

skih demokratov, da ne bo pomote. Cerkev načelno svojim članom dopušča sodelovanje v vseh tistih strankah, s katerimi se lahko po svoji vesti identificira. Torej svoboda, ki jo zamenjujejo le kriteriji vesti.

9. in 12. Kriteriji so jasni in veljajo za vsa področja človekovih dejavnosti, le interpretacije so včasih nekoliko preveč odvisne od človeka, ki v danem primeru odloča. Na splošno lahko rečemo, da večina sodobnih duhovnih gibanj z osrednjim cerkvenim vodstvom nima težav, pa naj gre za neokatehumat, ognjiščarje ali nekatera naša domača gibanja. Nekoliko drugače je z nekaterimi teološkimi šolami. Če sem čisto osebno, bom dejal, da bi nekaterim primerom lahko očital dvojna merila: Franzoni, Lefebvre, Boff, skupine evropskih teologov in še kdo. Žal imajo včasih večjo težo osebni nastopi prizadetih kakor pa objektivna merila.

Medijsko utrjevanje cerkvenih pozicij v zvezi z raznimi prireditvami, tudi tistim masovnim srečanjem ob Tardifu, bi lahko bilo drugo ime za nekaj, česar smo pri nas tako dolgo pogrešali. Vera in Cerkev (bolje: vere in verske skupnosti) bi morali biti enakovreden subjekt komuniciranja, integralni del splošnega kroženja informacij. Doslej so novice s tega področja dobivale konotacijo senzacije, kar ni služilo ničemur.

13. Slovenska Cerkev ni niti v najhujših časih povsem izgubila možnosti komunikacije z Rimom. Ko so se razmere pri nas začele urejati, so se te vezi okrepile, v zadnjih desetih, petnajstih letih pa se je naša Cerkev močno odprla drugim evropskim Cerkvam, one pa seveda nam. Zato se že desetletja nekoliko razlikujemo od drugih Cerkva v nekdanjih deželah realnega socializma, ki so te stike začele vzpostavljati veliko kasneje. Pri tem ne mislim samo na potovanja in stike škofov, temveč na široke možnosti komunikacij na različnih ravneh.

Prav gotovo bomo dejavni subjekt prenove vesoljne Cerkve že zaradi sodelovanja v vseh procesih, ki jih sproža osrednje vodstvo. Po drugi strani pa bo »teža dneva in vročine« ostala doma, v vsaki izmed treh slovenskih škofij in nazadnje na slovenski cerkveni pokrajini. Prenova pa bo šla navznoter, v iskanje lastne identitete, v odkrivanje nove podobe krščanskega laikata. In s tem novim laikatom utegne biti Cerkev vidneje navzoča tudi v našem javnem življenju. Navsezadnje pa je to indeks svobode kakšne družbe ob postavki seveda, da so v igri zreli ljudje, sicer je vsako podobno razmišljanje zaman.

Za različnost duhovnega in verskega življenja



dr. Edvard
Kovač,
filozof

Vprašanja, ki jih zastavlja uredništvo Sodobnosti slovenskemu razmišljujočemu človeku o Cerkvi in politiki, so zelo aktualna, obenem pa tudi zelo zapletena in bi skoraj vsako zahtevalo krajšo razpravo. Ker pa se tu in tam pokrivajo, bom nanje odgovoril v štirih sklopih.

I

Na verski pojav gledam predvsem kot na specifično življenjsko držo, kot na svojstveno mišljenje, ki ima svoj odmev ne samo v osebnem življenju

posameznika, ampak tudi v življenju njegovih bližnjih in v širšem družbenem utripu. Ker pa zgodovinski trenutek prav tako vpliva na versko zavest, tudi vernosti slovenskega človeka ne moremo razumeti, kljub nekaterim svojstvenim potezom, kot osamljen pojav. Premiki v občutju in mišljenju slovenskega vernika so hkrati tudi odmevi na različne duhovne tokove in družbene spremembe, ki jih zasledimo v Evropi, v svetu. Seveda pa lahko v slovenski vernosti zasledimo neki paradoks: je na eni strani duhovno izredno sveža in na drugi strani tudi anahronistična.

Ta njen paradoks izhaja iz svojstvenega doživljanja koncilске obnove, ki je zajela katoliško Cerkev in z njo (zaradi njenega odločujočega vpliva na oblikovanje krščanske življenjske drže na Slovenskem) vso slovensko vernost. Slovenski kristjani so namreč koncil sprejeli z izrednim navdušenjem in olajšanjem. Koncil je potrdil njihovo tradicijo, to je kulturno slovensko opcijo v liturgiji, hkrati pa je predstavil model duhovne Cerkve kot cilj prenove za vesoljno krščanstvo. To pomeni, da je slovenska Cerkev, gmotno in organizacijsko obubožana, obenem pa »obsojena« na krepot in na poglobljeno duhovno življenje, postala model drugim krajevnim Cerkvam, ki so začele evforično same od sebe odmetavati balast zgodovine, nakopičen skozi stoletja. Če k temu pripišemo še takratno postopno liberalizacijo slovenskega kulturnega dogajanja in rojstvo novih revij, ki so smele dajati prostor tudi krščanstvu, potem lahko rečemo, da je takratna koncilska prenova na Slovenskem zbudila veliko upanj. Mladi so znova z veseljem začeli obiskovati cerkve.

Seveda pa je umiritev pokoncilskih reform pokazala, da je bil optimizem preuranjen. Slovenska vernost, posebno institucionalna, ni prostovoljno odložila starih oblik. K temu so jo prisilile povojne družbene razmere. Ker torej ni šla prostovoljno skozi »očiščenje«, se je tudi obnova ni dotaknila v vsej globini. Tudi slovenska družbena liberalizacija sedemdesetih let je bila kratkotrajna, zato se je slovenska Cerkev znova spustila k ohranjanju svojih struktur. Kakor je bilo v sedemdesetih letih nehumano pisati literarno kritiko o umetniškem delu preganjanega kulturnika, tako je bilo videti tudi nemoralno, če je kdo kritiziral Cerkev in vernost, ki ju je hotel takratni družbeni sistem do kraja potisniti na obrobje. Ogroženost pa ni dobra svetovalka reformam, saj narekuje ohranjanje in ne spremembe. Če k temu pripišemo še za našo širšo kulturo značilno nostalgičnost, potem razumemo, zakaj imamo v slovenski vernosti, posebno v njenem obrednem izrazu, še toliko oblik, ki so drugod po svetu zreducirane na ožji krog posameznih tradicionalnih verskih gibanj.

Če pa slovenska Cerkev želi danes izražati duhoven utrip tega trenutka, bi bilo zanjo zelo pomembno, da bi si v skladu z »odprtostjo duha« prizadevala za različnost duhovnega in verskega življenja. Sedaj razumemo pozive nekaterih zavzetih kristjanov, naj Cerkev v svoji prenovi pazi, da kakšna skupina ali miselni tok ne bi znova vzel v zakup predstavnštva vse Cerkve. Cerkev se lahko prepozna v pobudah različnih duhovnih skupin in teoloških šol in ni potrebno, da bi privilegirala te ali one oblike verskega izražanja. Zato je zanjo v današnjem trenutku pomembno, da poleg množičnih romanj poudarja tudi versko poglobljanje v manjših skupinah in da poleg poživljanja zakramentalnega življenja ne zanemari zanimanja za Sveto pismo. Zastavlja pa se tehtno vprašanje, ali se bo Cerkev z stopom v javnost znala prikazati v vsej svoji različnosti in večplastnosti ter se odreči modelu medijskih učinkov.

II

V tem zgodovinskem kulturnem in duhovnem okviru pa lahko razumemo tudi zadrego ob pravkaršnjih demokratičnih premikih v Sloveniji. Nihče namreč ni bil nanje pripravljen, ne Cerkev ne laična družba. Slovenska družba je namreč iz svoje bližnje zgodovine poznala le dva modela: ali predvojno katoliško Cerkev, ki je imela močan političen vpliv, ali pa povojno radikalno izrinjenost Cerkve in tudi osebne vernosti v »zadnji kotiček srca«. Toda takrat, ko smo mi s samoupravljanjem gradili to, »kar še nobeno oko ni videlo«, je druga demokratična Evropa razvila model novih odnosov med Cerkvijo in družbo. Nova, evropska laiška družba je opuščala politizacijo Cerkve, tako katoliške (Španija, Portugalska) kot tudi pravoslavne (Grčija). Zopet pa vernosti svojih državljanov in tudi njihovih konfesionalnih predstavnikov (cerkvene hierarhije) ni potisnila iz javnosti. V različnih stopnjah se torej države zahodne Evrope približujejo francoski laični državi, kjer je Cerkev ločena od države, ni pa iz družbe izločena. To pomeni, da ima Cerkev pravico javnosti in da tudi religioznost posameznika ni zreducirana na njegov intimni svet, ampak sme javno o svojih verskih pogledih govoriti tudi posameznik, ki opravlja državno službo.

Tega tretjega modela, ko Cerkev in vernost nista spolitizirani, a sta kljub temu v javnosti, pa slovenska družba kratko malo ne pozna. Tako je pogosto že kritična misel, ki jo izrazijo cerkveni predstavniki, razumljena kot politizacija Cerkve. Dejstvo, da Slovenci še nismo v svojem javnem življenju razčistili pojmov, kaj je kritična misel, ki jo ima pravico povedati vsaka oseba in ustanova, in kaj je težnja po oblasti, bi morali upoštevati tudi predstavniki Cerkve in stopati v javnost bolj postopoma. S tako »pedagoškostjo« bi se lahko izognili kakemu nesporazumu. Ta uvidevnost pa ne pomeni, da bi se Cerkev morala odreči svojemu temeljnemu poslanstvu, ki je v nagovarjanju vseh ljudi k miru in pravičnosti.

Demokratizacija javnega življenja v Sloveniji je v polnem teku, zato bo tudi navzočnost Cerkve v javnosti postala nekaj običajnega, tako kot ta ali oni kulturni dogodek. Prav tako pa bo morala tudi Cerkev sprejeti kritične ocene svojega delovanja kot nekaj, kar sodi k demokratičnemu življenju.

III

Glede vprašanja o konkretnem stopu kristjanov v politiko, predvsem pa o krščanskih demokratih, je treba priznati, da so začetek demokratizacije sprožili neodvisni kulturniki in misleci, ki svojega krščanstva, če so kristjani, niso postavljali v ospredje. Iz njihovih vrst se je večkrat slišala kritika, da se zavzeti kristjani, razen nekaterih posameznikov, premalo dejavno vključujejo v proces demokratizacije in da jih je strah političnega angažmaja. Ta stah pred politiko je bil v bližnji preteklosti res nekaj realnega. Kristjani so namreč ohranili iz povojnega obdobja in kasnejših ideoloških pritiskov predvsem pasiven odpor do obstoječega zaprtega političnega sistema, kar se je kazalo v averziji do vsega političnega življenja. Toda ob vedno večji razvejanosti političnega življenja so se tudi kristjani začeli vključevati v politične zveze in jih lahko danes najdemo dejavne v vseh političnih strankah. (Mislim na dejavnost, ne na članstvo.) Razumljivo pa je, da so najbolj navzoči v tistih političnih skupinah, ki so zanje predstavljale najbolj radikalno alternativo poprejšnjemu nenormalnemu stanju.

Nastalo pa je vprašanje, ali naj se v politično življenje vključi vsak kristjan kot posameznik ali pa naj se poveže z drugimi kristjani, da v uve-

ljavljanju občečloveških vrednot, ki so tudi krščanske, ne bo osamljen, ampak bo imel podporo tistih, ki izhajajo iz njegovega »etosa«. Tako so dali nekateri člani Društva 2000, ki so se zbirali ob istoimenski reviji personalistične usmerjenosti, pobudo za ustanovitev Slovenskega krščanskega socialnega gibanja (SKSG).

Navezovali so se na tradicijo Janeza E. Kreka in na predvojne krščanske socialiste. Slednji so se jim tudi pridružili. Že dejstvo, da so vsi priznavali za svojega učitelja J. E. Kreka, na katerega so se že pred vojno sklicevale zelo različne politične skupine, pa daje sklepati, da je bilo gibanje SKSG že v svojem začetku zelo raznoliko. Na eni strani so bili kulturniki, ki so želeli sprožiti široko duhovno in kulturno gibanje, ki bi imelo svoj odmev prek posameznikov tudi v političnem življenju, in na drugi strani so bili ljudje z izoblikovanim političnim občutjem, ki so hoteli moderno politično stranko, takšno, ki se je v Evropi že pokazala za uspešno in ki ji gre zasluga, da so nekatere zahodnoevropske države združile tržno gospodarstvo s socialno zaščito delavstva.

Slovenski javni in politični prostor je torej postal tako razgiban in raznolik, da so tudi dolgoletni kulturni sopotniki spoznali, da imajo v današnjem slovenskem trenutku lahko različno vlogo ali tudi poslanstvo. V primeru SKSG jih je nekaj stopilo v politiko z organizirano stranko. Drugi pa so se vrnili h kulturnemu delu v ožjem pomenu besede, ki pa seveda ohranja kritično oko do političnega življenja vseh.

Težavo, kako jasno razmejiti katoliško Cerkev in krščanske demokrate, pa povzroča že samo ime stranke. Za krščansko demokracijo npr. v Nemčiji je popolnoma jasno, da ni cerkveno katoliška, saj ob močni navzočnosti protestantov v stranki izraz »krščanski« pomeni kulturno opcijo in ji daje dodatno protestantsko etično zahtevnost. Tudi italijanski krščanski demokrati se s svojo izredno politično pragmatičnostjo pogosto oddaljujejo od krščanskega cerkvenega nauka (npr. v podpori in zaščiti družine), zato je že vrsto let jasno, da imajo lahko druge stranke z krščanskim etosom bolj sprejemljive pobude. Kot pravim, pri nas te zavesti še ni, zato bi bil morda za slovenski kulturni in politični prostor še najbolj sprejemljiv francoski model krščanskih demokratov, ki so se odrekli imenu »krščanski« in svoje socialno gibanje poimenovali s Socialdemokratskim centrom (CDS). Danes predstavljajo samostojno parlamentarno skupino, ki zagovarja tako radikalne socialne zahteve socialistov kot uveljavitev tržnih zakonitosti v gospodarstvu. Toda to je že politična razprava o stranki, ki bi jo morali izpeljati krščanski demokrati sami.

Za slovenske razmere bi bilo potrebno, da bi krščanski demokrati ustanovili svoj časopis. Družina kot edini slovenski tednik bi lahko potem znova postal predvsem verski časnik, sprejemljiv za kristjane iz vseh političnih zvez.

Ne smemo misliti, da je odnos med uradnimi predstavniki Cerkve in državo in pa med Cerkvijo in političnimi strankami kjerkoli idealen. Tudi v Franciji, kjer so ločili Cerkev od države že leta 1905 in kjer škofje že po tradiciji javno ocenjujejo globalna družbena in politična dogajanja, prihaja kdaj pa kdaj do zapletov. Tako so škofje leta 1983 izdali dokument »novi načini življenja«, kjer so pozdravili socialne reforme socialistov, obsodili črno delo itd., toda voditelj opozicije Jacques Chirac se je pritožil sv. sedežu v Rim, češ da se škofje ne ukvarjajo z verskimi vprašanji, ampak se vtikujejo v politiko.

IV

V zadnjih letih imamo v Evropi do kraja izpeljan proces, ki ga radi imenujemo somrak ideologij. V vsakdanjem življenju to zaznavamo kot sesutje dveh najmočnejših, hkrati pa tudi nasprotnih si ideologij: marksizma in togega, integrističnega katolicizma. Zaradi sesutja teh ideologij pa nastopi kriza, saj jasno oprejemljivih točk ni več, zato se sedaj začno uveljavljati nove ideologije kot npr.: desni populizem, ki je nacionalistično obarvan, radikalni ekologizem, ki ne priznava smiselnosti tehničnega napredka, razna duhovna gibanja, ki usmerjajo človeka v privatni intimistični svet itd.

Populistični nacionalizem je krščanstvu že v osnovi zelo tuj. Zato je razumljivo, zakaj je odnos med francoskimi lepeneisti ali avstrijskimi svobodnjaki in katoliško Cerkvijo konflikten. Krščanstvo je usmerjeno k občestvu vseh ljudi. Ni torej naključje, če se teoretiki nove desnice navezujejo na verska gibanja zunaj sveta katoliških Cerkva, ali pa se deklarirajo kratko in malo kot antikrščanska. Takšne skrajne desnice v Sloveniji praktično ni.

Bolj zapleten je odnos z drugima dvema ideologijama, ki se večkrat med seboj prepletata. Zahtev naravovarstvenikov katoliški teologiji ni bilo težko sprejeti. Toliko bolj, ker v primerjavi s protestantsko teologijo ni bila obremenjena z moralno dolžnostjo gospodarskega uspeha. Korektiv, ki ga vnaša katoliška teologija v ekološka gibanja, je samo zahteva, da se ohrani hierarhija živih bitij. To pomeni, da človek kljub temu, da je bivanjsko povezan z vsakim utripom življenja v naravi, ostaja s svojo duhovno zmožnostjo presejanja »krona stvarstva«. Slovenski naravovarstveniki so v večini ekologi in imajo malo skupnega z ideologijo ekologistov, zato se ob njih krščanska življenjska drža ne čuti ogrožena, prej potrjena. Seveda pa v slovenski krščanski zavesti ni jasne razmejitev med ekološkimi zahtevami in nostalgijo po kmečkem domačijstvu.

Velik izziv za katoliško teologijo in za vse krščanske Cerkve pa so najrazličnejša duhovna gibanja, ki imajo nesporno velik uspeh. Tako protestantska kot katoliška teologija plačuje danes davek univerzitetni teologiji. Od časov univerze naprej je teologija želela biti predvsem znanost in ne zgolj versko izkustvo. Vseeno pa ni teologija izgubila vezi z izkustvom vere nikoli. To se je katoliški teologiji v našem času prvič zgodilo. Do razcepa je prišlo, ker se je univerzitetna teologija vedno bolj usmerjala v znanstvena raziskovanja, ki so dostopna sorazmerno manjšemu krogu ljudi, izkustvo vere pa je prepuščala preprosti ljudski vernosti. Tako zasledimo v zahodni Evropi in tudi v Severni Ameriki presenetljiv pojav, ko za prenovo krščanskih Cerkva niso več odločujoči uradni dokumenti in tudi ne več pogumno znanstveno raziskovanje teologov, ampak različna duhovna gibanja, ki uhajajo iz klasičnih shem konzervatizma in progresizma. Sociološko gledano, je lahko vpliv katoliške Cerkve na duhovna gibanja, ki so prišla iz Vzhoda in ki so najprej zaživela v protestantskih Cerkvah, blagodejen. Res je, da ta karizmatična gibanja najprej oživljajo strukturo krščanskih Cerkva, ki je pogosto postala okostenela, toda tudi krščanske Cerkve dajejo omenjenim gibanjem institucionalno strukturo, ki jo potrebujejo za zdrav razvoj. Cerkvena institucionalna oblast namreč z zahtevo po svobodi vesti omejuje duhovno oblast voditeljev teh gibanj in s tem preprečuje zlorabo duhovne oblasti, ki se lahko v evforiji karizmatičnih skupin hitro pojavijo. To potrjujejo tudi tragični dogodki v nekaterih ločinah in sektah.

Tako se kaže tudi nastop patra Tardifa kot eden od duhovnih valov, ki

prihajajo v Slovenijo in ki s klasičnim populizmom nima veliko opraviti. Pač pa je za slovenske razmere značilno, da so duhovna gibanja znotraj katoliške Cerkve marijansko obarvana, kar dokazuje, da tudi slovenska Cerkev doživlja današnji trenutek kot prelomen. V prelomnih časih je namreč v Evropi, kjer je katoliška vernost razširjena, vedno poraslo zanimanje za marijanska svetišča v obliki romanj in čaščenja podob. Le-te pa niso več sporne za krščansko izročilo od ikonoklastičnega koncila iz prejšnjega tisočletja naprej.

Tudi diskusijo o teologiji osvoboditve lahko razumemo v luči razhajanja univerzitetne racionalne teologije z verskim doživljanjem, ki se poraja kot odgovor na konkretno človekovo stisko. Težava teologov osvoboditve v Latinski Ameriki je v tem, da hočejo teologijo najprej živeti in jo šele nato domisliti v celosten teološki sistem. Do poiskusov takšnega sistema že prihaja, a se ob primerjavi z nemškimi univerzitetnimi sistemi kažejo kot neizdelani in so za evropsko razmišljanje zanimivi predvsem kot pričevanje. V slovenskem kulturnem prostoru je na to težavo morda nehote in implicitno opozoril Tine Hribar, ko je ob predstavitvi teologije Vekoslava Grmiča pokazal, kako imajo določeni pojmi v zgodovini filozofije (omenja Heglove in Marxove pojme) svojo zgodovino in svojo zakonitost, zato jih teolog ne more uporabljati poljubno, sicer ga lahko pripeljejo tja, kamor noče iti.

V odgovorih, ki sem jih strnil v gornje štiri sklope, sem imel pred očmi predvsem dogajanja in spremembe v zahodnoevropskem prostoru, saj je v slovenski vernosti, podobno kot v kulturi, zaslediti predvsem vplive tistega dela Evrope, ki se je svobodno razvijal. Morda bi samo v delovanju cerkvenih struktur našli večje vplive iz nemško govorečih dežel. V tem smislu gre torej pritrčiti tistim, ki pravijo, da smo Slovenci vedno bili v Evropi in se vsaj v kulturnem in duhovnem življenju razlikujemo od ostalih bivših socialističnih dežel. Ne gre za vrednotenje, ampak le za ugotavljanje razlik, saj so razlike v dobrem in v slabem.



Peter
Kovačič-Peršin,
publicist

Zagate družbenega angažiranja Cerkve

Nit osrednjega vprašanja, ki se vleče skozi vso anketo, se glasi: Cerkev še vedno predstavlja na Slovenskem družbeno moč in vprašanje je le, koliko posega in hoče posegati neposredno v javno življenje, tudi v politično. Tisti, ki so videli mesto Cerkve zgolj v zakristiji in domači izbi, bodo pritegnili oceanam, da smo priče pravega izbruha klerikalizma.

A tudi oni, ki so Cerkev sicer priznavali pravico do javnosti, so presenečeni spričo nekaterih pojavov ali vedenja posameznih cerkvenih ljudi in vernikov. Tem bolj, če so v naivni veri menili, da se slovenska Cerkev nikoli več ne bo vrnila v politiko, češ da jo je zgodovina dovolj izučila. So pa tudi taki, ki odločno terjajo, da se mora Cerkev še močneje vključiti v javno življenje, kar je njena pravica in dolžnost. Vse te sodbe pa se implicate v nečem strinjajo: Cerkev se je opazno vrnila v druž-