

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

veliki kancler TEOF; naslov: Ciril Metodov trg 4, 1000 Ljubljana	Msgr. Alojz Uran
za osnovno in ekumensko teologijo na TEOF UL; naslov: Jemčeva 34, 1236 Trzin; e-mail: bogdan.dolenc@guest.arnes.si	Doc. dr. Bogdan Dolenc
pri katedri za liturgiko na TEOF UL; naslov: Pokopališka 7, Ihan, 1230 Domžale; e-mail: silvester.fabijan@siol.net	As. dr. Silvester Fabijan
za filozofijo in filozofijo religije na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana; e-mail: anton.jamnik@guest.arnes.si	Doc. dr. Anton Jamnik
za filozofijo na TEOF UL; naslov: Sora 64, 1215 Medvode; e-mail: janez.juhant@guest.arnes.si	Prof. dr. Janez Juhant
za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljani 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si	Prof. dr. Bogdan Kolar
za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net	Prof. dr. Borut Košir
za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si	Doc. dr. Peter Kvaternik
za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si	Doc. dr. Avguštin Lah
za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si	Prof. dr. Anton Mlinar
za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana; e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si	Prof. dr. Drago Ocvirk
za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Repnje 27, 1217 Vodice; e-mail: marjan.peklaj@guest.arnes.si	Doc. dr. Marjan Peklaj
za sociologijo in psihologijo na TEOF UL; naslov: Koroška 57, 2000 Maribor; e-mail: vinko.potocnik@guest.arnes.si	Prof. dr. Vinko Potočnik
za pedagogiko, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naslov: Radvanjska 19, 2000 Maribor; e-mail: ivan.rojnik@guest.arnes.si	Prof. dr. Ivan Rojnik
za področje oznanjevalne teologije na TEOF UL; naslov: Trg Brolo 11, 6000 Koper; e-mail: bozo.rustja@ognjisce.si	Mag. Božidar Rustja
za dogmatično teologijo in ekumenizem na TEOF UL; naslov: Zapoge 5, 1217 Vodice; e-mail: anton.strukelj@guest.arnes.si	Prof. dr. Anton Štrukelj
za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Kosovelova 1a, 2001 Maribor-Pobrežje, p.p.703; e-mail: ivan.stuhec@rkc.si	Prof. dr. Ivan Janez Štuhec
pri katedri za dogmatično teologijo na TEOF UL, Enota Maribor; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si	Doc. dr. Marjan Turnšek
nekdanji predavatelj na TEOF UL; naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si	Prof. dr. Rafko Valenčič

Blok *Bloc*

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Teološki simpozij 2005
On the Occasion of the 40th Anniversary of the End of Vatican II
Theological Symposium 2005

- 317 Msgr. Alojz Uran**, Pozdravni nagovor
Allocution
- 319 Silvester Fabijan**, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II
- 323 Marjan Turnšek**, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History
- 345 Anton Štrukelj**, Kdo je Cerkev?
Who is Church?
- 355 Rafko Valenčič**, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Prophecy of the Constitution Gaudium et Spes
- 369 Janez Juhant**, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?
- 381 Drago Karl Ocvirk**, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa
- 393 Bogdan Dolenc**, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uredničenja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect
- 405 Vinko Potočnik**, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«
- 415 Marijan Peklaj**, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul
- 423 Ivan Rojnik**, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?
- 429 Peter Kvaternik**, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish

- 439 Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society
- 453 Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media
- 461 Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies
- 471 Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy
- 479 Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II

Ocene Reviews

- 491 Avguštin Lah**, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5
- 494 Avguštin Lah**, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3
- 497 Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.
- 499 Borut Košir**, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela

Nagovor nadškofa msgr. Alojza Urana

Ko sem l. 1964 vstopil v ljubljansko bogoslovje, sem bil še predkoncilski kristjan. Vendar pa sem kmalu začutil, da se v Cerkvu nekaj dogaja. Spiritual Vesenjāk nas je posebno v liturgično reformo zelo učinkovito uvajal in znal tudi teološko utemeljiti spremembe, ki smo jih doživljali. Še danes sem hvaležen, da sem lahko prav v času uvajanja v duhovništvo, v bogoslovskih letih od blizu začutil pomlad v Cerkvu. Spominjam se tudi vzklika starejšega moža, ki je rekel nekako takole: »Kako sem srečen, da lahko enkrat po slovensko sodelujem pri sveti maši!«

II. vatikanski koncil je predstavljal veliko prelomnico v Cerkvu, saj je zaključil obdobje, ki bi ga lahko imenovali »konstantinska era«, ko je krščanstvo prepojilo vsa področja skupnega življenja. Se je pa že vedno bolj kazal tudi razkorak med vero in življenjem. Razvoj znanosti in tehnike je vedno bolj potekal mimo Cerkve in njenih okostenelih struktur, ki niso mogle več slediti dogajanju v novem okolju, predvsem pa človeku niso dala odgovora na nove izzive.

Zato je bila odločitev »prehodnega« papeža Janeza XXIII., da skliče vesoljni cerkveni zbor, preroška odločitev, ki jo danes iz večje oddaljenosti še bolj občudujemo in cenimo. Sedanji sv. Oče lepo poudari, da je »koncil očrtal obliko vere, ki ustreza življenju sedanjega kristjana.« (K izvirov preнове). Glavni poudarki koncila: pastoralnost, ekumenskost in dialoškost se danes po 40 letih še bolj kažejo kot temeljne usmeritve Cerkve za prihodnost.

Pokoncilski čas je po začetnem navdušenju in pomladnem vrenju prinesel tudi »prepih«, ki je nekatere (tudi duhovnike in redovnike) odnesel iz Cerkve. Nekateri so bili razočarani in koncilske preнове niso sprejeli (Le Fevre). Še danes so določeni krogi v Cerkvu prepričani, da krize Cerkve in vere ne bi bilo, če ne bi bilo koncila. Prepričan sem, da bi sicer bila kriza še večja, saj bi vase zaprta krščanska skupnost izgubila svoje bistveno poslanstvo: biti v svetu, pa ne od sveta.

Cerkev mora sprejeti vlogo Kristusa, ki je vstopil v vso bedo in umazanijo sveta, vendar se je ohranil neomadeževan. Če je v času zaključka koncila še bila navzoča neka »vzvišenost« Cerkve nad svetom, potem smo v štirih desetletjih tudi praktično »dozoreli« za preprosto in služečo Cerkev, kakor jo je videl papež Janez XXIII., ko je že pred koncilom napovedal: »Prenova Cerkve bo prišla po ubogih!«

V Cerkvu na Slovenskem se je v pokoncilskem času veliko spremenilo. Zelo hitro smo izpeljali liturgično reformo, spremenili prezbitarije,

dobili slovenske liturgične knjige in ogromno druge literature, zaživali so ŽPS in laiki so bili nekoliko bolj aktivno vključeni v versko življenje. Zaživele so nekatere nove strukture na škofijski in medškofijski ravni. Vendar so se tudi pri nas vedno jasneje kazali znaki sekularizacije, razkristjanjenja in krize vere, kar je bilo navzoče v zahodnih kapitalističnih družbah že prej. Sploh je za nas modro, da nekoliko spremljamo določene pojave v zahodnih deželah, ker bodo ti v nekaj letih prišli tudi k nam. Praktični materializem in hedonizem je prodril v naše okolje in v Cerkev. Zmanjšanje duhovnih poklicev (posebno redovnic) ter upadanje števila rojstev sta zunanji znamenji globoke notranje duhovne in moralne krize, kar je pravzaprav kriza vere.

Vmes so se zgodile družbene spremembe, doživeli smo samostojnost in nazadnje enakopravnost v EU. Vendar pa se na verskem področju ni izboljšalo, ampak, če gledamo po človeško, poslabšalo.

Vzrokov je veliko. Tudi nekatera predavanja se bodo ukvarjala s tem vprašanjem aktivnega vključevanja Cerkve v družbo in v evropsko skupnost.

Problem pa je predvsem znotraj Cerkve. Tradicionalna vernost ne more več posredovati najpomembnejših vrednot vere, upanja in ljubezni. Sedanji papež je zelo poudarjal, da se nahajamo v podobnem okolju, kakor so se nahajale prve krščanske skupnosti, ki so opisane v Apd. Skrbeti je treba za zdravo tradicijo, vendar pa je potrebno tudi oblikovati živa in močna jedra, ki bodo po prilikah o soli, kvasu in luči pričevala za vstalega Kristusa. Vero je treba ponovno postaviti in Cerkev ne pozna druge poti, kot je katehumenat, uvajanje odraslih v krščanstvo, pa naj bo to pred krstom ali po krstu (Pavel VI.).

Ne potrebujemo novega koncila, pač pa ohranimo, kar je v pokoncilski prenovi dobrega in zdravega, odstranimo, kar je neprimernega, izboljšajmo, kar je nepopolnega in vedno iščimo nova pota za posredovanje istega Božjega kraljestva za naš čas in prostor.

Zahvaljujem se tistim, ki so sprejeli za teološki simpozij to idejo, vsem, ki bodo sodelovali z organizacijo in predavanji in vsem vam, ki ste se udeležili tega srečanja. Na vse naše delo kličem Božji blagoslov.

Silvester Fabijan

Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vaticanskega cerkvenega zbora

Leta 2003 je minilo štirideset let od izida konstitucije o svetem bogoslužju, prvega dokumenta drugega vaticanskega cerkvenega zbora, ki ga nekateri imenujejo kar uvertura v koncilsko prenovo Cerkve. Že v prvem členu omenjene konstitucije je namreč zapisan cilj koncilске prenove, in sicer: »Sveti cerkveni zbor si postavlja za nalogo: poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli; bolje prilagoditi potrebam našega časa ustanove, ki so spremenljive; pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa; in okrepiti, kar bi pomagalo vse ljudi poklicati v naročje Cerkve« (B 1). Omenjeno obletnico je Teološka fakulteta zaznamovala s simpozijem, ki je potekal 3. decembra 2003, v Ljubljani in je bil uvrščen v teden Univerze v Ljubljani.

40-letnico sklepa drugega vaticanskega cerkvenega zbora je Cerkev na Slovenskem prav tako obeležila z obsežnim simpozijem, ki je potekal od 29. do 31. marca 2003, v organizaciji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebinsko je simpozij sledil besedam kardinala Suenensa, ki jih je izrekel na koncilu in z njimi označil koncil za »koncil o Cerkvi navznoter in o Cerkvi navzven«. Tudi papeža Janeza XXIII. je 11. oktobra 1962, ob odprtju koncila poudaril, da je potrebna najprej prenova Cerkve same, da bo sposobna izpolnjevati svojo odrešitjsko nalogo sredi človeštva. V tem je tudi vsebina »aggiornamenta«, ki ni reforma v vsem in za vsako ceno, temveč predpostavlja nedotaknjenost Božjega razodetja in Cerkve, kakršno je zamislil Kristus, hoče pa Cerkev usposobiti za to, da bi zares učinkovito posredovala Božje razodetje človeštvu svojega časa.

Tridnevni simpozij, ki je potekal v Ljubljani, Mariboru, na Mirenskem gradu, v Celju in Murski Soboti, je želel odgovoriti na naslednja vprašanja: kaj je koncil povedal pomembnega za tisti in današnji čas, za tedanje in sedanje razmere, za življenje posameznika in celotne Cerkve; kako poteka proces prenove, načrtan na koncilu, kje so potrebne nove vzpodbude in kje korekture? Simpozij je skušal tudi odgovoriti na kritike, češ da je koncil odprl vrata novodobnim vplivom, ki jih ni mogoče zaježiti, relativizmu in negotovosti v verskih in moralnih zadevah, krizi duhovniške in redovniške identitete, anarhiji v liturgiji itd.

Dr. Marjan Turnšek se je v razpravi z naslovom *Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini* osredotočil na zakramentalni vidik Cerkve, ki je na

drugem vatikanskem koncilu v okviru razumevanja Cerkve kot skrivnosti prišel najbolj do izraza. V razpravi je poskušal tudi predstaviti nekaj področij v sedanjem globaliziranem okolju, kjer naj bi Cerkev v vsej polnosti uresničevala svojo zakramentalnost, in sicer sredi cerkvenega občestva.

Dr. Anton Štrukelj je v predavanju z naslovom *Kdo je Cerkev?* predstavil Cerkev kot subjekt, osebo, Kristusovo nevesto, ki ji je Marija ogledalo, ker je povsem v Kristusu in Bogu, ki v njej prebiva. Poudaril je, da je Cerkev poklicana, da postane prebivališče Boga v svetu in v njej se človeštvo oblikuje po Kristusu.

Dr. Rafko Valenčič v svoji razpravi z naslovom *Preroškost pastoralne konstitucije Gaudium et spes*, med drugim zavrne prepričanje, da je bil koncil ponesrečen poskus prenove z mnogimi, predvsem negativnimi posledicami. Zavrne tudi površno in zavestno manipuliranje z mislimi koncila in izjavami ter postavi trditev, da je koncil delo Svetega Duha, ki je sprožil evangelijsko prenovo občestva in posameznika, ki je potrebna v vsakem času in trajna naloga vseh. Na podlagi analize koncilskih dokumentov poudari, da si je koncil najprej prizadeval za osebno poglobitev verskega in moralnega življenja kristjana; življenje duhovnikov, redovnikov in laikov je postavil na teološke in ekzeziološke temelje, pri čemer ni zanemaril antropoloških in družbenih prvin, ki omogočajo vzgojo k osebni zrelosti in spodbujajo nenehno spreobrnjenje.

Dr. Janez Juhant je ob vprašanju ugotovil, da je koncil odločilno usmeril delovanje Cerkve k svetu postmoderne. Koncil je, po njegovem mnenju, katoličane zavezal za dialog s svetom, pokoncilski zgodovina pa potrjuje, da je to zapleten proces, posebej težaven je v postkomunističnih državah.

Dr. Drago K. Ocvirk v predavanju z naslovom *Cerkev gradi evropskega duha in obratno* prikaže, kako sta Evropa in krščanstvo sad medsebojnega vplivanja in interakcije. Po njegovem mnenju je zavest o tem dobila svoj ustrezen doktrinaren in deloma institucionalen izraz prav na koncilu. V drugem delu pa spregovori o novih družbenih razmerah, kjer je posameznik suveren in v njih lahko prepoznamo nov odnos tudi med politiko in Cerkvijo, ki se odraža v njunem sodelovanju.

Dr. Bogdan Dolenc je v predavanju *Pot ekumenizma je pot Cerkve – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu* poudaril dejstvo, da se je katoliška Cerkev na koncilu uradno pridružila ekumenskemu gibanju in zanj podala svoja načela. V predavanju je spregovoril o dosežkih »ekumenizma ljubezni in resnice« in o svetlih točkah ter sencah sedanjega ekumenskega gibanja. Dosežki izzvenijo kot vabilo k prenovljeni ekumenski duhovnosti.

Dr. Vinko Potočnik v predavanju *40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«* ne obuja spominov na dogodek izpred štiridesetih let, pač pa se sprašuje, kje je Cerkev danes in kako razume samo sebe štiri desetletja po koncilu. Predavanje je nastalo ob analizi dveh pomembnejših

dokumentov drugega vaticanskega koncila, dogmatične konstitucije o Cerkvi *Lumen gentium* in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*.

Dr. Marijan Peklaj v svoji razpravi ugotavlja, da je bilo v štirih desetletjih po koncilu veliko narejenega, da bi Božja beseda hranila tako teološko raziskovanje kot oznanjevanje in molitev Cerkve. Ugotavlja tudi, da je glede načela, naj bo Božja beseda kakor duša teologije, mogoče opaziti velik napredek na področju dogmatične, moralne in pastoralne teologije.

Dr. Ivan Rojnik ugotavlja, da 40 let po koncilu Cerkev uspešno deluje na raznih področjih evangelizacije, ki jo danes razumemo kot mnogovrstno in dinamično dejavnost in ne več v smislu misijonske pridige, temveč kot služenje, pričevanje itd. Vsi, ki jim je zaupana evangelizacija, bodo po njegovih besedah lahko samo s svojim osebnim pričevanjem povezovali človeka z Bogom in mu pomagali vstopiti v skrivnost vere.

Dr. Peter Kvaternik je imel predavanje z naslovom *Sol zemlje in mesto na gori* in podnaslovom *Občestveni značaj župnije*. Ugotavlja, da Cerkev danes nima le problemov in težav, ima tudi velike možnosti in priložnosti, če bo seveda odprta za izzive sodobnosti. Predavatelj izpostavi dejstvo, da je pastorala v Cerkvi na Slovenskem še izrazito vezana na obrede in podeljevanje zakramentov, današnji čas pa kliče po prehodu iz občestev, ki so z zakramenti oskrbljena, k občestvom, ki z obhajanjem zakramentov vsem vernikom omogočajo krepitev vere v živega Boga. Po njegovem mnenju morajo naše župnije iz oskrbovanih občestev vedno bolj postajati skrbeča občestva, usposobljena, da tudi sama nudijo pomoč vsem tistim, ki jo potrebujejo znotraj ali zunaj občestva.

Dr. Anton Jamnik je imel predavanje z naslovom *Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi*.

Mag. Božidar Rustja je predstavil pomanjkljivosti in pozitivne strani odloka o sredstvih družbenega obveščanja, ki je bil eden prvih sprejetih dokumentov drugega vaticanskega cerkvenega zbora in je bil dejansko prvi cerkveni dokument o komunikaciji.

Dr. Anton Mlinar svoje razmišljanje namenja analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to besedilo odpira prihodnosti, saj je to po trditvah predavatelja prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka v celoti upošteva človekov svet in človeka v svetu.

Dr. Ivan Janez Štuhec v predavanju z naslovom *Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo* med drugim poudari, da je moralna teologija v dvajsetem stoletju naredila velik razvoj, da je koncil postavil metodološko izhodišče, da je potrebno moralno teologijo utemeljiti na Svetem pismu in cerkvenih očetih ob upoštevanju sodobnih znanosti in znamenj časa.

Dr. Borut Košir je v svojem predavanju predstavil proces nastajanja novega *Zakonika cerkvenega prava*, ki ga nekateri imenujejo zadnji kon-

cilski dokument in je bil pripravljen 20 let po zaključku koncila, in sicer na podlagi učenja drugega vatikanskega koncila in pokoncilskih izkušenj ter ob upoštevanju vseh zakonitosti kanonskopravne znanosti.

Simpozij sta dopolnjevali okrogli mizi v Ljubljani in Mariboru, in sicer pod naslovom *Cerkev, koncil, laiki – slovenska resničnost*. V Ljubljani so sodelovali: dr. Janez Juhant, ga. Mojca Kucler Dolinar, ga. Petra Tomažič, g. Jurij Paljk, g. Justin Stanovnik in dr. Vinko Potočnik. V Mariboru pa so sodelovali: mag. p. Milan Bizant, dr. Ivan Janez Štuhec, mag. Marjetka Raušl, g. Tomaž Kričej in ga. Andreja Štunf. Sogovorniki so, vsak s svojega zornega kota in na podlagi lastnih izkušenj ter koncilskih smernic, predstavili današnji položaj laikov v Cerkvi na Slovenskem.

Silvester Fabijan,
član komisije za pripravo teološkega simpozija na TEOF

Marjan Turnšek

Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini

V desetletjih pred drugim vatikanskim koncilom opazimo spremembe v življenju Cerkve in v teološki doktrini o Cerkvi kot počasen proces zorenja. Začetek prepoznamo v okviru prenovitvenih gibanj v teologiji in pastoralni.¹ Na področju ekleziologije so se dopolnjevali različni tokovi, ki so v koncilskih besedilih našli svojo dokončno potrditev. V prvi vrsti je bila ponovno odkrita Cerkev kot skrivnost (*mysterion*), kar je omogočilo živo razpravo o tem, kateri pojem naj bi bil na koncilu sprejet kot osnovni pojem za izražanje narave Cerkve, ali »popolna družba« ali »skrivnostno Kristusovo telo«. S sprejetjem skrivnosti Cerkve za izhodišče in hkrati za središče, h kateremu se v ekleziologiji vse steka, je razumljivo, da je dobilo prednost »skrivnostno Kristusovo telo«. S tem je usmerjenost ekleziologije postala nedvoumno kristocentrična z obnovljenim pneumatološkim poudarkom. Dejstvo pa je tudi, da je ideja o skrivnostnem telesu v zgodovini teoloških tokov bila vedno predhodna prebujanju skupnostnih vrednot v doktrinarni in stvarni podobi Cerkve, kar pa je nujno odprlo trojiško, torej odnosno, perspektivo.

Od teh dveh tem ni mogoče ločiti vprašanja edinosti Cerkve. Tudi to vprašanje se postavlja v dveh smereh, vertikalni in horizontalni.² Govoriti o enosti Cerkve vključuje tudi razpravo o njenih mejah, ali obstajajo in če obstajajo, kakšne so. S tem ekleziološka problematika odpira vprašanje odrešenja v Cerkvi, torej vprašanje osnovnega aksioma »zunaj Cerkve ni zveličanja«.

Morda je bila najpomembnejša povezovalna točka med novimi ekleziološkimi tendencami, ki so iskale neko uravnovešanje med različnimi napetostmi, *zakramentalni vidik Cerkve*. Kristocentrizem ekleziologije »Kristusovega skrivnostnega telesa« je povezal kristološko in ekleziološko dogmo, v interpretiranju skrivnosti Cerkve po analogiji skrivnosti učlovečene Besede. Kot je Kristus epifanija Očeta in zakrament odrešenjskega srečanja človeka z Bogom, tako je tudi Cerkev zakramentalna

¹ Naštejmo samo najpomembnejše: prebujanje skupnostnega čutenja, kristocentrična duhovnost, odkrivanje laikata, liturgična prenova, prenova bibličnega in patrističnega študija, ekumensko gibanje.

² Nedvomno so na tem področju pomembna dela Hurteventa (*L'unité de l'Eglise du Christ*, Paris 1931) in Congarja (*Chrétiens désunis: Principes d'un »oecuménisme« catholique*, Paris 1937).

epifanija Kristusa in njegovega odrešenjskega dela v svetu kot konkretna uresničitev Očetove vsezveličavne volje. Znotraj ekleziološkega toka, ki razglablja o zakramentalnosti Cerkve, se postavlja za kasnejši koncil izredno rodovitno spraševanje o eklezialnem vidiku zakramentov.³

V nadaljevanju bomo raziskali zakramentalni značaj Cerkve, kot ga zasledimo v koncilskih dokumentih.

1. Eklezialna razsežnost zakramentov

Poimenovanje »zakrament« je neke vrste beseda »ključ«, s katero je mogoče vstopiti v novo zavedanje, ki ga ja Cerkev sprejela o sebi na drugem vatikanskem koncilu. Ta ideja P. Smuldersa izrazi sorazmerno razširjeno mnenje med teologi.⁴ Zakramentalni vidik je značilen za vse elemente cerkvenega občestva, že v njeni ontološki strukturi, ki je prisotna v globalni skrivnosti njenega poslanstva v svetu. Zavedst zakramentalne narave Cerkve je bila izrecno prisotna na koncilu od izida prvega dokumenta naprej (*Sacrosanctum Concilium*). V dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*) je koncil sprejel povsem za svoje to sicer patristično pojmovanje, se potrudil razložiti dejansko vsebino tega izraza in tako priznal napor teologov, ki so jo želeli ponovno ovrednotiti.⁵ Vidiki, ki jih je teološko razpravljanje v desetletjih pred koncilom izpostavilo, se na različne načine zrcalijo v celotni doktrinarni usmeritvi koncila.⁶ Preletimo najprej osnovna koncilna dejstva glede naše problematike.

1.1 Analiza besedil

Z opredelitvijo, da »po pravici torej velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa« (SC 7), je konstitucija *Sacrosanctum concilium* odprla pot vsem poglobitvam te ideje v naslednjih dokumen-

³ Glede povzetka konvergenčnih idej v ekleziologiji med prvim drugim vatikanskim koncilom glej A. Anton, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, v: Facoltà Teologica interregionale Milano, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-86.

⁴ Prim. P. Smulders, *L'Eglise sacrement du salut*, v: G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, t.2, Paris 1966, 314. Glej tudi G. Dejaifve, *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, v: Facoltà Teologica interregionale Milano, *L'ecclesiologia ...*, 92-93; Editoriale, *Concilio, post-concilio, paraconcilio*, v: *Civiltà Cattolica* 136 (1985), 1, 3-13; M. Turnšek, *Chiesa e sacramenti nella teologia del periodo preconciliare e nei decreti del Vaticano II*, Roma 1991.

⁵ Prim. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero: storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Milano 1989, 70.

⁶ Na primer: zakramenti kot »skrivnosti« - SC 2, 6-7; 47; osnovna zakramentalnost Kristusa in Cerkve - SC 5.10.16.59-60; odnos Cerkev - zakramenti - SC 5.11.27.48.59; LG 11; PO 5; AA 3; vera - zakramenti / beseda-zakrament - SC 59; AG 14; zakramenti v zgodovini odrešenja - SC 5.24.35; DV 2-6.14-20.

tih. Že sama struktura SC je pomenljiva glede novosti v dojemanju liturgije in zakramentov v življenju cerkvene skupnosti. Zakramentalna ekonomija je nedvomno postavljena v bogoslužno izkušnjo Cerkve.⁷

SC na začetku izrazi, da koncil želi »pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa«.⁸ V zakramentih, najbolj v evharistiji, »se uresničuje delo našega odrešenja« in Kristusova skrivnost ter pristna narava prave Cerkve (prim. SC 2). In ta pristna narava Cerkve se najbolj kaže v zakramentalni, teandrični, naravi Cerkve in v cerkvenostni, socialni in komunitarni razsežnosti zakramentov, kakor tudi vseh drugih liturgičnih dejanj Cerkve. Ko so razpravljali na koncilu o začetnem besedilu te konstitucije (13. generalno zasedanje, 6. novembra 1962), so posebej poudarili pomanjkanje »socialnega in eklezialnega vidika« posameznih zakramentov.⁹ Čeprav interventov v tej smeri ni bilo prav veliko, so vendar imeli takšno težo, da so pustili sled v dokončnem besedilu. Poleg dveh zakramentom lastnih ciljev, »posvečenje ljudi« in »izkazovanje bogočastja Bogu«, je predstavljen še tretji, in sicer »gradnja Kristusovega telesa«.¹⁰ Liturgična dejanja, še posebej seveda zakramenti, »niso zasebna dejanja, marveč opravila Cerkve, ki je 'zakrament edinosti', sveto ljud-

⁷ Glej C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, 509-607; A. M. Triacca, »Liturgia« »locus theologicus« o »theologia« »locus liturgicus«? *Da un dilemma verso una sintesi*, v: *Paschale mysterium. Studi in memoria di S. Marsili (1910 - 1983)*, Roma 1986, 193-233.

⁸ SC 1: »... quodquid ad unionem omnium in Christum credentium conferre potest, fovere ...«

⁹ Posebej pomenljiv je poseg pomožnega škofa iz Liona Mariusa Maziersa v: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1973, I, 174-175: »Huiusmodi labor mihi videtur occasionem opportunam praebere, ut melius exprimat aspectus socialis tum verborum, tum actionum in sacra Liturgia, tum etiam modi administrationis Sacramentum ... Nunc autem, aspectus ille socialis, et, ut ita dicam, «ecclesialis», rarissime percipitur a fidelibus in vita sacramentali ... Patet insuper quod sacramenta non sufficienter a fidelibus considerantur sicut fontes illius caritatis fraternae, quae est fructus et signum amoris erga Deum. Propterea, toto corde optarem, ut aspectus ille socialis et ecclesialis modo simplici sed efficaci exprimeretur in unoquoque ritu sacramentali.« Isto temo je povzel škof iz Vigevana Aloisius Barbero v: *prav tam*, 187-189: »Iure meritoque affirmatur sacrae Liturgiae inesse *characterem* cum pastorem tum didacticum, at, ni fallor, *nihil fere in schemate invenitur circa aspectus et fructus socialis seu communitatis sacramentorum*. ... Opus huius praeparationis personalis et socialis, *quae integrae Liturgiae proprium est*, praesertim in sacramentis perficitur. Effectus seu fructus sociales sacramentorum, utique dimanantes a gratia cuiuscumque sacramenti propria, multum certe a primis christianis cognoscebatur, magni habebatur et enixe variis modis fovebatur ... *Nulla ergo res tam aliena est a Liturgia, praesertim sacramentaria, quam individualismus*.«

¹⁰ Prim. P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, v: R. Latourelle, *Vaticano II ...: venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, I, 688; F. Coccopalmerio, *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 758-774.

stvo, ki ga zedinjajo in urejajo škofje« (SC 26). Ta princip je povsem v skladu z izročilom in je postal temelj za prenovljeno pojmovanje Cerkve in njenih dejanj. Nosilec bogoslužja ni duhovnik, ampak celotna Cerkev kot hierarhično strukturirana skupnost. Delivec zakramentov vedno deluje v prvi vrsti *in persona Ecclesiae*.¹¹ Z ugotovitvami, da zakramenti spadajo k celotnemu telesu Cerkve in imajo za nalogo, da to telo »gradijo«, »izražajo« in uresničujejo, se na impliciten način potrjuje, da je zakramentalno bogoslužje izraz Cerkve, pojmovane kot *communio* (prim. SC 7.26-27.41.59). »Celotno telo Cerkve (*universum Corpus Ecclesiae*)« (SC 26), ki je v točki 7 razloženo kot skrivnostno telo Jezusa Kristusa, torej Glava in udje, ne predstavlja vesoljne Cerkve po vsem svetu, marveč predvsem konkretno skupnost vernikov, ki so zbrani skupaj s svojimi pastirji in so prav zato zedinjeni v Bogu po Kristusu v Svetem Duhu.¹²

Kolikor so zakramenti dejanja Cerkve kot občestva, moramo po nauku SC v njih prepoznati dejanja »Cerkve v njeni vidnosti«, dejanja občestva kristjanov, ki so povezani z vezmi krsta, vere, pastoralne skrbi in zbrani pod vodstvom škofov ali njihovih zakonitih predstavnikov. Toda Cerkev v svoji vidnosti ni nič drugega kot zemeljska pojavnost »Cerkve v njenem ontološko-notranjem vidiku«. ¹³ Tako so zakramenti po pojmovanju koncila tudi dejanja Kristusa v vidnih dejanjih Cerkve, torej zemeljske pojavnosti dejanj poveličanega Kristusa. »Za izvrševanje tolikšnega dela je Kristus vedno navzoč v svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih«; v zakramentih je na različne načine prisoten »s svojo močjo ..., tako da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (SC 7). Cerkvenostna narava zakramentov torej izhaja iz Kristusove prisotnosti v njih. A ta njegova navzočnost se ne more uresničevati drugače kakor v njegovem mističnem telesu, tudi če se zakramenti obhajajo privatno.¹⁴

Dokument predvsem potrjuje trojni namen ali tri učinke zakramentov: »posvečenje ljudi«, »graditev Kristusovega telesa« in »božje češčenje«; dodaja pa, da »kot znamenja pa imajo tudi nalogo poučevanja« vernikov, torej imajo tudi neko mistagoško vlogo.¹⁵ Zakramenti so »zakramenti vere«, ker jo ne le predpostavljajo, ampak jo tudi hranijo z besedami in

¹¹ Prim. J. A. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie*, v: *LThK: Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1967, I, 35-36; P. Adnes, *La fonction sotériologique des sacrements*, v: *Studia missionalia* 30 (1981), 89-111.

¹² Prim. J. A. Jungmann, *Konstitution ...*, 36.

¹³ O vprašanju »Cerkve kot vidnega in nevidnega odrešenja« glej F. Coccopalmerio, *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 765-768.

¹⁴ Prim. SC 27.7.59

¹⁵ SC 59: »Sacramenta ordinatur ad sanctificationem hominum, ad aedificationem Corporis Christi, ad cultum denique Deo reddendum; ut signa vero etiam ad instructionem pertinent.«

obrednim obhajanjem utrjujejo in jo izpovedujejo. Pojem zakramenta ima tukaj zelo širok pomen »svetega znamenja«, ki nam kliče v zavest misel svetega Tomaža Akvinskega o »*sacramenta fidei*«. »Izpovedovati« ali »izražati« vero je notranje povezano s skupnostno vlogo zakramentov. Nekaj izražati ali izpovedovati ima smisel le, če je tudi nekdo, ki lahko to, kar je izpovedano, tudi sprejme. Koncil se je v svoji pastoralni skrbi zavzel, da morajo zakramentalna znamenja dejansko izražati svoj lasten in poln pomen. V tem »polnem pomenu« ne sme manjkati cerkvenostna dimenzija zakramentov, saj se lahko ta polnost doseže le v Cerkvi in po njej. Pri odkrivanju občestvene razsežnosti zakramentov je treba omeniti še ugotovitev, da vsa zakramentalna milost »izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja, kajti iz Kristusa dobivajo svojo moč vsi zakramenti in zakramentali« (SC 61). Že v 5. točki se prvič pojavi izraz »velikonočna skrivnost«, ki se nato pogosto ponavlja.¹⁶ S tem je osvetljeno jedro zgodovine odrešenja: odrešenjsko delo Jezusa Kristusa na križu. Ta velikonočna skrivnost se uresničuje tukaj in zdaj, v Cerkvi in po delovanju Cerkve kot Kristusovega telesa. Zakramenti so pojmovani kot uresničevanje Kristusove duhovniške službe, ko »vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršuje celotno javno bogoslužje« (SC 7). SC brez dvoma poudarja cerkvenostni element zakramentov. Zakramenti so v prvi vrsti dejanja Cerkve. Delo odrešenja, ki ga nadaljuje Cerkev, se uresničuje v bogoslužju po dveh vzporednih in dopolnjujočih se poteh: po prvi se oznanja osvoboditev od zla, ki se je zgodila v Kristusovi velikonočni skrivnosti, po drugi poti pa se ta skrivnost posedanja »z daritvijo in zakramenti« (SC 6).

SC močno poudari cerkvenostno in skupnostno naravo liturgije in v tem je v popolnem soglasju s podobnimi idejami, ki se pojavljajo tudi v drugih dekretih koncila, ki so bili izdani kasneje, še prav posebej s formulacijami v dogmatični konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium*. Raziskali bomo ta dokument, da bi odkrili tudi bolj doktrinarni vidik eklezialnosti zakramentov.

Najprej ni težko odkriti, da LG med zakramenti in Cerkvijo »spontano in z živo jasnostjo utrjuje tesno povezavo«. Težje pa bi lahko govorili o kakšnem izrecnem nauku o zakramentih, čeprav se jezik te konstitucije pogosto odpre močnim zakramentalnim poudarkom. Bistvena tematika je seveda Cerkev sama, ki želi izraziti pogled nase, da bi mogla »svojim vernikom ter vsemu svetu pobližje razjasniti svojo naravo in vesoljno poslanstvo« (LG 1). Če preučujemo nastajanje besedila in njegovo strukturo, lahko vidimo, kako se je med koncilom razvijalo novo dožemanje Cerkve, za katerega je značilno, da je manj poudarjena njena posebnost kot »*societas perfecta*«, veliko bolj pa se utrjuje misel o Cerkvi kot »mys-

¹⁶ Prim. SC 6.61.106.107.109

terium / sacramentum« in o Cerkvu kot *božjem ljudstvu*, kar brez dvoma bolj ustreza sodobnemu času.¹⁷ Znotraj takšne samodoločenosti Cerkev se odpira mnogo širši prostor zakramentom, ki so že tradicionalno vezani na pojem *mysterion*. Že v 3. točki konstitucije je zakramentalna problematika našla svoje mesto. V osebi Jezusa Kristusa je bilo na zemlji uvedeno božje kraljestvo in nam je bila razodeta »skrivnost« (LG 3), kot svoboden, skrivnosten načrt modrosti in dobrote (prim. LG 2), s katerim je večni Oče ustvaril vesoljni svet in določil ljudi za udeležene pri svojem božjem življenju. Ta začetek in ta razvoj nebeškega kraljestva, ki ju simbolizirata kri in voda s strani Jezusa Kristusa na križu (prim. LG 3) se obhajata in uresničujeta vsakič, ko se obhaja kakšen zakrament.¹⁸ V svojih učinkih zakramenti uresničujejo isti cilj: »predstavlja in uresničuje se edinstvo vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo«, Cerkev, »to je v skrivnosti že pričujoče Kristusovo kraljestvo« (LG 3). V 7. točki koncil to tesno zvezo med zakramenti in Kristusovim telesom, ki je Cerkev, utemeljuje z naukom svetega Tomaža Akvinskega.¹⁹ Skrivnostno in resnično združeni s Kristusom, ki je trpel in bil poveličan, oblikujejo verniki po zakramentih tudi med seboj enost v Kristusu, kajti vsem je podarjen isti Duh Kristusa, ki vanje uvede »Kristusovo življenje«. Zakramenti imajo skupaj s Cerkvijo svoj izvor in tudi svojo perspektivo v odrešenjski božji ekonomiji. Toda zakramenti, evharistija prav posebej, imajo neko teološko-ontološko prednost pred Cerkvijo, kolikor se v njih Cerkev ne samo hrani, ampak se tudi konstituira in gradi.²⁰ Z biblično teologijo krsta, evharistije in zakramenta svetega reda je še bolj jasno določen njih cerkvenostni značaj: s krstom »smo upodobljeni po Kristusu« v njegovi smrti in njegovem vstajenju, pri »lomljenju evharističnega kruha« smo udeleženi pri Gospodovem telesu in smo »dvignjeni v skupnost z njim in med seboj«; med različnimi darovi Svetega Duha za izgradnjo Kristusovega telesa »je na prvem mestu milost apostolov« (zakrament svetega reda). V točki 7 je opisana Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo, v katerem se vstali in poveličani Kristus nam podarja kot v nekakšnem podaljšanju učlovečenja in poudarjeno razkriva, kako so zakramenti pri tej skrivnosti udeleženi, ko »predstavljajo in ustvarjajo enotno skupnost Kristusovega telesa« s tem, da

¹⁷ Kratek povzetek zgodovinske situacije najdemo pri G. Dejaifve, *L'ecclésiologie ...*, 87-89.

¹⁸ To seveda posebej velja za zakramentalno darovanje velikonočnega jagnjeta v »zakramentu evharističnega kruha« (LG 3), v nekem pomenu, v kolikor vsi zakramenti izhajajo iz pashalne skrivnosti in so usmerjeni v evharistijo, pa vsi zakramenti deležijo pri isti Kristusovi milosti.

¹⁹ Prim. LG 7: »In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificato, per sacramenta acrano ac reali modo uniuntur.«

²⁰ Prim. A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, v: *LThK: Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1967, I, 160.

vernike asimilirajo v Kristusa.²¹ S tem, ko zakramenti upodabljajo ude po Glavi in omogočajo rast Cerkve, ki jo udejanja Sveti Duh, razodevajo svojo eklezialno naravo. Bog je želel uresničiti univerzalno odrešenje ne individualno (prim. LG 9), ampak tako, da je ljudi posvetil po prerojenju in maziljenju s Svetim Duhom v krstu, ter tako oblikoval »duhovno stavbo in sveto duhovništvo« (LG 10), ki naj bo za vse in za vsakega »vidni zakrament te odrešilne edinosti« (LG 9). Kot krščeni so torej verniki »posvečeni za oblikovnanje« izvoljnega ljudstva in Kristusovega telesa.²² V tem posvečenju izstopa dvojni značaj: z ene strani je kult Bogu, v katerem duhovniško ljudstvo daruje duhovne darove, torej samega sebe kot »živo, sveto, Bogu prijetno daritev«, z druge strani pa je posvečevanje ljudi. To sta dva vidika, ki sta oba zakoreninjena v *mysteria carnis Christi*. V Kristusu, tem prazakramentu, ki je osebno Bog, se odrešenje razodeva kot liturgično dejanje, kajti on sam je *skrivnost bogoslužja*, ki ga obhaja v našem imenu, in je istočasno dar odrešenja ali *posvečenje*. Ta dva vidika živita v zakramentih Cerkve, ki so skrivnostno obhajanje našega odrešenja. Koncil torej izraža tradicionalne ideje Svetega pisma, tako Stare kot Nove zaveze, kjer je poudarjeno, da je subjekt zaveze vedno celotno božje ljudstvo, torej je Cerkev partner v zavezi. Če so vse poti odrešenja nujno usmerjene v občestvo, je povsem normalno, da imajo tudi zakramenti to usmeritev. Točka 10 LG povzame in na široko razvija duhovniško vlogo božjega ljudstva, da razloži izvor in pomen duhovništva vseh krščenih, kakor tudi usmerjenost skupnega in službenega duhovništva, ki sta usmerjena drug v drugega, čeprav ohranjata razliko po bistvu, ne samo po stopnji.²³ Oba zakramenta, krst – izvor skupnega duhovništva vernikov – in zakrament svetega reda – izvor službenega duhovništva, izražata udeležnost pri istem Kristusovem duhovništvu in kažeta svojo naravo, ki je bistveno skupnostna. Krščeni se v moči skupnega duhovništva »udeležujejo evharistične daritve« in svetega obhajila, sodelujejo pri vseh zakramentih, molijo in se zahvaljujejo Bogu, so pričevalci svetega življenja z odpovedovanjem in dejavno ljubeznijo. Tudi službeni duhovnik je na svoj način »za druge«, kolikor »in *persona Christi*« in v imenu vseh vernikov daruje evharistično daritev ter »oblikuje in vodi« sveto duhovniško ljudstvo.

Organska rast božjega ljudstva se uresničuje po zakramentih in po po Kristusu oblikovanem osebem življenju vernikov. Točka 11 na zgoščen način zelo konkretno opiše, kako posamezni zakramenti uresničujejo »sve-

²¹ Prim. G. Philips, *La Chiesa ...*, 101.

²² Prim. A. Elberti, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II*, (1902 - 1962), Roma 1989, 284.

²³ LG 10: »Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur...«

to in organsko bistvo« Cerkve. Zato iz te točke izhaja pomembno vprašanje: na kakšen način koncil razume zakramente v kontekstu nauka o zakramentalnosti Cerkve? Istočasno govori o zakramentih in krepostih, o enosti zakramentalne in osebne vernosti; na nek način izraža notranjo vez med »zakramentom« in »besedo«. V vsakem zakramentu je prepoznana osebna odločitev, ne da bi se zanikala popolna zastonjska podaritev zakramentalne milosti.²⁴ Ker je zanimanje konstitucije usmerjeno v duhovniški značaj božjega ljudstva, je pozornost ves čas usmerjena v »zakramentalno«, in to je gotovo doktrinarna novost koncilske pozornosti, ki na zakramente gleda vedno s skupnega eklezialnega gledišča.²⁵ Sedem zakramentov, LG postavlja v okvir svetega bistva in organske strukture Cerkve. Ne zadovolji se z izpostavitvijo socialnih učinkov, ampak želi osvetliti njihov celovit cerkvenostni, občestveni vidik; trudi se pokazati gostoto mrežo dinamičnih odnosov in izmenjav nadnaravnih dobrin, ki se ustvarjajo v naročju Cerkve pri obhajanju (podeljevanju in sprejemanju) različnih zakramentov.

Eklezialni vidik krsta se pokaže prav pri njegovem učinku: novokrščenca vključi v Cerkev po neizbrisnem znamenju, ga delegira za krščanski kult in za javno izpovedovanje vere. Poseben vidik tega učinka pride do veljave pri krstu nekatoličanov: v moči krsta so tudi oni združeni s Kristusom in zato tudi z njegovim skrivnostnim telesom (prim. LG 15). Pri birmi se uresniči polna in bolj aktivna vez s Cerkvijo, ki izhaja iz »posebne moči« Svetega Duha. Birmani kristjan ima namreč dolžnost razširjanja vere kot resnični »pričevalec za Kristusa«. Z birmo dobi tudi moč, da more izvršiti to, za kar je bil zadolžen že pri krstu. Ta nauk je sorazmerno trdno postavljen na antično in srednjeveško pojmovanje v Cerkvi.²⁶ Birmani kristjan je priča, misijonar in branitelj Cerkve, ki je »vesoljno znamenje odrešenja«. S svojim vsakdanjim življenjem še bolj odločilno prispeva k učinkovitosti Cerkve kot znamenja in orodja za odrešenje sveta.

Z ugotovitvijo, da je evharistija »vir in višek« vsega krščanskega življenja, ji LG pripisuje osrednje mesto med zakramenti. V besedilu o evharistiji v 11 točki konstitucije G. Philips razpoznava pet dogmatičnih točk sinteze glede evharistije: 1. vse krščansko življenje »priteka z oltarja in se k njemu vrača kot svojemu vrhuncu«; 2. darovanjska narava evharistije zahteva, da verniki, ko darujejo hostijo, darujejo »božjo Žrtev in sami sebe z njo«; 3. kar se tiče samega liturgičnega obhajanja, koncil ponovno poudarja potrebo po sodelovanju glede na vsakemu udeležencu lastne naloge, kot jih predvideva hierarhična struktura zbrane skupnosti; 4. ker vsi skupaj gradijo cerkveno občestvo, je bistvenega pomena, da verniki ob-

²⁴ Prim. A. Grillmeier, *Dogmatische ...*, 183-184.

²⁵ *Prav tam*, 184.

²⁶ Za strnjen pogled na tradicijo prim. G. Philips, *La Chiesa ...*, 142-143.

likujejo dejavni zbor in se zato »ne morejo ne osamiti ne zaspati«; 5. obhajilo dejavno uresničuje skupnost: »zbor, srčno skupnost, v kateri se oblikuje božje ljudstvo, in to ne samo v zunanjem obredu, ampak v celoviti resničnosti življenja«; tako se evharistija predstavlja kot zakrament cerkvene edinosti.²⁷ Ista ideja se ponovi v točki 26, pri opisu narave škofovske službe, ki dobi svoj najvišji izraz prav pri evharistiji, iz katere »Cerkev neprestano živi in raste«. Evharistično telo Jezusa Kristusa postane združevalni in konstitutivni princip skrivnostnega Kristusovega telesa, Cerkev. Da bi bili izčrpani, moramo dodati k skupnostni razsežnosti evharistije še njeno eshatološko dimenzijo (prim. LG 50). V evharistiji je na »najvišji način« uresničena naša povezanost z nebeško Cerkvijo.

Sledi opis zakramentov, ki ne spadajo med uvajalne zakramente. Glede zakramenta sprave in pokore je izražena zelo zanimiva resnica: koncil je izpostavil cerkvenostni vidik tega zakramenta na način, kot ga še nismo zasledili v izjavah cerkvenega učiteljstva.²⁸ Učinek tega zakramenta ima dvojni značaj (prim. LG 11): Božje odpuščanje in spravo s Cerkvijo. Toda cerkvenostna razsežnost tega zakramenta se ne ustavi zgolj pri spravi s Cerkvijo, ki je bila z grehom »ranjena«, saj Cerkev kot skupnost sodeluje že pri pripravljanju penitenta na spreobrnjenje. Njen trud, da spreobrača grešnike, je v njeni ljubezni (*caritas*), v zgledu drugih vernikov in v molitvi za grešnike. To besedilo je neposredni dokaz, da spreobrnjenje grešnikov zanima vse člane Cerkev. Iz tega sledi, da nosi greh v sebi, čeprav je v prvi vrsti žalitev Boga, tudi močan proticerkveni naboj. Greh krščenega človeka se trajno pokaže tudi v bolj ali manj globoki rani na občestvu. Oboje, tako greh kot sprava, imata duhovni in družbeni vpliv. Vsak greh, tudi še tako skrit, je neka izguba za vso Cerkev, vedno pomeni nek negativni odboj za božje ljudstvo, kot je tudi vsako zakramentalno odpuščanje za Cerkev nosilec nečesa pozitivnega.²⁹ Zato je tudi primerno in celo potrebno, da skupnost intervenira v dobro grešnika, dokler ta ne najde odpuščanja in miru. Z ljubeznijo, molitvijo in zgledom Cerkev vpliva na grešnika, ki ima dobro voljo, da bi se lažje približal Kristusovi svetosti, ki za grešnika ne obstaja mimo konkretnih udov Kristusovega telesa. Vsak vernik, ki je krščen in birman, je živa celica mističnega telesa in mora odgovoriti na navdihe Svetega Duha in s svojim življenjem prispevati k

²⁷ Prim. G. Philips, *La Chiesa ...*, 144-146.

²⁸ P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, in R. Latourelle, *Vaticano II ...*, 692. Glej tudi A. Grillmeier, *Dogmatische ...*, 187.

²⁹ Z vsakim grehom je ranjena tudi Cerkev v svoji vlogi znamenja in orodja edinosti ljudi med seboj in odrešenja sveta. Zato greh vedno povzroča delitve in zaprtost grešnika samega vase. Bolj kot je ta zaprtost svobodna, večji je greh in bolj nevarna je ranjenost Cerkev. Glej M. Midali, *Il Popolo di Dio*, v: različni avtorji, *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1965, 408.

svetosti tega telesa, ki mora predstaviti in podeljevati drugim tisto milost in nadnaravne dobrine, ki jih je bil sam deležen po Cerkvi.³⁰

Tudi pri bolniškem maziljenju je razviden dinamičen bipolaren odnos med Cerkvijo in njenim udom, saj se med njima dogaja medsebojna izmenjava nadnaravnih darov. LG izpostavi dve značilnosti tega zakramenta: z ene strani je celotna Cerkev, ki »bolnika priporoča« trpečemu in poveličanemu Gospodu z dejanjem maziljenja in molitvijo duhovnikov, po drugi strani pa bolni vernik pripomore k dobremu celotne Cerkve, ko Bogu daruje svoje trpljenje in celo smrt v svobodnem zedinjanju s Kristusovo velikonočno daritvijo. Cerkev se približa bolniku kot celotno občestvo božjega ljudstva in mu posreduje nebeške darove, ki so sposobni spremeniti njegovo bolezen v bogočastno dejanje udeležnosti pri odrešenjskem trpljenju Jezusa, kar ima brez dvoma tudi telesne učinke. Vse to je možno samo v Cerkvi in po njej. Tako ima bolnik spet novo možnost, da uresniči svojo živo vključenost v Kristusovo skrivnostno telo, in to v težkem trenutku svoje bolezni ter je na poseben način poklican se oblikovati po odrešenjskem trpljenju in smrti Kristusa. Udeležnost kristjana preko zakramenta bolniškega maziljenja pri skrivnostih Kristusovega trpljenja, njegove Glave, ne zagotavlja samo večnega življenja mazi-ljencu, ampak je v duhovno korist tudi vesoljni Cerkvi.

LG v 11. točki sklene svoj pregled zakramentov še z dvema, ki prispevata k nadaljnji izgradnji Cerkve: to je zakrament svetega reda in zakrament svetega zakona. Prvi je komajda omenjen, saj se mu je koncil posvetil posebej. V številnih omembah drugega pa koncil nenehno vztraja na izjemno slovesni razglasitvi dostojanstva zakramenta svetega zakona in družine. Krščanske zakonce močno vabi, da bi še bolj goreče živeli skrivnost svoje poklicanosti in svojega poslanstva ter tako prispevali svoj delež k duhovni prenovi Cerkve. S tem je močno poudarjena eklezialna vrednost zakona in sveta struktura krščanske družine, ki predstavlja »domačo Cerkev«. V veličini zakramenta je zakon »znamenje skrivnostne enosti in rodovitnosti ljubezni med Kristusom in Cerkvijo« in istočasno krščanski zakonci kot takšno učinkovito znamenje seveda deležijo pri tej ljubezni in rodovitnosti. Skrivnost poročne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo pa je istočasno predstavljena kot zgled, kot paradigma zakonske skupnosti, ki je pojmovana v okviru nerazvezne skupnosti in rodovitne ljubezni. Kristus Gospod privzame naravni zakon udov svojega skrivnostnega telesa, ga dvigne na nadnaravni nivo, ga naredi za izraz in nosilca svoje božje ljubezni. Udeležba pri skrivnosti edinstvi in ljubezni Kristusa in Cerkve končno pomeni tudi vključitev v skrivnost smrti Kri-

³⁰ To zanimanje za eklezialni vidik greha in zakramenta sprave ni nekaj povsem novega. Cerkev prvih stoletij se je tega zelo jasno zavedala in tudi javno ter odločno odgovorila kot priča liturgična praksa slovesne sprave.

stusa za Cerkev pa tudi uresničenje njegovega odrešenja v vernikovem življenju. S tem zakon in zakonsko življenje dobita značaj tistega bogoslužja (kulta), ki se je zgodovinsko na najvišji način uresničilo na križu.³¹ V LG lahko prepoznamo še tretji cerkvenostni vidik zakramenta svetega zakona: zakonska ljubezen postane ljubezen do Kristusa in do Cerkve, ko preko medsebojne ljubezni zakonca gradita Kristusovo skrivnostno telo. V moči zakramenta spočetje in vzgoja naraščaja ne ostaneta samo golo človeško dejstvo, ampak postaneta sveta in nadnaravna skrivnost; in tako se v okrilju družine uresničuje temeljno poslanstvo Cerkve: prvo oznanilo evangelija in prebujanje ter uresničevanje lastne poklicanosti vsakega posameznika. Kristus sam in njegova Cerkev rojevata in vzgajata ude Kristusovega skrivnostnega telesa po delovanju staršev.³² Podobno se izrazi G. Philips: »Posebna milost zakramenta zakona se uresničuje v tem, da posvečujoča moč Kristusa Odrešenika privzame ter oplemeniti zakonsko in starševsko ljubezen v božjo ljubezen, ki jo sveti Janez imenuje *agape*, ko ji podeli večnostno razsežnost.«³³ Na kakšen način potem zakonci v moči svojega »posebnega zakramenta« služijo celotni Cerkvi, predstavi LG v točki 34: »Tam imajo zakonci poseben poklic, da bi bili drug drugemu in otrokom priče vere in Kristusove ljubezni. Krščanska družina glasno oznanjuje tako sedaj delujoče moči božjega kraljestva kakor tudi upanje na blaženo življenje. Tako s svojim zgledom in pričevanjem prepričuje svet o grehu in razsvetljuje tiste, ki iščejo resnico.«

V tretjem poglavju LG (točke 18-29) koncil poudari tudi hierarhično strukturo Cerkve z obravnavo zakramenta svetega reda, še posebej z močnim poudarkom na škofovski službi, ki je najvišja stopnja tega zakramenta. Še močnejše kot zakrament zakona je ta usmerjen samo v cerkveno skupnost. Pomembno je že to, da je to poglavje postavljeno za poglavje o božjem ljudstvu, kar so koncilski očetje storili po predlogu usklajevalne komisije. To zaporedje je v svoji novosti navdihnjeno z jasno vizijo lestvice krščanskih in eklezialnih vrednot: na njej božje ljudstvo s svojimi večnimi cilji predstavlja veličino na nivoju ciljev, ki se nenehno sublimirajo in se pripravljajo na prehod v večnost, medtem ko cerkvena hierarhija s svojim poslanstvom in svojo oblastjo predstavlja veličino v redu sredstev, ki bodo prešla s prihodom dokončnega božjega kraljestva. To zaporedje predpostavlja neko prednost v razmerah zgodovine odrešenja, čeprav se Cerkev na zemlji vedno kaže v svoji zgodovinsko-hierarhični razsežnosti.

Cerkvenostni ali občestveni poudarek »različnih služb« v Cerkvi je že v uvodu v poglavje, kar omogoči branje in razumevanje celotnega poglavja

³¹ G. Philips, *La Chiesa ...*, 150.

³² Glej tudi pojasnitev glede krščanske vzgoje v *Gravissimum Educationis* v št. 3; v dekretu *Apostolicam Actuositatem* št. 3.6.11; v pastorlani konstistuciji *Gaudium et Spes* št. 48.

³³ G. Philips, *La Chiesa ...*, 150.

v tej luči; gre za prvo usmeritev in vidik presojanja vsebine celotnega poglavja: različne službe so naravnane »v dobro vsemu telesu« in njihovi nosilci »služijo svojim bratom, da bi se vsi ... svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (LG 18).³⁴ Cerkevostni princip teh služb ima svoje korenine v Pavlovi teologiji Cerkve kot Kristuovega telesa. LG razvija svojo idejo o »hierhiji v službi božjega ljudstva« tako, da jo kar najbolj močno zasadi na kristološko podlago:³⁵ za to ne zadošča samo dejstvo postavitve Cerkve s strani Kristusa, ampak je treba poudariti tudi enost udov med seboj, ki kljub svoji različnosti tvorijo eno telo in jih zato oživlja isti Duh. Skupno in službeno duhovništvo sta naravnani eno na drugo; obe sta udeleženi pri edinem Kristusovem duhovništvu: izhajajoč iz istega izvira, čeprav z različnimi nalogami, pripomoreta k uresničevanju istega cilja.

Novo približevanje k temi cerkvenosti zakramenta svetega reda najdemo v točki 19 LG, kjer je osrednja tema kolegialnost škofov.³⁶ Na temelju mnogih besedil Nove zaveze LG vabi k bibličnemu uvidu, da je Kristus »te apostole postavil kot zbor ali trdno skupnost; na čelo temu zboru pa je dal iz njihove srede izbranega Petra«. Kristus jim da deležiti pri svoji oblasti, da bi »vsa ljudstva napravili za njegove učence in jih posvečevali in vodili«. Kristus tako ni samo živel in izpolnjeval svoje poslanstvo na zemlji, ampak ga je prenesel na apostole. V zavesti s tem dejstvom se je apostolska in poapostolska Cerkev vedno bolj jasno zavedala nujnosti nasledstva vseh teh služb (prim. LG 20-22) in kolegialnosti škofov.³⁷ »Zborna narava in zborni značaj škofovskega reda« (LG 22) se kot

³⁴ Isto idejo najdemo tudi v poglavju o laikih v točki 37; tu je ideja razvita z vidika laikov, ki imajo pravico, da od svetih pastirjev v obilju prejemajo duhovne darove Cerkve, še posebej pomoč Božje besede in zakramentov ...« Vprašanje je bilo v prvotni shemi dokumenta skoraj odsotno, zato je v diskusiji o tej temi bilo na koncilu jasno zaznati živo zanimanje. Prvi je problematiko izpostavil kardinal J. Bueno y Monreal (Sevilla, Španija). Ko je govoril o socialnem vidiku Cerkve, je odkril, da shema s tega vidika ne obravnava ne duhovništva ne diakonata: »Sed de sacerdotii natura, missione et mediatione necessario exercenda ratione ipsius characteris sacerdotialis nihil dicitur. Lacuna huiusmodi omnino impleri debet, ne elementum vere essentielle oblivioni mandetur. Nihil etiam de ministerio inferiori v. gr. de diaconatu saltem innuitur« (glej *Acta Synodalia*, 131).

³⁵ Med 31. generalno sejo (1. december 1962) je kardinal König (Dunaj, Avstrija) izrazil nujnost, da se pred obravnavo škofovske službe na kratko predstavi »božje ljudstvo«, izgradnji katerega morata škofovska in duhovniška služba služiti (prim. *Acta synodalia*, 132-134).

³⁶ Iz žive razprave v koncilski avli se čuti izredna pomembnost tega argumenta. Med usmeritvami, ki so bile dane koordinacijski komisiji, je bila tudi zahteva kardinala Suenensa (dana na prvem zasedanju med 21. in 27. januarjem 1963), da mora shema vsebovati tudi osvetlitev kolegialnosti škofov in pokazati na povezanost med škofovsko in duhovniško službo ter pojasniti vzvišenost službenega duhovništva.

³⁷ Kardinal Frings (Köln, Nemčija) je poudaril zavest o škofovskem zboru in primatu v antični Cerkvi med 47. sejo 14. oktobra 1963 (prim. *Acta synodalia*, 493-495).

»prastari običaj« uresničuje v povezanosti škofov po vsem svetu med seboj in z rimskim škofom »z vezjo edinosti, ljubezni in miru« kot tudi na koncilih.³⁸ Posamezni nosilci tega reda so prav zaradi edinosti s škofovskim zborom in papežem »vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah« (LG 23). Tudi duhovniki so združeni s svojimi škofi »v en sam duhovniški zbor« in so zato tudi med seboj v »intimnem bratstvu« (LG 28; 41). Vendar ima tudi to duhovniško bratstvo svoj razlog v tem, da postanejo »vzгляд čredi« in v njihovem služenju krajevnim občestvom, da se le-ta morejo imenovati »Božja Cerkev« (LG 28). Nosilci zakramenta svetega reda so »most« med »legitimnimi lokalnimi občestvi« in »Kristusovo Cerkvijo«, da se vsako krajevno občestvo zbrano okoli oltarja pod »svetim predsedstvom škofa« spremeni v »simbol tiste ljubezni in edinosti skrivnostnega telesa, brez katere ne more biti zveličanja« (LG 26). Na prvem mestu je poudarjeno lokalno obhajanje evharistije, a z dodatkom besedice »legitimno vodstvo« je povezano s celotnim kontekstom apostolskega nasledstva in tako vesoljne Cerkve. Skupnostna narava zakramenta svetega reda zahteva, da njeni nosilci skupaj z božjim ljudstvom »v raznoličnosti vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu« (LG 32). Ta dolžnost pastirjev, ki so okrepljeni z zakramentom, ostane tudi v primeru smrtne nevarnosti (prim. LG 41). Vidik »služenja« je povsem jasno v prvi vrsti, a nič manj jasno ni izražena naloga »vodenja«.³⁹ Svetopismeska podoba pastirja je bližja ideji »ljubeče skrbi« kot izvrševanju neke »oblasti«. Vsi osnovni vidiki duhovniške službe, učenje, bogoslužje, vodenje, pa so bistveno občestveni.⁴⁰

Z analizo vseh ostalih dokumentov drugega vaticanskega koncila lahko ugotovimo, da v njih ni izražena več nobena novost glede našega predmeta obravnavanja. V vseh se čuti neposredna ali posredna prisotnost idej iz prvih dveh velikih konstitucij.

1.2 Sinteza ugotovljenih dejstev

Na osnovi analiziranih dejstev bomo sintetizirali najpomembnejša dejstva glede našega vprašanja, kot so nastala na koncilu:

³⁸ Koncil je bil vzpodbujen k preciziranju pojma zbornosti škofov, ker so nekateri škofje izrazili njegovo dvoumnost. Kot primer navedimo naslovnega škofa D. Mansilla Reoyo (Burgos, Španija) v: *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, 408: »Collegialitas enim est vox aequivoca et ambigua; eius sensus et acceptiones variae sunt.« Podobno tudi nadškof iz Zaragosa (Španija): *prav tam*, 420-422.

³⁹ Pomembnost oblikovanja kandidatov za duhovništvo v smislu služenja je izražena v dekretu *Optatam totius*, točka 4 in 16.

⁴⁰ Te ideje so usklajene s tekstom v dekretu *Presbyterorum Ordinis*. Glej točke 2.5.7.8.13.

1. Liturgična obhajanja, posebno zakramenti in med njimi še prav posebej evharistija, so definirana kot »cerkvenostna obhajanja«. Kult, žrtve vernikov in odgovarjajoče duhovništvo se bistveno uresničujejo v življenju, ki je sveto, versko, molitveno, dobrodelfno in apostolsko. Na koncilu se je Cerkev zavedla same sebe in se razodela svetu kot organska enost, v kateri ni nič zgolj privatno.

2. Zakramenti imajo javen, cerkvenostni značaj, zato nikoli ne morejo biti zreducirani na dejanja posameznih vernikov; kolikor pa so dejanja povelčanega Kristusa, uresničena v dejanjih vidne Cerkve, je tudi zakramentom lastna organska struktura. Iz tega lahko z gotovostjo sklepamo, da je njihov resnični smisel mogoče dojeti le v Cerkvi in po njej.

3. Cerkevostni vidik zakramentov se uresničuje in opaža na dveh nivojih: a) na nivoju »delivec – prejemnik« zakramenta in b) na nivoju učinkov. Učenje koncila se ne zaustavlja preveč na prvem nivoju, ampak precej bolj poglobi drugi nivo; v tem je jasno začutiti njegovo pastoralno usmeritev.

4. Močno so podčrtani trije cilji in posledično trije učinki vsakega zakramenta: posvečenje, izražanje bogočastja Bogu, graditev Kristusovega skrivnostnega telesa ali rast Cerkve. Preko prvih dveh se posameznik oblikuje po Kristusu; tretji pa je »posredovalni učinek« (*res et sacramentum*), ki izrazi novo stanje prejemnika v Cerkvi.

5. Izvor primarne učinkovitosti zakramentov je Kristusova pashalna skrivnost.

6. Koncil istočasno govori o zakramentih in krepostih, o enosti med zakramentalno in posamično osebo vernostjo (duhovnostjo); ne zadošča osebno posvečenje: vernik ima namreč dolžnost in pravico biti »izvoljen rod«, »kraljevo duhovništvo« in »pridobljeno ljudstvo«.

7. Zakramenti imajo teološko-ontološko prednost pred Cerkvijo, saj Cerkev utemeljujejo in hranijo krščansko življenje.

8. Glede posameznih zakramentov koncil ni razvil svoje teologije, ampak je dobro nakazal pot: a) krst: ključna dejstva njegovega eklezialnega značaja so: vključitev v Kristusovo skrivnostno telo, pripadnost Cerkvi in izvoljenemu rodu, božje otroštvo, poslanstvo za krščanski kult, javno izpovedovanje vere; b) evharistija je opredeljena kot eden izmed konstitutivnih elementov Cerkve, je srce Cerkve, ki se uresničuje na vzvišen način pri oltarju – je izraz »občestva« (*communio*); evharistični skrivnosti se ne more nič dodati; koncil se najbolj posveča pogojem in načinu njenega obhajanja: edinost med vsemi »občestvi« je notranji konstitutivni element evharističnega slavlja, brez katerega se ne more udeležiti; občestveni vidik evharistije se zrcali tudi v socialnih zahtevah, ki iz nje izhajajo (»vez ljubezni«, »znamenje edinosti« in »zakrament usmiljenja«); in končno je isto bistvo tudi del preroške in eshatološke razsežnosti Cerkve; c) zakrament svetega reda: kot temeljna poteza je poudarjeno

»služenje«, biti »za druge«. Ta poteza izhaja iz bistva zakramenta; v tej perspektivi so nato razvite tudi ideje o kolegialnosti (zbornosti) škofov, o »duhovniškem bratstvu« in apostolskem nasledstvu, ki je zunanje znamenje, ki se nanaša na odnos do vesoljne Cerkve; č) sveta birma: je polna, torej bolj aktivna, odgovorna in zavestna pripadnost krščnega cerkvenemu občestvu; d) zakrament sprave: na koncilu se je obnovila zavest dvojnega učinka tega zakramenta: božje odpuščanje in sprava s Cerkvijo; s tem je nedvomno povezan tudi socialni vidik greha; e) zakrament svetega zakona: eklezialni poudarek je zaznati že v tem, da koncil odnos Kristus – Cerkev vzame za model rodovitne zveze med krščanskimi zakonci; tako zakonsko življenje sprejme značaj krščanskega bogoslužja; z medsebojno ljubeznijo zakonci gradijo Cerkev; eklezialni značaj zakramenta zakona, ki je temelj krščanske družine, se izraža z uporabo izraza »družina kot domača Cerkev«; f) bolniško maziljenje: tudi v tem zakramentu najdemo med Cerkvijo in njenim članom dinamičen bipolaren odnos, ki pride do izraza v medsebojni izmenjavi nadnaravnih darov; s Kristusovo milostjo, ki jo je deležen po Cerkvi, lahko bolnik spremeni svojo bolezen v kultno dejanje s tem, da je udeležen pri Kristusovem križu.

Po tem pregledu koncilskih besedil z vidika občestveno-eklezialne razsežnosti zakramentov, lahko z gotovostjo sklenemo, da je koncil to razsežnost izjemno poudaril, saj je bila kar nekaj stoletij nekoliko zastavljena tako v teologiji kot v življenju Cerkve; povezal jo je z idejo o »*mysterion*-u« v smislu cerkvenih očetov in trinitarične vizije Cerkve. Izvor in srce vsakega obhajanja Cerkve je trinitarična skrivnost. Cerkev, ki obhaja bogoslužje, je ljudstvo, zbrano v imenu Očeta, Sina in Svetega Duha. V vsakem zakramentalnem obhajanju Cerkev zaživi to svojo resničnost, da je trinitarično občestvo, in to v ontološkem in strukturnem smislu. Zakramentalno dejanje hierarhično urejenega zbora vernikov je takšna trinitarična resničnost, ki postavlja Cerkev v dinamizem večne izmenjave podarjanja in sprejemanja med Očetom, učlovečenim Sinom in Svetim Duhom in jo usmerja proti eshatološki dopolnitvi, ko bo naš trinitarični Bog vse v vsem in vsi bodo eno občestvo z Njim. Koncil, ki je imel pred očmi nove sociološke in psihološke pristope k sodobnemu življenju, ki lahko pohabijo občestveni vidik Cerkve, je hotel dati temeljne usmeritve za teološko avtentično dožemanje (skladno z razodetjem in s tradicijo Cerkve) občestveno-cerkvenostnega vidika zakramentov, ki se lahko kdaj zreducirajo na sredstvo uresničevanja posameznih skupin, in ne predvsem orodje podaritve in rasti skupnosti, ki zaobjema vse kristjane.

2. Cerkev na valu tretjega tisočletja

Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu dojela kot znamenje in orodje božjega v zgodovini. In to je njena naloga, ki ji jo je zaupal njen

ustanovitelj, tudi v tretjem tisočletju njenega obstoja. To, kar je bilo vsebinsko zajeto v znan teološki aksiom »zunaj Cerkve ni zveličanja« (»ta potujoča Cerkev je potrebna za zveličanje«, C 14), ki je skozi svoj zgodovinski razvoj od antike preko preloma srednjega v novi vek in vse do dvajsetega stoletja dobilo svojo dokončno določenost, je drugi vatikanski koncil zajel v zgovorne pojme: »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »orodje odrešenja vseh ljudi« (C 9), »vidni zakrament te odrešilne edinosti« (C 9), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48). Torej je za to resničnost uporabila zakramentalno izrazje, ki na nedvoumen način izraža vidno realno prisotnost božjega delovanja v konkretnih zgodovinskih danostih, ki so vedno znova potrebne odrešenja in novih uresničitvev klika k svetosti. Ljudje potrebujejo gotovosti o božji navzočnosti med njimi.

2.1 Znamenje in orodje Svete Trojice sredi novodobne paradigme

Cerkev se danes ne more izogniti postmoderne miselnosti. Čeprav ni od tega sveta, je vendar vsa zasajena v ta svet in za ta svet. Novodobna paradigma gotovo izhaja iz situacije, v kateri je skrajni racionalizem zašel v skepticizem s sklepom, da razum ni sposoben poznavati metafizične resničnosti, zato je treba zavreči vsako misel na to, da bi se absolutno lahko manifestiralo v zgodovini.⁴¹ Ob sprejetju tega dejstva ostaja samo pragmatično utemeljevanje religije in vere z etičnim ali političnim naglasom.⁴² Presenetljivo pa se je močno razširila od srede prejšnjega stoletja naprej še ena reakcija na princip »vse je relativno«. To je novodobski (*new age*) antiracionalizem v zadovoljevanju žeje po absolutnem, ki se kaže v množičnosti različnih ponudb in poti. Pri tem iskanje preseganja relativizma ne gre v smeri novega srečanja med »jaz« in »ti« ter ustvarjanjem »mi«, ampak v smeri preseganja subjekta z ekstatičnim vračanjem v proces kozmičnega kroženja. To je v bistvu vračanje raznih gnostičnih poskusov iz antične dobe v novi preobleki. Čeprav sprejema in celo vrednoti vsa znanstvena spoznanja, hkrati ponuja na področju religije povsem antiracionalistični model postmoderne »mistike«, ki se uresničuje na povsem neoseben način. Absolutnega ni mogoče verovati, ampak izkusiti. Absolutno, Bog, ni oseba, ampak je »duhovna energija«, ki preveva vse. Iz tega izhaja, da je vera pravzaprav vibriranje človekovega jaza s celoto vesolja. S tem naj bi bila presežena vsaka razdeljenost in posamičnost. Odrešenost pa se zrcali kot rešitev posameznika od samega sebe, človek se odreši tako, da izgubi svojo individualnost in se zlije v kozmični »vse«, se pogrezne

⁴¹ V to smer razvijata svojo misel Knitter in Hick.

⁴² Prim. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza: Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 131.

v polnost življenja. Za dosego tega »bega od samega sebe« v opojnost neskončnega in skrivnost vsega se ponujajo najrazličnejše metode, od harmonije glasbe, plesov, vonjav, prastarih obredov do magičnih in okultnih praks.

Cerkev kot znamenje in orodje odrešenja ostaja tudi sredi vsega tega ponudba objektivnega krščanstva, ki ga objektivira prav konkretna zgodovinskost Jezusa Kristusa in prav tako tudi njegovega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev. Takšno krščanstvo se ne more raztopiti v množičnosti osebnih doživetij, saj ima trdno točko v Jezusu Kristusu, ki je prazakrament Boga sredi zgodovine. Iz nje izhajamo in k njej se neprestano vračamo. In ker je Cerkev temeljni zakrament Kristusa sredi današnjega sveta, je prav Cerkev danes objektivnost krščanstva, ki ne more biti oblikovano po meri posameznika (subjektivno), ampak po božji meri.

2.2 Orodje prešinjania zgodovinskih oblik bivanja z ljubeznijo troednega Boga

Trajna naloga Cerkve je, da prepreči, da bi na svetu zavladal pekel. Pekel je stanje odsotnosti Boga. Kjer ni Boga, kjer ni več nobenega žarka njegove prisotnosti, tam je pekel.⁴³ Ker tudi v tretjem tisočletju ne manjka utopij o svetu brez Boga, svetu, ki naj bi se rešil Boga, Kristus pošilja Cerkev tudi temu času, kajti tudi malikom teh utopij bo na koncu, kot vedno do sedaj, žrtvovan človek. To pa zato, ker v njih človek ne prizna več nobene meje svojemu delovanju, ker pač nad njim ni nobenega Boga; božje pa v takšnih okoljih izgine iz zgodovinske vidnosti zato, ker iz takšnih ljudi več ne sije nobena luč bogopodobnosti, noben konkreten sij Ljubezni, ki se pretaka med osebami svete Trojice. Izziv ponovne evangelizacije je prav v tem, da se v takšno okolje, miselnost, prakso, sorodstvo, ustanovo ... naseli kristjan, naseli Cerkev. Zgovorni primeri takšnih dejavnosti, kjer se poteze pekla kažejo v izjemno subtilnih oblikah, skoraj dosledno pod krinko ideje dobrega za ljudi, so tudi naslednji: sodobna trgovina s človeškimi organi, »ustvarjanje« plodu, raziskovanje o boleznih in zdravju, »boj« proti neenakemu naraščanju svetovnega prebivalstva, nasilna »pomoč« pri demokratizaciji sveta, istovetenje zakonskih zvez med moškim in žensko z istospolnimi zvezami in s tem relativizacija naravne strukture družine ... Vse to se predstavlja v imenu humanizma; v ozadju pa se vedno tlakuje izredno široka pot sestopa v pekel, na kateri se žrtvujejo posamezna človeška bitja na račun bogatenja in »izboljševanja« življenja že tako prebogatih manjšinskih izbrancev.

⁴³ Glej J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2002, 248-260.

Iz vsega tega in še mnogo drugega se jasno zrcali naloga »vesoljnega zakramenta odrešenja« na začetku tretjega tisočletja: a) sredi sveta predstavljati Boga; b) ustvarjati prostore božje navzočnosti; c) krščanska vera je v tem, da tisti, ki »so bili od Boga dotaknjeni«, zanj pričajo; Cerkev je na svetu zato, da »naredi« živega Boga spoznatnega, da se človek lahko uči živeti z Bogom, živeti pod njegovim pogledom in v skupnosti z njim; č) Cerkev je zato na svetu, da iz njega izganja temine pekla in ga z božjo svetlobo naredi spet vseljivega (to ima veliko vidikov: od ekoloških do terorističnih); svet je človeški le zaradi božje prisotnosti; d) Cerkev mora biti tudi v sedanosti okvir zaveze med Bogom in človekom, po kateri svet postaja prostor božje navzočnosti; e) po vzoru apostola Pavla je danes Cerkev poklicana, da ponavlja apel razumu (prim. Apd 17,27 sl.) in oznanja z vsemi sredstvi razpoložljivost stvarstva za Stvarnika (prim. Rim 1, 20); f) po vzoru apostola in evangelista Janeza pa mora živo in goreče prinašati v tretje tisočletje oznanilo Jezusa Kristusa (prim. Jn 1, 18); g) največja in centralna naloga Cerkve pa ostaja tudi danes, da človeku pokaže pot h Kristusu in ga na tej poti spremlja; Cerkev je »popotna družčina vere« (Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*); seveda ni cenenih receptov, kako naj Cerkev danes ponudi spremstvo na vseh tako hitro se razvijajočih in spreminjajočih področjih, a ponuditi ga mora, sicer bo zatajila samo sebe, ponuditi ga mora, četudi se osmeši, pade pod križem in doživlja zaničevanje in porog

2.3 Cerkev – organizem v komunikaciji

Bistvo zakramentalnosti je komunikacija med Bogom in človekom; Cerkev kot nekakšen zakrament je tudi danes poklicana izključno h komunikativni drži, ki pa mora biti prilagojena novi komunikacijski resničnosti sveta. Njena naloga ostaja, da temu komunikacijsko spremenjenemu svetu in silno povečanemu človeštvu prenese Kristusov klic in njegovo veselo oznanilo. V tem evangelizacijskem okolju Cerkev ne sme reducirati vprašanja komunikacije na vprašanje uporabe novih komunikacijskih sredstev, da ne bi sporočila podvrgla sredstvu. Sodobna »industrija odnosov z javnostjo«, »reklamna industrija«, je ustvarila za Cerkev nevarno situacijo, v kateri je podoba postala pomembnejša od bistva, od vsebine, prodajanje pomembnejše od prodajane stvari. Cerkev na tej ravni nima ljudem povedati kaj novega, oziroma bo vedno capljala za družbo.⁴⁴ Komunikacijska sredstva lahko postavljajo vprašanja, oblikujejo spodbude, ne morejo pa nadomestiti substrata, ki je v osnovi vsake religiozne tradicije. Nobeno sredstvo namreč ne more nadomestiti naloge in dolžnosti

⁴⁴ Prim. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Paoline, Milano 1998, 132-162.

cerkvenega občestva, da živi v globalni komunikacijski razsežnosti, da živi *communio*, torej konkretno zgodovinsko občestvo med ljudmi in z Bogom. Ponovna evangelizacija pomeni za Cerkev sprejeti komunikacijo kot svojo pra-držo, kot držo celotnega svojega »aparata«; to pomeni, da odkrije in sprejme tiste metode, ki ji bodo omogočile: a) trajno ustanavljati in prenavljati strukture in situacije, ki bodo nudile alternativno komunikacijo glede na pomasovljeno, ki danes prevladuje; s tem bi Cerkev tlakovala poti osvobajanja v duhu evangelija; b) trajno ustanavljati in prenavljati strukture in situacije, ki bodo uresničevale in vzpodbujale horizontalno komunikacijo v iskanju stvarne udeležbe vseh na vseh nivojih (kot je bilo v prvi Cerkvi – glej Apd); c) poživljati komunikacijske procese (odnose), da bodo omogočali vedno širše prostore svobodnega izražanja ter ustvarjalnih in osvobajajočih odgovorov na vzorce in načine, ki se vsiljujejo od zunaj, na mnoge manipulacije, ki se dogajajo, na stereotipe in poniževanja, na ponavljajoče se vzorce obnašanja, na čustvene in neutemeljene sodbe ...; č) Cerkev naj odkriva »izkušnjo« naslovnika, ki naj služi za osnovo komunikacije njenega sporočila in hkrati odkriva morebitno »meta-komunikacijo«, ki lahko še tako pozitivno, celo najboljše sporočilo takoj zaduši z mnogo močnejšimi negativnimi za Cerkev skritimi sporočili (spomnimo se Jezusove prilike o semenu, ki je padlo na različna tla in okolje; ali na primer mame, ki se trese pred psom, otroku pa pravi, naj se psa ne boji – katero sporočilo bo za otroka močnejše? Pomislimo na obvezno pristostvovanje bogoslužju, ki je po vrhu še suho, neoblikovano ali za ljudi nesprejemljivo; enako če se veliko govori o sodelovanju laikov v Cerkvi, praktično pa v župniji ne morejo skoraj nikjer sodelovati).

Komunikativna drža pomeni za Cerkev, da goji žive in pristne odnose na vseh nivojih in v vseh vidikih, da postane »projekt odnosnosti«, v njej mora biti prisotna nenehna skrb za vzgojo in oblikovanje v komunikaciji. Kar seveda ne pomeni učenja uporabe raznih komunikacijskih sredstev, čeprav je koristno in potrebno poznati zakonitosti njihove govornice. Uresničevanje te poti dinamične komunikacije spada gotovo v preroško službo evangelizatorja in Cerkve, s katero v sedanjosti že anticipira eshatološko popolno odnosno uresničenost. Zaradi skrivnostne vsebine ne more povsem opustiti poetične ali umetniške dimenzije, ki nagovarja najbolj občutljive plasti človeka; v procesu evangelizacije mora imeti ta odnosna dinamika tudi uresničevalno razsežnost, s katero je v konkretni socialni razsežnosti že udeležena pri ustvarjanju prihodnosti, ki sicer na nesorazmeren način sovпада z božjim kraljestvom.

2.4 Molitvena odnosnost Cerkve

Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Novo millennio ineunte* (Ob začetku novega tisočletja, CD 91) podčrta tezo o pomembnosti

molitve in človekove notranjosti ter s tem v zvezi poudari »prvenstvo milosti«: »Da, dragi bratje in sestre, naše krščanske skupnosti morajo postati prave 'sole' pristne molitve, kjer se s Kristusom ne bomo srečevali le zato, da bi ga prosili za pomoč, ampak tudi da bi se mu zahvaljevali, ga slavili, častili, se vanj poglobljali, ga poslušali, mu izrazili svojo zavzeto privrženost, vse do prave 'predanosti' srca« (33). Čez nekaj odstavkov nadgradi prejšnjo misel: »V načrtovanju, ki je pred nami, se je potrebno z večjim zaupanjem zavzemati za takšno pastoralo, ki bo vse svoje razsežnosti dala na razpolago za molitev, osebno in občestveno. To pomeni spoštovati bistveno načelo krščanskega gledanja na življenje: prvenstvo milosti ... Mar naj se potem čudimo, ko tega načela ne upoštevamo, če naši pastoralni načrti doživljajo neuspeh ali polom ter puščajo duhu moreč občutek nezadoščenosti« (38)?

2.5 V obhajanju zakramentov je Cerkev najbolj znamenje in orodje božjega v zgodovini

Papež Janez Pavel II. nas je s pisano besedo (Cerkev iz evharistije, CD 101) in z razglasitvijo leta evharistije (Ostani z nami, Gospod; oktober 2004 – oktober 2005) tudi spomnil na osrednje mesto evharistije v Cerkvi in s tem tudi na mesto nedelje kot Gospodovega dne. Nedelja z evharistijo v središču jasno oznanja, da je Bog izhodišče in cilj časa. Prav pri sveti maši se Cerkev presega v svoji tustvetni resničnosti in vidnosti, ko vanjo vstopa povečani Kristus pod podobo kruha in vina, se ji daje v hrano in jo prav z realno, stvarno in bistveno povezanostjo posameznega vernika s seboj »stori« za svoje prebivališče v svetu. Tu se zgodi objektivno preseganje zgodovine, kajti liturgije ne obhajamo sami, ampak v njej »pride« med nas Gospod sam.

V našem zakramentalno ekleziološkem kontekstu ne smemo mimo še enega zakramenta, ki je morda znotraj cerkvenih občestev v zadnjih desetletjih postal najbolj odtujen: zakrament sprave; koncil je spet pokazal njegovo skupnostno razsežnost, a do danes ni bilo veliko narejenega za zopetno približanje tega zakramenta; ne da bi zanikali vrednost globinske psihoanalize, psihoterapij in še drugih metod, toda brez slišane božje besede, ko odpušča grešniku in ga spravlja s Cerkvijo in s seboj ter z njim samim, ostanejo vsi človeški poskusi ozdraviti bolnega človekovega duha nezadostni.

Sklep

Cerkev sme sebe meriti le po tem, koliko je v njej resnične božje navzočnosti, priznanja Boga, koliko je v njej živa božja volja glede povsem konkretnih stvari, dogodkov, družbenih procesov ... Brez vsega tega bi

postala Cerkev le aparat, ki vzdržuje le samega sebe, seveda bi tako bila le karikatura sama sebe. V Cerkvi mora biti živ »primat božjega«, to je njena absolutna zahteva, samo tako je lahko zares živa in rodovitna.⁴⁵ Brez Boga je svet v temi in Cerkev služi svetu, kolikor v njej živi Bog in je ona zanj prosojna, kajti s tem je Bog tudi v svetu na človeku viden način, torej na zakramentalen način, torej na človeku primeren način. Več ko je med nami Bogu odtujenih ljudi in bolj ko so mu odtujeni, bolj pomembno je, da je preko Cerkve na viden, človeku zaznaven način Bog prisoten med njimi po kristjanih, po občestvu Cerkve. Cerkev je sopotništvo z Njim na poti k Očetu v moči in pod vodstvom Svetega Duha: samo v tej vlogi je resnična.

Sklenimo s papežem Bendiktom XVI., ki je še kot prefekt kongregacije za nauk vere razmišljal takole: »Psalm 119 je v celoti prežet s hvaležnostjo in veseljem nad poznanjem božje volje. Mi vemo, da je ta volja zdaj meso postala v Jezusu Kristusu, ki je postal vidna pot in istočasno usmiljenje, ki nas vedno znova sprejema in vodi. Ali se ne bomo spet razveselili tega sredi sveta, ki je poln zapeljevanja in teme? Nujna naloga Cerkve v našem stoletju se mi zdi, da spet prebudi veselje nad Bogom, veselje nad božjim razodetjem, nad prijateljstvom z Bogom.«⁴⁶

Povzetek: Marjan Turnšek, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini

Razprava je osredotočena na zakramentalni vidik Cerkve, ki je na drugem vatikanskem koncilu v okviru razumevanja Cerkve kot skrivnosti (*mysterion*) prišel najbolj jasno do izraza. Čeprav je po koncilu vsaj nekaj časa zelo izstopal pojem »božje ljudstvo«, se vendar vedno bolj kaže, da je vidik zakramentalnosti izredno rodoviten. V samih koncilskih besedilih je to pojmovanje močno prisotno v razumevanju in poudarjanju eklezialnega vidika zakramentov, zato je analitični del razprave posvečen prav raziskavi neposrednih izvirnih besedil in koncilskih razprav, ki so bile v ozadju teh formulacij na to tematiko. Ker se prav preko zakramentalnosti najbolj pokaže vloga Cerkve kot znamenja in orodja božjega v zgodovini, drugi del razprave poskuša sintetično predstaviti nekaj področij v sedanjem globaliziranem okolju, kjer naj bi Cerkev v vsej polnosti danes uresničevala svojo zakramentalnost, kot »prostor« trojiške ljubezni sredi življenja sodobnega sveta, kot »prostor« božje navzočnosti za tavajočega človeka. Posebej so izpostavljeni vidiki: Cerkev sredi novodobne paradigme, Cerkev globalno komunikacijski organizem, molitvena odnosnost Cerkve ter osrednost zakramentov v življenju cerkvenega občestva.

Ključne besede: Cerkev, Cerkev kot zakrament, Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, zakramenti, drugi vatikanski koncil, Sveta Trojica

Summary: Marjan Turnšek, The Holy Trinity as Sign and Tool Through History

The treatise is centred on the sacramental aspect of the Church, which was expressed in a most clear manner at the Second Vatican Council within the understanding of the Church as a mystery (*mysterion*). Though for some time after Vatican II the

⁴⁵ Prim. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft ...*, 251.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Weggemeinschaft ...*, 259.

concept of the »people of God« was rather more prominent, the aspect of sacramentality has shown itself to be extremely fruitful. In the texts of Vatican II themselves this concept is strongly present in the understanding and emphasizing of the ecclesial aspect of the sacraments, therefore the analytical part of the treatise is dedicated to the research of the direct original texts and of the background discussions of Vatican II relating to this topic. Since just the sacramentality very distinctly shows the role of the Church as God's sign and tool through the history, the second part of the treatise tries to synthetically present some areas in the present globalized environment, where the Church should fully put into effect its sacramentality as a »place« of Trinitarian love in the midst of the modern life, as a »place« of God's presence for the wandering man. Particular aspects emphasized are: the Church in the midst of the New Age paradigm, the Church as a global communication organism, the prayer relationship in the Church, and the central position of sacramental celebrations in the life of the Church community.

Key words: Church, Church as sacrament, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, sacraments, Second Vatican Council, Holy Trinity

Anton Štrukelj

Kdo je Cerkev?

Leta 1962 mi je Božji služabnik nadškof Anton Vovk podelil zakrament sv. birme. V času priprave na birmo in tudi pozneje smo v domači cerkvi redno molili za vesoljni cerkveni zbor. Še danes imam živo v spominu prošnjo: *Ponovi v naših časih čudeže kakor na prve binkošti*: »O Božji duh, v Jezusovem imenu poslan od Očeta, podpiraj in nezmotljivo vodi Cerkev, razlij na vesoljni zbor polnost svojih darov... Ponovi v naših časih čudeže kakor na prve binkošti in daj, da sveta Cerkev, združena v skupni pregoreči molitvi okoli Marije, Jezusove matere, in pod Petrovim vodstvom, razširi kraljestvo Božjega Odrešenika, ki je kraljestvo resnice, pravice, ljubezni in miru.«¹

Kako nepričakovana, smela in preroško daljnovidna je bila odločitev tedanjega papeža, zdaj že bl. Janeza XXIII. ali Dobrega, da skliče koncil! Ta misel je bila prav gotovo navdihnjena od Svetega Duha.² Nedvomno je koncil delo Svetega Duha.

1. Koncil Svetega Duha

Prenovljena podoba Cerkve, iz katere drugi vatikanski koncil povsod izhaja, ima pred seboj kot cilj boljše delovanje. Koncil zahteva novo mišljenje in novo delovanje, zavzema se za služenje *ubogim*, poudarja sodelovanje in dialog. V krščanskem *poslanstvu* terja celoten razpon med pristnim božjim razodetjem in celostno odprtostjo k svetu. Koncil terja nove *usmeritve*, da bo prvotno oznanilo prispelo tja, kamor hoče in mora priti; zato postavlja nove, zelo daljnosežne *zahteve*, ki vse izvirajo iz prvotne volje nedeljivega, troedinega Boga, ki je Stvarnik, Odrešenik in Posvečevalec. Vsi kristjani imajo pravico in dolžnost, da ohranjajo v spominu prvobitne

¹ Molitev za vesoljni cerkveni zbor, v: *Družina*, št. 6, 1961, str. 2. Hvala prof. M. Smoliku, da je našel besedilo te molitve.

² Jean XXIII, *Attentifs à Dieu*, Cerf, Paris 2000, 104-107. Papež, ki je v vsej preprostosti sprejemal od Boga dobre navdihe, priznava, da je bil on prvi, ki ga je predlog o sklicu koncila presenetil. Nihče mu dal niti najmanjše ideje o tem, čisto nepričakovano je to izrekel v svojem prvem pogovoru za državnim tajnikom, dne 20. januarja 1959. Nato se mu je vse zdelo tako naravno v neposrednem in nadaljnem razvoju. »Po treh letih priprave, prav gotovo zelo naporne, a vseeno srečne in mirne, sem zdaj tukaj ob vznožju svete gore. Naj nas Gospod podpira, da bomo vse pripeljali k dobremu koncu« (Vatikan, jeseni 1962), str. 107.

dogmatične resnice kot samoumevno ozadje za vse povedano. »Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj« (CS 45,2).

Ker je samo Kristus rešitev vseh svetovnih problemov, gre za to, da se najprej vsi verujoči upodobijo po njem. Kristjan je poslan v »svetni svet« z najbolj pristnimi krščanskimi vrednotami, kot so: molitev, pokora, evangelijski sveti, apostolska zavzetost, spoštljiva ljubezen do vseh ljudi.

Če je Cerkev v svojem bistvu »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48; CS 45; M 1), ker se ljubeča in zveličavna božja volja razširja na vse ljudi (L 5; M 7), potem more Cerkev to določitev izpolniti le s tem, da napravlja to ljubečo božjo voljo razvidno z bitjo kristjanov v svetu. Bit Cerkve je prvotno in neposredno njeno poslanstvo: »Poslanstvo Cerkve se spolnjuje z delovanjem, s katerim v poslušnosti Kristusovi zapovedi in ob nagibanju milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti dejavno navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi privedla k veri, k svobodi in h Kristusovem miru« (M 5).

Celotno bistveno sporočilo koncila je izraženo s tem dvojnimi poudarkom: bit Cerkve (kot poslanstvo) je neločljivo njeno delovanje; božja ljubezen, ki jo Cerkev oznanja in živi, pa je počelo edinosti človeštva v duhu bratstva. »Vsi ljudje so poklicani k tej edinosti s Kristusom« (C 3).

Izjava o *poslanstvu* Cerkve se ne bi mogla glasiti bolj polno: »Cerkev je po svoji naravi 'misijonarska', saj ima po načrtu Boga Očeta svoj izvor v poslanstvu Sina in poslanosti Svetega Duha« (M 3). Na obličju Cerkve mora sijati veličastvo Kristusove ljubezni do vseh ljudi, tudi do nekrščanih. To seveda ni mogoče brez notranjega spreobrnjenja. Vsi »kristjani, naj živijo kjerkoli, morajo z življenjskim zgledom in pričevanjem besede razodevati novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, ki jih je okrepil z birmo« (M 11). »Krščanska poklicanost je že po svoji naravi poklicanost k apostolatu« (LA 2).

Težišče apostolske dejavnosti je preneseno na *laike*. Njegovega »apostolata se ne more nadomestiti z ničemer« (LA 16). Laiki svoj »apostolat dejansko izvršujejo tako, da se trudijo za evangeliziranje in posvečevanje ljudi, in hkrati s tem, da časni red prekvašajo ter izpopolnjujejo z duhom evangelija« (LA 2). Laiki so »luč sveta« (LA 13). Vidimo: »Kristjani so prevzeli ogromno nalogo, ki jo je treba izvršiti na tem svetu« (CS 93,1). Zlasti za laike »se odpira neizmerno področje apostolata« (LA 14), zato so poklicani *k odgovornosti*.

Smrtni udarec je zadan tisti mentaliteti, ki meni, da moreš biti kot dober državljani spotoma tudi katoličan: z izpolnjevanjem nekaterih verskih dolžnosti si zagotoviš svoje zasebno zveličanje, v ostalem pa prepustiš skrb za krščanstvo strokovnjakom, kleru. »Če je nenehno govor o 'Cerkvi', potem mora vsak kristjan vedeti, da je s tem mišljen on sam. Mimo so časi, ko so

smeli laiki svojo odgovornost zvaliti na kler. Kler bo vedno jasneje tista pomožna organizacija, ki naj vzgaja in ohranja božje ljudstvo (laos Theou) v pravem krščanskem duhu. Zato je prejel svoje posebne posvečevalne, učiteljske in vodstvene milosti. Noben laik se danes ne more pritoževati in začeti stavka: 'Cerkev bi morala ...', ne da bi se obenem vprašal, če on sam dela tisto, kar bi morala Cerkev.«³

»Zahteva se celotna napetost, bočiti se mora najdaljši mostni lok, naložena je najtežja odgovornost. Koncil ni olajšal, ampak otežil. Ta koncil je bil bolj kakor drugi *koncil Svetega Duha*. Kajti Duh izhaja od Očeta in Sina; od Očeta, ki je ustvaril svet in njegove ureditve, od Sina, ki je s križem in najhujšo odpovedjo odrešil svet. To pa nista dve območji drugo poleg drugega, kajti Oče je vse ustvaril v naravnosti na Sina, in Sin je vse stvari odrešil v naravnosti na Očeta, da bi mu položil k nogam dovršeno kraljestvo (1 Kor 15,23). Duh pa je poslednja enota ustvarjenega sveta in sveta Cerkve, on je svet in duhoven v povedanem smislu: Duh prešinja vse svetno v naravnosti na Kristusa, vse krščansko odpira v naravnosti na Očetov kozmos.«⁴ To je veliki program, to je celoten lok poslanstva. »Vsak v Cerkvi, naj bo menih ali nuna, škof ali duhovnik, laik ali misijonar, je dolžan v svojem bivanju predstavljati celoten lok ... Po jasnem koncilskem nauku ravno krščanska odpoved vodi k pravi svobodi in zrelosti ljubezni. Kdor živi, da bi pomagal, ne da bi užival, razume to.«⁵

2. Nebeška Cerkev

»Ljudje smo navajeni gledati vse iz svojega lastnega zornega kota, kakor da bi bili mi središče in mera vseh stvari, ne le svetnih, ampak tudi božjih. To navado je prevzela znanost od tako imenovanega 'antropološkega preobrata' v času razsvetljenstva in jo kot znanstveno metodo razglasila za sveto.

A Bog se v svojem lastnem gledišču ne pusti motiti. On je že od nekdaj navajen gledati vse s svojega stališča, pa ne samo gledati, ampak tudi urejati in voditi. Njegovo stojišče moremo imenovati nebeško, čeprav vemo, da nebes ne moremo krajevno določiti ... Bog vodi iz nebes odrešenijsko dogajanje za nas in zgodovino; središče zgodovine pa je Cerkev Jezusa Kristusa, njegovega Sina, ki po svojem učlovečenju, svojem trpljenju, smrti in vstajenju 'sedi na njegovi desnici', da se bo nekoč kot 'sodnik živih in mrtvih' pojavil pred vsem svetom in njegovo zgodovino. Cerkve, ki se imenuje njegovo telo in njegova nevesta, ni mogoče ločiti od njega.«⁶ Ker je Marija,

³ Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln ⁵1999, 123 sl.

⁴ Isti, *Konzil des Heiligen Geistes*, v: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln ³1999, III, 232s.

⁵ Isti, *n. d.*, 235s.

⁶ Isti, *Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung*, v: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, V, 148.

Kristusova mati kot »praelica« te Cerkve v nebesih pri njem, je s tem že razločno jasno, da je težišče Cerkve v nebesih. Tudi mi kot kristjani »imamo svojo domovinsko pravico (politeuma; conversatio) v nebesih« (Flp 3,20). Smo »sodržavljeni svetih in božji domačini« (Ef 2,19). Še več, nebeško Cerkev moramo zares imenovati in imeti za »svojo mater« (Gal 4,26). Po krstu smo se namreč »približali gori Sionu in mestu živega Boga, nebeškemu Jeruzalemu in tisočemu angelov, slovesnemu zboru prvorojencev, ki so zapisani v nebesih, in Bogu, sodniku vseh, in duhovom pravičnih, ki so dosegli popolnost, sredniku nove zaveze Jezusu in krvi kropljenja, ki glasneje govori kakor Abelova« (Heb 12,22-24). Vse to: Bog, Jezus, nebeška Cerkev spada skupaj, in tudi mi kot udje Cerkve spadamo zraven.

Cerkev kot *communio sanctorum* je »nepregledno občestvo tistih, ki se zavzemajo drug za drugega.«⁷ Vsi smo *odgovorni drug za drugega*, nihče ni otok. »Nihče izmed nas sebi ne živi in nihče sebi ne umrje« (Rim 14,7). Pri obhajanju evharistije sta zbrana nebo in zemlja, nebeška in potujoča Cerkev. Ali dovolj pogosto in razločno - zlasti v letu evharistije - oznanjamo, da obhajamo evharistijo v resnici »z vsemi angeli in svetniki? Brez njihove navzočnosti se ne obhaja nobena evharistija na zemlji.« Pri vsaki sv. maši se združujemo »najprej s častitljivo vedno Devico Marijo, materjo našega Boga in Gospoda Jezusa Kristusa, s svetim Jožefom in apostoli, mučenci in vsemi svetniki.« Posebno pretresljivo pride do izraza občestvo svetih v molitvi »Suplices te rogamus: Ponižno te prosimo, naj te darove tvoj sveti angel prinese na nebeški oltar pred tvoje božje veličastvo, da bomo vsi, ki od tega oltarja prejmemo presveto telo in kri tvojega Sina, polni milosti in vsega nebeškega blagoslova«. To moramo razumeti dobesedno in stvarno: ko z *enega oltarja*, zemeljskega in nebeškega, prejmemo *en sam dar*, Kristusovo telo in kri, tedaj postanemo v resnici napolnjeni »omni benedictione coelesti et gratia«. Cerkev kot *communio sanctorum* je »srce sveta«. V neznatni, ponižni obliki evharističnega slavlja »se izvršuje delo našega odrešenja« (C 3). Zato prosimo, »naj bo ta spravna daritev *vsemu svetu* v mir in zveličanje« (3. evh. molitev).

»Brez dvoma je Cerkev na zemlji v veliki meri tudi zemeljsko vidna stvarnost kakor mi ljudje, ki se priznavamo k njej, kakor je to tudi Jezus Kristus, ko je živel na zemlji. Toda kakor je bilo pri Jezusu Kristusu, tako je tudi pri Cerkvi: *najpomembnejše na njej ostaja nevidno*, tako kakor je bilo božanstvo na zemlji bivajočega Kristusa nevidno in dostopno samo za vero.«⁸ Če gledamo na skrivnost Cerkve v njeni polni celovitosti, vidimo, da ima nebeška Cerkev prednost pred zemeljsko. Zunanja, vidna podoba Cerkve se tedaj javlja samo kot majhen del ledene gore, ki plava v neskončnem oceanu.

⁷ Isti, n. d., 156.

⁸ Isti, n. d., 149.

Koncil v tej zvezi govori kar o analogiji med Kristusom in Cerkvijo. Kot skrivnost, kot vesoljni zakrament odrešenja, je Cerkev vidna stvarnost, napolnjena z nevidno božjo resničnostjo. Vidna in nevidna prvina Cerkve sestavljata eno samo nerazdeljivo stvarnost. Koncil pravi: »Na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki se sestoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene Besede« (C 8). Na Cerkev moramo gledati predvsem kot na *skrivnost, mysterion, sacramentum* (Tertulijan, ki je vpeljal latinsko terminologijo, je besedo *mysterion* prevedel kot *sacramentum*).

3. Cerkev kot skrivnost

Štirideset let po uradni objavi koncilskih odlokov moramo ugotoviti, da »se misel o Cerkvi kot zakramentu ni mogla uveljaviti po širini cerkvene zavesti in po širini teologije.« Tako ugotavlja kardinal Joseph Ratzinger že dobrih deset let po koncilu in to velja še danes. Kardinal nadaljuje: »Medtem ko se je geslo 'božje ljudstvo' razširilo s hitrostjo vetra in danes spada k besednemu zakladu škofov in župnijskih svetov, profesorjev in preprostih vernikov, besede zakrament za Cerkev nihče ne uporablja. Pa vendar bi se morali po namenu koncila obe izjavi medsebojno dopolnjevati in pojasnjevati; pojem 'božje ljudstvo' je smiselna izjava samo na osnovi pojma zakramenta.«⁹

Označevanje Cerkve kot »božje ljudstvo« je samo zase nezadostno in pomanjkljivo, saj nikakor ne dosega tiste globine skrivnosti Cerkve, ki nam jo podaja pojmovanje Cerkve kot Kristusovega telesa in neveste. V Novi zavezi se pojem »božje ljudstvo« (morda z eno ali dvema izjemoma) nanaša samo na Izrael, torej na ljudstvo stare zaveze; to ni direktno cerkveni pojem, zatrjuje kard. Ratzinger.¹⁰ Molitev, zlasti kontemplativna, bi v svoji »čisti kulturi« v socioško-demokratskem pojmovanju Cerkve sama v sebi izgubila svoj smisel. Postala bi notranje cerkvena funkcija ali pa tujek v krščanstvu. V današnjem »demokratskem« svetu enostransko sklicevanje: »mi smo Cerkev« privede do pojavov, kakršni so nastali v sosednjih nemško govorečih deželah, npr. »Kirchenvolksbegehren«, »Cerkev od spodaj« ipd.

Perspektiva se takoj spremeni, kakor hitro se spomnimo, da izvira označevanje »božje ljudstvo« iz Stare zaveze in s tem sploh ne izraža tistega, kar

⁹ Joseph Kard. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, E. Wewel Verlag, München 1982, 47. O pozabljenih koncilskih pobudah govori zbornik: Günther Wassilowsky (izd.), *Zweites Vatikanum - vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Quaestiones disputatae 207, Herder, Freiburg 2004.

¹⁰ Glej Joseph Ratzinger, *Sol zemlje*, Družina, Ljubljana 1998, 208.

je novozavežno razločilna značilnost Cerkev; ta se marveč pokaže šele pri obeh oznakah »Kristusovo telo« in »Kristusova nevesta«. Ti dve sintagmi sta tesno povezana s skrivnostjo evharistije. Cerkev postane telo z deležnostjo pri realnem, žrtvovanem Kristusovem telesu in preliti krvi. Tudi skrivnost »enega telesa« med Kristusom-Ženinom in Cerkvijo-Nevesto (Ef 5,21-27) je umljiva samo na temelju evharistije. Cerkev kot Kristusovo telo in njegova nevesta ni samostojna sama iz sebe. Cerkev ni in ne more biti nič drugega kakor razprostranjenje, priobčevanje, podarjanje Kristusove osebe. Cerkev je v svet iztekajoča se Kristusova ljubezen.

Papež Pavel VI. je rekel o Cerkvi, da je »vidni načrt božje ljubezni do človeštva« (Govor 22. junija 1973; KKC 776). V ta »načrt božje ljubezni« se je poglobljajal 2. vatikanski koncil. Papež Janez Pavel II. je v pripravi na sveto leto 2000 zapisal: »Na koncilskem zborovanju si je Cerkev, da bi ostala povsem zvesta svojemu Učitelju, zastavila vprašanje o svoji istovetnosti in pri tem znova odkrila *globino svoje skrivnosti kot Kristusovo telo in nevesta*« (Tertio millennio adveniente, 19).

4. Kdo je Cerkev?

S tem smo prišli do odločilnega vprašanja: »Kdo je Cerkev?« Če namreč Cerkev ni le »telo«, ampak tudi »nevesta«, tedaj postane jasno, da Cerkev ni le »nekaj«, ampak tudi »nekdo«. Cerkev je v resnici oseba, je *sub-jekt*, se pravi nekdo, ki je *pod-vržen* Kristusu, je *oseba*, ki ima *ob-sebi* Kristusa. Na vprašanje »Kdo je Cerkev?« torej lahko natančno odgovorimo: Cerkev je subjekt, je oseba, je Kristusova nevesta. Poleg številnih podob, ki jih koncil prideva Cerkvi, je *Cerkev kot Nevesta Besede, Sponsa Verbi*, izrazito poudarjena (B 7 47 84 85; C 4 6 7 9 39 41 64 65; R 12; BR 8 23; CS 43). Pričakovati je, da bo prav to izvirna svetopisemska podoba o »zaročništvu« ali »ženitovanjskosti«, ki označuje najbolj osebno razmerje Boga do svojega ljudstva (prim. Oz, Iz, Jer, Vp) in ki jo cerkveni očetje in tudi kasnejši pisatelji tako bogato, poglobljeno in razvejano opisujejo, postala rodoviten nastavek za prenovno Cerkev. Koncil sam privzema bogato tipologijo cerkvenih očetov, ki razlagajo, da je Cerkev rojena iz Kristusove prebodene strani, kakor je bila Eva ustvarjena iz Adamove strani: »*Ex latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum*« (B 8).

Naj na kratko povzamemo to izvirno gledanje na Cerkev kot nevesto in osebo: kdo je Cerkev in kakšna naj bo, Cerkev konkretno izkuša, ko se ozira na Marijo. Marija je njeno ogledalo, čista mera njenega bistva, ker je povsem v Kristusu in Bogu, ki v njej prebiva. Za kaj drugega naj bi sicer *ecclesia* bila, če ne za to, da postane prebivališče Bogu v svetu? Bog ne deluje z abstraktnimi pojmi. Bog je oseba, in Cerkev je oseba. Kolikor bolj mi, vsak posamezno, postanemo oseba, sionska hči, oseba v smislu, da more Bog prebivati v nas, toliko bolj postajamo eno, in toliko bolj smo Cerkev, toliko

bolj je Cerkev res Cerkev. »Če je tako, tedaj je Cerkev najbolj navzoča tam, kjer je največ vere, upanja in ljubezni, kjer je največ nesebičnosti in prenašanja drugih ... Za takšno podobo o Cerkvi smo se že zdavnaj odločili, če vprašanje 'Kdo je Cerkev?' vzamemo zares. Samo realni subjekti morejo zadovoljivo odgovoriti, ne *zgolj* kolektiv.« Človeštvo je deležno božje milosti po Kristusu in Cerkvi. Ker Cerkev kot nevesta odgovarja Kristusu, ima svojo najvišjo subjektivnost v Mariji. »Kolikor se končno preliva skoz Cerkev ena sama milost, ta milost stori, da se vsi duhovi v vsej osebnostni različnosti svojih poslanstev in poti milosti stekajo skupaj v eno središče zavesti. To središče se v Mariji odpira h Kristusu in po Kristusu k Svetemu Duhu troosebnega Boga, ki v izvoru obsenči Marijo ter od velike noči in binkošti dalje prebiva v Cerkvi.«¹¹

Cerkev je torej vseobsegajoče območje, v katerem se dogaja oblikovanje človeka po Kristusu. Cerkev je prostor, kjer se človeštvo oblikuje po Kristusovi osebi in ob njegovem dogodku. Cerkev je prostor Kristusove dejavne navzočnosti v svetu.

5. Ljubimo Cerkev

Odrasel in zrel kristjan nikoli ne more prerasti svoje sinovske ljubezni do materinske Cerkve. *Cerkev je naša mati*. S pesnikom P. Claudelom tudi mi priznavamo: »Vedno bodi hvaljena velika častitljiva mati, na katere kolenih sem se vsega naučil!« Ta misel je vredna cerkvenih očetov, ki so v Cerkvi učili to, kar so se v njej naučili (Avguštin). Danes se mi zdijo izredno pomembne tri stvari: *ljubezen do Cerkve, istovetenje s Cerkvijo in poklicanost vseh k svetosti*.

Če je Cerkev oseba, jo morem ljubiti. »V srcu Cerkve naj bom ljubezen«, pravi cerkvena učiteljica sv. Terezija Deteta Jezusa.¹² »Zato moram, brž ko sem doumel, kaj Cerkev v jedru je, ljubiti Cerkev; in sicer ne ravno kot nekaj 'drugega', kar stoji meni nasproti, marveč kot že dano resničnost tega, kar je v meni vsekakor le delno in enostransko navzoče. Tako se, kadar gre za bistvo in jedro Cerkve, obrazec o delnem istovetenju ravno preobrne: jaz, delni, dospem do popolne istovetnosti s samim seboj edinole prek popolnega istovetenja s Cerkvijo.«¹³ Tako kristjan postane »cerkveni človek -

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, v: *Isti, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, II, 181; 188s. Prim. *Wer ist die Kirche?*, Symposium zum 10. Jahrestag von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999; Anton Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju*, Družina, Ljubljana 1995, 62-66;

¹² Glej Christoph Schönborn, *Ljubiti Cerkev. Duhovne vaje za papeža Janeza Pavla II.*, Ljubljana 1997.

¹³ Hans Urs von Balthasar, *Die Kirche lieben?*, v: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, IV, 197.

anima ecclesiastica«, kakor so govorili cerkveni očetje.¹⁴ »Anima ecclesiastica« je torej človek, ki dopušča, da vse njegovo bivanje, njegovo posebno poslanstvo, njegovo versko izkustvo in njegova ljubezen postanejo čista funkcija njegove včlenjenosti v Kristusovem telesu. Kdor se istoveti s Cerkvijo, doživi nesluteno razširitev svoje celotne eksistence: »Je kakor posnemanje neskončne evharistične razširitve Kristusovega življenja, ravno v zožitvi, ponižanju, da, v 'samoizničanju' njegovega življenja v evharistiji.«¹⁵ Prav evharistija je najučinkovitejši prikaz neslutene razširitve cerkvenega bivanja, ki se razdaja drugim. Hkrati je evharistija najvišja cerkvena oblika osebne razmerja do Kristusa in Cerkve. Po evharistiji se v nas naseli »isto mišljenje, ki je tudi v Jezusu Kristusu« (Flp 2,9). Tako kristjan postane to, kar je že vedno bil: delček Cerkve, ud Kristusovega skrivnostnega telesa. Istovetenje s Cerkvijo predpostavlja ljubezen do Cerkve.

Božji služabnik Anton Vovk nam je v tem velik zgled. Zasliševalci so ga na vsak način hoteli odtrgati od ene Kristusove Cerkve. Zagrizeno so mu prigovarjali, naj se loči od Svetega sedeža ter postane bolj »ljudski škof«. Anton Vovk je skušnjavce vedno znova zavračal. Njegov program je bil jasen: »Via Ecclesiae - via Petri - via Christi. Zaključena je bila pot Kristusova na tem svetu na križu. Podobno tudi pot Petrova. A prav v tem je zmaga. Tudi Cerkev božja v križu zmaguje. S pripravljenim srcem in pogumom molim, naj Bog z menoj popolnoma razpolaga, naj mi križe dopušča in pošilja. Trdno namreč zaupam, da tisti, ki breme ljudem izbere in naloži, po besedi Pavlovi (Rim 8,26), našo slabotnost tudi podpira. In Domino confido.«¹⁶ Škof Vovk je bil zares *cerkveni človek*. Ni maral nobene »narodne Cerkve«, saj bi bila to ločina. Dovolite mi v tej zvezi majhno pripombo. Včasih slišimo, da kdo reče: »naša slovenska Cerkev«. *Saj Cerkev vendar ni naša!* Nobene narodne Cerkve ni. Kako spoštljivo je govoril že sv. Irenej: »Božja Cerkev, ki je v Afriki, v Galiji, v Španiji!« Od 8. stoletja dalje tudi Cerkev na Slovenskem ... Pred obhajilom izgovarjamo besede: »Gospod Jezus Kristus, ... ne glej na naše grehe, ampak na vero *svoje Cerkve*«. Cerkev je Kristusova, ni naša. Zato bodimo tudi mi pozorni in vselej recimo: *Cerkev na Slovenskem*. Kar je več kot to, je od hudega!

Koncil je postavil visoke zahteve, smo ugotovili na začetku. Z vso jasnostjo je naglasil *poklicanost vseh k svetosti*. Papež Janez Pavel II., sam koncilski oče in veliki razlagalec koncila, je to poklicanost konkretiziral. Razglasil je

¹⁴ Joseph Cardinal Ratzinger - Hans Urs von Balthasar, *Maria - Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg 1997, 121. Glej Anton Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, 83-93.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 158.

¹⁶ Anton Vovk, *V spomin in opomin. Osebni zapisi škofa Antona Vovka od 1945-1953*, Družina, Ljubljana 2003, 112.

1338 blaženih (med njimi tudi A. M. Slomška) in 482 svetnikov.¹⁷ Kanonizirani svetniki so kanon, merilo za druge.¹⁸ V svetem letu je Boga prosil odpuščanja za grehe kristjanov v preteklosti. Tudi zaradi svoje odgovornosti do resnice Cerkev »ne more prestopiti praga novega tisočletja, ne da bi spodbudila svoje otroke, naj se v kesanju očistijo zmot, nezvestob, nedoslednosti in zamud. Priznati včerajšnja popuščanja je dejanje poštenja in poguma.«¹⁹

Kristusova Cerkev je sveta, a v svojem naročju ima tudi grešnike. Vendar Cerkev zaradi tega ni »grešna«. Cerkev je in ostane »sveta in brezmadežna, brez gube ali česa podobnega« (Ef 5,27). »V katoliškem cerkvenem območju velja stavek: kolikor bolj svet je kristjan, toliko bolj poistoveti svoje življenje in svojo usodo z življenjem in usodo Cerkve. In sicer tako, da obenem ve: *sveta Cerkev je bila že vedno pred menoj, njeni enoti s Kristusom se moram kot kristjan zahvaljevati*. Njeni so darovi: krst, evharistija, obnavljanje sprave, Sveto pismo, oznanjevanje, vzgoja in svarjenje, občestvo bratske ljubezni. Vse to je neodsvojljivo pred menoj in je v Cerkvi, ki je v Izvoru, tudi že vedno stvarnost, tudi če je v slabotnejših udih še neizpolnjena ali na pol izpolnjena zahteva.«²⁰

Ljudje velikih izkušenj so bili vedno svetniki. Zgodovina Cerkve je vendarle predvsem zgodovina svetnikov. Znanih in nepoznanih. Oni, ki so v svojem tveganju postali čista ogledala, so v bogatem spektrumu vrgli svetlobo od znotraj v našo temno zunanost. Oni so velika zgodovinska razlaga evangelija, pristnejši in krepkejši v dokazovanju kakor vsa eksegeza. Svetniki so tako dokaz za polnost kakor za navzočnost. »Svetniki Cerkve so najpomembnejši komentar k evangeliju, saj so utelešena razlaga učlovečene Božje Besede. Tako so svetniki dostop k Jezusu Kristusu.«²¹

»Ob svetnikih postaja krščanska ljubezen verodostojna; svetniki so ubogim grešnikom zvezda vodnica. A prav vsi svetniki hočejo kazati stran od sebe na Ljubezen. Resnični svetniki niso hoteli ničesar drugega kakor le večjo slavo božje ljubezni; edino to je pogoj za možnost njihovih dejanj. Če kdo v svojem modrijanstvu razlaga ta dejanja kot njihovo lastno slavo, jim nasprotuje v obraz. Svetniki so pogreznjeni v Boga in v njem skriti. Njihova popolnost ne raste okrog središča njihovega lastnega jaza, marveč samo okrog osebe Boga, čigar nedoumljiva, nepreračunljiva milost je v tem,

¹⁷ *Béatifications et canonisations, v: Jean-Paul II. Sa vie, sa succession. La documentation catholique. Numéro spécial, nr. 2335, 1 mai 2005, 414-417.*

¹⁸ Glej Kardinal José Saraiva Martins, *Svetniki in svetost pri papežu Janezu Pavlu II.*, v: *Communio* 13 (2003), 337-350; Bernard Ardura, *Beatifikacije in kanonizacije papeža Janeza Pavla II.*, v: *Communio* 14 (2004), 63-75.

¹⁹ Mednarodna teološka komisija, Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti, v: *Mednarodna katoliška revija Communio* 10 (2000)1-59, tu 53s.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *Einsamkeit in der Kirche, v: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, IV, 281.

²¹ Isti, *Zugänge zu Jesus Christus*, v: J. Sauer (izd.), *Wer ist Jesus Christus?*, Herder, Freiburg 1977, 9-25, tu 21.

da napravi svojo stvar toliko svobodnejšo v njej sami in za njo samo, kolikor svobodnejša postane za Boga. To je paradoks, ki ga razrešimo le, če smo v dejanju, s katerim nam Bog podarja samega sebe, razumeli, da je Bog ljubezen, prav tako ljubosumna kakor brez zavisti, da bi prav tako izključno zbirala kakor vesoljno razsipava.«²²

Povzetek: Anton Štrukelj, Kdo je Cerkev?

Pogled na drugi vatikanski cerkveni zbor (1962-1965) nam iz oddaljenosti 40 let daje možnost, da spet bolje vidimo prvotno usmeritev in nadaljnji razvoj tega velikega dogajanja. Koncil je nedvomno delo Svetega Duha, ki veje, kjer hoče (prim. Jn 3,8). Današnji pogled na Cerkev nam pokaže, da je označevanje Cerkve kot »božje ljudstvo« samo delno in ne izraža v celoti tiste skrivnosti Cerkve, ki jo je imel pred očmi koncil. Cerkev je v svojem jedru predvsem skrivnost ali zakrament, »mysterion«. V povezavi s tem pa je Cerkev tudi oseba in Kristusova nevesta. Zato nikakor ni primerno govoriti o »naši slovenski Cerkvi«. Edino pravilno je reči: »Cerkev na Slovenskem«. Samo to ustreza katoliškemu gledanju na Cerkev. Čutenje s Cerkvijo in svetost spadata k samemu središču koncilskega nauka o Cerkvi (ekleziologiji).

Gljučne besede: Bog, Kristus, Sveti Duh, Cerkev, zakrament, skrivnost, nevesta, oseba, svetost

Summary: Anton Štrukelj, Who is Church?

When looking at the Second Vatican Council (1962-1965) from a distance of 40 years, one can again better see the original orientation and the further development of this great event. The Council is certainly the work of the Holy Spirit who blows wherever He wants to (cf. Jn 3.8). Today's view of the Church shows that the designation of the Church as the »people of God« is only partial and does not fully express the mystery of the Church that Vatican II had in mind. In its core the Church is primarily a mystery or a sacrament, »mysterion«. In connection therewith the Church is also a person and the bride of Christ. Thus, it is certainly not appropriate to speak about »our Slovenian Church«. The only correct expression is »the Church in Slovenia«. Only such language is in accordance with the Catholic way of looking at the Church. Feeling with the Church and sanctity belong to the very core of the ecclesiology of Vatican II.

Key words: God, Christ, Holy Spirit, Church, sacrament, mystery, bride, person, sanctity

²² Isti, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln ⁶2000, 81.

Rafko Valenčič

Preroškost pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu

V posebno milost si štejem, da sem prišel jeseni leta 1965 na študij v Rim. Tako sem lahko od blizu spremljal delo koncila. Ko sem po dvakratni zavrnitvi le dobil potni list, mi je takratni tajnik Verske komisije Franček Sladič rekel: »Tako, pa boste ujeli koncil za rep.« To se je tudi zgodilo. Večkrat sem prisostvoval maši v cerkvi sv. Petra, s katero so koncilski očetje vsak dan začeli svoja zasedanja. Ob sklepu koncila, 8. decembra 1965, sem bil navzoč na trgu sv. Petra v bližini oltarja. Eno najlepših dejanj sklepa je bilo branje koncilskih poslanic različnim stanovom: državnikom, znanstvenikom, umetnikom, ženam, delavcem, bolnim in trpečim ter mladim, ki so jih prebrali laiki, med njimi francoski filozof Jaques Maritain, prijatelj tedanjega papeža Pavla VI. Bil je veličasten pogled, ki je odstiral vesoljnost Cerkve, njenega poslanstva in novih spoznanj. S profesorjema Janezom Vodopivcem (1917-1993), koncilskim svetovalcem, in Karlom Vladimirjem Truhlarjem (1911-1977), ki je tudi slovensko javnost seznanil s koncilskimi idejami,¹ smo se v Sloveniku večkrat pogovarjali o koncilskih temah in dogajanjih na koncilu. V Rimu so se tedaj kar vrstile teološke konference pomembnih teologov, koncilskih ekspertov, kot so bili Karel Rahner, Edvard Schillebeeckx, Dominique Chenu, Jean Danielou, Yves Congar, Bernhard Häring in drugi. Ti so prinesli nove ideje in novega duha. Rim tega ni bil vaju. Pravijo, da je tedanji rektor Lateranske univerze Antonio Piolanti rekel: »Naj bo že enkrat konec koncila, da bodo ti teologi odšli iz Rima!« B. Häring,² profesor na Akademiji Alfonziani in nekaj časa glavni tajnik za pripravo pastoralne konstitucije, je problematiko koncila vključeval v svoja predavanja in nas sproti seznanjal z dogajanjem. Njegove besede so imele preroški pomen. Ni sicer napovedoval prihodnosti, tudi ni preklinjal preteklosti, pač pa je odpiral človeku in kristjanu, svetu in Cerkvi nova obzorja prihodnosti, če bodo oprti za navdihe Svetega Duha. Prav v tem se je kazal preroški značaj koncila. Milost je bila tudi to, da sem koncilske misli lahko poglobljal v izbrani temi za disertacijo o teologiji dela in razvoja, ki ji je Pastoralna konstitucija namenila posebno pozornost.³

¹ Prim. K. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Mohorjeva družba, Celje 1967; isti, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje 1971.

² Prim. B. Häring, *Il Concilio comincia adesso*, Edizioni Paoline, Alba 1966.

³ Prim. R. Valenčič, *L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II*, Vicenza 1969.

Razmišljanje o preroškem pomenu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* želi odkriti koncilsko misel v njenem izvornem sporočilu, pomembnem za tedanji in sedanji trenutek človeške zgodovine in zgodovine odrešenja. Dokument, podoben poznejši pastoralni konstituciji, v začetku ni bil predviden. Koncilski očetje so, ne brez pobud Svetega Duha, prinesli v Rim mnoga vprašanja našega časa in svojih dežel. Tako je v začetku l. 1963 nastala znana »shema XIII«,⁴ ki je naredila zgodovinski preobrat: od Cerkev, ki je zazrta v lastna strukture in vprašanja, do Cerkev, ki človeštvu sporoča veselo oznanilo evangelija; od Cerkev, ki se čuti nad svetom, do Cerkev, ki živi in deluje sredi sveta. Nekaterim to ni bilo po godu: priznati, da živimo v svetu, ki je vse kaj drugega kot popoln, zaznavati greh in zlo, ki vladata v svetu, priznati tudi lastno grešnost, ob vprašanjih in utrujenosti današnjega človeštva priznati, da je tudi Cerkev pogosto utrujena na svoji poti in brez odgovora na mnoga vprašanja. Podoba Cerkev, ki sredi razburkanega morja in obdana z nešteti sovražniki, stoji na skali kot neuničljiva in neprizadeta trdnjava, je podoba preteklosti. Šele Cerkev, ki živi v svetu, sredi sveta in za svet, je podoba Kristusa, »ki je kakor mi preskušán v vsem, razen v grehu« (Hbr 4,15), ki ni imel prostora, »kamor bi glavo naslonil« (Mt 8,20), ki je bil potrít in »žalosten do smrti« (Mt 26,38). Ideal popolnosti ni nič manjši, če priznavamo svojo nepopolnost in hkrati izražamo hrepenenje po popolnosti.

Svet, ki ga imel koncil pred seboj pred 40. leti v času priprave in med samim potekom, je bil od konca 2. svetovne vojne odmaknjen le dobrih 15 let (1945-1962). Kratka doba, če pomislimo, da je toliko let preteklo od slovenske osamosvojitve (1991-2005). Evropa se je po vojni razmeroma hitro dvignila iz ruševin. To dobo so zaznamovali velik znanstveni in tehnološki razvoj, industrializacija nekaterih evropskih, severnoameriških in daljnih azijskih dežel ter doseženo gmotno blagostanje. Človek je bil pijan od dosežkov svojega uma in zmožnosti, ki ga označujeta človekov polet v vesolje in pristanek na luni (1962); še več uspehov si je obetal v prihodnosti. Individualno tekmovanje razvitih držav ni dopuščalo sodelovanja in veselja nad dosežki drugih. Namenjeno je bilo predvsem vojaški premoči in ustrahovanju nasprotnika. Nevarnost svetovnega spopada, ki ga je sprožila kuban-

⁴ O razvoju sheme je napisan zelo dober prikaz (avtor je prevajalec konstitucije Anton Strle) v prvi izdaji prevoda: *Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu*, slovenski prevod, Ljubljana 1966, 3-18; Shema je imela pet zaporednih tiskanih predlog (Typis Polyglottis Vaticanis) začeni z letom 1964: (1) Schema De Ecclesia in mundo huius temporis (3. 7. 1964); (2) Schema De Ecclesia in mundo huius temporis. Adnexa (1964); (3) Constitutio pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis (28. 5. 1965); (4) Schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus et relationes, Pars I, Pars II (1965), in (5) Schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expansio modorum, Partis Iae; Expensio modorum Partis IIae (1965).

ska kriza (1962), se je v zadnjem trenutku dobro iztekla. Nenehno se je razraščal prepad med razvitimi in nerazvitimi deželami, med bogatim severom in revnim jugom, med političnimi ideologijami Vzhoda in Zahoda, med različnimi kulturami in izročili. Pred človeštvom se je odpirala nič kaj rožnata prihodnost.

Kaj je koncil povedal pomembnega za tisti in današnji čas, za tedanje in sedanje razmere, za življenje navadnega človeka in pastoralno delo Cerkev? Ne bomo navajali teoloških in eklezijskih spoznanj, liturgične preнове in strukturalnih sprememb, na katere navadno pomislimo ob omembi koncila. V mislih imamo predvsem pastoralni »aggiornamento«, kakor je izražen v Pastoralni konstituciji. Izhodišče dokumenta globalne analize raznih področij današnjega življenja, ki predstavljajo za Cerkev izziv. Novost konstitucije je tako v njenem pristopu kot v izvajanjih. Ko navaja »znamenja časa« (CS 4,1), se zaveda, da so ta znamenja pozitivna ali negativna, značilnost in klic časa, ki jih Cerkev ne sme prezreti in jih mora nenehno prepoznati.⁵ Pogosto so si ta znamenja zelo nasprotujoča, kot na primer: vrednotenje človeka in njegovega dostojanstva z ene strani, z druge pa napad na življenje in človekove pravice; napetosti med božjim zakonom in človekovo avtonomijo; uspehi na znanstvenem in tehničnem področju ter negotovost in strah pred prihodnostjo; bogastvo enih in revščina drugih; poglobljena vernost pri nekaterih in rastoči ateizem pri drugih; zakon in družina na razpotju zaradi ujetosti v novo miselnost in družbene danosti; prelom med vero in kulturo ali njuno dopolnjevanje; nevarnost totalne vojne in prizadevanja za mir; sodelovanje med narodi sveta na raznih področjih itd. Cerkev je tedaj doživljala ta vprašanja kot lastna vprašanja; prizadevala si premagati dualizem »Cerkev – svet«, zavedajoč se, da je poslana v vsakokratni svet in čas, zato je stopila v dialog s človekom sedanjega časa, vernim, nevernim in iskalcem. Za to si Cerkev prizadeva tudi danes in širi območja svojega delovanja v duhu služenja človeku.

V razpravi ni mogoče obravnavati vseh vprašanj in dogajanj. Izbral sem le nekatera, po osebni prepričanju ključnega pomena za teološko refleksijo in pastoralno delo. Navedeno je nekaj globalnih usmeritev, ki so se uveljavile na koncilu in so veljavne tudi v našem času.

1. Koncil - delo Svetega Duha

Napoved koncila je prišla nepričakovano. Nekaterim se je tedaj zdelo, drugim pa se zdi še danes, da je papež Janez XXIII. (1958-1963) napovedal in začel koncil z njemu lastno neposrednostjo, toda tudi z naivnostjo. Odprl naj bi vrata in okna novodobnim vplivom, ki jih ni več mogoče zaježiti.

⁵ Prim. C. Floristan, *Segni dei tempi*, v: C. Floristan – J. J. Tamayo (izd.), *Dizionario sintetico di pastorale*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1999, 724-726.

Koncilu pripisujejo krivdo za razna negativna dogajanja: relativizem in negotovost v verskih in moralnih zadevah, krizo duhovniške in redovniške indentitete, anarhijo v liturgičnih zadevah, zamiranje misijonarskega duha, vnašanje (po)svetnega duha v cerkvene strukture (npr. demokracijo) itd. Teh dogajanj ne moremo zanikati. Drugo vprašanje pa je, ali niso bili ti problemi latentno navzoči že prej, koncil pa je bil le zadnji sunek za sprožitev plaz, ki bi sicer prihrumel še v večjo rušilno močjo. Najslabše je, ne videti in ne reševati vprašanj. Če pozorno analiziramo tako navedena vprašanja kot koncilske usmeritve, bomo videli, da si je koncil, v nasprotju s tradicionalno religioznostjo, prizadeval najprej za osebno poglobitev verskega in moralnega življenja kristjana. Tako je življenje duhovnikov, redovnikov in laikov postavil na teološke in ekleziološke temelje, pri čemer ni zanemaril antropoloških in družbenih prvin, ki omogočajo vzgojo k osebni zrelosti in spodbujajo nenehno spreobrnjenje. Bogoslužje kot najvišji izraz življenja in dogajanja Cerkve je prenovil na temelju zgodovinskih, teoloških in antropoloških spoznanj. Poživil je misijonskega duha, ki spodbuja novo evangelizacijo v duhu poslanstva in odgovornosti vseh kristjanov.

Koncil moremo razumeti samo v luči teološke opcije. Vsa Cerkev, ne samo koncilski očetje in mnogi samostani, je sodelovala pred koncilom in po njem s svojo molitvijo. To se dogaja še danes za uresničenje njegovih smernic. Molitev, ki odpira človekovo srce za Boga, za navdihe njegovega Duha, je najpomembnejše dejanje vsake prenove, ki je Božje delo. Kdor tako moli, veruje v moč molitve. Uresničenje molitve se ne dogaja po naših načrtih in pričakovanjih, marveč v skrivnosti Božjega načrta in ljubezni, kajti Bog nas vedno usliši (prim. Mr 11,24). Zavest, da smo v Kristusu pridruženi njegovi molitvi k Očetu in molitvi veselje Cerkve, daje človeku zagotovilo, da bo njegova molitev uslišana.

Kdor je molil in tudi danes moli za uresničenje koncilskih (alias – evangeljskih) smernic, ve, da je molitev pomembna ne le za osebno duhovno življenje, ampak tudi za druga področja in ravni, naj bo to za krajevno Cerkev, župnijo, občestva verujočih in cerkvene strukture. Tako smemo reči za Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem,⁶ za dokumente krajevnih Cerkva, ki so nastali ob molitvi in sodelovanju verujočih, prav tako za volitve dekanov, predstavnikov v škofijske in župnijske pastoralne svete ali druge cerkvene strukture, če smo jih razumeli kot eklezialno dogajanje in dejanje, ne pa zgolj kot posnemanje demokratičnih načel neke družbe in časa. Vzorec takšne molitve je molitev prve Cerkve (Apd 1,11; 2,42), molitev pred izborom apostola Matija (Apd 1,23-26)

⁶ *Izberi življenje*. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Družina, Ljubljana 2002. Prim. tudi R. Valenčič, *Koncil in sinoda – zamujena priložnost?*, v: *CSS* 35 (2001), 122-123..

Zato je prepričanje, da je bil koncil ponesrečen poskus, da nosi krivdo za razne negativne pojave v Cerkev, pa tudi površno in zavestno manipuliranje z njegovimi mislimi in izjavami znamenje, da kdo koncila ni razumel kot božje delo, marveč kot človeško dogajanje. Težko si je misliti, da ob iskreni molitvi vesoljne Cerkve, kateri se je kdo tudi sam pridružil, ne bi začutil, da Cerkev vodi Sveti Duh, da je evangeljska prenova občestva in posameznika potrebna v vsakem času in ostaja trajna naloga vseh.

2. Dialog Cerkve s svetom

»Potem ko je (koncil) globlje razmišljal o skrivnosti Cerkve, se zdaj brez obotavljanja obrača s svojo besedo ne le na sinove Cerkve in na vse tiste, ki kličejo Kristusovo ime, ampak na vse ljudi. Vsem bi želel povedati, kako pojmuje navzočnost in dejavnost Cerkve v današnjem svetu« (CS 2,1). Temeljni odnos koncila do sveta je ne samo pozitiven in naklonjen, marveč opredeljen s teološko govorico: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranja v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve«. Tako Pastoralna konstitucija (CS 2,2), ki na več mestih omenja, da se obrača na vse ljudi (prim. CS 10,2) ter v zgoščenem besedilo povzema eksistencialne, kozmološke, teološke in zgodovinsko-odrešenjske vidike. Ne torej obsodba in zavračanje sveta,⁷ marveč predstavitev sveta kot prostora božjega delovanja in odrešenja, vizija njegove prihodnosti ter nalog Cerkve. Tak pristop dotlej ni bil v navadi. Svet ni poligon hudega duha, ki v njem in z njim izvaja svoje pogubne načrte. Oba, človek in svet, naj bi bila usodno povezana v zlu in nesmislu. Nikakor. Človek ni sredi sveta izgubljeno in zapuščeno bitje, ki ne ve, ne kod ne kam. Je božji ljubljenec in otrok, določen za svobodo in odrešenje.

Tudi drugače misleči ljudje in tisti, ki so Cerkev zapustili, so bili navadno deležni obsodbe. Zahteva je bila jasna: odgovorni so za svoje življenje in večnost, morajo se spreobrniti h krščanstvu ali se k njemu zopet vrniti, kar je bilo s psihološkega, družbenega in tudi razumskega vidika težko izvedljivo. Koncil raje izrazi povabilo: »Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejših vprašanja našega časa« (CS 10,2). Bog in človek

⁷ Prim. Janez XXIII., *Govor ob začetku koncila*, v: *Dva govora na koncilu*, Ljubljana 1962.

sta protagonista koncilskih razmišljanj, Cerkev je v službi človeka in sveta kot služabnica, ki streže po vzoru Kristusa, svojega Učitelja. Medtem ko je v Kristusu razodeta vsa resnica, se Cerkev zaveda, da je njeno spoznanje resnice še vedno pomanjkljivo, da na mnoga vprašanja sedanjega sveta ne more dati odgovora. Verniki sami morajo v luči evangeljskega nauka in ob pomoči Cerkve iskati odgovor na ta vprašanja (prim. CS 43,2). Zaveda se, da je njena odprtost za resnico in nenehno iskanje popolnejše resnice spodbuda vsem, ki si prizadevajo za spoznanje resnice o Bogu in človeku. To misel je pozneje Janez Pavel II. izrazil v svoji prvi okrožnici in s kratko sintagmo, da je »človek pot Cerkve«.⁸ Trditve ne smemo razumeti zgolj kot pričakovanje, naj bodo drugi – škofje, duhovniki in verniki – v službi človeka, marveč v spoznanju, da smo vsi v službi drug drugega. Še manj smemo to razumeti zgolj kot pričakovanje, kaj bodo drugi storili za nas.

Naloga, da je »človek pot Cerkve«, je zahtevnejša, kot si je bilo mogoče predstavljati v času koncila in po njem. Sicer pa, ali ni vsaka znanost in vse človekovo prizadevanje namenjeno človeku, hoja za človekom? Da, hoja za človekom sredi naselij in mest, sredi pragozda in puščave, živečega v izobilju ali v revščini, domačinom ali tujcem, vernim ali drugače mislečim, živečim v občestvu verujočih ali od njega oddaljenem, pravičnim ali grešnikom. Kristus s svojim življenjem potrjuje vrednost človeškega življenja in vsega stvarstva, prišel je odrešit vse ljudi, njegov evangelij je namenjen vsem ljudem, vseh časov in razmer. To zahtevo evangelija in koncila ni tako lahko ne razumeti ne izpolniti. Kakor nekdanj tako je tudi danes Cerkev v nevarnosti, da se zapira v svet krščenih, še več, v svet obiskovalcev bogoslužja. V deželah nekdanjega komunističnega režima se je takšna getoizacija zaradi družbenih razmer še stopnjevala. V obeh primerih Cerkev zgublja svojo »katoliškost«, vesoljnost, to je poslanstvo k vsem ljudem.

Papež Janez Pavel II. je vztrajno nagovarjal ljudi različnih verskih, političnih, kulturnih in drugih prepričanj. Prihajal je k njim kot prijatelj, nosilec miru in sprave. Ni se bal ponavljati besed: »Ne bojte se Kristusa!«, »Odprite vrata Kristusu!« Zavzemal se je za spoštovanje dostojanstva vsakega človeka. Cerkev se ne zapira v prostor zvestih kristjanov ali občasnih obiskovalcev obredov. Najbrž tudi ni dovolj prepričljiva, ko ima nekatere za oddaljene in izgubljene, druge za nevernike ali odpadnike, ki se morajo vrniti k njej, instituciji med institucijami, kakor nekateri menijo. Pri oznanjevanju in v molitvah bomo morali korigirati še nekatere izraze in opredelitve, ki imajo slabšalni pomen in sta jih koncil in čas že opustila. Kako naj se drugi približajo Cerkvi, če se Cerkev njim ne približa?

Tem vprašanjem so se v našem času pridružila še druga žgoča družbena in moralna vprašanja: kršitev temeljnih pravic človeka in narodov, med-

⁸ Janez Pavel II., okr. *Človekov odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

narodni terorizem, naraščajoča ekološka kriza, genski inženiring, razne oblike manipulacije s človekom, teptanja njegovega dostojanstva.

3. Svetopisemska antropologija in kristologija

Na vprašanje, kaj je človek, kaj je smisel njegovega življenja, razvoja znanosti in tehnologije, človeške vede – od filozofije, antropologije in drugih ved – ne dajejo zadovoljivega odgovora. Tako so se spraševali grški in rimski filozofi, starozavezni modreci, apostol Pavel, Avguštin, srednjeveški misleci in se sprašujejo misleci našega časa. Gre za temeljno vprašanje človekovega bivanja. Najbolj usodno je, če se o tem človek ne sprašuje.

Koncil pravi, da je »v središču (njegovega) razpravljanja človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, razumom in voljo« (CS 3,1), človek, ustvarjen po božji podobi in sličnosti, podvržen grehu, minljivosti in smrti (CS 12,3), vendar poklican v življenje; vanj je »položeno nekakšno božje seme« (CS 3,2), ki se bo v polnosti razodelo šele v večnosti, v občestvu z Bogom in brati. Prav občestvena dimenzija je temeljna značilnost njegove narave ter zahteva duhovne rasti in sreče. Človek more sebe v polnosti razumeti in uresničiti (oblikovati) samo v komunikaciji: najprej v komunikaciji (v dialogu, ne monologu) človeških duhovnih in telesnih danosti, v komunikaciji z drugimi ter v luči Kristusa, novega Adama in popolnega človeka (prim. CS 22,1).

O svetopisemski antropologiji, o dejstvu Kristusovega učlovečenja in evangeljskega sporočila je sodobni človek kaj malo poučen. Bolj ga zanimajo misli filozofov, sodobnih duhovnih voditeljev in napovedi znanstvenikov. Koncil ne vsiljuje svojih misli. Njegovo sporočilo je podobno starozaveznemu in evangeljskemu predlogu: izbira med življenjem in smrtjo, med blagoslovom in prekletstvom (prim. 5 Mz 30,19) ter povabilo, slediti Kristusu (Mt 4,19; 8,22). Oboje odpira človeku pogled v prihodnost, odpira pot v novo bivanje in življenje. To ni samo pogled človeka v »vesoljski prostor«, kot se je zgodil leta 1962 in je našel mesto tudi v koncilski avli in besedilu (prim. CS 5,1), marveč vstop človeka v spoznanje začetkov, pomena sedanjosti in usmeritev v prihodnost.

Koncil je dobro zaznaval človekovo notranjo razdvojenost in fragmentarnost. Ob zunanjih uspehih znanosti in tehnike, doseženih za ceno velikih naporov in žrtev, se sprašuje, čemu naj vse to služi; doživlja napetost med seboj in družbo ter v družbi sami. Poleg tega človek doživlja v sebi dvojno postavo, postavo dobrega in dejstvo greha (prim. Rim 7,18-24). Od tega ga ni osvobodila ne racionalnost grške filozofije ne porabniška miselnost novejšega časa, ki se je sprevrgla v izgubo osebne in zgodovinske identitete, tudi pristnega religioznega občutja. Koncil je na razne načine izrazil ta vprašanja, danes bi jih ponovil še ostreje. Spoznanje stvari, zunanjega sveta in njegovih zakonitosti ne more nadomestiti odgovora na najgloblja vprašanja

človekovega bivanja: od kod in kam, kako in zakaj. Odgovor na to vprašanje daje le judaistično-krščanska religiozna opcija, ki presoja sedanost v luči prihodnosti in se odpira presežnemu. Janez Pavel II., tedaj koncilski oče Karl Wojtila, mislec in sooblikovalec pastoralne konstitucije, je globoko doživljal ta vprašanja, kot papež pa je nanje odgovoril v prvi okrožnici s pomenljivim naslovom - *Odrešenik človeka* (1979).

4. Moralna razpotja človeštva

Moralna razpotja so stalnica in spremljevalka človekovega bivanja. Ne samo notranja dilema, izražena v Pavlovih besedah o dvojni postavi v človeku, božji postavi in postavi greha (prim. Rim 7,21-25), torej nenehna izbira med dobrim in zlim, marveč tudi zunanji svet postaja čedalje pomembnejše torišče teh dilem.

Koncil se je dogajal v času velikega znanstvenega in tehnološkega razvoja, ki je človeku dajal zavest, da je gospodar mikro in makro kozmosa. Ne le tako imenovane »tranzitorne« (zunanje) vede, marveč tudi vede o človeku in družbi (humane vede) so naredile pomemben korak k spoznanju zakonitosti človekovega osebnega (psihološkega) in družbenega (sociološkega) življenja. Razvoj znanosti, tehnologije in družbenih odnosov mora imeti pred seboj ne samo človeka v njegovi »enoti duše in telesa« (CS 14,1), marveč tudi »resnični blaginji celotne človeškega rodu« (CS 35,2) z njenimi tako različnimi potrebami in pričakovanji.

Tako razvoj znanosti kot tudi razvoj družbe postavljata pred človeka vprašanje: kako dosežen razvoj »obrniti sebi v prid« (CS 4,3), kako ob doseženi svobodi odstraniti »nove oblike družbenega in duševnega zaslužnjevanja« (CS 4,4), kako zagotoviti ne samo zunanje, marveč predvsem duhovni razvoj (CS 4,5). Zaradi razvoja sveta (znanosti in tehnike) nekateri prihajajo do vedno bolj osebne vere, medtem ko drugi iz istih razlogov vero zapuščajo (CS 7,2). Razlog torej ni v zunanjih stvareh, marveč v človeku. Znamenje teh dilem so človekova negotovost v samega sebe, nemoč pravilno usmerjati dosežke svojih naporov, nemir in zaskrbljenost, kam vodi sedanjí razvoj sveta (prim. CS 4, *passim*).

Odgovor je treba iskati na različnih ravneh. (1) Tako želja »imeti« ne more nadomestiti človekove želje po uresničenju samega sebe, torej »biti«. Zato koncil sprejema maksimo, da je »človek več po tem, kar je, kakor po tem, kar ima« (CS 35,1). (2) Tudi bogastva zemlje in uma so namenjena vsem ljudem (CS 37).⁹ Nekdaj je bil bogat tisti, ki je imel naravna bogastva (bogastva zemlje, surovine), pozneje tisti, ki jih je znal predelovati (indu-

⁹ Po podatkih za leto 2000 je 1,1 milijarda ljudi (21,6 % svetovnega prebivalstva) zaslužilo komaj 1\$ na dan, 2,7 milijarde pa manj kot 2 \$. Prim. *Informativna katoliška agencija (IKA)*, 9. 2. 2005, št. 6, str. 9.

strijska družba), danes pa tisti, ki ima znanje (informacijska družba). Čedalje bolj se uveljavlja zakonitost, da nihče ni bogat, če bogastva ne deli z drugimi, če ni solidaren, kajti revščina drugega tudi njega ogroža. Nihče ni razvit ne bogat ne popolnejši človek, če tega ne omogoči tudi drugemu, ki ga bo prej ali slej ogrožal v njegovem blagostanju in samozadostnosti. Danes to bolj čutimo kot tedaj, ko je bil svet razdeljen na zahodni in vzhodni blok ter na nerazvite dežele tretjega sveta. Migracije, ki smo jim priča, so posledica neuravnovešenega sveta, v katerem zaradi političnih, gospodarskih in drugih razlogov desetine in stotine milijonov ljudi išče streho, delo in novo življenjsko okolje.¹⁰ Zanemarjanje ali zgrešeno reševanje teh vprašanj se človeku prej ali slej maščuje.

Moralna razpotja (dileme) so se v našem času še pomnožila. Filozofija znanosti govori, da človek vedno teži onkraj doseženega, da je radovednost začetek spoznanja, da bo to, kar človek zmore, prej ali slej tudi naredil ne glede na moralno nedopustnost. Človek preskuša meje možnega in dovoljenega. To je njegova stalna skušnjava. Nekdaj se je to dogajalo predvsem na tehnološkem področju, danes pa se je preneslo na področje genskega inženiringa (manipulacije z genskim materialom, kloniranje).¹¹ Toda razvoj znanosti, ki je slep za moralna načela, se prej ali slej sprevrže v njeno uničenje, ker gre dejansko za ogrožanje človeka. Vsi človekovi poskusi in uspehi, doseženi za tako veliko ceno (delo, napor, vlaganja na eni strani, na drugi pa zanemarjanje drugih področij), morajo imeti etični korektiv: človek ne sme storiti vsega, kar zmore.¹² V tem smislu je treba razumeti opozorilo koncila, da mora biti »vodilo vse človekove dejavnosti to, da v skladu z božjim načrtom in božjo voljo ustreza resnični blaginji človeškega rodu in da omogoča človeku kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicnosti« (CS 35,2), sicer je »v nevarnosti prihodnost sveta, če se ne bodo prebudili modri ljudje« (CS 15,3).

V zanemarjanju etičnih načel spoznanja in razvoja je človek prišel do absurdne situacije: podvomil je v vrednost in moč svojega spoznanja in svobode, postal je ujetnik lastnega razvoja. Zato se več ne sprašuje, kaj je resnica, ki jo je relativiziral, kaj je moralna krepost, ki je zgubila značaj vrednote, marveč živi, razmišlja in izbira po trenutnem subjektivnem občutju. Zato Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum*¹³ dejansko brani človekovo razumno in svobodno naravo, ki mu omogoča spoznanje resnice in svobodo odločanja.

Koncil je podal vizijo človeka in družbe, življenja in razvoja ter njune medsebojne povezave v tako imenovani eshatološki perspektivi. Človek,

¹⁰ Prim. Papeški svet za migrante in potujoče, *Navodilo Kristusova ljubezen do migrantov*, CD 109, Ljubljana 2005.

¹¹ Prim. *IKA*, 23. 2. 2005, št. 8, str. 7-8, 20.

¹² V tem smislu je filozof Janez Janžekovič zapisal: »Etika – kraljica znanosti«.

¹³ Janez Pavel II., okr. *Vera in razum*, CD 88, Ljubljana 1999.

naravnani na družbo in družba na človeka, je ustvarjen za občestvo s sočlovekom in Bogom. Njegova najvišja poklicanost je biti v občestvu z Bogom, kar se uresničuje v življenju, v polnosti pa bo dosegel v eshatonu. Tudi delo in razvoj je mogoče pravilno vrednotiti samo v tej perspektivi: kot dopolnitev človeka v njegovi osebni in družbeni dimenziji, kot izraz služenja in ljubezni drugemu, kot uveljavitev gospodstva v svetu. Tedaj sodeluje pri uresničevanju božjega kraljestva in končne dovršitve sveta, kajti »ljubezen in njena dela bodo ostala«, trajne (duhovne) vrednote človeškega dela in napora pa bomo spet našli »očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene« (CS 39,1.3). Tako povezanost človekovega življenja in dejavnosti s prihodnostjo, z eshatonom, kristjana še bolj obvezuje, da si prizadeva za trajne vrednote svojega dela, to je oblikovanje sebe in družbe (prim. CS 39,2). Koncil je odstiral spoznanje, da je razvoj sveta, če ga pravilno razumemo in usmerjamo, v službi božjega kraljestva in dovršitve sveta v duhu apostola Pavla (Rim 8,18-25) in misleca Teilharda de Chardina,¹⁴ ki so ga omenjali celo v koncilski avli.

Katera so merila celostnega razvoja človeka, družbe in sveta, sredi katerih človek živi? Razvoj je celosten, ko zajema človeka v njegovi duhovni in telesni, individualni in družbeni dimenziji; ljubezen je temeljni zakon človeškega razvoja; človek več velja po tem, kar je, kakor po tem, kar ima; bogastva zemlje in duha pripadajo vsem ljudem, tako sedanjim kot prihodnjim rodovom; pravičnost, ki jo dopolnjuje solidarnost, je temeljna krepost družbenega življenja; človek v sebi in v svetu odkriva tudi zlo, ki preprečuje, da bi dosegel polnost življenja; toda v veri spoznavamo zmago dobrega, ki ga je Kristus izpričal s svojo zmago nad grehom in smrtjo; razvoj človeštva je v službi združevanja človeškega rodu in uresničevanja božjega kraljestva ipd.

5. Izzivi globalizacije

Koncil je imel pred očmi tako imenovano »industrijsko« in »urbano družbo«, ki se je po svetovni vojni vrgla v obnovo porušenih mest in podeželja, naredila pa je velik korak tudi v graditvi medsebojnih odnosov (rojstvo Evropske unije) ter v razvoju znanosti in tehnologije, s tem pa tudi k izboljšanju življenja mnogih dežel. Koncil se zaveda, da mora biti ta razvoj namenjen vsemu človeštvu in vsakemu človeku, kar je, žal, še danes daleč od resničnosti.

Ko koncil govori o naraščanju medsebojnih odnosov, se zaveda vedno večje medsebojne odvisnosti – v dobrem in slabem. Ugotavlja, da »socializacija, čeprav seveda ni brez nevarnosti, prinaša s seboj vendarle mnogo koristi za utrjevanje in razvoj kvalitete človeške osebe in zaščito njenih pra-

¹⁴ Prim. T. de Chardin, *Božje okolje*, Celje 1975.

vic» (CS 25,2). Prav tako ugotavlja, da »nova in vedno bolj izpopolnjena družbena občila pripomorejo k obveščenosti glede dogodkov in k temu, da se nazori in čustva vsepovsod razširjajo z bliskovito naglico, kar prebuja celo verigo posledic« (CS 6,3). Človeštvo se čuti vedno bolj povezano in odgovorno z svojo usodo. Ustvarja se nova družbena miselnost, ki temelji na odgovornosti vseh za skupno usodo človeštva. Tudi nove gospodarske, politične in kulturne izmenjave dobrin človeštvo na nov način zbližujejo in povezujejo. Pomembno vlogo pri vsem ima prizadevanje za mir kot skupno dobrino in zagotovilo skupne prihodnosti v sožitju, sodelovanju in solidarnosti. Vse to so pozitivna dogajanja, ki pa ne učinkujejo mehanicistično, kakor sama od sebe, marveč samo z načrtnim in zavestnim namenom, da bi bili in postajali vedno bolj ena družina bratov in sestra.

Vse to je bila le priprava na globalizacijo, ki smo ji danes priče. Znamenja globalizacije, ki jih je koncil ugotovil ali slutil, so še mnoga druga: nova miselnost, ki jo ustvarja razvoj znanosti in tehnike, novi družbeni odnosi na svetovni ravni, priznanje dostojanstva in enakosti vseh ljudi ter njihove odgovorne vloge pri oblikovanju svetovne družbe, enakost med spoloma in uveljavitev vloge ženske v družbenem življenju, participacija vseh ljudi na vseh dobrinah uma in dela ipd. (prim. CS 9).

Koncil ni sicer spregovoril o združevanju, kakršnemu smo priča v sedanji Evropi. Ni dvoma, da bi danes to omenil, saj ne gre zgolj za evropski trend, marveč za pričakovanja vsega človeštva. Ugotovil pa je, da si človeštvo prizadeva, »da bi dosegli neko svetovno skupnost« (CS 9,3). Nekdanja delitev na vzhodne (socialistične) in zahodne (kapitalistične) dežele, na razvite in manj razvite je za nami. Takšna merila so zgubila vlogo meril združevanja in sodelovanja. Nastajajo nova merila in tudi nove oblike združevanja.

Globalizacija pa je vsekakor dvorezen meč. Gospodarsko, politično in upravno povezovanje narodov (držav), ki zagotavlja participacijo vseh na dobrinah razvoja in miru, je enostranski proces, če ga ne spremlja tudi duhovna dimenzija, ki je v razumevanju in sprejemanju drugega v njegovi identiteti in drugačnosti. Znamenja tega so zelo različna: zgodovinska, geografska, kulturološka, miselna, verska in druga. Človek, ki se je že v manjši življenjski (družinski, klanski, narodnostni, državni) skupnosti čutil zapostavljenega, bo v globalni družbi to čutil še bolj. Njegov glas, tako meni, se ne bo slišal v svetovna središča administracije; odločitve iz centrov moči in odločanja bo sprejemal kot odločitve tistih, ki njegovega življenja in pričakovanj ne poznajo; v poenotenju življenja in odvisnosti se bo dogajalo tudi poenotenje pogledov, izguba osebne in narodnostne identitete. Odgovorov na ta vprašanje ni mogoče najti sedaj, gotovo pa obstajajo. Tudi posameznik kot državljan sveta želi biti o njih obveščen. To je njegova pravica, zahteva in potreba, če naj se čuti osebno upoštevan in odgovoren za prihodnost sveta.

V razvoju sveta in v novih oblikah povezave med narodi sveta je koncil videl uresničenje božjega načrta, tega, da so vsi ljudje otroci istega Očeta,

da so in morajo postajati velika družina v smislu Jezusove molitve: »Da bodo vsi eno!« (Jn 17,21). Danes se Cerkev veseli novih znamenj družbenega razvoja in povezav, hkrati pa ne zapira oči pred nevarnostmi, ki jih vidi zaradi enostranskega razvoja odnosov na raznih ravneh.

6. Koncil po štiridesetih letih

Dve vprašanji lahko postavimo: 1.) Kako smo koncil uresničili ali ga uresničujemo? 2.) Kako bi danes koncil spregovoril glede na stanje v Cerkvi in današnji družbi? Odgovor ni tako preprost.

Odgovor na prvo vprašanje je težaven zaradi tega, ker je koncil obravnaval široko paleto teoloških, eklezioloških, dogmatičnih, pastoralnih, liturgičnih, moralnih, vzgojnih, duhovnih in družbenih vprašanj in področij. Vsa navedena področja je treba obravnavati povezano, upoštevajoč najprej teološke in antropološke temelje. Če je prišlo do napačnega ali enostranskega razumevanja in stranpoti, se je to zgodilo zaradi pomanjkanja celovitega pogleda in reševanja nekega vprašanja, npr. glede liturgične preнове, vloge laikov v Cerkvi, razumevanje svobode vesti in prepričanja ipd.

Odgovor na drugo vprašanje je še boj zapleten. Nekateri so že tedaj koncilu očitali, da ima pred seboj optimistično podobo sveta in njegovega razvoja. Kriza se je kmalu pokazala na področju energetskih virov, v pomanjkanju ekološke dimenzije razvoja, v nepripravljenosti Cerkve na pomembne družbene spremembe (padec komunizma in berlinskega zidu). Koncil ni mogel predvideti tako hitrega razvoja na področju komunikacij in mikroprocesorjev, ki jih prvič omenja Janez Pavel II. v okrožnici *Ob stoletnici*.¹⁵ Prav tako koncil ni mogel predvideti razvoja na področju genskega inženiringa, ki sproža nešteto etičnih dilem, zlasti nevarnost zlorab in manipulacij. Čeprav koncil omenja nasilje, ki je, žal, stalni spremljevalec človeške zgodovine, je terorizem, kakršnega doživljamo danes, pojav novejšega časa. Daljna preteklost je poznala bojna polja, novejša stoletja so poznala strelske jarke in minska polja, ofenzive in zračne napade. Odslej ni več nihče varen, ne doma ne v tujini, ne otrok ne odrasli, ne vojak ali navaden državljani. Človek je postal bolj ranljiv, kot je bil nekoč; ranljiv kot posameznik ali kot član občestva, plemena, skupine in naroda. V rokah ima nove moči, ki jih lahko porablja sebi v korist ali proti sebi. Opravičena je bila tedaj in je danes še bolj koncilski misel, da je v nevarnosti »prihodnost sveta negotova, če se ne bodo prebudili modri ljudje« (CS 15,3) Pa ne le rodili, ampak v svojem času tudi odgovorno ravnali in tako tudi prihodnjim rodovom zagotovili skladen razvoj. Prav tako koncil ni predvideval migracijskih valov kot posledico globalnih gospodarskih in političnih sprememb. Število migrantov se danes ne le povečuje, marveč dobiva tudi nove

¹⁵ Prim. Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1981.

dimenzije. V migracijo odhajajo ne le ljudje brez dela in možnosti preživetja, marveč tudi razumniki, kar pomeni dvojno obubožanje. V novem okolju pa migracija pogosto ustvarja nove družbene, politične in kulturne probleme, ki se kljub deklarirani demokratičnosti in odprtosti sodobne družbe vedno bolj zaostrejejo.

Mnoga vprašanja so danes bolj odprta kot v času koncila. Pomislimo na rastočo sekularizacijo in sekularizem na verskem in etičnem področju z ene strani, z druge pa človekovo iskanje odgovora v alternativni religioznosti;¹⁶ na novo evangelizacijo, ki ne zajame niti doslej krščenih, kaj šele nevernih in drugače mislečih; na žgoča socialna vprašanja današnjega sveta (revščina, nerazvitost, bolezen, izkoriščanje, naravne nesreče), ki so za Cerkev nenehni izzivi; na vlogo laikov v družbi in Cerкви, ki je sicer definirana tako v ustavah kot v cerkvenih dokumentih, vendar ne najde ustrezne oblike uveljavitve (vprašanje različne narave demokracije v družbi oziroma v Cerкви);¹⁷ na pomen odnosa vere in kulture kot izhodišča zgodovinske in narodnostne identifikacije itd.¹⁸

V pismu, ki ga je papež Janez Pavel II. poslal kardinalu Renatu Rafaelu Martinu, predsedniku Papeškega sveta *Iustitia et pax*, ob 40 letnici pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, je rečeno, da je treba v luči družbenega nauka poglobiti in dalje razvijati oznanilo pravičnosti in miru. Mir je sad pravičnosti, vendar presega pravičnost s tem, da je »tudi sad ljubezni, ki gre vse dalje od tega, kar zmore uresničiti pravičnost« (CS 78,2), »ljubezen pa rodi odpuščanje, spravo in spodbuja prizadevanje za samo pravičnost«.¹⁹ Cilji družbe in Cerkve se ne pokrivajo v celoti, vendar se ne izključujejo, marveč dopolnjujejo: prva uresničuje tu-zemeljske cilje in vrednote, druga teži k nadnaravnim. Tako mir in pravičnost kot ljubezen, sprava in odpuščanje so brez dvoma vrednote, za katere si morata prizadevati obe ustanovi, družba in Cerkev ter kristjan kot član obeh ustanov.

Povzetek: Rafko Valenčič, Profetičnost pastoralne konstitucije o Cerкви v sedanjem svetu

Preroški značaj pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* (1965) se kaže v njeni odprtosti za navdih Svetega Duha ter v razumevanju in sprejemanju današnjega človeka in sveta. Čeprav je koncil načrtal tako imenovano prilagoditev (»aggiornamento«) Cerkve današnjemu svetu, v začetku ni bil predviden dokument, ki bi obravnaval tako

¹⁶ Prim. J. M. Cortés, *Scristianizzazione in Secolarizzazione*, v: C. Floristan – J. J. Tamayo, *Dizionario sintetico di pastorale*, 717-723.

¹⁷ Prim. B. Z. Šagi, *Izzazovi otvorenih vrata*, KS, Zagreb 1993, 214_221.

¹⁸ Prim. program Teološko-pastoralnega tedna v Zagrebu, v: *IKA*, 26. januarja 2005, št. 4/2005, 22-24; prav tako program Teološkega simpozija v Zagrebu, v: *IKA*, 6. aprila 2005, št. 14/2005, 3-4.

¹⁹ Janez Pavel II., *Lettera al Presidente del Pontificio consiglio della Giustizia e della pace*: <http://www.vatican.va/holy-father/john..hf-jp-ii-let-20050315>.

široko paleto vprašanj, kakor jo obravnava sklepni dokument koncila – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Razprava se dotika nekaterih segmentov koncilskega sporočila: (1) koncil kot delo Svetega Duha v pripravah, delu in uresničenju sklepov, pri čemer je sodelovala/sodeluje vesoljna Cerkev, (2) dialog Cerkve s svetom, ki ga koncil opredeljuje pod eksistencialnim, kozmološkim, teološkim in zgodovinsko-odrešenjskim vidikom, (3) razumevanje človeka in človeške skupnosti v luči Kristusa, novega Adama in Odrešenika, (4) razpotja človeka in človeštva, ki se srečuje z moralnimi, znanstvenimi, družbenimi in političnimi vprašanji, (5) tedanji in današnji svet pred izzivi globalizacije. Koncil ni zadeva preteklosti, je zadeva sedanjega trenutka človeka, kristjana in Cerkve.

Ključne besede: koncil, aggiornamento, delo Svetega Duha, dialog Cerkve s svetom, novi človek v Kristusu, razpotja človeštva, izzivi globalizacije

Summary: **Rafko Valenčič, *The Prophecy of the Constitution Gaudium et Spes***

The prophetic character of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (1965) is shown in its openness to the inspirations of the Holy Spirit and its understanding and acceptance of the modern man and the modern world. Though Vatican II outlined the so-called »aggiornamento« (up-dating, renewal), an adaptation of the Church to the modern world, no document dealing with such a broad range of questions as dealt with by *Gaudium et spes* was foreseen in the beginning.

The treatise deals with some segments of the message of Vatican II: (1) the Council as the work of the Holy Spirit in its preparations, working and putting its resolutions into effect with the co-operation of the whole Church, (2) the dialogue of the Church with the world defined according to its cosmological, theological and historical-salvation aspects, (3) the understanding of man and human community in the light of Jesus Christ, the new Adam and the Redeemer, (4) man and humanity at crossroads facing moral, scientific, social, and political issues, (5) the then and the present world faced with the challenges of globalization. Vatican II is not a matter of the past, it is a matter of the present moment of the man, the Christian and the Church.

Key words: Second Vatican Council, aggiornamento, work of the Holy Spirit, dialogue of the Church with the world, new man in Jesus Christ, crossroads of humanity, challenges of globalization

Janez Juhant

Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerкви na Slovenskem?

Uvod

»To, kar ta cerkveni zbor iz zakladnice cerkvenega nauka poklada pred svet, ima namen pomagati vsem ljudem našega časa, pa naj verujejo v Boga ali naj ga ne priznavajo izrecno, da jasneje spoznajo vse, k čemur so poklicani, da svet bolje prilagodijo človekovemu visokemu dostojanstvu, da zahrepene po vesoljnem in globlje utemeljenem bratstvu in da se podžgani od ljubezni, z velikodušnim in združenim naporom odzovejo perečim zahtevam naše dobe.«¹

Ob letošnji obletnici konca drugega vatikanskega cerkvene zbora (dalje DVCZ) si tako v Cerкви kot izven nje ljudje postavljajo vprašanje, kako in koliko je DVCZ vplival na življenje Cerkve in družbe. Še posebej, ker DVCZ pomeni bistveno novo usmeritev Cerkve v moderni dobi. Če so dotedanji zbori in druge izjave Cerkve² kritizirali in celo obsojali novoveško družbo, se je DVCZ izrecno pozitivno sprejel moderno družbo in človeka in ga nagovoril v vseh razsežnostih sodobnega življenja.

Tukaj označujemo z moderno dobo čas in miselnost od začetka novega veka do danes. Določa jo pogled na človeka kot subjekt, se pravi, pogled na svet z vidika človeka. Dalje je moderna ta pogled okrepila z razvojem tehnike in tehnologije in s težnjo, da življenje človeka in družbe uredi po enostavnih, operativnih in total(itar)nih vzorcih življenja, kakor ga je skiciral nemško-francoski mislec Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) s svojim delom *Sistem narave*.³ Do potankosti so moderno usmerjenost izpeljali moderni nacionalni in imperialni sistemi, še posebej v svojih totalitarnih izvedbah, ki jih poznamo kot komunizem in nacionalsocializem.⁴ Ti sistemi so utelešenje popolne nadvlade sistema nad človekom, kar pa dejansko

¹ Prim. DVCZ, pastoralna konstitucija o Cerкви v sedanjem svetu *Gaudium et spes* (dalje CS), 91.

² Prim. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum et definitionum et declarationum*, Barcinone 1965, 423 sl.; Št. 1851 pp., 1901 sl. (Tridentinski cerkveni zbor), št. 2901 sl. (Syllabus), št. 1816 sl. (Prvi vatikanski cerkveni zbor).

³ Prim. P. H. T. d'Holbach (sicer Paul Heinrich Dietrich, tukaj pa pod psevdonomom J. Castillon), *Observation sur le livre intitulé System de la nature*, Berlin 1771 (delo je aprobiral pruski kralj Friderik II.).

pomeni, da peščica ljudi vlada nad ostalo množico. Ravno zaradi totalitarnega sistema, ki popolnoma obvladuje celotno družbo in seveda tudi civilno družbo so bile ideje DVCZ toliko manj uresničljive v komunističnih deželah, saj so zamisli o svobodi, dialogu in odprti skupnosti, kar je poudarjal zbor, nasprotovale zaprti in nadzorovani komunistični družbi.

Cerkev se je skušala tem sistemom postaviti po robu, in sicer tako, da je nasproti njim postavljala alternativne organizacijske oblike, ki temeljijo na poglobljenih osebnih odnosih. Tudi DVCZ je ubral ta nov način, ko je Cerkev v ospredje postavila konkretnega človeka in njegove potrebe in postavila načelo dialoga za temelj urejevanja odnosov v Cerkvi in izven nje.⁵ Poenostavljeno bi lahko rekli, da je DVCZ v Cerkvi uveljavil stališče postmoderne, bolj natančno pa to pomeni, da je Cerkev z DVCZ postavila v središče človeka, kar je temeljni nauk krščanstva. Programsko je to izrazil papež Janez Pavel II. s svojo okrožnico Človekov odrešenik.⁶

1. Cerkev in družbene spremembe v novem veku⁷

Cerkev je ves novi vek doživljala hude pritiske od zunaj; ti so bili zanjo neprestan izziv. Ker je krščanska Cerkev sama v svoji zgodovini sprožila in sooblikovala ta razvoj, je tudi danes glede na njeno osnovno poslanstvo njena naloga pomagati pri razrešitvi odprtih dilem človeka in družbe. Za takšno pot se je odločil in to sooblikovanje potrdil tudi DVCZ, ko je na začetku pastoralne konstitucije izjavil: »Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev.«⁸ Služenje je temeljna odlika Kristusovih učencev po vzoru Jezusa Kristusa, zato je to osnovno poslanstvo kristjanov in njihove skupnosti-Cerkve v vsej njeni zgodovini. Vendar je Cerkev v preteklosti to svoje poslanstvo pogosto prekrila z navlako drugih zgodovinskih usedlin in primesi, ko se je posvečala drugim dejavnostim in se včasih ujela tudi v pasti posvetnosti, kar je zameglilo in oteževalo njeno osnovno poslanstvo služenja Bogu in ljudem.

V zadnjih stoletjih se je Cerkev zaradi teh usedlin neustrezno borila proti moderni, pogosto se ni oprla na evangelij, pač pa je hotela biti alternativni sistem moderni, in to s sredstvi prav te moderne, katerih glavni cilj je bil, kdo bo imel premoč nad modernim človekom. Pravoslavne Cerkve so po mnenju P. S. Huntingtona še danes vpete v ta razmerja in se niso sposobne prilagoditi novim tržnim in tekmovalnim (kompetitivnim) razmeram, ki jih

⁴ Prim. Z. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, Europaeische Verlagsanstalt, Hamburg 2002; H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Claritas, Ljubljana 2003.

⁵ Prim. CS št. 90/1, 92.

⁶ Prim. Janez Pavel II., okr. *Redemptor hominis*, v: CD 2, Ljubljana 1979 (naprej *RH*).

⁷ Prim. CS, 5

⁸ CS, 1.

ne določa več zgolj sistemsko-organizacijska premoč, pač je odločilna uspešnost na trgu. Postavlja se vprašanje, ali je mogoče tudi vero uveljaviti s tržnimi odnosi in kako naj človek kot bitje pride sploh do izraza in s tem njegova vera, če je v družbi odločilen proizvodni proces.⁹ Od razreševanja tega vprašanja je odvisna tudi prihodnost krščanske vere. Tekmovalnost prinaša s seboj pritisk vseh na vse, zato prihaja do trka civilizacij.¹⁰ Pomembno vlogo v teh procesih ima islam, vendar je tudi njegovo delovanje podvrženo tržnim mehanizmom. Je pa ta razvoj privedel do nesorazmerij v svetu, ki jih omenja že koncil.¹¹

2. Hierarhični in demokratični red

Moderno zaznamujejo totalitarni, perfekcionistični sistemi, ki dosežejo višek v komunizmu in nacizmu sredi 20. stoletja. Značilna težnja modernih sistemov je popolno delovanje, ki temelji na ideji človeka stroja, popoln nadzor (policijski sistem), tehnološko obvladovanje. Cerkev je sistemom kljubovala in ves novi vek vztrajala v obrambni drži proti njim.

S propadom totalitarnih sistemov se je absolutna totalno urejena družbena struktura moderne prevesila v postmoderno.¹² Za razliko od moderne sistemsko totalno urejene družbe je značilnost postmoderne iskanje individualnega, »institucionalizacija in standardizacija življenjskih položajev in biografskih vzorcev«. ¹³ Jean-Francois Lyotard govori o koncu velikih zgodb¹⁴ in uveljavljanju različnih pogledov, ki so utemeljeni na malih zgodbah, na zgodbah posameznikov, ki se tako vzpostavljajo (institucionalizirajo) kot posamezniki. Takšno uveljavljanje posameznikov pomeni tudi upoštevanje njihovih različnosti in posebnosti. Postmoderni misleci tako uveljavljajo osnovno krščansko držo, da je človek temelj družbenega sistema.¹⁵ Ta drža je tudi temelj postmoderne demokratične strukture, kateri pa Cerkev še vedno postavlja nasproti hierarhično.

Presenetljivo, da mnogi v Cerкви vidijo v postmodernih težnjah predvsem relativizem, čeprav gre ravno za uveljavljanje človeka kot osebe. To pa je v krščanskem smislu oseba po podobi Jezusa Kristusa. DVCZ je s svojo odprtostjo do sveta prenehal z obsodbami modernih stranpoti in nagovoril

⁹ Daiva Döring, *Werte in der Wissenschaft, das Wertfreiheitsprinzip und Verpflichtungen der WissenschaftlerInnen*, v: *Wissenschaft, Wertfreiheit, Lebensform*, Salzburg 2003, 47-51.

⁹ Prim. S. P. Huntington, *Kampf der Kulturen*, Europaverlag, München 1996, 144 sl.

¹⁰ Prim. *prav tam*, 260 sl.

¹¹ Prim CS, 5-8.

¹² Prim. Z. Bauman, *Tekoča moderna*, cf, Ljubljana 2002.

¹³ U. Beck, *Družba tveganja na poti v neko drugo moderno*, Krtina, Ljubljana 2001, 187.

¹⁴ Prim. J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. H. Böhlau, Wien/Graz 1986.

¹⁵ Prim. *RH*, 13.

modernega človeka v tej njegovi temeljni razsežnosti. Kljub pomembnim novim poudarkom, ki jih dajejo besedila DVCZ in tudi kasnejši papeški dokumenti, pa ima Cerkev še danes težave pri dialogu s sodobnim svetom. Težave izhajajo iz različnega dojetanja sveta in resničnosti kot take: svetni sistem se vedno bolj demokratizira in tako prihaja do napetosti med demokratičnim redom v svetu in cerkvenim hierarhičnim redom. Tu gre predvsem za različnost obeh mentalitet. Demokratična mentaliteta, ki jo spodbuja postmoderna individualizem tudi ne priznava formalnih avtoritet. Hierarhični red pa temelji na pokorščini in izvajanju programa, ki ga dajejo avtoritete.

Različnost teh dveh redov se kaže tudi v njunem delovanju. Hierarhični red, po katerem formalno deluje Cerkev, ima na svojem dnu duhovnika, ki je izpolnjevalec zahtev in direktiv sistema. Duhovnik je zaradi tega najšibkejši člen sistema. Na njem se preizkušata oba reda: svetni in cerkveni. Duhovnik dobiva direktive, ki naj bi jih izvajal. Medtem ko laiki niso več ne sposobni in ne pripravljeni izpolnjevati direktiv, je duhovnik kot spodnji člen hierarhičnega reda prisiljen izvajati direktive sistema. To pa je vedno težje, čeprav Cerkev danes tudi od laikov zahteva, da izpolnjujejo hierarhične smernice, kar potrjuje dokument o političnih stališčih katoličanov, ki ga je izdal bivši prefekt kongregacije za pouk vere in sedanji papež Joseph Ratzinger.¹⁶

Položaj duhovnika se je v svetu bistveno spremenil. V preteklosti je bil duhovnik poleg župana in učitelja najpomembnejša osebnost v kraju. V župnišču je bilo poleg njega vsaj še nekaj ljudi, kaplan(i), gospodinja, hlapci in dekle. Danes je položaj popolnoma drugačen. Duhovnik je že po mentaliteti individualist, ta individualizem mu utrjuje še celibat, rob hierarhičnega sistema pa ga izolira nasproti postmodernemu demokratičnemu družbenemu čutenju. Ker v sodobni družbi vedno bolj prevladuje individualizem, duhovnik v svoji individualnosti ostaja kot izvajalec sistema izoliran. Deležen pa je tudi prednosti sodobnih individualistov, ki si lahko poljubno iščejo svoje partnerje. Njegovo delovanje ostaja izolirano in ne najde odmeva v svetu. Razen tega nima nikogar, ki bi mu omogočal ustrezno nadomestilo v njegovi izoliranosti, je skratka najšibkejši člen sistema. Tega se je zavedal tudi koncil, zato je skušal v sistem v večji meri vključiti laike, saj so že ob poteku koncila dobivali pomembno vlogo kot svetovalci. Koncilski očetje so s svojim delom potrdili, da je delo laikov in njihovo čutenje sveta zelo pomembno za prisotnost in delovanje Cerkve v sodobnem svetu.¹⁷ V Sloveniji se laiki zaradi družbenega reda niso mogli in niso smeli uveljavljati pri tem delu. To je bila velika ovira pri uresničevanju idej DVCZ v slovenskih razmerah.

¹⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Wien 2003.

¹⁷ Prim. DVCZ, odlok o laškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*, 3.

3. Tržne zakonitosti

Danes se stanje kljub pritiskom starih sil in ostanku usedlin bivšega sistema v mentaliteti ljudi tudi v Sloveniji korenito in hitro spreminja. Slovenska družba se iz komunistične trdnjave hitro preoblikuje v demokratični in predvsem tržni družbeni red. Pod vplivom svetovnih tokov, ki jih določajo globalizacijski procesi se tudi pri nas uveljavljajo tržne razmere, v katerih se mora vsakdo boriti za svoj obstoj. DVCZ je poudaril, da je treba te procese usmerjati tako, da ne bo vsiljevanja, pritiskov in »poželenja po nadvladi«. Tržnim zakonitostim se ne da izogniti, vendar naj te »omogočajo zdravno mednarodno izmenjavo«. ¹⁸ Seveda pa delovni procesi danes določajo tudi tempo življenja. Cerkev se je z DVCZ aktivno opredelila tudi do teh vprašanj sodobnega časa in jih sprejela kot okoliščine sodobnega načina življenja, da bi lahko bolje razumela človeka, ki živi v teh razmerah. Koliko pa se je to v lahko resnici zgodilo?

Najprej se postavlja vprašanje, ali tržne zakonitosti lahko terjajo tudi tržnost vere? In če je mogoče tudi vero »tržiti«, kaj to pomeni za konkretno delovanje vernikov, posebej poklicnih oznanjevalcev? Vodilo družbe naj bi bil razvoj, katerega temelj naj bi bil gospodarsko-tehnološki napredek. Zato pa je osnovno gonilo sveta tekmovalnost. ¹⁹ V katoliški Cerкви se še vedno ne zavedamo, da ta pravila vplivajo tudi na življenje Cerkve in pogosto ravnamo, kakor da smo še vedno v predmoderni dobi. Ljudje Cerkve imajo predstavo, da je vse, kar Cerkev posreduje oz. »prodaja«, večno, nespremenljivo in zato ni podvrženo tržnim zakonitostim. Zato Cerkev preHITEVajo drugi: sekte, druge verske skupnosti in posebno muslimani, ki se znajo bolj tržno (včasih celo nasilno) obnašati do teh družbenih razmer. Zanimivo, da so npr. protestanti v južni Ameriki zaradi svojega ofenzivnega delovanja veliko bolj uspešni kakor pa katoličani, kar potrjuje povečanje števila njihovih vernikov kar za 50 milijonov. ²⁰

Neizprosnost tekmovanja določa sodobni način življenja, ostaja pa vprašanje, kako odgovoriti na probleme človeka, ki ga ta proces usužnjuje. Tržne zakonitosti namreč ne služijo vedno človeku. DVCZ pravi o napredku: »Narodom v razvoju naj bo predvsem pri srcu, izrečno in dosledno si postaviti za cilj razvoja čim večjo spopolnitev človečnosti svojih državljanov.« ²¹ Na to so opozarjali tudi papeži Janez XXIII., Pavel VI. in Janez Pavel II. v svojih okrožnicah o družbenih vprašanjih. ²² Janez Pavel II. govori o

¹⁸ Prim. CS, 85.

¹⁹ Prim. Vlada RS, *Nacionalni raziskovalni in razvojni program*, Ljubljana 2005.

²⁰ Prim. Huntington, *n. d.*, 150.

²¹ CS, 86.

²² Prim. J. Juhant, R. Valenčič (ur.), *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994.

človeškem razvoju, za katerega si je treba povsod prizadevati, kajti solidarnost ni samoumevna.²³

Cerkev torej z DVCZ vzpostavlja pogoje za razumevanje problemov človeka postmoderne in s tem svetom deli usodo ujetosti človeka v sistemske okvire, ki ne dovoljujejo, da bi prišla do svoje veljave »mala zgodba«, torej človek v svoji enkratnosti, se pravi v svoji osebnosti. Obenem je to v sodobnih tržnih razmerah tudi problem tekmovalnosti, zavzemanja za človeka kot osebo in preseganja »imeti« z »biti« (Erich Fromm).

4. Individualizem in svoboda

Vsi ti problemi se zapletajo zaradi odločilne značilnosti postmoderne dobe, individualizma. Sociologi so si edini, da je bistvena določitev obdobja konca drugega tisočletja zaznamovanost z individualnostjo. Pomemben je človek kot posameznik, kot moški, ženska, skratka kot človek v svoji enkratnosti. Sicer ni tako preprosto, ker se, kot pravi Beck ustvarja nova standardizacija, »kot sprememba življenjskih položajev, biografskih vzorcev«. ²⁴ Odločilno vlogo pri tem imajo mediji. Ti standardizirajo posameznike v tipične skupine oz. življenjske položaje in vzorce. Tako znova nastaja nevarnost, da, čeprav velja človek kot moški, ženska in vsak terja svoje pravice, se človečnost izgublja. Zaradi družbenih razmer in tržnih zakonitosti je vedno težje najti pot do drugega. Človek izgublja svoje dostojanstvo, saj tudi odnose določa (izoliran) posameznik. Gre za svojevrsten paradoks: »Modernizacija ne vodi samo do izoblikovanja centralizirane državne oblasti, do koncentracije kapitala in do vedno drobnejšega prepleta delitve dela in tržnih razmerij, do mobilnosti, množične potrošnje itd., temveč tudi – in s tem smo pri splošnem modelu – do trojne ‘individualizacije’: *osvoboditve* iz zgodovinsko vnaprej danih družbenih form in vezi v smislu tradicionalnih kontekstov gospodstva in preskrbe (‘dimenzija osvoboditve’), *izgube tradicionalne varnosti* glede na praktično vednost, vero in vodilne norme (‘dimenzija odčaranja’) in – s čimer se pojem sprevrže tako rekoč v svoje nasprotje – *nove vrste vključevanja v družbo* (‘dimenzija nadzorovanja oz. reintegracije’).«²⁵ Po eni strani se posameznika osvobajajo tradicionalnih okvirov in vzpostavlja njegova enkratnost, po drugi strani pa se ga veže v nove okvire nadzorovanja in obvladovanja. Gre za »ahistorični model individualizacije«²⁶ za razliko od individualizacije v humanizmu in renesansi ali v protestantskem verskem humanizmu. Zdaj se človek kot posameznik čuti kakor na ledu, opravka imamo dobesedno s »tekočo moderno« (Z. Bauman).

²³ Janez Pavel II, okr. *Ob stoletnici* (1991), 29.

²⁴ Prim. U. Beck, *n. d.*, 188

²⁵ U. Beck, *n. d.*, 188.

²⁶ *Prav tam.*

Koncil je sicer dal težo vsem družbenim skupinam, ovrednotil je vlogo ženske v Cerkvah. Kljub temu pa prevladuje v Cerkvah moški del, kar ustvarja moški individualizem, ki ni usposobljen delovati v sodobnih tržnih zakonitostih. Kleriki delujejo pretežno kot izolirani posamezniki oziroma individualisti in kot upravljavci večnih resnic, ki se jim ni treba podvreči tržni tekmici. Zato pa postajajo vedno manj tržno zanimivi, kar stopnjuje njihovo izoliranost. To, kar tržijo, ni tržno blago. Nek duhovnik je to označil takole: Nič več se ne da loviti z mrežami, pač pa le še s trnkom. Če še trnek odpove, če torej duhovnik sebe zapre »tržnim tokovom«, potem ostaja v samozolaciji: Ženi je umrl mož, s katerim sta se zelo dobro razumela. Tako jo je prizadelo, da sama ni mogla tega več prenašati. Šla je k duhovniku in mu rekla: »Recite mi vsaj kakšno besedo, ne morem več zdržati.« Duhovnik je odvrnil: »Jaz nisem bil nikoli poročen, kaj naj Vam rečem!«

Celo prvo poglavje konstitucije Cerkev v sedanjem svetu govori o dostojanstvu človeka. Kdo zastopa to dostojanstvo oz. kdo je lahko še sploh njegov pričevalec, če se v svetu to dostojanstvo izgublja in če ga tudi duhovnik ni sposoben uveljavljati kot »tržno blago.«

Da bi Cerkev posebno v tranzicijskih razmerah, kakršne so tudi Sloveniji, lahko opravljala to poslanstvo, mora tudi organizacijsko oz. sistemsko urediti odnose v Cerkvah. Na podlagi pritiskov minulega režima so se v Cerkvah uveljavila določena nesvobodna razmerja. Personalna politika je bila v času komunizma pod nadzorom oblasti. To je ustvarjalo privilegije in nelojalna razmerja med kleriki, pa tudi pri me kleriki in laiki. Prav tako ostaja odprto vprašanje finančne transparentnosti, kar je v sodobnih tržnih razmerah še posebej pomembno. Brez dvoma ima v teh procesih odločilno vlogo tudi teologija.

Tržnost in konkurenčnost lahko izolirata tudi duhovnika, če se ta ni sposoben prilagajati tem razmeram, saj je po svoji duhovniški *forma mentis* že tako izoliran, dodatno ga izolira Cerkev z vzgojo in delovanjem, da ostaja le funkcionar. Cerkev zaenkrat nudi premalo sistemskih in trajnih rešitev za njegovo delo v tako zapletenem sodobnem postmodernem času in zato ostaja najšibkejši člen sistema.²⁷ V postkomunizmu je duhovnik v Sloveniji še dodatno izoliran, saj ga je bivši sistem desetletja s silo izrival iz družbe. Nenadna tržnost ga je postavila pred nerešljive naloge, ki mu dajejo občutek, da se nahaja na popolnoma neznanem področju. Ker je DVCZ odločno stopil na pot povezovanja z ljudmi in poudaril, da so vsi okviri, tudi medijski,²⁸ samo sredstvo, da bi vzpostavili pristne odnose, je odločilna naloga kristjanov danes, da uporabljamo vsa sredstva, da bi v Cerkvah ustvarjali odnose in v svetu lahko čim boljše uresničili Kristusovo poslanstvo in kot osebna skupnost sooblikovali skupno blaginjo vseh ljudi.²⁹ To zahteva pov-

²⁷ Prim. J. Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT, Münster 2005.

²⁸ Prim. CS, 23.

²⁹ Prim. CS, 26-29.

sod (tudi v Cerкви) odgovornost in sodelovanje.³⁰ Kristjani naj se po besedah koncila »trudijo za vestno izpolnjevanje svojih zemeljskih dolžnosti in naj se v tem dajo voditi duhu evangelija.«³¹

Dolžni so s svojim življenjem uveljavljati »skladnost med vero in življenjem.«³² »Vrh tega naj se vsi dušni pastirji zavedajo, da s svojim vsakdajšnjim življenjem in s poklicno gorečnostjo kažejo svetu obraz Cerkvne, iz katerega si ljudje napravljajo sodbo o moči in resničnosti krščanskega oznanila.«³³

5. Svoboda in organiziranost v nastajajočih demokracijah

Kakor civilna družba ima tudi Cerkev nalogo, da razjasni pretekla razmere in razmerja, opravi neke vrste čiščenje ter uredi svoje vrste za življenje v demokratični prihodnosti Slovenije. Pomembno vprašanje pri tem je svoboda in nevezanost na povezave, ki jih je ustvaril bivši policijski režim. Napraviti bilanco preteklosti oz. urediti vrste, pomeni pregledati, kje smo zdaj po 15 letih sprememb, odkriti znamenja časa za posameznike, stanove in skupine ter predvsem opredeliti probleme, ki jih prinaša hitri razvoj družbe, utemeljen na proizvodnem procesu in tržnih zakonitostih. To je bila naloga sinode, vendar se je premalo lotila konkretne analize položaja in razčlenitve nekaterih pomembnih vprašanj za delovanje Cerkvne v Sloveniji.

Neorganski prehod, ki smo ga doživeli ljudje postkomunističnih držav pušča za seboj negotovost in praznino. Tranzicijski človek v neokapitalizmu in liberalnem individualizmu še bolj čuti svojo nesposobnost ravnati s svobodo. Ključni problem tranzicijskih držav je, da se svoboda, ki jo je postavil in opredelil DVCZ za Cerkev in družbo, v komunizmu ni mogla uresničiti in je zdaj prilika za izpeljavo tega procesa.³⁴ Značilen primer, kako se koncilski svoboda ni mogla uresničiti v komunizmu, je jezuitski pater Vladimir Truhlar.³⁵ S svojima deloma *Pokoncilski katoliški etos* in *Katolicizem v poglobitvenem procesu* je obravnaval dogajanje po DVCZ in se zavzemal za odprto in dialoško Cerkev in družbo. Slovenski komunisti so bili navdušeni nad njegovo kritično držo do cerkvene avtoritete in nad njegovim poudarjanjem izkustvene, ponotranjene teologije, vendar, ko je prišel z Gregorijane v Slovenijo, so mu hitro pokazali, da s svojimi idejami ne spada v totalitarni prostor, zato je moral spet v tujino in je umrl na Južnem Tirolskem.

³⁰ Prim. CS, 40.

³¹ CS, 43.

³² CS, 43.

³³ CS, 43.

³⁴ A. Máté-Toth, *Konzilsrezeption*, in: Máté-Tóth, P. Mikluščák, *Kirche im Aufbruch*, Schwabenverlag, Ostfildern 2001, 344.

³⁵ Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, MD, Celje 1967; isti, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, MD, Celje 1971.

Boj proti Cerкви je klerike in laike utrjevala v drži pokorščine. Tako sta se na neviden način vzdrževala cerkveni in državni sistem, kljub temu da je Cerkev predstavljala opozicijo komunizmu in je omogočila njegov padec. Čeprav je bila Cerkev opozicija bivšemu totalitarnemu sistemu, sta se oba sistema v določenem smislu dopolnjevala, saj sta vzdrževala hierarhični oz. celo nadzorovali družbeni red. Znotraj tega odnosa so se oblikovala razmerja, ki niso dopuščala »presenečenj«; vse je bilo planirano in določeno. Totalitarni režim je poskrbel za obvladovanje vsega dogajanja. Ob sklicu DVCZ so morali škofje komunističnih držav podpisati lojalnostno izjavo, da ne bodo v Rimu na zboru govorili proti sistemu. Mnogi tudi niso dobili dovoljenja za odhod na zbor. Slovenski ordinariji so ga dobili. Zanimivo pa je, da so bili tudi slovenski škofje za resolucijo, ki je nasprotovala obsodbi komunizma.³⁶

Zaradi teh okoliščin je eno najpomembnejših vprašanj Cerkve tranzicijskih družb poleg vživljanja v svet postmoderne vprašanje svobode. Ker pa je vrednotenje svobode osebe oz. človeka kot posameznika odločilni moment postmoderne družbe, se oba problema stekata v eno. Oba vidika istega problema pa še posebej zadevata tranzicijske družbe. Izkušnja nesvobode otežuje »rabo« svobode. Še dodatno se kaže v tranzicijskih državah neustrezna humanistična izobrazba na vseh nivojih, opraviti imamo z neurejenim družbenim sistemom ter pomanjkanjem pravne kulture, kar položaj še bolj zapleta.

Cerkev se je na DVCZ pozitivno opredelila do (verske) svobode, obenem poudarila, da je »katoliška Cerkev učiteljica resnice«.³⁷ Odprto ostaja, kaj to pomeni za ekumenske odnose, saj poudarjanje (edine) resnice v katoliški Cerкви postavlja vprašanje, kako je z resnico v drugih krščanskih Cerkvah, kar povzroča zaplete v odnosih med cerkvami. Te je še dodatno zapletla izjava »Gospod Jezus«.³⁸ Izjava poudarja, da se je Cerkev vedno zavzemala za svobodo veroizpovedi, čeprav se zaveda, da so jo tudi kristjani kršili.³⁹ Obenem DVCZ zahteva, da družba pospešuje in zaščiti človekove pravice, med katerimi je tudi verska svoboda.⁴⁰ Ravno to je bil problem totalitarno vodenih družb. Zato je toliko bolj pomembno urediti pravno enakost in pravni red sploh, kakor ga zahteva Izjava o verski svobodi, da se bo svoboda lahko uveljavljala. Ker tudi Cerkev ni živela in se ni mogla

³⁶ Prim. *Acta Synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, zv. III. *Congregationes Generales CXXXIII-CXXXVII*, Città del Vaticano 1977, 804-805, navaja A. Lah, *Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji*, v: P. Kvaternik (izd), *V prelomnih časih*, Družina, Ljubljana 2001, 13.

³⁷ Prim. DVCZ, izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae*, 4.

³⁸ Prim. Kongregacija za verski nauk, izjava *Dominus Iesus* (slov. prevod v: *Concilium*, Družina, Ljubljana 2001, 195-221.

³⁹ Prim. *prav tam*, 12.

⁴⁰ *Prav tam*, 6.

uveljavljati, ostajajo posledice tega stanja tudi za tisti del družbe, ki ga pokriva Cerkev, torej je to pomembna naloga Cerkve na Slovenskem. S tem pa Cerkev omogoča in daje tudi podlago za družbeno svobodo.

Ko DVCZ govori o človeku, poudarja dostojanstvo, ki ga ima človek, ustvarjen po božji podobi.⁴¹ To dostojanstvo je razlog, da se človek razvija kot svobodno bitje, se obrne k dobremu in ravno s tem uveljavlja svojo podobnost Bogu.⁴² »Za svobodo nas je oprostil Kristus,« pravi apostol Pavel (Gal 5,1). Koncil zahteva svobodo za vse ljudi.⁴³

Cerkve postkomunističnih držav potrebujejo to svobodo. V veri in upanju ni razloga za kakršen koli strah. Prav tako ni razloga za bojazen pred svobodo. Seveda je svoboda v teh deželah problem, ker se ljudje še niso rešili strahu, ki jim ga je vcepila totalitarne polpreteklost. Cerkev je sama dolžna uveljavljati svobodo in tako spodbujati ljudi, da bodo premagali stanje, v katerem je bila »svoboda nesrečni dar.«⁴⁴ Ko svoboda postane temelj človekovega delovanja, potem se lahko začne tudi dialog, šele potem se razvija krščanska skupnost.

6. Svobodna skupnost kot osnova krščanstva

Individualistični družbi se postavlja težko vprašanje, kako dobiti ljudi skupaj. Člani Cerkve naj bi se odlikovali po vživljanju⁴⁵ v človeka. Sposobni naj bi bili vzpostavljanja dialoga s človekom. Kako pa naj bo tega sposoben sodobni individualist, ujet v potrošniške mreže? Kako naj to nalogo, za katero je v Cerkvi posebej določen duhovnik, opravlja on, ki je ujet v omenjene mentalne in organizacijske okvire? Duhovnik pa je še vedno glavni nosilec oznanjevanja v Cerkvi. Le samostojna, odrasla in dialoška osebnost bo mogla to nalogo vršiti v razmerah in zahtevah postmoderne družbe. Takšna osebnost raste v dialogu. Razvojno se proces začne z dialogom, ki ga vzpostavlja z otrokom mati, nadaljuje pa v dialogu z ostalimi ljudmi. Za kristjana se ta dialog vzpostavlja s Kristusom, kar mu daje svojevrsten pečat, odprtost in pripravljenost, da premaguje zemeljske ujetosti. Kristjanu omogoča, da kljub ujetostim v svetne okvire ohranja potrebno svobodo in odprtost za prihodnost. Predvsem pa je tak samostojen, svoboden in odrasel kristjan sposoben deliti po izjavi koncila »veselje in upanje, žalost in tesnobo današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih.«⁴⁶ To naj bi postalo torej delež vseh kristjanov, še posebej duhovnikov. V tem je poslanstvo kristjana, z njim katero postaja podoben Kristus.

⁴¹ Prim. CS, 12.

⁴² Prim CS, 17.

⁴³ Prim. CS, 40.

⁴⁴ Prim. . R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, 171.

⁴⁵ Prim. I. Heise, *Einführung in eine Theologie der Empathie*, Wien 2000.

⁴⁶ CS, 1.

(Rim 12). Da bi pa kristjan mogel opravljati to nalogo, je potrebna ustrezna versko-etična drža in pripravljenost za izmenjavo verskih izkušenj, kakor je poudaril Truhlar z omenjenima deloma, s katerima je naletel na nasprotovanje tako pri državnih kakor pri cerkvenih krogih. Bolj kot kardakoli potrebujeta Cerkev in družba danes za uresničenje te naloge odrasle samostojne osebnosti, ki bodo s svojo držo omogočale uveljavljanje pristne človeškosti, svobode, torej človeka po božji podobi.⁴⁷

Če se sprašujemo, koliko se je DVCZ uresničil v Sloveniji, potem moramo postaviti vprašanje, koliko smo se kristjani v Sloveniji po spremembi uspeli postaviti na svoje noge in bodisi kot posamezni verniki ali kot celota razviti svobodno krščansko osebnost in jo uveljaviti v življenju Cerkve in družbe. Predvsem to je pokazatelj, koliko se je pri nas DVCZ uveljavil. Odločilnega pomena je torej uveljavljanje krščanske svobode, in sicer tako v življenju posameznikov kot celotne skupnosti. To vprašanje ni aktualno le za Cerkev v Sloveniji, pač pa tudi za vesoljno Cerkev.

7. »Ali ima Cerkev postmodernemu človeku še kaj povedati?«

Tak podnaslov sem dal knjigi z naslovom »Globalizacija, Cerkev in postmoderni človek«, ki je letos izšla pri nemški založbi LIT. Odgovor na to vprašanje nemškega sociologa Ulrika Becka je, da bo to Cerkev lahko storila, saj je organizacijsko najbolj usposobljena globalna ustanova, vendar le, če se bo sama spremenila. Če bo dialog znotraj nje na vseh ravneh in med vsem njenimi člani resnično zaživel, potem bo lahko tudi sodobnemu svetu ponudila alternativo, kakor je to hotel DVCZ. To ni pomembno le za Cerkev, pač pa tudi za celotno družbo.

Uresničevanje skupnosti, uveljavljanje socialne pravičnosti,⁴⁸ premaganje ozkega individualizma ni le naloga in zahteva za cerkvene skupnosti,⁴⁹ to je tudi vprašanje preživetja celotne človeške skupnosti.

Sposobnost vživljanja se prične že v materinem naročju, se nadaljuje v zgodnjem dialogu in krepi v družbi, ki si oblikuje demokratično kulturo. Cerkev ima veliko razlogov, da je na tem področju kvas sodobnemu svetu, ki sicer povsod spodbuja formalne demokratične okvire, vendar dejansko zaradi individualizma pogosto služi krepitvi totalitarnih procesov. Cerkev ima toliko več razlogov, da po zgledu Svete Trojice⁵⁰ goji dialog znotraj svojih vrst in tako postane kvas sodobnega sveta.

Lahko zaključimo, da je DVCZ odločilno usmeril delovanje Cerkve v postmoderni čas. Odprl je vrata, ki vodijo do postmoderne človeka, da

⁴⁷ Prim. J. Juhant, *n. d.*, 155.

⁴⁸ Prim. CS, 29.

⁴⁹ Prim. CS, 30.

⁵⁰ Prim. C. Sorč, *Elemente einer perihoretischen Theologie*, Münster 2004.

bi mogla Cerkev tega človeka kar najbolje nagovoriti. Ker smo tudi Cerkev oz. kristjani ljudje tega časa in obenem verniki RKC, to ustvarja svojevrstno napetost med bivanjem v tem svetu in življenjem po veri. DVCZ je katoličane zavezal za dialog s svetom in jih spodbudil k vživljanju v življenje sodobnega človeka. Pokoncilski zgodovina potrjuje, kako zapleten je ta proces, saj bistveno posega v institucionalno shemo Cerkev in terja od nje ustrezno operacionalizacijo tega procesa. Posebno zapletena je ta v postkomunističnih državah, ki so obremenjene s vzorci totalne družbe. Osnovno vprašanje uresničenja DVCZ je uresničenje svobode, in sicer tako v Cerkvi kot v družbi.

Povzetek: Janez Juhant, Ali in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?

Drugi vatikanski cerkveni zbor je odločilno usmeril delovanje Cerkev v postmoderna časa. Odprl je vrata, ki vodijo do postmoderna človeka, da bi mogla Cerkev tega človeka kar najbolje nagovoriti. Zbor je katoličane zavezal za dialog s svetom in jih spodbudil k vživljanju v življenje sodobnega človeka. Pokoncilski zgodovina potrjuje, kako zapleten je ta proces, saj bistveno posega samo v institucionalno shemo Cerkev in terja od nje ustrezno operacionalizacijo tega procesa. Posebno zapletena je ta v postkomunističnih državah, ki so obremenjene s vzorci totalne družbe. Osnovno vprašanje uresničenja koncila je uresničenje svobode tako v Cerkvi kot v družbi.

Ključne besede: Cerkev, družba, Drugi vatikanski cerkveni zbor, človek, svoboda, komunizem, hierarhija, individualnost, dialog, sinodalno načelo

Summary: Janez Juhant, Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?

The Second Vatican Council decisively pointed the way of the Church towards the post-modern world. It opened the door leading to the post-modern man so that the Church might address this man in the best possible way. Vatican II committed the Catholics to leading a dialogue with the world and to immerse themselves in the lives of the modern men. The history after Vatican II shows how complex this process is since it substantially intervenes in the institutional scheme of the Church and requires an appropriate operationalisation of this process. The complexity is even higher in the post-communist countries charged with patterns of a totalitarian state, therefore the fundamental question of putting Vatican II into effect is the question of the realisation of freedom in the Church as well as in society.

Key words: Church, society, Second Vatican Council, man, freedom, communism, hierarchy, individuality, dialogue, synodal principle

Drago K. Ocvirk

Cerkev v gradnji evropskega duha in obratno

»Danes hoče Cerkev bolj kot kdajkoli služiti človeku kot takemu in ne samo katoličanom; braniti predvsem in povsod človekove pravice, ne le pravice katoliške Cerkve. Sedanje okoliščine, zahteve zadnjih petdesetih let in poglobitev nauka so nas pripeljali do novih stvarnosti, kot sem že govoril na odprtju koncila. Ni se spremenil evangelij, pač pa ga mi začenjamo bolje razumevati. V začetku stoletja smo se spoprijeli z novimi nalogami v družbenih dejavnostih, ki zahtevajo celega človeka; ljudje kakor jaz, ki so bili dvajset let na Vzhodu, osem v Franciji in so se soočili z različnimi kulturami in izročili, vedo, da je prišel trenutek, ko je treba spoznati 'znamenja časov',¹ dojeti priložnosti in gledati daleč.«²

Janez XXIII. (24. maja 1963)

»Ljudje smo bolj otroci svojega časa kakor svojih očetov.«

Marc Bloch³

»Resnični evropski duh je zavedanje stvarnosti, možnosti in nalog, pred katerimi smo se znašli eni in drugi, ne glede na meje, ne glede na naša nasprotja in zamere. (...) Vse nas mora prežeti prepričanje, da potrebujemo drug drugega, ne glede na položaj ali moč, ki nam je na voljo. Naša lastna sredstva niso več v sorazmerju z našimi potrebami. To je sicer grenka resnica, vendar nimamo pravice, da bi si jo prikrivali. Nič ponižujočega ni, če priznamo takšno spremembo položaja. Če ne bi hoteli sprejeti tega dejstva, pa bi bilo to znamenje nevarnega in neumestnega napuha. Izoliranost ni postala le vzrok slabosti, temveč tudi propadanja.«

Robert Schuman⁴

Prizadevanja vseh treh velikih vej krščanstva v Evropi – katoliške, protestantske in pravoslavne – da bi bilo v evropski ustavi izrecno zapisano krščanstvo kot eden njenih dejanskih in trajnih oblikovalcev, ni obrodilo sadu. Sledili so nesrečni dogodki okrog italijanskega kandidata za člana EU

¹ Neuradno vodilo koncila »Razločevanje znamenj časa«, se pojavi le štirikrat: v CS 4, D 9, LA 14 in E 4. Prim. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 54.

² Jean XXIII., *Discours*, v: *Documentation catholique*, 15. junij 1963.

³ M. Bloch (1886-1944), zgodovinar. Navaja A. Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Pariz, 1998, 117.

⁴ R. Schuman, *Za Evropo*, Mohorjeva družba, Celje, 2003, 17-18.

komisije oz. člana Barosove ekipe, krščanskega misleca Rocca Butiglioneja, ki je bil menda tudi osebni prijatelj Janeza Pavla II. Evropski parlament ga je zavrnil, ker je bil prepričan – očitno naivno – da sme v Evropi sleherni brez posledic povedati, kaj misli. Tako se v Evropski zvezi v imenu naprednosti uvaja (samo)cenzura in druge oblike reguliranja in nadzorovanja mišljenja. To počnejo nasprotniki krščanstva, ki se širokoustijo z naprednostjo, kristjane pa vsevprek razglašajo za nazadnjaške, in če je mogoče, jih potihoma šikanijo in poskušajo utišati. Kristjanom se tako v Evropi ali njenih članicah v imenu naprednosti vse pogosteje krati pravica do nestrinjanja in se jim preprečuje, da bi predstavili ali zagovarjali alternativo samooklicanim »naprednim« silam. V Sloveniji poznamo to zatiranje v obliki »kulturnega boja« in laičnega fundamentalizma. Zaradi tega ozračja in nekaterih pravnih ukrepov se zdi, da se Evropska zveza in krščanstvo vse bolj oddaljujeta drug od drugega in si postajata tujca.

To odtujevanje in celo nasprotovanje pa nikakor ni ne nujno ne normalno; mogoče je najti bolj ustvarjalno sožitje in sodelovanje med nastajajočo Evropo in evropskim krščanstvom. Na Slovenskem še zlasti s katoliško Cerkvijo. Tako Evropa kot katoliška Cerkev sta v spreminjanju, preoblikovanju. Če parafraziram Truhlarjevo knjigo *Katolicizem v poglobitvenem procesu*,⁵ ki je v začetku sedemdesetih let zelo vzvalovila cerkveno občestvo pri nas, bi rekel, da smo vsi, tudi Evropa in Cerkev, ves čas v preoblikovalnem procesu. To izpričuje zgodovina, to doživljamo sami in za Cerkev je to eno njenih življenjskih načel: *Ecclesia semper reformanda (Cerkev se mora vedno znova prenavljati)*. Bolj kakor kadarkoli prej drži zgodovinarjevo spoznanje, da »smo ljudje bolj otroci svojega časa kakor svojih očetov,« pa naj se še tako sklicujemo prav na očete, se vračamo k izviru ... Vse to počnemo namreč s svojimi vprašanji, gledamo skozi lastne potrebe in želje, odgovore iščemo zase in svet, v katerem živimo, ne pa za nekaj abstraktnega, nadzgodovinskega ipd. Povedano učeno, naša vera se še vedno inkulturira, ker je kultura živa stvarnost, takšna pa je tudi vera v njej. Misel Janeza XXIII., ki jo navajam na začetku, močno podčrta to razsežnost vere.

V tem prispevku zato zagovarjam stališče, da Evropa in Cerkev vplivata druga na drugo, da ta vpliv ni le enostranski, kot si to včasih nekateri zamišljajo. Nekateri so namreč prepričani, da posvetni duh, ki vlada po Evropi, vdira v Cerkev in svarijo pred tem zlom, nekateri drugi pa poudarjajo, kaj vse je Cerkev nekoč in danes dala Evropi in jo oblikovala, ne vidijo ali pa prezrejo, kaj vse je Cerkev od Evrope prejela. Nasprotno pa je koncil odprl nov pogled na zapletena razmerja in vplivanja med Cerkvijo in njenim zgodovinskim, kulturnim in družbenim okoljem. Zato bom najprej predstavil to koncilsko novost, nato pa bom nakazal, kako se Evropa in Cerkev danes medsebojno oblikujeta in kako druga drugo potrebujeta.

⁵ V. Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje, 1971.

Cerkev je sprožila proces za razglasitev za blaženega Roberta Schumana, enega od očetov Evrope. Njegova misel, »da potrebujemo drug drugega, ne glede na položaj ali moč, ki nam je na voljo,« ne velja le za politiko, marveč za vse oblikovalce družbe, tudi za Cerkev. Zanja kot za vse druge velja, da »izoliranost ni le vzrok slabosti, temveč tudi propadanja«.

1. Nikoli drug brez drugega

Tistim, ki smo v Cerkvi »staroselci« in nam je njen jezik domač tako kakor materin, je obilica fraz, besednih zvez in trditev tako samoumevnih, da kar same privrejo iz ust, ne da bi bilo potrebno posebej razmišljati. Ne le da imamo ob tem občutek učenosti in razgledanosti, kar nam gotovo dviga ceno v lastnih očeh, ampak nam daje ta domač cerkven jezik občutek varnosti in pravilnosti. Drugi vatikanski koncil, *aggiornamento* – podanašnjeje, koncil je odprl okna Cerkve, s koncilom je zavel nov veter, prepad med vero in kulturo je katastrofa za obe, Cerkev je v krizi, Cerkev ni od tega sveta, človek je pot Cerkve, nova evangelizacija ... Kakor šahist premika kmeta, ne da bi razmišljal o kmetijstvu, ali damo, ne da bi se spomnil svoje žene, ki ga čaka doma, tako nekako si mi, ki smo doma v cerkvenem jeziku, podajamo domače fraze, besedne zveze in trditve in se prav imenitno, domače in varno počutimo med seboj. Že za prišleke, ki tega jezika še ne obvladajo, kaj šele za tiste, ki Cerkev ni njihov dom, je takšen jezik latovščina.

Seveda ne mislim sam zapasti v še eno med nami domačo in pogosto frazo, češ, spremeniti moramo jezik, pa nas bodo drugi razumeli. O, kako hitro bi prišli skupaj, če bi bilo vse odvisno le od jezika. Da bi prišli do razumevanja, je potrebno vzpostaviti z drugimi in drugačnimi kolikor toliko zdrave medčloveške, osebne in družbene odnose. Bolj kot »vzpostavljanje odnosov« bi moral uporabiti izraz »grajenje odnosov«, ker je do dolgotrajno oz. nikoli dokončano delo. Zdravi odnosi so namreč tisti, v katerih se bo sleherni – posameznik ali skupnost (narodna, verska idr.) – čutil spoštovanega in sprejetega v svojem dostojanstvu, posebnosti in edinstvenosti. Takšni odnosi pa se morajo trajno graditi oz. začenjati znova, če so se porušili.

1.1. Prenos poudarka na odnose

Mislim, da je resnična novost koncila prav zasuk od prvenstvenega ubadanja s cerkvenim jezikom h graditvi zdravih odnosov med ljudmi, ljudstvi in pripadniki različnih verskih in ideoloških prepričanj. Če je bila v pripravah na koncil nevarnost, da bi papeževo namero, naj bo koncil pastoralno usmerjen, razumeli ozko kanonsko,⁶ se je premik zgodil, ko je Janez

⁶ Prim. P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Council*, Fount, London, 1994. Navaja M. Barnes SJ, 33.

XXIII. vzel za svoje Suenensovo razlikovanje med *ecclesia ad intra* in *ecclesia ad extra*, Cerkev zase in Cerkev za druge.⁷ Drug pomemben premik je še eno razlikovanje, in sicer med zakladom vere in obliko, v kateri je podana. Janez XXIII. takole poudaril: »Potrebno je ta zanesljiv in nespremenljiv nauk, ki se ga je treba zvesto držati, poglobiti in tako predstaviti, da bo odgovarjal na zahteve našega časa. Eno je namreč zaklad vere, to se pravi resnice, ki so v našem častitljivem nauku, drugo pa je oblika, v kateri so te resnice podane, vendar podane tako, da ohranjajo isti pomen in isto veljavo. Zelo bo treba biti pozoren na to obliko in vztrajno delati, če je treba, pri njeni izdelavi. Potrebno bo uporabljati tako predstavljanje, ki bolj ustreza predvsem pastoralnemu poučevanju.«⁸ Še en pomemben obrat se je zgodil: od zagovarjanja prvenstva resnice se je prešlo k spoštovanju človekove vesti, ki se more in mora povsem neprisljano okleniti resnice, ko do nje dejansko pride.

Vsi ti trije primeri kažejo, kako hoče koncil upoštevati ljudi, ki niso katoličani, pa tudi katoličane same, ko jim podaja »zaklad vere«, in končno, koncil prizna nedotakljivost človeka v vsem, še zlasti v tem, kar je najbolj osebnega - vest. Priče smo premiku od abstraktne teologije zveličanja v smislu »zunaj Cerkve ni zveličanja« k teologiji božjega samorazodevanja v zgodovinski zavezi. *Dei Verbum* postavlja »zaklad vere« v okvir božjega pogovarjanja in srečevanja s človekom v njegovi konkretni kulturno-družbeni zgodovini. »Zaklad vere« v koncilski perspektivi nima več nadčasovnosti božjih odlokov (kakor npr. v Koranu), marveč nastaja v nenehnem zgodovinskem razdajanju Boga, ki doseže svoj vrh v neločljivi povezavi med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu. Z njim dobi Bog z nami, Emanuel, dokončno podobo, kar pa nikakor ne pomeni, da bi zato prekinil odnose z nami. Nasprotno, z vero v Jezusa Kristusa dobijo ti odnosi novo kakovost: Jezus jih je prišel ozdravit, ne odpraviti, spletal je novo zavezo, ne ukinil stare, začel je graditi božje kraljestvo in v njegovem imenu ga bomo gradili, dokler ne pride v slavi, ko bo vse zveličal in bomo gledali Boga iz oči v oči.

1.2. Kontekstna Cerkev

Ko tako poudarjam ta zasuk od abstraktnih verskih naukov k odnosom, bi rad pritegnil pozornost na temeljno spoznanje in priznanje v zvezi z oblikovanjem verskih naukov. Ti nastajajo vedno v določenem družbenem,

⁷ Janez XXIII. je to Suenensovo razlikovanje uporabil v svojem radijskem govoru na predvečer odprtja koncila, 11. septembra 1962. O vplivu kardinala Suenensa na koncil glej J. Komonchak, *The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II.*, v: G. Alberigo, *History of Vatican II.*, zv. 1., Orbis, Maryknoll, 1995, 342. Navaja M. Barnes SJ, 33.

⁸ Navaja J. M. Ploux, *Le Christ aventuré*, n.d. 94.

kulturnem in zgodovinskem kontekstu in so razumljivi v njem, ne zunaj njega.⁹

V tem duhu razloži npr. Janez Pavel II. prebujanje Cerkve za družbeno-politične razsežnosti vere: »Na začetku industrijske družbe je 'skoraj suženjski jarem' prisilil mojega prednika, da je spregovoril v obrambo človeka. V teh sto letih je Cerkev ostala zvesta tej dolžnosti. Posegla je v viharo dobo razrednega boja po prvi svetovni vojni, da bi branila človeka pred gospodarskim izkoriščanjem in pred tiranijo totalitarnih sistemov. Človekovo dostojanstvo je postavila v središče svojih socialnih poslanic po drugi svetovni vojni, ko je poudarjala skupnostni namen gmotnih dobrin, družbeni red brez zatiranja, utemeljen v duhu sodelovanja in solidarnosti. Nenehno je naglašala, da človek in družba ne potrebujeta samo teh dobrin, temveč tudi duhovne in verske vrednote. Vedno bolj si je bila tudi na jasnem, da vse preveč ljudi ne živi v blagostanju zahodnega sveta, temveč v revščini dežel v razvoju in trpe stanje, ki je še vedno tisti 'skoraj suženjski jarem'. Zato se je čutila in se še čuti dolžna, da na ta dejstva jasno in odkrito opozarja, čeprav se zaveda, da njenega poziva ne bodo vedno vsi dobrohotno sprejeli« (*Ob stoletnici*, 61).

Če se vrnemo v začetke krščanstva, vidimo, da se tudi Jezusovi pogledi oblikujejo v odnosih in interakciji z drugimi. Nikoli ne bi zvedeli, kdo bo prvi in kdo zadnji v božjem kraljestvu, če se ne bi učenci potegovali za prva mesta, s tem pa smo veliko zvedeli o božji logiki. Bi kdaj slišali pripoved o usmiljenem Samarijanu, če ne bi farizeja zanimalo, kdo je bližnji, od katerega je odvisno večno življenje? Odnosa, ki ga je Jezus zavzel do Postave, templja in sobote, ne bi mogel zavzeti, denimo, na Kitajskem. Evangelijev, kakršne poznamo, ne bi bilo, če ne bi bili spisani za konkretne cerkvene občine in njihove potrebe. In če bi apostoli šli proti Perziji in Indiji in tam uspeli, ne pa proti Atenam in Rimu, bi bilo krščanstvo danes močno drugačno, kot je. Sicer pa, tudi srednjeveško evropsko krščanstvo je različno od novoveškega v okviru nacionalnih cerkva, ali pa danes od pokoncilskega ...

Mislím, da govorim o znanih stvareh in da mi ni potrebno še kaj več pokazati na zgodovinsko, kulturno in družbeno pogojenost izrazov vere od nauka do struktur. Pač preprosto zaradi tega, ker smo zgodovinsko, kulturno in družbeno umeščena bitja in v tej umeščenosti se nam razodeva Bog Jezusa Kristusa, v njej ga slišimo, in nikjer drugje. To je logika učlovečenja in nanjo so po koncilu oprli to upoštevanje kulturnih, družbenih in zgodovinskih razsežnosti, ki mu učeno pravijo inkulturacija. Naj spomnim, da ta izraz označuje srečanje med določenim kulturnim, družbenim in zgodovinskim svetom na eni strani in s svetom evangelija na drugi strani, ki pa je že vedno – ne pozabimo! – inkulturiran v določene cerkveno-kulturni obliki. Zato

⁹ Prim. M. Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Fayard, Pariz, 1993.

je to srečanje določene kulture z evangelijem dvakrat konfliktno: prvi konflikt je kulturološke narave, srečata se dve kulturi: prva pokristjanjena, druga še ne; drugi konflikt je kristološki, kajti Jezus sprašuje prek svojih učencev in učenk še druge ljudi: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Tisti, ki bodo odgovorili v Petrovem duhu, bodo kakor sleherni učenec ali učenka morali spremeniti miselnost in življenje, a vse to bodo storili v svoji kulturi in jo tako krščansko ustvarjalno obogatili. P. Arrupe, general jezuitov, pravi, da »je inkulturacija učlovečenje krščanskega življenja in krščanskega sporočila v določen kulturni kontekst in to tako, da ta izkušnja ne le najde izraz v sestavinah te določene kulture (to ne bi bilo nič drugega kakor površno prilagajanje), ampak postane načelo, ki animira, usmerja in povezuje kulturo, ko to kulturo preoblikuje in predeluje tako, da postane 'novo stvarjenje'.«¹⁰

Janez Pavel II. je bil zaradi pastoralne zavzetosti pozoren na kulturo in še posebej na njene vsakdanje učinke. »Včasih pomeni pričevati za Kristusa potegniti iz kulture poln pomen njenih najbolj žlahtnih namenov ... Včasih pa pomeni pričevati za Kristusa izzvati to kulturo, še zlasti, ko je napadena resnica o človeški osebi.« V zahodni civilizaciji je tako Cerkev pred nalogo, da jo kritično presoja, hkrati pa gradi novo civilizacijo, prežeto z vero. »Sinteza med kulturo in vero ni samo zahteva kulture, ampak tudi vere ... Vera, ki ne postane kultura, je vera, ki ni bila v polnosti sprejeta, niti ne v polnosti preiščena in niti ne polno zaživeta,« še pravi papež.¹¹ Povedano z drugimi besedami: Cerkev mora biti vpeta v ves človeški in družbeni kontekst, ne da bi se v njem razkrojila niti da bi bila v njem tujek. Spoznanje o kontekstni Cerkvi je sad njenega življenja – sodelovanja in spopadov – v evropski kulturi od razsvetljenstva dalje. To je zadnji koncil spoznal, priznal in usvojil; to je njegov znameniti *aggiornamento*. Kolikor se koncil odziva na evropsko problematiko in so ga delali evropski škofi (tudi misijonski škofi so bili večinoma Evropejci) in teologi (Francozi in Nemci), je to zadnji evropski koncil. Večina katoličanov je na južni polobli in tamkajšnje cerkve bodo v bodoče kadrovske in idejne določale glavne usmeritve vesoljne Cerkve. Prav zato je toliko bolj zanimivo vprašanje, kako se bosta Evropa in Cerkev v njej ujeli.

2. Evropska zveza in Cerkev

V Evropi se zaradi individualizacije dogajajo spremembe na globinski ravni ne le v preoblikovanju religije, marveč celotne družbe-kulture. To zahteva tudi nove institucionalne ureditve in odnose.

¹⁰ J. Aixala (ur.), *Jesuit Apostolates Today*, Institute Jesuit Sources, St. Louis 1981, 173.

¹¹ Prim. M. P. Gallagher, *Spopad simbolov: Uvod v vero in kulturo*, Družina, Ljubljana, 2003, 78-79. To delo je vredno vzeti v roke in ga temeljito preštudirati, saj pomaga razumeti današnje spremembe v Cerkvi in v svetu kot tudi interakcijo med njima:

2.1. Evropski globinski tokovi

Sociologi so dolgo trdili, da bodo druge celine sledile Evropi v njeni sekularizaciji in odtrivanju religije v zasebnost. To se ni zgodilo in vse bolj se zdi, da je Evropa izjema v svojem razmerju do religije.¹² Vendar to ne pomeni, da ostajamo pri vzorcih »zmagoslavne modernosti«, kakor imenujejo nekateri sociologi prometejsko obdobje,¹³ ko je človek na obeh straneh železne zavese naskakoval nebo in se imel zaradi tehno-znanstvene vsemogočnosti za boga. Ne le da je tega verovanja konec, ampak se prav zaradi človekovega prometejstva čutimo vse bolj ogrožene: z jedrsko energijo lahko uničimo planet, z biogenetskimi posegi pa človeško vrsto, če omenim le dve prometejski grožnji človeštvu. Ker smo stopili v radikalno modernost, ki je modernost manj verovanje v tehnološki znanosti, se v naši civilizaciji znova spreminja odnos do religije. Ta se vrača v središče pozornosti, kakor smo npr. mogli videti ob smrti Janeza Pavla II. in ob izvolitvi Benedikta XVI. In to ne le zaradi medijskega pokrivanja, marveč tudi zaradi navzočnosti praktično vse svetovne politične elite in seveda več milijonov ljudi, ki so se v tistih dneh zvrstili v Rimu. Novo zanimanje za vero v Evropi ne pomeni, da se vračamo v predmoderne čase, ko je religija obvladovala vso družbo, ampak le to, da radikalna moderna potrebuje za svoj obstoj tudi religijo.

V Evropi prihaja do poenotenja verskega čutenja, ki presega konfesionalne meje in ga srečamo med vsemi tremi glavnimi vejami krščanstva (menda naj bi to veljalo tudi za islam na naši celini, a se mi zdi takšna ocena za islam preuranjena). Za to poenoteno versko čutenje, ki se dogaja »spodaj«, med ljudmi, so značilni:¹⁴ a) individualizacija: vsak si napravi lasten verski izbor; b) subjektivnost: povečuje se osebno doživljanje; c) estetizacija: odrska postavitev verskega dogajanja - mora biti lepo; č) čustvenost: iskanje prijetnosti in toplote; d) etizacija: vsi se ujamejo in so enotni glede človekovih pravic; e) brezbržnost do verskega nauka, do razlik med cerkvami in do cerkvenih avtoritet.

»S postavljanjem človeka v središče evropskih vrednot so vsa verstva v Evropi potegnjena v spremembe. Kot pravi G. Davie,¹⁵ imamo vse več verovanja brez pripadnosti (*believing without belonging*), po drugi strani pa drži tudi nasprotno: ljudje hočejo pripadati kakšni skupnosti, ne da bi zato morali prevzeti (vsa) njena verovanja (*belonging without believing*). Tudi verske skupnosti postajajo tako kraji možnega srečevanja in sodelovanja, kjer ni toliko pomembno, kaj veruješ, ampak kaj prispevaš k bolj kakovostnim

¹² Prim. G. Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton Longman and Todd, London, 2002.

¹³ Prim. J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, Pariz, 2004.

¹⁴ Prim. J.-P. Willaime, *n. d.*, 67.

¹⁵ Prim. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, London, 1994.

medčloveškim odnosom v skupnosti, v kateri želiš oblikovati del svoje identitete. Na eni strani individualizem, na drugi potreba po skupnosti in s tem tudi po simbolih in simbolnih dejavnostih sta v napetosti tako v širši evropski družbi kot v verskih skupnostih, ki živijo v njenih okvirih. Nadaljnji razvoj Evrope in verstev v njej bo moral najti vrednote, ki povezujejo posameznike, ne da bi subjektivnosti zmanjšali pomen. Nasprotujoče zahteve? Da, a prav v povezovanju in usklajevanju protislovnosti so religije izvedenke in ni razloga, da ne bi bile v tem ustvarjalne še naprej.«¹⁶

2.2. *Da Evropski zvezi – da Cerkvam*

Takšno zindividualizirano vernost najdemo povsod po Evropi in je posledica splošne individualizacije življenja Evropejcev. Ta splošna individualizacija je pripeljala do podobnih rezultatov na drugih družbenih področjih. Politika, ki se je v dolgem boju z religijo zavihtela na njeno mesto in nekaj časa vodila vsa področja posameznikovega in družbenega življenja, je tudi sama izgubila svoj sakralni značaj in se sekularizirala. Če je politika svoj čas z ideologijo kot nekakšno civilno religijo povezovala državljane in priskrbela smisel družbenega in posameznikovega življenja, ji sedaj državljani te vloge in naloge ne priznavajo več. Odslej se povezujejo in si samo iščejo smisel svojega življenja in delovanja, kakor se jim zazdi. Nase so vzeli breme izbire na področju pripadnosti in smisla, kar jim življenja večinoma ne olajša, marveč prej otežuje. Prav to je podlaga ali za širjenje fundamentalizmov ali sekt, ki zagotavljajo tako dokončne odgovore na vprašanja smisla kot toplo bratsko-sestrsko skupnost. Takšno čutenje na verskem in političnem področju je nekaj novega in specifično evropskega, s katerim morajo računati tako Cerkev kakor politika, državna in evropska.

Ravno zaradi desakralizacije in laicizacije politike ta zopet preureja svoje razmerje z vero in tudi s Cerkvijo. Da gre za res pomembne spremembe, vidimo v prvi skupni evropski ustavi. Iz njene črke in duha je očitno, da politika spet računa na dobro sodelovanje s cerkvami, te pa zato Evropsko zvezo tudi podpirajo. Comece (Škofovska komisija EU), ki jo sestavljajo škofje iz vseh držav Evropske zveze, je marca 2005 izdala dokument, v katerem podaja elemente za ovrednotenje evropske ustave.¹⁷ Ob tej priložnosti so se škofje srečali na delovnem sestanku s predsednikom Evropske komisije J. M. Barrosom. Ta je odločno poudaril, »kako imata Cerkev in EU zelo podobna načela in vrednote. Zato je potreben med njima kakovosten dialog, da bi še bolj uresničevali skupne vrednote Evrope povezane

¹⁶ D. K. Ocvirk, *Religija v oblikovanju Evrope*, v: B. Ferfila (ur.), *Travelling With Europe: Slovenia In European Union. Potovanje z Evropo: Slovenija v Evropski uniji*, FDV, Ljubljana, 2005, 421.

¹⁷ COMECE, *Le traité établissant une constitution pour l'Europe. Eléments pour une Evaluation*.

v miru in svobodi.«¹⁸ Tu bomo prikazali nekaj vidikov tega dokumenta in tako zaokrožili našo predstavitev medsebojnega oblikovanja sodobne Evrope in Cerkve v njej.

Škofje obžalujejo, da v preambuli ustave nista izrecno omenjena niti Bog niti krščanstvo. Vendar pa besedilo priznava, da Evropa črpa »navdih iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila« in tako vsaj posredno priznava njeno krščansko zakoreninjenost. »Poleg tega se preambula obrača v prihodnost. 'Civilizacijsko pot', po kateri Evropa namerava iti naprej, je oblikovala tudi verska dediščina, ki vodi prav k tem idealom. Krščanske vrednote kot solidarnost, pravičnost in mir so izrecen temelj preambule, ki doseže svoj vrh v 'človeškem upanju'.«¹⁹

Ustava sprejema položaj cerkva, kakor se je v posameznih deželah izoblikoval v zgodovini, je del kulture in identitete kakšne države. Vendar pa se po črki in duhu nagiba v smeri nemškega modela, ki poudarja sodelovanje, in se oddaljuje od francoskega, ki vsaj formalno-pravno Cerkve sploh ne pozna. Ta poudarek je pomemben tudi za nas, ki smo pod pritiski komunizma in njegovih dedičev prevzeli najslabši možni model odnosov med državo in Cerkvijo. Evropska ustava nas spodbuja, da bi izpeljali dekomunizacijo tudi na tem področju in zaživel kot res sodobna evropska demokracija. Zanimivo je, da ustava ne uvršča cerkva med civilna združenja, v katerih govori v členu I-47, ampak jim posveča poseben člen I-51. Naj ga za informacijo navedem v celoti.

»Status cerkva in nekonfesionalnih organizacij

1. Unija spoštuje in ne posega v status, ki ga cerkve in verska združenja ali skupnosti uživajo v državah članicah po notranjem redu.

2. Unija enako spoštuje status svetovnonazorskih in nekonfesionalnih organizacij.

3. Unija, ki tem cerkvam in organizacijam priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek, vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog z njimi.«

COMECE razume uporabo izraza »cerkev« in ne kakšnega drugega kot priznanje krščanske dediščine Evrope. Evropa priznava cerkve za kvalificirane in dobrodošle sogovornice v oblikovanju evropske sedanosti in prihodnosti. Ustava močno poudarja svobodo misli, vesti in vere (II-9). Ko postavlja enakost vseh pred zakonom (II-20) tudi prepoveduje razne oblike diskriminacije (II-21), hkrati pa priznava kulturno, versko in jezikovno raznolikost (II-22).

Škofi poudarjajo, kako je treba evropsko ustavo presoјati tudi družbeno-etično, v luči krščanskega pogleda na človeka, in ne le politično-gospodar-

¹⁸ MaltaMedia, *Barroso and COMECE Bishops committed to unity in diversity in EU*, http://www.maltamedia.com/news/2005/eu/article_5393.html

¹⁹ COMECE, *n. d.*, 15.

sko. Nekaj osnovnih načel krščanske antropologije je podal Janez XXIII. v svoji okrožnici *Mater et magistra* (1961): »Ljudje posamezno so temelj, vzrok in namen sleherne družbene ustanove ... ker so po naravi družbena bitja. Po načrtu božje Previdnosti so povzdignjeni v območje nadnaravne stvarnosti.« Na tej podlagi se škofje v svojem ovrednotenju EU ustave sprašujejo, če so »ljudje - evropski državljani - res hrbtenica EU«. Samo ustvarjanje te ustave je res upoštevalo ljudi, kar se da široko, bi pa sprejemanje ustave na splošnem evropskem referendumu dalo ustavi še večjo težo, menijo škofje. Vsebinsko pa daje ustava večji pomen in vlogo posamezniku v EU, kot drugi dosedanja evropski akti. V sklepu škofje zapišejo: »... prav je, da upoštevamo dejstvo, da so cerkve in verska dediščina prvič omenjeni v temeljnem pravu EU. Družbeno-etično ovrednotenje Ustavne pogodbe je pokazalo, da vsebuje besedilo tudi krščanska antropološka načela. Zato so vsi kristjani vabljeni, naj prevzamejo svojo odgovornost tako, da uresničujejo novo Ustavno pogodbo in jo napravijo učinkovito.«²⁰

Grajenje nove (postprometejske) Evrope kaže, kako različni akterji so potrebni in dobrodošli, da bi ta veliki projekt, ki očitno ni le političen, gospodarski in obramben, marveč tudi kulturn in duhoven, sploh mogel zaživeti, delovati in rasti. Ker demokracija iz lastne logike razkrajaja simbolne sisteme in nazore, v katerih temelji in iz katerih prihaja, je za njen obstoj zelo pomembno, da zna odkriti to, kar ji Cerkev in druge verske skupnosti morejo dati na področju virov smisla in etike. Na tem področju so ljudje v demokraciji in prav zaradi nje sleherni dan bolj izgubljeni, ne vedo ne, kod ne kam, ne, kaj je prav, ne, kaj ni, zato pa so tudi brezbrizni do vsega, kar omogoča skupno življenje, in se predajajo neposrednemu uživanju, potrošništvu. Povsod po Evropi - pri nas seveda zaostajamo! - se kaže vse večja naklonjenost do Cerkve in drugih verskih skupnosti. Odgovorni namreč razumejo, da more »združenje demitologiziranih racionalnosti in razumnih veroizpovedi«²¹ koristiti sožitju v vedno bolj negotovih in dezorientiranih družbah. Splošen razvoj gre v smeri modela, ki bi mu lahko rekli 'pluralistična sekularizacija'. V tem primeru religija nima oblasti nad življenjem družbe, vendar pa ob spoštovanju avtonomije posameznikov in demokratične pluralnosti lahko v polnosti igra svojo vlogo kot duhovni, etični in kulturni vir ali celo kot politični v širokem pomenu besede.²²

Svojo razpravo bom sklenil tako kot J.-P. Willaime svoje delo *Evropa in religije, za kaj gre v 21. stoletju*: »V dobi laicizacije tako politike kot vere je nujno potrebno upoštevati vse, kar lahko duhovne moči prispevajo k ob-

²⁰ COMECE, n. d., 22.

²¹ P. Portier, *Les laïcité dans l'Union européenne: vers une convergence des modèles?*, v: R. Fabre, M. Launay (ur.), *La Tolérance*, PUR, Rennes, 1999, 319.

²² Prim. Y. Lambert, *Le rôle dévolu à la religion par les Européens*, v: *Sociétés contemporaines* n. 37, 2000, 11-33.

likovanju dejavnih, odgovornih in solidarnih državljanov v družbah posameznikov, ki so v skušnjavi, da bi se omejili samo na svojo zasebno srečo. Na tem področju (kot tudi na drugih) spet jemlje civilna družba v roke svoje pravice. Dejansko ni več čas, ko bi bilo treba osvojiti državljansko skupnost tako, da posameznike rešimo njihovih simbolnih sider. Danes je prav nasprotno, simbolna zasidranost posameznikov je sposobna ohraniti državljansko skupnost, ki jo ogroža prepletenost individualizacije in globalizacije. Skrajni čas je, da evropske demokracije (v krizi smisla in mobilizacije) znova odkrijejo državljanski prispevek verstev k sožitju enakopravnih in različnih, avtonomnih in solidarnih ljudi.«²³

Povzetek: Drago K. Ocvirk, Cerkev v gradnji evropskega duha in obratno

Razprava v dveh delih pokaže, kako sta Evropa in krščanstvo sad medsebojnega vplivanja in interakcije. Ne da bi se natančneje spuščala v zgodovino, pokaže v prvem delu, kako je o tej vzajemnosti rasla zavest v Cerkvi sami in je dobila svoj ustrezen doktrinaren in deloma institucionalen izraz na 2. vat. koncilu. V drugem delu je govor o kulturnih spremembah v Evropi, ki za seboj potegnejo ne le desakralizacijo religije, marveč tudi politike. V teh novih družbenih okoliščinah, kjer je posameznik suveren, dobita novo vlogo tako politika kot Cerkev, s tem pa se spremenijo tudi njuni odnosi v smeri večjega sodelovanja. Sledi teh sprememb so že institucionalizirane v evropski ustavi, ki jo Cerkev prek Comece odločno podpira.

Ključne besede: Evropska zveza, religije, Cerkev, COMECE, evropska ustava, nov tip evropske vernosti, individualizacija, desakralizacija, inkulturacija, 2. vatikanski koncil

Summary: Drago K. Ocvirk, The Church Building the European Spirit and vice versa

In the two parts of his treatise the author shows how Europe and the Church are a result of mutual influence and interaction. Without talking too much about history he shows in the first part how the consciousness of this reciprocity grew in the Church itself and found its doctrinal and partly also institutional expression at the Second Vatican Council. In the second part the author speaks about cultural changes in Europe, which resulted not only in a desacralisation of religion, but also in a desacralisation of politics. In these new social circumstances emphasizing the independence of the individual, politics as well as the Church receive a new role and their mutual relations proceed in the direction of more co-operation. Traces of these changes are already institutionalized in the European constitution, which is strongly supported by the Church *via* COMECE.

Key words: European Union, religions, Church, COMECE, European constitution, new type of European religiousness, individualisation, desacralisation, inculturation, Second Vatican Council

²³ J.-P. Wilaime, *n. d.*, 356.

Bogdan Dolenc

»Pot ekumenizma je pot Cerkve« – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu

Novembra lani (21. 11. 2004) je preteklo štirideset let, odkar je drugi vatikanski koncil slovesno razglasil odlok o ekumenizmu z naslovom *Unitatis redintegratio* (Obnovitev edinosti). Štirideset let je v Svetem pismu pomemben časovni lok (štirideset je število čakanja, pričakovanja, priprave, preizkušnje ali kazni) in primerno je, da se vprašamo, kakšne sadove je obrodil ta odlok. Kje stojimo danes v ekumenskem pogledu in kakšna je prihodnost tega gibanja?

Kardinal Walter Kasper, predsednik Papeškega sveta za edinost, je na jubilejnem plenarnem zasedanju sveta (2004) rekel: »Ekumenizem ni le dodatek k pastoralnemu poslanstvu Cerkve, ampak je temelj in srce tega poslanstva in ena od prednostnih pastoralnih nalog sedanjega pontifikata. Pot ekumenizma je pot Cerkve.« Nato je podčrtal dve razsežnosti dela za edinost: to je ekumenizem *ad extra* (dialog s Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi) in *ad intra* (širjenje ekumenskega duha in delovanja v katoliški Cerkvi). »Ne gre za kakršen koli ekumenizem, ampak za ekumenizem resnice in ljubezni, nikakor pa ne za ekumenizem na škodo resnice. Cilj je vidna edinost Cerkve v veri, v zakramentih, zlasti v skupnem obhajanju evharistije, ter v vodstvu Cerkve.«¹

Ekumensko gibanje, ki se mu je katoliška Cerkev na koncilu uradno pridružila in podala svoja načela zanj, bi mogli primerjati poletu z letalom. Takšen polet zahteva dolgo in intenzivno pripravo, ki ji sledi krepak zalet in vzlet z letalske steze ter strm dvig v višino. Ko je dosežena običajna višina, se začne mirnejši del poleta, pri katerem imajo potniki vtis, da se vse skupaj komaj še premika. Vsi pa trdno zaupajo, da bo letalo varno doseglo ciljno letališče.

Če to prisposodobimo obrnemo na ekumensko gibanje v katoliški Cerkvi, pomeni koncilsko dogajanje krepak zalet na vzletni stezi. Po štiridesetih letih se polet uspešno nadaljuje, letalo ohranja predpisano višino, a cilja še nismo dosegli. Trdno pa upamo, da bo tudi ekumensko letalo enkrat varno pristalo na cilju. To upanje je tembolj utemeljeno, ker je tudi papež Janez Pavel II. v svoji daljnovidni okrožnici *Da bi bili eno* (1995) zapisal, da je ekumensko gibanje ena od pastoralnih prednostnih nalog njegovega papeževanja in da je pot ekumenizma nepreklicna.²

¹ *Service d'information*, št. 115, 2004/I-II, 25.

² »Na 2. vatikanskem koncilu se je katoliška Cerkev *nepreklicno* odločila, da stopi na pot ekumenskega iskanja ... V tem je tudi ena od samoumevnih nalog za rimskega škofa

Primerjava s poletom je primerna tako za opis sedanjega stanja kot tudi za ponazorilo začetka in končnega cilja ekumenskega gibanja. Vse troje moramo imeti pred očmi, kajti le če resno jemljemo preteklost (tradicijo) in znamenja našega časa, bomo prav gledali v prihodnost.

1. Koraki na poti ekumenskega gibanja

Ekumenski polet, ki ga je Cerkev začela pred štiridesetimi leti, najprej omogoča, da se ozremo na ekumensko pokrajino; ta se je namreč v preteklih letih in desetletjih precej spremenila. Z veseljem in zadoščenjem smemo ugotoviti, da za večino kristjanov ekumenizem ni več tujka, ampak je postal v številnih župnijah, škofijah, duhovnih gibanjih in cerkvenih skupnostih živa in otipljiva resničnost. Ta »ekumenizem življenja« je osnovnega pomena, saj brez njega vsa teološka prizadevanja in skupne izjave obvisijo v zraku. To velja tudi v primeru, da cerkveno občestvo ne pozna in si ne prisvoji sadov ekumenskega dela. Izraz »recepcija« označuje prvo in elementarno nalogo, ki se ji je treba posvečati pri ekumenski vzgoji vernikov in oblikovanju duhovnikov, redovnikov in teologov.

Na teološkem področju smo zabeležili veliko ekumenskih dosežkov. Omenjamo številna prizadevanja za teološko zблиžanje (kovergenco) in soglasje (konsenz). Najodličnejši sad tega dela je *Skupna izjava o opravičenju*, ki sta jo 31. oktobra 1999 v Augsburgu podpisala Svetovna luteranska zveza in Papeški svet za edinost.³ Izjava ugotavlja »soglasje v temeljnih vprašanjih« omenjenega nauka. Ni še doseženo popolno soglasje; nekatera vprašanja zahtevajo nadaljnje razjasnitve. To velja za vprašanja, kot so razmerje med Božjo besedo in naukom Cerkve, nauk o Cerkvu in njeni avtoriteti, edinosti, službah in zakramentih.

Skupna izjava o opravičenju je mejnik na nelahki poti obnovitve polne edinosti med kristjani. A mejnik še ni cilj. V dialogu s Cerkvami iz reformacije prihajajo sedaj po besedah kardinala Walterja Kasperja na vrsto ekleziološka vprašanja. Ta so po katoliškem in pravoslavnem gledanju ključ za razreševanje pastoralnega vprašanja skupne udeležbe pri evharistiji.⁴

Oglejmo si poblizne nekatere velike spremembe, do katerih je prišlo v ekumenskem gibanju v zadnjih štiridesetih letih.

1. Zelo očitno je, da je skoraj v vseh krščanskih Cerkvah spet postalo zelo živo vprašanje lastne konfesionalne istovetnosti. Takšno konfesionalno samospraševanje je razumljivo in hvalevredno, saj je čvrsta lastna identite-

kot naslednika apostola Petra« (Janez Pavel II., okr. *Da bi bili eno*, CD 63, Družina, Ljubljana 1996, čl. 3 in 4.).

³ Slov. prevod gl. *Skupna izjava glede nauka o opravičenju 1999*, v: *V edinosti*, Ekumenski zbornik 1999, Maribor 1999, 71-88.

⁴ Prim. W. Kasper, *Situation und Zukunft der Ökumene*, v: *Theologische Quartalschrift* 181 (2001), 175-190, tu 186.

ta pogoj za srečevanje in dialog z drugimi. K ekumenizmu namreč spada »izmenjava darov«, pri kateri se Cerkve medsebojno bogatijo s tem, kar je lastno vsaki od njih. Težave pa nastanejo, kjer se začno spet bolj poudarjati razlike, potem ko smo desetletja utrjevali prepričanje, da je veliko več tega, kar nam je skupno. Pojavljajo se stari predsodki in zamere, ki otežujejo medsebojne odnose.

2. S povedanim je tesno povezano dejstvo, da so se v ekumenskem pogledu pojavile velike napetosti in razhajanja na etičnem področju. To je postalo posebej vidno v Anglikanski skupnosti, ki je zaradi tega prišla na rob notranje cepitve. A tudi v drugih krščanskih Cerkvah so se pojavili konfesionalno različni odgovori na etično problematiko istospolnosti, bioetike in socialne etike. Zdi se protislovno, da je vsaj delno uspelo premagati stara konfesionalna nasprotja ali doseči vsaj zблиžanje, zdaj pa stopajo na dan velike razlike glede etičnih vprašanj. Če krščanske Cerkve ne bodo govorile z enim glasom in enotno o velikih etičnih in socialnoetičnih zadevah, bo to močno okrnilo verodostojnost ekumenskega gibanja.

3. V začetnem obdobju so ekumenska srečanja potekala predvsem med velikimi zgodovinskimi Cerkvami Zahoda. Po političnem zasuku v Evropi razločneje stopajo v ospredje ekumenske zavesti tudi pravoslavne Cerkve. Te so nam zelo blizu, kar zadeva razumevanje vere, kar zadeva njihovo kulturno ozadje, pa se izkazujejo za bolj oddaljene kot pa Cerkve in cerkvene skupnosti iz reformacije. Toda Zahod mora prisluhniti Vzhodu in se od njega učiti tudi v zadevah, ko gre za premagovanje neednosti na Zahodu. To nalogo je Cerkev vnovič zadal papež Janez Pavel II. z mislijo, da bo edinost Evrope možna le, če bo ena in edina Cerkev (vzhodna in zahodna) spet zadihala z obema kriloma pljuč. Uspeh političnega zedinjevanja Evrope je vezan na zблиžanje zahodne in vzhodne Cerkve.

4. Najznačilnejši premik na ekumenskem zemljevidu pa je naraščajoči pomen t.i. svobodnih Cerkva. Na njih se kaže tista razvojna težnja, ki bo vse bolj odločujoča tudi za zgodovinske Cerkve, namreč pojemanje tradicionalnega, »konstantinskega«, ljudskega krščanstva ter manjša vezanost na državo. Posebej pomembna je pri tem močna številčna rast binkoštnih skupnosti, ki v svetovnem merilu že predstavljajo za katoličani drugo največjo krščansko skupnost. Čeprav često zagovarjajo izrazito protiekumenska in protikatoliška stališča, je dialog z njimi pomemben; gre namreč za takšno močno širjenje, da smemo govoriti že kar o »pentekostalizaciji krščanstva«

Poleg številnih pozitivnih vidikov moramo omeniti tudi nekatere senčne strani v današnjem ekumenskem gibanju. V mislih imam npr. ostre reakcije in ognjevite diskusije v mnogih evangeličanskih Cerkvah pred podpisom *Skupne izjave o opravičenju* v Augsburgu (1999) in po tem podpisu, nadalje razvnete izjave ob dokumentu Kongregacije za verski nauk *Gospod Jezus* (2000), ali zračne turbulence – če ostanemo pri prispodobni poleta – med rimskokatoliško in Rusko pravoslavno Cerkvijo. Slednja naslavlja na nas

očitek unijatizma in prozelitizma, ki naj bi ga katoličani izvajali zlasti med pravoslavnimi verniki v zahodni Ukrajini. Upati je, da se bodo po prijazni gesti vrnitve ikone Kazanske Bogorodice razmere nekoliko izboljšale.

2. Iskanje orientacije pri izvirih ekumenskega gibanja

Potovanje v letalu omogoča ne le prostran pogled na ekumensko pokrajino, ampak se lahko potniki med poletom tako privadijo na višino, da pozabijo odkod potujejo in menijo, da vzletne steze ne potrebujejo več. Ta skušnjava se je res pojavila, zato se po besedah baselskega škofa Kurta Kocha kažeta v prihodnje zlasti dve nalogi: učvrstiti moramo teološke temelje ekumenizma in pozorno razločevati ekumenske duhove.⁵

2.1 Utrjevanje teoloških temeljev ekumenizma

Vzletna steza ekumenskega gibanja v katoliški Cerkvi je drugi vaticanski koncil. Teološke osnove tega gibanja so zelo jasno podane v Odloku o ekumenizmu, ki v prvem poglavju prinaša »katoliška načela o ekumenizmu«. Te osnove je v zadnjih letih načela močna erozija, poleg tega opazamo celo med verujočimi precejšnje upadanje poznavanja temeljnih vsebin krščanskega verovanja.

Ena od pomembnih nalog je zato učvrstitev teoloških osnov ekumenskega gibanja, ki jih odlok prepoznava predvsem v krstu in krstni veri. Zakrament krsta in medsebojno priznavanje tega zakramenta je namreč temeljna danost ekumenizma. Že v prvem poglavju Odloka je krst omenjen kot temelj pripadnosti vseh kristjanov Cerkvi: »Ti, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krščeni, so v nekem, čeprav nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« (E 3). Tudi v 3. poglavju, ko teče beseda o zahodnih Cerkvah in cerkvenih skupnostih, se izpostavlja zakrament krsta: »Kadar koli je ta po Gospodovi uredbi pravilno podeljen in sprejet s pravo notranjo pripravljenostjo, se človek resnično včleni v križanega in poveličanega Kristusa in se prerodi za deležnost pri božjem življenju« (E 22). Zato krst »vzpostavlja zakramentalno vez edinosti, obstoječo med vsemi tistimi, ki so po njem prerojeni«. Šele na drugem mestu so omenjene ekleziološke pomanjkljivosti kot npr. »pomanjkanje zakramenta svetega reda« in dejstvo, da »zahodne Cerkve niso ohranile pristne in neokrnjene stvarnosti evharistične skrivnosti« (E 22). Povedano je seveda tudi, da »je krst sam po sebi le začetek in izhodišče«, ker »ves teži za dosego polnosti življenja v Kristusu«. Naravno

⁵ V nadaljevanju se naslanjam na izvajanja tega avtorja v predavanju *Ökumenische Entwicklungen und neue Herausforderungen. Eine Standortbestimmung nach vierzig Jahren »Unitatis Redintegratio«* (rokopis). Predavanje je imel na konferenci Papeškega sveta za edinost, 12. novembra 2004 v Rocca di Papa blizu Rima.

je »na popolno izpovedovanje vere, na popolno včlenitev v odrešenjsko ustanovo, kakršno je hotel Kristus, in končno na popolno vcepitev v evharistično občestvo« (E 22).

Temeljni pomen krsta za ekumenska prizadevanja ni le izhodišče Odloka, ampak velja, da z medsebojnim priznanjem krsta tudi ekumenizem sam stoji in pade. Iz tega pa ni mogoče sklepati, da je medsebojno priznanje krsta že tudi zadostna osnova za skupno udeležbo pri evharistiji. Odlok namreč jasno pove, da »od nas ločene cerkvene skupnosti nimajo iz krsta izvirajoče popolne edinosti z nami« (E 22). Vez krsta torej vzpostavlja osnovno, a nepopolno skupnost. Krst je vez edinosti in temelj občestva, a je naravnano na skupno izpovedovanje vere in obhajanje evharistije. Krst je začetek in izhodišče krščanskega in cerkvenega življenja, polnost in vrhunec tega življenja pa je evharistija.

V tem pogledu je hvalevredna pobuda Papeškega sveta za edinost iz leta 2002, ko prosi škofovske konference, naj z ekumenskimi partnerji preverijo in poglobijo obstoječe dogovore glede medsebojnega priznavanja krsta ali do njih pridejo, kjer jih še ni.

2.2 Razlikovanje ekumenskih duhov

Druga skušnjava v ekumenskem poletu je pozabljanje tega, kaj je na začetku prebudilo to potovanje in bilo njegov nagib. Začetni vzgib je brez dvoma bilo spoznanje in občutenje med kristjani, kako je razdeljenost krščanstva nekaj nezaslišanega in globoko nenormalnega. Veliko pohujšanje za svet je dejstvo, da današnji kristjani, ki verujemo v Jezusa Kristusa kot Odrešenika in smo krščeni v njegovo telo, živimo v ločenih Cerkvah. Gre namreč za razdeljenost in razkosanost nečesa, kar je po bistvu nerazdeljivo, to je edinost Kristusovega telesa.

V poročilih o Kristusovem trpljenju je omenjena Jezusova suknja, ki je bila »brez šiva, od vrha scela tkana« (Jn 19,23b). Celo rimski vojaki so menili, da bi bilo škoda razrezati to dragoceno Jezusovo oblačilo: »Nikar je ne parajmo, ampak žrebajmo zanjo, čigava bo« (Jn 19,24). Jezusova suknja je v zgodovini krščanstva postala simbol edinosti njegove Cerkve. Tragika te zgodovine je v tem, da smo kristjani storili prav to, kar si rimski najemniški vojaki niso upali. Jezusova Cerkev, ki jo simbolizira suknja, je danes »v krpah in kosih, v konfesijah in denominacijah, ki so se skozi zgodovino večkrat med seboj bojevale, namesto da bi po Gospodovem naročilu ohranile edinost«, je zapisal kardinal Edward Cassidy, bivši predsednik Papeškega sveta za edinost.⁶

⁶ E. Cardinal Cassidy, *Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?*, v: *Una Sancta* 51 (1996), 112-119, tu: 112.

Postavlja se samokritično vprašanje, ki je naslovljeno na vse kristjane: Ali še občutimo to boleče pohujšanje razdeljenosti enega Kristusovega telesa, ali pa smo se morda s tem kar sprijaznili in sprijateljili? Imeti moramo pogum, da se soočimo s tem škandalom.

V današnjem ekumenskem gibanju prepoznavamo globoko menjavo miselnega vzorca (paradigme), pri čemer se je njegov izvorni cilj – obnove vidne edinosti Cerkve – v veliki meri izgubil izpred oči. Ta menjava ima velik vpliv na kristjane v različnih Cerkvah, ker ustreza današnjemu pluralističnemu in s tem tudi relativističnemu duhu časa. Njegova temeljna »dogma« namreč pravi, da je pluralnost edini način za dojetje celote in kdor te dogme ne sprejema, mu prilepijo oznako totalitarnega mišljenja. Takšno prepričanje se je udomačilo tudi v pluralistični teologiji religij, ki izhajajo iz trditve, da obstaja ne le množstvo religij, ampak tudi množstvo razodetij Boga. V skladu s tem naj bi tudi Jezus Kristus veljal le za enega izmed mnogih prinašalcev odrešenja in razodevalcev Boga. Veri vanj hočejo nekateri pripisovati čim manjši pomen, zlasti v srečevanju z drugimi verstvi.⁷ Nekateri teologi se sprašujejo: Ali se moramo odpovedati kristologiji, če naj bomo sposobni za medverski dialog? Ali se moramo odreči katolištvu, da bomo sposobni za dialog med Cerkvami? Današnji religijski in cerkveni pluralizem se izkazujeta kot dve strani iste medalje.

Omenjeno dejstvo je tesno povezano z današnjim družbenim kontekstom. Spričo prevladujočih teženj individualizacije in pluralizacije se vsakršno iskanje edinosti zdi že kar sumljivo. Edinost sprejemajo kvečjemu še kot tolerantno priznavanje množstva in mnogovrstnosti in menijo, da je »spravljena različnost« (»versöhnte Verschiedenheit«) že uresničena v načelnem priznavanju množstva. Zato je veliko vprašanje, kako bo današnja postmoderna miselnost s svojo individualistično in pluralistično poljubnostjo sprejemala ekumensko iskanje vidne edinosti Kristusove Cerkve.

Ekumensko gibanje se ne more sprijazniti s to postmoderno paradigmo, že zato ne, ker današnji pluralizem peha današnjega človeka v duhovno brezdomstvo, ki je najboljši humus za različne oblike fundamentalizma. Ekumenizem s tem, da vztrajno postavlja vprašanje edinosti, dela nemajhno uslugo današnji družbi. Poleg tega velja, da krščanska vera brez iskanja edinosti prihaja v protislovje sama s seboj. Edinost je namreč temeljna kategorija Svetega pisma in izročila; oba na vsakem koraku poudarjata vero v enega Boga, enega Odrešenika, enega Duha, en krst in eno Cerkev.

Današnji družbeni kontekst je v veliki meri prispeval k temu, da se je ohladila prvotna vnema in odločenost za dosego vidne edinosti Kristusove Cerkve. Zdi se, da so se mnogi sprijaznili s sedanjim stanjem različnosti in so zadovoljni z dejanskim pluralizmom različnih Cerkva. Dovolj jim je že

⁷ Prim. J. Kardinal Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br., 2003.

uveljavljena *tolerirana* različnost in ne uvidijo, zakaj bi se morali truditi za zares *spravljeno* različnost.

Danes smo priče ločitvi duhov med zagovorniki ekumenizma, ki si še naprej prizadeva za vidno edinost Cerkve in za to edinost moli in dela, in privrženci nekega drugačnega ekumenizma, po katerem je povsem dovolj to, kar smo dosegli. Slednji zagovarjajo ohranitev obstoječega stanja, ki ga želijo potrditi z uvedbo evharistične skupnosti. Z interkomunijo in intercelebracijo hočejo sami »narediti« edinost in doseči cilj ekumenizma. So za evharistično skupnost, pri tem pa so zadovoljni s tem, da živijo še naprej v ločenih Cerkvah.

Ekumenski teolog Peter Neuner upravičeno obžaluje, da za mnoge evangeličanske in reformirane Cerkve – v resnici tudi za številne katoličane – ekumenski cilj ni več cerkvena *communio*, ampak zgolj *interkomunija*; ko bo ta uresničena, »lahko ostane vse drugo tako, kot je«.⁸ Glavni cilj je torej skupna Gospodova večerja, ločene Cerkve pa lahko obstajajo dalje kot doslej. Malo se govori o edinstvi kot *communio*, veliko pa o interkomuniji. Ozadje tega je določen ekleziološki pluralizem, po katerem ni potrebno, da bi se Cerkve zedinile, ampak le, da se med seboj priznavajo v svoji različnosti in s tem seveda tudi – vsaj deloma – v konfesionalni protislovnosti.

To gledanje je seveda v navzkrižju s katoliškim in pravoslavnim pojmovanjem, po katerem cilj vsega ekumenskega prizadevanja ni v prvi vrsti interkomunija, ampak *communio*; znotraj nje ima potem svoje mesto tudi skupnost pri Gospodovi večerji. V tem smislu velja za katoliško Cerkev – pa tudi za večino drugih krščanskih Cerkva –, da sta cerkveno občestvo in evharistično občestvo neločljiva. Večina krščanskih Cerkva – skupaj s katoliško velja to predvsem za pravoslavne Cerkve pa tudi za anglikanske cerkvene skupnosti – vztraja pri prepričanju prvotne Cerkve, da brez cerkvenega občestva ne more biti resničnega evharističnega občestva in obratno: brez evharistije ne more biti polne cerkvene skupnosti.

2.3 Nejasnost glede cilja ekumenskega gibanja

Med dolgotrajnim ekumenskim poletom lahko izgubimo izpred oči cilj ekumenskega potovanja in sicer tembolj, čim bolj bledijo v spominu njegovi začetki. Zadrega glede današnjega ekumenskega položaja je ravno v tem, da kljub številnim zbližanjem in soglasjem v posameznih vprašanjih še nismo dosegli trdnega in jasnega dogovora glede cilja. Zato je ena glavnih nalog v bližnji prihodnosti, da se izoblikuje jasna misel o tem, kako naj bi izgledala prihodnja edinost.

⁸ P. Neuner, *Das Dekret über die Ökumene Unitatis Redintegratio*, v: F. X. Bischof / St. Leimgruber (izd.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 117-140, tu: 139.

Nejasnost glede cilja je tesno povezana z različnimi ekleziologijami, ki so se izoblikovale v krščanskih skupnostih. Iz različnih eklezioloških konceptov seveda sledijo različna gledanja na cilj ekumenizma. V naslednjem koraku bomo primerjali med seboj pravoslavno, katoliško in evangeličansko ekleziologijo.

Pravoslavno razumevanje Cerkve lahko opišemo s pojmom evharistične ekleziologije. Cerkev je po njihovem uresničena kot krajevna Cerkev, ki se zbira okoli škofa in obhaja evharistijo. Ker je en sam in isti Kristus navzoč v vsaki krajevni Cerkvi, ta ne more obstajati ločeno od drugih, ampak je v živem občestvu (*communio*) z vsemi drugimi Cerkvami, ki prav tako obhajajo evharistijo. Ta vez se vzpostavlja predvsem prek metropolij in patriarhatov. Edinost vesoljne Cerkve je torej občestvo krajevnih Cerkva, metropolij in patriarhatov. Ker je krajevna Cerkev ponavzočenje in uresničenje ene in edine Cerkve, vesoljna Cerkev nima prednosti pred krajevnimi. Poleg vesoljnega cerkvenega zbora po njihovem tudi ne more biti drugega počela edinosti vesoljne Cerkve, kakršnega npr. katoliška Cerkev prepoznava in priznava v petrovski službi. Ta neodvisnost od papeža pa ima svojo ceno, ki se kaže v tem, da je danes osrednji problem pravoslavja ravno pojmovanje avtokefalnosti in s tem povezan princip narodne Cerkve. Ekumenska težava v razmerju do njih je v neskladju med katoliškim razumevanjem Cerkve, ki nosi pečat univerzalnosti, in pravoslavnim, ki je tesno vezano na narodno kulturo.

Po evangeličanskem pojmovanju je Cerkev *creatura verbi*, tj. skupnost vernikov, sredi katere se oznanja čisti evangelij in se podeljujejo zakramenti v skladu z evangelijem. Ker se to dogaja v konkretnem krajevnem občestvu (župniji, *Gemeinde*), je že Martin Luther dajal prednost izrazu *Gemeinde* pred besedo Cerkev. Evangeličansko pojmovanje Cerkve ima torej svoje težišče v krajevnem bogoslužnem občestvu vernikov. Kristusova Cerkev je v polnosti uresničena v konkretnem občestvu, zbranem k poslušanju božje besede in k obhajanju zakramentov. Sicer je med občestvi izmenjava in povezava, a to je drugotnega pomena. Vidik univerzalnosti Cerkve in njena škofovska ureditev, ki sta za katoličane nekaj temeljnega, sta pri evangeličanih teološko neizdelana in nedorečena. Nerazrešeno ostaja torej vprašanje, kako uskladiti katoliško ekleziologijo, ki posrečeno povezuje ednino (»vesoljna Cerkev«) in množino (»krajevne Cerkve«) in evangeličansko, ki v konkretnem občestvu prepoznava prototipsko uresničenje Cerkve.

Zaradi omenjenih različnih in med seboj neuskkljenih pojmovanj Cerkve še ni bilo mogoče izdelati skupnega modela edinosti. Poleg tega so vse Cerkve v skušnjavi, da absolutizirajo lastno ekleziologijo in jo skušajo uveljaviti v ekumenskem dialogu.

Razjasnitev pojmovanja Cerkve se postavlja kot glavna tema za prihodnja ekumenska razpravljanja. Različne ekleziologije so namreč razlog, da še

nismo prišli daleč v vprašanih medsebojnega priznavanja cerkvenih služb in skupne udeležbe pri evharistiji. Razčiščevanje eklezioloških vprašanj bo omogočilo, da se bodo Cerkve med seboj v polnosti priznale za »sestrske Cerkve« in tako dosegle cilj ekumenizma, ki je v tem, da »ostanejo Cerkve in vendar postanejo ena Cerkev«. ⁹ Vsa ekumenska prizadevanja naj bi obrodila sad v nekakšni »skupni izjavi o Cerkvi, službah in evharistiji«, podobni zgoraj omenjeni skupni izjavi o opravičenju.

2.4 Rast v globino je pogoj rasti v širino

Cilj ekumenizma bomo dosegli le, če nam bo prišlo v zavest, kako je razdeljenost krščanstva veliko pohujšanje, ki nasprotuje bistvu »ene in svete« Cerkve. Odlok o ekumenizmu že v prvem členu opredeljuje prvotni cilj vseh ekumenskih prizadevanj, ko pravi: »Pospeševati obnovitev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Kristus Gospod je namreč ustanovil eno in edino Cerkev ... Razdeljenost (Cerkve) čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu« (E 1). To načelo je po štiridesetih letih od sprejetja odloka enako veljavno kot takrat.

Isto velja za duhovni zagon, ki je od začetka navdihoval in spodbujal ekumensko gibanje ter ga koncil označuje kot »dušo vsega ekumenskega gibanja« (E 8). Gre za prvenstvo molitve in za ekumenizem življenja; oboje skupaj je jedro ekumenske duhovnosti. Brez te duše ekumenizem umre. »Ekumenizem resnice in ljubezni, ki ohranja svoje osrednje mesto, je treba dopolniti z globokim in vseobsegajočim ekumenizmom življenja«. ¹⁰ Potrebna je prenovljena ekumenska duhovnost.

Kaj konkretno pomeni duhovni ekumenizem, naj ponazorim s prispodobo. Prijatelja se znajdetata na nasprotnih bregovih reke, ki je ne moreta prebresti, a bi se na vsak način rada srečala in pogovorila. Kaj bosta storila? Odpravila se bosta proti izviri, pri čemer bo reka postajala ožja in manjša in če ne prej, se bosta ob izviri gotovo srečala. Prispodoba ponazarja današnji ekumenski položaj. Imamo vtis, da si različne Cerkve še vedno stojijo nasproti na bregovih široke reke. Ker je ni mogoče prebresti, ne pridejo skupaj in včasih precej glasno govorijo med seboj. V tem položaju potrebujejo modrost omenjenih prijateljev – odpraviti se morajo navzgor proti izviri. Če bodo Cerkve našle skupen izvir edinosti, ki nam jo je Jezus Kri-

⁹ J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, v: isti, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 203–214.

¹⁰ B. Farrell, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002*, v: *Catholica* 57 (2003), 83–106, tu: 83.

stus že podaril, bodo našle tudi druga drugo. V tem je skrivnost Cerkve in takšnega ekumenizma, ki ne vodi v resignacijo, ampak nas vabi, da pogumno stopamo po ekumenski poti. Vnovič naj spomnim na misel Janeza Pavla II., da je odločitev za ekumenizem nepreklicna, če gre pri tem zares za skupno spreobrnjenje k Jezusu Kristusu in sprejemanje edinosti, za katero je molil in nam jo podaril. Ekumenizem nujno potrebuje najprej to poglobitev, šele potem bo mogel rasti tudi v širino.

Pokojni papež je poudarjal še en vidik ekumenske duhovnosti, namreč martirološki vidik. Leta 2000 se je v rimskem Koloseju, na kraju, kjer so kristjani v poganskem Rimu s krvjo pričevali za svojo vero, spomnil brezštevlnih mučencev 20. stoletja iz vseh krščanskih Cerkva. Ob tem je izrazil svoje globoko ekumensko prepričanje: Kristjani in Cerkve na tej zemlji živimo v nepopolnem medsebojnem občestvu, mučenci v nebeški slavi pa so že sedaj deležni polnega in dovršenega občestva. Kri mučencev našega časa bo nekoč seme popolne edinosti Kristusovega telesa. Njihov »ekumenizem krvi« je verodostojen. V njem se dopolnjuje smisel Jezusove molitve za edinost njegovih učencev: »Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21).

»Da bo svet veroval« – to je pravi cilj ekumenskega »poleta«, ki smo ga začeli pred štiridesetimi leti. Prepričani smo, da je ekumensko gibanje delo Svetega Duha, zato bo ta cilj zagotovo dosežen. On bo dokončal svoje delo – seveda ob našem sodelovanju – in nam bo pri tem podaril več, kot upamo ali sanjamo.

Povzetek: Bogdan Dolenc, »Pot ekumenizma je pot Cerkve« – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu

Razprava se ozira na sadove ekumenskega gibanja, ki so dozoreli po koncilu. Ekumenizem je srce poslanstva Cerkve in ena od pastoralnih prednostnih nalog papeževanja Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. V tem obdobju so bila dosežena pomembna teološka zblizanja in soglasja npr. glede vprašanja opravičenja. Velike razlike pa ostajajo na področju eklezioologije in etičnih vprašanj. Trden teološki temelj ekumenizma je vzajemno priznavanje krsta, a to še ne omogoča skupnega obhajanja evharistije. Zaradi različnih eklezioologij Cerkve še niso uspele izdelati skupnega modela prihodnje edinosti. Jedro ekumenskega gibanja je »duhovni ekumenizem«, ki pomeni prvenstvo molitve in pristnejše krščansko življenje.

Ključne besede: edinost, ekumenizem, ekumenski dialog, duhovni ekumenizem, II. vatikanski koncil, Cerkev, krst, communio, intercommunio, pluralizem, relativizem

Summary: Bogdan Dolenc, »The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect

The treatise deals with the fruits of the ecumenical movement that matured after Vatican II. Ecumenism is at the core of the mission of the Church and one of the pastoral priorities of the popes John Paul II and Benedict XVI. During this period important theological rapprochements and agreements have been achieved e.g. concerning the doc-

trine of justification. Big differences, however, remain in the areas of ecclesiology and ethic issues. A sound theological basis of ecumenism is the mutual acceptance of baptism, which, however, does not make possible a common celebration of the Eucharist. Due to their different ecclesiologies the Churches have not yet been able to draw up a common model of a future unity. The core of the ecumenical movement is »spiritual ecumenism« giving priority to the prayer and a more genuine Christian life.

Key words: unity, ecumenism, ecumenical dialogue, spiritual ecumenism, Second Vatican Council, Church, baptism, communio, intercommunio, pluralism, relativism.

Vinko Potočnik

40 let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«

Uvod: Čas po koncilu

Pri pričujočem predavanju o Cerkvi 40 let po zaključku koncila ne gre za obujanje spomina na največji dogodek Katoliške cerkve v 20. stoletju niti za ocenjevanje dela ali sklepov koncila. Gre za razmislek o tem, kje je Cerkev štiri desetletja po koncilu. Kaj od zastavljenega je uresničila in česa ne? V čem je pokoncilski čas drugačen, kot ga je koncil predvideval in pričakoval in kakšne izzive predstavlja?

Če se pri iskanju odgovora na zastavljena vprašanja osredotočimo na dva osrednja dokumenta koncila – to je na konstitucijo o Cerkvi s pomenljivim naslovom *Luč narodov* (LG) in na konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu, znano tudi po naslovu *Veselje in upanje* (GS) – se nam naš razmislek zariše v dvojni perspektivi: na eni strani pod vidikom samorazumevanja Cerkve o tem, kaj Cerkev v svojem bistvu oziroma v teološki resničnosti pravzaprav je. Gre torej za vprašanje identitete Cerkve. Ob drugem dokumentu, ki govori o Cerkvi v svetu, torej o odnosu Cerkve do sveta, do kulture, politike, ekonomije, znanosti, zgodovine, skratka do družbe, pa smo usmerjeni v razmislek o umestitvi Cerkve v današnji moderni svet. Prvo perspektivo lahko pojmuje kot Cerkev od znotraj (*ad intra*), drugo pa od zunaj (*ad extra*) – kot pravi naslov koreferata. Obe perspektivi pa lahko pojmuje tudi kot dojemanje Cerkve s strani njenih članov (torej od znotraj) in na drugi strani videnje Cerkve s strani drugih, ki niso njeni člani, tako tistih, ki niso verni ali pripadnikov drugih verstev. Ti torej Cerkev presojujejo »od zunaj«.

Naj uvodoma poudarim, da so ta štiri desetletja za Cerkev nadvse razgiban, v marsičem prav prelomen čas. Na splošno se je sicer zgodovina najmočneje prelomila ob koncu 80-tih let, ko je padel berlinski zid oziroma železna zavesa, s čimer so se tudi za Cerkev odprli novi prostori delovanja, predvsem v Evropi in tudi pri nas. O prelomnih časih lahko govorimo tudi na polju vernosti. Raziskovalci so ugotovili – ne le pri nas, marveč tudi v mnogih drugih evropskih državah – da se je padajoči tok vernosti, ki ga je bilo zaznati po 2. svetovni vojni, konec sedemdesetih let ustavil. Do tedaj se je število verujočih nenehno zmanjševalo. Vsako desetletje je bilo manj tistih, ki so verovali v Boga. Še bolj pa se je upadanje vernosti odražalo pri zmanjševanju števila obiskovalcev bogoslužja. Okoli leta 1978 – torej

prav v času, ko je bil za papeža izvoljen pokojni papež Janez Pavel II. – pa se je negativni trend vernosti ne le ustavil, ampak obrnil v nasprotno, pozitivno smer. Splošno zanimanje za vernost je začelo rasti.

Tabela 1: Število vernih v Sloveniji

	1968	1973	1978	1983	1988	1990	1998
Verni in ob nedeljah pri bogoslužju	22%	18%	12%	11%	12%	13%	14%
Verni in pogosto, najmanj mesečno pri bogoslužju	10%	10%	9%	9%	9%	10%	11%
Verni, pri bogoslužju le za največje praznike	23%	23%	20%	22%	28%	31%	30%
Verni, vendar ne obiskujejo bogoslužja	13%	8%	5%	6%	6%	7%	10%
SKUPAJ	68%	59%	46%	48%	55%	61%	65%
Vir: SJM 1968-1998							

Takšno podobo kažejo tudi empirični podatki o vernosti na Slovenskem (tabela 1), kot so jih pridobili in priobčevali raziskovalci v okviru raziskav Slovensko javno mnenje.¹ Podobno podobo vernosti je ugotavljal tudi mednarodni raziskovalni projekt vernosti v desetih post-komunističnih deželah srednje in vzhodne Evrope, imenovanim »Aufbruch«.² Že prej pa je na slabljenje nekaterih sekularizacijskih procesov v deželah vzhodne Evrope opozoril znani sociolog religije iz Chicaga Andrew Greeley.³

Vendar to ni povsem splošen trend. Religioznost in z njo tudi dogajanje v Cerkvi je preveč kompleksna stvar, da bi jo bilo mogoče v celoti zajeti v naš analitični instrumentarij. Znotraj Cerkve na Slovenskem je npr. na področju duhovniških poklicev mogoče sočasno opaziti prav nasprotno dogajanje. Število novih duhovnikov se je namreč prav v tistem času, v sedemdesetih letih, ko je bila stopnja vernosti najnižja, povzpelo do svojega vrhunca, potem pa občutno zmanjšalo. Tudi 40 let po koncilu se za ta poklic odloča sorazmerno malo mladih. Manj, kot bi jih v Cerkvi na Slovenskem potrebovali.

¹ Prim. N. Toš, *Religioznost v Sloveniji v medčasovnih primerjavah (1968-1998)*, v: N. Toš in dr., *Podobe o Cerkvi in religiji na Slovenskem v 90-ih*, FDV-IDV, Ljubljana 1999, 164.

² Prim. V. Potočnik, *Katoliška Cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev*, v: N. Toš in dr., *Podobe o Cerkvi in religiji na Slovenskem v 90-ih*, FDV-IDV, Ljubljana 1999, 81-108.

³ Prim. A. Greeley, *Religion Around the World: A Preliminary Report*, The University of Chicago 1993, 62.

Ob opisani dinamiki vernosti v pokoncilskem času pa nas zanima predvsem, v kolikšni meri so danes uresničene smernice koncila oziroma koncilsko samorazumevanje Cerkev, Cerkev kot take in tudi njenega mesta v sodobnem svetu.

1. (Samo)podoba Cerkev

In kakšna je koncilsko podoba Cerkev? V čem se loči od predkoncilskega pojmovanja? Nemogoče bi bilo razumeti koncilski nauk o Cerkvi, če bi spregledali osrednji poudarek o Cerkvi kot božjem ljudstvu. Za razliko od prejšnji poudarkov, ko se je bolj poudarjala Cerkev kot »Kristusovo skrivnostno telo« (npr. Kristus je glava in drugi smo udje), po novem ni več tako v ospredju organizacijska, hierarhična resničnost Cerkev. Samorazumevanje Cerkev po koncilu namreč pomeni premik k Cerkvi kot skupnosti, kateri verniki ne le pripadajo, marveč jo na nek način tvorijo. V našem vsakdanjem razumevanju to pomeni predvsem, da Cerkev niso le škofje in duhovniki s papežem na čelu, marveč celotna skupnost vernih, to je vernikov skupaj z njihovimi škofi in duhovniki. Na ta način koncil odkrije in odpre prostor delovanja krščanskih laikov v Cerkvi. Ne le duhovniki, tudi verniki so nosilci verskega življenja, tudi oni nosijo v Cerkvi svoj del odgovornosti.

Vprašanje pa je, koliko se je v štirih desetletjih po koncilu takšno samorazumevanje Cerkev tudi dejansko prijelo v miselnosti, čutenju in praksi ljudi.

Da bi to ugotovili, so raziskovalci ljudem zastavili vprašanje, ali Cerkev vidijo in doživljajo kot skupnost verujočih, ali pa nasprotno, predvsem kot organizacijo, ki ji gospodujejo škofje in duhovniki. Kot je prikazano v tabeli 2 (nasl. stran), se je pri nas skoraj polovica vprašanih polnoletnih prebivalcev (47%) odločila za prvi odgovor, 30% pa je izbralo drugo možnost (torej Cerkev kot organizacijo), približno petina pa se ne more odločiti med obema možnostma. To pomeni, da v slovenskem prostoru danes Cerkev v precej večji meri doživljamo kot skupnost kot pa cerkveno organizacijo. Lahko torej rečemo, da je danes pri nas prevladujoče koncilsko pojmovanje Cerkev.

Če pa te odgovore o videnju Cerkev natančneje analiziramo, naletimo na manjše generacijske razlike. Kar presenetljivo se zdi, da je komunitarna podoba Cerkev manj prisotna med mlajšimi generacijami kot med starejšimi. To pa je očitno tako, ker je med mlajšimi manj vernih. Srednji in spodnji del tabele 2 namreč kaže na velike razlike o pojmovanju Cerkev med vernimi in neverujočimi. Verni Cerkev v večinoma (skoraj dvotretjinsko) doživljajo kot skupnost, na drugi strani pa jo večina neverujočih razume kot organizacijo. Od tistih, ki hodijo redno k bogoslužju, pa Cerkev doživlja kot skupnost skoraj tri četrtine (70%), kot zgolj organizacijo pa v najvišji meri

Tabela 2: Dve podobi Cerkev v Sloveniji

	Cerkev je skupnost verujočih	neodločni, tako-tako, niti-niti	Cerkev je organizacija, ki ji gospodujejo škofje in duhovniki
VSI	47,0%	20,1%	30,0%
STAROST			
18-40	43,4%	19,7%	34,8%
41-65	48,9%	19,6%	28,4%
66 in več	47,9%	21,7%	27,0%
VERNOST			
sem veren	61,9%	18,4%	18,6%
neodločen	37,5%	22,6%	34,5%
nisem veren	24,3%	21,2%	50,0%
OBISK BOGOSLUŽJA			
nikoli	25,1%	17,3%	52,2%
redkeje	37,3%	25,4%	33,8%
večkrat v letu	47,4%	24,5%	25,9%
najmanj 1x na mesec	59,8%	20,5%	19,7%
tedensko	69,7%	13,8%	14,2%

Vir: Aufbruch 1998

tisti, ki ne obiskujejo cerkvenega bogoslužja. Za en ali drugi odgovor pa se v posameznih kategorijah ljudi ne more odločiti okoli petine do četrtnine vprašanih.

Empirični podatki torej jasno kažejo na logiko, ki je tudi pričakovana: bolj ko je kdo vključen v dogajanje v Cerкви, bolj jo odkriva in doživlja kot skupnost, in nasprotno, bolj ko je kdo od nje oddaljen, bolj jo vidi kot organizacijo škofov in duhovnikov, kar je docela predkoncilsko in nesodobno pojmovanje.

Enaka logika pogleda na Cerkev se potrjuje tudi pri vprašanju, ali je Cerkev pri nas bogata ali revna – objektivno gledano verjetno ni ne eno ne drugo. Dejansko pa jo ima za bogato kar dve tretjini neverujočih, medtem ko je med vernimi razmerje ravno obratno - takšno stališče zastopa le dobra tretjina, dve tretjini pa zavrača.⁴

Tako vidimo, da so med teološkim razumevanjem Cerkev in med tem, kako jo vidijo in doživljajo ljudje, velike razlike. Na splošno pa do danes ta stališča niso imela velikega pomena pri vključevanju v Cerkev. Le-to je

⁴ Podatki iz datoteke raziskave *Aufbruch* 1998.

namreč v vedno bolj odvisno od odločitve posameznika. Zato lahko razumemo, da ima - pri vključevanju posameznika v Cerkev - osebno videnje in doživljanje le-te pomembno vlogo.

2. Mesto Cerkve v sodobni družbi

Tudi glede razumevanja mesta in vloge Cerkve v svetu pomeni koncil velikanski premik. Lahko rečemo, da pomeni koncil zares konec konstantinske cerkve. To pomeni, da se Cerkev odpoveduje svoji družbeni prisotnosti na osnovi (politične in ekonomske) moči in prestiža. Tako za poslanstvo evangelizacije nima več na voljo državnih instrumentov, svojega poslanstva ne more več opravljati s pomočjo družbenih sankcij ali kakršne koli prisile. Zavezala se je svobodi vere. Zato se po koncilu ne postavlja več v bran svoje pozicije kot nekakšne »trdnjave« verskega življenja, marveč se odloča za odprtost do sveta in v svet. Ali z drugimi besedami, njeno ključno razmerje do družbe je dialog. In zato naravnost pove, da je napredek družbe tudi njeno veselje, in neuspehi družbe tudi njena žalost.⁵ Iz besedila vidimo, da ne gre zgolj za načelen pogovor Cerkve s svetom, marveč za pravo empatično razmerje do njega.

S tem, ko Cerkev želi biti sogovornica in sopotnica sodobnega človeka in družbe, pa svoje mesto v družbi definira na nov način. Lahko rečemo, da svoje mesto ne vidi več v družbi največjih družbenih oziroma državnih institucij (npr. političnih strank oziroma politike, gospodarstva, šolstva, socialnega sistema), marveč bliže konkretnim oblikam skupnega življenja (kot so družina, sosodstvo, lokalne skupnosti, prostovoljna združenja in organizacije ipd.) Z drugimi besedami, od koncila naprej se Cerkev umešča predvsem v okvire tako imenovane civilne družbe. Ker v modernem času postaja področje civilne družbe za kvaliteto življenja vse pomembnejše, je mogoče v takšni usmeritvi videti zares velik čut Cerkve za prihodnost.

Takšna je torej usmeritev Cerkve po koncilu. Spet pa se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri je 40 let po sklepu koncila uresničena. Drugače povedano: Koliko ljudje oziroma družba sprejemajo takšno Cerkev za sogovornico in sopotnico našega skupnega življenja?

Pri iskanju odgovora na zastavljeno vprašanje so raziskovalci vprašali ljudi, kaj menijo o izjavljanju (kar je ena izmed oblik pojavljanja) Katoliške cerkve v javnosti: ali je tega premalo, preveč ali pa ravno prav? Kot je razvidno iz tabele 3, se je natančno tretjina odgovorov glasila, da se Cerkev preveč pojavlja v javnosti, dobra desetina vprašanih (13%) premalo, skoraj polovici vprašanih (43%) pa se zdi sedanja stopanja nastopa Cerkve v javnosti ravno prava. Pri tem je mogoče ugotoviti: da javna prisotnost kakšne

⁵ Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu z dne 7. decembra 1965, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 570-667.

od starostnih kategorij prebivalstva ne moti bolj kot druge; da je javna prisotnost Cerkve najbolj moteča za neverujoče (skoraj dve tretjini neverujočih deli takšno mnenje) oziroma tiste, ki ne obiskujejo bogoslužja; da javna prisotnost moti vsakega četrtega vernega prebivalca Slovenije. Največ želje po intenzivnejši prisotnosti Cerkve v javnosti je med rednimi obiskovalci bogoslužja.

Tabela 3: Ali se Katoliška cerkev v zadnjih 7-8 letih preveč ali premalo izreka v javnosti?

	preveč	premalo	ravno prav
VSI	33,0%	12,5%	42,8%
STAROST			
->30	31,4%	9,8%	44,5%
30 - 45	32,3%	12,3%	44,7%
46 - 60	34,2%	14,6%	42,1%
61 ->	34,4%	13,4%	39,3%
IZOBRAZBA			
osnovna	22,9%	16,5%	46,1%
poklicna	32,3%	11,8%	43,3%
srednja	38,1%	10,5%	41,1%
visoka	42,5%	10,2%	40,2%
VERNOST			
sem veren	19,9%	19,5%	51,2%
neodločen	34,9%	6,9%	41,4%
nisem veren	61,1%	4,0%	25,2%
OBISK BOGOSLUŽJA			
nikoli	59,3%	4,9%	26,3%
redkeje	35,9%	7,0%	38,0%
večkrat v letu	30,0%	9,9%	46,9%
najmanj 1x na mesec	20,5%	18,9%	50,0%
tedensko	13,8%	23,2%	54,9%
Vir: Aufbruch 1998			

Podatki torej pokažejo, da je za tretjino (predvsem neverujočih) prebivalcev Slovenije sedanji način prisotnosti Cerkve v družbi moteč in ga odklanjajo. Lahko rečemo, da se še oklepajo preteklih politično ideoloških norm, po katerih je bila Cerkev iz javnosti izključena; ne le ločena od družbe, marveč iz nje izločena. Potisnjena je bila v nekakšen geto ali rezervat, kjer pač naj – po možnosti začasno – počene svoje stvari. Ne pa v javnosti.

Empirični podatki nam povedo, v kolikšni meri so takšna stališča še navzoča v današnji družbi. To pa kaže na to, da proces degetoizacije Cerkve v naši družbi še ni končan proces. Reči bi bilo torej mogoče, da mesto Cerkve

v naši družbi še ni »normalizirano«. Na pravni ravni sicer ni več večjih odstopanj od standardov demokratičnih družb. Kot nerešen problem ostaja v glavah (predstavah, stališčih, mnenjih) mnogih ljudi - predvsem neverujočih, vendar tudi mnogih verujočih članov Cerkve.

3. Družbeno modernizacijski procesi in Cerkev

Družbeno življenje se zelo hitro spreminja, zato ostaja vprašanje mesta Cerkve v družbi vedno odprto in nikoli dokončno rešeno. Pa tudi svoje delovanje in notranjo organizacijo – nekateri govorijo tudi o notranji arhitekturi – mora Cerkev venomer prilagajati novim izzivom oziroma znamenjem časa. To pomeni, da koncilске smernice po štirih desetletjih še zdaleč niso uresničene, ker to tudi ne morejo biti.

V moderni družbi nekdanja umestitev Cerkve v družbo – delno tudi koncilska -preprosto ni več mogoča. Nekdaj so bila življenjska področja med seboj nekako usklajeno povezana in vera (ter z njo Cerkev, predvsem večinske cerkve) se je kot »sveto nebo« razprostirala nad vsemi.⁶ V modernih družbah pa je – zaradi procesa družbene diferenciacije – vedno manj med seboj povezanih življenjskih področij. Ta področja so vse bolj avtonomna, vsako deluje in se razvija po svoje, v skladu z »lastnimi zakonitostmi«. Religija je le eno izmed takšnih področij, z lastnimi zakonitostmi in nalogami. Na ta način se religija (cerkev) po eni strani uveljavlja kot eno izmed bolj ali manj pomembnih področij družbenega življenja, po drugi strani pa je ujeta v svoj lastni prostor, četudi ostaja ena izmed pomembnih družbenih institucij.

Bolj ali manj tako so se moderne družbe oblikovale v času koncila in po njem. Treba pa je reči, da tudi takšna podoba modernega sveta postaja preteklost. V ospredje je namreč z vso močjo stopil proces individualizacije življenja. To povzroča, da se posamezni »svetovi« življenja še naprej diferencirajo, drobijo, manjšajo, skratka individualizirajo. Takšna situacija pa ustvarja nekakšen prepad med vedno bolj individualiziranim posameznikom in glavnimi področji skupnega življenja (tako imenovanimi mega-institucijami). Iz te resničnosti se v zadnjih desetletjih intenzivno razvija »vmesni prostor« med posameznikom in velikimi (državnimi, ekonomskimi, političnimi, itd.) institucijami. To je predvsem področje civilne družbe, vključno novih povezav (mrež) med ljudmi, iniciativ, projektov, društev, organizacij. S tem pa se odpira prostor novi komunitarnosti. Prav v zadnjem času se povečuje zanimanje za študij skupnosti.⁷

⁶ Prim. P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969.

⁷ Prim. A. Etzioni (ur.), *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield Publisher Inc., Lanham, Boudler, New Yoerk, Toronto, Oxford 1998.

S tem se tudi za pokoncilski razvoj Cerkve odpirajo novi prostori njene prisotnosti v post-modernem svetu, nove oblike delovanja in tudi (samo)organiziranja. To pa pomeni predvsem bolj neformalne in hkrati dinamične oblike versko cerkvenega delovanja, predvsem pa graditev skupnosti oziroma občestva, ki že tako sodi med temeljne principe in cilje krščanskega delovanja.

Spričo povedanega je potrebno priznati, da se razprava o prisotnosti Cerkve v naši družbi odvija še vedno pretežno na ravni »mega-institucij« (predvsem o razmerju država-Cerkev).⁸ Verjetno tudi Cerkev kot skupnost zato ne dobi zadostne podpore. Realno je pričakovati, da se bo ta razprava o prisotnosti in pristojnostih Cerkve v prihodnosti močno osredotočila na področje civilne družbe, saj je Cerkev pravzaprav ena njenih najpomembnejših predstavnic. To je tudi za Cerkev eno osrednjih znamenj časa njene prisotnosti v postmodernej družbi. Upati je, da se bodo s tem zmanjšala tudi zgoraj predstavljena nasprotovanja njeni javni prisotnosti.

Takšna družbena navzočnost Cerkve pa potegne za seboj marsikatero spremembo tudi na področju njene notranje »arhitekture«, organiziranosti delovanja, vodenja in notranjega komuniciranja. Ta »model« je vsekakor veliko bolj dinamičen in daje veliko več prostora in možnosti delovanju vseh njenih članov, predvsem laikov.

Že iz te kratke analize Cerkve v visoko moderniziranih demokratičnih družbah jasno sledi, da je štirideset let po koncilu čas, ko mora Cerkev nadaljevati ne le z uresničevanjem smernic obeh osrednjih konstitucij – LG in GS –, marveč tudi nadaljevati s pisanjem (dopolnjevanjem) obeh dokumentov.

Povzetek: Vinko Potočnik, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«

Referat analizira uresničevanje dveh temeljnih dokumentov 2. vatikanskega koncila: Konstitucije o Cerkvi (LG), ki govori o (samo)razumevanju Cerkve oziroma njeni identiteti, in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu (GS), ki obravnava odnos Cerkve do sveta oziroma družbe. Empirični podatki kažejo visoko stopnjo uresničitve obeh koncilskih usmeritev pri vernikih v Sloveniji, medtem ko med ljudmi, ki so od vere in Cerkve oddaljeni prevladujejo predkoncilski pojmi o Cerkvi in o njenem mestu v družbi. Spričo hitrih modernizacijskih družbenih procesov pa je pričakovati, da bo cerkveno življenje in delovanje v prihodnosti dobilo več značilnosti civilne družbe in s tem novih možnosti za uresničevanje novega komunitarizma in občestvenosti.

Ključne besede: cerkev in družba, koncil, javnost, modernizacija, civilna družba, skupnost

⁸ To je do neke mere razumljivo, saj je bila v prejšnjem družbenem sistemu problematika močno osredotočena na problem odnosa države in Cerkve, v zadnjem času pa tudi spričo nastajanja nove zakonodaje – o tem več v: <http://www.gov.si/uvs/index.htm>, jul 2005.

Summary: **Vinko Potočnik, 40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«**

The treatise deals with the putting into effect of the two basic documents of the Second Vatican Council: the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* speaking about the way the Church sees itself i.e. its identity, and the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* dealing with the relation of the Church to the world and the society. Empirical data show a high degree of the realisation of both orientations of Vatican II with the faithful in Slovenia, whereas among people more detached from faith and from the Church, concepts of the Church and its position in the society dating from before Vatican II prevail. In view of the quick social modernisation processes it can be expected that in future church life and activity will adopt more characteristics of the civil society and thus receive new possibilities of exercising new communitarianism and sense of community.

Key words: Church and society, Vatican II, public, modernisation, civil society, community

Marijan Peklaj

Duša teologije in dušna hrana

Sveto pismo samo in svetopisemsko eksegezo je 2. vatikanski koncil izrecno obravnaval, ko je pripravljal svojo dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju. V tem dokumentu najdemo izjavo, »naj bo preučevanje Svetega pisma tako rekoč duša svete teologije« (BR 24) in da je »božja beseda ... za otroke Cerkve ... hrana duše« (BR 21). O tem, da je treba veliko bolj, kot je bila praksa do koncila, dati poudarek svetopisemskim besedilom v bogoslužju Cerkve, je povedal in naročil že prvi koncilski dokument – Konstitucija o svetem bogoslužju (prim. B 24; 35). Da mora biti preučevanje Svetega pisma »kakor duša vse teologije«, govori tudi koncilski odlok o duhovniški vzgoji (DV 16). Ko mineva štirideset let od razglasitve dokumenta *Dei Verbum* in od sklepa koncila, je vredno pogledati, kako se je v tem času koncilski misel uresničevala in koliko se je kaj premaknilo v teoriji in praksi.

1. Sveto pismo in Cerkev

Ni mogoče ne opaziti, kako si katoliška Cerkev v desetletjih po koncilu prizadeva, da bi načela o pomenu Božje besede za življenje Božjega ljudstva kar mogoče široko in temeljito spravila v življenje. V tej zvezi je treba omeniti številne dokumente in smernice za prenovo bogoslužja in dejansko izvajanje teh določb in navodil. To seveda ni šlo in ne gre brez odporov in brez napak ali celo zlorab. Koncil naroča, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejšje in primernejše branje Svetega pisma« (B 35). Ti primerniki posredno povedo, da je prej bilo Sveto pismo premalo upoštevano ali da mu ni bila posvečena primerna pozornost. Zlasti dovoljenje, da se bere Sveto pismo v jeziku konkretnega občestva, je prispevalo, da sedaj številni slišijo, česar nekoč ni bilo mogoče slišati. Bogoslužna prenova je vplivala na pospešeno prevajanje Svetega pisma in na pripravljane tiskanih in drugih pripomočkov, da bi verniki mogli bolje razumeti, kar se pri bogoslužju bere. Zlasti je pri prenovi bogoslužja razveseljivo, da je prišlo na vrsto več odlomkov iz Stare zaveze in da je tudi Nova zaveza predstavljena bolj na široko in uravnovešeno kot nekoč.

Cerkveno »učiteljstvo ni nad Božjo besedo, ampak ji služi ... pobožno poslušati, svetó čuva in zvesto razlaga« (BR 10,2). Že sama ta izjava je zbudila veliko upanja glede na ekumensko razsežnost cerkvenega življenja. In vodstvo Cerkve je vsekakor spodbujalo in podpiralo delo eksegetov, da bi,

kakor pravi konstitucija, »tako rekoč iz predhodnega pripravljalnega preučevanja zorela sodba Cerkve« (BR 12,5). To se vidi v delu komisij, ki so študirale posamezna sporna vprašanja med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, in v besedilih, ki so sad tega dela. Že samo dejstvo, da tudi z raziskovanjem svetopisemskih besedil prihaja do soglasja ob vprašanih, ki so se do nedavnega zdela nerešljiva, npr. vprašanje nauka o opravičenju (Augsburg 1999), vernike navdaja z novim upanjem in veseljem. Večji poudarek judovskim svetim spisom v okviru Svetega pisma in tudi upoštevanje judovskega eksegetskega izročila sta bila osnova za poživitev dialoga z judovstvom.

Prav glede tega, kako cerkveno učiteljstvo v teoriji in praksi upošteva razodeto dediščino, ki je bila najprej dana Abrahamovim potomcem po krvi, ni mogoče biti povsem zadovoljen. Čeprav se po koncilu bolj dosledno kot pred njim načelno priznava, da je Stara zaveza kot Božje razodetje velikega pomena tudi za kristjane, se v praksi tega večkrat ne vidi. V dokumentih cerkvenega učiteljstva je le redko najti kak navedek iz Stare zaveze. Kadar pa je kako starozavezno besedilo pritegnjeno v razpravo, je to pogosto predvsem kot predpodoba, obljuba ali vzporednica za kako novozavezno besedilo. Celo dokument Papeške biblične komisije, ki sicer ni cerkveno učiteljstvo, o interpretaciji Svetega pisma v Cerkvi, preveč enostransko govori o pomenu Stare zaveze kot besedilu obljub, ki so se uresničile v Jezusu Kristusu in v Cerkvi.¹ Pomanjkljivo je načelo, da je treba Staro zavezo brati v luči Nove, če ni poudarjeno tudi obrnjen, da je treba Novo zavezo brati v luči Stare in da ima Stara zaveza ali judovska Biblija svojo lastno vrednost Božjega razodetja brez tipološkega primerjanja z Novo zavezo.² V tem pogledu *Katekizem katoliške Cerkve* vendarle priznava Stari zavezi to vrednost, ko sicer govori, kako je treba brati Staro zavezo v luči Nove. Pravi: »To tipološko branje izraža neizčrpno vsebino Stare zaveze. Zaradi tega branja pa ne smemo pozabiti tiste lastne vrednosti Stare zaveze kot razodetja, ki jo je potrdil naš Gospod sam. Razen tega tudi Nova zaveza sama zahteva, da jo beremo v luči Stare.«³ Glede tega vprašanja moremo videti neki napredek v novejšem dokumentu iste komisije, ko se posebej ukvarja z odnosom med judovsko in

¹ Prim. Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*, CD 87, Družina, Ljubljana 2000, 75-78.

² Prim. E. Zenger, *Weißer Flecken im neuen Dokument der Bibelkommission*, v: *Bibel und Liturgie* 69 (1996), 173-176.

³ Latinsko besedilo tega dela KKC 129: »*Haec typologica lectio inexhaustum Veteris Testamenti ostendit contentum. Ipsa tamen non debet oblivioni dare illud valorem proprium Revelationis servare suum, ab ipso Domino nostro confirmatum ... Ceterum, Novum Testamentum postulat etiam ut sub Veteri legatur luce.*« – Ni jasno, zakaj se je na tem mestu prikradla napaka v slovenski prevod. Ta se glasi: »To tipološko branje izraža neizčrpno vsebino Stare zaveze. Takšno branje še posebej opozarja na vrednost razodetja kot razodetja. Naš Gospod je to znova izrecno potrdil. Razen tega tudi Nova zaveza sama zahteva, da jo je treba brati v luči Stare.«

krščansko eksegezo. Med drugim izjavlja: »Stara zaveza sama v sebi vsebuje velikansko vrednost kot Božja beseda.«⁴ O tej temi bo očitno treba še razpravljati in bodo nova spoznanja imela vpliv ne samo na dialog med krščanstvom in judovstvom, temveč tudi na notranjo prakso v Cerkvi.

Z druge strani ravno v besedilu, kot je Katekizem katoliške Cerkve, vidimo, koliko se uresničuje beseda koncilske konstitucije, »da bi tako rekoč iz predhodnega pripravljalnega preučevanja zorela sodba Cerkve« (BR 12,5). Najbrž ni tako lahko zapustiti uglajenih poti, kjer je težko razlikovati med »svetim« izročilom in manj sveto tradicijo v razlaganju kakega svetopisemskega besedila. Kot zgled bi omenil vprašanje pripovedi o stvarjenju sveta in človeka. Pisni Katekizma vztrajajo pri tem, da govorijo o Adamu in Evi, njunem bivanju v vrtu, prestopku in kazni kot o dogodku na začetku zgodovine,⁵ medtem ko kritična eksegeza v teh besedilih ne vidi dogajanja znotraj, temveč zunaj zgodovine. Seveda s tem spoznanjem ta poglavja na začetku Svetega pisma niso nič manj resnična in tehtna za teološki nauk o svetu, človeku in o Bogu. Katoliški razlagalec Geneze J. Scharbert pravi o grehu Adama in Eve: »Ustrezno svojemu etiološkemu, tipološkemu in genealoškemu načinu mišljenja je moral jahvist prestaviti nazaj v zgodbo prvega človeškega para tisto grozljivo človekovo nagnjenje k prekoračevanju mej, ki uničuje okolje, družbo in končno človeštvo. In to je storil v 1 Mz 3.«⁶

Tudi sicer razni cerkveni dokumenti in pastirska pisma niso ravno vzor za to, kako bi bilo treba upoštevati koncil, ki pravi, da »mora vse krščansko oznanjevanje nahranjati in usmerjati Sveto pismo« (BR 21).

2. Eksegeza po koncilu

Preteklo stoletje je bilo v katoliški Cerkvi med drugim zaznamovano z negotovostjo in z bojem za pravilno razlago Svetega pisma v dobi kritičnega mišljenja, ki je med drugim iznašla številne nove pristope in metode za preučevanje literarnih besedil. V zvezi z odkritji starih rokopisov in kritičnimi postopki, ki so se začeli široko uveljavljati v 19. stoletju in cveteli še v dvajsetem, je moralo cerkveno učiteljstvo reagirati in dati smernice katoliškim eksegetom. Večkrat so izjave cerkvenega učiteljstva bile bolj omejevalne kot spodbudne. To je sicer mogoče razumeti kot pastoralno skrb, saj se je s prodorom kritičnega raziskovanja neredko povezovalo pozitivistično mišljenje, ki je ogrožalo samo bistvo verovanja. Dejstvo je, da so kolegi iz luteranskih in reformiranih cerkvenih skupnosti kljub odporom v lastnih vrstah bolj svobodno raziskovali in objavljali svoje hipoteze in teorije kot katoliški

⁴ Papeška biblična komisija, *Le peuple juif et ses saintes écritures dans la Bible Chrétienne*, Rim 2001, II. A,6: URL: http://www.Vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_... 4.3.2005.

⁵ Prim. KKC 396-409.

⁶ J. Scharbert, *Genesis 1-11*, Echter, Würzburg 1983, 27.

eksegeti. Katoliški profesorji in raziskovalci so morali zelo paziti, da jih ni zadela kaka cerkvena kazen zaradi kritiškega pristopa k besedilom. Tako je na primer profesor Papeškega bibličnega inštituta v Rimu Max Zerwick (1901-1975) zaradi ne posebno revolucionarnih pogledov na zgodovino nastajanja evangelijev imel ravno v času koncila prepoved poučevanja (med 1962 in 1964). Podobnih primerov je bilo pred koncilom več. Po znameniti okrožnici Pija XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) je koncil s svojsko avtoriteto ne le potrdil pravico, temveč poudaril tudi dolžnost eksegetov, da zgodovinsko in literarno kritično raziskujejo besedila Svetega pisma in tako odkrivajo misel človeških avtorjev Stare in Nove zaveze. Če to načelo jemljemo v sobesedilu celotnega nauka, potem to seveda nikakor ne pomeni pozabiti na Božji izvor in iz tega izvirajočo avtoriteto svetih spisov. Bitka za kritično presojanje svetih besedil je bila torej dobljena, vendar se je že zdavnaj začela druga in ta še ni končana.

Gre za vprašanje, kako naj krščanski in posebej katoliški ekseget ob vsej zgodovinski kritiki pride do teološko in duhovno veljavnih spoznanj o posameznem besedilu Svetega pisma. Drugače povedano, medtem ko je raziskovanje zgodovinskih okoliščin nastanka besedila morda zelo pomembno, da bi prav razumeli tiste, ki so nekoč pisali, in tiste, katerim so bile besede prvotno namenjene, to ni dovolj, da bi v svetopisemskem besedilu zaslišali Božje sporočilo za danes, za današnjega človeka. Brez te razsežnosti svetopisemsko besedilo ni Božja beseda. Ali se torej eksegetovo delo konča, ko z zgodovinskimi in literarnokritičnimi metodami ugotovi – če mu to kdaj res do kraja uspe, je vprašanje –, kako je v procesu izročanja prišlo do današnje oblike besedila in kaj je hotel povedati starozavezni ali novozavezni pisec oziroma piska svojim sodobnikom? Odgovor je lahko le negativen. Novi pristopi in hermenevtična načela naj bi prispevali k odkrivanju bogastva, ki ga sama zgodovinsko-kritična metoda ne more izkoptati. Osnovno teološko dejstvo, po katerem eksegeza presega zgolj zgodovinski pogled, je dejstvo kánona svetih spisov. To pomeni, da ekseget sicer nujno primerja svetopisemska besedila z drugimi antičnimi in poznejšimi besedili, ki lahko osvetlijo pomen svetopisemskih odlomkov, vendar je zanj zaradi vere in pripadnosti skupnosti vernikov odločilnega pomena sobesedilo kánona svetih knjig. Za krščanskega eksegeta to pomeni pri razlagi starozaveznega besedila tako sobesedilo drugih starozaveznih spisov kot besedil Nove zaveze. Ko pa razlaga novozavezno besedilo, mora upoštevati ne le druge spise Nove zaveze, ampak tudi sobesedilo Stare zaveze. V tem razlagalec presega zgolj zgodovinske, literarne, lingvistične metode in postaja teolog. V času po koncilu je vsaj nekatere zelo spodbudil protestantski ekseget Childs s svojim »kanoničnim« pristopom k razlagi Svetega pisma.⁷

⁷ Prim. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Philadelphia 1986.

To je najbrž osnova tistega, kar je hotela opozoriti koncilna konstitucija, ko pravi, da »je za pravilno ugotovitev smisla svetih besedil treba nič manj vestno upoštevati vsebino in enoto celotnega Svetega pisma kakor tudi živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (BR 12,5). Dokument Papeške biblične komisije o interpretaciji iz leta 1993 izredno poudarja nujnost zgodovinsko-kritične metode, vendar govori tudi o duhovnem in polnem pomenu ter o interpretaciji v izročilu Cerkve.⁸ O tem, kaj pomeni razlagati Sveto pismo »v istem Duhu, v katerem je bilo napisano« (BR 12,5), in kako razumeti upoštevanje analogije vere pri tem delu, razprava nikakor ni končana.

3. Eksegeza in teologija

V zgodovini Cerkve je bila teologija najprej razlaganje Božje besede. Potem se je počasi začela sistematična teologija oddaljevati od neposrednega preučevanja svetopisemskih besedil. To je bil tudi eden od razlogov za reformacijo. Res je sicer tudi, da so cerkvene skupnosti, ki so izšle iz reformacije, kmalu začele razlikovati med biblično in sistematično teologijo. Prišel je čas, ko se je zdelo, da zgodovinsko-kritično raziskovanje Biblije pomeni tudi bolj ali manj racionalističen pristop, ki na primer vnaprej zanika možnost čudežev. Takrat se je lahko dogajalo, da si je kak sistematičen teolog, tudi protestantski, vzela za načelo, naj bo teologija, kolikor je le mogoče, neodvisna od eksegeze.⁹ Kar zadeva metodo pri obravnavanju katoliške dogmatike, moralne in pastoralne teologije, se zdi, da so se v desetletjih po koncilu zadeve zelo spremenile. Seveda so številni teologi začeli v novem slogu že poprej in s tem pripravili pot. V učbenikih, v znanstvenih delih in v strokovnih in poljudnih teoloških delih ni mogoče prezreti, kako si teologi prizadevajo, da bi upoštevali spoznanja eksegetov. Sveto pismo ni več le shramba primernih navedkov za podkrepitev teoloških tez, ampak je osnovno besedilo, iz katerega teologi izhajajo in se pri tem naslanjajo na delo eksegetov.¹⁰ Težko pa rečem kaj o tem, kako razprave in dognanja teologov različnih strok pozitivno vplivajo na raziskovanje eksegetov. Vsekakor bi moralo biti sodelovanje vzajemno, če naj tudi eksegeti pri opravljanju svojega dela »vestno upoštevajo« tako enotnost celotnega svetopisemskega kanona kot tudi »živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (BR 12,5).¹¹

⁸ Prim. Papeška biblična komisija, *n. d.*, 68-86.

⁹ Prim. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, v: Ignace de la Potterie et al., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 93-125, tu 95.

¹⁰ Za primer sem pogledal v slovenski priročnik dogmatike, kako dr. Avguštin Lah razpravlja o človeku v luči razodetja in cerkvenega nauka v poglavju »Teološka antropologija« (glej C. Sorč [ur.], *Priročnik dogmatične teologije*, Družina, Ljubljana 2003, I, 205-362).

¹¹ Prim. B. Körner, *Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt. Hans Urs Balthasar zur Schriftauslegung*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 124 (2002), 397-415, tu 411.

4. Sveto pismo v življenju Cerkve

Katoliško krščanstvo nikoli ni živelo brez Božje besede. Res pa je bil neposreden dostop do besedil Svetega pisma v primerjavi z možnostmi in dejanskimi načini branja in molitve pri protestantih precej okrnjen. Vzporedno z ekumenskimi prizadevanji in liturgičnim gibanjem je že pred koncilom raslo tudi veselje do branja Svetega pisma in duhovnega prenavljanja in molitve s pomočjo Božje besede. Po koncilu so nastali novi prevodi in izdaje za razne skupine vernikov. Škofje in duhovniki so vernike in vernice spodbujali k branju v družinah in posebnih skupinah. Množijo se svetopisemski krožki in molitvene skupine, ki imajo za osnovo molitve spet branje in premišljevanje Svetega pisma. Pri tem veselju do Božje besede imajo brez dvoma velike zasluge razna duhovna gibanja. Organizirajo se tečaji za voditelje svetopisemskih skupin, izdajajo potrebni komentarji, druge pomožne knjige, brošure in revije. Omeniti je treba številne svetopisemske razstave in potovanja v svetopisemske dežele pod strokovnim vodstvom. Tu so še dopisni tečaji za starejše in mlajše. Ponekod se svetopisemska skupina razvije iz bralcev beril pri bogoslužju. Vedno več je torej usposobljenih voditeljev in voditeljic za te skupine. Pri veroučnih programih in v veroučnih učbenikih je vsaj načelno Sveto pismo osnova. Marsikaj spodbudnega v tej smeri se dogaja tudi na radijskih in televizijskih programih. Po številnih deželah, tudi pri nas, se je uveljavila organizirana pomoč in spodbuda za biblični apostolat, ki deluje v okviru Katoliške biblične federacije po vsem svetu. Njen predstavnik iz Španije ugotavlja: »Branje in premišljevanje Svetega pisma je postalo vir krščanske preнове in pastoralnega navdiha v Aziji, Afriki, Evropi in predvsem v Latinski Ameriki. Nikoli poprej v zgodovini Cerkve se Božje ljudstvo ni tako na široko zanimalo za Sveto pismo.«¹² Vendar naprej pripominja, da še daleč ne moremo reči, da je narejeno vse in da je že vse cerkveno življenje tako prežeto z Božjo besedo, kakor nakazuje koncil. Ni dovolj, da verniki imajo Sveto pismo in da veliko več vedo o njem, kot so nekoč. Vzgoja za branje v veri in za to, da bi iz Božje besede verniki in vernice črpali moč za pričevanje v današnjem svetu, je v veliki meri komaj na začetku. Zato je treba še posebej pripravljati duhovnike, katehiste in katehistinje, da bi mogli ne le poučevati, ampak voditi z lastnim zgledom. Tu gre za to, kako spet odkriti način branja *lectio divina*,¹³ da bi navdihnjena beseda navdihovala življenje kristjanov. Iz verske izkušnje, ki je zapisana v svetih spisih, za versko izkušnjo ljudi današnjega časa.

Ker je prenova pastoralnega življenja zelo povezana z bogoslužjem Cerkve, je dobro, če še enkrat pogledamo, kako je z Božjo besedo pri maši,

¹² S. Guijarro Oporto, *The Bible at the Center of the Pastoral Work and the Life of our Churches*, v: *Bulletin Dei Verbum* 50/1 (1999), 11-16, tu 12.

¹³ Prim. M. Turnšek, *Govori, Gospod*, Slomškova založba, Maribor 2002.

zakramentih in zakramentalih. Pri mašnem bogoslužju se sedaj vrstijo odlomki iz Stare in Nove zaveze po predpisanem redu. Slišijo se kritike, da je ob nedeljah in praznikih teh odlomkov preveč, češ da bi se verniki laže zbrali ob enem besedilu. Najbrž bi bil še potreben dialog med liturgisti in eksegeti, saj številni med slednjimi niso zadovoljni z načinom izbiranja odlomkov. Posebno to velja za nedelje in praznike, ko imamo prvo berilo – razen v velikonočnem času – iz Stare zaveze in naj bi bil odlomek usklajen z izbiro evangelija.¹⁴ Sedanjim lekcionarjem očitajo, da se pri tej izbiri preveč naslanjajo na shemo predpodobe in resničnosti in shemo napovedi in uredničenja, manj pa na dejstvo, da ima Stara zaveza tudi sama kaj povedati krščanskemu verniku. S tem v zvezi je včasih res težko razumeti izpuščanje vrstic, zlasti tudi na začetku in na koncu odlomkov. Eksegeti namreč z analizo ugotavljajo vsebinsko zaokrožene enote, potem pa se v lekcionarijih srečujejo z odlomki, ki so okrnjeni do te mere, da je svetopisemskemu besedilu odvzeta bistvena sporočilna moč. Posebno vprašanje je homilija, ki naj bi aktualizirala Božjo besedo za konkretno občestvo.

Sklep

Ob koncu bi rad navedel svetopisemsko podobo, ki jo je uporabil za kritiko katoliškega razvoja pokoncilske svetopisemske prenovne švicarski teolog Daniel Kosch.¹⁵ Izhaja iz številke štirideset. Sviri pred napačnim optimizmom in pravi, da so tudi Izraelci po osvoboditvi iz Egipta hodili po puščavi štirideset let. Veselje ob sklepu koncila je bilo kot zmagoslavje ob Rdečem morju, sledila pa je puščavska resničnost potovanja. Poleg slovesnih in spodbudnih dogodkov se je dogajalo tudi godrnjanje, ples okoli zlatega teleta, samovolja voditeljev, nevera, pomanjkanje zaupanja, spreminjanje smeri, zastajanje na mestu in celo hrepenenje po egiptovskih loncih mesa. To pa ne pomeni, da nas po štiridesetih letih po koncilu na tem področju čaka obljubljeni dežela. Sicer pa je nekoč Izrael tudi v Kanaanu nadaljeval svoje potovanje z Gospodom in doživljal svoje vzpone in padce. Nimamo zagotovila, da gremo »jutri čez Jordan«. Le prav je, da se veselimo prehojene poti in zraven ocenimo, kaj bo treba še narediti. Koncilske izjave, tudi kar zadeva Sveto pismo v cerkvenem življenju, niso zadnja in dokončna spoznanja. S tem pa ni rečeno, da v neposredni prihodnosti potrebujemo nov koncil.

¹⁴ Tudi dokument Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma* iz leta 1993 pravi, da lekcionar »v svojem sedanjem stanju samo deloma ustreza tej usmeritvi« (prim. Papeška biblična komisija, *n. d.*, 103). Z usmeritvijo je mišljeno ravno koncilsko navodilo o »obsežnejšem, pestrejšem in primernejšem« branju Svetega pisma v bogoslužju (B 35).

¹⁵ D. Kosch, »Um unseres Heiles Willen.« *Eine Relecture von »Dei Verbum« nach 400 Jahren*, v: *Bibel und Kirche* 60/1 (2005), 45-51.

Na dani osnovi je treba misliti in delati dalje. Posebno svetle besede, kakor je tista, da cerkveno učiteljstvo »ni nad Božjo besedo«, temveč jo »pobožno poslušaj, svetó čuva in zvesto razlaga«, in tista, da je Božja beseda »za otroke Cerkve trdnost vere, hrana duše ter čisti in neusahljivi studenec duhovnega življenja«, pa so trajno veljaven ideal, za katerega se je treba še naprej truditi.

Povzetek: Marijan Peklaj, Duša teologije in dušna hrana

Koncilski očetje so na več mestih poudarili pomen Božje besede za prenovo in življenje Cerkve. Posebej pa so podali načela za razlago Svetega pisma in njegovo uporabo v cerkveni praksi v Dogmatski konstituciji o Božjem razodetju. V štirih desetletjih po koncilu je bilo veliko narejenega, da bi Božja beseda hranila tako teološko raziskovanje kot oznanjevanje in molitev v Cerkvi. Poudarek se je v eksegezi po koncilu prestavil od zgodovinsko-kritičnega proti lingvističnemu in hermenevtičnemu. Dalje ostajajo odprta vprašanja o razmerju med Božjim in človeškim v svetih spisih. V dogmatski, moralni in pastoralni teologiji je vsekakor opaziti velik napredek glede načela, naj bo Božja beseda kakor duša v teologiji. Ta razvoj spodbudno vpliva na ekumenski dialog in sodelovanje. Posebej je treba v tej zvezi poudariti tudi dialog z judovstvom. Kljub številnim razveseljivim znamenjem prenovljenega zanimanja za Sveto pismo v oznanjevanju, v bogoslužju in v molitvenem življenju vernikov, je na tem področju potrebno narediti še veliko, da bi do neke mere izpolnili želje koncila.

Ključne besede: Sveto pismo, Božja beseda, eksegeza, zgodovinsko-kritična metoda, kanon, hermenevtika, dogmatika, Cerkev, učiteljstvo, bogoslužje, lekcionar

Summary: Marijan Peklaj, The Soul of Theology and Food for the Soul

The Council Fathers frequently emphasized the importance of God's word for the renewal and the life of the Church. The principles of the interpretation of the Bible and of its use in the church practice were particularly given in the Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*. In the four decades after Vatican II much has been done in order that God's Word might nourish theological research as well as the preaching and the praying in the Church. The exegetic emphasis has moved from historical criticism to linguistics and hermeneutics. The questions about the relation between the Divine and the human in the Bible, however, have remained open. In dogmatic, moral and pastoral theologies much progress has been made concerning the principle that God's word should be the soul of theology. This development has advantageously influenced ecumenical dialogue and co-operation. In this connection also the dialogue with Judaism is to be mentioned. In spite of numerous good signs of a renewed interest in the Bible within preaching, liturgy and the praying of the faithful, still much remains to be done if the wishes of Vatican II are to be fulfilled at least to some extent.

Key words: Bible, God's word, exegesis, historical-critical method, canon, hermeneutics, dogmatics, Church, teaching authority, liturgy, lectionary

Ivan Rojnik

Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?

Uvod

Spodbuda papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*, ki je še vedno temeljna listina o evangelizaciji, ob 10. obletnici koncila poda njegov osnovni namen: *Narediti Cerkev vedno bolj sposobno za oznanjevanje evangelija človeštvu 20. stoletja*. Sprašuje se, ali se Cerkev po koncilu, ki je bil zanjo božji trenutek, v njeni novejši zgodovini čuti sposobno oznanjevati evangelij ter ga zasajati v človeško srce s prepričljivostjo, duhovno svobodo in uspešno.¹

40 let po koncilu se v tem duhu vprašajmo: Kakšna so spodbudna in skrb zbujajoča znamenja evangelizacije na začetku tretjega tisočletja?

1. Kaj je temeljni smoter in vsebina evangelizacije?

Prenova človeštva in povezanost s Kristusom je bila vedno njena osnovna naloga. Evangelizacija oznanja svetu veselo vest razodetja in vabi človeka k spreobrnjenju in k veri. Le-ta pa je predvsem v osebem srečanju in povezanosti z Jezusom Kristusom ter v odločitvi za hojo za njim.²

Evangelizacija prinaša veselo oznanilo v vse plasti človeštva in s tem od znotraj spreminja in prenavlja človeštvo. S tem preoblikuje osebno in obnem skupno zavest ljudi, njihovo konkretno življenje in vsakokratno okolje. Z močjo evangelija preoblikuje vrednote, interesna področja, miselne smeri, vire navdihnjenj in življenjske vzore človeštva, ki so v nasprotju z odrešenjskim načrtom. Evangelizacija je osebno spreobrnjenje in hkrati vključuje preoblikovanje družbe s tem, da gradi vesoljno bratstvo in občestvo po božjem načrtu. Vse njeno prizadevanje mora biti tesno povezano z osvobajanjem ljudi, zlasti najbolj pozabljenih, ki so v prvi vrsti poklicani v božje kraljestvo. Osvoboditev v evangeljskem pomenu besede je popolno odrešenje človeka in človeštva po vzoru Jezusa Kristusa.³

¹ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta* (1975), Ljubljana 1976, št. 2, 4.

² Prim. Kongregacija za duhovništvo, *Splošni pravilnik za katehezo* (1997), Ljubljana 1998, št. 53.

³ Prim. *Katehetsko – pedagoški leksikon* (prirenil F. Škrabl), Ljubljana 1992, 170.

2. Kdo evangelizira?

Jezus je prvi in največji evangelizator. Središče njegovega oznanila je odrešenje, to je osvoboditev od vsega, kar stiska in zatira človeka. Jezus oznanja z besedo, ki ji nikjer drugod ni enake, in z znamenji, ki vzbujajo začudenje množic in jih privabljajo k njemu.

Jezusov klic *spreobrnite se in verujte evangeliju* (Mr 1, 15) danes odmeva po delovanju Cerkve, ki se živo zaveda, da mora oznanjati evangelij, to je njeno bistveno poslanstvo in njena najgloblja istovetnost.⁴ Škofje naj pri izvrševanju svoje učiteljske službe ljudem oznanjajo Kristusov evangelij, kar zavzema med glavnimi nalogami prvo mesto.⁵

Naročilo *Pojdite, oznanjujte evangelij*, ki so ga apostoli prejeli, velja tudi za vse kristjane. Izzivov evangelizacije v sodobnem svetu ne bomo uresničili brez sodelavcev vernikov. Kjer se že udejanja koncilski zamisel o kolegijalnem vodenju (škofijski in župnijski pastoralni sveti), tam so verske skupnosti dejavne in žive. Ugotavljamo, hvala Bogu, da po koncilu z leta v leto, narašča število pastoralnih sodelavcev. To pa pomeni, da v evangelizacijskem poslanstvu sodeluje vedno več vernikov.

3. Kako oceniti evangelizacijo glede na njene prednostne naloge?

Vedno je bila prva skrb evangelizacije oznanjevanje Kristusa tistim, ki ga ne poznajo, bodisi kot misijonska pridiga ali kateheza, bodisi kot podeljevanje krsta in drugih zakramentov. V duhu koncila pa jo razumemo kot *mnogovrstno in dinamično dejavnost*, njene bistvene sestavine pa so: inkulturacija, pričevanje, oznanjevanje, skupnost in služenje.⁶

3.1 Verska inkulturacija ima posebno mesto v evangelizaciji

Pri graditvi božjega kraljestva nujno potrebujemo prvine človeških kultur, zato je inkulturacija eden od največjih izzivov in stalna naloga v procesu evangelizacije. To zahtevo je postavil koncil, ko je zatrdil, da se krščanstvo ne izraža samo v zahodni kulturi ampak v različnih svetovnih kulturah.

Cerkev mora v luči evangelija prevzeti vse pozitivne vrednote kulture in kultur, in zavračati prvine, ki ovirajo osebe in ljudstva, da razvijejo svoje pristne možnosti. Evangelizacija v približevanju različnim kulturam ohranja neodvisnost od katerekoli posamezne kulture. To pa lahko doseže samo na osnovi medkulturnega dialoga, ki je potrjena praksa v spodbudah in razmišljanjih cerkvenega učiteljstva.

⁴ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 13-14.

⁵ Prim. *Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi*, 12.

⁶ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 17-24.

Pogosto se govori o razhajanju med kulturo in evangelijem. To je vsekakor drama naše dobe, vendar je treba dodati, da so bila podobna razhajanja prisotna tudi v drugih dobah.⁷

Versko inkulturacijo opazamo na različnih področjih. Kristjani se lahko veselimo vsakega kulturnega, umetniškega in miselnega snovanja, ki vedno na novo odkriva in razkriva neizčrpne možnosti Božjih skrivnosti v človeških srcih in stvarstvu.⁸

V našem prostoru je vedno več sodobne duhovne literature, ki korenini v krščanskem oznanilu, v glasbeni ponudbi ima svoje mesto tudi duhovna glasba.

Evangelizacija se odraža v razširjenosti verske literature, v ohranjanju verskih vrednot in običajev, ki so povezani z raznimi blagoslovi, proščenji in drugimi kulturnimi prireditvami. Nekateri opazovalci so pesimistični v svojih ocenah. Zdi se jim, da verski običaji, ki so usmerjali celotne generacije, zgublajo pomen in kredibilnost. Morda res ne doživljajo javnega priznanja v takšni meri kot nekoč, vendar so v življenju še vedno zakoreninjeni.

3.2 Evangelizacija kot življenjsko pričevanje – martirija

»Za Cerkev je prvo sredstvo evangelizacije pristno krščansko življenje, ki je vse predano Bogu, ki se prav tako z neomejeno vnamo daruje bližnjemu. Današnji čas raje posluša pričevalce kakor pa učitelje, če pa posluša učitelje, jih zato, ker so pričevalci ... Cerkev bo torej oznanjala svetu evangelij v prvi vrsti s svojim življenjem in svojim vedenjem; se pravi, z živim pričevanjem zvestobe Gospodu Jezusu, s pričevanjem uboštvu in nenavnanosti ter svobode v razmerju do oblasti tega sveta, z eno besedo, z živim pričevanjem svetosti.«⁹

Kristjan ali skupina kristjanov znotraj človeške družbe razodeva, da zna razumeti in sprejemati druge, da zna z njimi deliti življenje in usodo, da je solidaren z delom vseh za vse tisto, kar je plemenitega in dobrega. Razen tega izžareva vero v vrednote, ki presegajo navadne vrednote, in upa na nekaj, kar se ne vidi. Takšno pričevanje je bistveno in prva sestavina v evangelizaciji.¹⁰

Cerkvi ne moremo določiti točnih meja, če jo skušamo razumeti v luči koncila. Podobno velja za evangelizacijo, predvsem ko gre za tiho pričevanje zvestobe Kristusu in evangeliju. Premalo se zavedamo, kakšen duhovni kapital pomenijo za našo Cerkev in za evangelizacijo pričevanja mučencev za vero iz pretekle in polpretekle zgodovine.

⁷ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 20.

⁸ Prim. *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 17.

⁹ Pavel VI., *O evangelizaciji*, 41.

¹⁰ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 21.

Pri tem ne smemo pozabiti na mučeništvo ljubezni, ki ni nič manjše od telesnega mučeništva. Ivana Chantalska meni, da mučenci ljubezni, ki v življenju izpolnijo božjo voljo, ohranijo zvestobo, odgovorno izpolnjujejo svoje dolžnosti, prenašajo tisočkrat večje bolečine, kot če bi morali dati življenje v pričevanje vere.¹¹

3.3 Evangelizacija ima posebno mesto pri katehezi in v liturgiji

Veselo oznanilo, ki ga razgllašamo s pričevanjem v življenju, je treba razglasiti z besedo življenja. Zato ni prave evangelizacije, če ni oznanila o imenu, nauku, življenju, obljubah, kraljestvu in skrivnosti Jezusa iz Nazareta kot božjega Sina.

Pridiga in kateheza kot pomembni obliki oznanjevanja predstavljata le en vidik evangelizacije.¹²

Integralni del evangelizacije je služba besede pri liturgičnih opravilih: kot obhajanje in razlaga Besede (homilija), kot neposredna priprava na zakramente in obhajanje zakramentov, in predvsem kot evharistično slavlje.¹³

Evangelizacija po nagibu Svetega Duha pripelje človeka s prvim oznanilom do začetnega spreobrnjenja h Gospodu, medtem ko je naloga kateheze v tem, da položi temelj prvi povezanosti in jo vodi k zorenju. Tistemu, ki se je spreobrnil, pomaga, da bolje spozna Jezusa in njegovo skrivnost.¹⁴

Evangelizacija in kateheza imata isti cilj: *občestvo z Jezusom Kristusom*.

Identiteto kateheze je treba iskati v povezavi z vsemi sestavinami evangelizacije in v različnih obdobjih ali delih tega procesa.

Kljub nasilni izključitvi verouka iz šole leta 1952 se je kateheza v Sloveniji v zadnjih 50 letih razvila kot razvejana dejavnost na področju osnovnošolske kateheze in dela z mladimi v mladinskih središčih, na župnijah in cerkvenih gimnazijah s predmetom *vera in kultura*. Novo evangelizacijo opazamo na področju kateheze in dela z odraslimi, npr. vse večje zanimanje za uvajanje odraslih v krščanstvo (katehumenat), predavanja »Nikodemovi večeri«, teološko pastoralna šola, biblične skupine, šola za zakon, delavnice molitve itd.

3.4 Evangelizacija v službi skupnosti – koinonije

Posebna razsežnost evangelizacije je v ustvarjanju pogojev za edinost in sožitje med ljudmi ter čutenje s Cerkvijo.¹⁵ V tem prizadevanju je *dialog*

¹¹ Prim. Ivana Chantalska, *Bogoslužno branje*, Ljubljana 1976, I, 224-225.

¹² Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 22.

¹³ Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, 51.

¹⁴ Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, 80.

¹⁵ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 23.

obvezna smer komuniciranja Cerkve s svetom in znotraj nje. Na mesto avtoritarizma stopa vedno bolj opazno empatija kot vživljanje v drugega, ki je drugačen. Do teh naravnosti je prišla Cerkev na osnovi lastnih spoznanj, včasih pa so jo v to prisilili različni družbeni in kulturni vzorci komuniciranja. Evangelizacijo v službi skupnosti prepoznavamo v številnih malih občestvih in verskih gibanjih, ki omogočajo druženje in širijo bratstvo, spravo, dialog, na osnovi jasno določenih ciljev in preizkušenih itinerarijev, kot so gibanje za življenje, neokatehumenalna in karizmatična gibanja itd.

3.5 Evangelizacija kot služenje – diakonija

Apostolat služenja je preizkusni kamen evangelizacije; težko si predstavljamo, da bi kdo sprejel božjo besedo in se odločil za božje kraljestvo, ne da bi postal tudi sam pričevalec in oznanjevalec.¹⁶ Služenje, dejavna ljubezen, oblikujeta nov način bivanja in življenja, ki označujeta kristjane.

Izraz dejavne evangelizacije je karitas, ki je razpletla svojo mrežo s številnimi projekti pomoči na področjih kot so: dobrodelne akcije, svetovanje in številne oblike služenja.

Zaključek

Danes evangelizacija verjetno ni pred bistveno novimi izzivi in nalogami kot v preteklem obdobju. Navodilo spodbude papeža Pavla VI. zahteva, da moramo upoštevati načelo duhovne svobode. To pa pomeni, da ne moremo pričakovati množičnih spreobrnjenj. Odločitev za vero je poseben božji dotik in proces v osebni rasti posameznika.

40 let po koncilu ugotavljamo, da neka podoba vernosti izginja in da se poraja nova. Zato sodobne evangelizacije ne razumemo samo v smislu misijonske pridige, temveč kot mnogovrstno dejavnost služenja, pričevanja, druženja in oznanjevanja.

Namesto žalovanja za preteklimi časi naj Cerkev *budi zaupanje in solidarnost* med vsemi ljudmi dobre volje. Tudi v današnjem svetu ima pomembno poslanstvo: dati dušo svetu, ki je poln neskladij, kot npr. prepad med bogatimi in revnimi, stihija po obdobju napredka. Cerkev to poslanstvo že izpolnjuje s tem, ko se vztrajno zavzema za odpis zadolženosti revnih držav, svari pred uporabo sile in terorizma v reševanju mednarodnih konfliktov.

Ključ za evangelizacijo na pragu tretjega tisočletja lahko odkrijemo v besedi »poslanstvo«. Vsi, ki jim je zaupana evangelizacija, bodo lahko samo s svojim osebnim pričevanjem povezovali človeka z Bogom in mu pomagali vstopiti v skrivnost vere.

¹⁶ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 24.

Povzetek: Ivan Rojnik, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?

Evangelizacija prinaša veselo oznanilo v vse plasti človeštva in z močjo evangelija preoblikuje osebno in obenem skupno zavest ljudi. Vse njeno prizadevanje mora biti povezano z vsestranskim osvobajanjem ljudi. Evangelizacijo danes razumemo kot mnogovrstno in dinamično dejavnost, njene sestavine pa so: inkulturacija, pričevanje, oznanjevanje, skupnost in služenje. Štirideset let po koncilu Cerkev uspešno deluje na raznih področjih in s tem daje dušo svetu, ki je poln neskladij.

Ključne besede: kerigma, evangelizacija, kateheza, verska inkulturacija, diakonija, koinonija, martirija

Summary: Ivan Rojnik, How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?

Evangelisation brings the good news into all layers of humanity and reforms the personal as well as the common conscience of the people by the power of the Gospel. All endeavours of evangelisation have to be connected with an all-round liberation of people. Today it is understood as a varied and dynamic activity comprising the elements of inculturation, bearing witness, preaching, community and service. Forty years after Vatican II the Church is successfully active in many different fields and thus gives the soul to a world full of contradictions.

Key words: kerygma, evangelisation, catechesis, religious inculturation, diakonia, koinonia, martyria

Peter Kvaternik

Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije

Kdor hoče reševati, mora tvegati.
(J. B. Metz)

Uvod

Leta 1996 sem imel na Dunaju priložnost prisostvovati pogovoru kardinala Franza Königa s pastoralnimi teologi. Ko je pojasnjeval svoj delež v pripravah na 2. vatikanski koncil in sam potek koncila, je kardinal na moje veliko začudenje rekel skoraj dobesedno takole: »Vedno bolj z žalostjo opažam, da večina v Cerkvi še danes ni dojela, kaj je koncil dejansko hotel povedati.«

Pastoralni teolog Paul M. Zulehner, ki je bil kardinalu Königu ves čas zelo blizu in ga zato velikokrat omenja v svojih predavanjih, piše v eni svojih novejših knjig, kako ga je König lani nekaj tednov pred svojo smrtjo poklical k sebi in mu med drugim rekel: »Se Vam ne zdi, da gre sedaj pred našimi očmi konstantinska doba Cerkve nezadržno h koncu?«¹

Podobno govori tudi nadškof Albert Rouet iz Poitiersa, ko utemeljuje potrebnost radikalnih strukturnih sprememb v svoji škofiji. Po njegovem je potrebno »prelomiti z tridentinskim modelom Cerkve«.²

Vse to poudarja potrebo po tem, da se Cerkev nenehno prenavljanja in prizadevno išče način, kako naj vedno v evangeljskem duhu odgovori na vprašanja, ki jih postavlja čas. Nedvomno je 2. vatikanski koncil bil ustrezen odgovor Cerkve na izzive svojega časa.

Tudi dogajanja v Cerkvi na Slovenskem so to potrdila. Štirideseta obletnica zaključka koncila nas toliko bolj vabi k ponovnemu razmisleku o njegovih usmeritvah ter k iskanju rešitev, ki bodo ustrezen odgovor na izzive sedanjega časa.

1. Pomen ovrednotenja koncila

Čas komunističnega enoumja po drugi svetovni vojni, ki je bil hkrati čas narodnega zatiranja, lahko za naš narod (podobno kot za druge narode

¹ P. M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern 2004, 11.

² Prim. M. Lätzel, *Der Reichtum der Kirche sind die Christen*, v: *Diakonia* 35 (2004), 450.

srednje in vzhodne Evrope) označimo kot »čas egiptovske sužnosti«.³ Koncil ima zato lahko v duhovnem smislu podobno vlogo v naši zgodovini, kot je bil Božji poseg za Izraelce v Egiptu. Koncil je namreč tedaj dal ljudem zaslutiti, da poleg ateistične sužnosti obstoji še neka druga realnost in hkrati nakazal tudi pot v obljubljeni deželo večje duhovne svobode. Za Izraelce je bilo potrebnih štiridesetih let preizkušenj, da se je njihova vera utrdila in prečistila, preden so bili sposobni ovrednotiti pomen tega milostnega Božjega posega v njihovo zgodovino. Podobno je sedaj za nami 40 let poskusov pokoncilске prenovе, v katerih smo nekatere koncilске smernice bolje uresničili, druge slabše, nekaterih morda sploh ne. Sedaj bi bil resnično čas, da koncil ovrednotimo v zgodovinski perspektivi zadnjih nekaj desetletij.

Tudi med nami se namreč na tej pokoncilski poti vedno znova pojavlja skušnjava, da bi se vrnili nazaj k »egiptovskim loncem« (prim. 2 Mz 16,3), vendar poti nazaj v »egiptovsko deželo« ni več. Sedaj smo pred nalogo, da »obljubljeni deželo« pokoncilске Cerkve samozavestno »vzamemo v posest«, jo vzljubimo kot svojo in jo našim sodobnikom napravimo za mesijansko deželo, kjer se razodeva in uresničuje Božja volja po zveličanju vseh ljudi (prim. 4 Mz 13,1-14,4).⁴

Ko 40 let po koncilu tudi pri nas čutimo dolžnost, da se znova bolj kot sicer posvetimo njegovim besedilom, to ne bi smelo biti samo izraz neke pietete do vesoljne Cerkve ali priložnost, da ponovimo nekatere na koncilu izrečene trditve in usmeritve, ki so nam blizu ali se nam zdijo pomembne. Ne, to je milostni čas, v katerem naj koncilске dokumente beremo ponovno, in to povsem neobremenjeno, kot bi jih brali prvič. Trdim, da smo to dolžni storiti in to vsaj iz dveh razlogov. Najprej nas pri sedanjem ocenjevanju vrednosti koncilskih besedil pogosto preveč obremenjuje vse tisto, kar je bilo v Cerkvi po koncilu napačnega, pretiranega ali napačno interpretiranega. Drugič je v Sloveniji, tako kot v večjem delu (vzhodne) Evrope, prišlo s padcem komunizma do epohalnega družbenega preobrata, ki je dal koncilskim tekstom povsem nov okvir. Zato jih je treba brati na novo. Na novo jih moramo brati starejši, ki smo jih prvič brali v nekem drugem, v mnogočem še vedno precej konstantinskem ali tridentinskem, a vendar veri povsem nenaklonjenem okolju. Na novo jih morajo brati mlajši, saj jih zaradi časovne odmaknjenosti slabo poznajo in zato premalo upoštevajo.

2. Dogmatična in pastoralna konstitucija

Od vseh koncilskih dokumentov je s časom, v katerem je nastajala, najbolj neposredno zaznamovana pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, zato

³ Prim. A. Máté-Tóth, P. Miklušćák, *Nicht wie Milch und Honig*, Ostfildern 2000, 12.

⁴ Prim. M. Girard, *La mission de l'Église au tournant de l'an 2000*, Montreal 1998, 269.

se ni čuditi, da je danes v slovenskem cerkvenem prostoru precej neopažena. Vendar je v svojem osrednjem sporočilu za ta čas še posebej aktualna, saj predstavlja konkreten zgled, kako je treba dogmatično konstitucijo *Lumen gentium* in ostale koncilске dokumente razumeti v pastoralnem kontekstu določenega časa.

Leto laikov, ki ga letos obhajamo v Cerkvi na Slovenskem, dokaj nazorno kaže, kako slabotna je še koncilska misel o vlogi in pomenu laikov v Cerkvi in o njihovem poslanstvu v svetu. Zato je poleg zgoraj omenjenih konstitucij potrebno ponovno brati najmanj tudi *Odlok o laiškem apostolatu* (*Apostolicam actuositatem*).

3. Trajni pomen koncila

K. Rahner govori o trajnem pomenu 2. vatikanskega koncila, ko pravi: »Cerkev se je na tem koncilu prenovila, ker je postala vesoljna. Kot taka svetu prinaša veselo sporočilo, ki je sicer že od vsega začetka jedro Kristusovega sporočila. Danes ga mora na novo oznanjati še bolj zavzeto in pogumno. V obeh, v oznanjevalcu in v sporočilu se je zgodilo nekaj novega, kar je nepovratno in kar ostane. Ali bomo v zadušnem malomeščanstvu današnjega cerkvenega življenja to novo dojeli in živeli? To je že drugo vprašanje. Prav to pa je danes tudi naša naloga.«⁵

Ko Johann Baptist Metz razmišlja o Rahnerjevem odnosu do koncila, ugotavlja, da se ni zavzemal zgolj za nek pasiven odnos do koncila, ampak za »aktivno zvestobo« do njega, kar pomeni, da je vizionarski pogled Cerkve v njeno prihodnost in prihodnost sveta odvisen od tega, koliko in kako dosledno je uresničen koncil v sedanjosti.⁶

4. Današnje stanje

Ne samo strokovne raziskave, ampak tudi vsakdanja pastoralna izkušnja nam potrjuje občutek, da mnoge nekdanje strukture in nekdanja oblika pastorage v sedanjem času ne ustrezajo več novim izzivom. Z neverjetno hitrim spreminjanjem sveta, v katerem živimo (zlasti komunikacijske in mobilne možnosti), se spreminjajo tudi pogoji za uspešno pastoralno delovanje. Kar je nekoč samoumevno prinašalo sadove, ker je kakor seme padalo na ugodna tla, danes ne prinaša uspeha (prim. Mt 13,3-9). Te spremembe se danes kažejo predvsem kot nazadovanje (v številu vernikov, duhovnikov, materialnih sredstev). Ravnanje Cerkve je lahko dvojnega značaja: ali

⁵ K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, v: *Schriften* 14, 1980, 318.

⁶ Prim. J. B. Metz, *Fehlt uns Karl Rahner?*, v: K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989, 10.

se trudi zgolj zadržati počasno cerkveno usihanje ali pa se odloči za korenejše posege in za zgraditev mostov k novim pastoralnim rešitvam.⁷

Nove razmere v svetu in v Cerkvi so lahko za Cerkev znamenje, kaj od njene dosedanje prakse ne sodi več v sedanji čas in v katero smer se mora spreminjati. So lahko razlog za tarnanje nad svetom, ki da je Cerkvi nasproten ali pa izziv, ki sprošča nove energije in vnaša novo voljo do prizadevanj in iskanj novih potov.

Kar zadeva pesimizem in malodušje, ki zajame nekatere ob podatkih o različnih trendih upadanja verskega življenja, bi morali v evangelijskem duhu pritrditi pastoralnemu teologu Zulehnerju, ki pravi dobesedno: »V Cerkvi bi morali 'jamranje' enostavno prepovedati.«⁸

5. Cerkev kot Emanuel

»Cerkev je v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.« (C 1) Vsak zakrament ima slovo in materijo. V kontekstu Cerkve je slovo zakramenta – Cerkev celotna Božja beseda, materija pa konkretno občestvo – župnija. Ta ne samo oznanja Božjo besedo, ampak mora biti hkrati uresničen konkreten kraj, kjer Bog prebiva, »Božja prisotnost«⁹. Občestvo je kot živo bitje. To lahko živi le s pomočjo vdihavanja in izdavanja, s prejemanjem in dajanjem, iz poglobljanja v skrivnost in pojavljanja v javnosti, iz skrivnosti in politike. To se ne izključuje, ampak medsebojno pogojuje. Čim bolj se namreč poglobljamo v Božjo skrivnostnost, tem zanesljiveje zaznavamo potrebo po angažirani dejavnosti. Prav stopnja navzočnosti tega dvojega pokaže realno stopnjo življenjskosti vsakega občestva. Tako celotna Cerkev kakor posamezno občestvo mora biti hkrati »sol zemlje« (Mt 5,13) in hkrati »mesto na gori« (Mt 5, 14), mora delovati na družbo hkrati iz svoje notranje biti in hkrati načrtno preko svoje javne vključenosti vanjo.

Cerkev ni že v celoti uresničeno Božje kraljestvo, ampak šele omogoča njegov prihod. Božje kraljestvo je tisto polje Božje moči in energije, v katerega centru je Bog in ki človeku omogoči, da postane to, za kar je bil ustvarjen. Takšno polje Božje moči in energije bi moralo postati vsako župnijsko občestvo. Najkrajša opredelitev smisla Kristusovega učlovečenja in bistva Cerkve je v besedi Emanuel, kar pomeni »Bog z nami« (Mt 1,23). Vsako župnijsko občestvo bi moralo biti Emanuel.

Vsak človek v bistvu vse življenje išče Boga in moral bi ga najti v krščanskem občestvu. Zato je oddaljevanje mnogih od krščanstva in njihovo iskanje

⁷ Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen*, Ostfildern 2003, 13.

⁸ Prim. *prav tam*, 16.

⁹ P. M. Zulehner, J. Brandner, »*Meine Seele dürstet nach dir (Psalm 63,2)*, *GottesPastoral*, Ostfildern 2002, 112.

vseповsod drugod zelo bridka kritika naših občestev. Ker ta niso Emanuel, v njihovem središču ni mogoče najti Boga. Priče smo t.i. »eklezialnemu ateizmu« (J. Fischer).

Cerkev za uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji potrebuje »duhovne kraje«, »duhovne osebe« in »duhovna opravila«. ¹⁰ Tak »duhovni kraj« mora postajati vsako konkretno občestvo.

6. Misijonarski značaj Cerkve

V današnji Cerkvi je zaradi mnogih znakov nazadovanja prišlo do depresivnega občutja, da gre vse navzdol. Cerkev ni več misijonarska, ker je prišlo do neke vrste »misijonarske atrofije«. ¹¹

Cerkev mora v prihodnje znova postati misijonarska. Ponovno se mora prebuditi misijonarska samozavest vseh vernikov. Storiti moramo vse, da bi v naslednjih letih prišlo v evangeljskem duhu do nekakšne »komunikativne ofenzive«. ¹²

Preden Cerkev postane misijonarska navzven, se mora misijon zgoditi v Cerkvi sami. Sveti Duh ni dan Cerkvi na voljo v prosto razpolaganje, ampak on Cerkev usposablja, da bi bila na voljo Kristusu. On daje Cerkvi moč in sposobnost, da prepozna sadove, ki jih prav on sam prinaša vseповsod. ¹³

7. Današnje župnije

Iz nekdanjih živih občestev so župnije počasi postale cerkvene upravne enote, kjer so pogosto duhovniki in laiki vsak na svojem bregu. Razmeroma majhna skupina »najbolj zvestih ovčic« v vsaki župniji pa je le nekakšen »nadomestek občestva«. V prvi Cerkvi so se vsi verniki med seboj klicali bratje, danes se tako med seboj včasih poimenujejo le še duhovniki ali redovniki. Laiki so si med seboj bolj ali manj tuji, duhovniki pa jih z brati označujejo samo še pri bogoslužju. Današnje medsebojno odtujejost in ločenost med kleriki in laiki teolog K. Rahner označuje kar za »pastoralno shizmo«. ¹⁴

Župnijska občestva se morajo ponovno zavedati, da so po svoji naravi zakramentalna znamenja odrešenja za svet, sredi katerega živijo. Tudi če se župnijsko občestvo samo čuti nesposobno, da bi bilo »odrešenjska oaza«

¹⁰ Prim. P. M. Zulehner, *Vorüberlegungen zu einer Europäischen Pastoral*, v: W. Krieger, B. Sieberer, *Was ist christlich in Europa*, Kevelaer 2004, 103.

¹¹ Prim. P. M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, 67.

¹² Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen*, 20.

¹³ Prim. M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la Mission*, Paris 2000, 196.

¹⁴ Prim. P. M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, Ostfildern 2002, 100.

sredi puščave nevere, se mora zavedati, da ga za to poslanstvo usposablja Jezus Kristus, ki živi in deluje v njegovi sredi. Tudi če občestvo odpove v svojem poslanstvu, se Kristus, ki je v njegovi sredi, ne more odpovedati svojemu poslanstvu, da uresničuje Očetovo voljo in prinaša odrešenje vsemu človeštvu in vsemu svetu.¹⁵

8. Župnija na Slovenskem

Kako je izvajanje koncilskih smernic pri nas zastalo na pol poti, je posebej razvidno na organizacijski strukturi Cerkve na Slovenskem in to tako na medškofijski, kakor tudi na škofijski in župnijski ravni. Če so družbene razmere Cerkev po letu 1990 prisilile, da se je nekoliko prilagodila času na medškofijski in precej manj na škofijski ravni, pa je ostala oblika večine župnij še zelo podobna tisti izpred koncila, saj je taka ostala tudi konkretna vsakodnevna pastorala.

Ni mogoče zanikati resnih namenov in poskusov prenove župnij, ki so jih imeli razni škofijski zbori in prenovitveni procesi v vseh treh škofijah, prav tako ne prizadevanj Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem na tem področju. Toda podobno kot v primeru koncila so tudi v tem mnoge dobre usmeritve ostale v marsičem neuresničene, ker ni bilo na voljo ustreznih vzorcev in tudi ne mehanizmov za njihovo udejanjanje.

9. Različni tipi župnij danes in v prihodnje

»Cerkev prihodnosti bo Cerkev, ki bo gradila od spodaj navzgor iz bazičnih občestev in združenj. Ta se bodo oblikovala svobodno glede na osebno iniciativo. Vse moramo storiti, da tega razvoja ne bi dušili, ampak ga spodbujali in ga pravilno usmerjali,« pravi K. Rahner.¹⁶

Župnijska občestva so nekaj živega, zato je njihov razvoj podoben razvoju človeške osebnosti, ki se z leti spreminja. Danes ni več enovite podobe župnije, kot je bila nekoč. Mnogo je dejavnikov, ki določajo, kakšna bo posamezna župnija. Nekaj jih bomo navedli glede na štiri različne tipe župnij.¹⁷

9.1 Župnikova župnija

Prvi tip župnije imenujmo *župnikova župnija*. Župnija je poosebljena v župniku, ki si po svoji presoji poišče sodelavce. Župnik živi v zavesti, da je to »njegova župnija« in se sam čuti zanjo povsem odgovornega. Zato tudi

¹⁵ Prim. *prav tam*, 142.

¹⁶ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989, 129.

¹⁷ Prim. M. Widl, *Kleine Pastoraltheologie*, Graz 1997, 45-55.

sam odloča o vsem. Sodelavce si poišče le zato, ker brez njih ne more. Župnik razume svoje duhovništvo v tem, da se z delom za župnijo v celoti žrtvuje za Kristusa, od laikov pa pričakuje, da pri tem prevzamejo nase del njegovega bremena, posebno v katezezi in skrbi za starejše in bolne osebe. V središču pastorale je delitev zakramentov in družinska pastoralna. Župnija je hierarhično zgrajena z močno izpostavljenim dualizmom: nadrejeni – podrejeni.

V času hitro se spreminjajočih življenjskih pogojev, ki zahtevajo mnoge skupne odločitve in zato specifična znanja, bo župnik take župnije vsemu temu težko kos. Če bo hotel kar najbolje uresničiti svoje »popolno darovanje« za župnijo, lahko pri njem pride do »burn-out-sindroma«, kar pomeni, da preprosto »pregori«. Tak model župnije ni več primeren za moderno družbo in je za silo možen le še tam, kjer je še živa močna tradicija, ki jo župnik avtoritarno podaljšuje. Običajno pa pri prvi menjavi župnika pride do zelo močnega preloma s tradicijo, zato mnogi ob tem odpadejo ali se oddaljijo.

9.2 Župnija aktivistov

Drugi tip župnije se lahko imenuje *župnija aktivistov*. Župnijsko življenje oblikujejo mnogi zelo aktivni laiki, ki so vključeni kot raznovrstni sodelavci. Ta model se najlažje razvije v mestu. Zanj je značilno veliko število laikov, ki skrbijo za delovanje najrazličnejših skupin v župniji. Kdor hoče pripadati taki župniji, se skoraj ne more izogniti aktivnejšemu sodelovanju.

V takšnem župnijskem konceptu je župnik predvsem animator in moderator, ki skrbi za pridobivanje novih sodelavcev in njihovo vključevanje v skupine. Te so z mnogimi svojimi udeleženci v središču župnijskega življenja. Vse običajno vodi dejaven ŽPS z mnogimi komisijami in odbori. Močno je razvita mnogovrstnost in soodgovornost. Župnija močno spominja na nekakšno združenje simpatizerjev. Celotna župnija se čuti odgovorna za temeljna pastoralna področja. Močno je poudarjena zavest pripadnosti skupnosti in razmeroma brez velikih težav premaguje tudi razne konflikte.

Problematičnost tega tipa župnije je v preobremenjenosti aktivnih vernikov, ki jih zaradi tega začne kmalu primanjkovati, rado pa se tudi zgodi, da ob vseh aktivnostih močno trpi duhovnost. V bistvu gre le za porazdelitev bremen tradicionalne župnije na več oseb, ki se obveznostim skoraj ne morejo izmakniti. Sprejet se v taki župniji lahko počuti le tisti, ki je v njenem življenju aktivno udeležen, za druge pa skoraj ni prostora. Lahko pride tudi do tega, da mnoge aktivnosti postanejo same sebi namen in ne pomagajo župniji k poglobljanju vere.

9.3 Povezovalno občestvo

Tretji tip župnije imenujmo *povezovalno občestvo*. Župnijsko občestvo povezuje več med seboj precej neodvisnih malih aktivnih skupin. Ta tip se

razvije iz predhodno opisanega, ko vernikom številne aktivnosti preprosto ne zadoščajo več. Lahko se razvije tudi iz personalne župnije, ki išče novo kvaliteto župnijskega življenja. Do njega pride tam, kjer se verniki zavedo, da mnoge župnijske aktivnosti ne morejo biti same sebi namen, ampak da mora vse to voditi k poglobitvi osebne vere in da drugim lahko damo samo to, kar smo sami prejeli. V sodobnem svetu lahko oznanjajo samo tisti, ki imajo močno osebno izkustvo srečanja z Bogom.

V taki župniji župnik skrbi predvsem za duhovnost, kajti tudi sam je prežet z zavestjo Božje bližine. Zaveda pa se, da ni popoln in mora tudi sam neprestano iskati.

V središču župnijskega življenja je duhovna poglobitev. Cilj pastoralnega prizadevanja je iti v globino, četudi zaradi tega nekateri odpadejo. Pred podelitvijo zakramentov je uvedena poglobljena priprava, birma se deli v poznejših letih mladostne dobe, župnija se povezuje s sosednjimi župnijami in je aktivna pri dekanijskih projektih.

Povezanost župljanov z župnijo ni le zunanja, ampak sloni na močni osebni veri. V ospredju je osebna poklicanost posameznika, župnija pa je v službi medsebojnega povezovanja. Povezanost se izraža v skupni molitvi in udeležbi pri duhovnih pogovorih. Kar je v *župniji aktivistov* le bolj ritualnega značaja (Božje kraljestvo, Kristusovo vstajenje in njegov ponovni prihod) dobi tu osrednje mesto. Najmočnejši povezovalni element vernikov je zavest o Božji očetovski skrbi za vsakega posebej. V taki župniji tistim, ki vero še iščejo, lahko mirno rečejo: »Pridi in poglej!« (Prim. Jn 1,46).

Tak model zahteva visoko duhovnost pri posameznem verniku. Poudarek na duhovnosti je lahko tako močan, da vernik izgubi stik z vsakodnevno realnostjo. Lahko pa se poveča tudi možnost delitve med verniki glede na razne duhovne struje.

9.4 Župnija kot kreativna mreža

Četrty tip župnije lahko imenujemo *župnija kreativne mrežne povezanosti*. Ta tip stavi močno na vizijo prihodnosti. Taka župnija dejansko povezuje »otoke vere« sredi razkristjanjenega sveta, zato gradi prvenstveno na močnem osebnem in občestvenem doživetju oznanila o Božjem kraljestvu in na razvijanju občutljivosti za vprašanja sodobnega sveta. Te otoke vere povezuje med seboj zavezanost odrešenjskemu poslanstvu in zato predvsem štirim načelom: *pravičnosti, resnici, kvaliteti življenja in povezanosti*. Zavezanost tem načelom ni le teoretična orientacija, ampak dobi v vsakdanjem življenju čisto konkretno obliko, zlasti v povezavi s *pravičnostjo in resnico*. *Kvaliteta življenja* je podrejena močni osebni askezi. *Povezanost* se uresničuje v osebni poklicanosti, verodostojnem sobivanju z drugimi in vključenosti v Cerkev. Gre za udejanjanje birmanske zrelosti v življenjsko preverjeni veri.

V čisti obliki tak tip župnije morda še nikjer ne obstaja, ima pa prihodnost, ker je odgovor na sodobne družbene izzive. Zato je toliko bolj pomembno, da je že danes v pastoralni dan dovolj močan poudarek na »spletanju vozlov« v tej mreži, kajti od njihove trdnosti je odvisna tudi trdnost celotne prihodnje mreže (prim. Mt 13,47).

Problematicnost tega tipa župnije je v njegovi preoptimistični zasnovi, v današnjem pomanjkanju vizionarstva in pomembni vlogi laikov, za kar današnji verniki morda še nis(m)o dozoreli. Kar danes izgleda še čista utopija, bo morda kaj kmalu še edini možni odgovor na izzive jutrišnje postmoderne dobe.

Zaključek

Cerkev ima danes mnogo problemov in težav, ima pa tudi velike možnosti in priložnosti, če bo šla dovolj v globino in bo dovolj odprta za novo ter za izzive sodobnosti.¹⁸

»Cerkev je poklicana, da usmeri svoje prizadevanje v evangelizacijo, zavzetost za socialna vprašanja, v spremljanje skupin in posameznikov ter obhajanje svetih skrivnosti.«¹⁹

Krščansko občestvo se ne more odtegniti nalogi, da privede posamezne ljudi k veri in da jim pomaga to vero tudi ohranjati. S tem, ko krščanstvo take posameznike povezuje v občestvo, se gradi Cerkev, prihaja do »ekleziogeneze«. Prav župnijsko občestvo je prednostni kraj vsakršne »ekleziogeneze«.²⁰

Pastoralna v Cerkvi na Slovenskem je še izrazito vezana na obrede in na podeljevanje zakramentov (prim. PZ 112-282). Današnji čas pa vedno bolj kliče po »prehodu iz občestev, ki so oskrbljena z zakramenti, k občestvom, ki z obhajanjem zakramentov vsem vernikom omogočajo krepitev vere v živega Boga«.²¹

Zato pa mora biti naše pastoralno prizadevanje usmerjeno v takšno oblikovanje župnij, ki na vseh pastoralnih področjih teži v smer večjega poudarka na občestvenem značaju naših župnij. Vidno mora biti prizadevanje, da naše župnije iz »oskrbovanih občestev« vedno bolj postajajo »skrbeča občestva«, se pravi tista, ki ne samo čakajo na pomoč, ki naj pride nekje od zunaj, ampak so usposobljena, da tudi sama nudijo pomoč vsem tistim, ki jo potrebujejo znotraj ali zunaj tega občestva.²²

¹⁸ Prim. M. N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg 2003, 188-191.

¹⁹ M. Girard, *n. d.*, 286.

²⁰ Prim. P. M. Zulehner, H. Gönner, J. Schweighofer, *Pfarranalyse*, Wien 1997, 12.

²¹ D. Emeis, *Mit den Sakramenten leben*, Freiburg 1993, 8.

²² Prim. *Lexikon der Pastoral*, Freiburg 2002, 1301.

Povzetek: Peter Kvaternik, Sol zemlje in mesto na gori. Občestveni značaj župnije

Zaključuje se konstantinska era in tridentinski model Cerkev in čas po 2. vatikanskem koncilu postavlja Cerkev pred vedno nove in vedno hujše izzive. Potrebno je vedno znova jemati v roke koncilске dokumente in jih brati v kontekstu tega časa, ki je zlasti za dežele nekdanjega realnega komunizma še posebej izzivalen. Današnje stanje Cerkev v Evropi ni posebno spodbudno. Za izboljšanje tega stanja ni dovolj le vzdrževati obstoječo versko prakso, ampak poskušati tudi nove pastoralne pristope. Cerkev mora danes postati Emanuel in biti misijonarska.

Današnje župnije, tudi na Slovenskem, v marsičem niso prilagojene novim pastoralnim pristopom in pastora v njih ne omogoča implementacije koncilskih misli. Glede na štiri možne tipe župnij se je potrebno vprašati, kakšne župnike potrebujemo in kakšne njihove sodelavce, da bi župnije vedno bolj postajale tudi dejanska občestva.

Gljučne besede: Cerkev, pastora, koncil, župnija, občestvo

Summary: Peter Kvaternik, Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish

The Constantine era and the Tridentine model of the Church are coming to an end and the time after Vatican II puts the Church before new and growingly harder challenges. The documents of Vatican II have to be reread in the context of this time, which is especially challenging for the post-communist countries. The present state of the Church in Europe is not particularly encouraging, therefore it does not suffice to curb a further drying up of church practice, but new pastoral approaches should be tried out as well. The Church should become Emmanuel (God with us) and missionary.

Present parishes, also in Slovenia, are often not adapted to new pastoral approaches and the pastoral activity therein does not make possible the implementation of the thought of Vatican II. In view of four possible types of the parish it should be found out what kind of parish priests and what kind of their collaborators we need for parishes to become real communities.

Key words: Churches, pastoral, Vatican II, parish, community

Anton Jamnik

Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi

Smo pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven, kot je padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali pojav industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme, posebna vprašanja in v tem smislu je vsako nekaj enkratnega. Tisto, kar dela današnji čas drugačen od drugih in zato tudi unikaten, je to, da gre za hkratno kombinacijo velikih sprememb tako na področju znanosti, tehnologije, industrije, trga, itd. Ravno v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrnele in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil božji indikativ. Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju. Vse to pa so značilnosti liberalizma.

1. Nekaj značilnosti liberalizma

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

Empiristična - analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot; te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolut-

ni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Vse bolj sta močni moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Humea, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli se napača iz načela, da je potrebno opustiti vsako razpravo o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to bi bilo treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S tem bi odpadla vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in se trudili, katere so naše skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebne preference.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Skepticizem, relativizem in pluralizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot pač njemu najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; ne želi pa si zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, pa je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj mu ponuja možnosti, da s ponujenimi »vrednotami« in dobrinami zapolni vse večjo praznino v sebi.

2. Liberalizem kot javlja na družbeni ravni

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, je v svojem delu »Slabosti modernega časa«¹ na zgoraj opisan problem opozarja na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: o individualizmu in s tem izgubi smisla, o naraščajočemu pragmatizmu in izredni pasivnosti, ki izvira iz izgube notranje svobode.

¹ C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.

a) »Prvo pereče vprašanje je individualizem. Individualizem ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati o svojem življenjskem slogu, zavestno sprejeti določeno prepričanje, lahko se sami odločijo za stil svojega življenja; za vse to so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni transcendentnemu zakonu, ki naj bi bil nekaj svetega ...«²

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost večjemu redu. Vesoljni red je bil »mogočna veriga bivanja«, v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana, in od katerih se ni mogel ločiti, pa naj se je še tako trudil. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v verigi stvarstva. Ko je stari red izgubil svojo veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto.

Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, če je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko odgovoriti na vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma, oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovljjo in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, zato ker se je osredotočili le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na »sebe«, zaradi česar človekovo življenje postaja hkrati plitko in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluha za ostale ljudi v družbi. »Permisivna družba«, pojav »jaz-generacije« ali prevladovanje »narcizma« so le trije najbolj znani pojavi, v katerih se v sodobni obliki izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo »boleznijo« sodobnega časa: pragmatičnim razumom. »S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha.«³

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmojije bivanja, ki je temeljila na božjem indikativu močno razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba

² C. Taylor, *n. d.*, 2.

³ C. Taylor, *n. d.*, 5.

nima več metafizične utemeljitve, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage na božjem redu. Prikrojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Ta sprememba je imela tudi pozitivne posledice, prinaša pa s seboj tudi veliko slabega, ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost, oziroma »stroškovno dobičkonosne« analize in da bo neodvisne cilje, ki naj bi narekovali naše življenje, zasenčila zahteva po maksimalni storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov, kar pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilen položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, kar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, pomeni veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej je znan prispevek Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakški posamezniki, ki so »zaprti sami vase«, je družba, v kateri bo malokdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja, dokler bo oblast skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo, in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje »mehka« tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za oblast, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno vodstvo kazalo v »ogromni skrbniški moči«, ki jo ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih državnih nivojih kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika ni naklonjen temu. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljan znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno

čuti nemočnega. Posameznik se zaradi tega znajde v še večji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

3. Kako je z liberalizmom na Slovenskem?

Ko govorimo o slovenskih razmerah, moramo nujno upoštevati, da je situacija zelo specifična, ker je potrebno upoštevati tudi tedaj, ko gornja načela apliciramo na našo družbo. Ko gre za liberalizem kot filozofsko smer in določen nazor na osebnem področju (vrednotenje življenja, vzgoja, odnos do posameznih vrednot), je tudi pri nas v veliki meri prevladala ta misel: odločam se tako, kot mi najbolj ustreza, kar mi najbolj koristi, tako, da bom imel čim manj težav. Vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permisivno družbo, sta vse bolj v ospredju. Ni prostora za objektivno vrednotenje, osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot. Kam to vodi na osebni ravni, pa seveda tudi na družbeni, najbrž ni potrebno posebej razlagati.

Na družbenem področju je specifičnost naše situacije v tem, da smo v prehodnem obdobju, v katerem se je marksizem prelevil v liberalizem. Tu pa se odpira zelo zanimivo vprašanje postkomunističnega časa, namreč, kako to, da je lahko prišlo do izredno hitrega vzpona liberalizma. Kako se je to moglo zgoditi? Kako so Marxovi učenci lahko tako hitro postali učenci von Hayeka? Na to vprašanje zanimivo odgovorja A. Stres, ko trdi, da »če ocenjujemo moderni liberalizem in komunizem, zlahka opazimo, da sta si ravno v svojem razmerju do moralnih vrednot in etičnih zahtev izredno blizu in da oba izhajata iz omenjenega izrazitega razsvetljenjskega stališča, da moralne vrednote in etične zahteve ne morejo biti predmet občeveljavnega družbenega razgovora in javne razprave. Oba sprejemata ozko razsvetljenjsko in empiristično pojmovanje znanosti, za oba stopa v ospredje ambicija 'družbenega engeneeringa', katerega cilji in vrednote pa ostajajo teoretsko povsem nedoločeni. Ker oba sprejemata za vodilo empirično-analitično znanost, verjameta tudi vsak v svoj determinizem. Po liberalnem prepričanju obstaja ekonomski detrerminizem trga. Po marksizmu obstaja determinizem zgodovine, ki bo nujno pripeljal v komunistično družbo. Ne v prvem ne v drugem ni prostora za odločanje s tališča moralnih vrednot ... Sodobni marksizem in liberalizem torej nista nič drugega kakor dve varianti istega izrazito manipulacijskega odnosa do svoje gospodarske, družbene in politične stvarnosti. Tisto, kar je v eni in drugi varianti povsem odsotno, je področje moralnih vrednot in norm ... V obeh primerih gre za čisti imanentizem in čisti antropocentrizem. Človek je absolutni gospodar svoje zgodovine in načrtovalec svojega razvoja in ni dolžan upoštevati nobenih transcendentnih, nadzgodovinskih norm ali vrednot.«⁴

⁴ A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom*, v: *Tretji dan XXV* (1996), 30-31.

V tem je torej razlog, da je na tleh marksizma tako hitro pognal liberalizem in vse bolj prevladuje na vseh ravneh življenja, tako osebni kot tudi družbeni. Tako je »naš liberalizem« še posebej na politični ravni nekaj čisto posebnega, oziroma sploh ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede. »Pri nas ne obstaja liberalizem kot zaokrožen miselni sistem, na temelju katerega bi se ljudje nazorsko opredeljevali. Na idejnem področju gre kvečjemu za razmetane ruševine in ostanke preteklih ideologij, predvsem komunistične, ki nimajo danes nikakršne uporabne vrednosti. Kot v fizičnem svetu praznine ne morejo obstajati, tako ne morejo obstajati na idejnem področju. Če danes ta idejni prostor, ki ga označujemo s pojmom liberalizem, polnijo miselne razbitine preteklosti, tako trajno ne bo moglo obstati. Idejna kriza, ki jo danes izpolnjuje t.i. liberalni pragmatizem, se bo morala prej ali slej končati. Zato je tudi naš sedanji liberalizem izrazito prehodni surogat na idejnem področju. Kaj ga bo nadomestilo, pa je odvisno od uspešnosti sedanjega pragmatizma v politiki, ki se označuje kot liberalizem.«⁵ Na politični ravni torej pri nas ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede, saj gre v naših razmerah za kontinuiteto s prejšnjim sistemom in tako kontinuiteto moči na določenih ključnih področjih (političnem, ekonomskem, medijskem itd). Ne moremo se primerjati s kako zmerno obliko liberalne demokracije, saj pri nas osnovna družbena struktura ne funkcioniira po določenih ustaljenih družbenih oziroma pravnih normah. V tem smislu se je pri nas po prehodu v demokracijo totalitarizem nadaljeval, samo da se sedaj kaže v veliko bolj prefinjeni obliki: »Zasliševalsko sobo s slepečimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan kot Berlusconi, lahkotno bo obračal pojme in ideje in sveži denar, kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih. Novemu totalitarizmu bo ime: cinična distanca,« je zapisal Drago Jančar v *Egiptovskih loncih mesa*.⁶ Zadnje spremembe v naši državi pa vendarle kažejo na to, da se je tudi v Sloveniji zgodil nov korak na poti vedno bolj demokratične in pluralne družbe.

Nasproti subjektivističnemu individualizmu in pragmatizmu se danes postavlja misel, ki poudarja pomen dobrega (vrednot), ki se dogaja znotraj skupnosti, medsebojnih odnosov, tradicije, jezika, kulture, pripovedi, določene moralne prakse. Vse to naj bi omogočalo posameznikovo avtonomijo, dostojanstvo, svobodo, osnovne svoboščine in oblikovanje moralne zavesti. Tu moralni imperativ ni več tujek, ki prihaja od zunaj, nima svoje osnove v

⁵ F. Bučar, *Naš liberalizem*, v: *Nova revija* XIII (1994), 10.

⁶ D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.

asocialnem individualizmu in pragmatizmu, ampak se poraja na osnovi indikativa, znotraj določenega vrednostnega sveta, določenega notranjega prepričanja. Dostojanstvo in polnost človeškega bivanja se v tem primeru uresničujeta v iskreni skrbi (odgovornosti) za bližnjega in za skupno dobro. Poglejmo si zato na kratko, kateri so temeljni poudarki tako imenovane komunitarne kritike liberalizma.

4. Komunitarna kritika liberalizma: od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu

Taylor, MacIntyre, Sandel in Walzer veljajo za glavne avtorje komunitarne kritike liberalizma. Prav ta kritika je danes najbolj jasna in temeljita alternativa liberalističnim poskusom oblikovanja etike. Liberalizem zagovarja pojem osebe kot predhodno individualizirane, osamljene monade, torej takšne osebe, ki nima možnosti, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postalo bistveni del njene identitete. Nasproti takšnemu gledanju komunitarni kritiki poudarjajo pomen dobrega in določene skupnosti pri oblikovanju identitete. Prav tako tudi jasno nastopijo proti vsakršni obliki asocialnega individualizma, univerzalizma in abstrakcije, ki so prav tako značilni za liberalizem.

Tradicionalna filozofska misel se je ob vprašanju, kako živeti, posebej osredotočala na vprašanje čim večjega dobrega. Vrednote so osnova naših medsebojnih odnosov in so temeljni pogoj za doseg dobrega pri vsaki osebi. Krščanstvo poudarja, da je to najvišje dobro dosegljivo samo prek odrešenja, in sicer prav po poslušnosti božjim zapovedim. Z novim vekom oziroma razsvetljenstvom pa ima takšno gledanje vedno manjšo veljavo, saj se pojavi popolnoma drugačen pristop k tem vprašanjem. Toda če ni najvišjega dobrega, ki bi bilo določeno z božjo naravo, če ni zakonov, ki izhajajo od Boga, kaj je potem lahko kriterij človekovega ravnanja? Ker tega temelja ni več in je vendarle potrebno na nek način omejiti človekovo avtonomijo in predvsem njegovo samovoljo, je liberalistična moralna filozofija vso svojo pozornost usmerjala v to, da poišče določena pravila za skupno življenje, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kakor pa naravi dobrega življenja. Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu. V sodobnem času je področje človekovega hrepenenja, različnih teženj, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega povsem zanemarejeno. Na to mesto pa stopijo določeni objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.

V liberalistični proceduralni morali se zgodi kvalitativna diskriminacija, saj le-ta nekaj ukaže, toda ob tem ne utemelji, zakaj je to potrebno storiti, torej ne poda vsebine, vrednote, utemeljitve določenega ravnanja. Od liberalističnega zunanjskega opisa delovanja je treba preiti k jeziku, ki upošteva

kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture, določenega čutenja ter utemeljitve dobrega.

Tisto, v čemer se liberalno in komunitarno gledanje najbolj razlikujeta, je različno pojmovanje osebe. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije in torej neodvisnost od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresničuje samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, tu se oblikuje človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Liberalistična teorija dobrega želi biti nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega. Da takšna nevtralnost ni mogoča, se kaže vsaj na dva načina. Liberalizem vrednote prepušča človekovi lastni izbiri in meni, da o tem ni mogoče ničesar spoznati, nič jasnega povedati, torej sloni na vrednostnem skepticizmu. Toda tudi to že pomeni neko stališče. Nič povedati o dobrem, ga prepusti človekovi samovoljni izbiri na podlagi trenutnih želja, to nikakor ni nevtravno stališče do dobrega, ampak je tudi to že stališče, ki se kako izraža človekov odnos do etičnih vprašanj in do dobrega (vrednot). Povsem jasno se kaže, da ni mogoče govoriti o liberalistični nevtralnosti, ko gre za pojmovanje dobrega. Te nevtralnosti preprosto ni: tudi molk, ignoriranje tega vprašanja, beg pred tem vprašanjem, različni nadomestki, ki naj bi stopili na mesto dobrega, polnoma jasno kažejo na določeno stališče.

Nekaj podobnega se dogaja, ko gre za vprašanje oblikovanja antropologije, ko liberalizem trdi, da ni mogoča nobena jasna substancialna govorica o tem, kdo je človek. Takšno gledanje prihaja v protislovje s samim seboj. Namreč trditev, da je vsako substancialno gledanje na človeka neutemeljeno, spodbija samo sebe. Kajti tudi to, da se ne ve, kaj je človek, je izjava o človeku in predpostavlja zelo jasno opredeljeno stališče do človeka. Povedano drugače, liberalnim mislecem se ni posrečilo oblikovati resnično nevtralnega stališča do človeka in njegovih vrednot. Tudi njihova stališča izhajajo iz čisto svojske antropologije, ki zato ni vredna nič več kakor katera koli druga.

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v individualizmu, samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za oblikovanje posameznikove identitete. Praktično življenje v skupnosti, vrednote, tradicija, odgovorna skrb za drugega, poudarek na vsebini (dobrem) dejanja in ne samo na formi, to je tisto, kar lahko postane vodilo za moralno delovanje danes, ne pa neki asocialni, abstraktni, pragmatični individualizem.

5. Postmoderna etična perspektiva in liberalizem

Komunitarni kritiki liberalizma je v mnogih potezah zelo blizu postmoderna kritika sodobne moralne filozofije in liberalizma. V nekaterih točkah se kritiki pokrivata, ob tem pa postmodernizem razvije tudi čisto izvirne

argumente proti liberalizmu. Postmodernizem je sicer sam na sebi zelo nejasen pojem, je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna vizija. Kljub temu pa v svoji kritiki modernizma razvije celo vrsto pozitivnih elementov, ki bi utegnili biti zanimivi in »uporabni« pri oblikovanju sodobne moralne teorije. Naj poudarim, da bomo izhajali predvsem iz pozitivne in ne iz dekadentne oblike postmodernizma. Postmoderna etična perspektiva se v svoji pozitivni obliki kaže kot nasprotovanje antropocentrični, obvladovalni, individualistični in vedno bolj razoseblejni miselnosti moderne dobe oziroma liberalizma. Kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, poudarku na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človekovega spoznanja (rušenje absolutnih sistemov), s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki feminizma, pomeni novo odpiranje prihodnosti. V tej nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalizmu, ki vztraja na pogledu na človeško bitje kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova je antropocentrizem in imanentizem in je kot tak izrazito protivnerski; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svodobi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja.

Čisto nekaj drugega pa je dekadentna oblika postmodernizma. Ta oblika ne odpira novih perspektiv, ravno nasprotno, ko človeka oropa prave možnosti spoznaja in iskanja življenjskega smisla (zakaj pa sploh iskati smisel, torej sploh ne iskati, ne se spraševati, ne se čuditi bivanju), ga oropa te temeljne sposobnosti po čudenju bivanju, pušča ga ponižanega, strtega v fragmentarnosti bivanja, tak človek je apatičen, utrujen, naveličan, ostaja torej samo še ciničen človeški subjekt. Ta dekadentna oblika postmodernizma pa je vsaj v nekaterih elementih blizu klasičnemu liberalizmu, ki prav tako pomeni popolno ponižanje človeškega subjekta, samo da pride do tega po nekoliko drugačni poti. Mi bomo izhajali iz pozitivne oblike postmodernizma (v veliki meri iz Levinasa), ki na izviren način odpira možnosti etične perspektive.

Če komunitarna kritika liberalizma opozori predvsem na pomen vrednot, občestva, tradicije, ko gre za moralno odločanje, pa postmoderna etična perspektiva poudari pomen osebe, odgovornosti za drugega in skrivnostnost bivanja. Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati z določenimi sistematičnimi racionalnimi pravili. Človeška spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvoumja, da bi imel vse spoštovanje do človekovega čutenja in da ne bi vsega njegovega delovanja že vnaprej preračunal in ga spravil v natančno določene kategorije.

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, ljubezni, skupnem dobrem in razsrediščnem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno je ta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je v liberalizmu ključnega pomena za moralnost dejanja v tem, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, ki je primerno za družbo in koristno za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

Postmodernizem poskuša moralnost rešiti umetno konstruiranih etičnih zakonov, kar pomeni predvsem to, da jo ponovno poosebi (repersonalizira). Repersonalizacija moralnosti pomeni vrniti moralno odgovornost od zakonodaje (kamor je bila pregnana) na začetno mesto (kjer je njen dom), torej k osebi. Danes z zaskrbljenostjo in upanjem ugotavljamo, da če te odgovornosti ne bo že na samem začetku dejanja, potem je ni mogoče pričakovati tudi v nadaljnjih stopnjah. Danes je vedno bolj jasno spoznanje, da vsi družbeno skonstruirani nadomestki, kot npr. funkcioniranje, proceduralna odgovornost itd., ostajajo nevredni zaupanja in moralno dvomljivi nadomestki. Vse to bolj krni kot pa pospešuje in podpira osebno odgovornost vsakega posameznika, moralnost, ki bi bila opora in upanje. Nobena stvar ne more nadomestiti notranjega stanja duše, nič ne more nadomestiti osebne strinjanja, noben dogovor, noben še tako izdelan proceduralni sistem, tudi ne transcendentna avtoriteta, kajti ta že po svojem bistvu zahteva, da jo sprejme človekova vest.⁷

Levinas je zapisal, da je etika pred ontologijo, odgovornost za drugega pred bitjem samim. Sprejeti odgovornost pomeni, kot da sem že vedno bil odgovoren, pomeni dejanje ustvarjanja moralnega prostora. Biti za drugega pomeni tudi oddaljevati se od udobne varnosti bitja v smeri strahovite negotovosti odgovornosti. Biti v »morali«, ki je določena s principi, kjer je vse preračunano, kjer so postavljeni določeni kriteriji, po katerih naj bi posamezniki uresničevali svoje interese, je veliko lažje. Tu se človek čuti bolj varnega, bolj gotovega, bolje obvlada položaj. Ali kot je dejal danski etični filozof Knud E. Logstrup, tisto, kar se običajno pričakuje od nas v vsakdanjem življenju, ni skrb za osebkovo življenje, ampak je skrb za stvari, ki pripadajo dogovorjeni uslužnosti. Posledica dogovora je oboje: reduciranje zaupanja, da bi pokazali, in zahteve, da bi nosili skrb za osebno življenje

⁷ Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, 35.

drugega. Dogovori naredijo življenje udobno. Varno vodijo življenjsko pot, in sicer predvsem v tem, da sledijo človekovi sebičnosti in koristoljublju. Takšne dogovore uporabljamo kot sredstvo, da ohranjamo sami sebe daleč stran (vzvišeno) drug od drugega in za izolacijo nas samih. To naredi dogovore vedno atraktivne in naravnost očarljive.⁸

Predontološke »zahteve«, ki jih postavlja postmoderni pristop, so veliko težje in polne tveganja. Tu je zahteva neizgovorljiva. Drugi ne pomeni neke zunanje moči, ampak je obličje, je moč nemoči. Drugi se mi upira preprosto po tem, da je Drugi, toda njegov upor ne pomeni opozicije. Drugi je samo avtoriteta in avtoriteta ne potrebuje moči. Če izhajamo iz liberalistične proceduralne morale, ki je utemeljena na določenih principih, potem ima nekdo, če spolnjuje vse principe prijeten občutek, da je izpolnil »svojo moralno dolžnost«. Ima občutek zadovoljstva, da je moralen. Postmoderni pristop, ki postavlja posameznika pred Obličje druge osebe, pa razumeva moralo kot nekaj nedovršenega. Človek se nikoli ne more predati nekemu samozadovoljstvu. Gre za temeljno neizpolnjenost, za transcendentno odprtost odgovornosti ... Moralna oseba je kot oseba ob spoznanju, da ni dovolj moralna, vedno vznemirjena. Ta negotovost, neizpolnjenost je resnični temelj moralnosti.

Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kot pa je pri Drugem. Odpovedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih spolnjevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to moč narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so popolnoma enkratni ljudje, ljudje, ki delajo reči, ki se jih drugi izogibajo, ali pa so prešibki, morda preveč sebični, da bi to zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran »klica dolžnosti« in določenih pravil. Edini standard, na osnovi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je preko in nad skupnimi, univerzalnimi, dogovorjenimi ali povprečno zadovoljivimi merami moralnega dejanja.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgovornost je za postmoderno etiko nezmožnost ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kot drugi, ki zvečer »mirne vesti zaspijo«, saj so izpolnili vsa pogodbeno pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na

⁸ Prim. K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 19.

dolžnosti, toda ko gre za moralno odgovornost, ta obstaja samo, če se jo aplicira na individuuum in je individuuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti značaja pravila, čeprav imajo nekateri lahko moralnost za skupek formalnih pravil, norm, določeno obliko socializacije ali pa univerzalizacije.

Prizadevanje, skrb, odgovornost za drugega ni nekaj, kar bi se moglo zgoditi z uresničitvijo določenega pravila. To se ne more zgoditi enkrat za vselej. Bližina drugega je resnična avtoriteta, ki je osnova za mojo odgovornost in končno tudi za mojo svobodo, mojo enkratnost. Prav s tem pa bližina Drugega postane tudi resnična moč, upornost; in prav s tem, ko ta moč omogoča mojo svobodo, jo tudi omejuje. Neposredna bližina v moralnosti je prostor najbolj omamne glorijske, toda tudi prostor najhujših porazov. Človek postane brezsrčen, ko preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo do Drugega. To je skušnjava, ki smo ji neprestano izpostavljeni.

Postmoderni poudarek na ljubezni in skrbi za drugega pomeni jasno in razločno kritiko liberalizma, ki temelji na monadološkem individualizmu, pragmatizmu in sebični preračunljivosti. Kot novo perspektivo poudarja bližino, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki pomenijo novo kvaliteto bivanja, pomenijo presežnost, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega.

Danes je torej še kako aktualno sporočilo komunitarne in postmoderne kritike, ki nasproti »cinični distanci« liberalizma poudarjata, da je človek bitje občestva, odgovornosti, ali kot je zapisal Max Scheler, »bitje ljubezni, v kateri se plemič sklanja k prostaku, zdravi k bolnemu, bogati k revnemu, postavnih h grdemu, dobro in svetniško k slabemu in povprečnemu, Mesija h grešnikom in cestinarjem.«⁹

6. Kristjani pred izzivi sodobne liberalistične družbe

Ko razmišljamo o sedanjem stanju v Evropi, lahko po eni strani ugotovimo posebno značilnost, ki se kaže v fragmentarnosti bivanja, prav tako pa je mogoče zaznati kali novega življenja in upanja. Torej vendarle ostaja trdno upanje, saj lahko v sedanjem položaju kljub vsej razbitosti odkrivamo božje delovanje. Zaupati moramo, da se dogaja nekaj podobnega, kot je zapisal prerok Jeremija: »Šel sem torej dol v lončarjevo hišo; in glej lončar je opravljal na lončarskem kolovratu svoje delo! Če se je posoda, ki jo je ravno iz gline oblikoval, v lončarjevi roki pokvarila, je iz nje zopet naredil drugo posodo, kakor se je lončarju prav zdelo« (Jer 18,1-4). Ali pa, kot je zapisal prerok Izaija: »In vendar, Gospod, ti si naš oče. Mi smo glina, ti naš podobar, vsi smo delo tvojih rok« (Iz 64,5).

⁹ M. Scheler, *Ressentiment*, Free Press, New York 1961, 88.

Torej razbitost in razklanost človeškega bivanja, ki ga moremo zaznavati v sodobnem načinu življenja, ni nekaj dokončnega, ampak samo stanje končnega bitja bolečine na poti novega oblikovanja nas samih in družbe v postopnem doseganju nove lepote in vrednosti bivanja. Misel o lončarju iz preroka Jeremija je tudi za nas danes znamenje upanja, da bom znova zaživel iz svojih korenin. Kot ta uporabi razpokano, pokvarjeno posodo, da ustvari nekaj novega, tako naj bi se tudi mi sami dali oblikovati Lončarju, da nas na novo oblikuje in potem tudi mi postanemo lončarji, ki se z močjo in pogumom v svetu razklanosti, fragmentarnosti in pogostih disharmonij prizadevajo za oblikovanje novega sveta, novega človeka. V odprtosti Svetemu Duhu naj bi v sebi gradili vedno večjo harmonijo in celovitost, prav tako pa naj bi tudi gledali na družbo in stvarnost v njej. Ker pa smo deležni tega božjega, bo v nas vedno nemir, nikoli ne moremo počivati, na svoj način smo sami vedno v rokah Lončarja, ki nas oblikuje, ki vse razpoke in razklanosti znova in znova zaceli, in želi, da smo tudi mi take vrste lončarji v svetu, v katerem živimo.

Pomembna so naša prizadevanja za celovitost sveta in harmonije v njej, ki izhaja od Stvarnika. Učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni trajen klic vsemu ustvarjenemu, da se vrne k Očetu. Vloga Cerkve v Evropi, ki išče svojo dušo, je torej v tem, da sama vedno bolj živi iz te stvarjenjske harmonije in da v svetu fragmentarnosti in razklanosti odpira vizijo povezovanja in celovitosti. Ko Evropa išče svojo dušo, je odločilnega pomena, da se zave svojih korenin in da danes na nov način, z novo močjo in jasno vizijo usmeri svoj pogled v prihodnost. Utrujen, naveličan in pogosto razočarani človek se bo ponovno začel veseliti življenja. Potrebuje le dobro besedo, zavest o lastnem dostojanstvu in moč ter pogum za odgovorno odločitev, ki izvira iz temeljne obdarjenosti in milostnosti bivanja, ki se razkriva v ljubezni.

Povzetek: Anton Jamnik, Cerkev, pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi

Za sodobni čas so značilne izredno hitre spremembe, ki povzročajo fragmentarnost in občutje neizpoljenosti bivanja. Na sodobno družbo vse bolj vpliva ideologija liberalizma, katere glavni elementi so: poudarjanje človekove svobode (samovolji), etični skepticizem, individualizem, ki vodi v vedno večjo človekovo zaprtost vase, imanentizem in iskanje zasilne etike, ki temelji predvsem na dogovoru. Takšno gledanje na človeka in družbo kritično obravnavata komunitarizem in del postmodernih avtorjev. Nasproti liberalizmu obe kritiki poudarita vlogo občestva, vrednote, prizadevanje za skupno dobro, odgovornost in vsebinsko utemeljevanje etičnega dejanja. Cerkev je v takšnih razmerah na poseben način odgovorna, da na podlagi razodetja zagovarja pomen človekovega dostojanstva ter drugih temeljnih vrednot, pri tem pa zaupa v Božje delovanje prav v tem svetu, v katerem živimo.

Ključne besede: vrednota, liberalizem, komunitarizem, občestvo, etika, pragmatizem, svoboda, antropocentrizem, postmodernizem, skupno dobro

Summary: Anton Jamnik, The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society

Modern times are characterized by extremely quick changes, which result in fragmentariness and a feeling of unfulfilled existence. Modern society is increasingly influenced by the ideology of liberalism, whose main elements are an emphasis on man's freedom (arbitrariness), ethical scepticism, individualism leading to man growing more and more self-absorbed, immanentism and search for temporary ethics predominantly by arrangement. Such view of man and society is critically dealt with by communitarianism and a number of post-modern authors. In contrast to liberalism both criticisms emphasize the role of community, values, endeavours for common good, responsibility and the importance of giving a foundation to ethical deeds. In such conditions it is a special responsibility of the Church to support the importance of human dignity and other fundamental values and at the same time to trust God acting just in the world we live in.

Key words: value, communitarianism, community, ethics, pragmatism, freedom, anthropocentrism, postmodernism, common good

Božo Rustja

Drudi vatikanski cerkveni zbor in mediji

Med prvimi koncilskimi dokumenti je bil 4. decembra leta 1963 razglašen prav *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja - Inter mirifica*. Kot vemo, ne brez zapletov.¹ Je prvi cerkveni dokument o komunikaciji, ki je nastal na kakšnem koncilu. Z analizo tega odloka bomo videli tudi odnos drugega vatikanskega cerkvenega zbora do medijev; prikazali bomo tudi razvoj pokoncilске misli do javnih glasil.

Anton Strle v slovenskem prevodu Koncilskih odlokov ugotavlja: »Odlok je že po razglasitvi prebudil ostre spore.«² Veliko kritik je bilo izrečenih na njegov račun.

Ironija je, da je *Inter mirifica*, ki se ukvarja z najbolj prodornim in močnim sredstvom v naši kulturi, to je z mediji, postal najmanj pomenljiv koncilski dokument, ki bi »bral znamenja časov« (prim CS 4). Ocene dekreta so prišle na dan že mesec pred tem, ko je bil uradno razglašen.³ Gustav Weigel, D. J. je o odloku izjavil: »Dekret ni pritegnil moje pozornosti kot zelo pomemben. Kaže, da ne bo povzročil velikih sprememb. Ne vsebuje novih stališč, ampak je bolj zbirka uradnih stališč in številnih mnenj, ki so bila prej izražena na nižjih uradni stopnji.«⁴

1. Umestitev dokumenta v zgodovinski prostor

Res je, da je koncilski odlok že na samem začetku poudaril, da »med čudovitimi iznajdbami tehnike ... Cerkev s posebno materinsko skrbjo sprejema in spremlja tiste, ki se obračajo v prvi vrsti na človekovega duha in so odprle nova pota za lahko in hitro sporočanje vsakovrstnih vesti, misli in smernic« in tako zavzel izrazito pozitivno stališče do medijev, ki jih imenuje čudovite iznajdbe. Ta stavek in označba medijev za čudovite iznajdbe bo

¹ O prvem osnutku odloka so razpravljali že novembra 1962. Glasovanje o njem pa je priporočilo temeljno predelavo ob ohranitvi jedra. Po ponovnem razpravljanju so bili vneseni spremljevalni predlogi. Prizadevanja za novo razpravo o jedru osnutka so zaradi poslovnega reda na koncilu doživela neuspeh.

² Anton Strle, *Uvod v Odlok o sredstvih družbenega obveščanja*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 95.

³ Prim. Robert P. Waznak, *Preaching the Gospel in a Video Culture*, v: *Media, Culture and Catholicism*, Kansas City, 136.

⁴ Navaja Robert P. Waznak, *n. d.*, 137.

postal eden najpogostejših navedkov v poznejših cerkvenih dokumentih. Vendar so že dokumenti, ki so izšli v prvi polovici prejšnjega stoletja, poudarjali pozitivne strani množičnih medijev. Naj v tej zvezi omenim samo znano okrožnico papeža Pija XI. *Vigilanti cura*, izdano 29. junija 1936, še bolj pa okrožnico *Miranda Prosus* z dne 8. septembra 1957 Pija XII., kjer že govori o elektronskih medijih in poudari pozitivno stališče do medijev. Označuje jo velika sposobnost analize in »pozitiven pogled na medije, njihovo moč ter pastoralne zahteve, ki iz tega izhajajo«. Film, radio in televizijo imenuje »čudoviti napredek« našega časa in »božje darove«.⁵

Miranda Prosus in njen pozitiven odnos do medijev ima dolgoročni vpliv na odnos Cerkev do javnih glasil. Tako začetek koncilskega *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* povzame besede te okrožnice, da Cerkev sprejema čudovite iznajdbe tehnike, zlasti tiste, ki so odprle nova pota za lahko in hitro sporočanje vsakovrstnih vesti, misli in smernic (prim. O 1). Po svojem teološkem bogastvu jo lahko primerjamo celo z obsežnim pastoralnim navodilom *Občestvo in napredek*.

Drugi vatikanski koncil, ki sicer pomeni prelomnico v zgodovini Cerkev, nikakor ne pomeni - vsaj na področju množičnih medijev - popolne novosti. Prav pri odnosu do medijev se vidi, da se je prijaznejši in naklonjen odnos do njih izoblikoval že pred njim.

2. Glavna vsebina dokumenta

V *Odloku o sredstvih družbenega obveščanja* zasledimo dva osnovna vidika. Prvič: uporaba družbenih občil mora upoštevati moralni red. In drugič: člani Cerkev morajo ta sredstva uporabljati za oznanjevanje evangelija.⁶ Ko izhajajo iz moralnega reda in iz narave komunikacije človeških družb, izoblikuje pravico ljudi do informacije (5); prizna pomembnost javnega mnenja (8), postavi pravico do umetniškega izražanja v soodvisnost z zahtevami nravnega reda (6-7); razdeli odgovornost pri komuniciranju med avtorje in sprejemnike (9-11). Tretjič, zahteva dejavno angažiranje Cerkev v vseh sredstvih javnega obveščanja: da pospešuje tisk in druga sredstva (film, radio, televizijo, gledališče) (14). Oblikuje naj duhovnike in laike za delo z mediji in v njih (15). Pospešuje naj vzgojo za medije v katoliških šolah (16), spodbuja večjo ekonomsko podporo za ta prizadevanja Cerkev (17). Ustanavlja naj mrežo uradov za komunikacijo od krajevne do mednarodne ravni (18-22).

Na podlagi tega dokumenta so leta 1967 začeli praznovati svetovni dan sredstev družbenega obveščanja.⁷

⁵ Prim. Božo Rustja, *Sporočam veselo novico*, Koper 2001, 119.

⁶ Prim. Paul Soukup, *I documenti della chiesa sui mezzi di comunicazione*, v: *Concilium XXIX* (1993), 1026.

⁷ Prim. Franz-Josef Eilers, *Church and social communication*, Logos Publications, Inc., Manila 1993, 23.

3. Kritike dokumenta

Če spet sledimo Strletu, potem lahko povzamemo in sistematiziramo glavne slabosti koncilskega odloka o sredstvih družbenega obveščanja v tri točke:⁸

a) Odlok zaostaja za koncilom. Koncil se je dokopal do dveh miselnih krogov: »Cerkev sama v sebi« ter »Cerkev in svet«. In na to se nanašajo njegove načelne trditve, kar bi moral upoštevati tudi ta odlok. Toda zaradi poslovnega načrta bi to tudi tedaj ne bilo več mogoče, če bi bil odlok izdan eno ali dve leti pozneje. Zaradi trdote koncilskega poslovnika ni bilo mogoče sprejeti bistvenih sprememb v njegov osnutek.

b) Odlok zaostaja za naukom Pija XII., saj k vprašanju javnega mnenja podaja le »kup samoumevnosti«. Prav tukaj najmanj upošteva vlogo laikov v Cerkvi.

c) Odlok zaostaja za znanstvenimi izsledki o sredstvih družbenega obveščanja.

Tudi po besedah Roberta Waznaka je eden najvažnejših razlogov, da *Inter mirifica* ni postal vpliven koncilski dokument zato, ker ga niso pisali ljudje, ki so poznali problematiko. Proti koncu razprav so škofje ugotovili, da se soočajo s problematiko, ki presega njihovo strokovno usposobljenost.⁹ Zato so v 23. členu odloka izrecno naročili, naj poseben urad pri Svetem sedežu poskrbi, da se izda posebno pastoralno navodilo, »in sicer s sodelovanjem strokovnjakov« (O 23).¹⁰ Tako je leta 1971 izšlo pastoralno navodilo *Communio et progressio*, ki je leta 1977 izšlo v slovenskem prevodu z naslovom *Občestvo in napredek*. Slednjega so pisali strokovnjaki za medije in je bistrejši in bolj praktičen dokument kot *Inter mirifica*. Pastoralno navodilo iz leta 1971 vsebuje take teme, kot so ekumenizem, osebna svoboda ali dialog, ki v času, ko so pisali koncilski odlok, niso bile še tako močno navzoče. Njegov poudarek ni na cerkveni rabi medijev, ampak na prispevku medijev k napredku človeštva, kar nakazuje že njegov naslov in začetek, ki pravi, da sta »občestvo in napredek človeške družbe najvažnejša cilja družbenega obveščanja« (ON 1). Navodilo opisuje današnji svet kot veliko »okroglo mizo«, ob kateri se svetovna skupnost oblikuje s pomočjo izmenjavanja in informacijskega sodelovanja (št. 19, 73).

Dokument *Občestvo in napredek* (ON) v prvem, doktrinarnem delu (6-18) prinaša temelje za teološki pogled na komunikacijo. V učenju o Sveti Trojici,

⁸ Prim. Anton Strle, *n. d.*, 95. Strle povzema kritike francoskega strokovnjaka E. Gabela. Prim. tudi Robert P. Waznak, *n. d.*, 136 - 7.

⁹ Prim. Robert P. Waznak, *n. d.*, 137.

¹⁰ »Za uspešno izvajanje vseh načel in določb tega cerkvenega zbora o sredstvih družbenega obveščanja naj urad pri apostolskem sedežu, ..., po izrečnem naročilu koncila poskrbi, da se izda pastoralno navodilo, in sicer s sodelovanjem strokovnjakov iz raznih narodov.« O 23.

v stvarjenju in učlovečenju, najde temelj za krščansko vizijo komunikacije. Izhajajoč iz svoje temeljne trditve, je bistvo komunikacije, da služi skupnosti in pospeševanju skupnosti med ljudmi, ki živijo v družbi. Dokument razvija trditve o svobodi javnega mnenja (24-32); potrdi pravico do tega, da smo informirani in da informiramo - vključno s svobodo besede in pristopa do sredstev obveščanja - ter pravico komunicirati (33-47). Spodbuja uporabo množičnih občil pri vzgoji in v kulturi, podpira umetniško izražanje, tudi ko umetniki pri opisovanju slabega naletijo na moralne probleme (48-58), in ponudi nekaj navodil za oglaševanje (59-62).

Navodilo ponovi spodbudo koncilskega odloka o vzgoji avtorjev kakor uporabnikov komunikacije; utemelji jih na pozivu k potrebnosti razvijanja človeških vrlin, da bi služili drugim ter bi delali za pravičnost in mir ter postali boljši člani družbe (65,72).

Za navodilo je dialog temeljnega pomena v družbi. Tako komunikatorji kakor tudi uporabniki se morajo dejavno truditi, da bi pospeševali dialog z drugimi v družbi (73,81); končno poziva k sodelovanju.

V enem svojih redkih pozivov državnim oblastem dokument spodbuja k sodelovanju med državljani in vlado. Pravi, da ima vlada pozitivno vlogo, a ne pri cenzuriranju, temveč pri zagotavljanju svobodnega izražanja pobud javnih glasil in svobode verske prakse (84-91). Narodne vlade bi si morale skupaj prizadevati za komunikacijo in napredek, še posebej, kjer je to najbolj potrebno. Podobno bi si morali vsi ljudje prizadevati za tako javno obveščanje, ki služi dostojanstvu človeške osebe in človeškemu napredku.

Ko se Občestvo in napredek obrne še posebej na Cerkev, naleti na vrsto novih problemov in se še podrobneje ustavi pri starih. Navodilo za samo Cerkev prinaša ugotovitve, ki se nanašajo na javno mnenje in na dialog. Kajti komunikacija in dialog sta bistvena za krepitev vezi in enotnosti v Cerkvi. »Zato je potrebno, da se verniki v polnosti zavedo tiste prave svobode izražanja misli, svobode, ki temelji na čutu vere in ljubezni« (116). Podobno bi moral tisti, ki je v Cerkvi odgovoren, pospeševati javno mnenje v Cerkvi (117). Pri tem mora biti pozoren, da nauka (verske resnice) ne bi pomešali s problemi javnega mnenja (118).

Krajevne Cerkve naj bodo pozorne do delavcev pri javnih občilih, sodelujejo naj pri posredovanju novic o Cerkvi, pri vzgojnih programih glede medijev in programu komunikacije kot dela pastoralne formacije v semeniščih (102-112). Tako vesoljna kot lokalna Cerkev je povabljen, naj bolj uporablja javna občila pri evangelizaciji in vzgoji. Pri vsem tem naj še posebej pazi na kakovost (126-134). Katoliški delavci na vseh področjih komunikacije - tisk, film, radio, televizija in gledališče - naj jih podpirajo in jim svetujejo. Občestvo in napredek se končuje z zelo praktičnim delom, ki govori o potrebnosti struktur, pri pripravljanju osebja in profesionalnih organizacij za katoliška javna glasila.

4. Pozitivna stran odloka

Nekateri niso bili pozorni na pozitivne plati odloka o sredstvih družbenega obveščanja, ker so bili preveč osredotočeni na njegove slabosti. Vendar v grobem lahko naštejemo vsaj tri pozitivna dejstva.¹¹

a) Zahvaljujoč se odloku, so vprašanja družbene komunikacije slovesno vključena med pomembne napore Cerkve in odslej zavzemajo pomembno mesto med nalogami Cerkve.

b) Odlok z drugimi koncilskimi dokumenti in pastoralnim navodilom *Občestvo in napredek*, ki mu je sledil, natančneje opredeljuje institucionalni okvir delovanja Cerkve na različnih ravneh na pomembnem področju družbene komunikacije.

c) 40 let po koncilu opazamo, da naloge na področju medijev ostajajo še vedno veljavne in da so dosedanji napori na področju družbene komunikacije pravilna usmeritev, pa tudi, da so ti napori rodili sadove.

Poleg naštetega je Odlok s svojo avtoriteto naredil napore številnih ljudi, ki so dolgo želeli, da bi avtoriteta Cerkve priznala področje medijev kot enega od prvenstvenih področij pastoralne dejavnosti Cerkve, za »legalne«.

Med sadove koncilskega govora o medijih lahko štejemo tudi vrsto cerkvenih dokumentov, ki se ukvarjajo z mediji in nadgrajujejo koncilski nauk. Poglejmo si samo seznam najvažnejših dokumentov:

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Communio et progressio* (1971), Slovenski prevod: *Občestvo in napredek*, Pastoralno navodilo o sredstvih družbenega obveščanja, Ljubljana 1977, nekakšna *magna charta* delavcev na področju cerkvenih pa tudi drugih medijev. Velja za najobširnejši in najbolj natančen cerkveni dokument o komunikaciji in množičnih občilih in se nanj velikokrat sklicujejo drugi dokumenti.

– Kongregacija za katoliško vzgojo, *Navodila za vzgojo bodočih duhovnikov glede sredstev družbenega obveščanja* (1986). Na podlagi koncilskega dokumenta o vzgoji duhovnikov je Kongregacija za katoliško vzgojo izdala leta 1971 *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* kot temeljne smernice za vzgojo duhovnikov. Na njegovi podlagi je kongregacija izdala vrsto dokumentov za posamezna področja vzgoje duhovnikov

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Pornografija in nasilje v sredstvih družbenega obveščanja*, (1989). Dokumenta nimamo v slovenskem prevodu, čeprav je prvi cerkveni dokument, ki sistematično obravnava pornografijo in nasilje v medijih.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Kriteriji za ekumensko in medversko sodelovanje na področju sredstev družbenega obveščanja* (1989). Že 2. vatikanski koncil je v odloku o ekumenizmu (E) in v izjavi o razmerju

¹¹ Andre Ruzskowski, *Decreto sulle comunicazioni sociali: successo o insuccesso?*, v: *Vaticano II, bilancio e prospettive*, Assisi, 1987, 1526.

Cerkve do nekrščanskih verstev (N) začrtal nadaljnje odnose katoliške Cerkve do drugih krščanskih Cerkev in nekrščanskih verstev. Toda področje sredstev družbenega obveščanja se je razvijalo in je odpiralo nova vprašanja in izzive

– Kongregacija za nauk vere, *Navodilo o nekaterih vidikih uporabe sredstev družbenega obveščanja pri pospeševanju verskega nauka* (1992). Čeprav Navodilo govori o sredstvih družbenega obveščanja, ga je izdala Kongregacija za nauk vere, ne Papeški svet za družbeno obveščanje. Kongregacija meni, da se ta dokument dotika prejšnjega *Navodila o poklicanosti teologa v Cerkvi* in je v skladu z njenim poslanstvom pospeševanja in varovanja verskega nauka.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Aetatis Novae*, slovenski prevod: *Na pragu novih časov*, Pastoralno navodilo, CD 50, Ljubljana 1992, ob 20-letnici izida navodila Občestvo in napredek. Obravnava pomembna vprašanja – med drugim npr. ekonomsko nadvlado v mednarodni komunikaciji s strani nekaterih mednarodnih združenj – in podčrta nujnost komunikacijskega vidika pri pastoralnem načrtovanju.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Etika oglaševanja* (22. februar 1997). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 72, Ljubljana 1997. Obravnava pozitivne in negativne vidike oglaševanja na gospodarskem, političnem in kulturnem področju ter na področju vere in morale ter poda nekatera temeljna etična in moralna načela za oglaševanje.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Etika v družbenem obveščanju* (4. junija 2000). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 89, Ljubljana 2000. Dokument že na prvih straneh poudarja znano pozitivno razmerje Cerkve do medijev. Poudarja tudi, da na področju medijev ne potrebujemo »nove etike, ampak izpeljavo (aplikacijo) ustaljenih načel na nove razmere«. Dokument želi pospešiti dialog (prim. 30 in 20) in razpravo o perečih etičnih problemih, ki jih odpirajo nove tehnologije množičnih medijev in iskanje najboljših rešitev.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Cerkev na internetu in Etika na internetu*, (22. februarja 2000). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 96, Ljubljana 2000. Dokumenta, oba izdana na isti dan, sta dokaj hiter odgovor Cerkve na pojav novega medija – interneta.

Janez Pavel II., Apostolsko pismo *Hiter razvoj* (24. januarja 2005), namenjeno je odgovornim pri množičnih medijih in že na samem začetku omenja, da se ob pogledu na novosti na področju medijev »zdi še bolj aktualno branje *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* drugega vaticanskega cerkvenega zbora«. Slovenski prevod je izšel leta 2005 v zbirki Cerkveni dokumenti – Nova serija. To je zadnje apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II. Napisal ga je le dobra dva meseca pred smrtjo.

Tem dokumentom je treba dodati še vsakoletno papeževo poslanico ob svetovnem dnevu sredstev družbenega obveščanja, ki ga vsako leto praznujemo v Cerkvi. Prav praznovanje tega dneva je eden od sadov koncilskega odloka. Prvo poslanico za ta dan je leta 1967 izdal papež Pavel VI.

Vloga medijev je ovrednotena tudi v številnih drugih dokumentih. Poleg tega je precej krajevnih cerkva in škofov izdalo nekaj izvrstnih dokumentov o sredstvih družbenega obveščanja. Nekatere imamo tudi v slovenskem prevodu.

Sklep

Odlok o sredstvih družbenega obveščanja je bil eden prvih sprejetih dokumentov drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Prav to je njegova slabost, saj, žal, ni mogel upoštevati številnih novosti in spoznanj tega pomembnega koncila. Koncilski očetje so se zavedali te pomanjkljivosti in so zato v 23. členu odloka izrecno naročili, naj poseben urad pri Svetem sedežu poskrbi, da se izda pastoralno navodilo »in sicer s sodelovanjem strokovnjakov«. Tako je leta 1971 izšlo pastoralno navodilo *Communio et progressio*. Pastoralno navodilo vsebuje teme kot so ekumenizem, osebna svoboda in dialog, ki v času, ko so pisali koncilski odlok, niso bile še tako močno navzoče. Njegov poudarek ni na cerkveni rabi medijev, ampak na prispevku medijev k napredku človeštva, kar nakazuje že njegov naslov in začetek, ki pravi, da sta »občestvo in napredek človeške družbe najvažnejša cilja družbenega obveščanja« (ON 1).

Kljub pomanjkljivostim (zaostaja za koncilom in za učenjem Pija XII. ter za znanstvenimi izsledki o množičnih medijih), pa ima koncilski odlok tudi pozitivne strani (vprašanja družbene komunikacije so slovesno vključena med pomembne napore Cerkev; natančneje opredeljuje institucionalni okvir delovanja Cerkev na področju družbene komunikacije; »legaliziral« je napore številnih ljudi, ki so dolgo želeli, da bi avtoriteta Cerkev priznala področje medijev kot enega od prvenstvenih področij pastoralne dejavnosti Cerkev).

Kljub pomanjkljivostim, ki jih je odlok sicer želel »popraviti« z izidom navodila Občestvo in napredek, je *Inter mirifica*, sicer prvi koncilski dokument o medijih, »sprožil« plaz vrste cerkvenih dokumentov o javnih glasilih, ki jih je Cerkev izdala po koncilu, zato zavzema med njimi vsaj prvenstveno, če že ne pomembnega mesta.

Koncilski *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* ima gotovo številne pomanjkljivosti, a je na drugi strani ovrednotil področje javnih glasil in družbene komunikacije v Cerkvi. Njegova pomanjkljivost izvira tudi od tod, da je bil prezgodaj sprejet, saj je Cerkev morala najprej na koncilu definirati samo sebe, (*Dogmatična konstitucija o Cerkvi*), nakazati svoj odnos do drugih kristjanov (*Odlok o ekumenizmu*), in drugih veroizpovedi (*Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev*), prenoviti svoje bogoslužje (*Konstitucija o svetem bogoslužju*), nanovo premisliti svojo misijonsko dejavnost (*Odlok o misijonski dejavnosti Cerkev*) in pokazati svetu in sodobnim ljudem na veselje in upanje, in ga v zapleteni sodobni svet prinaša Kristus (*Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*). Ko je Cerkev to storila, je lahko tudi

natančneje določila mesto javnih glasil pri poslanstvu Cerkve v sodobnem svetu, kar je storila v pastoralnem navodilu *Občestvo in napredek*, ki je prepotrebno dopolnilo *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* in gotovo eden od odličnih, čeprav »zaposnelih« sadov koncila na področju množičnih medijev.

Povzetek: Božo Rustja, Drudi vatikanski cerkveni zbor in mediji

Če ima koncilski *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* na eni strani številne pomanjkljivosti, je na drugi strani ovrednotil področje javnih glasil in družbene komunikacije v Cerkvi. Njegova pomanjkljivost izvira tudi od tod, da je bil prezgodaj sprejet, saj je Cerkev morala najprej na koncilu nanovo opredeliti samo sebe, nakazati svoj odnos do drugih kristjanov in drugih veroizpovedi, prenoviti svoje bogoslužje, nanovo premisliti svojo misijonsko dejavnost in pokazati svetu in sodobnim ljudem na veselje in upanje, in ga v zapleteni sodobni svet prinaša Kristus. Vse to je naredila v posameznih koncilskih odlokih in izjavah. Ko je Cerkev to storila, je lahko tudi natančneje določila mesto javnih glasil pri svojem poslanstvu v sodobnem svetu, kar je storila v pastoralnem navodilu *Občestvo in napredek*, ki je prepotrebno dopolnilo *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* in gotovo eden od odličnih, čeprav »zaposnelih« sadov koncila na področju množičnih medijev.

Ključne besede: Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* drugega vatikanskega cerkvenega zbora, *Občestvo in napredek*, javna občila, cerkveni dokumenti, Cerkev in javna občila

Summary: Božo Rustja, Second Vatican Council and Mass Media

The Second Vatican Council's Decree on the Media of Social Communications (*Inter Mirifica*) has a number of shortcomings, yet on the other hand, it put a value on the area of mass media and social communication in the Church. Its shortcomings can also be put down to the fact that it was passed too early in the course of the Council since the Church first had to redefine itself, to show its relation to other Christians and other creeds, to renew its liturgy, to rethink its missionary activity and to show the world and the modern man the joy and the hope Jesus Christ brings into the complex modern world. The Church did all this in individual decrees and declarations of Vatican II. After having done this, the Church was better able to define the position of mass media in the implementation of its mission in the modern world. This was done in the pastoral instruction *Communio et Progressio*, which is a necessary addition to the decree *Inter Mirifica* and certainly one of excellent, though rather late fruits of Vatican II in the field of mass media.

Key words: Second Vatican Council, *Inter Mirifica*, *Communio et Progressio*, mass media, church documents, Church and mass media

Anton Mlinar

Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo

Uvod

Na vprašanje, kaj je teologija, običajno odgovarjamo, da je veda o Bogu. Bolje bi bilo reči, da je teologija pogovor z Bogom. Podobno bi morali odgovoriti na vprašanje, kaj je antropologija, da namreč ni veda o človeku, marveč pogovor s človekom. Torej: »Kdo je človek?« Evangelist Matej (in Marko) omenjata nedvomno najbolj temne Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročen! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24). Judovsko-krščansko izročilo opisuje vse nianse človeka sredi sveta. To besedilo me ne vznemirja samo zato, ker intuitivno vem, da Jezus ni spreminjal odnosa do ljudi (razen redkih izjem tega Jezusovi sodobniki niso ugotovili) in da torej ne gre za željo, da se (Juda) sploh ne bi rodil, pač pa gre za celostni pogled na človeka, se pravi na človeka, ki si je ustvaril svet, v katerem ne bo mogel preživeti kot človek. Svetopisemski pisatelji so se do skrajnosti približali človeku in ga videli sredi sveta. Med temi podobami izstopajo Jezusove besede o človeku v človeških rokah (prim. Mt 17,22; Lk 9,44 in vzporedna mesta; Mt 17,12).

1. Klasična antropologija

Klasična antropologija, kot so jo oblikovali Avguštín, Tomaž in visoka sholastika, Montaigne, Descartes, La Rochefoucauld, Spaemann in drugi, je abstraktna, čeprav je med posameznimi avtorji velika vsebinska razlika. Avguštínov »verujem, zato lahko govorim«¹ je formalno podoben Descartesovemu »mislim, torej sem« ali Montaignevem samopotrjevanju skeptičnega jaza spričo življenjske usode, vsebinska razhajanja pa so vseeno velika. Avguštínova pot je jasna in pelje naravnost k Bogu, Montaigne pa se oklepa svoje zgodbe, ki nima nobene teološko zasnovane strukture. Medtem ko Avguštín svoj »jaz« po spreobrnjenju doživlja kot vriskanje, je Montaigne negotov, podrejen notranjim zožitvam in temu, kar vanj prihaja od zunaj. Descartes poskuša človekov »jaz« disciplinirati in spričo nove situa-

¹ Izpovedi I,5,6: »Credo propter quod et loquor.«

cije priti do nove gotovosti po poti trdega dela. Pascal o »jazu« izgovori nekaj, kar radikalno podvomi v možnost izhoda brez upoštevanja religiozne razsežnosti. Pascal si v *Mislih*, ki jih je zasnoval kot apologijo krščanstva, niti ne prizadeva utemeljevati svojega stališča do tosvetnosti Descartesove in Montaignove retorike, pač pa ta koncept zavrže v celoti: »Neumen je njegov cilj: slikati samega sebe.«² Ko Pascal govori o razvedrilu,³ ne kritizira zabave kot take ali ustvarjanja kot takega, pač pa vsakršno človekovo dejavnost. Kajti po njegovem išče človek v svojem delu (razvedrilu) samo eno stvar: kako se izogniti svoji praznini. Ko ga zajame ničevost življenja, je zabava (in pod tem pojmom Pascal razume marsikaj) edini izhod iz gravitacijskega polja tega sveta.

V 17. stoletju se pojavijo tudi t.i. ženske antropologije. Peter Bürger⁴ omenja M. de Sévigné (»krhka sem, toda hočem ljubiti«), in sicer zato, da pokaže, kako razmišlja nekdo, ki ima pred seboj osebo, Boga ali človeka, s katerim govori. Sévigné ne govori z Bogom, temveč s svojo hčerko, ki je ne mara in je daleč stran. Ženska prepozna svoj »jaz« v ljubezni do »tebe«. Pascal ne govori o ljudeh, ki jih ljubi, kaj šele, da bi svojo identiteto gradil na temelju te ljubezni.

Razkorak med antropologijami se poglobi v razsvetljenstvu. Stoletje razsvetljenstva zaznamuje Voltaire s svojim obratom k telesu. Jaza, zavesti, temu, čemur bi lahko rekli antropologija, ni. Razsvetljenstvo se zavihti v razmišljanje o prihodnosti in polemizira s preteklostjo. Voltaire raztrga Pascalovo avtorefleksijo, sebe postavi na dnevno svetlobo, razmišlja in govori brez predsodkov in brez ozira na druge. Edini dejavnik je premišljena inteligentnost, ki dvomi. Glede na abstraktno antropologijo, ki izpostavlja subjekt, osebo in individualnost, da bi s tem poudarila posebnost v primeri s splošnostjo, v razsvetljenstvu pridobi na teži splošnost v primeri s posebnostjo: človek, ki hoče postati nekdo, mora v sebi zatajiti svojo naravo. Posledice tega koncepta subjekta so vidne v revoluciji in kolektivizmih. Razsvetljenstvo tako obvlada intelektualni, kulturni in družbeni prostor, da za celih sto let zatre vsakršno zamisel o kaki »ženski« antropologiji. Romantično obdobje prepričuje samo sebe, da je našlo pot k izviri in da lahko interpretira samega sebe kot »drugačnega«, podobno kot je to doživel Avguštín, toda bistvena razlika je v tem, da je romantika to razumela kot projekt (osebno oziroma osebnostno spremembo), Avguštín pa kot izkušnjo. To napoveduje dvojni človekov položaj v zadnjih dveh stoletjih: na eni strani je triumfalizem, na drugi stiska, na eni je kariera, na drugi nemoč, da bi človek zdržal s seboj. Maine de Biran na primer sebe sploh ne more misliti drugače kot tako, da dela. P. Bürger o njem pravi, da je Descartesov *cogito* razumel kot delo, kot beg pred praznino svojega jaza.⁵

² *Misli*, Celje 1980, 62.

³ *Misli*, 139.

⁴ P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 52 ss.

⁵ P. Bürger, *n. d.*, 113.

19. stoletje najbrž zato postreže z »literarnim jazom«, ki dokončno pokoplje Avguštinovo izkušnjo. Ne gre le za slikanje skrajnih likov in brutalnosti t.i. junakov, pač pa za napoved filozofske moderne kot »trpljenja na sebi« zaradi kratkosti in nesmiselnosti življenja (Benjamin Constant), odtujenosti pogledov in podobnega. S tem se npr. ukvarjata tudi Sartre (»pišem, torej sem«)⁶ in M. Blanchot (»umiram, torej sem« in »mislim, torej me ni«).

Je morda to razlog razmaha socialne in kulturne antropologije v začetku 20. stoletja? Je to povod za drugačno in novo zanimanje za človeka v krščanstvu? Je to tisti vzgib, zaradi katerega je G. E. Moore v *Principia ethica* v začetku 20. stoletja predvidel spopad med antropologijo in etiko, med teologijo in etiko? Vprašanja si postavljam, ker je s tem povezana t.i. »naravoslovna zmeta«, ena od nujnih spremljav ideologij, poskusov, kako spremeniti človeka na hitro in na zunaj, in uganka tako široke sprejemljivosti idej, ki so se kasneje izkazale za zmote. Naravoslovna zmeta ni v tem, da etično značilnost (dobro) definiramo z *neetičnim* pojmom (želja) ali da na *nenaravno* (resnično) značilnost gledamo kot na naravno (čebula) itn.; »... težava je bolj splošna. Zaradi jasnosti bom zmotnost tistega, ki definira, imenoval splošno zmotljivost kot podlago t.i. naravoslovne zmote«.⁷ Zmeta tistega, ki nekaj opredeljuje, je v tem, da identificira dve lastnosti, in sicer tako, da eno opredeljuje z drugo ali da eno nadomesti z drugo. Zmeta je v tem, da se dve ali več lastnosti oziroma značilnosti obravnavajo kot ena sama, in sicer zato, ker bi radi dosegli določene cilje. Če sem bolj natančen: vpraševati se o človeku na ta način je tvegati naravoslovno zmoto iz enega samega razloga, da namreč človeka ni mogoče definirati oziroma da vse antropologije, ki temeljijo na osamitvi posameznika, nujno vodijo v zmoto o človeku. V tem je eden od razlogov izjemnega razcveta antropologije, ki jo ima L. Kolakowski za najbolj »evropsko znanost«. Kolakowski nedvoumno poudarja, da antropologija kot edina veda poskuša dogodke v človeku pojasniti na razumljiv način.⁸ To ni očitek verstvom, verski kulturi ali teologiji, da si niso dovolj prizadevale to izraziti v besedi in v dejanju, pač pa njihovega izmikanja izzivom doslednih ateistov in/ali agnostikov, ki od verstev danes ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Po letu 2001 so se neizmerno nakopičili predsodki proti verstvom in versko pogojenim kulturam, in sicer zlasti zato, ker so se te izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami in postale dobresedno »absurdne«.⁹

Moje razmišljanje je namenjeno analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to

⁶ J. P. Sartre, *Autoportrait a soixante-dix ans*, v: *Situations X*, Gallimard, Paris 1976.

⁷ W. K. Frankena, *The naturalistic fallacy*, v: Ph. Foot, *Ethical theories*, Oxford UP 1988, 57.

⁸ L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 193 s.s.

⁹ »Absurden« dobresedno pomeni »gluh«. Izhaja iz gluhosti.

besedilo odpira prihodnosti. GS je prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti, to je človekovo intimno, kulturno, družbeno in politično okolje.

2. Personalizem kot nasprotje kolektivizmu

Teološka antropologija je v senci dogmatike vse do tridesetih let 20. stol. oz. do okrožnic *Mit brennender Sorge* (14.3.37) in *Divini Redemptoris* (19.3.1937), ko antropologija postane rdeča nit katoliškega družbenega nauka. Do koncila in do spremenjene miselnosti je sicer še daleč, toda Pij XI. je ideološko napetost prenesel na antropološko raven. V obeh okrožnicah je čutiti, da je leta 1935 Herbert Doms pravilno in bistroumno sklepal, ko je radikalno interpretiral okr. *Casti connubii* (31. 12. 1930) in poudaril, da je zadnji čas, da se uradna antropologija poslovi od izključno naravnopravnih spoznanj o človeku ter začne upoštevati t.i. neteološko področje oziroma »človeka v svetu«. ¹⁰ Okrožnica *Divini Redemptoris* se tako sklicuje na človekove »pravice, dostojanstvo in svobodo človeške osebe« (DR 14), na »pravico do življenja in telesne celosti; pravico do reči, ki so mu potrebne za življenje, pravico, da teži prav po zadnjem smotru, ki mu ga je Bog postavil, pravico do združevanja ...« (DR 27).

Prvi tak primer širše zasnovane antropologije predstavlja personalizem. Ta se na psihološko-pedagoškem področju uveljavi v začetku 20. stoletja, na filozofskem nekoliko kasneje zlasti med francoskimi (M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier), nemškimi (R. Guardini, Th. Steinbüchel, M. Buber in drugi) in številnimi filozofi v drugih kulturnih okoljih, med katerimi velja omeniti zlasti N. A. Berdjajeva. Glede na običajno razumevanje človeka se personalizem zavzame za človeka kot nedoumljivo bitje z nedotakljivim dostojanstvom in neizgovorljivimi pravicami. Oseba postane povod in cilj slehernega razmišljanja o človeku. Toda ker je personalizem izvirna opozicija materializmu, kolektivizmu in imanentizmu, se v njem ni mogla razviti družbena razsežnost, proti kateri se je nujno boril. Četudi je človek v personalizizmu oseba še bolj kot pri Avguštinu, kjer oseba svoje dostojanstvo doživlja pred Bogom (zrcalo), in kot pri Tomažu, ki poudarja edinstvenost vsakokratnega razmerja med dušo in telesom (itn.), personalizmu manjka družbena angažiranost in na ta način ostaja salonska antropologija. Personalizem poudarja, da oseba samo sebe potrjuje v neposrednem uresničenju, in da ni le substancialno (abstraktno) človekovo jedro, da se osebno uresničenje zgodi v razmerju z drugo osebo (drugimi osebami), ne zgolj v izpolnjevanju dolžnosti, a ni čutiti zavesti odgovornosti za svet. Izkušnja odnosa jaz-ti oziroma dialoškega značaja osebe (Buber) se razteza do razmerja z Bogom, kajti personalisti menijo, da se osebni odnos, ki ga človek kot ose-

¹⁰ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.

ba goji tudi do podčloveškega sveta, ne more povsem uresničiti zunaj sveta oseb. Potemtakem je oseba izvor in cilj za človeka pomembne resničnosti. Čeprav je na teološkem področju človek že iz davnine »oseba«, se pravi več kot narava oziroma »oseba po naravi«, je postavljanje človeka v središče vsega razmišljanja prevladalo šele ob koncu nove sholastike.

Četudi gre za izjemne mislece in »pravilno« antropologijo, personalizem ni pustil globokih sledi spričo dejstva, da je druga polovica 19. in 20. stol. tudi na drugih področjih, zlasti na družbenem in kulturnem, izjemno razširila antropološki horizont z zahtevami po poznavanju in upoštevanju celovitega človekovega položaja v svetu. Glede na navezanost teološke antropologije na naravnopravno miselnost, tudi na osebo v personalizmu, ter glede na odpor do enostranskih in redukcionističnih pristopov k človeku, ki so jih ponujale ideologije in zlasti nekatere »mesijanske« znanosti, je zelo težko najti most med podobami o človeku, ki prevladujejo v novih znanostih, in človekom v svetu. Ne moremo spregledati dejstva, da se je spričo izjemnega napredka v znanostih Cerkev v svojem družbenem nauku začela ozirati k vprašanjem, povezanih s človekom pod vidikom personalnega in družbenega načela, zlasti po Splošni izjavi človekovih pravic (1948), in razvila novo antropologijo človeka sredi sveta. V okrožnicah *Mater et Magistra* (15. 5. 1961) in *Pacem in terris* (11. 4. 1963) je ta antropologija postala dejstvo.

Na to sta že desetletja prej opozorili socialna (B. Malinovski) in kulturna antropologija, ki sta se v začetku 20. stoletja odlepili od evolucionizma in začeli človeka preučevati celostno v njegovem okolju, četudi včasih na nekoliko kaotičen način. Primerjalne študije razmerja med človekom in institucijo so do tedaj sicer sodile v socialno antropologijo, a so se naslanjale bodisi na difuzionizem (lepljenko spojenih elementov) bodisi na linerarno evolucionistično shemo razvoja družbe, družbenih ustanov in ljudi v njih. Bistveni napredek novih pristopov je bil v tem, da se niso zadovoljili s posplošenimi informacijami in z metafizičnimi modeli, temveč so s pomočjo naracije nizale podrobnosti življenja in kulture na terenu. »Samo s takim delom je mogoče odkriti nepopoln in zavajajoč značaj velike količine pregledanega dela, ki tvori obstoječe gradivo antropologije«. ¹¹ Pri Malinowskem je vedno mogoče zaslediti, da aspektov kulture (družbe) ni mogoče obravnavati ločeno, ampak jih je treba jemati v kontekstu njihove rabe; če človeka razumemo z vidika njegovega dela in ga gledamo v njegovem kontekstu, najbolj primitiven človek ni manj racionalen od najbolj civiliziranega, zlasti če upoštevamo, da manipulacija z možnostmi sebi v prid ne predstavlja posebne oblike razumnosti.

¹¹ A. Kuper, *Antropologija in antropologi*, Aristej, Šentilj 2000, 19, op. 13.

3. Človekovo dostojanstvo in svet

Izročilo filozofske in teološke antropologije je svoj cilj iskalo v čimbolj natančni opredelitvi osebe, individualnega bitja, dostojanstva itn., medtem ko so antropološke študije z začetka 20. stoletja ponovno opozorile na to, da antropologije že dolgo človeka niso presojale z vidika njegovega osnovnega področja življenja, to je z vidika zadovoljevanja bioloških, socialnih in kulturnih potreb. »Od tod lahko nadaljujemo, da si je pri zadovoljevanju primarnih bioloških potreb z instrumentarijem kulture človek naprtil nove determinante, ki določajo njegovo vedenje, se pravi, razvil je nove potrebe. Najprej mora s pomočjo znanja organizirati svoja orodja, svoje artefakte in svoje dejavnosti za pridobivanje hrane. Odtod izvira potreba po primitivni znanosti ...«¹² itn. Eden od paradoksov preučevanja človeka je nedvomno v tem, da je vsem šolam in usmeritvam v antropologiji vsake toliko časa uspelo tako povzdigniti pomen človekovih materialnih interesov in da na drugi strani antropologija ni nikoli posvetila posebne pozornosti človekovemu pridobivanju hrane kot primarni materialni potrebi. Zato je antropologija vedno tudi priča tragične »spremembe kulture«, da namreč kot veda postane vedno nepomembna, ko se človek posveti le zadovoljevanju potreb in etiki uspeha. Vsepovsod je mogoče opaziti, da metodologij raziskovanj in spoznanj o človeku praktično ni mogoče prilagajati hitrim spremembam, ki postavljajo v ospredje človekov odnos s svetom, človeka sredi materialnih skrbi, ga poskušajo izolirati in ga razumeti teoretsko in abstraktno ločene-ga od konkretnega okolja.

Na to ne kažejo le antropološka načela v humanističnih in naravoslovnih znanostih, ki se ukvarjajo s človekom, pač pa tudi načela, ki utemeljujejo družbeni nauk Cerkve. Prvo in najbolj izvorno načelo krščanskega razmišljanja o človeku je oseba (osebnostnost), dostojanstvo človeške osebe, ki temelji na bogopodobnosti. Ni mogoče skriti dejstva, da je tu človek izoliran in da dostojanstvo in tudi bogopodobnost neredko razumemo kot definicije, četudi istočasno trdimo, da človek ni določena, ampak določujoča vrednota. Načela DNC so res kritična do liberalistične antropološke redukcije človeka na »gospodarja« oziroma na »človeka menedžerja« in do socialističnih modelov, ki so človeka reducirali na »načrt«, »kolektiv« in podobno, toda šele v pokoncilskem času se počasi uveljavlja načelo trajnosti oziroma trajnega razvoja (*sustainable development*), ki izhaja iz medsebojne odvisnosti vseh ravni in zahteva že od začetka upoštevanje družbenih, ekoloških in ekonomskih razsežnosti in nenazadnje odgovorno tematiziranje vprašanj prihodnjih generacij. To načelo bi lahko primerjali svetopisemskemu načelu sobote (šabbath, šalom), ki odpira vrata miru kot ekumenske-

¹² A, Kuper, n. d., 43.

mu in konciliarnemu procesu.¹³ Socialni antropologi že sredi 20. stol. predlagajo, naj bi namesto raziskovanja človeka sredi elementarnih potreb (ponavadi so s tem mišljene primitivne družbe) ob primerni modifikaciji metod raziskovali človeka visoke civilizacije.

Šele okrožnici *Mater et Magistra* in *Pacem in terris* izpostavljata človekovo situiranost v svetu pod vidikom pravičnosti, miru in ohranitve stvarstva. Osnovno načelo, da je človek oseba, utemeljuje zahtevo po tem, da bi uredili svet in družbo po meri človeškega dostojanstva, da bi lahko človek imel čas za soočanje s samim seboj. Na to ozadje opozori zlasti *Pacem in terris*. Na izid te okrožnice je vplivala kubanska kriza in gradnja berlinskega zidu. Ta tekst dejansko spada med koncilske, posebno če gledamo koncil z vidika sprememb pri preučevanju pomembnih vprašanj.

4. Koncilski dialog s človekom v svetu

Glede na razmere, v katerih se je znašel koncil, bi lahko vsebino antropoloških besedil v *Gaudium et spes* in *Dignitatis humanae* strnili v naslovu »dialog s človekom v svetu«. V času koncila se je izkristalizirala zavest o novih »znamenjih časa«, o nujnosti teološke utemeljitve človekovih pravic in o nujnosti korekture naravnopravnega razumevanja človeka ter razmerja med vero in moralo. Uvod in prva štiri poglavja GS so teološko-antropološka sinteza, ki vsebuje veliko elementov pripovedi o človeku skoraj brez normativnih elementov. Vprašanje je, če je to dovolj za spremembo našega preučevanja človeka v svetu oziroma človeka v Cerkv, da bi lahko govorili Cerkv v svetu. V drugem delu oziroma v naslednjih petih poglavjih GS poudarja, da aplikacija spoznanj na konkretna področja človekovega družbenega življenja, na družino, na socialno in kulturo področje, na gospodarsko in politično področje in nazadnje na skrb za mir še ni celosten odgovor.

Ne glede na to je antropološka dimenzija GS izjemna. Na hitro bi se lahko sprehodili skozi poglavja in ugotovili, da v nobenem delu ni dosegla take jasnosti kot v izjavi o vesti. V njej izpostavlja resnico kot resnico o človeku pred božjim obličjem oziroma pred obličjem drugega, kar v pontifikatu Janeza Pavla II. postane temelj programske okrožnice *Redemptor hominis* (1979). To besedilo je izhodišče vseh razmišljanj o človeku: »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen (prim. Rim 2,14-16). Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti

¹³ C. F. von Weizsäcker, *Bewußtseinswandel*, Hanser, München 1988.

se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nraavnosti.«¹⁴ Izjava ne govori o zdravem ali nezdravem odzivanju osebe na okolje, ampak o odzivanju človeka na sposobnosti, ki predstavljajo njegovo človeško in individualno življenje.¹⁵ Človek je biološko, psihološko, duševno, versko, družbeno naravnana celoto. V svoji notranjosti je skrajno občutljiv za vse, kar ga od znotraj vleče k *Drugemu* in drugim in kar ogroža njegovo integriteto.

5. Perspektive v luči družbeno-etičnih in bioetičnih vprašanj

Odnos med teologijo in etiko (med vero in moralo) je težaven, ker se človek preprosto naveliča teologije in hoče rezultate. Etika je dober sad drevesa, ne more pa biti metoda, po kateri bi drevo prisilili, da bi rodilo prej, več ali večkrat na leto. S tega zornega kota je teološko- in socialnoantropološka dediščina GS in izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae* visok ideal, tako da je neredko tudi breme. Težko si je predstavljati, da se je odgovorno starševstvo, ki je na koncilu postalo pravilo (GS 50), v *Humanae vitae* spremenilo v sredstvo. Teološka antropologija ima težave v razpravi o položaju žensk v družbi in Cerkvi,¹⁶ da ne govorimo o drugih žgočih vprašanjih.

Na videz jasno je vprašanje na področju bioetike. Ni dvoma, da je bioetika od začetka devetdesetih tudi ena glavnih tem družbenega nauka Cerkve. 30. marca 1995 je izšla okrožnica *Evangelij življenja*, ki je v vrsti družbeno angažiranih besedil posebna zato, ker ne govori več o človeku v svetu, pač pa o človeku v človekovih rokah. Glede na osnovno shemo je položaj podoben tistim v preteklosti: okrožnica diagnosticira kulturo smrti in protestira zoper redukcionizme, ne pogloblja pa lastnega koncepta o življenju, o osebi, telesu in telesnosti. Res je, da so spričo novih možnosti kontrole za številnimi vprašanji o začetku človeškega življenja močni vodilni motivi znanosti in obljub za prihodnje rodove, ki življenja ne le sprejemajo kot daru, ampak ga razumejo kot proizvod ali pa so z njim nezadovoljni; toda nekaj drugega je to kulturo zavračati kot kulturo smrti oziroma kot nekaj, s čimer ni mogoče govoriti.

¹⁴ GS 16; prim. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenform. Zum Gewissensgebriff in der neueren katholischen Morallehre*, Wien 1975, 231-247 (lit.); J. Blühdorn (izd.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

¹⁵ Prim. E. Fromm, *Man for Himself*, Greenwich 1969, 149 ss.

¹⁶ S. Demel, *Ungeliebte Kinder Gottes?*, v: *Stimmen der Zeit* 129 (2004), 157-170.

Znanost je na pragu neverjetnih odkritij. Poskusi, ki razvijajo modele zavesti in jaza, bodo najbrž zelo pomembni za človekovo osebno življenje v prihodnosti. Seveda je veliko izjav spekulativnih. Veliko je t.i. *reentry loops* (ponovna pojavitvev, vozeli, predstava in metapredstava) o tem, kako na primer teološkoantropološki koncept zavesti uskladiti s spoznanji o človekovem živčnem sistemu. Seveda je še vedno zelo veliko stvari, ki jih znanosti in znanstveniki ne razumejo, na primer kako se sproži zavest, kje prebiva itn. Če primerjamo med seboj poznavanje homeostaze, mišičnega tonusa, analize čutnih vtisov v primarnih čutnih poljih s spoznanji vrhunskih znanosti o zavesti in »jazu«, lahko ugotovimo, da so slednje še v otroških čevljih. Toda ta horizont se je odprl. Fascinanten je in odpira nove možnosti. Biotehnologija in nevroznanosti še niso prišle do vesti, v kateri se manifestira vrhunec človekove samozavesti. Človekova sposobnost, da se dvigne nad prisile, ki mu jih vsiljujejo preživetje, je nedojemljiva. Prav tako je njegovo kritično odkrivanje tistih nepravilnosti, ki mu onemogočajo iskanje resnice in v njem budijo željo, da bi korigiral svoje mišljenje, ravnanje in analizo dejstev.¹⁷

Če bi hotel končati razpravo, bi moral predvideti predhoden konec antropologije, kot jo poznamo, in o njej spregovoriti kot o zgodbi, o kateri človek verjame, da se mu je (in zakaj se mu je) zgodila v preteklosti. Antropološki označevalci, ki jih ni mogoče spraviti v nobeno od dosedanjih zgodb, na koncu svoje zgodovine spet neredko silijo nazaj v kabinet, kjer se poraja dialog s preteklostjo in kjer nastajajo abstraktni pojmi. Evdokimov je videl edini razlog, zakaj nihče od filozofov ni nikoli zanikal bogopodobnosti, v tem, da je bogopodobnost tako nepomembna; bogopodobnost je »dialog« s preteklo zaključeno zgodovino osebe. Omejitev na mišljenje o uravnoveženih pojmih ne more biti izhodišče zato, ker človeka ni mogoče definirati in ker v njih navadno manjkajo reči, ki zadevajo človeka v sedanjem času, na primer človekove elementarne potrebe, človekova končnost, praznina, stiska, lakota itn. Ni treba razmišljati dolgo časa, da ugotovimo, da kategorije »jaza« pri Descartesu ali Pascalu ne zdržijo niti najmanjše praktične preizkušnje.

Povzetek: Anton Mlinar, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo

Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročeni! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24) na vznemirljiv način opisujejo vse nianse človeka sredi sveta. Klasična antropologija je abstraktna in si niti ne prizadeva utemeljevati svojega pogleda na tosvetnost. Razkorak med antropologijami se poglubi zlasti v razsvetljenstvu, ki konceptualizira subjekt in individualizem. Kulturna in socialna antropologija z začetka 20. stoletja sta povod za drugačno in novo zanimanje za človeka, tudi v krščanstvu. Svoje razmišljanje

¹⁷ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst*, v: G. Rager, J. Qutterer, E. Runggaldier, *Unser Selbst*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, 56.

namenjam analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkev v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to besedilo odpira prihodnosti, saj je to prvi dokument v zgodovini Cerkev, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti in človeka v svetu.

Ključne besede: antropologija, družbeni nauk Cerkev, personalizem, redukcijonizem, subjekt

Summary: **Anton Mlinar, *Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies***

Christ's words: »The Son of Man will die, as the Scriptures say. But it's going to be terrible for the one who betrays me! That man would be better off if he had never been born« (Mt 26.24) describe all nuances of man in the world in a very exciting manner. Classical anthropology is abstract and does not even try to justify its view of this world. The rift between anthropologies became especially deep in the period of Enlightenment conceptualizing the subject and individualism. Cultural and social anthropologies in the beginning of the 20th century caused a different and novel interest in man, also in Christianity. The treatise deals with an analysis of the anthropology in the pastoral constitution *Gaudium et spes* and with the prospects it opens for the future since it is the first document in the history of the Church that, in addition to a synthesis of the Christian view of man, considers the complete world and man in the world.

Key words: anthropology, social teaching of the Church, personalism, reductionism, subject

Ivan Janez Štuhec

Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo

Uvod

Potem ko si je tübinska šola s Seilerjem in Hirscherjem na čelu že v devetnajstem stoletju prizadevala moralno teologijo oddaljiti od kazuistike in s tem od prevelike navezave na pravo, je izid novega Zakonika cerkvenega prava leta 1917 za nekaj desetletij začetni razvoj zavrl in moralno teologijo ponovno vrnil v območje kanonskega prava in neosholastične teologije. Najbolj znan avtor tega obdobja je bil Vermeersch, ki so ga nekateri nadaljevalci tübinske šole kritizirali.

Po letu 1930 so na moralno teologijo začela vplivati nova spoznanja na področju eksegeze, ekleziologije in liturgije. Prav tako je vedno bolj prisoten vpliv eksistencializma in personalizma. Različni avtorji, kot so Tillmann, Mersch, Stelzenberg in drugi, so pripravljali pot Bernardu Häringu, ki je leta 1954 izdal svojo moralno teologijo *Kristusov zakon*. To delo je imelo izjemen vpliv na obdobje pred koncilom in je močno vplivalo tudi na sam koncil. Häring je moralno teologijo postavil v dva nova konteksta: teološkega in kulturnega. Vzpostavil je dialog z nekaterimi filozofskimi tokovi dvajsetega stoletja, kot sta krščanski eksistencializem in personalizem. To mu je omogočilo, da je prenesel poudarek s predmeta moralnih dejanj na njihovega nosilca, to je na subjekt. S teološkega vidika je iskal ustrezno povezavo med obstoječimi kulturnimi tokovi in razodetjem. Moralnost je zanj človekov odgovor na božje vabilo po Jezusu Kristusu. Häring sicer ostane bolj eklektik in manj sistematik, zaradi česa ga drugi avtorji kasneje kritično presojujejo. Vsekakor pa ima izjemno zaslugo, da je povzročil premik iz kazuistične v personalno moralno teologijo.

1. Situacijska etika

Spričo novih pojavov, pred katerimi se je znašlo človeštvo visoko razvite industrijske družbe, se v času pred koncilom in po njem pojavi nova smer v MT, ki se imenuje situacijska etika. Njen glavni cilj je bil, da bi moralne norme upoštevale družbene spremembe. Situacijska etika je zagovarjala načelo, da mora posameznik sprejemati lastne odločitve na podlagi presoje okoliščin, v katerih se nahaja, ne le na podlagi veljavne moralne nor-

me. Ta pristop je bil zanimiv tudi z ekumenskega vidika, saj se je približal protestantski etiki, ki izhaja iz svobodnega subjekta in ne iz avtoritete cerkvenega učiteljstva. Situacijsko etiko je obsodil Pij XII. v dveh govorih, leta 1952 in leta 1956. V teh posegih je izpostavil tri ključne vidike situacijske etike:

da zagovarja neveljavnost objektivnih, nespremenljivih in univerzalnih načel, ki predstavljajo dokončno pravilo moralnega vedenja;

da zanika pojem narave in s tem naravnega zakona, ki ga nadomesti s pojmom eksistence in svobode;

da ima vrednost samo posameznikova izbira, ki jo naredi na podlagi konkretne situacije, iz katere izpelje navodila za svojo odločitev.

Situacijska etika je bila in je še vedno blizu marksizmom in njihovim potomcem, nesprejemljiva pa je za krščanski kontekst; kljub temu je potrebno priznati, da je opozorila na nekatere bistvene elemente v moralni teologiji: na primarnost subjekta in pomembnost njegove izbire v odnosu do objektivnih moralnih norm; na ustrezno težo in neponovljiv pomen situacije, v kateri se izbira in na konkretnost moralnega imperativa, ki zavezuje posameznika, da deluje tukaj in sedaj. Čeprav je situacijsko etiko cerkveno učiteljstvo zavrnilo, se je v različnih oblikah pojavljala vse do danes. Med najbolj znanimi njenimi oblikami je t.i. *new morality* v Severni Ameriki.

2. Koncilska prenova

Yve Congar je bil mnenja, da je drugi vatikanski koncil pomanjkljiv na področju moralnih vsebin. Nasprotno je B. Häring menil, da je koncil dal temelje za obnovo moralne teologije. Oba imata prav. Koncil se res ni spuščal na posamezna področja moralne teologije, dal pa je pomembna izhodišča za njeno prenovo. Zato nas ne sme čuditi, da je pokoncilsko obdobje močno zaznamovano z moralnimi temami.

Smernice za prenovo moralne teologije najdemo v točki 16. Optatam totius, ki pravi: »Tudi druge teološke predmete je treba prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja. Posebna skrb naj se posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodi-jo sad za življenje sveta.«

Iz tega navodila lahko izpostavimo nekaj poudarkov: a) koncil je napovedal prenovo, ker ni bil zadovoljen z obstoječim stanjem; b) pot za dosego tega cilja je bolj oseben odnos s skrivnostjo Jezusa Kristusa; c) v središče se postavi kristjanovo življenje in ne samo liturgija; č) metoda, ki jo koncil izpostavi, je znanstvena (to pomeni, da koncil ne pristaja na kontradikcije med teološkimi spoznanji in spoznanji drugih znanosti; pričakuje se interdisciplinarni dialog, a tudi jasna identiteta na podlagi lastnih epistemoloških pravil); d) izpostavljen je teološki kontekst

moralne teologije in ne filozofski; e) naloga MT je posebna v tem, da »pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu« (to pomeni, da se ne sme zadrževati na meji med dovoljenim in prepovedanim, da se ne sme deliti na moralo vsakdanjega življenja, kjer se sprašuje, do kod smemo iti, da ne pademo v greh, in na moralo evangeljskih svetov, ki jih živijo za to posebej poklicani); f) moralni izraz človeka morajo biti sadovi življenja iz ljubezni (to pomeni skladni s krščanskim temeljnim sporočilom, v soglasju z logiko ljubezni); g) krščanska morala mora prehoditi pot občestvenega odrešenja: posameznik ima dolžnost, da obrodi sad skupaj z drugimi osebami za življenje sveta. Gre za pravi odgovor na potrebe sodobnega sveta. Ker odrešenje v zgodovini ni popolnoma doseženo, ostane MT eshatološko naravnana.

3. Pokoncilsko nesoglasje

Pokoncilski prizadevanja so prinesla zelo živahno razpravljanje na področju utemeljevanja moralnih zahtev. Na eni strani je bilo veliko storjenega za znanstveno utemeljenost MT, na drugi pa so prezrli posebnost teološke narave moralne teologije. Tako je prišlo do nesoglasja med zastopniki avtonomne morale in njihovimi kritiki, ki so zagovarjali posebnost ali specifičnost krščanske etike, verske etike. Ključni pojmi te razprave so bili naravni zakon, vloga cerkvenega učiteljstva, temeljna odločitev in vest. Predstavniki avtonomne morale so si prizadevali, da bi krščansko etiko racionalno utemeljili, upoštevajoč, da je razum osvetljuje vera, da bi tako lažje spregovorili sodobnemu človeku. Danes gredo prizadevanja predvsem v smeri oživitve in predstavitve krščanske izvornosti in v smeri njene kompatibilnosti s kriteriji univerzalnosti v sodobnem svetu. To se zdi možno prav zaradi tega, ker je etika toliko humana kolikor je krščanska, kolikor ima svoj temelj v Kristusu in obratno. Saj je Jezus Kristus pravi Bog in človek.

Koncil je pokazal, kako sta v Jezusu Kristusu, v njegovi osebi in njegovi skrivnosti, med seboj povezana subjektivnost in univerzalnost. Kristus je tisti, ki zagotavlja ne samo znanstvenost moralne teologije, ampak tudi njeno življenjskost in osebno razsežnost, ki ima vsakdanji pomen. Kristusova skrivnost je za moralno obnovo nenadomestljiva. Torej se ne moremo več zadovoljiti samo s kazuistiko ali utemeljevanjem moralnih norm, ampak je potrebno vedno bolj prodirati v globino poklicanosti in pokazati veličino vere v Jezusa Kristusa, zavedajoč se, da od tod izhajajo sadovi ljubezni za življenje sveta.

Koncil v svojih dokumentih (DV 42; EV 1/907) govori o tem, da mora Sveto pismo postati duša celotne teologije. Po tridentinskem koncilu je bilo Sveto pismo uporabljeno kot *dicta probantia*. Glavno nalogo za predstavitev moralnih zahtev sta imela filozofija in pravo.

Uporaba hermenevitične metode pa je dokončno pokazala, da se na ta način ne da uporabljati biblične metode. Potrebno se je izogibati vsakega bibličnega fundamentalizma.¹

4. Utemeljevanje morale: avtonomija, heteronomija, teonomija²

Pri teh treh pojmih gre za vprašanje utemeljitve in legitimnosti moralnega sistema in njegovega razvoja. Od Kanta naprej, ki je za izhodišče vzel voljo posameznika, se etične utemeljitve razlikujejo med avtonomnimi in heteronomnimi. O avtonomiji govorimo, ko je človekova volja temelj, ki samemu sebi utemeljuje in opravičuje moralno delovanje. Če pa se mora volja pustiti voditi zunanjim virom, govorimo o heteronomiji. Kantovski kriterij, apliciran na sodobne etične utemeljitve, te uvrsti med heteronomne. Takšni sta recimo etiki sociološkega pozitivizma in marksizma. Kar zadeva krščansko etiko, lahko na podlagi njenega zgodovinskega razvoja ugotovimo, da je ne moremo uvrstiti ne v eno ne v drugo skupino. V preteklosti so prevladovala heteronomna stališča, ki so etiko utemeljevala od zunaj, od Boga, s pomočjo Svetega pisma, tradicije, cerkvenega učiteljstva, narave. Na drugi strani pa je avtonomno utemeljevanje šlo v smeri etike brez Boga, kar je za kristjane nesprejemljivo. Zaradi tesne zveze med vero in moralo, ki je za kristjana neobhodni postulat, je tako prišlo do transcendentalne utemeljitve avtonomije, poimenovane teonomna avtonomija. To pomeni določeno distanco do absolutizacije avtonomije, ko se ta pojmuje brez Boga.

Večina moralnih teologov v obdobju med 1970 in 1980 je zagovarjala avtonomno moralno v kontekstu vere, vendar so med njimi razlike. Izhodišče je odnos do sodobnega sekularizacijskega procesa kot znamenja časa. Želja avtonomne morale, da vzpostavi dialog s sodobnim svetom je bila brez dvoma dobra in pozitivna. Rezultat pa ni bil vedno pozitiven, še posebej zato ne, ker je prišlo do velikega moralnega nesoglasja znotraj krščanske skupnosti same. Prišlo je do tega, da se je zaradi modernosti žrtvovalo krščansko posebnost, da so se izpostavljali zgolj racionalni vidiki, zaradi česar je moralna teologija zdrsnila nazaj v neosholastično maniro racionalizma, do katerega je sicer bila zelo kritična.

Razlika med neosholastično in avtonomno moralno je sicer velika in se nanaša predvsem na antropologijo. Avtonomna morala vidi človeka predvsem kot dinamično, zgodovinsko, svobodno bitje; avtonomno tudi zaradi

¹ Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1995, 32-33.

² Prim. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, v: *Stimmen der Zeit* 95 (1970), 99-112; D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, v: *Orientierung* 40 (1976) 31-34; D. Mieth, F. Compagnoni, (izd.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Grundsätze, Methoden*, Freiburg i. Br., 1978; K. Demmer, B. Schüller (izd.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977.

sodobnih tehničnih in znanstvenih spoznanj ter dosežkov. Ti avtorji človeka ne razumejo v pojmih metafizične narave, pač pa želijo izpostaviti njegovo posebnost, kot bitje v razvoju, kot bitje, ki svoje zgodovinsko bivanje usmerja v prihodnost, bitje ki tosvetno bivanje razume predvsem kot uresničitev samega sebe, bitje, za katerega so najbolj pomembna razmerja na nivoju medosebnega in občestvenega komuniciranja. Ta antropologija, ki je dokaj nekritično prevzeta iz sekularnega kulturnega okolja, zanika tradicionalni pojem naravnega zakona, ki je bil utemeljen v metafizični naravi človeka in njegovih dejanj. Avtonomisti sprejemajo naravo samo kot racionalno naravo (*natura rationis*), sledeč Kantu, je ta narava brez vsebin, kajti človek je tisti, ki zakone racionalno formulira, tako zase kot za druge.

Drugo pomembno področje, ki ga avtonomna morala spremeni, je odnos do razodetja. Razodetje razume kot sekundarno in pri krščanski morali dodano. Torej ga razume kot tisto, v katerem ne moremo utemeljiti moralnih zahtev in ki nam ne daje posebnih moralnih norm. Edina novost, ki prihaja iz razodetja, je kontekst vere. Vloga vere ima tako značaj zadnje motivacije za moralo, značaj poslednje utemeljitve; drugi pa vidijo integrativno vlogo človeških spoznanj, ki so vključena v »biti novost v Kristusu«. Skratka, nadnaravni vidik vere je na transcendentalnem nivoju ločen od naravnega vidika, kateremu pripada morala, in neposredno ne vpliva na moralne odločitve. Tako se pojavi razkorak med naravo in nadnaravo, kakor se je to zgodilo v neosholastiki, s to razliko, da se je tam pretiravalo v smeri nadnarave, v primeru avtonomije pa v smeri narave.

Na podlagi tega problematiziranja odnosa med naravo in nadnaravo avtonomna morala postavi pod vprašaj vlogo cerkvenega učiteljstva na področju morale. Še posebej v primerih, ko to predlaga nespremenljive zakone, ki so univerzalni in brezpogojni, ker da je to v nasprotju z zgodovinskostjo človekovega spoznanja in z znanstveno utemeljitvijo etike. Ta razprava je prerasla v odkrito nasprotovanje cerkvenemu učiteljstvu, še posebej v primerih, ko je to utemeljevalo svoje norme na naravnem zakonu, kot se je to zgodilo v okrožnici *Humanae vitae*. Avtonomisti namreč menijo, da na področju naravnega zakona cerkveno učiteljstvo ne more imeti večje pristojnosti kot kdorkoli drug. Zato apelirajo na cerkveno učiteljstvo, da opusti konzervativno razumevanje naravnega zakona, da naj sprejme sekularne etične predloge, kar ni v nasprotju z Božjim razodetjem. Papežu in škofom ne odrekajo pedagoške vloge pri učenju v smislu pomoči posameznikom, da lažje najdejo svojo avtonomno pot. Vendar avtonomisti vztrajajo zgolj pri pastoralni in odklanjajo doktrinarno vlogo učiteljstva na področju morale, ki v nobenem primeru ne more in ne sme biti v konfliktu s posameznikovo vestjo. Avtonomistična morala radikalno vztraja pri utemeljevanju moralnih norm v subjektu in iz subjekta, v smislu subjektive samouresničitve, ki je edini sposoben, da si določi obveznosti, dolžnosti. Samouresničitev ni odvisna od metafizične in abstraktne opredelitve človeka,

ampak od uresničitve tosvetnih dobrin, ki jih odkrivajo znanosti. Da bi se avtonomna morala izognila arbitrarnemu določanju tega, kaj je dobro, se sklicuje na globalni blagor osebe, pri čemer so zakoni orientacijski usmerjevalci za odkrivanje globalnega blagra. Na tem mestu se odpira težko vprašanje konflikta med moralno sodbo posameznika in navodili moralnega zakona.

Kontroverzno vprašanje moralne avtonomije je tudi moralna sodba, za katero je potrebno upoštevati tri klasične elemente: predmet delovanja; cilj, ki ga subjekt zasleduje; okoliščine, v katerih se odločitve zgodijo. V tradicionalni katoliški morali so nekateri predmeti delovanja opredeljeni kot slabi sami na sebi (intrinsece malum), neodvisno od namena in okoliščin delovanja. Avtonomna morala zanika, da bi lahko apriori govorili o dejanjih, ki so sama na sebi slaba, kajti vse, kar je človeško, dobro ali slabo, razumejo na ravni predmoralnega: tako življenje kot smrt, spočetje in kontracepcijo, rojstvo in abortus itd. Vse to vstopi na polje moralnega šele v trenutku, ko posameznik sprejema odločitve. Kriterij presojanja in sprejemanja odločitev je proporcionalnost glede ciljev. V bistvu gre za pristojnost subjekta, da presodi, katerim predmoralnim dobrinam bo namenil večji pomen in vrednost ter koliko jim je dolžan slediti. Tako dejanja sicer opredeljena kot nemoralna, kot npr. masturbacija, kontracepcija in spolno razmerje izven zakona, niso več razumljena kot slaba sama po sebi, ampak jih subjekt v konkretni situaciji lahko ovrednoti kot moralno sprejemljiva.

Razumljivo je, da avtonomna morala med moralnimi teologi ni našla splošnega soglasja, še posebej ne to, da je odločanje o tem, kaj je moralno, prepuščeno delujočemu subjektu.

Nekateri zagovorniki proporcionalistične teorije menijo, da avtonomne morale ne moremo razumeti kot nov moralni sistem, ki je blizu probabilizmu ali laksizmu. Po mnenju kritičnih teologov gre pri avtonomni morali za pravi in lasten moralni sistem, ki je blizu konsekvencializmu, to je teoriji, ki opredeljuje dobro ali zlo na podlagi posledic delovanja.

5. Odgovor verske etike³

Avtonomni morali se je uprla verska etika (etika vere), ki pa ni razvila sistematičnega odgovora (Stoeckle, Shurmann, Kilpert, Piega, Melina, Ratzinger). Avtorji sicer soglašajo, da je potrebno biti v dialogu s sekulariziranim svetom, vendar nasprotujejo trem vidikom avtonomne morale: a) preveliki prilagodljivosti sekulariziranemu in individualiziranemu svetu, ki se navdihuje pri hedonističnih in samouresničljivih modelih; b) nekritičnemu prevzetju optimistične antropologije razsvetljenskega izvora, ki ne upošteva omejitev

³Prim. G. Ermecke, *Das Problem der Universalien oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*, v: *Münchener Theologische Zeitschrift* 24 (1973), 1-24; B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; J. Ratzinger, (izd.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

in nesposobnosti razuma, ki izhajajo iz posledic grešnosti, kar bistveno vpliva na antropološki koncept, ki je v ozadju vsake morale; c) ambivalentnosti pojma avtonomija, ki v kantovskem izvornem pomenu sicer ne pristaja na človekovo samozadostnost, medtem ko kasnejši razvoj tega pojma v luči ateističnega in libertarnega razumevanja človeka to samozadostnost potencira.

Verska etika izhaja iz teološko utemeljene antropologije, ki veri pripisuje bistveno vlogo pri tem, da človek najde pot za svoje odrešenje. Zaradi tega nasprotuje izenačitvi med krščansko etiko in humanistično etiko. Predpostavlja se, da v moči razodetja kristjan razpolaga s specifičnimi etičnimi normami, ki so zanj obvezujoče.

Ta posebnost se kaže na dva načina: a) z materialnega vidika osrednja vrednota razodetja, ljubezen, zahteva, da odpustimo tistim, ki so nas prizadeli in da ljubimo tudi sovražnike. Poleg tega nekatere vrednote, kot svetost življenja vsake osebe, zavzemajo širino in globino, ki gre preko racionalnih spoznanj etike; b) s formalnega vidika nas vera na poseben način moralno obvezuje, poleg tega narekujejo kristjanu lastne vrednote dodatno obveznost, ki je še bolj razločna, kot so etična spoznanja, pridobljena z razumom.

Dalje je tudi pripadnost edinstveni skupnosti, Cerкви, ki jo je ustanovil Kristus, in ki moralno zavezuje, razlog, da lahko govorimo o dodatnih etičnih vsebinah, ki jih ni mogoče preprosto izpeljati iz razuma in ki so vezani na specifične pogoje življenja Cerkve, npr. evangeljski sveti in celibat za klerike. Poleg tega se vztraja na stališču, da cerkveno učiteljstvo nima na področju morale zgolj pedagoške, ampak ima tudi doktrinarno vlogo. Na področju moralnega oznanjevanja pripada papežu in škofom posebna pristojnost za to, da ohranijo in branijo Kristusovo moralno sporočilo v njegovi avtentičnosti in celovitosti in da poglobljajo določene vidike s pomočjo Svetega Duha. Vloga cerkvenega učiteljstva na področju morale je nadkulturna in večna. Zato so posegi cerkvenega učiteljstva za oblikovanje vesti vernikov obvezujoči in nujni.

Tako avtonomna morala kakor verska etika zavračata očitek, da je katoliška morala heteronomna, kakor to izhaja iz nekaterih sodobnih filozofskih nazorov. Zagovarjajo avtonomijo, z določeno modaliteto v odnosu do Boga, kajti v središču krščanske morale je človek, ki je svoboden in odgovoren, ki je sposoben spoznati resnico, pravico in dobroto, sposoben je opaziti obveznost, aktualizirati vrednote in jih kljub svoji človeški krhkosti uresničiti.

Za obe smeri morala nima zadnje besede oziroma ne predstavlja terena, na katerem bi zgradili lastno odrešenjsko stavbo. Zato avtonomija potrebuje teonomijo, ki je ne ukinja, ampak jo nadgrajuje. Kakor zaveza med Bogom in človekom ne ukinja človeka, ampak mu omogoči, da razvije svoje sposobnosti, tako se analogno dogaja tudi na relaciji teologija – morala oziroma na relaciji teonomija - avtonomija. Gre za korelacijske pojme, ki jih ne moremo razumeti v medsebojni izključenosti, tudi ne v nasprotju, čeprav se zdi, da je težko opredeliti tip odnosa med njima.

Obe smeri se razlikujeta pri opredelitvi vloge vere v odnosu do racionalnosti in v procesu formuliranja moralnih norm. Gre za metodološke razlike in za različne antropološko-teološke koncepte, ki se prevajajo na raven konkretizacije in presoje posameznih moralnih področij, kjer prihaja do razlik. Okrožnica Sijaj resnice predstavlja epilog predstavljene pokoncilске debate, kjer je cerkveno učiteljstvo zavzelo kritično, a ne v vseh detajlih odklonilno stališče do nekaterih trendov v moralni teologiji.⁴

Povzetek: Ivan Janez Štuhec, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo

Moralna teologija je v dvajsetem stoletju naredila velik razvoj. Priprava sprememb na II. vatikanskem koncilu je bila dolgotrajna in kontroverzna. Koncil je postavil metodološko izhodišče, da je potrebno moralno teologijo utemeljiti na Svetem pismu in cerkvenih očetih ob upoštevanju sodobnih znanosti in znamenj časa. Po koncilu sta se tako razvili dve smeri, prva znana pod imenom avtonomna morala, druga pod imenom verska etika (etika vere). Okrožnica Sijaj resnice predstavlja povzetek in kritično opredelitev do pokoncilskega razvoja.

Ključne besede: avtonomija, teonomija, heteronomija, verska etika, sekularizacija, samouresničitev, situacijska etik, neosholastika, cerkveno učiteljstvo, avtoriteta, odločitev

Summary: Ivan Janez Štuhec, Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy

The 20th century saw a great development of moral theology. The preparations for the changes at the Second Vatican Council were prolonged and controversial. Vatican II established the methodological starting point that moral theology must be grounded on the Bible and the Church Fathers and at the same time take into account modern science and the signs of the time. Thus, two lines of thought developed after Vatican II, the first one known as autonomous morality and the second one known as religious ethics (ethics of religion). The encyclical *Veritatis splendor* represents a summary and a critical declaration with regard to the development after Vatican II.

Key words: autonomy, heteronomy, religious ethics, secularisation, self-realization, situation ethics, neo-scholasticism, Church's magisterium, authority, decision

⁴ Prim., I. Štuhec, *Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?*, v: *BV* 54 (1994), 201-212; A. Mlinar, *Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice*, v: *BV* 54 (1994), 213-238.

Borut Košir

Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument

Uvod

Avtorji so enotni v tem, da je Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 zadnji veliki »dokument« II. vaticanskega cerkvenega zbora. V pravni jezik je namreč sestavljavcem zakonika uspelo prevesti koncilski nauk in njegova navodila za delo v pokoncilskem obdobju. Koncil je na mnogih področjih temeljito spremenil gledanje Cerkve na različnih teoloških in drugih področjih, tako na področju teologije in pastore, kot tudi na to, da bi koncilsko teološko misel Cerkev posredovala na način, ki bo blizu in predvsem razumljiv sodobnemu človeku.

Za prenovo Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 je bila temeljna »nova koncilski ekleziologija«, ki je postavila vernika in njegovo dostojanstvo, ki izhaja iz dejstva krsta, tudi v Cerkvi kot ustanovi pred vse druge razsežnosti. Zakonik natančno sledi *Dogmatični konstituciji o Cerkvi*. V kan. 204 ZCP 1983 pove, kdo ima v Cerkvi status vernika in s tem tudi dolžnosti in pravice, ki gredo vernikom v Cerkvi.¹ Prav tako tudi pove, da je Cerkev v svetu ustanovljena in urejena kot družba. To pa seveda pomeni, da ima svoj pravni sistem, ki jo kot institucijo podpira pri izvrševanju njenega poslanstva.²

Prvi je o potrebi po novem zakoniku spregovoril že papež Janez XXIII. Potrebni je bilo 24 let, da se je uresničil načrt, ki ga je papež napovedal dne 25. januarja 1959, ko je govoril o potrebni posodobitvi Zakonika cerkvenega prava.³ Koncil je odprl nepričakovana obzorja za prenovo Cerkve.

¹ Prim kann. 208-223 ZCP 1983.

² »Verniki so tisti, ki se s krstom včlenijo v Kristusa in postanejo Božje ljudstvo, so zato na svoj način deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, vsak po svoji zmožnosti pa je poklican k izvrševanju poslanstva, ki ga je Bog zaupal Cerkvi, da ga spolnjuje v svetu. Ta Cerkev je v tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja pa v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim« (Kan. 204, §§1-2 ZCP 1983). »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v Božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu« (C 31, 1).

³ AAS 51 (1959), 65-69: 68.

Potrebnih je bilo dvajset let študijskih prizadevanj za koncilskemu nauku ustrezno kanonskopravno ureditev. Ta je prenesla v pravne formulacije učenje II. vat. koncila in s tem zagotovila dosleden prenos koncilskega učenja v cerkveno prakso, z uvidom vedno večje prisotnosti Cerkve sredi sodobnega sveta.⁴

Tudi cerkveno pravo sledi razvoju Cerkve. V nekaj desetletjih se je pokazalo, da je treba zakonik iz leta 1917 ne le prilagoditi sodobnim potrebam Cerkve, kot so velevali sramežljivi predlogi še v letu 1960, pač pa da je potrebna temeljna in globalna prenova zakonika, kar je bilo še posebej jasno po koncilu.

1. Priprave in potek dela pri prenovi zakonika

Prenova zakonika cerkvenega prava je bila sad skupinskega dela v luči koncilskega učenja in njegovih navodil. Škofje so bili trikrat posebej in skupno povabljeni k sodelovanju. Na ta način so lahko pokazali svoj čut za vesoljno Cerkev. Tem so pomagali številni strokovnjaki na področju teologije, zgodovine in kanonskega prava. Institucije in posamezniki z vseh delov sveta so sodelovali pri težkem delu za pripravo novega zakonika.⁵

Revizija zakonika je bila izraz vrhovne zakonodajne oblasti rimskega papeža. Delo je ta poveril posebni papeški komisiji, ki so jo sestavljali strokovnjaki iz vse Cerkve. Različne usmeritve, dvomi in pristopi so zahtevali dolgo in vztrajno delo, da je bilo mogoče kolikor toliko ustreči vsem željam in predvsem zahtevam koncila. Papež sam je potrdil dokončno shemo zakonika in ga nazadnje razglasil s svojo apostolsko oblastjo.

Temelj vsega dela pri prenovi predstavlja govor papeža Pavla VI., s katerim je ob koncu koncila ustanovil in razglasil posebno komisijo za revizijo zakonika. Poudaril je predvsem dve stvari: ne gre samo za to, da je treba posodobiti obstoječe zakone, pač pa jih je treba prirediti duhu časa, novim potrebam, pred očmi pa je stalno treba imeti reforme, ki jih je uvedel II. vat. koncil. Kljub temu mora staro pravo ostati temelj nove zakonodaje.

⁴ Omenjeno izhaja iz Apostolske konstitucije *Sacrae Disciplinae Leges*, prav tako iz uvoda v zakonik, iz treh papeževih govorov, iz govora državnega tajnika in podpredsednika Komisije za revizijo zakonika z dne 3. februarja 1983, na uradni predstavitvi novega zakonika (*Comm.* 15 (1983), 3-41).

⁵ S pismom z dne 15. 1. 1966 so bili škofje povabljeni da pošljejo svoje mnenje in nasvete *de iure condendo* in da pošljejo imena strokovnjakov, ki bi lahko bili del komisije in svetovalci v različnih študijskih skupinah. Številne pripombe škofov, ki so jih ti poslali pisno, so bili velikega pomena, predvsem zaradi njihovih pastoralnih izkušenj, kot bremo v uvodu v zakonik. Prejeli so prve sheme posameznih delov zakonika. Te so bile sicer tajne, mogli pa so jih študirati *in loco*, skupaj s svojimi sodelavci. Tako so lahko poslali drugo skupino mnenj in nasvetov. Končno so vsi prejeli shemo iz leta 1980, ko je bil unificiran tekst novega zakonika v študijske namene.

Samo pripravo zakonika, zgodovino nastajanja zakonikovega teksta in smernice, ki jih je vrhovna oblast pri tem upoštevala, natančno opiše papež Janez Pavel II. v ap. konstituciji *Sacrae Disciplinae Leges*, s katero je inavguriral novi zakonik.⁶

2. Navodila škofovske sinode za pripravo prenovljenega ZCP

Za prenavo zakonika so cerkvenopravni strokovnjaki oblikovali deset temeljnih in splošnih izhodišč, ki jih je potrdila tudi škofovska sinoda leta 1967. Ta so naštetja v uvodu v novi zakonik:

1. Pri prenavljanju prava je treba povsem ohraniti pravni značaj, ki ga zahteva sama družbena narava Cerkve. Zato mora zakonik vsebovati določbe, da postanejo verniki v krščanskem življenju deležni dobrin, ki jih ponuja Cerkev in jih vodijo v večno zveličanje. Zato mora zakonik opredeljevati in varovati pravice in dolžnosti vsakogar do drugih in do cerkvene skupnosti, kolikor so v zvezi z bogočastjem in blagrom duš.

2. Med notranjim in zunanjim področjem, kar je lastno Cerkvi in je bilo stoletja v veljavi, naj vlada skladnost tako, da se prepreči spor med obema.

3. Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj zato določbe ne bodo prestroge, nasprotno, naj se več spodbud in priporočil, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blagra in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo.

4. Za složno delovanje najvišjega zakonodajalca in škofov v pastoralni skrbi za duše naj doslej izredne pravice glede spregledovanja splošnih zakonov postanejo redne, pridržijo pa se vrhovni oblasti vesoljne Cerkve ali drugim višjim oblastem samo tiste, ki zaradi skupnega blagra zahtevajo izjemo.

5. Treba je biti pozoren na načelo, ki se ga izvaja iz gornjega, to je načelo subsidiarnosti; v Cerkvi ga je treba toliko bolj uporabljati, ker je služba škofov s pridruženimi oblastmi božjepravna. Da se le ohranita enotnost zakonodaje ter vsem skupno in splošno pravo, se s tem načelom brani tudi primernost in potrebnost skrbeti za korist zlasti posamičnih ustanov z območnim pravom in z zdravo samostojnostjo območne izvršne oblasti, ki jim je priznana. Ko se torej opre na to načelo, naj novi zakonik prepusti ob-

⁶ Prim. *Codex Iuris Canonici* (scil. recognitus), v: AAS 75 (1983), pars II. auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983, Const. Ap., *Sacrae Disciplinae Leges. Codex Iuris Canonici – Zakonik cerkvenega prava (ZCP)*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus, Ljubljana 1983 (latinski tekst s slovenskim prevodom), Ap. konst. *Zakone svetega pravnega reda*), 11-21.

močnemu pravu ali izvršni oblasti, kar ni potrebno za enotnost pravnega reda vesoljne Cerkve tako, da se predvidi zdrava »decentralizacija«, če ni nevarnosti razkrajanja ali nastajanja narodnih Cerkva.

6. Zaradi temeljne enakosti vseh vernikov in različnosti služb in nalog, ki je utemeljena v sami hierarhični ureditvi Cerkve, je koristno, da se primerno opredelijo in zavarujejo pravice oseb. Tako naj se izvrševanje oblasti še jasneje razodene kot služenje, se bolj utrdi njeno izvrševanje in preprečijo zlorabe.

7. Da se bo to primerno preneslo v prakso, je treba posvetiti posebno skrb ureditvi postopka za varstvo subjektivnih pravic. Pri prenavljanju prava je treba biti pozoren na tisto, kar se je v tem že doslej pogrešalo, namreč na upravne pritožbe in prisojanje pravice. Da bi to dosegli, je treba jasno razlikovati različne naloge cerkvene oblasti, namreč zakonodajno, upravno in sodno, in primerno opredeliti, katera telesa naj izvršujejo posamezne naloge.

8. Na neki način je treba pretresti načelo, naj se pri izvrševanju cerkvenega vodstva ohrani ozemeljski značaj: zdi se namreč, da oblike današnjega apostolata priporočajo personalne pravne enote. V novem pravu naj se torej postavi načelo, s katerim se del božjega ljudstva, ki ga je treba voditi, določi po splošnem pravilu na osnovi ozemlja; nič pa ne brani, da bi, kjer se to zdi koristno, dopusti druge vidike vsaj hkrati z ozemeljskim vidikom kot merilo za določitev skupnosti vernikov.

9. Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le v zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.

10. Končno, kakor vsi soglasno priznavajo, je novo sistematično ureditev zakonika, ki jo zahteva nova prilagoditev, na začetku pač mogoče nakazati, ne pa točno opredeliti in določiti. To bo torej treba narediti šele po zadostni prenovi posameznih delov, da, šele potem, ko bo skoraj vse delo zaključeno.⁷

3. Način dela pri oblikovanju novega ZCP

Papeška komisija je bila po večini sestavljena iz škofov in duhovnikov, sodelovali pa so tudi nekateri laiki. Ves čas so v komisiji sodelovali člani s petih celin in izmed enaintridesetih narodnosti kot člani, svetovalci in drugi sodelavci: 105 kardinalov, 77 nadškofov in škofov, 73 svetnih duhovnikov, 47 redovnih duhovnikov, 3 redovnice in 12 laikov. Opravili so sistematično delo, ki je trajalo polnih 16 let. Vzpostavili so posamezne študijske skupine, upoštevajoč različnost argumentov, o katerih so razpravljali. Svetovalci so pripravljali pisna mnenja. O teh so potem razpravljali v skupinah

⁷ Prim. *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, uvod, 29-31.

na periodičnih srečanjih. Tako se je rodila prva serija *Shemata*. Po tem, ko so o tej razpravljali na plenarnem zasedanju Komisije in ko so jo predstavili papežu, so jo v letih 1972-1977 razposlali vsem škofom in različnim organom v Cerkvu. Ko so v Rimu dobili odgovore s pripombami, so te obdelovali sedem let, vsako od shem posebej v desetih skupinah. Velikokrat je bilo treba začeti delo iz nič, da je prišlo do optimalnih rešitev.

Pri tem so se prizadevali pridobiti stališča javnega mnenja, in sicer tako, da so izdajali revijo *Communicationes*, ki je izhajala od leta 1969 dalje. V teh je bilo mogoče najti zakonodajne dokumente, prav tako pa tudi zapisnike srečanj posameznih študijskih komisij, kakor so predelovale posamezne sheme.

Ni pa se bilo mogoče izogniti tudi nekaterim zapletom. Preliminarna shema, ki so jo imenovali *Lex Ecclesiae fundamentalis (LEF)*, ta naj bi omogočila izdajo neke vrste »ustavo Cerkve«, ki jo je želel papež Pavel VI., pri čemer so ga podprli mnogi njegovi sodelavci in pravni strokovnjaki, končno ni obrodila sadov. Ta temeljni zakon naj bi vseboval najsplošnejše določbe, ki so skupne tako latinski kot tudi Cerkvam vzhodnih katoliških obredov. O tem so tekle globoke in včasih mučne razprave tako po komisijah kot tudi v časopisju. Končno je papež odločil, da je bolj modro, da od te zahteve odstopi. Umaknil je projekt LEF, kanoni, ki so bili izdelani za ta temeljni ustavni zakon Cerkve, pa so bili sistematično vključeni v posamezne knjige zakonika.⁸

Komisija je leta 1980 pripravila novo shemo, v kateri so kanoni že zaporedno oštevilčeni. Na papeževo željo so to shemo obravnavali oktobra leta 1981 na plenarnem zasedanju komisije, ki je bila razširjena z nekaterimi novimi člani s strani episkopata. Tu so bili dani še zadnji predlogi za spremembe, potem pa so shemo soglasno sprejeli in jo predložili papežu, da jo proglasi kot dokončni tekst, kar se je zgodilo aprila 1982. Janez Pavel II. je želel osebno proučiti celotni zakonik. Sodelovalo je osem strokovnjakov, ki jim je papež posebej zaupal. Po tem je odločil, da bo novi zakonik razglasil 25. januarja 1983. Tako se je končalo delo komisije, ki je bila ukinjena 2. januarja 1984.

3. Novi zakonik cerkvenega prava

Zakonik je bil razglašen 25. januarja 1983 s podpisom Ap. konst. *Sacrae disciplinae leges*, ki z avtoriteto razloži pomen nove zakonodaje, nahaja pa se *in capite libri*, na začetku novega zakonika.⁹

⁸ Seznam kanonov, ki naj bi jih vseboval LEF, se nahaja v: *Comm.* 15 (1984), 91-99.

⁹ Kot komentar omenjene Konstitucije glej: J. Beyer, *Constitutio Apostolica »Sacrae disciplinae leges«*, *Codicis renovati promulgatio*, v: *Periodica* 72 (1983), 181-204; A. Longhitano, *Chiesa, diritto e legge nella costituzione »sacrae disciplinae leges«*, v: različni avtorji, *Aventi anni del concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*. Atti del con-

Že naslov Apostolske konstitucije je dovolj pomenljiv: *Sacrae disciplinae leges* (zakoni svetega pravnega reda). Po eni strani se uporablja termin *leges*, ki je morda manj primeren za označitev pravnih norm Cerkve; tu se namreč najpogosteje uporablja termin »kanoni«. Po drugi strani pa se uporablja tudi termin »sveti«, ki na poseben način pojasni izvor prava v Cerkvi. Pravni sistem v Cerkvi je v naslovu Konstitucije imenovan »pravni red« (*disciplina*), ime, ki ima dolgo kanonskopravno tradicijo. Beseda »disciplina« sama po sebi pomeni, da gre v Cerkvi za ljudi, ki žive v pokorščini svojemu Učitelju in Cerkvi. Ti se učijo življenja v krščanski skupnosti, ki jo želi Kristus. Na ta način je pokazan tudi instrumentalni in pastoralni pomen zakonov v Cerkvi. Svoj pomen imajo le, če so v službi krščanskega življenja, v popolnem soglasju z voljo Ustanovitelja, v Cerkvi. Beseda »disciplina« predstavi razsežnosti, ki presegajo zgolj pravni vidik, ki je samo zunanji in formalni. Tako lahko bolje razumemo celotni krščanski »projekt«, ki ga temeljno oblikujejo pravila vere in tista, ki pospešujejo svetost, ki jo posreduje zakramentalno življenje.

Konstitucija že na začetku poudarja, da Cerkev vedno čuti potrebo po prenovitvi lastne zakonodaje, svoje discipline torej. Pri tem pa ostaja zvesta božjemu pravu, ki je posledica odrešenjskega poslanstva, ki ga Cerkev želi uveljaviti tudi preko svoje zakonodaje. Med zakonikom in II. vat. koncilom je tesna notranja vez. Ne gre torej samo za kronološko povezanost obeh dogodkov, pač pa za notranjo, eksistencialno povezavo.

Tudi način dela pri prenovitvi zakonika in na koncilu je bil enak. V obeh primerih je šlo za globok občutek za kolegialnost, bodisi pri stvareh, ki so popolnoma zunanjega značaja bodisi pri tistih, ki so esencialne. Na poseben način so bile v delo vključene škofovske konference, saj so pri delu za revizijo zakonika sodelovali strokovnjaki z vsega sveta, ki so jih v to delo vključile prav škofovske konference. Kljub povedanemu pa je končno zakonik izraz volje najvišjega zakonodajalca v Cerkvi, ki ga je tudi razglasil.

Vsi priznavajo novemu zakoniku, da upošteva neodtujljivo dediščino, ki jo črpa najprej v svetih knjigah Stare in Nove zaveze: to je prvi vir, ob katerem se je kanonsko pravo navdihovalo skozi vsa stoletja.

Apostolska konstitucija pravi: »Tu se nam zastavlja zdaj drugo vprašanje, kaj je pravzaprav zakonik cerkvenega prava. Da pravilno odgovorimo na to vprašanje, moramo v mislih preleteti tudi davno pravno dediščino, vsebovano v knjigah nove in stare zaveze, iz katere kot iz svojega prvega vira izhaja vse pravno in zakonodajno izročilo Cerkve.

Kristus Gospod namreč tiste bogate dediščine postave in prerokov, ki je polagoma rasla iz zgodovine in izkustva starozaveznega božjega ljudstva, nikakor ni odpravil, marveč dopolnil (prim. Mt 5, 17), da sedaj na nov in gobji način spada k novozavezni dediščini. Čeprav sveti Pavel, ko razlaga velikonočno skrivnost, uči, da se nam opravičenje ne daje iz del postave, ampak iz vere (prim. Rim 3, 28; Gal 2, 16), vendar ne izključuje obvezujoče

moči dekaloga (prim. Rim 13, 8-10; Gal 13-25; 6, 2) in ne zanikuje pomena pravnega reda v božji Cerkvi (prim. 1 Kor, pogl. 5 in 6). Tako na podlagi novozaveznih spisov razumemo vezi, ki to pomembnost tesneje povezujejo z odrešenjskim značajem evangeljskega oznanjevanja.

Ker je tako, je jasno, da zakonikov namen nikakor ni v življenju Cerkve ali vernikov nadomestiti vero, milost, duhovne darove in predvsem ljubezen. Nasprotno, zakonikov namen je dati cerkveni družbi takšno ureditev, ki daje prednost ljubezni, milosti in duhovnim darovom, hkrati pa olajša njihovo urejeno rast v življenju cerkvene družbe in posameznikov, ki ji pripadajo.

Kot prvenstven zakonodajni dokument Cerkve, oprt na pravno in zakonodajno dediščino razodetja in izročila, moramo imeti zakonik za potrebno sredstvo, s katerim se zagotavlja potrebni red, tako v zasebnem in družbenem življenju kakor tudi v dejavnosti Cerkve same. Zato mora zakonik poleg temeljnih, od njenega božjega ustanovitelja postavljenih ali na apostolsko ali kako drugo prastaro izročilo oprtih prvin cerkvene ureditve, in poleg najpomembnejših določb glede opravljanja trojne službe, zaupane Cerkvi, opredeliti še nekatera pravila in določbe za potrebno ravnanje. Še več, novi zakonik lahko na neki način pojmuje kot veliko prizadevanje prenesti ta nauk, namreč nauk cerkvenega zbora o Cerkvi, v govorico cerkvenega prava. Čeprav ni mogoče, da bi podobo Cerkve, kot jo je opisal nauk cerkvenega zbora, natančno prenesli v cerkvenopravni jezik, se bo zakonik kljub temu nenehno vračal k tej podobi kot prvenstvenemu izvoru, katerega poteze mora, kolikor je mogoče, izraziti po svoji naravi.¹⁰

Novi zakonik je bil Cerkvi predstavljen na slovesnosti dne 3. februarja 1983, ki so se ga udeležili tako predstavniki cerkvenih kakor tudi civilnih oblasti.

4. Zakonik vzhodnih Cerkva

Med tem je posebna komisija v dvajsetih letih pripravila tudi zakonik vzhodnih Cerkva, ki ga je razglasil papež Janez Pavel II., 18. oktobra 1990. Čeprav se zdi, da je ta zakonik nov, pravzaprav povzema zakonodajo, ki jo prinašata že trulanski koncil in II. nicejski koncil, ki so ga toliko stoletij upoštevale tako vzhodne kot tudi zahodne Cerkve. Po shizmi leta 1054 se je velikokrat zdelo, da je samo katoliška, to je latinska Cerkev sposobna imeti celovit pravni red. Vzhodne Cerkve, posebej tiste, ki niso bile povezane z Rimom, pa so velikokrat imeli za Cerkve drugega reda v primerjavi z latinsko Cerkvijo. V preteklem stoletju, ko se je začelo veliko delati na posodabljanju kanonskega prava, so se v tem procesu bolj ozirali na dekre-

vegno di studi: »Il Concilio Vaticano II venti anni dopo«, OFTeS, Palermo 1984, 109-140.

¹⁰ Janez Pavel II. *Sacrae disciplinae leges*, 2.

talno pravo latinske Cerkve kot na stari *ius commune*, ki je v prvem tisočletju urejeval življenje vseh Cerkva. Zakonik vzhodnih Cerkva želi ponovno utrditi njihovo dostojanstvo, ohraniti staro pravo in ga na primeren način posodobiti.¹¹

Kako velik eklezialni pomen ima izid zakonika vzhodnih Cerkva, je poudaril tudi papež Janez Pavel II., ko ga je razglasil z ap. konst. *Sacri canones*: »Vse od začetka kanonične kodifikacije za področje vzhodnih Cerkva ostaja jasna volja rimskih papežev, ki so želeli proglasiti dva zakonika, enega za področje katoliške latinske Cerkve in enega za področje katoliških vzhodnih Cerkva. S tem so hoteli pokazati na legitimne razlike, ki so v Cerkvi nastale po božji previdnosti. Ta Cerkev je združena po istem Duhu, zato mora dihati z dvema deloma pljuč, to je z vzhodnim in z zahodnim, živeti mora v Kristusovi ljubezni, kot z enim samim srcem, ki ima dve preddverji.«

5. Aplikacija

Latinski in vzhodni zakonik vsebujeta vrsto predpisov, ki so vključeni v življenje Cerkve s pomočjo različnih podzakonskih aktov in dopolnil, ki omogočajo lažjo vključitev in aplikacijo v vsakdanje življenje Cerkve. Prvo, kar ponujata Cerkvi, je jasnost na pravnem področju, zakaj jasna opredelitev pravic in dolžnosti omogoča pravičnost, enakost in ljubezen. Iz povedanega je jasen pomen zakonov za Cerkev, ki sicer sami po sebi zahtevajo, da jih izpolnjujemo v duhu zvestobe. Pastirji imajo jasne norme, ki jim pomagajo opravljati njihovo službo. Vsak lahko pozna lastne dolžnosti in pravice, med katerimi je mogoče ob jasni zakonodaji pravilno razsojati. Zlorabe, ki lahko nastanejo zaradi pravnih vrzeli, je ob jasni zakonodaji mogoče uspešno odpraviti, prav tako se je mogoče pred njimi v prihodnosti učinkovito varovati. Krščansko občestvo se odslej lahko bolj konsolidarizira, kar pomaga k temu, da je bolj sposobno dajati prave apostolske sadove. Oba zakonika sta dopolnjena z drugimi splošnimi in posebnimi normami, interpretacija obeh je korektna. V duhu načela subsidiarnosti prepuščata ureditvi partikularnih zakonodaj vse tisto, za kar so delne Cerkve po svoji naravi pristojne. Tako prinašata v Cerkev zasuk mentalitete v področju prava in kanonskopравnih struktur. Naša naloga je predvsem študij kanonskopравnega področja latinske Cerkve, zato posvetimo še nekaj misli temu.

6. Druge splošne in posebne določbe

Zakonik mnoga področja prepušča zakonski ureditvi, ki je izdelana posebej in ki predstavljajo dopolnitev splošni zakonodaji, ki jo prinaša.

¹¹ I. Žužek, *Incidenza del »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« nella storia moderna della Chiesa universale, v: Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii interna-*

V zvezi z zgoraj povedanim omenjamo kan. 2 ZCP, ki določa, da zakonik ne določa obredov. Pri teh se je treba ravnati po doslej veljavnih liturgičnih zakonih.¹² Liturgično pravo prinašajo posebni dokumenti in liturgične knjige, ki se jih je treba držati pri opravljanju svetih obredov. Za uskladitev liturgičnih obredov, posebej s IV. knjigo zakonika, je Kongregacija za svete obrede dne 12. septembra 1983 izdala poseben dekret s potrebnimi pojasnili.¹³

Kanon 360 ZCP prav tako določa, naj ureditev in pristojnosti Rimske kurije določa poseben zakon.¹⁴ Papež je z apostolsko konstitucijo *Pastor bonus* z dne 28. junija 1988 in z dvema *Andexa* zadostil temu naročilu novega zakonika, z dvema *Andexa* pa je tudi določil osebe, ki v kuriji delajo. V tej zvezi je leta 1992 izdal tudi posebni *Regolamento*.¹⁵

Kan. 1402 ZCP določa, da ob zakoniku določbe apostolskih sodišč ohranijo veljavo, ravnati pa se je seveda treba tudi po določilih tega zakonika.¹⁶ Določbe sodišč, na katere navaja zakonik, je natančno definirala Segnatura Apostolica z dne 25. marca 1986¹⁷, ki jih je potrdil tudi papež Pavel VI., Rota Romana pa je storila isto dne 18. aprila 1994.¹⁸

Kan. 1403 ZCP določa, da postopke pri razglašanju božjih služabnikov ureja poseben zakon.¹⁹ Ta zakon je bil proglašen istega dne kot novi zakonik, 25. januarja 1983 z Ap. konst. *Divinus perfectionis Magister*,²⁰ potem pa še drugi dokumenti, ki se nanašajo na zadeve svetnikov.

tionalis iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Citta del Vaticano 1994, 675-751.

¹² Zakonik na splošno ne določa obredov, po katerih se je pri liturgičnih opravilih treba ravnati; zato ohranijo doslej veljavni liturgični zakoni svojo moč, razen če kateri izmed njih nasprotuje kanonom zakonika. Kan. 2 ZCP.

¹³ Dekret *Promulgato Codice* z dne 12. 9. 1983 in *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae*, v: *Notitiae* 20 (1983), 540-555.

¹⁴ Rimsko kurijo, po kateri papež navadno opravlja posle vesoljne Cerkve in ki v njegovem imenu in z njegovo oblastjo izvršuje službo v blagor in služenje Cerkvam, sestavljajo: državno ali papeško tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve, kongregacije, sodišča in druge ustanove, katerih sestavo in pristojnosti določa poseben zakon. Kan. 360 ZCP.

¹⁵ Tekst konstitucije v: AAS 80 (1988), 841-930 in v: EV 11/787-1070, *Regolamento* iz leta 1992 v: *Apollinaris* 65 (1992), 449-502.

¹⁶ Vsa cerkvena sodišča se ravnajo po naslednjih kanonih, določbe sodišč apostolskega sedeža pa ohranijo veljavo. Kan. 1402 ZCP.

¹⁷ Dokument prinaša EV 8, Appendix, 523-587.

¹⁸ AAS 76 (1994), 508-540; ME 119 (1994), 567-596.

¹⁹ Postopke pri razglašanju božjih služabnikov za svetnike ureja poseben papeški zakon.

Za iste postopke se poleg tega uporabljajo predpisi tega zakonika, kadar se v tistem zakonu opozarja na splošno pravo ali gre za določbe, ki se jih po sami naravi stvari tičejo tudi ti postopki. Kan. 1403, §§ 1-2 ZCP.

²⁰ EV 8/545/610.

Veljavo splošnih zakonov imajo v skladu s kann. 29-30 ZCP tudi druga *directoria* in instrukcije posameznih uradov Rimske kurije.

7. Pomoč za pravilno interpretacijo

Zakon mora biti jasen: varovati se je treba dvomov in nejasnosti, ki jo povzročajo različne možne razlage istega zakona. Svojo lastnost splošnosti zakon dokaže s tem, da ga je mogoče brez večjih težav pravilno aplicirati na številne konkretne primere. Z mp. *Recognitio iuris canonici* z dne 2. januarja 1984 je papež ustanovil posebno komisijo za avtentično razlago novega zakonika.²¹ Z ap. konst. *Pastor bonus* pa je tej komisiji dal novo ime in ji določil pristojnosti. Odslej *Papeški svet za avtentično razlago pravnih tekstov* avtentično interpretira splošne zakone Cerkve, pri tem pa pomaga tudi drugim uradom Rimske kurije, da so pravni teksti, predvsem splošni izvršni odloki in navodila, v skladu z veljavnim pravom in oblikovani v pravilni pravni obliki. Prav tako pregleduje splošne odloke, ki jih izdajajo posamezne škofovske konference, da v pravnem pogledu zadostijo postavljenim zahtevam; prav tako na prošnjo zainteresiranih odloča v zvezi z območnimi zakoni in splošnimi odloki, ki jih izdajajo nižji zakonodajalci, da so ti skladni s splošnimi zakoni Cerkve.

Nazadnje ima vsaka cerkvena skupnost pravico dati si potrebne norme, statute in pravilnike, ki naj bodo v skladu z naročilom novega zakonika, harmonične z lastnimi pravili in tradicijo, morajo pa biti tudi v skladu z določili splošnega prava in ne smejo biti med seboj nasprotujoče si ali anahronistične.

Tudi posamezne škofije, ki imajo pravico izdajati za svoje področje lastne območne zakone, so bile povabljeni, naj te proučijo pod vidikom nove zakonodaje, ki jo prinaša zakonik iz leta 1983. Prav tako so vse skupnosti posvečenega življenja in skupnosti apostolskega življenja v preteklih letih imele posebne kapitlje, na katerih so revidirali lastne statute in redovne konstitucije, v smislu duha, ki ga je vanje položil redovni ustanovitelj in v skladu z novimi normami. Vsaka kanonskoppravna oseba mora prav tako urediti svoje določbe z veljavno splošno zakonodajo. K temu so zavezani tudi stolni kapitlji, cerkvene skupnosti, katoliške univerze, pobožne ustanove. Nenazadnje morajo tudi javna ali zasebna združenja vernikov uskladiti svoje statute z novimi zakoni in pridobiti potrditev s strani pristojnih cerkvenih oblasti. (Prim. kann. 299, §3; 304, §1 ZCP).²²

²¹ *Comm.* 15 (1984), 3-4; EV 8/516-519.

²² Nobeno zasebno združenje vernikov v Cerkvi ni priznано, če njegovega statuta ni potrdila pristojna oblast. Kan. 299, §3 ZCP. Vsa združenja vernikov, javna ali zasebna, kakršnegakoli naslova ali imena, naj imajo svoj statut, v katerem naj se določi namen ali socialna naloga združenja, sedež, vodstvo in pogoji, ki jih mora član spolnjevati, upoštevajoč potrebe in koristi časa in kraja. Kan. 304, §1.

8. Sprememba mentalitete in struktur

Pravo ima v Cerkvi svojo legitimnost, če je prilagojeno sodobnim potrebam v življenju in delovanju Cerkve. Navdihovati ga mora ljubezen, urejevati pa pravičnost. Biti mora živo pravo. To je bil tudi namen kanonske reforme, ki se je manifestirala predvsem z izdajo dveh zakonikov. V letih po II. vat. koncilu je bila izvedena globalna reforma cerkvenih institucij v skladu z določili samega koncila in navodil, ki jih je po tem dala pristojna oblast. V dveh zakonikih najdemo navodila za doseg tega pomembnega cilja v življenju Cerkve v današnjem času.²³

Zaključek

Prvi moderni zakonik cerkvenega prava je katoliška Cerkev dobila leta 1917. Ta je nastal po zgledu francoskega in nemškega zakonika iz začetka 19. stoletja. Pri nastajanju zakonika iz leta 1917 je sodelovala vsa Cerkev po svojih najodličnejših predstavnikih. Zato so pripravo tega zakonika imenovali kar nekakšen korespondenčni koncil. Zakonik je bil zato dobro sprejet. Kaj kmalu pa se je pokazalo, da skupaj z napredkom teologije, kulture in drugih znanosti, Cerkev potrebuje temeljito revizijo na teološkem in nenazadnje tudi kanonskopravnem področju. Janez XXIII. je leta 1959 napovedal tri pomembne dogodke: rimsko sinodo, vesoljni cerkveni zbor in pripravo novega zakonika cerkvenega prava.

Novi zakonik nekateri imenujejo zadnji koncilski dokument. Njegova priprava je bila dolga in obširna. V pravni jezik je bilo namreč prevesti temeljni nauk koncila, posebej njegove ekleziologija. Zakonik je bil pripravljen 20 let po zaključku koncila. Pred tem je Ap. sedež izdal različne dokumente zakonodajne narave, s katerimi je poskušal ugotoviti, kako določene pravne rešitve delujejo v praksi. Na podlagi učenja II. vat. koncila in pokoncilskih izkušenj, ob upoštevanju vseh zakonitosti kanonskopravne znanosti je bil novi zakonik pripravljen za objavo leta 1983.

Povzetek: Borut Košir, Zakonik cerkvenega prava 1983 - zadnji koncilski dokument

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 je bilo v Cerkvi lepo sprejet, saj so poznavalci trdili, da je šlo bo njegovi pripravi kar za nekakšen »korespondenčni koncil«. Pri njegovi pripravi so sodelovali škofje in strokovnjaki s področja kanonskega prava z vsega sveta. Seveda so se časi posebej po obeh svetovnih vojnah močno spremenili, zato je bilo treba tudi življenje Cerkve tem novim dejstvom primerno prilagoditi. Papež Janez XIII. je zato leta 1959 poleg Rimske sinode napovedal tudi sklic vesoljnega cerkvenega zakona in prenovo Zakonika cerkvenega prava. Po zaključku II. Vatikanskega cerkvenega zbora

²³ Prim. *Il diritto nel mistero della Chiesa, I - Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: Le norme generali*, III edizione, A cura del Gruppo Italiano di Diritto Canonico, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995, 220-230.

so bili mnogi v dvomu, ali je mogoče bogate koncilске vsebine prenesti tudi v pravni jezik. Po dvajsetletnem napornem delu se je ob izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 pokazalo, da je to mogoče. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 tako mnogi opredeljujejo kot zadnji koncilski dokument. V tem dokumentu je Cerkev v pravnem jeziku izrazila bogat nauk zadnjega koncila.

Ključne besede: koncil, zakonik, koncilski jezik, zahodna Cerkev, vzhodne Cerkev, ekleziologija, zadnji koncilski dokument, pravni jezik, nauk cerkve, koncilski nauk, reforme, preoblikovanje zakonodaje, pastoralna naravnost cerkvene zakonodaje, jurizem, aktualizacija prava v Cerkvi

Summary: **Borut Košir, Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II**

The Code of Canon Law of 1917 was well received by the Church, experts even said that the preparations therefor were a kind of a »council by correspondence«. Bishops and canon law experts from all over the world contributed to it. After two world wars, however, the situation of the world underwent tremendous changes and the life of the Church had to be adapted to these new conditions. Thus, in 1959 pope John XXIII announced not only the Roman Synod and the summoning of an ecumenical council, but also a revision of the Code of Canon Law. After the end of Vatican II quite a few people doubted whether it would be possible to translate the rich contents of the council into the language of the law. After twenty years of efforts the publication of the Code of Canon Law in 1983 showed that this was possible. Thus, this Code is often defined as the last document of Vatican II.

Key words: Vatican II, code, language of the council, Western Church, Eastern Churches, ecclesiology, the last document of Vatican II, language of the law, church doctrine, teachings of Vatican II, reforms, revision of legislation, pastoral orientation of church legislation, juridism, updating the law in the Church

Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.

Kako verodostojna je Cerkev v postmodernem času? Ima Cerkev kot posrednica krščanske vere in evangeljskih vrednot predvsem kot soustvarjalka smisla in počlovečenja človeka kot osebe v današnjem postmodernem, to je globaliziranem, in jutrišnjem svetu še kakšno perspektivo, s tem pa možnost aktivnega sooblikovanja družbene in kulturne podobe prihodnje Evrope in celotnega, predvsem tako imenovanega zahodnega sveta, in to v prvi vrsti na osnovi osebno doživete in živete vere tako posamezne človeške osebe kot vernega občestva, se zdi, je osnovno vprašanje, ki je povod in motiv Juhantove knjige *Globalizacija, Cerkev in postmoderni človek*, ki je izšla pri založbi LIT v Münstru. Avtor analizira pomembne miselne in družbene tokove, ki so oblikovali čas pred moderno, med njo in ustvarili pogoje za postmoderno miselnost ter oblikovali družbene strukture – in bili hkrati njihova posledica –, se nato osredotoči predvsem na analizo katoliške Cerkve kot institucije, na njen družbeno-religiozni sistem, ki se je razvijal predvsem v konkurenčni odvisnosti in zato v posnemanju notranjih elementov družbenih sistemov v moderni, vključno s totalitarni sistemi 19. in 20. stoletja. S posebno pozornostjo vključuje v to analizo slovenske razmere v prejšnjem stoletju, ki

so ga zaznamovali vsi trije totalitarni sistemi, posebno še komunistični oz. socialistični, propad komunističnega sistema ter posledice in vsebine prehoda v liberalistično demokratične družbene oblike. V kratkem času je slovenska (in ostale vzhodnoevropske dežele) družba prešla v postmoderno, a človek pri tem v marsičem ohranja staro miselnost. Izkazalo se je namreč, da formalni spremembi družbenega sistema ni avtomatično sledila sprememba zavesti pri ljudeh. Ta proces je mnogo bolj zahteven in dolgotrajen. Posledice totalitarnega sistema se ohranjajo tako v posameznem (državljanu) verniku kot v cerkvenem sistemu.

Miselno se avtor giblje v kontekstu postmodernega toka, ki sicer »ni enovit proces«, a ga zaznamujejo nekatere bistvene poteze, kot so globalizacija z vsemi svojimi pozitivnimi in negativnimi pojavi, individualizacija subjektivnega in javnega (civilnega) življenja, poudarek na osebni svobodi in subjektivni odgovornosti z vsemi paradoksnimi pojavi, kot so: izguba oziroma neprestana metamorfoza osebne, nazorske, verske in politične identitete (drseča identiteta, »fluidum«), naglašanje čustvene in doživljajske inteligence nasproti teoretično abstraktni, tehnizacija in poznanstvenje bivanja itd. Na družbeni ravni se v postmodernem svetu kot nasprotje totalitarizma uveljavlja demokracija in z njo pluralnost, ki pa v sebi zakrinkano prinaša mehanizme manipulacije in uveljavljanje svojevrstnega sistema, ki ob formalnem naglašanju svobode vklepa ljudi v nesvobodo in z neizprosno zah-

tevo po »učinkovitosti in uspešnosti« postaja izključujoče nasilen. Kdor ne sledi in se ne more podrediti, je izločen. Ta postmoderni proces prinaša nastajanje in uveljavljanje marginalnih skupin – na vse načine drugačnih, kar pa spet vodi v boj za njihove pravice, med katerimi so gibanja za svobodo žensk in osvoboditev revnih in na različne načine usmerjenih v ospredju.

Cerkev se v postmoderni srečuje z obliko družbe, kulture in načinom življenja, ki zelo otežuje, če že ne onemogoča medsebojno razumevanje. Zato Cerkev že davno ni več sooblikujoči element postmoderne sveta, čeprav drži, da je s svoje strani prispevala k njegovemu nastanku in nosi del soodgovornosti za stanje v njem. A postmoderni svet ne vprašuje po Cerkvi in ne išče pri njej odgovorov in rešitev za na novo porajajoče probleme. Zato se Juhant sprašuje: »Ima Cerkev priliko, možnost in sposobnost, da bi odgovorila na zahteve postmoderne?« V svojem stališču je odločen: Cerkev stoji pred zanjo usodno izbiro, ali se bo temeljito spremenila, preoblikovala, spreobrnila, posodobila ali pa bo povzročila svoj lastni zaton. Takšna, kot je, danes nima namreč nobene možnosti, da se učinkovito spopade s problemi, s katerimi se sooča postmoderni človek. Cerkev, kakršna je, ni sposobna razumeti človeka v postmoderni, niti se ne predstavlja človeku tako, da bi jo on lahko razumel. Njeno temeljno poslanstvo in naloga, za katero je poklicana, je, da »sodobnemu človeku pomaga pri njegovem iskanju uresničitve in izpol-

nitve življenja v tem postmodernem konglomeratu«. V čem je vzrok te nezmožnosti Cerkve in kje izhod iz nje?

Cerkev je v času večstoletnega razvoja, posebno pa od tridentinskega koncila naprej, postala institucija, ki funkcionira enako kot vsak totalitarni sistem, katerega najpomembnejši cilj je pripadnost in poslušnost. Takšen sistem je Cerkev postala v boju za lastno priznanje in v spopadu s totalitarnimi sistemi, tudi z fašizmom, nacionalsocializmom in komunizmom. Na enak način se bori danes z neoliberalizmom, ki je prevzel zgodovinsko zmago, in ga napada. Negativne posledice katoliškega cerkvenega »absolutno zaprtega sistema« so številne in večplastne. Med drugim ustvarjanje strahu v vernikih; z zahtevami pokorščine in podrejenosti se vzgaja nezrele in nesamosvojne ljudi. Najhujše pa je, da se gradi neosebna vera ter nesvobodna in neangažirana pripadnost skupnosti. Sistem ne ustvarja zavesti in želje po osebni pripadnosti in zavzetosti v občestvu. Toda Cerkev sama je (mora biti) s svojim oznanilom o k svobodi poklicanem kristjanu ustvarjalca poti in razmer, v katerih se bo uresničevala osebna svoboda in dostojanstvo človeka. Vendar Cerkev misli, da mora nastopati proti preveč svobode in odprtosti s čvrsto zaprtimi vrstami, brezkompromisnimi pravili in predpisi za življenje. Ravno s tem pa se postavlja proti moderni družbi, ki jo označuje svobodnost, individualizacija, globalizacija, kompleksnost, prevlada medijev in na vse strani odprt dialog. Nasproti temu

Cerkev kot institucija ohranja in brani danes v svojem sistemu elemente družb in sistemov predmoderne in moderne dobe in še kar naprej poskuša učiti vero in moralo s pozicije in sredstvi moderne in absolutistično-centralistične srednjeveške Cerkve, in to kljub dejstvu, da so v postmoderni ti elementi izgubili svojo učinkovitost oziroma zbujejo odločen odpor. Institucionalna Cerkev in postmodernost delujeta v navzkrižju, v katerem lahko izgubi samo Cerkev, če se ne bo prenovila.

Zapozneno, nedoraslo in neadekvatno držo je mogoče zaslediti na vseh ravneh cerkvenega »življenja«. Vera, versko izkustvo, življenje po veri, morala in življenjska dejavnost postmoderne človeka se ne sklada s tem, kar ponuja in zahteva Cerkev in z načinom, kako to počne. Ta terja pokorščino v vsem, na kar sodobni človek ne more več pristajati. Zato Cerkev doživlja neuspeh za neuspehom in zgublja vpliv. »Vera predpostavlja ustvarjalno avtonomijo in lastno odgovornost, ki lahko zaživi in ostaja živa samo v osebni komunikaciji. Zato potrebuje živo, prebujeno versko občestvo, v katerem se lahko to izkustvo izrazi in izmenjuje«. Vere namreč ni mogoče stlačiti v noben sistem.

Nekakšen tipičen in simbolni izraz tega systemskega stanja absolutne pokorščine in pripadnosti ter konflikta, ki vlada med Cerkvijo in postmodernim svetom, ponazarja celibatersko duhovništvo. Samski duhovniki, ki naj bi bili v katoliški Cerkvi glasniki in oznanjevalci njenega poslanstva, nosijo največje breme in

so žrtve tega konflikta. Duhovnik v svoji osebni celibaterski funkciji, preobremenjen s pastoralo zgublja lastno identiteto, kajti to, kar naj bi v pastoralni dejavnosti po navodilih (diktatu) Cerkve (beri: višje hierarhije) nudil človeku, gre mimo ljudi, jih ne nagovarja. Če torej ostaja v kategorijah sistema in služi »cerkvi pripadnosti«, se postavlja v ljudem tujo in nerazumljivo situacijo, zato gredo po svoje ali drugam, sam duhovnik pa ostaja osamljen in izgublja lastno osmislitev. Če stopa na stran ljudi in z njimi deli svojo osebno vero in izkustvo Boga, kakor ga srečuje v sedanjem (njihovem) svetu, prihaja v konflikt s cerkvenim sistemom. Ravno tako je problematično stanje glede mesta laikov, posebno pa še žensk v Cerkvi. Predvsem stanje vloge žensk v današnji katoliški Cerkvi kaže, kako daleč je cerkveno razumevanje od postmoderne uveljavljanja svobode. To, kar je danes v cerkveni teoriji – kljub pozitivnim nastavkom na 2. vatikanskem koncilu – in se uveljavljalo v praksi, je daleč od stanja, ki bi odgovarjalo zahtevam in problemom postmoderne človeka. Analitično in kritično soočanje z obstoječo situacijo avtorja vodi v ugotovitev, da to, kar danes potrebujemo, so predvsem samostojne osebnosti, ki bodo lahko z odgovornostjo in s sočutno solidarnostjo ter njim lastnim osebnim razumevanjem krščanskega poslanstva odgovorile in pomagale v najrazličnejših in kompleksnih situacijah. Pristno krščanstvo je mogoče udejanjiti tudi v postmoderni in v njeni paradigmi. Za to pa bi Cerkev morala

postati verodostojna spremljevalka na tej poti, se pravi, hoditi to pot. Ali bo zmogla to nalogo, je odvisno od tega, »če se bo ta vera zmožna prebiti skozi institucionalne bariere« in če bo Cerkev sprejela le tisto vlogo in poslanstvo v svetu, ki posreduje tisto, česar človek in človeštvo v vsej angažiranosti brez nje ne bosta mogla najti. Odločilen in nenadomestljiv v tem pogledu je samokritičen dialog in približevanje ljudem v njihovih življenjskih razmerah.

Kljub optimizmu, ki ga Juhantova knjiga razodeva, pa - spričo resnosti problematike, s katero se z vso upravičeno kritičnostjo spopada -, obstaja aktualnost Jezusovega vprašanja, ali bo sin človekov še našel vero na svetu (Lk 18,18), s katerim se delo zaključuje, povsem upravičena.

Avguštin Lah

Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3

Izhodišča, zorni koti ali prizme, skozi katere so teologi vedno interpretirali stvarnost, razpravljali o vprašanih in resničnostih ter prikazovali posamezna področja, so se vedno menjavali, se prilagajali tako glede na posameznega teologa in njegov način dojemanja in gledanja, kakor tudi glede na kulturnozgodovinsko situacijo, v kateri so razvijali svojo teološko misel in gradili sisteme. Redki so, ki so izoblikovali povsem nov, izviren sistem s poudarkom na dotedaj v teološkem izročilu neobdelan vidik. V večini so izhajali iz že obstoječega, v zgodovini že omejenega teološkega pojma ali vidika, ki so ga potem razvili, poglobili in aplicirali na področja, kjer prej ni bil uporabljen oziroma upoštevan. Na tak način so teologi dali impulze ali pa zgradili nove teološke sisteme.

Prav v tem prvem pomenu ustvarjanja teologije se srečamo v delu Cirila Sorča. V svojem delu *Entwürfe einer perichoretischen Theologie* (Zasnova perihoretične teologije), ki je izšlo pri založbi LIT v Münstru, je izbral teološki pojem perihoreza in ga napravil za prizmo, interpretativni oziroma hermenevtični pojem, s pomočjo katerega razlaga, osvetljuje, prikazuje nekatere temeljne teološke vsebine: Bog, Jezus Kristus, človek, Cerkev, družba itd.

Izhodišče, ki je tudi središče celotne razprave, je v grški patristični in pozneje v pravoslavni teološki litera-

turi uporabljen izraz *perihoresis*, ki vsebinsko povzema to, kar biblična govorica podaja z izrazi »bivati«, »biti eno«, »stanovati«, predvsem pa ljubiti. Perihoreza je po Sorču najbolj posrečen, najbolj adekvaten in najprimernejši izraz, s katerim moremo s človeško govorico zaobjeti »bistveno resnico« o skrivnosti krščanskega Boga, ki je ljubezen (str. 86). Krščanski Bog je perihoretično občestvo treh Božjih oseb. S perihoretičnostjo je namreč izraženo bistvo kot način bivanja Boga (str. 50-53), ki je osebni ljubezenski odnos, *communio*, ki vključuje edinost in pluralnost oseb, njihovo enakost in različnost, bivanje za drugega in bivanje v drugem, ne da bi bila kakorkoli ogrožena specifična edinstvenost posameznih oseb ali popolna harmonija občestva, v katerem vlada »globoka *communicabilitas, cointimitas, communio, circuminc(s)essio, participatio*« (str. 87). Perihoretičnost, skozi katero Sorč razume Boga in ga imenuje »perihoretična Trojica« (str. 81), je dejansko vsestranska eksplikacija Janezove trditve »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16).

Trinitarična perihoreza, ki jo Sorč poglobljeno razvija glede na vsako Božjo osebo posebej, dobi svojo posebno utemeljitev in eksplikacijo v kristološki perihorezi. Na ta način je prikazana vsebina nicejske definicije o božji in človeški naravi v Kristusu. Morda ravno v tej analizi postane bralcu in teologu jasneje, kaj pomeni hipostatično zedinjenje kot učlovečenje, kaj odrešenje in kaj pobožanstvenje ali počlovečenje človeka. V perihoretični kristologiji se razkr-

ije popolna »odprtost« in »prosojnost« Boga, ki se pokaže v tem, da Jezus »preseže razdaljo med Bogom in človekom v svoji lastni osebi« (str. 91). S pomočjo inkarnacijske perihoreze lažje razumemo, zakaj se božjost in človeškost v Jezusu Kristusu ne stopita v mešanico, temveč ostaneta v »najgloblji edinosti, ki ohranja najostrejšo različnost« (str. 95-96). V posebni meri uspe avtorju zgraditi pnevmatično perihorezo, v kateri se razkriva Sveti Duh kot Božja osebna ljubezen kot izstopanje, povezovanje, ustvarjanje edinosti v občestvu med ljudmi in v celotnem stvarstvu, saj je Duh moč dopolnitve velikonočnega dogajanja in je zato »vedno Duh katolištva, univerzalnosti, edinosti v različnosti« (str. 109). V vsem delovanju Svetega Duha se na ravni stvarstva in življenja v njem uresničuje narava in bistvo Trojice kot deležnost in milost. Zato je mogoče govoriti o perihorezi milosti.

Interpretacija osebnega Boga, to je perihoretične Trojice kot relacijske stvarnosti, je Sorču osnova za perihoretično koncepcijo človeka kot osebe. »Če opišemo osebo kot odnosno bitje, s tem razumemo ta odnos v perihoretičnem smislu in krščansko antropologijo kot perihoretični personalizem« (str. 114). S tega zornega kota je oseba podoba Svete Trojice, ki razkriva »poteze« Očeta in Sina in Svetega Duha. V svojem bistvu in delovanju je oseba dialoška resničnost, ki obstaja in se uresničuje v odnosu z Bogom, sama s sabo, z drugimi osebami in s stvarstvom v svobodni ustvarjalni in odgovorni dejavnosti. V izpostavljanju

kvalitet človeške osebe, ki so hkrati na nek način njeno bistvo, med katere sodijo ustvarjalnost, enkratnost, občestvenost, »bivanje za druge«, svobodnost in odgovornost ter naravnost na prihodnost, je v tretjem poglavju s pomočjo perihoretičnega principa na izviren način predstavljena enotnost človeškega bitja kot osebe glede na pluralnost dimenzij: telo, duša in duh. V tem smislu je mogoče govoriti o »troedinosti« človeka, ker so vse tri dimenzije v tako edinstvenem razmerju, kot so osebe v Sv. Trojici. Nobena zapostavljena, nobena poveličevana na račun druge, nobena prikrajšana za svojo specifičnost; vse torej harmonizirane. Osebo, ki se uresničuje v teh odnosih, lahko imenujemo »neokrnjena in popolna oseba«. V tem pogledu velja avtorjeva teza: »Kolikor bolj je kdo sposoben za perihoretične odnose, toliko bolj ostaja zvest sam sebi, tembolj postaja on sam« (str. 129).

V skladu z razsežnostmi perihoretičnosti razume Sorč tudi družbo in še v posebni meri Cerkev. Sveta Trojica kot perihoretično občestvo je na poseben način model, po katerem naj se oblikujeta in delujeta družba in Cerkev. »Biti z«, »biti za«, »biti skupaj«, graditi edinost v priznavanju, spoštovanju in uveljavljanju različnosti, svobode in odgovornosti, ustvarjati solidarnost, so ontološke predpostavke ter eksistencialna in moralna merila, ki naj vodijo osebe pri oblikovanju skupnosti. Trinitarizacija družbe vključuje zunanjo in notranjo pluralizacijo nasproti pohenotanju in uniformiranosti, solidarizacijo nasproti individualizaciji. To

velja za vse konstitutivne elemente družbe od zakona, družine do kulture z njenimi vrednotami, za zgodovino in ekologijo (str.163-170). Družba naj se oblikuje v »societas perichoretica« (str. 154).

V posebni meri velja perihoretizacija za Cerkev, kjer naj se po vzoru Svete Trojice uresničuje množtenost (pluralnost) v edinosti, občestvenost na temelju zbiranja, »zbornosti« različnih. »V perihoretičnem pristopu namreč različnost ne učinkuje razdiralno, temveč komplementarno« (str. 179). Rešitev vseh eklezialnih problemov je v ustvarjanju občestva, v katerem se bodo komplementarno uveljavljala vsa nasprotja (demokratičnost in hierarhičnost) v službi uresničevanja Božjega kraljestva. Konkreten izraz trinitarčnosti ali perihoretičnosti se najgloblje razodeva v evharistiji. V evharistiji so trinitarične poteze najbolj vidne, saj se v njej razkriva občestvenost in agapičnost Cerkve, ki ima svoj izvor v neizmerni Božji ljubezni (str. 181).

Perihoretično zasnovana krščanska (katoliška) teologija želi ponuditi najprimernejši odgovor na dileme, probleme in stranpoti globaliziranega sveta in človeka, ki je avtor tega sveta. Zasnovo tega odgovora ponuja Sorčevo delo *Entwürfe einer perichoretischen Theologie* od drugega poglavja naprej, potem ko v prvem poglavju ponudi teološko analizo sodobnega globaliziranega sveta in postmoderne kulture z njegovimi pozitivnimi lastnostmi in pastmi.

Avguštin Lah

Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

Stereotipne podobe viteštva v stanovsko strogo urejeni družbi, katerih bistvena sestavina življenja je bila udeležba na turnirjih, iskanje enkrat videne dame in njenih osvajačih oči, to je predvsem lahkoživa plat življenja in izkoriščevalski odnos do podrejenih, medtem ko so se tlačani morali boriti za vsakdanje življenje, je osnovno vedenje o viteštvu, ki si ga je pridobil povprečen Slovenec, kar je sad našega šolskega sistema. Doktorska disertacija, ki si jo je izbral T. Jakopič in jo uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti v Ljubljani, pa kaže, da je na viteštvo mogoče gledati tudi drugače. Bistveni konstitutivni element viteštva je krščanstvo in radikalno izpolnjevanje evangeljskih načel. To se je zgodilo v ustanavljanju skupnosti, ki so imele korenine svojega obstoja v Benediktovem »ora et labora« oz. v tem primeru bi lahko rekli: »Ora et tuitio.« Avtor si je temo disertacije zamislil kot valorizacijo redovnega vodila ter vpliva vodila najstarejše viteške redovne skupnosti, to je Reda sv. Janeza Krstnika, na druge viteške redovne skupine in v širšem evropskem kontekstu na druge razsežnosti življenja viteških skupnosti in družbe nasploh. Avtor je na uvodnih straneh predstavil svoje razloge za izbiro in postavil parametre raziskovalnega dela. Z analizo doslej objavljenih del je opozoril na raz-

sežnosti delovanja viteške skupnosti, ki so bile doslej v različnih publikacijah premalo upoštevane. Priprava disertacije je bila priložnost, da je pregledal stanje arhivskega gradiva in ovrednotil dosedanje delo na njem. Poznanstvo s pomembnimi voditelji viteške skupnosti mu je olajšalo delo in odprlo vrata vrste ustanov, kjer je pričakoval gradivo za svoje delo.

Osrednje besedilo disertacije je razdeljeno v tri vsebinske sklope. V prvem je orisana institucija viteštva ter Red sv. Janeza Krstnika kot model za ustanavljanje drugih viteških redov. Pri predstavitvi institucije viteštva je avtor posegel v zgodovino (prvi začetki, konjenik v grško-rimskem svetu, prvotna srednjeveška podoba viteza, medsebojno vplivanje viteštva in krščanstva, vpliv križarskih vojn, sveti Bernard in njegov vpliv, stopnje na poti do viteštva, povzdig v viteški stan, svečan obred povitezenja, vitez začinja novo življenje, trubadurstvo, legendarne pripoved in viteštvo, skupne značilnosti in nova pot). Ob drugih vsebinah velja posebna pozornost programskemu spisu sv. Bernarda *In laude novae militiae* (V pohvalo novemu viteštvu), na katerega so se pogosto sklicevali voditelji viteških redov. Zgodovinski prikaz Reda sv. Janeza Krstnika (tako ime se najpogosteje uporablja v literaturi) zariše vse najpomembnejše zgodovinske prelomnice te ustanove: od ustanovitve do obdobja delovanja v Jeruzalemu (do leta 1187), postajo v Akronu ter obdobja, ko je vodstvo reda imelo svoj sedež na Cipru, na Rodosu, na Malti (do 1798) in nato po izgonu z Malte. Svojevrsten izraz

zgodovine skupnosti so imena, ki jih je uporabljala, saj so bili kraji bivanja vrhovnega vodstva opredeljeni element njihovega imena.

Drugi vsebinski sklop disertacije je namenjen pregledu zgodovine Reda sv. Janeza iz Jeruzalema in njegovega redovnega vodila. Ta del sodi v osrednji del naloge in daje odgovor na v naslovu disertacije zastavljeni temi. Po pregledu prvih začetkov viteške skupnosti, postavitvi hospica in postavljanjem temeljev bratovščine za pomoč romarjem in bolnim oris kaže dogodke in postopke, ki so skupnosti pripomogli, da se je tako hitro razširila in utemeljila svoj ugled. Pri tem je imela pomembno mesto ne le potrditev s strani papežev, temveč sta odigrala važno vlogo ustanovitelj bratovščine Gerard in njegov naslednik Raymond du Puy, ki je pripravil tudi redovno vodilo in s tem v določeni meri postavljaj temelje vsem viteškim skupnostim, ki so se razvile v naslednjih obdobjih. Zaradi identifikacije skupnosti in njene vključitve v viteški svet je v nalogi večji poudarek namenjen predstavitvi redovne simbolike (križa, zastave, pečatov, obleke, grba). Več pozornosti je namenjene tudi predstavitvi in razlogom za izbiro redovnega zavetnika sv. Janeza Krstnika kot drugim svetniškim likom, ki so jih člani viteške skupnosti posebej častili. Beseda je o Božji Materi iz Filerma, Janezu Usmiljenem (Aleksandrijskem) ter redovnem zavetniku blaženem Gerardu.

Tretji del disertacije ponovno odgovarja na v naslovu disertacije izbrano problematiko in vsebuje oris vpliva redovnega vodila na posamez-

nike in ustanove (bratovščine, nove redove). Gre hkrati za obravnavanje vpliva, ki ga je malteški red imel na podobo srednjeveškega viteza. V daljšem pregledu je orisano vplivanje viteških vsebin in posebej Reda sv. Janeza Krstnika na nekatere vidike ustvarjalnosti ter nasploh na utrip evropskega človeka v poznem srednjem veku in na začetku novega veka. Avtor je več pozornosti namenil pregledu umeščenosti viteštva v besedno umetnost (osrednje mesto velja Friedrichu Schillerju in njegovim literarnim spisom), upodabljači umetnosti, glasbi ter slednjič umetnosti, tehničnim izumom in znanosti v redu samem. S svojo navzočnostjo in delovanjem na mnogih področjih javnega življenja, kulture in še posebej umetnosti so malteški vitezi več stoletij oblikovali evropsko družbo. Redovno vodilo, izoblikovano na temelju potreb tedanjega časa in prostora, je bilo temelj delovanja, a hkrati izpostavljeno stalni interakciji z obojema determinantama in zatorej podvrženo spreminjanju. Šlo je za dinamično prepletanje in posledično nujno preoblikovanje.

Nazadnje so razpravi dodane dopolnilne vsebine, ki so sestavni del celovito zastavljenega znanstvenega dela. Dodane so nekatere priloge (obred investiture, viteška molitev, seznam velikih mojstrov Reda sv. Janeza Krstnika in njihovih namestnikov), ki so avtorju pomenile pomemben vir informacij za njegovo pisanje, na zadnjih straneh je pregled virov in njihovih nahajališč ter literature. Obilje literature, ki je v zadnjih letih izšla po svetu in ima kot svoj

predmet viteštvo in še posebej viteške redovne skupnosti, je avtorju predstavljalo svojevrsten izziv; med množico naslovov je bilo treba najti tiste, ki so v temi disertacije nakazana vprašanja že obravnavali, ter nato svojo pozornost nameniti razsežnostim, ki še niso bile zadosti obravnavane. Prek 700 opomb, ki so deloma bibliografskega in pojasnjevalnega značaja, potrjuje, da se je avtor pri svojem delu opiral na bogato literaturo in da je pri svojem delu srečal obilico primarnega arhivskega gradiva. Nastalo je prijetno berljivo besedilo, pri čemer lep stil ne gre na škodo vsebine.

Zgradba disertacije je pregledna in sistematična, tudi razporeditev snovi v poglavja in podpoglavja je logična in dorečena. Deli raziskave vsebujejo vse potrebne sestavine. Ker je šlo za interdisciplinarno študijo, kjer je avtor posegel na področje teologije, kulturne zgodovine, zgodovine redovništva in zgodovine umetniških zvrsti, je moral svojo metodo dela prilagajati zahtevam posameznih znanstvenih disciplin. Pri tem je dal velik poudarek analitičnemu pristopu že objavljenih študij in doslej znanih metod pri obravnavanju zgodovine viteških redov ter njihovega umeščanja v širši družbeni kontekst. Mogoče je reči, da je bistveni del sintetičnega pristopa strnitev in dopolnitev dosežanega pisanja o Redu sv. Janeza Krstnika oziroma tega področja raziskovalnega dela in je besedilo koherentno zastavljeno. Razprava pomeni dober interdisciplinarni prispevek pri obravnavanju ene od viteških skupnosti ter njenega mesta v evropski duhovni in kulturni zgodovini.

Bogdan Kolar

Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.

Dr. Zdravko Lavrič je izdelal doktorsko delo *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava* in ga uspešno zagovarjal 15. junija 2005. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu lahko podam naslednjo oceno:

1. V sodobnem času postaja vedno bolj očitno, da je zakonska zveza v nekakšni krizi. O tem nam govorijo tudi statistični podatki, ki povedo, da je v R Sloveniji civilno ločen že skoraj vsak tretji zakon, na nekaterih območjih države pa vsak drugi. Razpad zakona vedno povzroči globoke in hude rane v ljudeh, ki jim je zakon razpadel, posebej pa to dejstvo pušča globoke rane v otrocih, ki so se v takšni zakonski skupnosti rodili.

Ko zakon razpade, se je treba vprašati, kje je razlog, da je do tega nezelenega dejstva prišlo. Z razvojem različnih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom predvsem na področju psihologije in psihiatrije, so ti vzroki postali bolj pregledni in razumljivi. Zato jih je mogoče lažje preprečevati ali, če se zakonska kriza pojavi, tudi blažiti.

Tudi sodobna kanonskoppravna znanost je z izidom *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 predvsem v kan. 1095 sledila sodobnim od-

kritjem psiholoških in psihiatričnih znanostih. Omenjeni kanon, ki uvaža kot možni ničnostni naslov vzroke, ki so psihične narave, je povzročil burne polemike, ugibanja, dvome in poleg tega tudi poglobljene razprave, ki zadevajo psihično strukturo človeka, ki je temeljnega pomena tudi pri pripravi in sklepanju cerkvenega zakona ter pozneje pri oblikovanju urejene družine.

Kot sem omenil, so mnogi navedeni kanon sprejeli z dokaj velikim nezaupanjem, češ da bo postal vzrok za možne zlorabe v praksi in delu cerkvenih sodišč. Kljub temu je vedno bolj jasno, da mora tudi pravo človeka jemati celostno, torej kot telesno, psihično in duhovno bitje in iz tega izvajati primerne posledice, tudi kadar gre za obravnavo določene situacije pred cerkvenimi sodišči.

2. Doktorsko delo posega na dve področji, in sicer na področje cerkvenega prava in psihološke ter psihiatrične znanosti, ki naj cerkvenemu pravu v tem primeru pomagata bolj razumeti konkreten položaj človeka, ki mu je zakon razpadel iz razlogov psihične narave. Iz tega dejstva je mogoče v t.i. ničnostnih zakonskih pravnih vzpostavitvi »ničnostni naslov« hibe v privolitvi zaradi psihičnih vzrokov.

V prvem delu naloge se je avtor posvetil samemu nastanku omenjenega kanona in njegovo vsebino primerjal z nekaterimi nastavki, ki jih je bilo mogoče v tej smeri zaznati že v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917. Pri tem je večje prikazal gledanje na zakon in njegove razsežnosti tudi pri starih narodih, katerih

izkušnje je v stoletjih vsaj delno prevzelo tudi kanonsko pravo.

Pri tem je uporabil arhivska gradiva sej komisije, ki je bila zadolžena za oblikovanje vsebine omenjenega kanona in nas na podlagi virov kronološko pripeljal do končnega besedila kanona in njegove umestitve v sedaj veljavni zakonik.

Kot smo že povedali, je kanon v strokovnih krogih vzbudil določene dvome; sploh o primernosti njegovega obstoja v zakoniku, predvsem pa glede interpretacije v aplikaciji. Zato sta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. ob priliki letnih govorov sodnikom vrhovnega cerkvenega sodišča za zunanje področje Rimske rote večkrat spregovorila o pomenu in možnih interpretacijah omenjenega kanona. Tudi te govore, ki za področje cerkvenega sodstva predstavljajo obvezno pravno interpretacijo, je avtor v svojem delu ustrezno in dovršeno predstavil.

3. Drugi del doktorskega dela je dovršena študija s področja psiholoških in psihiatričnih znanosti, ki so podlaga aplikacije kan. 1095 Zakonika cerkvenega prava v sodnih praksi. Pri tem je pokazal, kako pravzaprav na vse poznejše odločitve in stanje človeka v odrasli dobi temeljno vpliva njegov razvoj v otroštvu, predvsem odnos, ki ga je posameznik razvil z materjo. Ta ponotranjena doživetja temeljno oblikujejo model poznejših odnosov, ki jih človek gradi, tudi odnosa, ki ga gradi v zakonu. Če otrok v zgodnjem otroštvu doživlja frustracije in zlorabe na različnih področjih, ga takšno dejstvo lahko onespособi in napravi za ne-

zmožnega oblikovati zrele medosebnostne odnose v zreli dobi življenja. Svoje psihične primanjkljaje nehote prenaša na lastne otroke in tako se takšna veriga lahko vleče tudi skozi prihodnje rodove.

4. V tretjem delu doktorskega dela, ki jo lahko uvrstimo med raziskovalne projekte, je avtor na konkretnem paru, ki jima je zakon razpadel, pokazal vse elemente od zgodnjega otroštva do dobe zrelosti, ki so privredli do tega, da sta psihično nepripravljena ali nesposobna stopila v zakon, ki je pozneje po s strani znanosti znanem scenariju začel izgubljati svojo pravo identiteto in je tudi razpadel. Tako je avtor s to poglobljeno raziskovalno študijo pokazal upravičenost obstoja in aplikacije kanona 1095 Zakonika cerkvenega prava v pravni praksi cerkvenih sodišč.

5. Po samem pristopu in v izvedbi doktorsko delo Zdravka Lavriča predstavlja izvirni prispevek k globljemu razumevanju in pravilni aplikaciji za mnoge spornega kanona 1095 Zakonika cerkvenega prava v cerkveni sodni praksi. Predstavil je dokumente, na podlagi katerih je mogoče z vso gotovostjo zagovarjati teze, ki jih je v nalogi postavil in v izvedbi dokazal. Naloga je izvirno delo in ustreza vsem pogojem, ki se zahtevajo za doktorsko delo. Pri tem naj opozorim, da je s strani kanonskopravne znanosti to področje še dokaj neraziskano in nedorečeno, zato doktorska naloga predstavlja izvirni prispevek k boljšemu razumevanju te problematike.

6. Sama metodologija znanstvenega dela strogo upošteva merila, ki so

postavljena na področju teologije in cerkvenega prava, zato jo imamo za dovršeno in popolnoma ustrezno. Polnost in celovitost pristopa je avtor dokazal tudi z uporabo številnih virov in sodobne literature, ki je na področju, ki ga je obdelal, priznana kot vrhunska in popolnoma zadostna za pravilno obdelavo materije, ki je v nalogi obdelana.

Borut Košir

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof

Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik

Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**