

სახელმწიფო, ეკლესია და საზოგადოება

ვაჟა ვარდიძე*

I. შესავალი

სახელმწიფო, ეკლესია, რელიგიური ჯგუფები თუ სხვადასხვა პოლიტიკურ-კულტურული ორგანიზაცია საზოგადოებრივი წარმონაქმნებია, რომელთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც ამ ერთეულების რეალიზების შემადგენელი ნაწილი, მუდმივ სახეცვლილებას განიცდის. თანამედროვე საზოგადოება, რომელიც მულტიკულტურული და მულტირელიგიური გარემოა, მოითხოვს არა მხოლოდ სხვადასხვა ჯგუფს შორის დამოკიდებულების განსაზღვრას, არამედ სახელმწიფოს მხრიდან სხვადასხვა ჯგუფისთვის ჰარმონიზებისა და მრავალფეროვნების იმ წინაპირობის შექმნას, რომელიც მშვიდობიანი და სამართლიანი თანაცხოვრების საფუძველი გახდება. აქ არ იგულისხმება სახელმწიფოს მიერ სხვადასხვა დამოუკიდებელ სუბიექტს შორის, შიდარელიგიურ თუ რელიგიათშორის დისკურსში ჩართვა და იდეური ან მსოფლმხედველური შუამდგომლობა, არამედ ურთიერთვალდებულებისა და საკონსტიტუციო პრინციპების გაცნობიერების აუცილებლობა, რომელიც საბოლოოდ საზოგადოების მდგრადობასა და სამართლიან ქმედითუნარიანობას განსაზღვრავს.

საზოგადოების შინაგანი მდგრადობა დაფუძნებულია მისი ცნობიერების კომპლემენტარულობაზე და არა სამართლებრივ კატეგორიებსა თუ რელიგიურ წარმოდგენებზე. არც ეკონომიკური ბაზარი, არც პოლიტიკა და არც რელიგიური რწმენა ცალკე აღებული არაა საზოგადოებრივი მდგრადობის გარანტი¹,

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის რექტორი, პროფესორი.

¹ პოლიტიკური, სამართლებრივი თუ ეკონომიკური წესრიგის არსებობის მიუხედავად, საზოგადოებები მაინც ექცევიან ხოლმე ქაოსისა და არეულობის ტურბულენციაში. ამ ფაქტორთა გამო ადამიანებსა და ერებს შორის მრავალი ომი და უბედურება მომხდარა და ხდება. ხშირად

არამედ საზოგადოების განვითარების პრინციპი და ცნობიერების სიცხადეა, რომელიც გამოხატულია რელიგიურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, კულტურულ თუ სამართლებრივ წესრიგში². ყველა ეს კომპონენტი ლეგიტიმაციას საჭიროებს, რომელიც მათ გრძელვადიან სიცოცხლისუნარიანობას განსაზღვრავს. როგორც პოლიტიკა, ისე რელიგიური წარმოდგენები გარკვეულ კონტექსტში იქმნებიან და ვითარდებიან, აყალიბებენ გარკვეულ სიცხადეს, რომელიც პოლიტიკურ, კულტურულ თუ რელიგიურ წესრიგში კონკრეტულ შინაარსს ჰპოვებს. თუმცა ამ წესრიგთა გამიჯვნა და მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულების განსაზღვრა მნიშვნელოვანი მომენტიცაა თვით მათი თვითმყოფადობისა და იდენტობის მკაფიო კონტურების დადგენისათვის. მათი აღრევა იწვევს საზოგადოების ცნობიერების ეროზიას და შედეგად, ამ სფეროების დეგრადირებას. ამიტომ მნიშვნელოვანია, ზუსტად განისაზღვროს ის, თუ რომელ სფეროს რა მოეკითხება და რაზეა პასუხისმგებელი, რაზეა დაფუძნებული მათი სიცოცხლისუნარიანობა და რას აძლევს საზოგადოებას მათი არსებობა. საყურადღებოა არა მარტო ამ სფეროთა ურთიერთგამიჯვნა (როგორც ნეგატიური პროცესი), არამედ საჭიროა მათი ურთიერთმიმართების პოზიტიური განსაზღვრაც, ანუ იმის დაზუსტება, თუ რას აძლევს ერთი მეორეს და რითი ავსებენ ადამიანისა და საზოგადოების ეს სხვადასხვა სფერო ერთმანეთს.

II. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთმიმართების წესრიგი

ეკლესია-სახელმწიფოს დამოკიდებულება მრავალნაირია და ეს მათი ნების გამოხატულებებიდან მომდინარეობს. თუმცა ამ ნების

მშვიდობის, კეთილდღეობისა და ჰარმონიის სახელით საზოგადოებები ერთმანეთს ებრძვიან. აქვე საყურადღებოა მარტინ ბუბერის ნაშრომი „რწმენის ორი ფორმა“, სადაც კარგადაა წარმოჩენილი, თუ როგორ ანადგურებენ ადამიანები ერთმანეთს ღმერთისა და სიყვარულის სახელით. იხ., Buber M., *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen 1994.

² შეად., Lammert N., *Zehn Bemerkungen zum Thema Religion und Öffentlichkeit*, in: Josef Rist (Hrsg.), *Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Münster, 2015, 226.

ნებისმიერი გამოვლინება ფუძნდება მათი ლეგიტიმაციის ფარგლებში. მათი ურთიერთობა მხოლოდ ერთი რომელიმეს ხარჯზე ვერ მოხერხდება და ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრა არ უნდა ეყრდნობოდეს ყალბ (მცდარ) კომპრომისსა თუ თავისუფალ ნებას მოკლებულ გამოხატულებას.

ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუირების, ისევე როგორც მათი გადაწყვეტილების მიღების პრინციპი სხვადასხვაა. მაშინ როდესაც სახელმწიფოს განმსაზღვრელი ადამიანთა ნებაა, ეკლესია თავისი შემეცნებისა და გადაწყვეტილების წყაროს ღმერთის ნებაში ხედავს. ეკლესიისათვის ამქვეყნიურობა არაა უმთავრესი პრიორიტეტი და სახელმწიფოს ავტორიტეტის მიმართ მისი ლოიალობა განპირობებულია მხოლოდ რელიგიური მრწამსით (შეად., საქმე. 5,29).

თუ სახელმწიფოს ლეგიტიმური ძალის გამოყენების უფლება აქვს, ეკლესიას ყველანაირად ეკრძალება ძალადობის ნებისმიერი ფორმა და მისი ერთადერთი „იძულების“ ინსტრუმენტი ეკლესიიდან ან რელიგიური ჯგუფიდან გამიჯვნის, განკვეთის შესაძლებლობაა. ეკლესიას ჭეშმარიტების საკითხი აინტერესებს, პოლიტიკას – ინტერესთა დაბალანსება. ეკლესია გაცხადებულ და შემდგარ ჭეშმარიტებაზე საუბრობს, პოლიტიკა ერიდება ერთხელ და სამუდამოდ დეფინირებულ ჭეშმარიტებას, რის გამოც არსებობს დემოკრატიისა და პოლიტიკის შესაძლებლობა.

სახელმწიფო უმთავრესი მიზანი სამართლიანობისა და მშვიდობის დამყარებაა, ეკლესიისა კი – ღვთის სასუფევლის დადგომა. სახელმწიფოს ყველაზე მაღალი ღირებულება ადამიანია, ეკლესიის შემთხვევაში – ღმერთი. მაგრამ არ არსებობს ღმერთამდე მისასვლელი გზა, თუ არა ადამიანი. ღმერთი უმთავრესია, მორწმუნე სიკვდილს ამჯობინებს ღვთის სასუფევლის დაკარგვას. თუმცა ღვთის სასუფევლის ძიებაც ეკლესიისათვის ადამიანის ზრუნვაზე გადის, რის გამოც სახელმწიფოს და ეკლესიას საერთო სამოქმედო არეალი ეხსნებათ. ეკლესია ღვთის სასუფევლის ლოგიკით მოქმედებს და მისი ამოსავალი წერტილი თითოეული ადამიანის თავისუფალი ნებაა, თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფო ორიენტირებულია საზოგადოებრივი წესრიგის მოწყო-

ბაზე და ამისთვის ძალის ლეგიტიმური გამოყენების უფლება აქვს. ადამიანის თავისუფალი ნება დაქვემდებარებულია საზოგადოებრივი მოწყობის წესრიგზე და აქედან გამომდინარე, განსაზღვრავს საკუთარ სამოქმედო არეალს.

ეკლესიასა და სახელმწიფოს განსხვავებული ინტერესები აქვთ, ისე როგორც გადანყვეტილების მიღების განსხვავებული წყარო, რაც განსხვავებულ კომპეტენციებს წარმოშობს, მიუხედავად იმისა, რომ ინტერესთა განხორციელების გზაზე შესაძლოა მათი ინტერესები დაემთხვეს. თანხვედრის წერტილი ადამიანსა და საზოგადოებაზე ზრუნვაა. თუმცა ინტერესთა განსხვავებული ლოგიკა მაინც შობს კონფლიქტის პოტენციალს. ანუ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის დაპირისპირება შეიძლება წარმოიშვას არა მხოლოდ საერთო მიზნების აცდენიდან, არამედ, აგრეთვე, შეჯვრებული ერთობლივი მიზნების განხორციელების ფორმიდანაც.

რადგან აზროვნების რელიგიური (ეკლესიური) და პოლიტიკური (სახელმწიფოებრივი) ლოგიკა ადამიანის ქცევაზეა ორიენტირებული და ორივე ინსტიტუტი საზოგადოებრივ წესრიგში ადამიანზე ზემდგომ ინსტანციადაც მოიაზრებს თავს, ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთს გამონკვევად ევლინება: ისინი არ არსებობენ უბრალოდ როგორც ორი ერთმანეთის გვერდით მყოფი დამოუკიდებელი ორგანიზმი, არამედ ორი ერთმანეთთან გარდაუვალ მიმართებაში მყოფი დაპირისპირებული ძალა, რომელიც შეიძლება პოზიტიურ ან ნეგატიურ სიდიდედ მოგვევლინოს. ზემოხსენებული კონფლიქტის პოტენციალი გადაიქცევა პოლიტიკური ძალაუფლების საკითხად, თუკი ინტერესთა განსხვავებული კონტექსტი გამოიკვეთება. „დამოუკიდებლობა“, ცნებითი თვალსაზრისით, გაუზიარებელია, განსხვავებით ჭეშმარიტებისგან, რომელიც გაზიარებას ექვემდებარება. ჭეშმარიტების საკითხი კომპრომისს გამორიცხავს, მაშინ, როდესაც პოლიტიკური დისკურსი კომპრომისს მოითხოვს. სადაც შეიძლება ჭეშმარიტების საკითხი და კომპრომისის აუცილებლობა გადაიხედოს, ეს საერთო მიზნის განხორციელების ფორმაში შეიძლება არსებობდეს. ყველა სახელმწიფოსთვის რელიგია დიდი გამონკვევაა, ისევე, როგორც ეკლესიისთვის (რელიგიებისთვის) სახელმწიფო თეოლოგიური

პრობლემაა, პრობლემა, თუ როგორ უნდა მოხდეს ძალაუფლებისა და ჭეშმარიტების ურთიერთშეჯერება. ისტორიაში ამ წესრიგის მოწყობის მრავალნაირი მაგალითი არსებობს, რომელთა დაჯგუფება ტიპოლოგიურად ორ მოდელად შეიძლება მოხდეს: მონისტური და დუალისტური.

(1) მონისტური მოდელი. დამოუკიდებლობა, როგორც თავისუფლება ან არსებობს ან არა. შუალედურ პოზიციაზე საუბარი აზრს მოკლებულია. როგორც ეკლესიას სურს, ნებისმიერი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ღვთის სასუფეველს ეზიაროს, ასევე, სახელმწიფო ცდილობს თავისი ლეგიტიმური ძალაუფლება, რელიგიური წარმოდგენების მიუხედავად, რეალობად აქციოს. ისტორიულად, ინტერესთა ამ კონფლიქტმა თავი იჩინა თეოკრატიულ ან ათეისტურ წყობაში, სადაც რელიგია ან სახელმწიფო იყო ცალსახა დომინანტი. ისე როგორც თეოკრატიულ წყობაში ჭეშმარიტებისა და ძალაუფლების წყარო *მხოლოდ* რელიგიურ ხედვაშია მოაზრებული, ასევე, ათეისტურ რეჟიმში მოქმედებისა და წესრიგის ფორმას *მხოლოდ* პოლიტიკოსთა გადანყვებულობა განსაზღვრავს. ისტორიაში მონისტური მოდელის თეოკრატიულ გამოვლინებას ვხედავთ არა მარტო ძველ რომაულ, კეისრის ანტიკურ კულტში, შუა საუკუნეების ეკლესიის დომინანტურ მმართველობასა თუ თანამედროვეობაში ცხადად დეკლარირებულ თეოკრატიულ სახელმწიფოში, არამედ იმ პოლიტიკურ წესრიგშიც, სადაც არ ვითარდება ინდივიდუალიზმი, დემოკრატია, თავისუფალი ლიბერალური წესრიგი და სუბიექტზე ორიენტირებული საზოგადოება. ქმედება, რომელიც ობიექტურ (თუ „ჭეშმარიტ“ რელიგიურ, რწმენის) წესრიგზეა მიმართული და სუბიექტის განვითარების თავისუფალ შესაძლებლობას გამოირიცხავს, არ იმსახურებს საბოლოო გამართლებას. მონისტურ მოდელში, რაც რელიგიურად ჭეშმარიტია, ამქვეყნიურადაც სავალდებულოა. არსში რელიგიურად მცდარი, ამქვეყნიურადაც მცდარია, მიუღებელია. რელიგიური სწავლება ნებისმიერი მოქმედების ამოსავალი წერტილია. თეორიული წინააღმდეგობა რელიგიურ და ამქვეყნიურს შორის შეუძლებელია. რაც წინააღმდეგობად ვლინდება, პრაქტიკულად ცოდვად მოიაზრება.

ისტორია მონმეა, აგრეთვე, ათეისტური რეჟიმისა, სადაც სახელმწიფო დომინირებს ეკლესიასა და რელიგიაზე. თუმცა თეოკრატიულიდან განსხვავებით, ათეისტური წესრიგი არ მოი-აზრებს ეკლესიასა და სახელმწიფოს ერთობის საჭიროებას, არამედ რელიგიურ წესრიგს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან მთლიანად განდევნის ან უკეთეს შემთხვევაში, პოლიტიკური მიზნებისათვის მის სრულ ინსტრუმენტალიზებას ახდენს. რადგან ათეისტური რეჟიმი ვერ ბატონობს ადამიანის შინაგან სამყაროზე, რელიგიასთან კონკურენტულ დამოკიდებულებაში ხედავს თავს და რელიგიის ჩანაცვლებას საკუთარი იდეოლოგიით ცდილობს. რადგან რელიგიურობის წყარო არაამქვეყნიურია, ათეისტური რეჟიმი ვერ წვდება რელიგიის ფესვებს და მის წინაშე მხოლოდ გარეგნული გამოვლინების ფორმით თუ იბრძვის. ეს წინააღმდეგობა რელიგიებისთვის ხშირად გადაიქცევა შემოქმედებისა და სიცოცხლუნარიანობის მკვებავ ძალად³, რადგან მასში ამქვეყნიურობისაგან გათავისუფლების შესაძლებლობაა განცდილი.

(2) თანამედროვე განვითარებულ სახელმწიფოებში დუალისტური მოდელია დამკვიდრებული. როგორც ეკლესია (თავისი სულიერი სამყაროთი), ისე სახელმწიფო (თავისი ამქვეყნიური წესრიგით) ცდილობს, საკუთარი კომპეტენციის ფარგლებში, სრული უფლებამოსილება განახორციელოს. საკუთარ სუვერენულობას ისინი ზღუდავენ მხოლოდ სხვის კუთვნილ ფუნდამენტურ სფეროში და აქედან გამომდინარე, აღიარებენ საკუთარ შეზღუდულ დამოუკიდებლობას. როგორც სახელმწიფო თავს იკავებს, განაცხადოს სრული პრეტენზია იდეოლოგიურ თუ მსოფლმხედველურ ექსკლუზიურობაზე, ისე ეკლესია არ ჩაეზიარება სახელმწიფოს პოლიტიკურ ძალაუფლებაში და ექვემდებარება წესრიგის განსაზღვრის დემოკრატიულ პროცესებს. უფლებამოსილებათა გადანაწილების პრინციპი სეკულარული სახელმწიფოებრიობის უმთავრეს არსს წარმოაჩენს. სახელმწიფო დამოუკიდებლად ახდენს საკუთარ ლეგიტიმაციას შიდასამყაროსეული რაცი-

³ Depenhauer O., Kirche-Staat-Gesellschaft, in: Anton Rauscher (Hrg.) Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin, 2008, 938-941.

ონალურობის პრინციპით და ამით ათავისუფლებს ეკლესიას იმ წნეხისაგან, რომ მან იზრუნოს პოლიტიკური წესრიგის მოწყობაზე. სახელმწიფო, უქმნის რა ეკლესიას სამართლებრივად მოწესრიგებულ თავისუფალ სივრცეს, აძლევს მას შესაძლებლობას, საკუთარი რელიგიური მრწამსისა და კანონმდებლობით განსაზღვრულ ჩარჩოთა მიხედვით, იზრუნოს საკუთარ მორწმუნეებზე. თითოეული სისტემა პირობითად არის ავტონომიური და ექვემდებარება სხვებთან ავტონომიურობის ცვალებად პრინციპს. ანუ დიალოგისა და ინტერესთა ურთიერთშეჯერების პროცესში მტკიცდება ყოველი სისტემის ლეგიტიმაციის საფუძველი. სახელმწიფოს ძალაუფლების ლეგიტიმაცია, როგორც ეკლესიისადმი პოლიტიკური უპირატესობა ეფუძნება მის სეკულარულობასა და ნეიტრალურობას სხვადასხვა აღმსარებლობისა და იდეოლოგიის მიმართ. ამით სახელმწიფო გვევლინება მშვიდობისა და თავისუფლების გარანტად. თავის მხრივ, ეკლესიის (თუ რელიგიათა) სულიერი უპირატესობა სახელმწიფოსთან მიმართებით ეფუძნება მსოფლმხედველობრივ ჭვრეტას.⁴ შემეცნების განსაკუთრებული წყარო განსაზღვრავს იმას, რომ ეკლესია (ან სხვა რომელიმე რელიგია), საზრისის საკითხთან მიმართებით, განაცხადებს საკუთარ უპირატესობას სახელმწიფოსთან შედარებით. თავის მხრივ, სახელმწიფო, ანიჭებს რა ეკლესიას (თუ რელიგიებს) თავისუფლებას, თავად განსაზღვრონ ყოფიერების საზრისი თუ მსოფლმხედველური საფუძვლები, სამართლიანობისა და მშვიდობის ძიების გზაზე თავისუფლდება წნეხისგან, თავის მოქალაქეებს განუსაზღვროს იდეოლოგია, ყოფიერების საზრისისა და ჭეშმარიტების მეტაფიზიკური სახე. მეტიც, რელიგიური თავისუფლება უკრძალავს სახელმწიფოს, მიჰყვეს მისიონერობას და ადამიანები აიძულოს იდეოლოგიური ვალდებულებით.

როგორც ზემოთ ითქვა, ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთის მიმართ გამონვევაა და არ არსებობს როგორც საკუთარ თავში ჩაკეტილი ორი ურთიერთინდიფერენტული ორგანიზმი, არამედ საკუთარი ამოცანების გადაჭრაში ერთმანეთთან გარდაუვლად

⁴ შეად., იქვე, 936-939.

უნევთ ურთიერთობა. ამ ურთიერთობის თემატიზება ორივეს ამოცანაა. როგორც ეკლესიამ, ისე სახელმწიფომ მკაფიოდ უნდა განსაზღვრონ, თუ რას მოელიან ისინი ერთმანეთისაგან და რა როლი მიუძღვით მათ ერთმანეთის მისიის განხორციელებაში. თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი იურგენ ჰაბემარსი მოითხოვს სახელმწიფოსა და რელიგიების როლი სათანადოდ იქნეს შესწავლილი ამ ინსტიტუტების ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში, რათა გადაფასებულ იქნას რელიგიების ადგილი საზოგადოების შემდგომ განვითარებაში. იგი ხაზს უსვამს, რომ მსოფლიო რელიგიები გონების ისტორიის ნაწილია. სეკულარული გონების ჩამოყალიბებაში რელიგიებმა და მეტაფიზიკურმა ხედვებმა თავიანთი წვლილი შეიტანეს. ამიტომ სეკულარულმა გონმა უნდა გაარკვიოს, თუ რა როლი მიუძღვის რელიგიას სეკულარული აზროვნების ჩამოყალიბებაში და რა როლს თამაშობენ რელიგიები დღესაც შემეცნებითი უნარის განსაზღვრაში, რომლის საფუძველზეც სეკულარული გონი აყალიბებს საკუთარ პოზიციას რელიგიებთან მიმართებით.

რელიგია (თეონომიური ჭვრეტა) და სეკულარული გონი (ავტონომიური აზროვნება), როგორც სულის კომპლემენტური ორი ფორმა და მასში არსებული დიალექტიური პროცესი განიცდის მუდმივ განვითარებას და ამ მუდამ დაუსრულებელ დიალექტურ პროცესში ხან სეკულარული გონი (რელიგიისგან დამოუკიდებელი დისკურსი) იკავებს წამყვან როლს რელიგიურ აზროვნებასთან მიმართებით, ხან თმობს კიდეც საკუთარ პოზიციებს. დღევანდელი განვითარებული საზოგადოებები ხასიათდება როგორც პოსტსეკულარული საზოგადოება, სადაც სეკულარული გონი არ იკარგება, არამედ მისთვის რელიგია ახალ მნიშვნელობას იძენს. სეკულარული და რელიგიური გონი ურთიერთობის ახალ საფეხურზე ადიან. მართალია, სახელმწიფო სეკულარული რჩება, თუმცა საზოგადოებაში რელიგია ან მეტაფიზიკური აზროვნება მეტ მნიშვნელობას იძენს. მიუხედავად ამისა, როგორც რელიგიური, ისე არარელიგიური მოქალაქის მიმართ რჩება მოთხოვნა, რომ სახელმწიფოს პრინციპების მიმართ და პოლიტიკური დისკურსის გათვალისწინებით, ყველა რელიგიურმა ჯგუფმა საკუთარი

მსოფლმხედველობის აბსტრაჰირება მოახდინოს. ჰაბემარსი მიანიშნებს იმაზე, რომ თუ სეკულარული (ან რელიგიური) უმრავლესობა გამორიცხავს საზოგადოებრივ დისკურსში რელიგიური უმცირესობის აზრს, ეს გამოიწვევს პარალელური საზოგადოებების ჩამოყალიბებას და ერთმანეთის მიმართ ჩაკეტილი ჯგუფების არსებობას, რაც კონფლიქტის დიდი პოტენციალის მატარებელია. მენტალური ცვლილება არა მხოლოდ სეკულარულმა უმრავლესობამ უნდა განიცადოს უმცირესობასთან მიმართებით და ისწავლოს, თუ როგორ ჩართოს უმცირესობა პროცესებში, არამედ რელიგიურმა უმცირესობებმაც თვითკრიტიკულად უნდა შეხედონ თავიანთ ადგილს საზოგადოებაში და გააანალიზონ საკუთარი პასუხისმგებლობა მთლიანი პროცესების მიმართ. ჰაბემარსი სამმაგ ვალდებულებაზე საუბრობს: 1. პლურალურ საზოგადოებაში რელიგიებმა სხვა რელიგიებთან შეხვედრა უნდა ისწავლონ, მათთან სამართლიანი დამოკიდებულება გამოიმუშაონ და შეძლონ საკუთარი ჭეშმარიტებისა და მრწამსის მიწოდება ყველასთვის გასაგებ ენაზე; 2. ყველა რელიგიურმა ჯგუფმა თანამედროვე მეცნიერებათა შედეგები უნდა აღიაროს, როგორც სავალდებულო მოცემულობა და რელიგიურად ნეიტრალური ჭეშმარიტება, რომლებთანაც უნდა მოხდეს საკუთარი მრწამსის შეჯერება; 3. სეკულარული სახელმწიფოს პრინციპები უნდა აღიარონ. გარკვეული თვითრეფლექსიის გარეშე რელიგიური ჯგუფები ფუნდამენტალიზმისთვის არიან განწირულები და ამრიგად, თანაბრად უფლებამოსილ სუბიექტებად ვეღარ იქნებიან აღიარებულნი. ეს პროცესები ვერ იქნება კანონის იძულებით თავმობხვეული ან რაიმე გარე მექანიზმებით ვალდებული, არამედ სრულად თავისუფალი ძიების შედეგი უნდა იყოს.⁵

დიאלოგისა და ურთიერთპასუხისმგებლობის გაცნობიერება როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური მხარისთვის მნიშვნელოვანია. პოლიტიკურ დისკურსში რელიგიური პოზიციები არარელიგიური მხარისთვისაც გასაგებ ენაზე უნდა იქნეს ფორმუ-

⁵ Habermars J., *Nachmetaphisches Denken II. Aufsetze und Repliken*, Berlin, 2012, 325.

ლირებული, ასევე, სეკულარულმა პოზიციამ უნდა გაითვალისწინოს, რომ რელიგიური ჭეშმარიტების წარმომავლობა არაა მისი განსჯის საგანი და მათი განზოგადება არ უნდა მოხდეს. ანუ რელიგიური მარწმუნებლობის გარკვეული „გათარგმნა“ უნდა მოხდეს ყველასთვის გასაგებ ენაზე, რომელიც არა თეოლოგიურ-დოგმატურ საკითხებს შეეხება, არამედ მორალურ პრინციპებსა და საზოგადოებრივ პრაქტიკას, რომელიც სეკულარული წესრიგისთვისაც მნიშვნელოვანია.

საბოლოოდ, ჰაბერმასისთვის მთავარია, რომ ყველა ადამიანს თანაბრად ჰქონდეს შესაძლებლობა, მონაწილეობდეს დემოკრატიული გადაწყვეტილების მიღების პროცესში, იქნება ეს რელიგიური თუ არელებიერი მოქალაქე. რელიგიურ ადამიანსაც უნდა მიეცეს საკუთარი პოზიციის ახსნისა და მისი დასაბუთების შესაძლებლობა.⁶ ანუ რელიგიის თავისუფლება პოზიტიურად უნდა იქნეს გააზრებული და მხოლოდ არშეზღუდვას კი არ მოიხრებდეს, არამედ პოზიტიური შინაარსის განსაზღვრის შესაძლებლობაც ეძლეოდეს. ეს თუ არაა გარანტირებული, დემოკრატიის პრინციპი დარღვეულია⁷.

III. სახელმწიფოს მსოფლმხედველურ- იდეოლოგიური ნეიტრალურობა

სახელმწიფოს სეკულარულობა და ნეიტრალურობა რელიგიური გაერთიანებების მიმართ არ ნიშნავს მათგან სრულ იზოლირებას, არამედ მათი ინტერესის გათვალისწინებასა და საკუთარ ინტერესებთან შეთავსებას. თუ სახელმწიფო ცდილობს რელიგიის თავისუფლების არა მხოლოდ ნეგატიური თვალსაზრისით, არამედ პოზიტიურადაც, დაეხმაროს რელიგიებს ამ თავის-

⁶ Habermas J., Politik und Religion, in: F.W. Graf/H. Maier (Hrg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München, 2013, 291.

⁷ შეად., Knapp M., Religion und sekuläre Öffentlichkeit. Die demokratietheoretische Konzeption von Jörgen Habermas, in: J. Rist (Hrsg.), Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, Münster, 2015, 127.

უფლების რეალიზებაში, თავისთავად ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ნეიტრალური, აბსოლუტური გაგებით, როგორც შეხებაში არმყოფი ინსტანცია, ველარ იქნება მოაზრებულნი. მისი ნეიტრალურობა რელატივირებულია, რადგან სახელმწიფო მეტ ანგარიშს იმას უნდა უწევდეს, ვინც მას მეტად ეხმარება მისი მიზნის მიღწევაში, კერძოდ, საკონსტიტუციო პრინციპების დაცვას, მის განხორციელებასა და განმტკიცებაში. სახელმწიფო (როგორც საკონსტიტუციო პრინციპები) არაა უსულო მექანიზმი, ბრმა კანონების კრებული ან ცოცხალ პროცესს მონყვეტილი სინამდვილე, რომელიც ავტომატურად უნდა მოქმედებდეს. კონსტიტუციაც და სახელმწიფოც საზოგადოების მოთხოვნილებებს უნდა პასუხობდეს. სახელმწიფო თავისი მოქალაქეების ხმასა და გულისცემას უნდა უსმენდეს, რადგან მხოლოდ ასე სმენით თუ შეძლებს იგი, დაიცვას უკეთ თითოეულის თავისუფლება, თავისუფლება, რომელიც ნების გამოხატულებაა. ნება კი დიალოგში, სმენასა და გადაცემაში შეიცნობა. ამიტომ სახელმწიფომ რელიგიებთან მიმართებით უნდა გაითვალისწინოს სხვადასხვა რელიგიისა თუ ეკლესიის კეთილგანწყობა, სარგებლიანობა თუ კეთილუნარიანობა საკონსტიტუციო წესრიგის სასარგებლოდ. თუმცა რელიგიათა განსხვავებული სარგებლიანობა საკონსტიტუციო წესრიგის მიმართ არ ნიშნავს სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიების მიმართ სამართლიანობის დარღვევასა და პრეფერენციების გამოვლინებას. სახელმწიფო ყველა ინდივიდის მიმართ თანაბარი უნდა იყოს, რამაც შეიძლება მოითხოვოს განსხვავებული ჯგუფების მიმართ განსხვავებული დამოკიდებულება. სახელმწიფოს ნეიტრალურობა, უპირველეს ყოვლისა, მსოფლმხედველურ და იდეოლოგიურ ნეიტრალობას გულისხმობს. სახელმწიფო არ გამოდის მორალური მსჯავრმდებლის პოზიციაში, არამედ ცდილობს მხოლოდ მშვიდობიანობისა და სამართლიანობის პრინციპი განამტკიცოს. ნეიტრალურობა მოითხოვს განსხვავებულ ინტერესთა ბალანსირებას, რათა სახელმწიფოს ერთიანობა და სუვერენულობა დაიცვას. ლაიციზმისგან განსხვავებით, სადაც სახელმწიფო სრულ დისტანცირებას ახდენს რელიგიებისაგან, ამგვარად გაგებული ნეიტრალურობა ნიშნავს რელიგიათა თავის-

უფლების არა უბრალოდ ფაქტობრივ აღიარებას, არამედ ხელშეწყობას.⁸ რადგან თავისუფლება, იქნება ეს სახელმწიფოს თუ ინდივიდის, მხოლოდ მაშინ შეიძლება სრულად რეალიზდეს, როდესაც იგი არა უბრალოდ აღიარებს სხვის თავისუფლებას, არამედ ცდილობს კიდევ აღიარებული თავისუფლების განხორციელებას შეუწყოს ხელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ინდივიდისა თუ სახელმწიფოს თავისუფლება ან ცარიელ ცნებად რჩება ან კიდევ შეიძლება უარყოფითი, დესტრუქციული მნიშვნელობა შეიძინოს (ზომ შეიძლება თავისუფლება ისე იქნეს გაგებული, როგორც სრული იგნორი, რომლის შედეგი შეიძლება ტრაგიკული აღმოჩნდეს). სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა რელიგიური გაერთიანებების მიმართ სწორედ ამაში გამოიხატება, რომ ყველას თავისუფლების რეალიზებისთვის იზრუნოს.

სახელმწიფოს გახსნილობა სხვადასხვა მსოფლმხედველობისადმი თუ რელიგიური მრწამსისადმი ემყარება იმ ანთროპოლოგიურ სურათს, რომელიც ადამიანის ღირსებასა და მისი თავისუფლების როგორც პიროვნული თვითრეალიზების რწმენაზეა ორიენტირებული. ეს ის ღირებულებებია, რომელთა აღიარების გარეშე აზრს კარგავს ზოგადად ადამიანობასა და ჰუმანურობაზე საუბარი. თუკი სახელმწიფოს საზრიზსა და რელიგიათა შემოთავაზებაზე შეიძლება საუბარი, მაშინ ადამიანის ისეთი ანთროპოლოგიური სურათი უნდა იქნეს აღიარებული როგორც ეჭვდაუდებელი ამოსავალი წერტილი, აქსიომა, რომელზეც ნებისმიერი საზოგადოებრივი მოწყობა ფუძნდება.

კიდევ ერთი არგუმენტი, თუ რატომ არის სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა, იზრუნოს სხვისი თავისუფლების რეალიზებაზე, მდგომარეობს არა მხოლოდ მისი პოზიტიური განსაზღვრის სარგებლიანობაში, არამედ იმაშიც, რომ სახელმწიფოს ხშირად არ ძალუძს გაუმკლავდეს მის წინაშე არსებულ ყველა პრობლემას. ამიტომ მისი პასუხისმგებლობაა, ჩაიყენოს სამსახურში ყველა ის ინსტანცია, საზოგადოებრივი ორგანიზმი, რომელიც დაეხმარება

⁸ შეად., Waldhoff Ch., Religionsfreiheit und ihre Grenze, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin, 2008, 960.

მას ამ პრობლემების გადაწყვეტაში, იქნება ეს განათლების, ჯანდაცვის, კულტურული თვითგამოხატვისა თუ ადამიანის თვითგანვითარების ფუნდამენტურ უფლებებში. როდესაც საუბარია ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებზე, რომელიც შეიძლება ვლინდებოდეს ყოფიერების საზრისის, იდეოლოგიური ორიენტირის, საგანმანათლებლო ბაზისზე თუ სულიერი და ფიზიკური ჯანმრთელობის საჭიროებებში, ასეთ ინსტანციებად კი შეიძლება ეკლესია ან რელიგიები მოევიწიოს. ამიტომ სრული ლაიციზმი არა მხოლოდ დიდი ტვირთია სახელმწიფოსთვის, არამედ გაუმართლებელი სწრაფვა თვითგანსაზღვრის ფუფუნებისაკენ.⁹

⁹ აქ არ მოიზრება სახელმწიფოს სოციალისტური ან პატერნალისტური გაგება, სადაც სახელმწიფოს ეკისრება ყველა საზოგადოებრივ სიკეთეებზე პასუხისმგებლობა (განათლება, ჯანდაცვა, დასაქმება და ა.შ.), არამედ საუბარია ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებსა და იმ საზოგადოებრივ სიკეთეებზე, რომლის გარეშე ძნელია სახელმწიფოს სტაბილურობაზე, განვითარებასა და ჰუმანიზმზე საუბარი. სახელმწიფოს მინიმალისტური ფუნქციის შემთხვევაშიც გარდაუვალია ხელისუფლება დისტანცირდეს საზოგადოების იმ აქტივობებისგან, რომლებიც, მართალია, შეიძლება არ იყოს სახელმწიფოს უშუალო პასუხისმგებლობის ქვეშ, თუმცა უშუალო შემხებლობა ჰქონდეს ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებთან. ამ უფლებათა უზრუნველყოფაზე პასუხისმგებლობა სახელმწიფოს ლეგიტიმაციის უმთავრესი საფუძველია. თუმცა მისი განსაზღვრა ვერ მოხერხდება საზოგადოებასთან უშუალო დიალოგის გარეშე, რაც ავტომატურად შობს კონსენსუსისა და შეჯერების აუცილებლობას. ეს კი სპობს აბსოლუტურ ზღვარს სახელმწიფოს მინიმალური დატვირთვის გაგებაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ ფაქტობრივად მინიმალური გაგება რელატივირებულია. ამიტომ როგორც პატერნალისტური (სოციალისტური თუ კომუნისტური იდეოლოგიაზე დაყრდნობლი), ისევე უკიდურესად ლბერალური (ან „ველური“ კაპიტალისტური) პოზიცია სახელმწიფოს ფუნქციათა ხედვაში წარმოადგენს ორ უკიდურესობას, რომელიც ადამიანისა და საზოგადოების თავისუფლების მიმართ არაა სამართლიანი. თავისუფლებას არ სჭირდება არც გარედან მართვა და არც სრულ იზოლაციაში (კონდიციათა გარეშე) მოქცევა, არამედ იმ პირობების განსაზღვრა, რომელშიც თვითრეალიზებას ნახავს. თავისუფლების კონსტიტუირების (ტრანსცენდენტული) ანალიზის დისკურსი იხ., Präpper Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München, 1991, 182-194. სოციალურ-ეთიკური ვალდებულების შესახებ

IV. ეკლესიის საკრამენტული მნიშვნელობა

ეკლესია ღვთის ჩანაფიქრია ხსნისა და სინმიდის მარადიულ ისტორიაში. იგი არაა თვითმიზანი, არამედ მიანიშნებს უფრო მეტზე, ვიდრე თვითონაა. ეკლესია ნიშანი და ინსტრუმენტიცაა ამ ქვეყანაზე ღვთის სასუფევლის დადგომისა. ამიტომ იგი მისიის მატარებელია, ახაროს ყველა ხალხს უფლის კეთილი უწყება (შეად., მთ. 28,19) და იყოს სამყაროში ღმერთის მყოფობის საკრამენტული ნიშანი¹⁰.

თუმცა სანამ განვმარტავდეთ, თუ რას ნიშნავს ეკლესიის სამყაროში საკრამენტული მყოფობა, ყურადღება გავამახვილოთ რამდენიმე მომენტზე: 1. ეკლესია მისიის მატარებელია და არა მისიის შემოქმედი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიის გააზრება უნდა მოხდეს არა მისი ბუნებიდან გამომდინარე, არამედ მისი მისიიდან, რადგან სწორედ მისიის განხორციელებაში იქმნება ეკლესია. იგი არაა უკვე მზადყოფი ინსტიტუტი, რომელსაც დადებული აქვს საკუთარი სამოქმედო გეგმა, არამედ ღმერთის ქმედებაში *ყალიბდება*, როგორც მისთვის ბოძებული მისიის მსახურება. სახელმწიფოსთან მიმართებით ეს იმას მიანიშნებს, რომ მასთან დიალოგში არ ოპერირებს მარადიული, საზოგადოების მოწყობის უცვლელი მოდელებით, არამედ მასთან ერთად ეძებს საზოგადოების განვითარების ისეთ პრინციპებს, რომელიც წინააღმდეგობაში არ მოვა გამოცხადების ქვეშარტებასთან. ეს იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ფაქტობრივად ეკლესიას ეხსნება სამოქმედო არეალი ისე, რომ არ იყოს შეზღუდული იდეოლოგიური თუ რაიმე სახის ინსტიტუციური ფორმით. ყოველი ინსტიტუტი თუ

აგრეთვე იხ., Pröpper Th., *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung*, in: Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg, 2001, 57-71.

¹⁰ დოგმატური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ, *Lumen Gentium* 9, ნიგნში: ვატიკანის II კრება, ლ. ალექსიდის თარგმანი, თბილისი, 2006, 78-79.

იდეოლოგიური საფარველი მხოლოდ ინსტრუმენტია ღმერთის მონოდებაზე საპასუხოდ. ამიტომ სახელმწიფოსთან დიალოგში ეკლესია ესწრაფვის არა ინსტიტუციური თვითდამკვიდრებისაკენ, არამედ იმ მიზნის განხორციელებისაკენ, რომელიც მას ხელახლა შობს, კერძოდ, ღმერთთან უშუალო შეხვედრა და მისი მომადლებული კეთილგანწყობის გაზიარება. აქედან გამომდინარე, ეკლესიასა და სახელმწიფოს მართებული ინსტიტუციური შეხვედრა თავისუფალია ძალაუფლებათა კოლიზიისაგან და კონცენტრირებულია თითოეული ინდივიდის თავისუფლებასა და ინტერესთა გათვალისწინებაზე. სწორედ ამ ინტერესის გათვალისწინება და ინდივიდთა შემოქმედებითი ჩართვა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ღვთის სასუფეველის დადგომის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია, რამეთუ ღვთის სასუფეველი არაა გარედან დადებული წმინდა წესრიგი, რომელშიც უბრალოდ შედის ადამიანი, არამედ თითოეული ინდივიდის მიერ თანაქმნილი და ღვთის სულით აღვსილი ესქატოლოგიური რეალობა, რომლის ნიშნები უკვე ამქვეყნადვეა მოცემული.

2. ყოველი ცოცხალი ორგანიზმი საჭიროებს ორიენტირებს. ეს ორიენტირი ეკლესიისათვის იესო ქრისტეა, რომლის შეცნობა საკუთარი იდენტობის გააზრებაში მდგომარეობს, რადგან ეს იდენტობა არაა ჩაკეტილი, დასრულებული, საკუთარ თავში განსაზღვრული შინაარსი, არამედ ტრანსფარენტული, მომავლის განმსაზღვრელი ღია ურთიერთობები; მეტიც, იგი მუდმივად კვეთაში მყოფი და მოყვასზე ორიენტირებული, საბოლოოდ, იესო ქრისტეზეა დაფუძნებული და იესო ქრისტეს მყოფობის სინამდვილეა. ამიტომ მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, რომ როგორც ვატიკანის კრების II დოგმატური კონსტიტუცია **Lumen Gentium** აღნიშნავს, ეკლესია, რაც არის *ad intra*, იგივეა *ad extra*. შინაგანად როგორც ცხოვრობს, გარე სამყაროშიც ისე უნდა წარსდგეს, რადგან იგი არის სამყაროში და სამყაროსთვის. ის, რასაც თავისში საკრამენტულ რეალობად აღასრულებს, ეკლესიის მიღმაც აღქმული უნდა იქნეს როგორც სამყაროსათვის სინამდის მომტანი ქმედება და განაპირობებდეს მისი ფერისცვალების დანყებას. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სამყაროში საკრალურსა

და პროფანულს შორის საზღვარი გადალახულია. შესაქმის მიუხედავად, დუალიზმი შემოქმედსა და ქმნილებას შორის რჩება. მართალია, ეკლესიას ქრისტესავით ორმაგი ბუნება აქვს, თუმცა ქმნილებასა და შემოქმედს შორის ზღვარი მუდამ იარსებებს. ორი ბუნების გამო არ არსებობს ორი ეკლესია, არამედ აქ და ახლა მყოფი ერთი, წმინდა, სამოციქულო და კათოლიკე ეკლესია, რომლისთვისაც ზღვარი არა მის იდენტობაშია (არსშია), არამედ ამ იდენტობის შემეცნებაში (არსებობაში). იდენტობის ხლეჩვა იწყება მაშინ, როდესაც სამყაროში საკუთარ ადგილს სწორედ ვერ საზღვრავს და იწყებს სამყაროს ან საკრალიზებას ან პროფანირებას. ორივე ეს უკიდურესობა საშიშია, რადგან საკრალიზების შემთხვევაში სამყარო ღვთიური ნუსხით იმოსება და შედეგად, ეკლესია მითოლოგიურ ხიბლში ეხვევა, ხოლო სამყაროს პროფანირებით საყოველთაო გაუცხოება ხდება და ფაქტობრივად, შესაქმის საქმე სრულიად უარყოფილია. აზროვნების ასეთი ფორმა, რომელშიც სამყაროს ერთი სანყისის საბაბით მონიზმისა და დუალიზმის ურთიერთმიმართება ირღვევა¹¹, საშიშროებაა, აგრეთვე, სახელმწიფოსთვისაც, რადგან რაციონალური დისკურსი იბინდება და სახელმწიფო აღმოჩნდება ზემოთხსენებულ ეკლესია-სახელმწიფოს მონისტურ მოდელში, სადაც ეკლესია ან სეკულარიზებულია (და საქმე გვაქვს ლაიციზმის ან ათეიზმის შემთხვევასთან) ან კიდევ ვიღებთ თეოკრატიულ რეჟიმს, რომელიც სამყაროსა და სახელმწიფოს დამოუკიდებლობას ფაქტობრივად არ აღიარებს.

ზღვრის უგულვებლყოფა შემოქმედსა და ქმნილებას შორის, არსსა და არსებობას შორის (და არა ეკლესიის შიდა გააზრებასა და გარე ცხოვრებას შორის) ეკლესიისათვისაც საშიშია, რადგან

¹¹ მონიზმისა და დუალიზმის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ., Bongardt M., *Einheit Ja – aber welcher? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismusdebatte*, in: K. Müller/M. Striet, (Hrg.), *Dogma und Denkform, Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg, 2005, 85-100; Müller K., *Über den monistischen Tiefenstrom der christlicher Gottrede*, in: K. Müller/M. Striet, (Hrg.), *Dogma und Denkform, Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Regensburg, 2005, 47-84.

ქრისტიანობაში იჭრება აზროვნების მითიური ფორმა, სადაც იკარგება სხვაობა წარმოსახულსა და რეალობას შორის, ხილულ და უხილავ ეკლესიას შორის, ქრისტეს ქმედებასა და მღვდლის წარმომადგენლობას (რეპრეზენტაციის) შორის. მითიური აზროვნების მონისტური ფორმა შეჭრილია ქრისტიანობის ყოველდღიურ პრაქტიკაში ისე, რომ დაკარგულია რეალობაში ერთიანობისა და იმავდროულად განსხვავებულობის ონტოლოგიური სანყისის გაგება. ამას თავისი გავლენა აქვს, აგრეთვე, თეოლოგიურ-პოლიტიკურ დისკურსზე, რომელშიც იკარგება საკრამენტულსა და პროფანულს შორის სხვაობა და წარმართული რელიგიის ელემენტები სინკრეტულად ისე ერევა ქრისტიანულს, რომ ხილული რეალობა, სამყაროს წესრიგი აღარ წარმოადგენს ღვთის შემოქმედებისა და ხსნის ისტორიულ არეალს, რომელშიც უნდა გაცოცხლდეს ქრისტეს მხსნელი საქმე და ამგვარად იგი გადაიქცეს (ფერი იცვალოს) ხსნილ (სინმიდის) რეალობად, არამედ ან თავიდანვე უარყოფილია და წამოყენებულია მისი განადგურების (აპოკალიპტური) მოთხოვნა; ან კიდევ სრულიად შეუსაბამოდ უფლის გამოცხადების ქრისტიანულ სწავლებასთან გაუაზრებლად და დაუსაბუთებლად იჩენს თავს.

ამ კონტექსტში საყურადღებოა *წარმომადგენლობითობის* (რეპრეზენტაციის) ცნება, რომელიც ევქარისტიულ შუამდგომლობაში ქრისტეს რეალურ-ონტოლოგიურ მყოფობაზე მიანიშნებს. *წარმომადგენლობითობის* ცნებას არა მხოლოდ თეოლოგიურ-დოგმატურ დისკურსში აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, როდესაც საუბარია ქრისტიანულ საიდუმლოთა სწავლებაზე, არამედ თეოლოგიურ-პოლიტიკურ დისკურსშიც აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, სადაც იგი ახალ დატვირთვას იძენს, გამომდინარე ეკლესიის მისიის რეალიზების სხვადასხვა ისტორიული კონტექსტისა და პოლიტიკური დატვირთვის მიხედვით. სწორედ ისტორიის ცვალეობად კონტექსტში, როგორც ღმერთის უწყვეტი შემოქმედების დასტურში, ცოცხლდება ღმერთის ნების მარადიული გამოვლინება ქრისტეს ორბუნევენობის სწავლების მაგალითზე, სადაც ეკლესია აცოცხლებს ქრისტეს, როგორც ღმერთის რეალურ წარმომადგენელს, დუალისტური წესრიგის მიხედვით.

ეკლესია მონოდებულია სამყაროსა და სახელმწიფოს წინაშე *წარადგინოს* ქრისტეს მხსნელი საქმე და შესაბამისად, ღმერთის თავისუფალი ნების გამოვლინება, შემოიტანოს ცნობიერება ღვთიური თავისუფლების შესახებ და ამგვარად მოახდინოს ქრისტესეულ ღირებულებათა შუამდგომლობა, გაცოცხლება.

ამ ორი მნიშვნელოვანი შენიშვნის შემდეგ, ერთი მხრივ, ეკლესია, როგორც *მოვლენა (1)* და მეორე მხრივ, *წარმომადგენლობა* სრული იდენტობის გააზრების კონტექსტში (2), აუცილებელია, კიდევ ერთხელ დავაზუსტოთ ეკლესიის საკრამენტული მნიშვნელობა სახელმწიფოსთან მიმართებით. რაზეც ეკლესიას სახელმწიფოსთან დიალოგი შეიძლება ჰქონდეს, ეს ამქვეყნიური წესრიგის საკითხებია. თუმცა როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, ამქვეყნიურობა ეკლესიის უმთავრესი საზრუნავი არაა. ამიტომ ეკლესიის სახელმწიფოსთან დამოკიდებულება ვერ იქნება დაფუძნებული მინიერი პრობლემების გადაწყვეტაზე, იქნება ეს პოლიტიკური, სოციალური, ჰუმანიტარული თუ კულტურული, არამედ ეს უნდა ეფუძნებოდეს ეკლესიის იდენტობას, რომელიც ღმერთის მხსნელი ნების გამოხატულებაა. ანუ ეკლესიის სახელმწიფოსთან (და ზოგადად წუთისოფელთან) ურთიერთობა ემყარება ეკლესიის შინაგან ბუნებას, რომელიც სულიწმიდის ქმედებაში ვლინდება და ღვთისა და მოყვასის სიყვარულის რეალურ ხორცშესხმაში კონკრეტდება. მინიერი საკითხებისადმი მსახურება შეიძლება მხოლოდ ამ ხორცშესხმის გამოხატულება იყოს. სოციალური, პოლიტიკური, ჰუმანიტარული თუ ყველა სხვა მსგავსი პრობლემის გადაწყვეტაში ეკლესია შეიძლება ჩანაცვლებულ იქნეს სხვა ინსტიტუტით, რაც მის აუცილებლობას კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებს. მაგრამ ის, რაშიც ეკლესიას ვერცერთი ინსტიტუტი ვერ ჩაენაცვლება, ეს მისი შინაგანი იდენტობის განხორციელებაა, რომელიც იესო ქრისტეს მხსნელი საქმის შედეგია და რომლის გამოხატულება შეიძლება სახელმწიფოსთან თანამშრომლობაშიც იქნას დანახული. ეკლესიისთვის ღვთის მიერ ბოძებულ იდენტობას ვერცერთი ამქვეყნიური საქმიანობა განამტკიცებს. ეს ღვთის საჩუქარია და მისდამი დამოკიდებულება მხოლოდ მზრუნველობით და მაღლიერებით თუ შეიძლება შენარჩუნდეს.

ეკლესიის მნიშვნელობა და მომავალი მხოლოდ მაშინ შეიძლება შენარჩუნდეს, თუკი იგი არაა ჩანაცვლებადი, ერთადერთია კაცობრიობის ისტორიაში როგორც მისი ტკივილისა და სიხარულის ადგილი, სასონარკვეთისა და ახალი იმედის მატარებელი, მოხსენიებისა და მოლოდინის გამობატულება. ასეთი ეკლესიის იდენტობა ნასულდგმულევია არა ამქვეყნიური რეალობით, არამედ იესო ქრისტეში გაცხადებული ესქატოლოგიური ნიშნებით, რომელშიც ეკლესიის საკრამენტული ბუნება შეიძლება გაცოცხლდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიაში ცხადდება ესქატონი, როგორც ყოველივე რეალობის საფუძველი და საბოლოო მიზანი. ეკლესია არაა უბრალოდ მხოლოდ ადამიანური ინსტიტუტი, არამედ მოვლენა და განხორციელება ღვთის სასუფეველის მოახლოებისა. იგი როგორც *sacramentum futuri* ბრწყინდება მინიერი ფორმით, თავისი სისუსტეებითა და მოწყვლადობით, ლიტურგიულ ბრწყინვალეობასა და ღვთიურ დიდებულებაში. ამიტომ მუდამ დააქვს თავის თავში ის წინააღმდეგობა, რომლითაც ღმერთმა თავი გამოივლინა, იქნება ეს განკაცების საიდუმლო, ჯვარცმის ძლევა მოსილება თუ მკვდრეთით აღდგომის ბრწყინვალეობა. ეს წინააღმდეგობაა, რომელიც შობს წუთისოფელსა და ღვთის სასუფეველს შორის დაძაბულობას, მონობასა და თავისუფლებას შორის ბრძოლას, სინმინდის გამოცდილებასა და სასონარკვეთას შორის აღრევას. ეს ქმნის იმ სინამდვილეს, რომ ეკლესია არის წინააღმდეგობით დალდასმული, მუდამ დგას ჯვარცმის ნიშნის ქვეშ და უნდა იდგეს კიდეც, თუ მას სურს, დაამსხვრიოს წუთისოფლის ლოგიკა, გადალახოს ამქვეყნიურობის შეზღუდულობა და ეზიაროს სრულ თავისუფლებას.¹²

ასეთ ვითარებაში ეკლესია გადაიქცევა წინასწარმეტყველურ-კრიტიკულ ნიშნად, რომელიც უპირისპირდება შიდასამყაროსული სეკულარიზმის, საერთო პასუხისმგებლობის გაუზიარებლობას, ანტაგონიზმსა და თვითგანადგურების დინამიზმს. ეკლესია წინასწარმეტყველური მადლით აღვსილი ებრძვის ეგოიზმს,

¹² შეად., Kasper W., *Katholische Kirche, Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg, 2011, 471-472.

ჰედონიზმსა და თვითკმაყოფილების იმ გამოვლინებას, რომელსაც მიაჩნია, რომ კაცობრიობა თვითკმარია და ღმერთის გარეშე შეძლებს ყველა პრობლემის მოგვარებას. იგი გვევლინება როგორც *მარილი მინისა* (შეად., მთ. 5,13) და მატარებელი იმედისა, რომელიც ურთიერთობათა ყოველნაირ ბანალიზებას გაურბის, შედის კომუნიკაციაში ყველასთან და არ ერიდება პოლიტიკორექტულობასა თუ ტაბუდადებულ ჩარჩოებს. ხარობს ღვთის სიყვარულით და ამ სიყვარულს ყველას გადასცემს.