

Pregledni znanstveni članek (1.02)  
 BV 72 (2012) 4, 635—644  
 UDK:27-144.89  
 Besedilo prejeto: 09/2012; sprejeto: 12/2012

*Anguštín Lab*

## Edinost Cerkve v trinitatični perspektivi

*Povzeteč:* Ekumensko gibanje, ki ima za cilj uresničenje Jezusove molitve pri zadnji večerji, »da bi bili eno« – to je tudi bistvo Cerkve –, je postalo v zadnjem stoletju vsebina prizadevanja skoraj vseh Cerkva in krščanskih skupnosti. V katoliški Cerkvi je ekumenska misel dobila težo doktrine in delo za edinost je postalo sestavni del vsakovrstnega pastoralnega udejstvovanja z drugim vatikanskim koncilom. Da bi delo za edinost vodilo in privedlo k edinosti Cerkve, bo treba kristocentrično (monistično, ekskluzivistično) pojmovanje edinosti nadgraditi s trinitarično (mnogovrstnostno) zasnovanim razumevanjem edinosti. Prav tako pa se bo treba ločiti od juridičnega koncepta Cerkve in se oprijeti podobe Cerkve kot občestva, *communio*. Takšno razumevanje in delovanje zahteva tudi novo vrednotenje vloge Svetega Duha. V trinitarični perspektivi je edinost Cerkev »creatura Patri, Verbi et Spiritus Sancti«.

*Ključne besede:* ekleziologija, trinitarična edinost, enost v pluralnosti, Cerkev kot občestvo

### *Abstract:* Church Unity in Trinitarian Perspective

During the last century, the ecumenical movement aiming at putting into effect Jesus' prayer at the Last Supper »that all of them may be one« (John 17:21), which is also the substance of the Church, has become a standing endeavour of almost every Church and Christian community. In the Catholic Church it has been since Vatican II that ecumenical thought has acquired the weight of a doctrine and ecumenical activities have become an integral part of any pastoral work. In order that the work for unity may really lead to church unity, it will be necessary to extend the christocentric (monistic, exclusivistic) conception of unity to a trinitarian (diverse) understanding of unity. In the same way, it will be necessary to change the juridical concept of the Church and take up the concept of the Church as a community, *communio*. Such understanding and action also requires a re-assessment of the role of the Holy Spirit. In the trinitarian perspective, the unity of the Church is a *creatura Patris et Verbi et Spiritus Sancti*.

*Keywords:* ecclesiology, trinitarian unity, unity in plurality, Church as *communio*

Edinost kristjanov, ki je cilj ekumenizma, ima osebno in občestveno razsežnost. Edinostjo kristjanov naj bi dosegli edinost Cerkve. O tem, kaj naj bi bilo teološki temelj in vzor uresničene edinosti, ni bilo in še vedno ni popolnega soglasja. Izhajam iz dveh predpostavk. Prva predpostavka je, da je troedini Bog kot izvirno in ciljno občestvo temeljni člen krščanskega verovanja, in druga, da je Cerkev občestvo, ki ima izvor v troedinem Bogu. Trinitarična ali občestvena ekleziologija je tudi ena temeljnih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora in zato trdna podlaga ekumenizma (Pesch, 1993, 186). Najprej bom na kratko povzel nauk o Cerkvi, ki je prevladoval pred koncilom.

## 1. Od »kristocentrične« do »trinitarične« ekleziologije

Teologija je v okviru ekleziologije do drugega vatikanskega cerkvenega zbora poudarjala, da je Cerkev ustanovil Jezus s svojim delovanjem. Jezusa Kristusa je poslal Oče, da bi ustanovil Cerkev. To je delal tako, da je zbiral ob sebi ljudi, jim oznanjal božjo besedo, jih reševal in ozdravljajal. Potem je predal apostolom, predvsem Petru kot glavi, vodstveno (pastirsko), učiteljsko in posvečevalno službo in jih pooblastil, da postavljajo naslednike, ki naj kot njegovi namestniki ohranjajo Cerkev v edinosti vere in pravega reda. Predkoncilaska ekleziologija je bila izrazito kristološko zasnovana. Tako dojeta je bila tudi njena notranja struktura. V Kristusovem delovanju ne temelji le ustanovitev Cerkve, temveč v njenem obstoju in delovanju tudi deluje Kristus, zato so jo pojmovali kot »Christus prolongatus« in »Kristusovo mistično telo«. In kaj se je v tej koncepciji zgodilo s Svetim Duhom? Odgovor se glasi: Sveti Duh omogoča Kristusovo navzočnost v Cerkvi. Sveti Duh tako ni bil naravnost »aktivna oseba«, to je: dajalec, ampak samo dar, ne »gratia incarnata«, temveč pogoj, ki omogoča »gratia creata« (Greshake 2010, 124).

Ekleziološki kristocentrizem je vplival tudi na razumevanje »e(di)nosti Cerkve«, ki je njena osnovna lastnost. Tudi njen temelj so Kristusovo delovanje in njegova avtoriteta in delovanje in avtoriteta njegovih naslednikov. Enost je bila prvotno hierarhično označena in univerzalistično začrtana. Poudarjeni sta bili juridično koncipirana enost in enotnost Cerkve in ne Cerkev kot *communio* v množtvu in različnosti. Služba v Cerkvi je bila v prvi vrsti pojmovana kot nasprotje laškemu stanu – in ne kot služba znotraj občestva vernikov. In končno: Duh ni imel specifične vloge, temveč le Kristusovemu delovanju paralelno in razsvetljevano vlogo. »Prostor« njegovega delovanja ni bila v prvi vrsti Cerkev kot celota, temveč hierarhija, v kateri in po kateri je predvsem deloval Jezus Kristus. Na kratko: Cerkev ni bila več – kakor v prvi Cerkvi – pojmovana kot delo Očeta, ki jo je ustvaril po »dveh rokah«, po Sinu in po Duhu, kakor pravi Irenej. Niso je več jemali kot podoba (ikono) troedinega Boga, temveč so jo prikazovali predvsem kot »naprej živečega Kristusa« oziroma kot »nadaljevanje inkarnacije« (Greshake 2010, 124).

Kristocentrična ekleziološka struktura, ki jo je Yves Congar po Nikosu A. Nissiotisu poimenoval celo »kristomonistična« (Congar 1969, 399), je v srednjem veku – pod vplivom kulturnopolitične dimenzije »christianitas« (to je pomenilo isto

kakor »ecclesia«) – doživela dodatno zožitev. Takrat so namreč izrazito stopili v ospredje univerzalistični, hierarhični in institucionalni elementi, saj je ideja »unus populus christianus« naravnost vodila v »sub uno capite«, namreč »sub Christo vel papa« (400). Takšno kristocentrično e(di)nost, ki temelji na Kristusovi učiteljski in vodstveni avtoriteti in na prav takšni avtoriteti njegovih namestnikov, lahko ponazorimo v linearnem zaporedju takole: en Bog – en Gospod – en Peter – en papež (s škofi kot sodelavci), zato: ena Cerkev (Greshake 2010, 124–125).

Da ta koncept vsebuje elemente resnice, ne more biti dvoma. Vendar je takšno razumevanje v celoti mnogo preozko in preveč enostransko. To velja predvsem za idejo o e(di)nosti, kakor je tu zastopana. Da je Cerkev v bistvu »ena«, sodi k središču krščanskega verovanja, kakor izpovedujemo v veroizpovedi: »Verujem v eno ... Cerkev.« (DS 150) Toda enost ni enaka enosti! To postane jasno, ko primerjamo, na kako zelo različne načine je enost v razmerju do množstva oziroma do raznolikosti. V antiki je prevladovala ideja enosti, kakor jo je v klasični obliki predstavil neoplatonik Proklus (412–485 pred Kr.): »Vsako množstvo je podrejeno enosti.« (Ruh 1990, 50) To pomeni: bolj ko je nekaj eno, bolj izključuje množstvo, množstvo reducira na eno ali množstvo podreja enemu. V družbenem pogledu to na splošno pomeni, da je pluralnost, ki obstaja v vsaki družbi, nekaj drugotnega in podrejenega, nekaj – tako Aristotel –, kar mora biti pod oblastjo enega samega, enega vsevladajočega, spojeno v eno. Ta koncept enosti je prešel v zahodno miselnost in se tu nadaljeval. Tomaž Akvinski primer pravi v soglasju z Aristotelom: pluralnost teh, ki vladajo, ni dobra. Zato mora biti en voditelj, ena zadnja avtoriteta: »*Nec bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps.*« (STh 1,103,3)

Filozofska teza, da je množstvo podrejeno enosti, je v kristoministričnem razumevanju Cerkve na Zahodu dobila teološko utemeljitev in sprejemljivost v: *unus Dominus Christus, unus papa* in zato: *una ecclesia*. In samo po sebi se je rodilo prepričanje, da je ena, univerzalna, papežu podrejena svetovna Cerkev pred krajevnimi Cerkvami, pretežno pa določa njihovo življenje tako, da so krajevne Cerkve samo upravne enote ene Cerkve. Njej so podrejene in se ji morajo pokoravati, saj nimajo nobene resnične samobitnosti. Kot rezultat takšne logike enosti je končno sledila podoba Cerkve, ki jo je do popolnosti izoblikoval Inocenc III. Inocenc je obravnaval svetovno Cerkev kot eno škofijo, katere dejanski škof je papež kot *episcopus universalis*. Glede na to so preostali škofje samo neke vrste »papeški kaplani« in prejemajo vse kompetence in navodila od njega, ki je vir cerkvene e(di)nosti in kompetenc.

Je to e(di)nost Cerkve, za katero je Jezus prosil pred smrtjo? V tako imenovanem poslovilnem govoru v Janezovem evangeliju je rekel: »Naj bodo eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi.« (Jn 17,21) Bi imel ob predpostavki takšne edinosti Cerkve, namreč enotne univerzalne Cerkve, ekumenski pogovor različnih cerkvenih tradicij sploh kako možnost? Upravičeno je pred leti zapisal – zdaj že pokojni – evangeličanski cerkveni pravnik Hans Dombois: »Iz zgodovinske izkušnje vemo, da si edina Cerkev in enotna Cerkev tako zelo nasprotujeta, da tip enotne Cerkve ne more bit model edine Cerkve ... Zamenjavi obeh se je treba upreti z vso silo.« (Dombiois 1960, 395) Ta stavek je leta 1969 povzel Josef Ratzinger z besedami:

»Edinost Cerkev ... ne pomeni enotnosti Cerkev.« (Ratzinger 1969, 142) Pojdimo zdaj od predkoncilnega pojmovanja k novi perspektivi Cerkev, kakor jo je začrtal drugi vatikanski koncil, ki pa je dejansko prastara.

Koncil je prevladujoči kristocentrični pogled na Cerkev pretrgal vsaj v enem pogledu in v svojih ekzezioloških izvajanjih odprl pot v trinitarično ekzeziologijo, čeprav ni »stopil dosledno v utemeljevanje trinitarične ekzeziologije, s katero bi odpravil pnevmatološki deficit predkoncilne ekzeziologije« (Pottmeyer 1981, 51). Koncil je ostal pri »rahlih poizkusih, ki so pa zagotovo obtičali na pol pota«, kakor pravi Congar (1982, 123).

Koncil v C 4 najprej povsem tradicionalno opiše Kristusovo delo pri ustanovitvi Cerkev po poslanstvu od Očeta. Nato pa tematizira »konstitutivno« delovanje Svetega Duha pri nastanku Cerkev in kot povzetek svojega izvajanja navaja besede sv. Ciprijana: »Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas »kot ljudstvo, zbrano v edinstvi Očeta in Sina in Svetega Duha.« (De Orat. Dom. 23) Kakšne so posledice te izjava? Konstitucija o Cerkvah izpostavlja v delovanju Duha dejstvo, da prinaša edinstvo (communio) različnih služb in nagiba k edinstvi v mnogovrstnosti darov (C 4). Ta vidik različnosti oziroma mnogovrstnosti darov Svetega Duha je v Odloku o ekumenizmu ponovno poudarjen. Drugače govori tudi ta dekret v 2. točki o edinstvi Cerkev v Kristusu, takoj zatem pa dodaja, da Sveti Duh »povzroča različnost milosti« (E 2), torej edinstvo v Kristusu, mnogoterost pa v Duhu. Po Sinu in po Duhu so v Cerkvah vgrajene različne, in vendar razjasnjujoče temeljne lastnosti, zaradi katerih je Cerkev resnično »Communio«, e(di)nost v množstvu različnosti, ki se dopolnjujejo in izmenjujejo. V koncilskem besedilu sledi, potem ko je govor o množstvu duhovnih darov, temeljni stavek vsake trinitarične ekzeziologije: »Najgloblji vzor in počelo te skrivnosti je v Trojici oseb enota enega Boga Očeta in Sina v Svetem Duhu.« (E 2) Tako je bila dosedanja, od srednjega veka dalje veljavna ekzeziološka ideja o e(di)nosti dvignjena v e(di)nost, ki je drugačne kvalitete, to je v e(di)nost, ki je podoba troedinega Boga (Schütte, 1985). To je zdaj »e(di)nost v trojnosti«, se pravi, da sta »enost in množstvo enako izvorni in na isti stopnji« (Greshake 2010, 127).

Preden bomo ugotavljali, kakšne posledice ima to za ekumenske perspektive, pogledjmo, kako je trinitarični Bog prapodoba Cerkev.

## 2. Trojica: vzor in počelo Cerkev

Vera v troedinega Boga, to je priznavanje, da Bog ni enost brez različnosti, ni neki abstraktni »eno«, ni monada, sledi iz novozaveznega izkustva, da je Bog Oče sam navzoč v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu, ki ga on pošilja. Bog se tako razodeva kot eden, a v sebi različen. Od tod se je nato vil dolgi proces razmišljanja in meditacije vse do uvidu, da je Bog *koinōnia*, *communio*, to pomeni: edinstvena edinstvo odnosov in življenjske izmenjave treh oseb. Samo en Bog, ki je v sebi občestvo, lahko stopi v odnos s stvarstvom, stopi v komunikacijo. Pri tem je treba

upoštevati, da božja oseba ni oseba na enaki ravni, kakor je človek. Za človeško osebo, ki je končna, velja, da je sama zase, da je samostojna glede na druge, da se od njih razlikuje in loči. Oseba v Bogu pa je čisti odnos (*relatio subsistens*, kakor pravi Tomaž Akvinski); vsa obstaja v odnosu. Po odnosih se osebe v Bogu tudi razlikujejo in obenem najtesneje sovpadajo. Kajti to, kar določa posamezno osebo, biti-Oče, biti-Sin, biti-Duh, ni nič izključujočega, nič, kar bi jih ločevalo, osamilo, naredilo posamičnost, temveč je za vsako osebo njena »posebnost« tako značilna, da se po njej podarja drugima dvema osebama in se po »posebnosti« združuje z obema drugima v celovitost enega nedeljivega božjega življenja. Vsaka oseba s tem, da se drugi daje in od nje prejema, z vsem, kar ima in kar je, pripada drugi. »Na trinitaričnem Bogu vidimo, da je po odnosu bit-za-drugega najvišja oblika edinosti.« (Greshake 2010, 128)

Božje bistvo se tako uresničuje, udejanja kot najpopolnejša komunikacija. Saj je prav komunikacijo, odnos moč razumeti kot najpopolnejši način bivanja. Zato je Bog kot komunicirajoča pluralnost najvišja izraz biti in tudi e(di)nosti. Različnost in pluralnost, raznolikost in bogastvo variacij ne govorijo proti edinosti, temveč so – kjer so kakor v troedinem Bogu v odnosu – način njene uresničitve.

Najvišja oblika e(di)nosti je občestvo (*communio*), to je takšna e(di)nost, ki nima svojega nasprotnega pola – množičnosti namreč – zunaj sebe, temveč jo nosi v sebi in tako pomeni medsebojno izmenjavo in posredovanje, medsebojno igro, to pa v teološkem izrazu pomeni perihoreza. To je najtesnejša prežetost in obsežnost. Trinitarna edinost Boga je tako prek vseh mer dojemljivosti izvorna odnosna edinost ljubezni, v kateri si tri osebe medsebojno podarjajo isto božje življenje in se v tej izmenjavi izkažejo kot različne in hkrati najpopolneje edine. V tem smislu je Bog polnost in najpopolnejša resničnost vseh resničnosti: občestvo – *communio*. O tej obliki edinosti pravi drugi vatikanski cerkveni zbor, da je izvor, počelo, prapodoba Cerkve (129).

Vsekakor drži, da je izvor in temelj Cerkve troedini Bog. Njemu se mora Cerkev zahvaliti, njega odseva, ker je vanjo vrisal trinitarične strukture, se pravi: model svojega bivanja. Tako je Cerkev: prvič, božje ljudstvo Očeta, ki nas hoče imeti za svoje sinove in hčere; drugič, nosi Cerkev podobo Kristusovo, podobo njegove osebe in besede evangelija, po katerem se mora nenehno zgledovati; in – končno – je Cerkev tudi specifično delo Svetega Duha. Duh ne ponotranja do neke mere samo »ad extra« prihajajoče podobe Kristusa in je ne polaga v naša srca, temveč ustvarja tudi pestrost poklicev in darov ter zagotavlja njihovo občestveno izmenjavo. V tem skopo prikazanem pogledu se dejansko kaže v Cerkvi trajno delujoči Pratemelj: trinitarični Bog. A o tem ne bomo dalje razpravljali.

Ne govorimo torej le o izvoru in o temelju Cerkve. Po E 2 je troedini Bog tudi »vzor in počelo« (*exemplar et principium*). Vzor in počelo je treba razumeti v antičnem smislu podobe, kot »ikona« namreč. V ikoni je realno navzoč »izvor«, »počelo«, tako da podoba vsebuje prapodobo/izvor. Za pravoslavne kristjane je v ikoni izvor (Bog, svetnik, odrešenjski dogodek) realno pričujoč, če to primerjamo s tem, kar zahodna teologija pravi o Kristusovi navzočnosti v evharistiji. V tem

smislu pripominja Tertulijan: »Kjer so trije, Oče, Sin in Duh, je tudi Cerkev, /.../ ki tvori telo treh.« (Tertulijan, *De bapt.* VI, 1) Nezaslišana primerjava! Cerkev je »telo«, to je: ne samo »prostor«, ampak tudi »izraz« troedinega Boga. Za takšno izražanje velja seveda – kakor za vsako izražanje o Bogu –, da drži s predznakom analogije, s podobnostjo v še večji nepodobnosti (Freitag 1995, 859; DS 806). V tej omejitvi ohranja veljavnost tudi trditev: Cerkev je resnično »deležnost na samem trinitaričnem občestvu« (Kasper 1986, 274). Podobno pravi dokument Mešana mednarodne komisije za teološki dialog med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo: »Cerkev razodeva to, kar je; skrivnost trinitarične koinonije.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 74)

Ponavzočenje in obenem oznanjevanje troedinega Boga se v Cerkvi uresničuje na mnoge načine, na primer takrat in tam, kjer se različne osebe, spoli, stanovi, karizme in službe, redovi in institucije medsebojno priznavajo, stopajo med seboj v izmenjavo, drug drugemu služijo in tako po ljubezni postajajo eno, občestvo – *communio* (Käsemann 1960, 115). Tako Cerkev razodeva, da je v svojem bistvu ikona troedinega Boga.

Uresničevanje trinitarične podobe pa ne velja samo za osebe in za skupnosti, temveč tudi za cerkvene strukture. Kajti če je Cerkev »kraj neprestanega utelešanja Boga v svetu« (Balthasar 1962, 192), potem lahko za to skrivnost »utelešenja« troedinega Boga verodostojno priča le, če so tudi njene strukture trinitarične. Ni pomembno samo za to, da bi trinitarično podobo Cerkve povezovali s pobožnostjo, z notranjim duhovnim občestvom ali – kakor se danes rado reče – s Cerkvijo kot »skrivnostjo«. Skrivnost Cerkve je po prepričanju drugega vatikanskega koncila prav to, da je »kompleksna edinost« iz nevidnega in vidnega, iz notranje duhovnega dogajanja in iz zunanje strukture (C 8). Oboje, notranje življenje in zunanja struktura, sodita neločljivo skupaj. Zato mora biti opredelitev Cerkve kot »poda Trojice sprejeta v njeno ustavo, se izraziti, se utelesiti (Koch 2000, 104). Kako naj se to zgodi? Kako naj Cerkev uresniči v svoji strukturi trinitarično občestvo, *communio*?

### 3. Trinitarčne strukture Cerkve

**D**rugi vatikanski koncil se v delu svojih razprav navdihuje pri pravoslavni Cerkvi. To, kar beremo v C 26, je na ravni izročila prve Cerkve: »Ta Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu /.../ od Boga poklicano ljudstvo«. Krajevne Cerkve, v katerih se oznanja božja beseda in obhaja evharistija, niso torej del univerzalne Cerkve in prev tako ne upravne enote velikega aparata, temveč žive celice, v katerih je navzoča celota življenjska skrivnosti enega telesa Cerkve, tako da smemo vsako po pravici imenovati *ecclesia*. Seveda pod pogojem, da se posamezna krajevna Cerkev ne zapre vase, temveč ostaja z drugimi v komunikaciji, v občestvu. O tem pravi koncil, spet v navezi s prvotno Cerkvijo: »V njih in iz njih sestoji ena

in edina katoliška Cerkev.« (C 23) Obe določili – »v njih« in »iz njih« – sta pomembni, ker izražata vzajemnost odnosov, recipročno ontološko prioriteto krajevne in univerzalne Cerkve (Saier 1073, 174). Ena vožja Cerkev se konkretno uresničuje v različnosti med seboj povezanih in prepletenih krajevnih Cerkva. Zato Cerkev ne more biti centralistično vodena enolična tvorba, temveč »edinost iz množstva in v množtvu«. To več kakor nazorno izraža tudi apostol Pavel, ko ponazarja Cerkev s človeškim telesom, ki je edinost različnih organov (1 Kor 12,12). Po svoji strukturi je eno »telo Cerkvá« (C 23), ena občestvo Cerkvá. Ena in edina Cerkev se uresničuje tako, da je občestvo Cerkvá (Greshake 2010, 131). In točno tako odseva skrivnost Trojice. Kakor je en Bog perihoreza, medsebojnost treh oseb, in so te osebe izvor/temelj njegove enosti, tako so enost in množstvo v Cerkvi, torej univerzalna Cerkev in krajevne Cerkve obenem temeljne in hkratni bistvene. Eksistirajo samo v medsebojni perihoretičnosti. Z besedami Matthiasa Haudela: »Kakor božje bistvo v polnosti eksistira tako v posameznosti božjih (trinitaričnih) oseb in vsem skupnega božanstva, tako se cerkvenost uresničuje v posameznosti krajevnih Cerkvah in univerzalne Cerkve. V enakovrednem medsebojnem prežemanju krajevnih Cerkva v vesoljni Cerkvi ohranjajo krajevne Cerkve svojo posebnost kakor osebe v Trojici, v notranjem trinitaričnem življenju ohranjajo isto izvornost perihoreze.« (Haudel 2006, 584) Univerzalna Cerkev ni rezultat prej obstoječega množstva krajevnih Cerkva niti njihovo množstvo ni izpeljano iz prej postavljene edinosti univerzalne Cerkve (Freitag 1995, 82). Na kratko: z Janezom Pavlom II. lahko rečemo: med obema veličinama obstaja odnos »medsebojne notranjosti« (Janez Pavel II. 1990, 745). »Univerzalna Cerkev ne obstaja onstran ali zunaj polnega števila krajevnih Cerkva in njihove medsebojne perihoreze.« (Freitag 1995, 82) Prav ta povezava je postala v zadnjih letih precej sporna.

Iz zaskrbljenosti, da bi lahko univerzalno Cerkev razumeli kot »vsoto med seboj priznavajočih se delnih Cerkva«, je »pismo škofom katoliške Cerkve o nekaterih vidikih Cerkve kot občestva, *communio*«, ki ga je izdala Kongregacija za verski nauk leta 1992, kristalno jasne izjave koncila o Cerkvi kot perihoretični e(di)nosti »v in iz krajevnih Cerkva« dobesečno postavilo na glavo. Ko zatrjuje, da naj bi bila univerzalna Cerkev »vsaki delni Cerkvi ontološko in časovno predhodna resničnost«, stopa iz principa trinitaričnosti. Teologi v tem zaznavajo cerkvenopolitični restavratorski preobrat, za katerim stoji Ratzingerjev koncept trinitaričnosti (Greshake 20120, 32).

Pri kritikih Cerkve to ni nič posebnega, čudi pa pri sedanjem papežu. Kajti vedno znova je pritrjeval dialoškemu dokumentu med rimskokatoliško in pravoslavno Cerkvijo »Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice« iz leta 1982, v katerem je izrecno rečeno: »V še globljem pomenu je ena in edina Cerkev, ker je en edini Bog občestvo treh oseb, občestvo mnogih občestev; /.../ ena in edina Cerkev je identična s *koinonio* Cerkva. Enost in množstvo sta tu tako tesno med seboj povezana, da eno ne more obstati brez drugega.« (Mešana mednarodna komisija za teološki dialog 1983, 75) V tem uradnem ekumenskem dokumentu, ki je povsem na ravni koncila, je svetovna Cerkev identificirana s perihoretično edinostjo krajevnih Cerkva. Prav s tem upodablja Cerkev skrivnost troedinega Boga.



Tudi Ratzinger poudarja, da je trinitarična teologija naravnost mera eleziologije (Ratzinger 1974, 233), na nekem drugem mestu pa pravi: »Trinitarična vera je *communio*, trinitarično verovati pomeni: postati *communio*.« (Ratzinger 1982, 23) Kljub temu pa študija Matthiasa Haudela v podrobni analizi dokazuje, da v Ratzingerjevi trinitarični teologiji obstajajo enostranskosti in pomanjkljivosti, ki potem vodijo dosledno v ekleziološke pomanjkljivosti. Naj jih na kratko – zelo na kratko – izpostavim: povsem v skladu z Avguštinovo smerjo je pri Ratzingerju Sveti Duh samo skupni dar Očeta in Sina in ne Darovalec, to je: kot specifično dejavna oseba. Sveti Duh je – tako Ratzinger – osebno utelešenje božjega bistva in – dobesedno – »ni izraz za nekaj specifičnega«. Sveti Duh »se izgubi v Sinu in Očetu ... Je skupnost, edinstvo Očeta in Sina v osebi.« (Ratzinger 1976, 89–91) V avguštinski koncepciji stopajo v ozadje enega božjega bistva ne le božje osebe, temveč so s tem položeni temeljni ekleziološke koncepcije.

Če Sveti Duh nima zanj značilnega in konstitutivnega vpliva na strukture Cerkve, potem je in ostaja ta bistvena razsežnost le kristološko utemeljena. Kakor to dobesedno izpostavlja Ratzinger, je Sveti Duh v Kristusu eden in edini subjekt, nekaj takšnega kakor »korporativna osebnost«. Podobno kakor je za avguštinsko tradicijo Bog prvenstveno v enosti bistva (in ne enako izvorno, bistveno in enako pomembno v različnosti trinitatičnih oseb), tako je tudi v tem korporativnem subjektu Cerkve vsa mnogovrstnost in diferenciranost drugotnega pomena, če že ni absorbirana (Haudel 2006, 432). To je »notranje prvenstvo enosti v eni nevesti (Cerkvi) pred njeno mnogovrstnostjo« (Ratzinger 2001). S tem je prednost ene – se pravi univerzalne – Cerkve glede na pluralnost krajevnih Cerkva zapečateni. Na to smer opozarja Haudel kot rezultat analize Ratzingerjeve trinitarične teologije: »Kakor se trinitarične osebe v Ratzingerjevi trinitarični teologiji izgubijo ... v enosti božje substance, tako se tudi krajevne Cerkve ... izgubijo v univerzalni Cerkvi.« (Haudel 2006, 356) Praktično se zgodi modalistična ali modalizmu podobna postavitev enega pred postavitev mnogih. Tako postane jasno, da ima Ratzingerjevo odklanjanje trinitarične podobnosti cerkvenih struktur globoke filozofsko-teološke temelje. Nazadnje je tu dilema: velja miselna netrinitarčna vrsta: en Bog – en Gospod – en papež – ena, od njega centralno vodena in k edinstvu usmerjana Cerkev? Ali ša velja sekvenca: Bog je občestvo Očeta, Sina, Duha, katerega upodablja občestvo Cerkva, ena Cerkev torej, ki je – tako kakor on – *communio*: enost v množstvu?

Iz osnov trinitarične ekleziologije je treba potegniti konsekvence za prihodnost ekumenizma in njegove možnosti.

#### 4. Trinitarična ekleziologija in prihodnost ekumenizma

Izhodišče trinitarične ekleziologije je spoznanje, da je edina Cerkev tista, v kateri imajo Cerkve pravo mesto. Le na tej podlagi lahko nastane edinstvo ločenih Cerkva. To je danes splošno priznано, ugotavlja Matthiasa Haudela. Ker pa zaradi različnih koncepcij trinitaričnosti (in zaradi različnih razmerij med kristologijo in pnevmatologijo) nastopajo ekleziološke divergence in postavljanje prioritet, je naloga ekume-



nizma, da privede do primernega koncepta Trojice in do njegove eklesiološke odslikave (Haudel 2006, 49). Tako bo vzpostavljena teološka podlaga za to, da edina Cerkev ne bo pomenila uniformirane Cerkve, v katero naj bi se vrnile med seboj razdeljene cerkvene skupnosti. Trinitarični pogled na Cerkev omogoča, »da v njej obstaja legitimni pluralizem delnih Cerkva z lastno liturgijo, z lastnim cerkvenim redom in lastno teologijo, celo mora. Napredujoča homogenizacija delnih Cerkva ni katoliški ideal.« (Fries in Rahner 1982, 56) Mnogovrstnost, raznolikost in izmenjava z drugimi sodijo v trinitatično upodobitev katoliškosti in s tem njene polnosti.

To ne velja le v odnosu do vzhodnih Cerkva, glede katerih je drugi vatikanski cerkveni zbor izrecno priznal pluralizem. Trinitarični princip pluralnosti je treba razširiti tudi na reformirane Cerkve. Papež Janez Pavel II. je povsem pravilno dejal, »da Cerkev tako dolgo ne bo uresničila od Boga želene polnosti (in lahko dodamo: in trinitarično utemeljenega) katolištva, dokler bodo avtentični elementi katoliškosti eksistirali zunaj njenega vidnega občestva« (60). To je rekel ob praznovanju jubileja »Confessio Augustana«, zato velja za reformirane Cerkve.

Cerkvena e(di)nost Cerkve torej ne more pomeniti vrnitve k enotni Cerkvi, tudi ne more nastati samo s taktično motivirano, morda celo samo z napol srca zastavljeno sprejemljivostjo drugačnosti drugega zaradi velikega cilja edinosti, kakor se je to pogosto dogajalo v preteklosti pri cerkvenih unijah. K Cerkvi, ki je podoba troedinega Boga, sodi resnična raznolikost v drugačnosti drugih Cerkva. Zagotovo morajo biti vera, upanje in ljubezen ena, skupna vez vseh Cerkva. V tem pogledu še vedno ohranja svojo veljavo Ratzingerjeva (nekdanja) beseda: »Vse drugo je lahko in sme biti različno in dopušča tudi različne vodstvene funkcije.« (Ratzinger 1969, 142) Neposredno za tem opozori na relativno avtonomne patriarhate, katerih Cerkve so se uresničile in se še uresničujejo v Cerkvi. V povezavi s tem se kažejo razmišljanja, da bi lahko »v ne tako oddaljeni prihodnosti« iz azijske in iz afriške Cerkve ustanovili nove patriarhate (143). Ali papež Benedikt XVI. še stoji za tem? Kakorkoli že, vse zunaj skupne »vezi vere, upanja in ljubezni« je lahko drugačno (Greshake 2010, 137).

V okviru trinitarične podobe Cerkve je dopustno, da tudi skupna vera dobi v različnih Cerkvah različne izraze, kakor ustrezajo različnim božjim osebam. Nič ne nasprotuje temu, piše Raymund Erni, da »znotraj ene Cerkve v posamezni Cerkvi ... bolj zažari prvenstvo določene božje osebe, ki oblikuje življenje te Cerkve, v neki drugi Cerkvi ... pa bolj prvenstvo druge božje osebe. Možno si je predstavljati kot verjetno, da bo enkrat v prihodnosti v zedinjeni Cerkvi tako, da bodo prišli do izraza trije veliki tokovi cerkvene tradicije, vsaka s svojo posebnostjo: pravoslavno, katoliško in evangelijsko.« (Erni 1981, 235) Seveda »posebnost« tukaj ne pomeni ekskluzivnosti osebne posebnosti in izločitve posebnosti drugega. Če se ohrani temeljni pogled na troedinega Boga, lahko v rimski verski tradiciji najdemo v izrazih »princip, avtoriteta, hierarhična struktura« posebno poudarjanje Očeta, (Boff 1987, 26-27). V evangeličanski tradiciji je mogoče videti poudarek na odrešenjskem delovanju Kristusa in na besednem razodetju; torej je kristološko zaznamovana. Ortodoksno tradicijo bi lahko označili kot pretežno pnevmatološko, to pa se ujema z njenim samozamevanjem. Razumljivo je, da so pravoslavne Cerkve tudi patrološko in kristološko zaznamovane (kakor obe drugi dve tradiciji ne tajita in ne odklanjata preostalih).

H končnosti ustvarjenega sodi dejstvo, da ni mogoče vsega v enaki meri hkrati urešiti, zato je vse naravnano tako, da se dopolnjuje s tem, kar je pri drugem. Mnogovrstnost v drugačnosti in iskanje edinosti v izmenjavi ljubezni, to je pot, po kateri se lahko nadaljuje ekumenizem. Za cerkvenost velja, kar je Klaus Hemmerle izjavil o odnosu med različnimi kulturami. Če zamenjamo izraz kultura z izrazom Cerkev, dobimo naslednjo izjavo. »Ne potrebujemo enotne Cerkve v tem smislu, da bi se vse Cerkve znivelizirale. Potrebujemo eno Cerkev edinosti, v kateri bomo svojo lastno cerkvenost tako živeli, da bo dar za druge in bomo hkrati z drugimi obdarovani.« (Hemmerle 1995, 126) Prav na ta način je Cerkev lahko podoba troedinega Boga, ki svoje božje življenje živi v medsebojnem podarjanju oseb (Greshake 2010, 138).

## Reference

- Balthasar, Hans Urs von.** 1962. *Sponsa Christi*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Boff, Leonardo.** 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Congar, Yves.** 1969. Pneumatologie ou »Christomonisme« dans la tradition latine? *EthL* 45:394–416.
- . 1982. Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums. V: Giuseppe Alberigo, ur. *Kirche im Wandel*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1969. Die Wesenseigenschaften der Kirche. *MySal*, zv. 4.
- Dombois, Hans.** 1960. Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik. V: Maximilian, Roesle, in Oscar Cullmann, ur. *Begegnung der Christen*. Frankfurt: J. Knecht.
- Erni, Raymund.** 1981. Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche. *Una sancta* 36:235.
- Freitag, Josef.** 1995. Vorrang der Universalkirche? *Ökumenische Rundschau* 44:74–92.
- Fries, Heinrich, in Karl Rahner.** 1982. *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Greshake, Gisbert.** 2010. Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene. *Catholica* 25:123–138.
- Hemmerle, Klaus.** *Leben aus der Einheit*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Heudel, Matthias.** 2006. *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes: Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses*. Göttingen: Ruprecht.
- Janez Pavel II.** 1991. Nagovor rimski kuriji, 20. 12. 1990. AAS 83:745–748.
- Kasper, Walter.** 1986. Kirche als communio. V: F. König, ur. *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 62–86. Düsseldorf: Patmos.
- Käsemann, Ernst.** 1960. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Zv. 1. Göttingen: Ruprecht.
- Koch, Kurt.** 2000. *Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend*. Freiburg: Kanisius.
- Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med Rimo-katoliško in Pravoslavno Cerkvijo.** 1983. Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice. V: *V edinosti: ekumenski zbornik 1983*, 74–78. Ljubljana: Slovenski ekumenski svet.
- Pesch, Hermann Otto.** 1993. *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg: Echter.
- Pottmeyer, Hermann J.** 1981. Der Heilige Geist und die Kirche: von einer Christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie. *Tutzingen Studien* 2:51.
- Ratzinger, Joseph.** 1969. *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- . 1974. Der Heilige Geist als *communio*. V: Claus Heitmann in Heribert Mühlen, ur. *Erfahrung und Theologie des Heligen Geistes*. Hamburg-München: Moser.
- . 1976. *Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München: Kösel.
- . 1982. *Theologische Prinzipienlehre*. München: Eric Wewel Verlag.
- . 2001. The Local Church and the Universal Church. *America*, 19. 11. [http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article\\_id=1250](http://www.americamagazine.org/content/article.cfm?article_id=1250) (pridobljeno 4. 9. 2012).
- Ruh, Kurt.** 1990. *Geschichte der christlichen Mystik*. Zv. 1. München: Beck Verlag.
- Saier, Oskar.** 1973. »*Communio*« in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. München: Max Hueber Verlag.
- Schütte, Heinz.** 1985. Zum Gedanken einer trinitarischen Entfaltung der Ekklesiologie. *Catholica* 39:173–192.