

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 2, 195—204
 UDK: 27-732.4-675(456.31)''1962/1965'':27-584
 Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 06/2013

Franjo Podgorelec

Ekleziološka utemeljitev koncilske duhovnosti

Povzetek: Koncilska duhovnost je utemeljena na središčni ekleziološki kategoriji *communio*, ki govori o relacijski naravi Cerkev v odnosu do Kristusa in do sveta in je, navsezadnje, sama v sebi *občestvo*. Avtor svojo razlago začne z zadnjo relacijo, ki izraža fundamentalno enakost dostojanstva vseh v Cerkvi, to pa vključuje razvoj zavesti, da je vsak posamezen člen skupaj z drugimi – v skladu z znanjem in s položajem – soodgovoren za graditev Cerkev in boljše družbe. Ekleziologija in *duhovnost občestva* zahtevata tudi premagovanje dihotomije med moralno zapovedi, veljavno za vse kristjane, in moralno evangeljskih svetov, določeno samo za tiste, ki izpovedujejo večne zaobljube. Kristusova navzočnost v liturgiji – pred njim stoji Cerkev v drži češččenja, z njim je v dialogu, od njega prejema svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo – izraža *kristocentrično* relacijo. Najbolj značilna ideja je šla v smer premagovanja dihotomije med liturgijo in duhovnostjo, to pa vključuje aktivno in zavestno sodelovanje vseh v liturgiji in opuščanje zakramentalizma. V odnosu do sveta je poudarjena smer navzočnosti v svetu, v katerega so kristjani poklicani, da ga prepajajo z duhom evangelija (*inkarnacijska duhovnost*) in s tem tudi premagajo dihotomijo med življenjem pobožnosti in zemeljskimi dejavnostmi.

Ključne besede: duhovnost, duhovnost občestva, svetost, zakramentalizem, inkarnacijska duhovnost, ekleziologija občestva, zrela vest, liturgična duhovnost, soodgovornost, popolnost

Abstract: **Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality**

Conciliar spirituality is based on *communio*, one of the main ecclesial categories, which expresses the relational nature of the Church in three different directions: towards Christ, towards the world, and, finally, the Church is a *communio* within itself. The author starts from the last-mentioned meaning of *communio*, which expresses the fundamental equality and dignity of all members of the Church. The term also refers, implicitly, to the need for developing awareness that every member, both individually and communally, is – in accordance with his/her knowledge and position – co-responsible for building up the Church and a better society. Furthermore, ecclesiology and the *spirituality of communion* also require a surpassing of the dichotomy between the morality of the commandments, which is supposed to be upheld by everyone, and the morality of the evangelical counsels, which is only for those who vow publicly to uphold them. By rejecting this dichotomy, Vatican II emphasized a universal call to holiness. The presence of Christ in the liturgy, in front of whom the Church stands to worship him, to enter into a

dialogue with him, and to receive from him the illumination and the strength for her mission, expresses the *christocentric direction* of spirituality. In that sense, the main conciliar idea was to go beyond the dichotomy between liturgy and spirituality, which comprises an active and conscious participation of all members in the liturgy as well as relinquishing sacramentalism. In relation to the world, Vatican II emphasized the importance of being present in the world and saturating the world with the spirit of the Gospel (*incarnational spirituality*), so that the dichotomy between the life of piety and world activity might be surpassed.

Keywords: spirituality, spirituality of communion, universal call to holiness, typology of holiness, liturgical spirituality, *incarnational spirituality*, ecclesiology of communion, mature conscience, co-responsibility, dialogue

Kadar govorimo o koncilski duhovnosti, teče v glavnem razprava okrog njene-ga materialnega objekta – svetosti, ki je navzoča, vsaj implicitno, skoraj v vseh koncilskih dokumentih, tako da Bernhard Häring sklene: pod tem aspektom je bil to »najpobožnejši med vsemi ekumenskimi koncili« (1966, 99).

V članku želimo koncilске smernice o duhovnosti preučiti v kontekstu središčne ekleziološke kategorije – *communio*, ki jo je poudarila Izredna škofovska sinoda leta 1985, v prizadevanju, da postavi smernice za izvajanje koncilskih idej. Ta kategorija govori o relacijski naravi Cerkve v treh smereh: v smeri h Kristusu kot svojemu viru, iz katerega živi, se hrani z zakramenti in z besedo (»skrivnost«); v odnosu do sveta, ki mu je poslana, da ga naredi za deleženca te skrivnosti (»poslanstvo«); in navsezadnje je sama v sebi »občestvo« vernih, po podobi Svete Trojice (Sinodo straordinario dei vescovi 1987, 1800).

Tako je koncilska duhovnost predstavljena vseobsegajoče in je obenem omejena struktura krščanske duhovnosti, ustrežna za današnji čas, in se lahko ponudi kot kriterij njene avtentičnosti.

Obravnavanje teme začenjamo z duhovnostjo občestva, pri kateri je vidno do sedaj nepoudarjeno dejstvo, da na koncilu ni obstajala le duhovnost kot doktrina, ampak tudi življenjska duhovnost, ki so jo živeli koncilski očetje, in ta je v veliki meri zaznamovala njegov potek in nauk. Kristocentrična relacija je izražena z ekleziološkim pojmom »misterij«. Kristus je vedno navzoč v Cerkvi in še posebno v njeni liturgiji, kadar se izraža v drži češčenja, ko je z njim v dialogu in sprejema od njega svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo. Zato bomo tukaj govorili predvsem o liturgični duhovnosti. Na koncu se bomo na kratko ustavili pri odnosu do sveta (*ad extra*), ki vključuje inkarnacijsko smer duhovnosti, ko v zedinjenju s Kristusom rastemo tudi z vpetostjo v svetne dejavnosti.

1. Ekleziocentrična smer ali duhovnost občestva

»Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus. Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob

sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni.« (Ef 4,15–16)

Ta novozavezni odlomek najboljše izraža eno od osrednjih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora, in to ekleziologijo občestva. Bibličist Max Zerwick pravi, »da gre za doprinos, v katerega je vsak poklican in po Kristusu usposobljen, da prispeva h gradnji in izgradnji Kristusovega telesa« (Zerwick 1974, 82). Von Balthasar pa na tem tekstu utemeljuje govor o soodgovornosti in o samograditvi Cerkve, ki »za svojo rast služi vsakemu posamezniku in njegovemu edinstvenemu poslanstvu« (2005, 121).

1.1 Občestvena duhovnost koncilskih očetov

Tudi škofje so na koncilu postopoma rasli v zavesti o kreativni in soodgovorni udeleženiosti. Do koncila je bila v skladu s prevladujočo piramidalno ekleziologijo odgovornost za planetarno Cerkev osredotočena v papeževi osebnosti in v njegovih bližnjih sodelavcih. Od 16. stoletja dalje je rimska kurija kot samoupravni organ postopoma prevzela vlogo odločanja in iniciative, včasih pa je bila od nje odvisna celo volja papeža, v čigar funkciji bi morala biti (Alberigo 2008, 92).¹

Katoliški škofje so se skozi stoletja nekako navadili pasivnosti v zvezi z vesoljno Cerkvijo. Papež Janez XXIII. je ta odnos želel spremeniti in jih odvrniti od pasivne vloge, tako da bi jih naredil aktivne in glavne protagoniste koncila. Eno od njegovih temeljnih vodil je bilo, »da škofom ne omejuje svobode govora« (Quaranta 2012, 20).

Papež »Dobri« je na to opomnil že v predkoncilskem obdobju (1959), ko je pozval škofove, naj pošljejo svoje pisne predloge (*vota*), o katerih problemih in vprašanih bi bilo treba razpravljati. V številnih mnenjih, ki jih je prejel, sta bila opazna presenečenje in zmedenost škofov, da Rim »ne poveljuje, ampak išče sugestije« (Alberigo 2008, 32).

Pred koncilom je v lateranski baziliki potekala rimska sinoda (od 24. do 31. januarja 1959), na kateri so člani prebrali pripravljena besedila, jih izglasovali in z aplavzom potrdili; s tem je bila sinoda tudi končana. Veliko škofov, ki so prišli na koncil, je navedlo sinodo kot negativni primer, ki se ne sme ponoviti na koncilu. Povedali so: »Ne želimo samo odobriti tega, kar je pripravljeno, ampak želimo biti subjekt, nositelji koncila.« (Benedikt XVI. 2013). Te besede so bile izrečene na dan prvega zasedanja (13. oktobra 1962), ko očetje niso sprejeli seznamov, ki jih je pripravila kurija, s predlaganimi imeni za posamezne člane odbora, ampak so želeli nekajdnevni odlog, da bi se lahko medsebojno spoznali. To ni bil odsev frakcijskega boja znotraj Cerkve, kakor so pisali mediji, ampak predvsem »dejanje vesti in odgovornosti koncilskih očetov« (Benedikt XVI. 2013).

Med koncilom so očetje intenzivno živeli duhovnost občestva, a ne samo pri skupnih liturgičnih obredih, ampak tudi v sodelovanju na plenarnih razpravah, na katerih so izmenjavali različna mnenja in stališča. V tem dialoškem kontekstu je

¹ Congar v svojem dnevniku dne 14. 11. 1963 z dozo ogorčenosti zapiše: »Od začetka, že v predpripravnem obdobju in potem, odkar se je koncil začel, se nadaljuje spor med *Ecclesia* in Kurijo. Vse bolj sem prepričan, da sta povsem italijanska struktura rimskih organizmov in rimska ideologija tumor, ki ga je potrebno eliminirati! Ultramontanizem, kot ideologija, res obstaja in ni daleč od resnične herezije!« (2005, 478).

koncil dozorel, pa tudi sami udeleženci, ki so naredili kvalitativni premik, in to od notranje, bojazljive pasivnosti k vse večji odprtosti. V svoji analizi treh dotedanjih zasedanj Joseph Ratzinger, ki je bil sam udeležen kot izvedenec, vidi v tej spremembi episkopata resnični »duhovni preobrat« in dogodek, ki je v »več pogledih pomembnejši od sprejetih besedil« (Ratzinger 2008, 74–75).

Odločitev papeža Janeza XXIII., da koncila ne vodi z vrha aparata kurije, ampak ga preda v roke škofom, je bila ključnega pomena. To je bil razlog, da je bil ta koncil – po stilu in po vsebini nekaterih poudarkov – resnično »novi« koncil (Alberigo 2008, 195; 200; Routhier 2012, 53).

Ekleziologija občestva je opisana v drugem poglavju Dogmatične konstitucije o Cerkvi s kategorijo »božjega ljudstva«. S tem pojmom so želeli, naj se pred vsako legitimno in zeleno razliko upošteva, da je v Cerkvi navzoča temeljna enakost dostojanstva vseh. Temu sledijo praktične posledice, saj postajata vedno »jasnejša klic in skupna odgovornost vseh članov Božjega ljudstva, da aktivno in vzajemno sodelujejo pri izgradnji Cerkve in pri izvrševanju njenega poslanstva v svetu« (Šeper 1988, 152).

S tem je bila odpravljena predkoncilna ekleziologija, v kateri so prevladovala razlike. Cerkev je bila zato razumljena predvsem kot *societas inaequalis* (neenaka družba), dihotomično razdeljena na klerike in na laike, ki se bistveno razlikujejo v vlogi in celo v dostojanstvu v Cerkvi; to je bila posledica identifikacije Cerkve z duhovniki in pasivnosti laikov pri njeni gradnji.

1.2 Soodgovornost

Na koncilu je bilo poudarjeno, da imajo vsi verniki enako dostojanstvo in zavest soodgovornosti. Laike je spodbudil, naj »pastirjem razodevajo svoje potrebe in želje tako svobodno in zaupno, kot se spodobi božjim otrokom in bratom v Kristusu. V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, katerega uživajo, imajo pravico, včasih celo dolžnost, da povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve.« (C 37)

Po koncilu so se rodile težnje, ki so idejo o božjem ljudstvu razumele demokratično po sekularnem modelu, po kateremu bi bili avtoriteta in služba v Cerkvi plod Cerkve in ne dar, ki ga daje Kristus, a *apriorna* »kontestacija« bi imela oznako zrele in odgovorne vesti. To se je še posebno stopnjevalo po okrožnici *Humane Vitae*. V povezavi s sekularnim fenomenom protestov po vsej Evropi se je v ljudeh prebujal strah, da bi »triumf anarhističnega mišljenja lahko ogrozil temelje civilizacije« (Routhier 2012, 57). Pavel VI. se je soočil s protestnim viharjem in je na generalni avdienci (18. septembra 1968) dejal, da imajo nekateri koncil in njegove smernice za že presežene in uvajajo nove ideje, za katere jih nihče ni pooblastil in ki »jih imajo za toliko bolj genialne, kolikor so manj verni in dosledni tradiciji življenju Cerkve; in toliko bolj navdihnjene, kolikor so manj v soglasju z avtoriteto in samo cerkveno disciplino; še več, toliko bolj so sprejemljive, kolikor manj so drugačne od sekularne miselnosti in navad« (1969, 76).

V tem kontekstu je H. de Lubac govoril o »parakoncilu« (1980, 165–167). Sedanji papež emeritus pa je v svojem nedavnem govoru rimskim duhovnikom –

nekateri so to označili kot njegovo »duhovno oporoko« – povedal, da je ob koncilu očetov obstajal oziroma potekal tako imenovani »medijski koncil«, ki se je vodil s politično hermenevtiko, v katerem so videli »boj za oblast med različnima kriloma Cerkve« (Benedikt XVI. 2013). Prepričan je, da je šele danes, petdeset let pozneje, razviden resnični koncil očetov.

Von Balthasar je opozoril na nevarnosti lažnih pokoncilskih procesov in poudaril, da sta soodgovornost vseh in avtoriteta lahko le dva pola ene Kristusove Cerkve, ki se medsebojno krepita in spodbujata (Balthasar 2005, 123). Utemeljenost kontestacije v Cerkvi pri soodgovorni bazi vidi samo v »opozarjanju« na morebitne enostranskosti pri izbiri poudarkov iz razodetja ali ker to ni dovolj prilagojeno razmeram tistega časa. Rešitev najde v strpnem dialogu, začinjeno z bratsko ljubeznijo in s spoštovanjem do cerkvene službe (125).

V skladu s tem opozarja na dve enostranski in napačni stališči nosilcev služb v Cerkvi: »Obstajata strahopetna popustljivost in nepopustljiva trma, oboje pa je nepokorščina Svetemu Duhu. Strahopetnost se skriva za načelom soodgovornosti vseh v Cerkvi in spušča vajeti iz rok. Trmoglavost pa ne zaznava delovanja Svetega Duha v vseh udih telesa in hoče o vsem odločati sama.« (128)

1.3 Zrela in samoodgovorna vest

Duhovnost občestva vključuje in predpostavlja tudi vzgojo za zrelo, svobodno in samoodgovorno vest. Ivan Kozelj (1896–1982), znani pokojni hrvaški teolog slovenskih korenin, je v enem od svojih člankov zapisal, da je »z duhom zrele, samostojne in svobodne vesti prepojeno celotno koncilsko dogajanje« (1972, 13). To je eden pomembnejših ciljev za uspešno obnovo Cerkve.

»Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja. Tako dostojanstvo pa doseže človek tedaj, če se osvobodi vsake sužnosti strastem in v svobodnem odločanju za dobro hodi za svojim ciljem ter si z učinkovito in preudarno vnemo priskrbi za to primerna sredstva.« (CS 17)

To je torej pogoj: da se zavestno in svobodno odločaš za dobro iz svojih lastnih prepričanj, da dobremu ostajaš zvest, ker tako zavestno in zrelo, brez kakršnekoli zunanje in notranje prisile, za vse prevzemaš odgovornost.

Takšna zrela vest izključuje *paternalizem*, kadar se človek podredi posameznim avtoritetam brez odpora in brez vsake kritične presoje. Izključuje tudi *legalizem*. Čeprav mora biti človek – zaradi izoblikovane vesti – seznanjen z zapovedmi naravnega in pozitivnega božjega in cerkvenega zakona, se vendar ne more skrivati za njim in v ozadje potisniti svojo vest. Z drugimi besedami, človek ne more zakona samodejno, dobesedno izpolnjevati, ampak mora to vključevati resno in zrelo razmišljanje ter tehtanje in pravilno ocenjevanje spremenljivih situacij (Congar 1966–1967, 615)

Tudi po koncilu enostranskega razumevanja ni manjkalo. Poudarjalo se je veliko zaupanje v človekovo vest (CS 16), kakor da jo vsakdo *ipso facto* ima. Pozablja-

lo se je, kako isti koncil govori, da svobodna in zrela vest vključuje svobodo od notranje in od zunanje prisile, od strasti, potrebo po trajni formaciji ob objektivnih merilih in da se mora njena pravilnost redno preverjati v dialogu s cerkvenim učiteljstvom in z duhovnim voditeljem. Navsezadnje pa, ko konstitucija govori o zreli vesti, uporablja prihodnji čas. Zreła vest je resničnost, do katere je treba priti s samopožrtvovalnostjo in s trajno formacijo.

1.4 Poklicanost vseh k svetosti

Ekleziologija občestva je izpostavila enakost dostojanstva vseh v Cerkvi. Iz te dogmatične postavke je bilo treba izveliči konsekvence na duhovno-moralno področje. Treba je bilo odpraviti nikoli definirano in v praksi dolgoročno izvajano razdelitev znotraj krščanske duhovnosti in morale: minimalistično pot zapovedi, ki velja za vse kristjane, in pot evangeljskih svetov, ki veljajo v Cerkvi posebej za tiste, ki naredijo javne zaobljube. Zato se je redovništva prijel naziv *status perfectionis acquirendae*. Nasprotno pa koncil pravi, da je svetost že v naravi Cerkve, zaradi navzočnosti Svetega Duha (ontološka svetost), gojiti jo morajo vsi njeni člani in jo v življenju ohranjati (moralna svetost). Svetost ni luksuz, ampak sodi v življenje vseh kristjanov, ne glede na njihov fenomenološki obstoj (poklic, starost, življenjska situacija ...). To isto svetost modificira posameznik ali skupina in zato obstaja trditev, da je svetost ena, a vendar tudi večstranska.

Tudi v tem se je rado poudarjalo, kar je bilo novo glede na tradicijo: da smo vsi poklicani k svetosti. Zanimarilo pa se je, da je ta ista svetost večstranska, in to ne samo z ozirom na tipologijo ali način posvečenja, ampak tudi na stopnjo popolnosti v ljubezni. Zato se termin »popolnost« ne sme razumeti kot nekaj absolutnega, ampak kot relativno. Želi se namreč povedati, da je vsak poklican k popolnosti krščanskega življenja in k popolnosti ljubezni, glede na dar, ki ga je sprejel od Gospoda, a to očitno in resnično lahko variira v različnih dejavnikih, ki dajejo raznolikost življenju posameznih kristjanov (Molinari 1985, 1377).

2. Kristocentrična smer ali liturgična duhovnost

Liturgična duhovnost je tesno povezana s koncilsko ekleziologijo, če je opisana *»kot misterij oziroma skrivnost«*. Ta skrivnost nam želi vsidrati v zavest, da središčnost Cerkve ni v zunanjih, oprijemljivih, ampak v nevidnih, neotipljivih stvareh: Jezus Kristus in njegovo odrešenjsko delo. Cerkev je tu zaradi njega, saj je On razlog njenega obstajanja, pred Kristusom stoji v držičenja. Cerkev je v liturgiji vedno usmerjena k svojemu izvoru – h Kristusu, z njim vstopa v dialog in od njega prejema luč in moč za samograditev in za poslanstvo v svetu.

Čeprav je koncil na področju liturgije prinesel največ konkretnih in zakonodajnih novosti, te novosti kljub vsemu niso bile glavni namen, ampak bi morale biti v funkciji globlje in vseobsegajoče spremembe: biti čim bolj zvesti temu, kar govori božja beseda o zakramentih Nove zaveze, pri tem pa imeti v mislih tudi aktualno občutljivost (Häring 1966, 13). Teološka tradicija razume z izrazom »zakramenti

Nove zaveze«, da nam »zakramenti, v katerih obhajamo novo in večno zavezo ljubezni, prinašajo s svojim blaženim sporočilom in s svojo milostjo tudi nalogo, da živimo resnično krščansko življenje« (15–16).

Liturgično-zakramentalno življenje v novozaveznem smislu predpostavlja neločljivo povezanost liturgije in duhovnega življenja, ki je bilo v potridentskem obdobju zapostavljeno. Glede na to je bila liturgija – iz bojzani do zlorabe – skrčena na rubricizem in zgolj na moralno obvezo, sama njena vsebina pa nedostopna. Vernik se je »hranil« z različnimi pobožnostmi in prek individualne molitve,² ne pa z duhovnostjo, ki izhaja iz skrivnosti Cerkve, kakor se obhajajo posebej v liturgiji. Za premagovanje te dihotomije je koncil ponudil nekaj smernic.

2.1 Premagovanje zakramentalizma

Koncil je opozoril na nevarnost tistega zakramentalizma in rubricizma v liturgiji, ki globoko nasprotuje novozaveznemu razumevanju. Govorimo o razdeljenosti med *kultom in npravnim življenjem*, o držih, v kateri človek svoj odnos do Boga reducira na opravljanje »religioznih dolžnosti«, ceremonij, običajev in predpisov, preostali del njegovega življenja pa poteka po nekih drugih merilih in teži k nekim drugačnim ciljem (Häring 1966, 14). V tem smislu se je govorilo o tako imenovanih »nedeljskih kristjanih« oziroma o liturgični praksi in pobožnosti kot plašču, ki ga slečemo, kadar vstopimo v »profani« kontekst.

Koncil je želel odpraviti to nezdravo dihotomijo in je poudarjal, da bi se morali liturgično in duhovno življenje medsebojno prepletati, še več: vse človekovo življenje, kolikor je živeto v vernosti do Boga, postane bogo-služno. Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o tem v sklopu skupnega duhovništva in duhovnega bogoslužja (C 10). O laikih pravi: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (1 Pt 2,5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu.« (C 34)

Duhovnost bi brez liturgije izgubila svoj avtentični izvor in objektivni kriterij, liturgija pa bi se brez duhovnosti spremenila v rubricizem in v formalizem, ki so ju kritizirali že starozavezni preroki.

2.2 Preseči dihotomijo med zakramentom in besedo

Zakramentalizmu v katoliški duhovnosti je znatno prispevalo zanemarjanje pomembnosti božje besede, tako v duhovnosti kakor tudi v teologiji. To je bil odziv na enostranski protestantski *Sola Scriptura*. Zdelo se je, da je katoliška Cerkve v nekem smislu Cerkve zakramentov, protestantska pa skupnost božje besede.

² »Nobeden od svetnikov katoliške reforme ni svoje lastne duhovnosti hranil z bogoslužjem. Ignacij Ljolski, Terezija Avilska, Janez od Križa so svojo duhovnost oblikovali zunaj bogoslužja, brez globlje povezave z njo, samo na osebostnem srečanju z Bogom in s svojim individualnim doživetjem Cerkve.« (Ratzinger 2008, 16)

Božji besedi je – tako kakor liturgiji v celoti – posvečen močan kristološki poudarek. Pri branju božje besede so očetje izpostavili Kristusovo navzočnost (B 7). Prek nje spoznavamo in prejemamo Duha svojega Učitelja (BR 25), zato jo je vredno častiti kot samo Gospodovo telo (BR 21), saj je »neizčrpen vir duhovnega življenja« (BR 21).

»Pasivni« pristop k božji besedi je v Cerkvi še preveč navzoč; večjo pozornost in pomembnost bi veljalo posvetiti »aktivnemu« pristopu. Koncilski očetje pozivajo vernike k pogostejšemu osebnemu branju Svetega pisma, ki naj ga spremlja molitev (BR 25), k meditaciji božje besede. Še posebno svetujejo *lectio divina*.

2.3 Liturgija – delo božjega ljudstva

Precej časa je veljala liturgija za *opus sacerdotis*, za nekaj, kar duhovnik opravlja sam v korist vseh, v navzočnosti ljudstva. Včasih sta obstajali »dve paralelni liturgiji«: eno je opravljal duhovnik iz misala, drugo pa verniki s svojimi molitvami iz molitvenikov (Ratzinger 2008, 17). Cilj prenove je bil, izogniti se tej dihotomiji, da bo bogastvo, ki ga vsebuje liturgija, dostopno vsem vernikom. V tem kontekstu je pomemben koncilski binom *actuosa participatio* (dejavno sodelovanje) (B 48; 52–63), ki v svoje jedro želi postaviti »aktivno sodelovanje celotne skupnosti v liturgiji« (Menting 2006, 260). V ta namen je bil uveden materin jezik. Spodbujen je bil pogostejši dialog med duhovnikom kot Kristusovim predstavnikom in ljudstvom. Dana je bila spodbuda, da se verniki naučijo »darovati tudi sami sebe«, in to »ne samo po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim« (B 48). Od navedenih sprememb je predvsem pomembna spodbuda – ki je logična posledica ekleziologije občestva –, da je tudi vernik, laik, vključen v pripravo liturgije, v samo dejanje, zlasti pa v posledice. Liturgija bi morala biti globlje povezava s pastoralo; morala bi izhajati iz »smisla tistega, kar delamo pri liturgiji« (Turčinović 2010, 179–183), kajti samo takrat je lahko vir in vrhunec. Ne da bi zmanjševali pomen in vlogo pastirjev, velja poudariti, da laiki niso odgovorni samo za materialno vzdrževanje, ampak da lahko in morajo pomagati v pastoralnem načrtovanju, pri duhovni graditvi skupnosti in v apostolskem angažiranju. Če se tako razmišlja, potem se tudi drugače načrtuje.

3. Svetost v svetu ali inkarnacijska duhovnost

Tradicionalna duhovnost je bila izrazito transcendentna in eshatološka, usmerjena h končni stvarnosti. Pozivala je k ločitvi od sveta (*fuga mundi*), favorizirala pa pobožnost in intimizem. Tako je prispevala k razklanosti med kristjanovo pobožnostjo in njegovim vsakdanjim življenjem. Predkoncilski gibanja so težila k temu, da se odprejo modernemu svetu in strujam moderne misli. Sledila so inkarnacijski duhovnosti, ki je obrnjena k svetu in k dejavni vključenosti v njem. Poudarjala so, da zemeljske in svetne stvarnosti (družina, služba, prijateljske vezi, kultura, gospodarstvo, umetnost, politika, mednarodni odnosi idr.) niso samo pripomočki za doseg človekovega končnega eshatološkega cilja, ampak imajo svojo lastno vrednost. Človek se ne posvečuje kljub njim, ampak prav v njih. Tako postanejo sredstvo in vsebina svetosti ter področje in priložnost za srečanje z Bogom.

Koncil je načeloma sprejel in integriral v svoj nauk to novo teološko-duhovno smer, močno pa je poudaril potrebo po premagovanju dihotomije med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem (CS 43). Očetje so se spraševali, kako doseči to edinstvo življenja, da zemeljska dejavnost ne bo ovira zedinjenja s Kristusom, ampak da bo človek v tej edinstvi še rasel (LA 4). Rešitev so videli v skrivnosti Učlovečenja, prek katerega je Kristus vstopil v človeško zgodovino, jo prevzel kot svojo lastno in s tem združil človeško in božjo naravo. Podobno mora kristjan integrirati naravne in milostne vrednote.

Glede na to, da ima časi red »svojo lastno vrednost« (7) in relativno avtonomijo, mora kristjan še toliko bolj ceniti »strokovno usposobljenost« (4) ter svoje zemeljske in časne dolžnosti popolno³ opravljati, v skladu s to aktivnostjo. Samo odgovorno opravljeno delo (v najširšem pomenu besede), v katero so bili vloženi znanje, srce in trud, je lahko usmerjeno in darovano Bogu skupaj z evharistično žrtvijo. Poleg kompetentnosti velja ceniti kreposti, ki so pomembne v družbenem življenju (4), in se angažirati v graditvi pravičnejših družbenih struktur in življenjskih možnosti (C 36).

Tako kristjan doseže popolnost naravnega in časnega reda, ki ga usmeri k Bogu z vajo teologalnega življenja, konkretiziranega v pravem namenu: »Vse, kar delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Gospoda Jezusa in po njem se zahvaljujte Bogu in Očetu.« (Kol 3,17). Ta trditev je odmev glavne teme samega pisma: Kristusovega prvenstva. To prvenstvo zajema vsako življenjsko obliko, ne samo pobožne, ampak tudi preostali del vsakdanjega življenja: »vse, kar delate«.

Govorimo o osebni zavesti krščanske identitete, se pravi, da kristjan pripada Kristusu in da je njegov v vseh življenjskih okoliščinah: v družini, pri delu, v igri, ob rekreaciji. V vsem ga vodi krščanska vest, ki je ena in nerazdeljiva (C 36; LA 5). Kristjan svojega zemeljskega ambienta ne more doživljati samo kot sociološko mesto, ampak tudi teološko. Njegova aktivnost ne more biti primarno motivirana le z ljudskimi obziri ali samo z graditvijo družbenega statusa, ampak tudi teologalno: kristjan vedno dela pred Bogom in z njim. To pa ni nič drugega kakor dolgotrajna praksa teologalnih kreposti, ker je njihov materialni in formalni objekt vedno Bog. Seveda se vse to ne ustvarja spontano, ampak je treba upoštevati mnoge iniciative: uporabljati redna sredstva posvečenja, moliti za božjo pomoč, preverjati čisti namen, ozavestiti si božjo navzočnost ...

Tako bo kristjan dosegel edinstvo življenja, vse stvarstvo usmeril k Bogu in obenem posvetil svet (C 34), vzpostavil skladnost med redom ustvarjanja in odrešenja, narave in milosti (LA 5) – tako kakor je Kristus popolni Bog in popolni človek.

4. Sklepne misli

Najobsežnejša kategorija, s katero se je želela predstaviti koncilska ekleziologija, je bila *communio*. Ta *communio* izraža relacijsko naravo Cerkve v njenem tri-

³ Tukaj se govori o »popolnosti« naravne aktivnosti v *relativnem* smislu, ne v absolutnem, v skladu s sposobnostjo delovnega subjekta.

kratnem odnosu: do Kristusa, do sveta in do članov božjega ljudstva med seboj. Koncilsko duhovnost lahko upravičeno utemeljimo v tej ekleziološki kategoriji. Še več: treba jo je imeti nenehno v zavesti, da duhovnost ne bi postala enostranska in se spremenila v pobožni intimizem, v socialni program ali inertno pasivnost. Samo tista duhovnost, ki upošteva vse te tri odnose, je zdrava, avtentična in verodostojna.

V članku je bila izpostavljena tendenca koncila, da presežemo nekatere dualizme, ki so bili navzoči v takratni duhovnosti: med duhovniki in laiki, med moralo zapovedi in moralo evangelijskih svetov, med liturgijo in moralo, med zakramenti in božjo besedo, med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem.

Pomembno je, da duhovnost ni bila le doktrinarno navzoča v pisnih dokumentih, temveč je obstajala resnična duhovnost, ki so jo živeli očetje v času med koncilom, to je bilo izkustvo, ki je bilo *spiritus movens* koncilskega dogajanja in njegovih idej. Zato smo obravnavo naše teme začeli z opisom tega izkustva.

Opozorili smo tudi na hermenevitičen problem pokoncilске interpretacije koncilskih idej, iztrganih iz tradicije; to je imelo za posledico – predvsem v prvih desetletjih – preobrat v enostranost in prav zato se je govorilo tudi o »parakoncilu«.

Reference

- Alberigo, Giuseppe.** 2008. *Kratka povijest II. vaticanskega koncila*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Balthasar, Hans Urs von.** 2005. *Pojašnjenja: Provjera duhova*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Benedikt XVI.** 2013. Incontro con i parroci e il clero di Roma, 24. februar. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html (pridobljeno 7. marca 2013).
- Congar, Yves M.-J.** 1966–1967. *Per una Teologia del laicato*. 2. izd. Brescia: Morcelliana.
- — —. 2005. *Diario del Concilio*. Zv. 1. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Häring, Bernhard.** 1966. *Il Concilio comincia adesso*. 2. izd. Alba: Paoline.
- Koncilski odloki.** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kozelj, Ivan.** 1972. Odgoj za zrelo, slobodno i samoodgovorno savjest. *Obnovljeni život* 27:7–39.
- Lubac, Henry de.** 1980. Appendice C – Concile et paraconcile. V: *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*. Pariz: Fayard.
- Menting, Paul.** 2006. Vivere in dialogo con Dio. V: Istituto di spiritualità di Münster. *Corso fondamentale di Spiritualità*. Brescia: Queriniana.
- Molinari, Paolo.** 1985. Santo. V: *Nuovo dizionario di Spiritualità*. Stefano De Fiore in Tullo Goffi, ur. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Pavel VI.** 1968. L'udienza generale. Castelgandolfo, 18. september. V: *Encicliche e discorsi: Settembre–Dicembre*. Rim: Paoline.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *Rezultati i problemi trećega koncilskog zasjedanja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sinodo straordinario dei vescovi.** 1987. Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi (Relatio finalis). V: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede (1983–1985). Zv. 9. Bologna: Dehoniane.
- Routhier, Gilles.** 2012. Izvanredno zasjedanje sinode biskupa 1985: prijelomni trenutak za ponovno čitanje Drugoga vaticanskog koncila u katoličkoj Crkvi. V: *Drugi vaticanski koncil i teologija: Perspektive za 21. stoljeće*. Philippe Bordeyne in Laurent Villemin, ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Quaranta, Giuseppe.** 2012. L'etica teologica all'apertura del concilio Vaticano II. *Rivista di Teologia Morale*, št. 173:17–21.
- Šeper, Franjo.** 1988. Crkva je »communio« – zajedništvo svih vjernika, *Bogoslovska smotra* 58, št. 4:149–157.
- Turčinović, Josip.** 2010. Kler i laici zajedno izgrađuju Crkvu. V: *Misao vjere*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zerwick, Max.** 1974. *Poslanica Efežanima*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.