem, ki nas zadeva vse; njegov brodolom nas brez izjem sili

k zavestnemu razmisleku. Ustaviti se moramo torej še za trenutek ob tem problemu in se vprašati, kaj je v resnici jedro marksistične ideologije.

Njen temelj ni v absolutni negaciji duhovnih stvarnosti. Tudi materializem priznava, da se je v določenem trenutku zgodovine pojavil duh, ki mora odslej biti ločen od tega, kar je preprosto materija. Bistvo moderne materializma pa je bolj ostro: sestoji iz načina, s katerim se predstavlja odnos med materijo in duhom. Materija je to, kar je prvo in izvirno. V začetku stoji materija in ne *Logos*. Vse se razvije iz nje v naključnem procesu, ki je potem povzdignjen v nujnost. Duh že od nekdaj ni nič drugega kot produkt materije. Če poznamo njene zakone in si jih znamo podrediti, potem lahko upravljamo tudi poti duha. Duha spreminjamo s tem, ko spreminjamo materialne pogoje njegove eksistence. Na ta način, mehanično, to je s sestavljanjem in spreminjanjem strukturalnih zapletov glede materialnih pogojev, lahko spreminjamo in preobražamo zgodovino samo.²

Ta materialistična aroganca je dokazala svojo zlaganost. Gotovo je duh v dobršni meri odvisen od materialnih pogojev: vendar jih presega. Ne moremo osvoboditi človeka njegove lastne svobode s tem, da zacementiramo poti, po katerih bi se ta svoboda morala gibati. Domišljavost, da bi ustvarili popolnega človeka in popolno družbo prek strukturalnih receptov, je specifično jedro današnjega materializma. In to jedro se je izkazalo za zgrešeno. Kdor se zanaša na materialni in ne na duhovni, večni dejavnik, dolgoročno škoduje samemu sebi.

Če je to res, potem se istočasno postavi pod vprašaj določen tip vere v znanost, čigar učinke se čuti daleč onkraj območij, na katera je vplival marksizem.

Znanost se v najožjem pomenu besede nanaša na območje nujnega, lahko jo povežemo z železnim pravilom naključnih raz-

lag. Po tej poti prihaja do objektivno preverljivih gotovosti. To pa pomeni, da tako razumljena znanost ne more ustrezno obravnavati dimenzije svobode, torej tega, kar je najbolj človeškega v človeku in njegovih družbenih formacijah.

Toda privlačnost vseobsegajočega znanstvenega koncepta, ki dopušča nič manj eksaktno obravnavanje človeka kakor fizičnih stvarnosti, je začela pritiskati na te meje znanosti. Že z Augustom Comtom so se vse moči usmerile v to, da bi tudi človeka predstavili kot bitje, ki ga determinirajo zakoni nujnosti, in ne bi več pustili neraziskanih področij na zemljevidu znanstvenega sveta. Iz tega se je rodila tista, kljub razlikah v detajlih, skupna temeljna ideja o "družbenih vedah", ki se na Vzhodu predstavlja kot marksistična, na Zahodu pa kot pozitivistična sociologija. V obeh primerih pa predstavlja – po besedah Jürgena Habermasa – "projekt modernosti".³

Presegli bi okvire svojega razmišljanja, če bi želeli osvetliti temeljno metodično ogrožje, ki je – kljub vsem razlikam med njima – skupno marksizmu in pozitivizmu. Gre za model "humanistične znanosti", ki jo razumemo kot moderno metafiziko, kot razlago temeljev človekovega položaja. Znova nam bo zadostoval že namig na Habermasa, ki pravi, da biti oseba ne sme biti razumljena kot "neodvisna spremenljivka", temveč kot "splošno bistvo, ki se (predvsem) uresničuje znotraj zgodovinskega procesa ter znotraj absolutno determiniranega časa in družbe". Pojem oseba torej kaže na "posameznika, ki je postal tak prek in v moči procesa socializacije in ki se ga torej dejansko ne da obravnavati neodvisno od družbe. Proizvedejo oziroma rodijo ga, če se tako izrazimo, mehanizmi socializacije".⁴

Poskus, da bi "znanstveno" manipulirali s človekom – v najožjem pomenu besede – namiguje na determinizem, ki izvira iz predpostavke materializma. Pojem znanosti, ki

se oblikuje v odnosu do tega, v čemer ne obstaja svoboda, se tu prenese na raven svobodnega in človeku lastnega, da bi omogočila "fiziko človeka", v kateri naj bi bili samo nujni zakoni in natančna predvidevanja.⁵

Na tem mestu pa teorija – če jo koherentno sprejmemo – v bistvu zahteva izključitev dejavnika svobode. Marksistični sistem ni storil drugega, kot da je z absolutno strogostjo apliciral te temeljne predpostavke v politično delovanje: zatiranja svobode, ki ga je sistem izvrševal, zato ne smemo imeti za zlorabo, ampak za logično aplikacijo takega principa.

Zato konkreten prepoved svobode v boju zoper sistem, ki je imel za oder ulice vzhodnoevropskih prestolnic, privzema tudi odločilen teoretični pomen. Pod vprašaj ne postavlja samo marksistične misli, ampak se prav tako sprašuje o našem načinu utemeljevanja humanističnih znanosti na metodičnih predpostavkah, ki izključujejo *humanum*. Kar se je zgodilo v političnem prostoru, je tako tudi dragocen in konkreten prispevek k temeljnemu vprašanju, kaj naj bi bila svoboda in kaj človek.

Obstaja še tretji vidik obravnavanega pojava, ki se mi zdi zelo očiten. Kar se je zgodilo, je postavilo pod vprašaj tudi določeno pojmovanje ideje o napredku.

Beseda "napredek" je postala nujen dodatek posthegelovskih filozofij zgodovine. Predpostavlja prav tisto mehanicistično pojmovanje zgodovine, ki smo ga pravkar kritizirali. "Napredek" je torej slogan, ki se ga zlahka uporabi kot etiketo za enostavno pristransko ovrednotenje. V preteklosti so v socialističnih skupinah preprosto verjeli, da je napredek to, kar služi spodbujanju socializma. Obstaja pa tudi površinski liberalizem, nič manj sektaški in enostranski, ki svobodo enači z odsotnostjo odnosov, in "napredek" se tu pojavi kot to, kar odstrani vsakovrstne vezi. Končno pa obstaja še tehnološka

varianta vere v napredek: ta vidi v rasti moči tehnike kot take napredek človeka. Ob tej temi je Romano Guardini govoril o "nespametni vere v napredek".⁶

Kjerkoli se ima napredek za nujen proces urejenega razvoja zgodovine, ostane pod ravno tega, kar je lastno človeku, in navsezadnje se obrne proti človeku. Svobode posameznika in osebne etične odgovornosti torej ne moremo obravnavati kot motečih faktorjev takih determinističnih procesov. Da se je v letih 1989-90 takšen "moteč faktor" tako odločno in razsežno pojavil v prvem planu na sceni zgodovine, je proces, ki nam daje upati in je obenem dejstvo, ki nas mora prisiliti k razmišljanju in spreminjanju naših prepričanj.

Neizogibno se moramo na tem mestu vprašati, ali smo pripravljeni in sposobni za take spremembe. Do kod smo zares sposobni razviti nove, ustvarjalne vizije celote in zavrniti tisti materializem, impliciten ali očit, ki je pripeljal do miselnega *flirtanja* zahodnih intelektualcev z marksizmom, o katerem danes ne želimo slišati več niti besede?

1.2 Sile, ki so sprožile spremembe

Sedaj pa se moramo posvetiti študiju učinkovitih sil, ki so spodbudile spremembe v vzhodnoevropskih državah.

Tudi tu ne gre za politično analizo v ožjem pomenu besede. Potem ko smo se malo prej vprašali, kaj se je v resnici ponesrečilo in se izkazalo za stvar brez prihodnosti, se sedaj vprašajmo o pozitivnem: katere energije so sposobne narediti spremembo. Seveda tu ne moremo narediti kakorkoli izčrpne analize, ampak samo začetni poskus, da začutimo teren.

Kaj je povzročilo spremembo? Zaustavimo se najprej ob konkretnih političnih procesih, da jih bomo lahko potem vrisali v širši pomenski kontekst.

Najprej je treba omeniti – kot očitno dejstvo in kot dejavnik, ki je postal najmočnejše

gibalo sprememb v tem času – materialni neuspeh marksističnega sistema prav na področju ekonomije in sociale. Marksizem je namreč spodletel prav na lastnem terenu – kot ekonomska teorija – in ga danes v znanstvenem okolju ni več mogoče jemati resno. Teoretiki sistema in njegovi funkcionarji so to vedeli že dlje časa; vera vanj je polagoma pojemala v tistih, ki so ga zagovarjali zoper jasnost dejstev. Že dlje časa sistem ni več mogel obstati na dejanskem prepričanju, temveč le zahvaljujoč samopotrjevanju oblasti.

Trajnost gole oblasti, ki temelji le na sami sebi, ne da bi se opirala na duhovne vrednote, je nujno omejena. V trenutku, ko se je "izguba vere" močnih združila v eno z izgubo zaupanja podrejenih ter s preprostim pomanjkanjem sredstev, se je krhka konstrukcija pač začela podirati sama vase.

Drugi dejavnik, ki ga je treba omeniti na tem mestu, je moč religije. Napovedovalo se je, da bo religija sama od sebe izginila, takoj ko se bodo prenovili družbeni odnosi, ki so dali priložnost odtujitvenim projekcijam religioznega elementa. Že davno so spoznali, da je bila hitrost tega procesa precenjena; potem si je postopno utirala pot hipoteza, da religija ne bo nikoli dokončno izginila. Končno pa se je zgodilo nekaj presenetljivega: vprašanje o Bogu se je znova pojavilo prav med intelektualci, ki se posvečajo naravoslovnim znanostim. Te znanosti so namreč s tem, ko so se zavedle lastnih meja, priznale, da je prave odgovore moč najti le onkraj tega, kar je znanost sposobna trditi v svoji moči.

Sočasno s tem iskrenjem problemov o Bogu v jedru najstrožjih raziskav znanstvene racionalnosti je iz globočin človeške eksistence znova privrela na dan tista žejna po večnosti, ki je tako jasno vtisnjena na dnu naše duše. Iz mnogih pričevanj vemo, kako je prav v našem času Bog postal provokativen argument v razpravah med univerzitetno mladino, ki je bila v totalitarnih režimih vzgo-

jena v državnem ateizmu.⁷ To ni vodilo vedno k spreobrnjenju, k polnosti krščanske vere. Je pa iz teh vprašanj začela spontano rasti nova sposobnost razumevanja skrivnosti prek sporočila ikon ter okušanje bližine Božjega v pravoslavni liturgiji, ki je v celoti posvečena skrivnosti sami.

Znova je moč zaznati sijaj religioznih obljub, ki so ga prej zakrivale čarobnosti ideoloških utopij, ki se kaže sposoben usmerjati proti drugim uresničenjem človeške eksistence, bolj plemenitim od tistih, ki jih je lahko ponudil desakralizirani svet, ko je uporabljal razne nadomestke moralne razvratnosti. Religija, ki so jo še do nedavnega šteli za poosebljeno vraževerje in zatiranje, se je sedaj znova pojavila kot avtentična zahteva svobode. Znova je skočila na oder kot družbena sila, ki je relativizirala vladajočo oblast. Vlila je duhovno energijo, ki je bila končno močnejša od fizičnega nasilja.

Še tretji dejavnik je, ki ga ne moremo zanemariti, in je precej drugačnega značaja od predhodnih: vpliv komunikacijskih sredstev. Tu naletimo na dvoumno stvarnost, ki je ne smemo omejiti na diagnozo sedanjega zgodovinskega trenutka, če ne želimo zapasti v zgrešeno poenostavljanje pojava.

Brez dvoma so se sredstva obveščanja izkazala kot dejavnik pri destabilizaciji diktatur. Z njihovimi skrbnimi analizami in strukturnim nagnjenjem k razkrivanju dogodkov relativizirajo vse. O vsakem dogodku prikažejo nasprotujoče se podobe in tako odpirajo možnost razprave o vsem. Pred oči nam postavljajo ideale življenja in tako potrjujejo nova merila, ki nasprotujejo obstoječim. Oblikujejo zavest in tudi nezavedno priganjajo k realizaciji videnega in slišane. Na ta način so brez dvoma prispevala k oblikovanju mentalitete, ki se vedno manj želi vdati v nespremenljivost obstoječega. Verjetno pa jim gre del zaslug tudi za to, kar predstavlja najpozitivnejši in najpresenet-

ljivejši vidik teh sprememb: da so se zgodile skoraj vedno brez nasilja.

Gotovo pa se ne da skriti, da sredstva obveščanja zaradi svojega banaliziranja nasilja – ki ga predstavljajo kot povsem običajen način človeškega vedenja – nosijo precejšnjo odgovornost za lahkotnost, s katero se danes prestopi prag nasilja tako med posamezniki kot med skupinami. Obstaja pa tudi druga plat medalje glede njihovega vpliva in moči: kar se zgodi na katerem koli koncu sveta, postane vidno povsod. Nasilje vojske nad ljudmi, ki so mirno demonstrirali, kakor smo videli na Kitajskem ali kakor smo ga lahko prek televizijskih zaslonov spremljali iz Romunije, je pokazalo vse grozote in okrutnost. Ne more se skrivati za masko dela za boljšo družbo; na njenem mestu se je jasno pokazal kruti obraz krvave diktature, ki je za civilno zavest vsega sveta nesprejemljiva.

Razširjenost teh podob po vsem svetu postane močna opora krajevnim dogodkom in primerno varstvo neoborožene volje tistih, ki protestirajo. Na te pozitivne učinke množične družbe do sedaj še niti pomislili nismo. Toda brez dvoma obstaja še drug vidik istega pojava.

Moč podob, njihovo nagnjenje k relativiziranju dogodkov, se izvaja daleč onkraj diktatorskih okolij in potiska v nerazsoden skepticizem. Občutek je, da poznamo vse in lahko sodimo o vsem. A iz tega lahko izvira izguba sposobnosti za zaznavanje globljih dimenzij eksistence. Preti nam nevarnost, da se občutljivost razvode, da se ustavljamo na zunanosti, da bi življenju postavljali pogoje, ki ne rušijo le diktatur, ampak destabilizirajo samo človeško dušo v njenih globinah. Obstaja nevarnost, da postane duša nezmožna potrpežljivosti, ki se opira na resnico, in nezmožna tudi tiste vezi, brez katere se resnica ne razodene in niti ne more vzcveteti odgovor ljubezni.

Fenomena sredstev obveščanja v končni fazi ne moremo soditi zgolj pozitivno ali negativno. Prav v tej dvoumnosti so znamenje zgodovinske usodnosti, ki je bila v našem času prizadeta in katere moč se lahko vse močnejše razširja v najrazličnejše smeri.

2. Podobnosti in razlike znotraj zahodnega sveta

Naša prejšnja razmišljanja so izvirala iz dogajanja na evropskem Vzhodu, bila pa so tudi poskus refleksije o naših problemih: o problemih zahodnega sveta in njegovih ideologijah.

Ta vidik svoje študije moramo zdaj poglobiti, da bomo lahko prišli do sklepov glede poti vere danes. Zato bi se rad lotil treh vprašanj: krize vere v znanost, novega vprašanja o duhovnosti in etiki ter nove žetje po religiji.

2.1 Kriza vere v znanost

V zadnjem desetletju se je odpor, s katerim se narava upira človekovim manipulacijam, pokazal kot nov element v kompleksni kulturni situaciji. Vprašanje o mejah znanosti in načelih, ki se jih mora držati, je postalo neizogibno. Posebno pomenljiva se mi zdi sprememba klime med intelektualci glede načina, kako se presoja primer Galileja.

Ta dogodek, ki so ga v 17. stoletju še zelo malo upoštevali, je bil že stoletje za tem povzdignjen v mit razsvetljenstva. Galilej se je pojavil kot žrtev srednjeveškega obskurantizma, ki ostaja v Cerkvi. Dobro in zlo sta jasno ločena. Na eni strani najdemo inkvizicijo: oblast, ki uteleša vraževerje, nasprotnika svobode in znanja. Na drugi pa naravoslovne znanosti, ki jih zastopa Galilej; tu je moč napredka in osvoboditve človeka iz verig nevednosti, ki ga držijo nemočnega nasproti naravi. Zvezda modernosti se blešči v temni noči mračnega srednjega veka.⁸

Začuda pa je bil prav Ernst Bloch s svojim romantičnim marksizmom eden prvih, ki se

je odkrito uprl temu mitu, ko je ponudil novo interpretacijo tega, kar se je zgodilo.

Bloch trdi, da heliocentrični sistem – kakor tudi geocentrični – temelji na nedokazljivih predpostavkah. Med temi ima svoje mesto v prvi vrsti trditev o obstoju neomejenega vesolja. Možnost, ki jo je potem zavrnila teorija relativnosti. Takole piše: “Od trenutka, ko črtamo predpostavko o praznem in negibnem vesolju, ne nastaja več nobeno gibanje proti njemu, temveč samo relativno gibanje teles med njimi samimi, in ker je merjenje takega gibanja odvisno od izbire telesa, ki ga vzamemo za izhodiščno točko, bi tako – v primeru, da ne bi kompleksnost računov naredila te hipoteze nepraktične – tako sedaj kot takrat predpostavljali negibno zemljo in gibajoče se sonce”.⁹

Prednost heliocentričnega sistema nasproti geocentričnemu tako ni v večji skladnosti z objektivno stvarnostjo, ampak le v dejstvu, da nam ponuja lažje računanje. Do tu nam Bloch samo predstavi moderno dojemanje naravoslovnih znanosti. Presenetljiva pa je sodba, ki jo iz tega izpelje: “Ko sprejmemo kot gotovost relativnost gibanja, nima stari oporni človeški in krščanski sistem nobene pravice več, da se vmešava v astronomske izračune in njihovo heliocentrično poenostavljanje. Kljub temu pa ima pravico, da ostane zvest lastni metodi ohranjanja zemlje v odnosu do človeškega dostojanstva ter da ureja svet glede na to, kaj se bo zgodilo in kaj se je že zgodilo na svetu”.¹⁰

Če se tu z metodološkega vidika še vedno jasno ločuje med sabo obe sferi spoznanja, ki se jima priznava tako meje kot pripadajoče pravice, pa je dosti bolj drastična sintetična sodba agnostično-skeptičnega filozofa P. Feyerbenda, ki piše: “Cerkve se je v Galilejevem času veliko tesneje držala razuma kot Galilej sam in je upoštevala tudi etične in socialne posledice Galilejevega nauka. Njena sodba proti Galileju je bila racionalna in pravična in njeno revizi-

jo lahko upravičimo le politično-oportunistično”.¹¹ Z vidika konkretnih posledic galilejanskega preobrata pa je C. F. von Weizsäcker naredil še korak naprej, ko je videl “direktno pot”, ki vodi od Galileja do atomske bombe.

Na moje veliko presenečenje mi v nedavnem intervjuju glede primera Galilej niso zastavili na primer vprašanja: “Zakaj je Cerkev skušala ovirati razvoj naravoslovja?”, temveč prav nasprotnega: “Zakaj ni Cerkev zavzela jasnejših stališč proti katastrofam, ki so se nujno morale zgoditi, ko je Galilej odprl Pandorino skrinjico?”

Bilo bi absurdno, če bi na osnovi teh trditev na hitro zgradili apologijo. Vera ne raste iz zamer ali zavračanja racionalnosti, temveč iz njene temeljne potrditve in iz umeščenosti v večjo razumnost. Kasneje se bomo vrnili na to točko. Tu sem želel spomniti na primer simptomov, ki kažejo, kako zelo je danes dvom modernosti glede same sebe vplival na znanost in tehniko.

2.2 Nemirno iskanje duhovnosti in etike

Sedaj moramo pogledati še drugi vidik: novo iskanje *etosa* in “duhovnosti”. Kakor ni mogoče oceniti samo pozitivno ali samo negativno danes tako razširjenega dvoma, ki zadeva znanost in modernost, tako ni mogoče predstaviti kot enotnega pojava nove odprtosti v smeri duhovnih dimenzij sveta in človekove eksistence.

Seveda so tu zelo pozitivni vidiki. Na vrhuncu modernosti je bila moralna dimenzija odrinjena na področje subjektivnosti in tehnični napredek je bil predstavljen kot vrednota sama v sebi, ki je več ni bilo mogoče na noben način postaviti pod vprašaj. Prav v teh istih okoljih pa se je etično vprašanje danes znova pojavilo kot vprašanje o moralnem krivstvu naših dejanj.

Sprejemanje moralnih norm kot meja naših znanstvenih raziskav in dejanj danes ni-

kakor ni več ožigosano kot oblika obskurantizma: najprej atomska bomba in nato oblike tehnične proizvodnje, ki uničujejo okolje, so pokazali drugi obraz napredka.

V resnici pa na praktični ravni učinkovitost te temeljne ugotovitve v večini primerov še vedno ostaja omejena, kar dokazujejo razprave o genskih manipulacijah in umetni oploditvi. Lahkotnost, s katero se izrablja človeška življenja – življenja oseb, četudi še nerojenih – za “višje cilje” raziskovanja, ali v drugačne namene, ki jih imajo za dobre, se očitno še ne bo pokvarila, tako danes kot včeraj. Zlorabe človeka, ki ga obravnavajo kot stvar, ter predrzna malomarnost glede božanske skrivnosti njegovega življenja ne kažejo znakov ugašanja. Toda prav iz notranjosti samih naravoslovnih znanosti prihaja nasprotovanje.¹²

2.3 Nova religioznost

Končno prinaša številne vidike tudi ponovno odkritje religiozne dimenzije.

Kakor je pri najuglednejših osebnostih današnjih naravoslovnih znanosti opazen nov in odločen obrat k etičnim problemom ter zavračanje pozitivističnega samoomejevanja, tako smo se danes znašli tudi pred pojavom mladih, ki si z novim zagonom zastavljajo vprašanja o Bogu ter so pripravljeni, da njihovo življenje vse do korenin opredeljuje On. Obenem pa najdemo pri drugih mladih izjemno plemenitost: ne zadovoljijo se več z nejasnimi občutki in polovičarstvom, temveč hrepenijo po brezpogojni pokorščini resnici.

Poleg tega opazamo tudi obstoj nekega duševnega razpoloženja, zelo razširjenega in precej nestalnega, ki bi ga lahko opredelili kot neke vrste nostalgijo po izkustveni duhovnosti in religioznosti. Bilo bi napak zaničevati ta fenomen: prav tako pa bi bilo napak v njem videti začetek novega obrata h krščanski veri.

Ta nostalgija pogosto izhaja iz razočaranja nad nezadostnostjo znanstvenega in tehničnega sveta. V sebi skriva nagnjenje k preteklosti, predvsem pa globok skepticizem glede poklicanosti človeka k resnici. Resnica se zdi zgodovinsko diskreditirana prav zaradi netolerance tistih, ki so se imeli za njene lastnike. Še več: preizkusiti meje znanosti in krhkost ideologij sili bolj v skepticizem kot pa vliva pogum za iskanje resnice. Zato se raje nadomešča resnico z "vrednotami", glede katerih lahko pridemo vsaj do delnega soglasja. Toda takšna izbira ne neha biti problematična, če je kriterij resnice zunaj človekovega dosega.

Predvsem pa se religija, ki bi zrasla iz skepticizma in razočaranja glede sposobnosti spoznanja, ne more uveljaviti drugače kakor moč iracionalnega. Omahuje v razsežnostih tega, kar ne obvezuje, ter z lahkoto konča kot neka vrsta analgetika. Oblikujejo se nove mitologije, kar lahko vidimo v različnih nestalnih pojavih, ki jih opredeljujemo kot "New Age". Vzorednice z antično gnozo so očitne. Tako tu kot tam se abstraktne mitologije zlivajo v eno s pretiranim prepričanjem, da imajo v rokah ključ do spoznanja ter da so našle izčrpno razlago stvarnosti, v kateri so razodete skrivnosti vesolja in spoznanje postale odrešenje.¹³ Živi Bog se utaplja v duhovno globino bivanja: človek se vanj potopi in se na koncu raztopi, da bi tako postal eno z Vsem, iz česar izhaja. Opozorilo Karla Bartha – po katerem lahko religija postane neka vrsta potešitve samega sebe, ki namesto tega, da bi vodila k Bogu, potrdi človeka in ga zapre pred njim – postaja znova aktualno.

3 Poti vere danes

Prišel je čas, da si odkrito zastavimo vprašanje, ki je na skrivnem vodilo naša razmišljanja že vse do tod: kaj nam je torej stori-ti? Kaj nas lahko privede v prihodnost, ki bo vredna človeka?

Če sintetično upoštevamo sile, o katerih smo do zdaj govorili, jih lahko zvedemo na dve temeljni smeri: na relativizem in vero. Relativizem se zlahka poveže s pozitivizmom, ki mu predstavlja resnični filozofski temelj. Tu ne želimo postaviti pod vprašaj dejstva, da lahko v nekaterih situacijah ščepec relativizma in malo pozitivizma koristi. Toda relativizem se izkaže povsem neprimeren kot skupen temelj, na katerem bi lahko živeli. Če ga namreč sprejemamo in udejanjamo na koherenten način – ne da bi ga na skrivnem naslonili na neko zadnjo resnico vere – se ali v končni fazi spusti v nihilizem, ali pa odpira miselnost pozitivističnega tipa, ki se znova lahko konča v totalitarnih zamislih.

Toda če skepticizem in relativizem, kljub svoji parcialni koristnosti, ne ponujata globalno zadovoljive poti, katere možnosti nam še ostanejo? Mar nismo še enkrat spodbujeni, da se ozremo na samopremagovanje človeka, na pot vere v živega Boga?

Proti takemu odgovoru danes vstajajo tisoči ugovorov; vse mogoče oblike žalostne in ugasle vere, ki sta jih preteklost in sedanjost ustvarjali in jih še ustvarjata, jim očitno dajejo prav. Pogum za verovanje se tako danes kot včasih ne more prenašati po čisto intelektualnih poteh. Predvsem potrebuje pričevalcev, ki s svojim življenjem in trpljenjem potrjujejo njegovo resničnost in človeško avtentičnost. Dejstvo, da je v vzhodni Evropi vera postala taka sila, da se je izkazala za močnejšo od "znanstvenega socializma", je posledica ponižnosti tistih, ki so trpeli in v pričevanju katerih se je videlo višje upanje.

V tem smislu gre naše vprašanje daleč onkraj preproste intelektualne diskusije, čeprav njegove konceptualne razjasnitve ne moremo zanemariti in ima nezamenljivo vlogo.

Zato se moramo pred karikaturami in rahilitičnimi podobami vere vprašati: kaj je intimna bistvena forma vere? Ali z drugimi besedami: na kakšen način se mora izoblikovati



Jože Bartolj: Drevo življenja, akril, pribl. 100x50 cm.

vera, ki naj odgovarja na znamenja časov in tako kaže človeku našega časa pot odrešenja? Omeniti želim tri smernice za razmišljanje.

3.1 Verovati je razumno

Vera ni poraz razuma pred mejami naše zavesti; ni umik v iracionalno zaradi nevarnosti čisto instrumentalnega razuma. Vera ni niti izraz utrujenosti ali bega, ampak pogumna potrditev biti in odprtost za veličino in kompleksnost stvarnosti. Vera je dejanje potrditve; naslanja se na moč novega da, ki ga je človek sposoben izreči v moči pobe, s katero se mu Bog približa.

Prav v današnji situaciji odprtih in razširjenih zamer do tehnične racionalnosti se mi zdi pomembno opozoriti na bistveno razumnost vere. Kritično branje, ki je že dolgo v teku, ne more moderni legitimno očitati zaupanja v razum kot tak, ampak samo redukcijo ideje razuma, saj je ta redukcija kasneje odprla vrata iracionalnim ideologijam. Skrivnost, kakor jo dojemava vera, pa ni iracionalnost, ampak skrajna globina Božjega razuma, ki ga s svojim šibkim pogledom nismo več sposobni razumeti. Vedno so bile in še danes ostajajo temeljne izjave vere besede Janeza, ki se znova lotijo in poglobijo pripoved o stvarjenju, kakor ga prinaša Stara zaveza, in s katerimi odpre svoj evangelij: "V začetku je bil *Logos*", stvariteljski um, energija Božje inteligence, ki polni stvari s smislom. Samo iz tega izhodišča lahko Kristusovo skrivnost pravilno razumemo, saj se v njej razum obenem razodene tudi kot ljubezen.

Prva trditev vere nam torej pravi: vse, kar obstaja, je misel, ki je postala stvarnost. Duh stvarnik je izvor in princip, ki utemeljuje vse stvari. Vse, kar obstaja, je po izvoru racionalno, ker izhaja iz stvariteljskega uma.

Znova smo se znašli pred temeljnim nasprotjem med materializmom in vero. Veroizpoved materializma predpostavlja, da je na začetku vsega iracionalno ter da so samo za-

koni naključja proizvedli racionalnost na osnovi iracionalnosti. Razum je torej stranski produkt manjkajočega razuma, njegova struktura pa je, kakor tudi njegovi zakoni, preprosto rezultat kombinacij, ki jih je ustvarila neka tuja potreba, ki nima etične ali estetske vsebine. Človek je tako namenjen le montaži sveta, ki napreduje glede na njegove cilje. Vedno pa je iracionalno tista avtentična izvorna sila.

Vera pa uči ravno nasprotno: Duh je izvor in stvarnik vseh stvari, in zato vse stvari nosijo v sebi razumnost, ki ne izvira iz njih samih in ki jih neskončno presega, čeprav tvori njihov najbolj notranji zakon. Stvariteljski um, ki obdari stvari z njihovo objektivno racionalnostjo, z njihovo skrito logiko in njim lastnim notranjim redom, je obenem moralni um in je Ljubezen. Človek je zato sposoben spoznati sledi tega uma in tako omogočati napredek stvari v skladu z njihovo naravo. Njegovo gospodovanje je služenje, njegova svoboda je angažiranost v intimno resnico stvari, in na ta način odprtost ljubezni, po kateri postaja podoben Bogu.

Moderna doba je zaznamovana z edinstveno napetostjo med racionalizmom in iracionalnostjo. Zato se mi zdi pomembno jasno opredeliti, katere so pozicije, s katerimi se spoprijemamo na terenu. Temeljna alternativa, pred katero nas postavi pot, ki jo je moderna doba prehodila, je naslednja: ali je na začetku vsega iracionalno ali pa vse izvira iz stvariteljskega uma? Verovati pomeni okleniti se druge možnosti: samo ta je v najglobljem smislu besede "razumna" in vredna človeka.

Nasproti aktualne krize razuma mora bistvena razumna narava vere znova zasijati v vsej jasnosti. Vera rešuje razum prav zato, ker ga objema v vsej njegovi širini in globini ter ga varuje pred poskusi, da bi ga zreducirali preprosto na to, kar se lahko izkustveno dokaže. Skrivnost ni sovražnik razuma. Nas-

protno, rešuje in brani notranjo racionalnost biti in človeka.

3.2 Vzajemnost inteligence, volje in čustva v enotnosti verovanja

Odpravimo se sedaj s področja spoznanja na področje volje in čustva. Z dosedanjimi razmišljanji smo že naredili prvo temeljno izbiro, kar se tiče razumnosti vere. Naredimo sedaj korak nazaj. Pred radikalno grožnjo razsvetljenstva je skušal Schleiermacher vero rešiti s tem, da jo je definiral kot čustvo: "Njeno bistvo ni ne mišljenje ne delovanje, temveč zrenje in občutenje."¹⁴ In dalje: "Praksa je veččina, spekulacija je znanost, religija pa je čut in okus za neskončno."¹⁵ 19. stoletje je povsem sledilo tej njegovi predstavitvi, s čimer je prišlo do značilne pravne formule med religijo in znanostjo. Religiji se pusti svoboda, da ravna po lastni presoji; religija, omejena samo na čustvo, znanosti ni predstavljala ovir in je bila po svoje svobodna v izražanju na področju čustva, s čimer si je zagotovila svojo legitimnost.

Nevarnost podobnega duhovnega miru se danes še vedno pojavlja. Toda v resnici sploh ne gre za mir, ampak za razdeljenost v človeku, v katerem sta tako razum kot čustvo enako oškodovana.

Trditev, da je razum sposoben "delovati" edinole na področju tega, kar je instrumentalno, ni pa sposoben zajeti resnice biti – resnice o nas, o stvarstvu in o Bogu – je zavračanje razuma. Vendar ta skepticizem danes skoraj v celoti obvladuje teren. V večini primerov ne moremo niti dopustiti domneve, da lahko sredi našega spraševanja odkrijemo resnico. Ta lažna ponižnost razvrednoti človeka, oslepi naše vedenje in izprazni naše čustvo.

Tudi v katoliški Cerkvi se le s težavo zazna prepričanje, da se v veri našemu pogledu razodene skrivnost o Bogu. Poleg tega se širi občutek, da vse religije tavajo v temi in da vse njihove trditve niso nič drugega kot zna-

menja tega, kar je povsem nespoznatno. Religija tako znova postane sfera najbolj vzvišenih čustev. Z močjo najplemenitejših čustev bi religije – ki so videti medsebojno izmenljive – morale služiti višjim ciljem človeštva, in biti orodja za izgradnjo "družbe svetovnega miru".

Sedaj si vsi želimo mir. Da nam obračanje na Boga omogoča, da spoznamo ljudi kot brate in sestre ter tako služi miru, je upravičena zahteva. Toda religija, ki je samo orodje za doseg določenih ciljev, je razvrednotena kakor religija, ki ne more delovati drugače kot čustvo.¹⁶ V vseh napakah se skrivajo resnice. Res je, da religija kliče k miru; res je tudi, da čustvo pripada religiji in da so zgrešene tiste reforme, ki jo oropajo *humana* čustev. Toda te resnice ohranijo svojo moč samo, kadar ne izgubijo svoje intimne organskosti. Ta organskost pa sestoji iz dejstva, da vera prevzame čustvo in ga reši njegove nedoločenosti s tem, ko mu ponudi avtentični temelj. Čustvo neskončnega počiva na resnici dejstva, da obstaja neskončni Bog, ki se na nas, omejena bitja, obrača s svojo besedo. Vere ne okrepimo s tem, da jo izženemo na območje nedefiniranega, ampak samo s tem, da jo upoštevamo v vsej njeni veličini.

Vere ne rešimo s tem, da jo pomanjšamo; na ta način jo lahko samo pod ceno prodamo. Samo kadar ji priznamo vse njene zmožnosti, dobi svoj pomen. Nismo več torej mi tisti, ki bomo rešili vero, ampak je vera tista, ki rešuje nas.

3.3 Osebna in družbena dimenzija vere

Do integracije spoznanja, volje in čustva pride v osebi. Krščanski veri je lastna njena osebna struktura. To je odgovor osebe na klic drugega. Je srečanje dveh svobod.

Če smo prej trdili, da bistvo krščanske vere, kakor je opisano v Bibliji, ni iracional-

nost, ampak najbolj odločno priznanje razuma kot temelja in prihodnosti vseh stvari, lahko sedaj dodamo: krščanska vera po svoji naravi vsebuje globalno filozofijo svobode. Izhajajoč iz druge perspektive se bomo morali znova lotiti tega, kar smo že rekli o temeljnih alternativah misli. Trdili smo, da je moderni racionalizem, na temelju lastne metodične samoomejitve, postavil iracionalno kot temelj racionalnega. Iz tega sledi, da mora biti to, kar je bistveno tuje svobodi, postavljeno kot temelj tega, kar je svobodno; zato pa svoboda – kakor se je dogajalo z razumom – ni drugega kot stranski produkt samopostavitve sveta.

Za razliko od tega pa vera, v zavesti, da na začetku stoji *Logos*, izhaja iz primata svobode. Samo vez z *Logosom* zagotavlja svobodo kot strukturni princip stvarnosti.

Taka izbira prinaša določene neugodnosti s spoznavnega in sistematičnega vidika. Filozofije nujnosti trdijo, da morejo razložiti vse. Dajejo navodila, ki jim je treba slediti, da bomo na nujen način ustvarili boljši svet. Filozofija svobode, ki raste iz vere, tega ne zmore. Ne poseduje nobene univerzalne rešitvene formule, ali bolje, njena formula je svoboda Božje ljubezni, ki nas v Jezusu Kristusu kliče in nenehno kaže pot k človekovi svobodi.

To odseva tudi v konkretnih oblikah religioznosti. Brezosebni filozofiji ustreza brezosebna religioznost. Ne moremo zanikati dejstva, da tovrstne tendence obstajajo tudi med kristjani. Pogum vere v osebnega Boga, ki nas posluša, se izčrpa. Pobožnost se pušči preplaviti tokovom biti, se osvoboditi bremena svobode, bremen osebnega dostojanstva, in se zažene v brezno nič.

Krščanska molitev pa je odgovor svobode drugi svobodi. Je srečanje ljubezni. Še enkrat: tendenca k brezosebni religiji skriva v sebi drobec resnice. Hrepeni po preseganju razlike, ki nas loči od drugih. Toda odpoved

biti, kar pomeni dopustiti poraz, ne rešuje. Kadar srečanje dveh svobod postane ljubezen, prav tedaj pride do zmage nad razlikami. Ne zaničanje osebe, temveč najvišje dejanje, ljubezen, ustvarja tisto edinstvo, h kateri mi, stvaritve enega in trojstvenega Boga, težimo iz globin svojega bivanja.¹⁷

Lahko torej zaključimo: pot vere ni lagodna. Kdor jo tako predstavlja, ne bo uspel. Človeka postavi pred višje hrepenenje, saj ve, kakšno vrednost ima. Prav zato pa je lepa in primerna naši naravi. Če jo je naš pogled sposoben sprejeti v vsej njeni veličini in globini, tedaj vera prinese v sebi odgovore, ki jih naša doba pričakuje.

Prevedel: Rok Pisk

1. Prevod predavanja, objavljenega v knjigi J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? : Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti* (Torino: Paoline, 1992), 65-89.
Prva verzija tega dela je bila predstavljena 16. decembra 1989 v Rietiju – še vedno pod močnimi vtisi dogodkov, ki so se komajda zvrstili v vzhodni Evropi – kot poskus začetne refleksije o vzrokih in posledicah tega, kar se je zgodilo. Verzija, ki jo najdete tu, pa je bila uporabljena na konferenci na univerzi "La Sapienza" v Rimu 15. februarja 1990. Ob praznovanju tisočstiletnice tretjega koncila v Toledu sem v Madridu 24. februarja 1990 predstavil še eno različico, prilagojeno specifičnim okoliščinam.
2. Jasno je, da bi bilo potrebno podrobneje obdelati in natančneje določiti to splošno diagnozo glede bistva modernega materializma, pri čemer bi se sklicevali še posebej na dialektični in zgodovinski materializem, kar pa v mejah tega predavanja ni mogoče. Značilnost tega tipa materializma se kaže posebno skozi uvažanje dejavnika "dela" v materialistično pojmovanje stvarnosti. Temeljna predpostavka pa še vedno ostaja teza o primatu materije pred zavestjo. Teza, ki se zaradi dialektičnega razmerja med materijo in zavestjo širi, a ne razreši. Prek dela – tako trdi teza – človek deluje na naravo in jo transformira ter je obenem tudi sam transformiran. V tem dialektičnem nasprotju naj bi se razvila zavest. Dialektični materializem skuša na ta način preseči čisti mehanicistični materializem. Misli si, da bo "zamenjal mehanicistično (ali celo panteistično)

- pojmovanje narave in človeka s temeljno materialistično teorijo o razvoju človeka, ki obsega vsa področja stvarnosti in obenem spoštuje njihove specifične lastnosti". Tako filozofski slovar, ki sta ga uredila G. Klaus in M. Buhr na Bibliografskem inštitutu v Leipzigu (1965), označuje novost in definitivno veljavnost takega materializma, kakršnega sta ustvarila Marx in Engels (prim. 329a). Po tej poti želi popolnoma vrisati zgodovino in družbo v takšen okvir, ki ga je mogoče znanstveno preiskovati in z njim manipulirati. To je ostalo zunaj dosega prejšnjih oblik materializma, ki so bile bolj "kontemplativne" ali "metafizične". V tej smeri navedeni slovar nadaljuje: "Prvič v zgodovini človeške misli se je predstavila možnost, da bi uporabili materializem za razlago družbenega življenja in odkrili materialna gibalna in zakone. Tako je bila prvič postavljena znanstvena teorija o družbi." (Prav tam, 329a-b.) Prav to zaverovanost v "znanstvenost" so kot zmotno razkrili nedavni dogodki, ki so domnevnim "zakonom družbenega življenja zoperstavili svobodo, ki je v sebi razrešila te "zakone". Obe slovarski gesli, "materializem" (str. 325-330) in "materializem, zgodovinski in dialektični" (str. 330-340), kakor tudi naslednje "materija" (str. 341-344) navedenega slovarja imajo veljavo skoraj uradne predstavitve marksistične filozofije. Informativnega značaja z bogato bibliografijo so tudi naslednja gesla: W. Nieke, "Materialismus", v: J. Ritter in K. Grunder (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Basel-Stuttgart, 1980, 843-850; W. Knispel, R. Goerd, H. Dahm, "Materialismus, dialektischer", *prav tam*, 851-859.
3. Napotila k Habermasu jemljem iz pomenljivega eseja R. Hofmanna, *Soziologie als theologische Grunddisziplin? Zur vergessenen Metaphysik der Sozialwissenschaften*, v nemški izdaji revije *Communio*, 19 (1990), 453-466.
 4. Tako B. Hamann, *Sozialisationstheorie auf dem Prüfstand*, Bad Hellbrunn 1981, str. 46, definira Habermasovo pozicijo. Prim. tudi R. Hofmann, nav. delo, str. 461.
 5. Druga pojasnila o tem problematičnem področju najdemo v M. Kriele, *Befreiung und litische Aufklärung*, Freiburg 1980, str. 78-82.
 6. R. Guardini, *Die Lebensalter*, Mainz 1986¹⁰, str. 97. Kritična diskusija vere v napredek se pojavlja skozi ves Guardinijev opus. Posebno prepričljiva so nekatera razmišljanja na to temo, ki jih je izrazil v nekem govoru študentom leta 1956, po tem, ko so zatrli vstajo na Madžarskem. Samo en citat: "Napačno in nevarno je definirati človeka kot tisto bitje, ki napreduje. Ne, on je tisto bitje, ki ga nobena oblika napredka nikdar ne zaščiti pred nevarnostmi, ampak se mora vedno znova ... odločati med dobrim in zlom." (R. Guardini, *Wahrheit und Ordnung. Universitätspredigten*; 11, 1956, str. 262.)
 7. Na posebno izrazit način o tem pričajo spisi T. Goričeve, še posebej *Von Gott zu reden ist gefährlich*, Freiburg 1984¹¹, ter *Die Kraft der Ohnmächtigen. Weisheit aus dem Leiden*, Wuppertal 1987. Pomembna za pot postopnega spreobračanja k Bogu so tudi dela A. Solženicina, še posebej *Prvi krog*.
 8. Prim. W. Brandmüller, *Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum*, Redensburg 1982.
 9. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, 920; prim. F. Hartl, *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch E. Bloch und F. v. Baader*, Frankfurt/Main 1979, 110.
 10. E. Bloch, *nav. del.*, 920sl; F. Hartl, *nav. del.*, 111.
 11. P. Feyerabend, *Proti metodi* (Ljubljana: Studia humanitatis, 1999), 179.
 12. Vredna pozornosti zaradi nove metodične zastavitve je študija C. Labrusse-Riou, *L'homme à vif: biotechnologie et droits de l'homme*, v *Espirit*, zv.156 (november 1989), 60-70. Poleg tega tudi nenehni pozivi H. Jonasa, *Technik, Ethik und Biogenetische Kunst*, v *Communio*, nemška izdaja, 13 (1984) 501-517. Prim. tudi R. Löw (ur.), *Bioethik*, Köln 1990.
 13. Vire o tem lahko najdemo pri P. Beyerhaus-L. E. v. Padberg (ur.), *Eine Welt - Eine Religion? Das synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen von "New Age"*, Asslar 1988.
 14. F. Schleiermacher, *O religiji: Govori izobraženim med njenimi zaničevalci* (Ljubljana: KUD Logos, 2005), 50.
 15. *Ibid.*, 51.
 16. V odnosu do teh tendenc prim. pronicljivo predstavitev R. Slenczka, *Das Forum "Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"*, v: *Kerygma und Dogma*, 35 (1989), 316-335.
 17. Prim. Kongregacija za verski nauk, "O meditaciji," v: *O meditaciji. Študij cerkvenih očetov* (Cerkveni dokumenti, 44).