

Religija in duhovno stanje našega časa

I

Realistični vpogled v duhovne razmere našega časa ni mogoč brez ustreznega poznavanja mesta in vloge religije, religiozne tradicije, religiozne kulture in religioznih gibanj v konkretnem oblikovanju duhovnih razmer. Takšna trditev se nemara utegne zdeti pretirana, ker se je nekako uveljavilo mišljenje, da postaja religija v neki daljši časovni perspektivi vse manj pomembna in vse manj vplivna sestavina sodobnega družbenega in kulturnega življenja. Vendar pa so se v sedemdesetih letih zgodile pomembne spremembe tudi v teh stvareh in za marsikoga so bile popolnoma nepričakovane in nepredvidene. M. Douglas zato govori o dogodkih, ki »so presenetili raziskovalce religije«, zakaj »že dolgo ni nihče predvidel ponovnega oživljanja tradicionalnih religioznih oblik«.¹ V podporo začetni tezi bo dovolj, če opozorimo samo na razmah islamskega fundamentalizma pod vplivom islamske revolucije v Iranu, na rastočo vlogo religije v zaostrenih družbenih in nacionalnih spopadih vse od severne Irske do Libanona, Indije itd., na poljske dogodke in pretese, na nepričakovan izbruh fundamentalizma v ZDA itd.

Najprej moramo seveda zapisati nekaj občin temeljnih ugotovitev, ki pomenijo izhodišče za jasno opredelitev splošnih miselnih okvirov, v katere je umeščena ta analiza religije in religioznih gibanj kot pomembnih in nezanemarljivih elementov vsakega realističnega pretresa duhovnega stanja našega časa.

Prva ugotovitev je, da so se pomembni procesi družbenega destrukuiranja in prestrukturiranja, ki jih je izzvala in vsilila sedanja družbena kriza in ki so tudi sestavina poglobitnih strategij izhoda iz krize, pokazali in izrazili tudi kot procesi očitnega destrukuiranja in prestrukturiranja na ravni kulturnega življenja in duhovnih gibanj, potemtakem tudi na ravni konkretne artikulacije duhovnih razmer našega časa. Vidno se namreč spreminjajo in so se že spremenila v primerjavi z razmerami, ki so vladale v šestdesetih in v začetku sedemdesetih let; po nekaterih vidikih kažejo lastnosti, ki so bolj ali manj značilne za nekatera povojna časovna obdobja v mnogih sodobnih družbah. Zdi se, kot da je kulturna reprodukcija družbe v mnogih sodobnih družbah skrenila s poti, po katerih se je doslej pretežno gibala in se napotila po nekih drugačnih poteh. Zato so se zgodile pomembne spremembe v razporeditvi duhovnih gibanj in v njihovem družbenem vplivu, kot je seveda prišlo tudi do pomembnih preoblikovanj in rekonstrukcij v vplivnih kulturnih sklopih in ideoloških sistemih, ki zanesljivo sodelujejo pri konkretnem oblikovanju duhovnega pejzaža našega časa. O tem seveda priča prava poplava sestavljenk s predponama post- in neo-.

To seveda pomeni, da sprejemamo trditev J. Habermasa o »obratu v težnji«,² ki se je zgodil v drugi polovici sedemdesetih let. Za Francijo je ta obrat opisan kot rušenje tistega načina narodnega so-življenja (kohabitacije), ki je prevladoval tri-

* Dr. Srđan Vrcan je uveljavljen jugoslovanski sociolog, redni profesor univerze v Splitu in predstojnik Centra za socioreligiozološka raziskovanja. Z njegovim dovoljenjem objavljamo del referata, ki ga je pripravil za znanstveno srečanje v Cavtatu leta 1988.

Zaradi obširnosti teksta v prevodu izpustili II. poglavje in del poglavja III. (do točke 5).

¹ M. Douglas, *The Effects of Modernization*, v: M. Douglas, S. Tipton, *Religion and America, Spirituality in a Secular Age*, Boston, 1984, str. 25.

² J. Habermas, *Einleitung zur »Geistigen Situation der Zeit«*, Bd. 1, Frankfurt/M, 1979, str. 17.

deset let in se je kazal v tem, da je desnica vladala, levica pa mislila, in je imela desnica oblast, ne pa hegemonije, imela je avtoriteto moči, ne pa avtoritete kulture.³ O tem obratu je M. Marty govoril kot o pomembni kulturni restrukturaciji v ZDA, ki da pomeni prave tektonske premike, ki segajo od glavnih mest do najbolj oddaljenih koticov dežele in so vsebinsko pripeljali do tega, da je »konservativizem postal poglavitna kulturna matica v ZDA«;⁴ S. Lipset je to opisal kot splošni konservativni premik v državi.⁵ Tudi v Italiji ta premik opisujejo z besedo »vračanje« in govorijo o dokončnem koncu vseh velikih političnih idej 19. stoletja, ki so na določen način desetletja in desetletja oblikovale politično delovanje in motivirale politični angažma v množičnih razsežnostih. Ta obrat se je, končno, pokazal tudi v vrsti socialističnih držav v prav tako tektonskih pretresih v duhovnih razmerah in idejnem pejzažu; v njihovem temelju je tako rekoč popolna izguba kredibilnosti uradne ideologije pa tudi širše uradne kulture, poleg tega pa tudi popolni poraz njihove usmeritve, legitimacijske in motivacijske družbene učinkovitosti.

Druga ugotovitev pravi, da je obrat v težnji prizadel predvsem idejni in kulturni sklop marksistične in – tako ali drugače – v marksizmu navdihnjene in z njim prežete kulture, pa tudi tiste kulture, ki je bila na praktično-politični ravni tradicionalno povezana s programi socialističnih družbenih preobrazb in z obćim projektom socializma. To se seveda najprej izrazi v bolj ali manj dokončnem kompromitiranju tiste idejne celote, ki je tvorila jedro dediščine III. internacionale in ki je na duhovni ravni izražala in izpostavljala zgodovinsko izkušnjo, ki jo je začela Oktobrska revolucija. V tem smislu ni nikakršno pretiravanje, če rečemo, da so nekateri vidiki duhovnega stanja našega časa pogojeni s tako rekoč popolnim polomom kredibilnosti in z izgubo moralnega in intelektualnega dostojanstva prav tega idejnega sklopa in tradicije.

Vendar pa bi bilo popolnoma nerealistično, če bi verjeli, da je mogoče obrat v duhovnih razmerah zvesti izključno na izgubo dostojanstva in na krizo tistega idejnega in širšega kulturnega polja, ki je bil tako ali drugače tradicionalno povezan najprej z komunističnim gibanjem in komunističnimi partijami, ki so v bistvu sledile zapuščini III. internacionale in za katere je bil, poleg drugega, značilen avtoritarizem s primesmi totalitarizma, predvsem pa zanikanje vsakršnega univerzalnega pomena demokracije, državljanskih pravic in svobošćin, kar naj bi izhajalo iz domnevne neizogibnosti zaostrovanja razrednega boja in nujnosti diktature proletariata. Očitno je, da so obrat povzročila duhovna gibanja precej širših razsežnosti, in v njihovem okviru tudi kriza idejnega sklopa, ki je bil praktično-politično povezan s protikomunistično naravnano levico, ki pa je bila naklonjena demokraciji, državljanskim pravicam in svobošćinam, kakršni sta bili na primer, nemška socialna demokracija ali pa britanski laburizem.

V tem smislu torej obrat v težnji, o katerem govorimo, na določen način kaže, da ne velja več krilatica, da »duh stoji na levi« , pač pa da je v krizi sam idejni in kulturni sklop leve misli in leve akcije nasploh.

Po tretji ugotovitvi pa obrat v težnji kaže še širša razsežja, saj vključuje tudi erozijo učinkovitosti in vplivnosti idejnega in kulturnega sklopa, ki se ne omejuje zgolj na idejni in kulturni sklop leve misli tudi tedaj, kadar se bolj ali manj neposredno ne pretaka v povsem politično ideologijo. To je tisto, na kar se sicer misli, kadar se govori o krizi moderne in o bolj ali manj radikalni problematizaciji temeljne vodilne ideje modernega časa po antropocentričnem kopernikanskem obratu, tj. ideje o zavestnem obvladovanju življenja. Obrat, o katerem govorimo,

³ L. Brunn, *La nouvelle droite*, Pariz, 1979, str. 174.

⁴ M. E. Marty, *Religijski trendovi u Americi*, Pregled, 1983, 222, str. 44.

⁵ S. M. Lipset, H. Raab, *The Election and the Evangelicals*, Commentary, 1981, March.

pravzaprav kaže, da je vprašljiva ali pa neposredno obtožena vrsta idej in vrednot, ki so se začele oblikovati že z renesanso, humanizmom, razsvetljenstvom in z radikalnim meščanskim demokratizmom in so močno zaznamovala duhovne razmere modernega časa tudi tedaj, kadar so jih skrajno tradicionalistične in iracionalistične ideje in vrednosti začasno zanikoval in tlačile. Zato J. Habermas upravičeno opozarja, da danes ni na delu samo slovo oziroma poslavljanje od Marxa, temveč tudi od Descartesa in njegovih vrlin: »od metodičnega mišljenja, od teoretske odgovornosti in od tistega egalitarizma znanstvenega mišljenja, ki je prekinilo s slehernim privilegiranim pristopom do resnice«. ⁶ Zato ni čudno, da H. Schelsky v svojem obračunu z zahodnonemško intelektualno levico hkrati obračunava tudi s Kantom in J. J. Rousseaujem, pa tudi z idejami o polnoletnosti, emancipaciji, javnosti, participaciji itd. ⁷ Prav tako ni presenetljivo, da P. Ricoeur govori o sodobni krizi kot o krizi brez prosedana, ki ni prehodna, ampak stalna in jo opisuje kot zelo zapleteno: kot krizo ekonomskega liberalizma, temeljev znanosti, legitimnosti oblasti, identitete skupnosti, ravnotežja in integracije družbenega telesa, skratka kot krizo, ki vsebuje dve krizi: krizo tradicionalne družbe in krizo moderne družbe, kolikor se pač le-ta kaže kot neuspeli poganjek tradicionalne družbe. ⁸ V tem duhu je razumeti tudi trditev, da je sodobna kriza dokaz »človekovega poraza«. To je seveda kulturni sklop, na katerega se je v zapletenem razmerju recepcije in kritike opirala tako leva misel kot tudi kulturna levica. P. Glotz je povsem upravičeno zatrjeval, da »je v zmoti tisti, kdor misli, da je levica samo dete industrializacije. Ni dvoma, da je predvsem dete tistega modernizma, ki se je rodil z Descartesom in katerega cilj je bil osvoboditi človeštvo lastne začaranosti, osvoboditi ljudi njihovih strahov in jih narediti za gospodarje samih sebe«. ⁹

Na podlagi vsega tega lahko sklepamo, da obrat v težnji, ki je značilen za naše duhovne razmere, vzpostavlja tudi svojevrstno krizo tistega kulturnega sklopa ali agregata, ki bi ga lahko poimenovali posvetna kultura in je mnogo širši od leve, z marksizmom navdihnjene in prežete kulture. V končni posledici ta obrat izpričuje svojsko krizo posvetnega humanizma – tudi brez marksističnih konotacij, se pravi krizo posvetnosti nasploh. ¹⁰ Kriza posvetne kulture, posvetnega humanizma in posvetnosti nasploh vsebinsko pomeni tudi krizo tistega kulturnega sklopa ali zapletenega agregata, ki se je zgodovinsko oblikoval zunaj religioznega kulturnega okolja, ki je pod nadzorom religioznih organizacij, deloma pa celo kot nasprotje in alternativa religiji in religioznemu kulturnemu krogu.

Kriza posvetne kulture in posvetnosti je mogoče prepoznati na tri različne načine. Predvsem kot posledico krize treh najpomembnejših modernih družbenih projektov, katerim danes pripisujejo negativne ideološke konotacije. To so: a) liberalni projekt z njemu lastno utopijo družbe, v kateri so vsi državljani privatni lastniki, ki v bolj ali manj enakopravnih odnosih medsebojno menjavajo plodove svojega dela; b) tehničnoproductivistični projekt s svojo utopijo o družbi, v kateri da so vsi družbeni problemi človekovega življenja dokončno spremenjeni v čisto tehnične in administrativne probleme, za katere vedno obstajajo najboljše, čisto tehnične rešitve, ki jih poznavalci samostojno odkrivajo in uresničujejo; c) socialnorevolucionarni projekt s svojo utopijo o ukinitvi kapitalistične privatne lastnine kot zadostne podlage za vzpostavljanje družbe brez sistematičnega in strukturno

⁶ J. Habermas, Pliščaci kritike racionalnosti, Kulturni radnik, 37, 1984, 3, str. 33.

⁷ Gl. H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. München 1977.

⁸ P. Riker, Da li je kriza specifično moderna pojava? v: Kriza. Novi Sad 1987, str. 49.

⁹ P. Glotz, Sinistra moribonda, L'Espresso, 1988, 13. marzo, str. 131.

¹⁰ Značilen je naslov dela P. Bergerja, From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity, v M. Douglas, S. Tipton, nav. d., str. 20.

pogojenega izkoriščanja in zatiranja, oziroma z utopijo o radikalni preobrazbi heteronomnega dela v samodejavnosti. Ali pa se ta kriza posvetnosti izvaja iz vzporedne krize konsumistične religije in krize politične religije.¹¹

Krizo posvetnosti pa seveda izvajajo iz posvetnosti same, ne pa iz kakšnih zgodovinskih okoliščin. In sicer na podlagi mnenja, da se dosledna posvetnost, ki zavrača sleherni transcendentni pa tudi ontološki temelj smiselnosti človekovega obstoja, kakor tudi vsako transcendentno in ontološko poroštvo za človekovo zgodovinsko in družbeno delovanje, bojda nujno izteče v popolni nihilizem po načelu, da tam, kjer je Bog mrtev, mora biti nujno mrtev tudi človek. Ali pa se to speljuje iz zničenja tiste smiselnosti človekovega življenja in dela, ki je nujno vedno vnaprej dano in zadano in zato neizogibno ustvarja puščave banalnosti, nemoči in nesmisla. Še bolj in še prej pa se pojmuje dosledno posvetnost kot tisto področje človekovega delovanja, ki nujno priključuje na dan svojsko ironijo zgodovine, zaradi katere se vsa s posvetno kulturo navdihnjena in prežeta prizadevanja nujno sprevržejo v svoje lastno nasprotje. Tako se v izključno posvetnem okviru sama posvetnost sprevrže v religijo, emancipacija v zatiranje, avtonomija v odvisnost, pamet v brezum, razglašanje človeka za najvišje bitje za človeka pa se sprevrže v njegovo dejansko preobražanje v golo, totalno zamenljivo, potrošno in do skrajnosti uporabno sredstvo; željeno napredovanje od naravnega in naravnosti v družbenem življenju ljudi k zgodovinskemu, družbenemu in kulturnemu se pretvarja v novo gospostvo narave in naravnega z izrazito biološkimi in zoološki lastnostmi; gibanje od nerazvidnosti, nepredvidljivosti in nezamenljivosti usode kot fatuma k zavestnemu obvladovanju življenja, transparentnosti, predvidljivosti in zamenljivosti pogojev družbenega življenja ljudi v njihovem zavestnem gibanju – se obrača nazaj k neizprosni usode itd. Na tej podlagi je potem lahko priti do sklepa, da kriza posvetne kulture in posvetnosti nasploh samo še enkrat potrjuje staro trditev krščanske misli, da je prometejski človek, ki se dvigne zoper zemeljske in nebesne bogove in hoče lastno usodo prevzeti v svoje roke, bitje, ki je neizogibno obsojeno, da bo vedno trpelo poraze in samo poraze.

Četrta ugotovitev pa je, da obrat, ki označuje duhovno stanje časa, po vsem sodeč nikakor ni samo obroben, začasen in kratkotrajen pojav brez globljih in trajnih učinkov. Po nekaterih kazalcih bi bilo mogoče sklepati, da je obrat po svojih dosedanjih razsežjih in možnih jutrišnjih posledicah podoben tisti radikalni preobrazbi v duhovni situaciji, ki je ločila evropsko misel 17. stoletja od misli 18. stoletja in ki jo je Hazard na primeru tedanje Francije opisal takole: do nekega trenutka »je večina Francozov mislila tako kot Bossuet; naenkrat pa mislijo tako kot Voltaire«.¹²

Zdi se, kot da je v podporo takšni primerjavi še nekaj dejstev. Prvič: obrat označuje dejstvo, da se je pojavila pametna in neumna desnica in je zato možno, na primer za ZDA, govoriti o »visoki kvaliteti del glavnih nosilcev intelektualnega neokonzervatizma«.¹³ Drugič, zapleteni sklop posvetne, še bolj pa leve kulture je izgubil tisto, kar bi se lahko imenovalo zgodovinsko-kulturna pobuda; se pravi, da je ta struktura prenehala biti stičišče radikalno kritične in inovativne družbene refleksije. To pa pomeni, da ta sklop samostojno nič več ne diktira osrednjih tém dneva, glede na katere se morajo opredeljevati tudi drugi, pa tudi ne odpira več novih obzorij mišljenja in delovanja, pač pa se mora predvsem reaktivno ali

¹¹ Dosledno je to stališče izpeljano v J. Jukić, *Religija u vremenu krize svetovnosti*, Crkva u svijetu, str. 349–369.

¹² Navedeno po: P. Birnbaum, *De philosophies de la religion a une sociologie des religions*, v H. Descroche, J. Seguy, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Pariz, 1970, str. 259.

¹³ P. Steinfels, *Neokonzervativci, Marksizam u svetu*, 1983, str. 19.

obrambno opredeljevati do t m dneva, ki so jih določili drugi, kot tudi do novega mišljenjskega obzorja, ki so ga nakazali drugi. Tretjič, zdi se, kot da so osrednje ideje in vrednosti iz tega kulturnega sklopa izgubile svojo nekdanjo prodornost. Medtem ko je bilo za duhovne razmere s konca šestdesetih in začetka sedemdesetih let značilno, da so določene ideje in vrednote posvetne kulture in, še ožje, leve posvetne kulture uspele prodreti tudi v druge kulturne kroge, in so jih le-ti na določen način tudi sprejemali, pa se zdaj dogaja prav nasproten proces. Ideje in vrednote iz drugih kulturnih struktur in tradicij prodirajo v kulturni krog posvetne kulture in se znotraj njega uvrščajo in uveljavljajo. Četrtič, očitna je negotovost glede tega, kaj je treba revidirati in opustiti, kaj pa je tisto, kar kaže ohranjati in še naprej potrjevati iz kulturne zakladnice in kulturne tradicije posvetne kulture. Pravzaprav nekako preti nevarnost, da bi skupaj z umazano vodo dogmatizma zlili proč tudi marsikaj dobrega. Zato ni iz trte zvito opozorilo P. Glotza: » e bi se danes levica odlo ila, da se odre e smeri, ki so jo nakazali Descartes, Kant, Hegel, Marx in Engels, pa Newton, Galileo, Darwin, Freud in Einstein, bi se pravzaprav odrekla sama sebi.«¹⁴ Podobno bi se utegnilo zgoditi,  e bi pod pritiskom negativne zgodovinske izkušnje – z njenimi togimi, zaprtimi, rigidnimi ideološkimi sistemi – pozabilo na velike dosežke modernega časa, tudi kot časa ideologij. Velja se spomniti, da je A. Gouldner, ko je govoril o modernem času kot času ideologije, poudaril, da »vključuje ideologija tudi pojav novega načina političnega diskurza, diskurza, ki terja akcijo, vendar pa se pri tem ne sklicuje na avtoriteto ali tradicijo ali samo na čustveno retoriko. To je diskurz, ki temelji na ideji o zasnovanosti politične akcije v posvetni in racionalni teoriji . . . Ideologija s tem predpostavlja politiko, ki se oblikuje z racionalnimi diskurzi v javni sferi, prav tako pa tudi predpostavlja, da je podpora zanjo mo no pritegniti z uporabo retorike racionalnosti.«¹⁵ To je še toliko bolj pomembno, ker prihaja do opuščanja mnogih idej in vrednosti, ki so pripadale posvetni kulturi, pa tudi levi kulturi. V tem pogledu je zanimiv primer L. Kolakowskega, ki se sicer šteje za dediča razsvetljenstva, vendar mu to ne preprečuje, da ne bi zatrjeval, da je vedoželjnost naglavni greh in vzrok za vse nesreče in nevshe nosti, ki so se zrušile na človeški rod; zato tudi navija za ohranjanje in krepitev tabujev v sodobnem življenju. Po njegovem mnenju je namreč tako, da kolikor bolj racionalnost in racionalizacija ogrožata navzočnost tabujev, toliko bolj šibita sposobnost civilizacije za preživetje.¹⁶

Vse to poudarjamo zato, da bi opozorili, da vpogled v mesto in vlogo, ki ju imajo religija in religiozna gibanja za oblikovanje duhovnih razmer našega časa, predpostavlja tudi priznanje dejstva, da so se na določen način spremenili obči zgodovinski, družbeni in kulturni okviri sodobnega obstajanja religije kot tudi delovanja sodobnih religiozних gibanj in organizacij [. . .]

II

Veliko bolj celovito in pomembno pa sodelujejo religija in religiozna gibanja pri konkretnem oblikovanju duhovnega stanja našega časa s posredovanjem tistega načina premišljanja krščanstva in pričevanje krščanske vere, ki jih katoliška cerkev in predvsem vrhovi njene hierarhije vsiljujejo kot danes najbolj primerne ali celo edine legitimne načine, v katerih je mogoče v pogojih današnjega sveta izraziti in potrditi tudi pomen in navzočnost krščanske religije – še bolj pa to, da se

¹⁴ P. Glotz, nav. d., str. 131.

¹⁵ A. W. Gouldner, *The Dialectics of Ideology and Technology*, London 1976, str. 30.

¹⁶ L. Kolakowska, *Moderno na beskona noj probi*, v: *Kriza*, Novi Sad 1987, str. 30.

tej prisotnosti zagotovi ustrezno mesto v stoletju, ki prihaja. Temu se seveda ni čuditi; v primerjavi z nekaterimi drugimi cerkvami in nekaterimi religioznimi gibanji, ki delujejo v sodobnem svetu, ima prav katoliška cerkev nedvomno na voljo izjemno pomembne možnosti oziroma kapitale, ki jih, mimo drugega, lahko mobilizira tudi v današnjih okoliščinah za določeno vplivanje na duhovne razmere našega časa, kot tudi za morebitno oblikovanje različnih religiozno inspiriranih družbenih gibanj, ki niso brez določenega političnega in kulturnega potenciala. Ko je G. Guizzardi pisal o religiji v sodobnih, t. i. mnogoplastnih družbah z visoko stopnjo znotrajdružbene diferenciacije in specializacije, ni brez razloga opozarjal, da se vendarle v teh družbah vsaj »na obzoru pojavlja neki ‚intelektualni kolektiv‘, to pa je prav katoliška cerkev.«¹⁷ Nekateri drugi so v razpravah o Poljski za razmere v poljski katoliški cerkvi uporabili znani Gramscijev izraz, poimenovali so jo ‚kolektivni intelektualec‘ in poglavitni kulturni dejavnik v družbi. Seveda pa možnosti oziroma kapitali, s katerimi danes razpolaga katoliška cerkev in ki jih lahko vrhovi njene hierarhije bolj ali manj učinkovito mobilizirajo, niso neomejene; prav tako niso neomejene možnosti vrhov te hierarhije, da bi te potence oziroma te kapitale mobilizirali na enoznačen, neprotisloven in za vse obvezen način.

Obstajajo pomembne znotrajreligijske in znotrajcerkvene okoliščine, hkrati pa tudi zunajreligijske in zunajcerkvene razmere, ki določajo objektivne danosti, v katerih je te možnosti in kapitale mogoče učinkovito mobilizirati. In sicer za enoznačno opredeljene smotre. Sodobna družbena kriza je s svojimi razvejanimi družbenimi, kulturnimi in političnimi posledicami te možnosti res povečala, povečala pa se je tudi svojska reagregacija in rekonpozicija katolištva, s čemer je nekoliko potisnjeno v stran prej izrazito prisotno znotrajkatoliško diferenciranje, znotrajkatoliška nesložnost pa tudi znotrajkatoliški prepiri.

V razpravi o vplivu tistih načinov premišljanja o krščanstvu in pričevanju krščanske vere, ki jih uradni vrhovi katoliške cerkve zlasti dandanes poudarjajo, moramo začeti z nekaterimi preprostimi uvodnimi ugotovitvami.

Prva ugotovitev je, da je prišlo znotraj katoliške cerkve in katolištva v drugi polovici sedemdesetih let do pomembnega premika. Najbolj očitno ga je mogoče prepoznati v primerjavi z obratom, ki ga je napovedal in začel II. vatikanski koncil. Seveda ni dvoma, da je bil II. vatikanski koncil dvoumen in protisloven in da so tako rekoč v vsakem koncilskem dokumentu formulacije, v katerih se vzporedno izražajo stališča, ki jih je vsebinsko kaj težko uskladiti in ki sodijo v različna načelna izhodišča. Zato je pač razumljivo, da je II. vatikanski koncil doživel tudi različne razlage: nekaterim je pomenil predvsem nujno izhodiščno točko dolgotrajnejšega progresivnega procesa ‚odpiranja‘ k svetu, se pravi priznavanja pozitivne vloge sekularizacije s stališča vere in doslednega posodabljanja katoliške cerkve; drugim pa je koncil pomenil samo sklepno točko za določene, izrazito omejene, toda nujne spremembe, ki pa ne vključujejo tudi novih načinov razmišljanja in izpričevanja vere; tretji pa so videli koncil kot svojsko diskontinuiteto z obratom od anateme k dialogu; nekateri so ga spet razlagali tako, kot da je ves v znamenju kontinuitete z vsemi prejšnjimi koncili, predvsem s tridentskim in I. vatikanskim koncilom. Zato je M. Horkheimer sredi šestdesetih let upravičeno poudarjal, da je »Rim v teh dneh hkrati progresiven in konservativen.«¹⁸

Premik, o katerem govorimo, se je najbolj odkrito prikazal v prizadevanjih okrog restavracije, ki jo je javno napovedal in zahteval kardinal Ratzinger. Z dru-

¹⁷ G. Guizzardi, *Der Theismus mit öffentlichen Funktionen*, H. Klegre, A. Müller, nav. d., str. 94.

¹⁸ M. Horkheimer, nav. d., str. 225.

gega gledišča pa je ta premik mogoče opisati kot očiten zasuk, pri čemer so tiste pozicije, ki so bile na koncilu bolj ali manj izrazito večinske, zdaj postale samo manjšinske. Predvsem velja to za tista stališča, ki so izražala misel, da se koncil ne more uresničiti, če ne napravi nadaljnjih korakov. V širšem smislu je seveda premik v katolištvu in katoliški cerkvi, do katerega je prišlo v drugi polovici sedemdesetih let, mogoče po eni strani pojmovati samo kot osebno sestavino širšega preobrata v težnji, o katerem je govoril J. Habermas, medtem ko na drugi strani pomeni samo poseben način, kako se je ta duhovni preobrat izražal in odmeval znotraj katolištva in katoliške cerkve.

Druga ugotovitev je, da gre za dvojno naravnani obrat. Predvsem se s premikom v predružačenih splošnih družbenih in kulturnih okvirih eksistence katolištva in katoliške cerkve poskuša prevladati težke preizkušnje, velike izzive in resne težave, ki jih je katoliški cerkvi objektivno povzročil s koncilom napovedani proces odpiranja v svet in željeno premoščanje razcepa med katolištvom in moderno kulturo, o katerem je govoril Pavel II. To pa so preizkušnje, izzivi in težave, ki so – po mnenju avtorjev restavracije – pripeljale do tega, da je bilo »zadnjih dvajset let za katoliško cerkev izrazito neugodnih«, ¹⁹ ker, da je krenila po poti, na kateri ji preti nevarnost, da se »samokritika sprevrže v samouničenje«. V drugi vrsti pa s premikom poskušajo odgovoriti na posebne izzive, ki jih je svetu navrgla družbena kriza; prav tako pa poskušajo kar najbolj izkoristiti težave in negotovosti, ki jih je nova družbena kriza povzročila, za ponovno afirmacijo katolištva in katoliške cerkve kot edine trdne opore v svetu, v katerem je vse drugo postalo negotovo in iluzorno. Zato v ozadju tega premika niso le pomembne spremembe v koncilsko navdahnjenem branju »znamenj časa«, marveč so enako pomembne spremembe v tem, kaj se zdaj prepozna za »znamenje časa« in terja ustrezno katoliško branje in tolmačenje teh znamenj.

Naslednja, tretja ugotovitev je, da je sodobna družbena kriza rabila kot spodbuda in izhodišče, da bi se do kraja razčistilo vprašanje tiste diagnoze modernega sveta, ki je prevladala na II. vatikanskem koncilu in ki je pomenila očiten odmik od diagnoze moderne kulture in modernega sveta, na katero se je opiral »Syllabus«. Omenjena diagnoza je postala sporna kot preveč optimistična, kot neutemeljeno opuščanje dotedanjega odnosa katoliške cerkve do modernega sveta in moderne kulture, ki je bil izrazito pesimističen. Optimizem omenjene diagnoze se je kazal v temeljnem nazoru, da moderni svet ni najprej svet zablod in greha, in potemtakem svet, ki lahko samo v katoliški cerkvi, edini pravi učiteljici resnice, najde svojo rešitev. Še bolj očiten pa je bil ta optimizem v prepričanju, da je mnogokaj dobrega in lažnega, celo krščanskega, zunaj cerkve, v meščanskih religijah, v moderni kulturi, celo v politični sekularizaciji in laicizaciji družbenega življenja. In končno je ta optimizem vodil tudi k sklepu, da je bila katoliška cerkev vse preveč triumfalistična in preveč zmagoslavno obrnjena v preteklost, preveč zaverovana sama vase in v svojo resnico, medtem ko bi pravzaprav morala iskati resnico skupaj z drugimi ljudmi dobre volje – tudi zunaj svojega lastnega kroga. Tako je katoliška cerkev na temelju takega optimizma v določeni meri podlegla skušnjavam modernega sveta, ki se mu je poskušala prilagoditi. S tem pa je postala vprašljiva njena identiteta in izvorno, na transcendenci zasnovano in zavarovano poslanstvo. Zdi se, kot da bi cerkev v določeni meri prenehala o sebi misliti kot o transcendentnem in avtonomnem subjektu.

Četrta ugotovitev je, da se branje »znamenj časa« dogaja v okviru gledanja na

¹⁹ J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Milano 1985, str. 27.

svet, ki le-tega pojmuje kot teren soočanj in spopadov »metafizičnih načel«. Najprej seveda načel krščanske vere s transcendenco in primatom duhovnosti z načeli posvetnosti in materializma. Zato tudi obstoječe družbene sisteme presojuje predvsem v funkciji metafizičnih premis. V tem smislu prikazuje sodobno družbeno krizo predvsem kot krizo ideologij, ki sta jo v skrajni posledici izzvala posvetnost in materializem, ki je njihov temelj. To velja predvsem za tiste ideologije, ki so vključevale projekte osvobodjanja človeka, pa so bili izdelani neodvisno od razodetja ali celo v nasprotju z njim. Vsi projekti osvoboditve, ki so nastali neodvisno od razodetja ali celo v nasprotju z njim, pa so kajpak nujno lažni in celo opresivni. V tem smislu je kriza nujna posledica prizadevanja po uveljavitvi človekove polne avtonomije in dozorelosti, kar gre vzporedno z zanikanjem osrednjosti boga in katoliške cerkve; pomeni afirmacijo sodobnega antropocentrizma nasproti teocentrizmu in iz njega izvedenemu ekleziocentrizmu. Tako je družbena kriza pravzaprav kriza človeka, ki mu le vera lahko dá neiluzorne odgovore na njegova vprašanja. Samo Bog namreč lahko zares utemelji moralne vrednote in človekove pravice, pa tudi načela družbenega skupnega življenja. Tako dobiva ateizem podobo absolutnega zla, ker ogroža temelje moralnih vrednot, najeda temelje nedotakljivosti človekovih pravic ter razjeda osnove za družbeno soživljenje. To se razširja tudi na »tehnokratski sekularizem«, katerega pomen v pogojih krize ideologije narašča, kaže pa se v potrošniški družbi kot hedonizem, pragmatizem in težnja po učinkovitosti – ne glede na etične norme in brez spoštovanja svetosti življenja. S tehnokratskim sekularizmom vse skupaj pripelje do moralnega relativizma in religiozne ravnodušnosti. S tem v sodobnem tehnopolisu »atrofira tako metafizika, se pravi tista forma mentis, ki je sposobna dojeti tisto, kar je onkraj pojavnega, kot tudi tisto, kar je absolutno onkraj relativnega – kot tudi duša, ki je naturaliter christiana«.²⁰

Zaradi tega novo branje »znamenj časa« vključuje tudi snovanje novih strategij, katerih cilj je reafirmacija navzočnosti katolištva v družbenem in kulturnem življenju – in to na povsem drugačen način. Te strategije si namreč navzočnosti katolištva ne zamišljajo v nekakšni novi diaspori oziroma nekakšni *ecclesiae peregrinans semper reformandae*. Nasprotno, to navzočnost tolmačijo mnogo bolj v terminih *ecclesiae triumphans*, Cerkev kot skalo, ali pa v terminih obnove in restavracije krščanske civilizacije oziroma krščanstva kot edinega temelja civilizacije in kulture nasploh. In to seveda civilizacije, v kateri katoliška cerkev ni zgolj eden od kolektivnih subjektov – poleg vseh drugih – ne le kot središče zgodovine odrešitve, pač pa tudi kot teološko in antropološko osrednje mesto in središče posvetne oziroma profane zgodovine. To pomeni, da se krščanstvo praktično okliče za edini pravilni odgovor na vsa temeljna vprašanja sodobnega človeka in družbe ter kot edini zanesljivi temelj morale in civilnega skupnostnega življenja.

Način, kako poskušajo zagotoviti optimalno prisotnost katoliške cerkve in katolištva v sodobnem življenju, seveda ni enoznačen, temveč izrazito dvoumen in se od situacije do situacije spreminja. F. Demitry je v svoji razpravi o italijanskem katolištvu trdil, »da italijanska cerkvena skupnost tako rekoč od zmeraj razpravlja – in se okrog tega vprašanja razhaja – o načinu, kako živeti za angažma v 'svetu'. Zagovarja stališča, ki se gibljejo od maksimalnega klerikalizma ali integrizma, ki meni, da je posvetna realnost v celoti zaobsežena v religioznih in cerkvenih kategorijah (kar pomeni, da se ta skupnost na ta način lahko odkupi in zveliča), kakor

²⁰ P. Vanzan, *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo postmoderno?* *Civiltà cattolica*, 130, 1988, 3–4, str. 427.

tudi to, da laik ni nič drugega kot podaljšek ‚cerkvenega‘ reda, se pravi reda klerikov, pa vse do tistih, ki se zavzemajo za popolno laičnost (pojmovano kot deklerikalizacija), s katero katolik dejansko vnaša svojo posebno religiozno etiko v posvetni red, vendar ne kot katolik, ampak kot državljani med državljani v nekakšni diaspori med različnimi družbenimi, kulturnimi in političnimi skupnostmi.²¹ To pa seveda ni samo posebnost italijanskega katolištva in katoliške cerkve v Italiji, temveč se na tak ali drugačen način pojavlja tudi drugod.

Prvi način navzočnosti je tisti, ki bi ga lahko poimenovali s poljskim modelom katolištva in katoliške cerkve, namreč kot model univerzalnega pomena. V tem primeru se prisotnost v svetu kaže tako, da se katolištvu pripisuje lastnost duše družbe in matere naroda, obče navdihujočega načela njegovih moralnih in političnih ravnanj, pa tudi kot temelj njegovih vrednot, primarni konstitutivni element narodne identitete ter glavni porok njegove enotnosti in neodvisnosti. V tem primeru katolištvo daje in mora dajati vse poglobitve koordinate, znotraj katerih se oblikuje družbeni sistem in politično delovanje vernikov kot vernikov. V končni posledici določa koordinate tudi za ureditev posvetnega življenja, ki bo v vsem in za vse izražalo temeljna načela krščanske etike. Naloga cerkve pa je, da vso družbo in vso kulturo prežema s krščanskim duhom. V teh okvirih bi potem seveda pomenila odsotnost ali slabitev vključenosti katolištva tudi ogrožanje navzočnosti katoliške vere na sploh, kot tudi ogrožanje moralne identitete in moralne biti naroda.

Avtonomija profanega sveta, avtonomija posvetnih vrednot, razuma, politike in človekove polnoletnosti so stvari, ki so na ta način zamolčane ali zavržene, vsekakor pa zreducirane, kot da gre vedno samo za izrazito relativno avtonomijo in dozorelost človeka, ki ga morajo v končni posledici voditi religiozna sporočila, razodete resnice in cerkev sama. Tudi kadar so namreč te stvari – avtonomija profanega področja, avtonomija razuma, politike in posvetnih vrednot – na formalni ravni priznane in razglašene, so za cerkev v bistvu sporne. Tako je dejanski vpliv posvetnosti in zlasti posvetno obarvanih političnih ideologij, ki je na prvi pogled značilen za mnoge sodobne družbe, omejen v bistvu na površinski in prehodni pojav: pod njim in za njim pa ostaja nedotaknjen pobožni katoliški narod, zvest svoji cerkvi. Zato katoliška cerkev ne sme biti impresionirana zaradi navzočnosti posvetnih ideologij, temveč mora zopet pridobiti zaupanje sama vase in v svojega utemeljitelja, prav tako pa mora dosledno in vztrajno braniti in razširjati celoto krščanskih resnic in vrednot, ne da bi dopustila tudi najmanjši kompromis s posvetnostjo, materializmom, ateizmom in marksizmom. Zdi se, da na določen način računa s širšim in univerzalnejšim pomenom posebne zgodovinske poljske izkušnje. To pa je izkušnja, ki jo je L. Kolakowski takole opisal (ko je poudarjal zasluge poljskega katolištva za ohranjenje poljskega naroda in poljske kulture): »Brez te gigantske moči, ki jo je predstavljal poljski katolicizem, Poljska ne bi zdržala: to lahko smelo trdimo. Poljska bi bila uničena. Cerkev je ohranila naš narod in našo nacionalno kulturo. Po drugi strani pa je Cerkev to vlogo lahko odigrala, ker se je odlikovala s svojevrstno nepopustljivostjo, trdovratnostjo in togostjo, kar je seveda prispevalo k zaostalosti naše kulture . . . Poljska kot kultura je politično preživela po zaslugi cerkve, vendar takšne cerkve, kakršna je bila, trdovratna, zadržana, neobremenjena s kakršnimikoli dvomi in religioznimi skrbmi, intelektualno neobčutljiva, dokaj primitivna . . . Če bi pretiraval s poenostavljanjem, bi dejal tako: preživeli smo po zaslugi mračnosti našega krščanstva.«²²

²¹ F. Demetry, Katoliški novi integralizem in komunistična laičnost v Italiji, Teorija in praksa, 25, 1988, 3–4, str. 427.

²² Navedeno po M. Pečuljić, Zarobljeno društvo, Beograd, 1986, str. 14.

V kriznih razmerah prav takšen tip navzočnosti katolištva postaja sprejemljivi-
vejši, ker ponuja največjo stopnjo stabilnosti in zanesljivosti. V razmerah namreč,
ko se marsikdo znajde pred dilemo, ali naj se stoično in resignirano sooči z usodo
naših dni, ali pa naj poišče varnost in zanesljivost s pomočjo tradicionalne religije,
oziroma religije, ki prežema celotno življenje in mora biti trdna opora, v takšnih
razmerah se množično odločanje nagiba k drugi alternativni. Pa tudi v razmerah, ko
usihajo oaze utopičnih pričakovanj, se dogaja, da se kot edina mogoča dilema
pokaže: ali živeti v puščavi banalnosti, nesmisla in nemoči, ali pa poiskati smisel in
oporo v tradicionalni kulturi, v silah konvencionalne moralnosti, v domoljubju,
v civilni ali ljudski religiji; vse kaže, da rastejo možnosti te druge opcije. Prav
enake težnje pa je mogoče pričakovati tudi v razmerah totalitarne oblasti, ko
ateizem, ki je bil prej pričevalec notranje neodvisnosti in nepopisne pogumnosti,
postane sestavni del uradne ideologije, medtem ko poskuša častiti teizem zavzeti
njegovo mesto.²³

Druga pomembna strategija, ki je prvi podobna, vendar se z njo povsem ne
ujema, je strategija, ki jo je Hervieu-Leger označil kot strategijo katoliške koncentracije.
To je strategija, ki se jasno razlikuje od strategije *aggiornamenta* in dialoga
z modernim svetom in moderno kulturo, vključno s posvetnostjo in ateizmom
– kot je bilo proklamirano na II. vatikanskem koncilu. V bistvu je to strategija,
prilagojena času krize, ki bi jo lahko poimenovali *aggiornamento* na krizo strategi-
je *aggiornamenta* II. vatikanskega koncila, kot strategijo za čas napredka, rasti in
razvoja. To strategijo je treba obravnavati kot odgovor na izzive, ki ne prihajajo le
iz zunanje konkurence tradicionalnih velikih ideoloških nasprotnikov, pač pa tudi
iz procesa disperzije znotraj strukture samega katolištva. V ozadju strategije stoji
ključno prepričanje o strukturni krizi modernizma, zato vključuje tudi kritiko
modernosti – vendar ne več in predvsem v korist neke tradicije, ki bi jo bilo treba
preprosto obnoviti, pač pa v korist preživetja človeštva, zajetega v krizo in ogrože-
nega s posledicami modernega razvoja. To je potemtakem strategija, ki predpo-
stavlja dokončni neuspeh in nepopravljiv poraz prometejskega duha, ki je preveval
ne le marksizem, pač pa modernizem nasploh. Gre torej za strategijo, ki ne teži
k prilagajanju modernosti in predvsem ne k nekakšni kompromisni spravi
z modernostjo in posvetnostjo, pač pa oživlja alternativno vizijo prihodnosti, poro-
jeno iz razočaranja nad krizo modernizma. Zaradi tega vsebuje tudi zavestno
prizadevanje za ponovno religijsko mobilizacijo razočaranih v napredek ter vznemirjenih
zaradi izgubljanja posvetne stabilnosti. V tem smislu ponuja svetu, preže-
temu z negotovostjo, trdne temelje za vero in vrednote, ki naj bi bile absolutne in
univerzalne in o katerih ni možen oziroma potreben kakršenkoli dialog z drugimi
– pa tudi ne dialog znotraj Cerkve same. »Strategija katoliške koncentracije, ki jo
ponekod razumejo kot vračanje v preteklost, moramo pojmovati povsem drugače
– namreč kot ofenzivno in pogumno strategijo, ki je naravnana k prevrednotenju
položaja Cerkve v znamenju izkoriščanja krize in negotovosti, sprožene s samo-
spraševanjem o modernizmu. Ali v spremenjenih kulturnih razmerah, v katerih se
zdi, da so ideali modernizma zgubili svojo nepremagljivo kredibilnost, s katero jim
je uspelo potisniti na obrobje religiozne predstave o onostranskem svetu – Cerkev
ne bi smela izkoristiti priložnosti, da reafirmira svojo lastno nepomirljivost s sve-
tom tehnike, ki je bojda vsemogočna, izkoristiti zgodovinsko šanso, ki jo ima tako
rekoč pri roki: namreč, da svojo lastno marginalost preoblikuje v preroško antici-
pacijo možnega preseganja modernosti?«²⁴ Na tej ravni sta pomembna dva vidika,

²³ M. Horkheimer, nav. d., str. 228.

²⁴ D. Hervieu-Leger, Jean Paul II: La strategie de concentration catholique, L'Annee sociologique, 1988, 38, str. 200.

s katerima ta strategija operira: prvi je angažma Cerkve in katolištva za zaščito človekovih pravic – vendar zunaj kulturnih okvirov modernosti in posvetnosti, drugi pa je možni angažma za pravice narodov, ki se borijo za polno priznanje svojih kultur, identitet, vrednot itn. Oba omenjena vidika sta usmerjena k zvečevanju kredibilnosti Cerkve in krščanstva v času krize zaupanja v kulturne vsebine modernosti. Hkrati si ta strategija prizadeva zaustaviti notranjo disperzijo katolištva, ki je posledica procesov modernizacije, posvetnosti in pluralnosti – inherentnih pojavov modernega družbenega življenja, izrazito sprtih z vsemi ortodoksnostmi, ortopraksami in prisilnimi uniformnostmi. Ta strategija skuša obvladati centrifugalne tendence v katolištvu, vzpostaviti reagregacijo in rekompozicijo katoliške Cerkve. Te cilje skuša doseči predvsem z doktrinarno rigidnostjo in zaprtostjo, se pravi z vztrajanjem pri verskih naukih, ki se jih mora sprejemati brezpogojno in na neselektiven način, tako, kot so bili od zgoraj definirani, brez kakršnegakoli razlikovanja med prvim in zadnjim v monolitnem bloku nespremenljivih, statičnih in nedotakljivih razodetij, ki niso podvržena razpravam in reinterpretacijam. To pa poskuša doseči z disciplinskimi ukrepi ter personalnimi manipulacijami.

Na nižji in politično relevantnejši ravni je za to strategijo značilno odklanjanje nekaterih ključnih vidikov, ki se nanašajo na laicizacijo modernega političnega življenja. To je jasno izrazil kardinal Lustiger: »Katoličani niso nekakšen indijanski rezervat, ki bi ga bilo treba v najboljšem primeru samo tolerirati.«²⁵ Po drugi strani je bila strategija, o kateri govorimo, spodbujena s krizo identitete – tako nacionalne kot tudi individualne – ki je posledica pluralizma in stopnje družbene svobode, izražene tudi kot možnost izbora različnih oblik življenja. Hkrati je to tudi katoliški odgovor na razpravo o temeljnih vrednotah (Grundwertediskussion), s predpostavko, da »brez nekega minimalnega temeljnega konsenza družba zgublja svojo ‚identiteto‘, s tem pa tudi kohezijo in spodbudnost za delovanje.«²⁶ To je seveda tudi nasprotovanje laicizaciji politike, ki se delno oddaljuje od pontifikalne politične doktrine v času od Pia IX. do Pia XII. – za katere je bilo odklanjanje laicizacije politike utemeljeno in upravičeno zaradi temeljne razlike »med tradicionalno družbo, identificirano z ureditvijo, ki jo zahteva Bog, in moderno družbo, zgrajeno na iluzornem sistemu, na avtonomiji človeka, v čemer pontifikalna doktrina ne vidi nič drugega kot čisti subjektivizem – bodisi hedonistične, neodgovorne in rušilne, ali pa prometejske in totalitarne narave.«²⁷

Predvsem gre za odklanjanje tradicionalnega načela in prakse ločitve države in Cerkve ter za zahtevo po reviziji tega načela. Temu načelu nasprotujejo zato, ker je pripeljalo do izganjanja religije iz javnega življenja. Revizija naj bi popravila dosedanje stanje v nekaterih deželah, v katerih je religija tako utesnjena, da deluje le kot teizem brez kakršnihkoli javnih funkcij; sprememba naj bi omogočila, da bo religija legitimno delovala kot teizem – vsaj z nekaterimi javnimi funkcijami. Taka težnja je dokaj očitna v Franciji, kjer kardinal Lustigen izjavlja: »Spremembe v družbenem življenju so postavile Cerkev v razmerah ločitve v položaj, ko ji je absolutno onemogočeno, da bi delala tisto, kar ji je načelno priznано kot njena pravica.«²⁸ To pa iz dveh razlogov: najprej zato, ker je bil ustvarjen tako imenovani

²⁵ Intervju z Lustigerjem, objavljen v L'Express, 16. decembra 1988, z naslovom: »Lustiger: l'heure de l'Eglise«, str. 37.

²⁶ P. M. Zulehner, Neokonservativismus – Ende des Pluralismus in der Postmoderne? Am Beispiel der Katholischen Kirche. Separat.

²⁷ P. Ladrière, La révolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIIIème à la moitié du XXème siècle, Archives de sciences sociales des religions, 1988, 66/1, str. 87–112.

²⁸ Omenjeni intervju.

»prazni javni trg«, se pravi družba, v kateri nobena politična filozofija ni obče sprejeta, in drugič zato, ker se je s tem zgodovinska vloga religije degradirala in zanemarila.

Dalje se zahteva, da se iz zgodovinskega dejstva v pogledu konvergence oziroma sinteze med katolištvom in nacijo ter nacionalno identiteto izpeljejo praktični zaključki, kar je bilo zaradi laicizacije politike zanemarjeno. Tako npr. Lustiger zatrjuje, da so »vrednote, podedovane s krščanskim religijskim in biblijskim izročilom – pravičnost, usmiljenost, solidarnost... globoko vtisnjene v zavest Francozov«. ²⁹ Potemtakem je krščanstvo dejanski temelj francoske kulture in povzdignjeno nad kulturni pluralizem. Religije torej ni mogoče obravnavati kot povsem zasebno in osebno zadevo, saj ima krucialni pomen za ohranjanje nacionalne identitete in nacionalne kulture. Če jo zvedemo na raven zasebne in osebne zadeve, spravljamo v nevarnost tudi temelje nacionalne identitete in nacionalne kulture.

In končno postavljajo tudi zahteve v pogledu vloge religije in Cerkve v formalnem šolskem izobraževanju. Terjajo revizijo ločitve Cerkve in šole. Šola se mora odpreti religijski zgodovini in kulturi, kar praktično pomeni katoličanstvu. Pariški kardinal je to zelo jasno povedal: »Krščanstvo ostaja eno od temeljnih opornih točk naše civilne družbe. Če ga ne bomo vcepili mladini, ali pa če bomo odločilno vlogo, ki jo je imelo krščanstvo v nastajanju francoske kulture, mladini posredovali popačeno, tedaj si naša civilizacija ne le zapira vrata do svoje bogate dediščine, pač pa tudi do tistih posebnosti in značilnosti, ki sestavljajo njeno identiteto in koherentnost. ³⁰ Tovrstni način dokazovanja je razviden iz katoliškega časopisja v mnogih deželah – od Fracije do Jugoslavije – pa tudi v ZDA. To težnjo replicira – čeprav v nekoliko drugačnem miselnem kontekstu – tudi R. J. Neuhaus, katerega vznemirja tisto, čemur pravi »prazni (ali goli) javni trg« – se pravi odsotnost neke javne filozofije, podprte s konsenzom, in ki zajema vse in vsakogar. Zaradi tega zatrjuje: »Če bi se morala Amerika ponovno opredeljevati z neko občo filozofijo za svobodno družbo, potem bi bila ta filozofija zagotovo močno zaznamovana z religijo.« ³¹

In končno je v tej strategiji tudi zamolčana težnja, da se vsaj delno izpelje zgodovinska povračilna tekma z modernizmom, ki je vmeščena v sfero politike – vendar ne s pomočjo tradicionalne konfesionalizacije političnih organizacij in političnega delovanja, ki ni bilo v nekaterih deželah, kot npr. v Franciji, nikoli posebej učinkovito, temveč predvsem in pretežno s povzdigovanjem religije na nek poseben in posreden način nad vsakdanjo politiko – hkrati pa tako, da religija določa tudi nekatere ključne parametre političnega delovanja. To pa pomeni seveda tudi povzdigovanje Cerkve, ki stoji v politični pragmatiki *supra et extra partes*, vendar pa v meandrih civilne družbe, sfere vsakdanjega življenja oziroma tistega, kar bi Maffesoli poimenoval socialno, hkrati tudi *infra partes*.

Naslednji pomembni, pa tudi svojski način, kako današnje katolištvo in katoliška cerkev sodelujeta pri oblikovanju duhovnih razmer našega časa, je tisti način, ki ga lahko najpopolneje razberemo v delovanju nekaterih religioznih gibanj. Model takšnih gibanj je italijansko katoliško gibanje »Communione a liberazione«, ki ga uradno podpira sam vrh katoliške cerkve. Za to gibanje so značilne neointegristične težnje, izrazit katoliški ekskluzivizem in prizadevanja za maksimi-

²⁹ Ibidem, str. 37.

³⁰ Navedeno po J. S. Stehli, omenjeni intervju, str. 31.

³¹ R. J. Neuhaus, *From Providence to Privacy*, v: R. J. Neuhaus, *Unsecular America*, Grand Rapids, (s. a.), str. 65.

malno možno obnovo enotne in vojskujoče se cerkve. Tovrstna religiozna gibanja nastajajo na valu prepričanja, da so znotraj katolištva potrebne določene spremembe, in ta val je sprožil tudi II. vatikanski koncil; hkrati pa gre tudi za takšne spremembe, ki ne vključujejo koncilsko zaželenega odpiranja k modernemu svetu in moderni kulturi, pozitivnega vrednotenja sekularizacije; prav tako niso naravnana k začenjanju dialoga z vsemi ljudmi dobre volje, ne glede na njihove svetovnonazorske opredelitve. Potemtakem gre za religiozna gibanja znotraj katolištva, ki jim sicer je do določenih sprememb, vendar le na tradicionalni podlagi; zato jih lahko štejemo med izrazito moderna gibanja predvsem v pogledu sredstev, ki jih uporabljajo, sicer pa so glede ciljev, h katerim težijo, očitno konzervativna. V tem smislu je takšna gibanja mogoče uvrstiti med »sredinsko ekstremistična, ker so se izvirno umestila med nosilce sprememb na eni strani in med čiste konservativce na drugi«.³²

Glede na okoliščine, v katerih so ta gibanja nastala, jih lahko štejemo za svojevrstna proti-gibanja. Za protigibanja namreč v odnosu na študentska gibanja iz leta 1960, pa tudi glede na premik osi družbenega, političnega in kulturnega življenja v levo, ki se je zgodil ob koncu petdesetih let v vrsti sicer katoliških držav. Kot protigibanja pa jih lahko označimo tudi zato, ker nastopajo proti katoliškemu oporečništvu, ki je sledilo širšemu družbenemu nezadovoljstvu iz konca šestdesetih let.

Ta gibanja poskušajo, posnemajoč študentska gibanja, speljati mobilizacijo vseh tistih resursov, ki jih ima na voljo katolištvo v posameznih državah, ki pa jih tradicionalne katoliške organizacije niso znale ali mogle mobilizirati, ker jih pač tudi ni mogoče pritegniti s konvencionalnimi načini njihovega delovanja. In končno, gre za gibanja, ki jih v veliki meri navdihuje poljsko katolištvo, še bolj pa njegova družbena, politična in kulturna vloga, kakor se je pokazala v dramatičnih poljskih dogodkih v začetku osemdesetih let, prav tako pa enotnot poljskega katolištva. Pri tem vlogo poljskega katolištva razlagajo v prvi vrsti kot pričevanje, ki nasprotuje površnemu vtisu o vplivih sekularizacije, o izjemnih potencah, s katerimi še razpolaga sodobno katolištvo in jih je mogoče uporabiti za neposredne politične smotre, če se to zares želi. Še bolj pa to vlogo razlagajo kot utemeljeno pričevanje, da je osvobodilna akcija možna, kot je možna tudi svojevrstna revolucija na povsem katoliški kulturni podlagi – ne da bi si bilo treba izposojati marksistične kategorije, in seveda tudi brez vsakršnih koncesij kulturnemu krogu sodobne posvetenosti, ateizmu itd.

Katoliška navzočnost v sodobnem svetu in katoliški angažma, ki ga poskušajo omenjena gibanja praktično izvajati, izhaja iz integralnosti in samozadostnosti vere, ki zajema in mora zajemati vsa obzorja in vse razsežnosti življenja ter zato ne potrebuje nikakršnega avtentičnega dialoga z drugimi, še najmanj pa s tistimi, ki so zunaj katoliške cerkve. V izhodišču je prepričanje, da je vera in samo vera obzorje zgodovinske prakse in da človeška zgodovina ni poklicana, da sodi krščanski veri in krščanski modrosti; prav narobe, krščanska modrost je poklicana, da sodi in presodi o vseh človeški zgodovini. Iz tega sledi sklep, da mora vera prežemati celoto družbenega življenja, kot tudi nujnost, da se vera javno potrjuje na vseh področjih družbenega življenja in v vseh razsežjih osebnega življenja. Zato mora biti tudi cerkev povsod prisotna in delujoča na viden in popolnoma legitimen ter nesporen način.

Katoliška navzočnost v svetu, kot jo pojmujejo in izvajajo omenjena gibanja, je

³² M. Telo, *Integristični val v Italiji*, Teorija in praksa, 25, 1988, 3–4, str. 434.

seveda naravnana izrazito anti-posvetno in anti-pluralistično. V bistvu je naperjena zoper sleherno poudarjanje resnične avtonomije profanega sveta in svetovljanskih vrednot. Temelj takšne naravnosti je prepričanje, da vse tako imenovane pojmovne konstrukcije, ki so nastale zunaj kroga božje milosti in so posvetne narave, ne pomenijo nič drugega kot »legijo« demonov, ki je opisana v Evangeliju. S tem seveda nujno zapadejo v radikalno manihejstvo, ki ima tudi politične posledice. Tisti namreč, (»ki se usmerjajo v Transcedenco, ki nadaljujejo stvariteljsko božjo delo, v katerem se cerkev samoudejanja«) se postavljajo nasproti 'drugim', kar pomeni nasproti rezultatom drugačnih 'pojmovnih konstrukcij', nasproti vsemu, kar se objektivno ali 'izza njih' realizira zunaj milosti božje in zunaj Cerkve.³³ Značilno je, da se odbojnost do pluralizma ne kaže samo v odnosu do kulturnega pluralizma v družbi, zaradi katerega dobivajo sodobne družbe značilnosti svojevrstnih polimorfnih in politeističnih družb. Nasprotno, ta odbojnost se kaže tudi v odnosu do vsakega znotrajkатоliškega in znotrajcerkvenega pluralizma. Tako se tovrstna religiozna gibanja radikalno zoperstavljajo vsem posvetno naravnanim komponentam sodobnega kulturnega pluralizma, še bolj pa vsakršnemu vnašanju pluralizma v cerkev in slehernemu priznavanju legitimnosti pluralizma družbenih, političnih in kulturnih odločitev katoliških vernikov. Vztrajajo pri enotnosti katolikov kot svojski »globalni komunitarni strukturi«. Ker pa ni verjetno, da bi bilo mogoče obstoječi kulturni pluralizem v sodobnih razvitih družbah odpraviti, poskušajo praktično uresničiti kar največjo enotnost oblik organiziranja vernikov kot katolikov. Tako naj bi se navzočnost vernikov-katolikov v sodobnem svetu izražala tudi prek dejavnosti nekaterih povsem verskih katoliških družbenih institucij in organizacij, katerih mreža naj bi pokrivala praktično vsa področja družbenega življenja. Tako naj bi se vzporedno s posvetnimi institucijami in organizacijami vzpostavljale in delovale tudi institucije in organizacije samo za vernike.

In končno, čeprav gre za gibanja, ki razvijajo dokaj nekonvencionalne oblike organiziranja in delovanja katolikov, pa jih vendarle označuje izrazita vdanost cerkveni hierarhiji. Zato pripadniki teh gibanj v novih okoliščinah obnavljajo značilnosti t. i. vojakov cerkve.

Tretji pomemben način, kako se današnje katolištvo udejestuje v konkretnem oblikovanju duhovnih razmer našega časa, je tisti, ko delujeta katoliška Cerkev in katolištvo predvsem po vzorcu religije državljanov. V tem primeru katolištvo in katoliška Cerkev ne nastopata s pretenzijo, da bi bila središče neke posebne kulture, ki se razlikuje od drugih kulturnih sistemov, ki so prisotni v sodobnih družbah, ali pa da bi jim celo nasprotovala. To pa seveda pomeni, da ne uveljavljajo v prvi vrsti »sekundarnosti« katolištva v odnosu do drugih kulturnih tradicij in kulturnih okolij. Nasprotno, katolištvo in katoliška Cerkev se predstavljata predvsem kot središče neke kulture, ki ni v nasprotju s posvetno kulturo in obstoječim kulturnim pluralizmom, pač pa je z njima v kontinuiteti. V tem smislu se katolištvo in obstoječa posvetna kultura povezuje in tako tvori nekakšen obči kulturni sistem, ki predpostavlja tudi svojevrsten temeljni konsenz. Na to je opozoril G. Guizzardi, ko je opisoval sodobne razvejane družbe in mesto katoliške cerkve v njih. Poudarja, da »katoliška Cerkev v nobenem pogledu ni zunaj tekmé, kot bi se utegnilo zdeti na prvi pogled. Nasprotno, modernizacija, ki se dogaja, poteka v smeri, ki lahko Cerkev spodbudi, da izkoristi razmere in poskuša na univerzalni ravni nastopiti kot 'središče morale'. In pri tem ne toliko kot središče dogmatskih resnic, temveč kot središče neke kulture, kot organska in organizirana 'drava

³³ F. Demetry, nav. d., str. 428.

pamet', se pravi, kot kulturni sistem, ki se ne ponaša do posvetne kulture več antagonistično, marveč je mesto, v katerem se zblížujejo široko razpredena in obče sprejeta spoznanja in izkušnje (o katerih obstaja pomirjujoči konsenz) in ki jih je zelo težko zanikati. Kultura 'zdrave pameti' torej, ki omogoča Cerkvi, da nastopa kot nosilka 'miroljubne kulture za vse', se pravi kot varuhinja 'korenin vseh vrednot človeštva'.³⁴ Zato je tudi za to kulturo značilna splošnost, nezapletenost vsebine in univerzalnost, ki pa je hkrati toliko natančna kot neopredeljena. Seveda je s tem katolištvu in katoliški Cerkvi zagotovljena tudi povsem specifična družbena vloga: vloga nadrejenosti in moči, vendar ne v nekdanj prakciran in željeni posredni ali neposredni moči, temveč pozicija moči, ki ji omogoča, da se določajo samo splošne meje družbene, politične, ekonomske in moralne normalnosti oziroma nenormalnosti.

Popolnoma svojski toda izjemno pomemben je navsezadnje način, kako religija in religiozna gibanja sodelujejo pri oblikovanju duhovne situacije našega časa, ko predstavljajo tista sodobna religiozna gibanja znotraj kulturnega kroga današnjega katoličanstva, ki so dobila svoj najbolj dosledni teoretski izraz v radikalni teologiji, predvsem v latinskoameriški teologiji osvoboditve. Gre seveda za način sodelovanja katolištva v oblikovanju duhovne situacije našega časa, ki ima trojni pomen. Predvsem zato, ker je zakoreninjen v ljudski religioznosti katoliške Latinske Amerike, ki jo podpira pomemben del klera v nekaterih latinskoameriških državah in se danes kaže kot posebna, religiozno inspirirana osvobodilna praksa. Drugi pomen je v tem, da se po nekaterih svojih nagibih navezuje ali približuje najbolj pozitivnim težnjam leve misli in prakse v njenih zvezdnih osvobodilnih hotenjih, hkrati pa tudi najnaprednejšim dosežkom in prizadevanjem, razglašeni na II. vatikanskem koncilu. Gre za način sodelovanja današnjega katoličanstva v oblikovanju duhovnega stanja našega časa, ki mnogo bolj poudarja kontinuiteto z najnaprednejšimi pridobitvami posvetne kulture kot pa radikalno diskontinuiteto, čeprav je ta kontinuiteta zaznamovana s selektivnostjo in kritično recepcijo. In nazadnje gre še za to, da ima ta način sodelovanja katolištva značilnosti svojstvene alternativnosti v primerjavi s tistimi načini navzočnosti katolištva v svetu danes in s tistimi načini njegovega angažmaja, ki jih vrh katoliške hierarhije danes spodbuja in šteje za edino legitimna. Ta alternativnost se najbolj jasno vidi v poskusih katoliške restavracije. V tem smislu bi lahko rekli, da gre za tisti način pojmovanja in izvajanja prisotnosti in angažmaja katolištva v današnjem svetu, ki pomeni nekakšno katoliško razhajanje, katerega namen pa vendarle ni »izstop iz starih religiozних struktur, temveč predvsem poskus, kako jih notranje oblikovno in vsebinsko spremeniti«.³⁵

Na prvi pogled bi se utegnilo zdeti, da gre za religiozna gibanja, ki so alternativne narave samo v tem pogledu, da na poseben način doživljajo politično, družbeno, ekonomsko in kulturno stvarnost in ker na čisto nov način reagirajo na izzive, ki jih sodobnemu krščanstvu vsiljuje drama Latinske Amerike. Vendar je očitno, da ne gre le za religiozna gibanja, ki so po svojih doktrinarno zasnovanih artikulacijah takšna, da jih ni mogoče vključiti v aktualna restavracijska prizadevanja, pač pa tudi dejansko predlagajo drugačen način premisleka o krščanski veri danes in prenovi samopotrjevanja te vere v razmerah sodobnega sveta. Tega ni mogoče spregledati niti tedaj, ko gre za navidezno stične točke z drugače praktici-

³⁴ G. Guizzardi, nav. d., str. 99.

³⁵ O. Maduro, Desakralizacija marksizma u latinskoameričkoj teologiji oslobođenja, Kulturni radnik, 41, 1988, 3, str. 130.

ranimi in pričakovanimi načini navzočnosti v svetu, ki imajo blagoslov vrhovnih cerkvenih krogov – kot je to v primeru poudarjanja nujnosti, da se katoliška cerkev obrne predvsem k revnim in marginaliziranim.

Ni dvoma, da je »izhodišče teologije osvoboditve dramatično soočanje božje besede in krika siromašnih v krščanski zavesti.«³⁶ Vendar pa je pomen, ki ga imajo siromašni, marginalizirani in zatirani v okviru teologije osvoboditve, bistveno drugačen od pomena v drugih okoljih. Iz osrednosti mesta, ki ga ima vprašanje revnih, odrinjenih in zatiranih za krščansko vero, izhaja namreč nujnost, da ima to vprašanje osrednje mesto tudi v krščanskem gledanju za zgodovino, še bolj pa v nujnem premisleku in prevrednotenju zgodovine same katoliške cerkve. Iz osrednosti problema odrinjenih, revnih in zatiranih izhaja namreč tudi zahteva po drugačnem branju Evangelija, in sicer tokrat z »vidika siromakov«, kar pa ima zelo daljnosežne posledice za sam premisek o krščanski veri in Cerkvi. In prav tu se razhajajo samo navidezno podobni apeli o nujnosti obračanja k siromašnim, odrinjenim in zatiranim, ki prihajajo iz uradne strani, in onimi, ki jih razglša teologija osvoboditve.

Podobno doslej povedanemu postaja tudi osrednost mesta človeške ljubezni v Jezusovem naročilu izhodišče za takšno-premišljanje krščanske vere in njenega dejavnega izpričevanja, ki se bistveno razlikuje od uradno razglašene in zahtevane. Predvsem se pripadnost Božjemu ljudstvu pojmuje tako široko, da zajema vse ljudi, tudi neverujoče, utemeljena pa je na »vzornem življenju« oziroma na praksi pravičnosti in ljubezni. Tako postaja ortopraksa – ne pa ortodoksija – merilo za pravo izpovedovanje vere. S tem seveda pade v vodo znana krilatica *'nulla salus extra Ecclesiam'*.

Razlike postajajo opazne tudi v nekaterih drugih izredno pomembnih smereh. Takšen način premisleka in izpričevanja krščanske vere v pogojih današnjega sveta ni naklonjen temu, da bi siromaštvo, izrinjenost in zatiranost izvajal neposredno iz greha nasploh, temveč naprotno, išče njegove zgodovinsko, družbeno in kulturno pogojene strukturne korene v organizaciji sodobnega kapitalističnega sveta in v vladajoči kulturi, ki jo ta organizacija ustvarja in neguje. Podobno tudi ne sprejema obče vizije sodobnega sveta kot sveta, ki je predvsem prostor in tržišče, na katerem se soočajo in spoprijemamo metafizična načela. In to seveda na eni strani načela primata transcendence in duhovnosti, na drugi pa načela materializma in ateizma. Tudi ni sprejeto vrednotenje družbenih sistemov na podlagi metafizičnih postavk, na katere se sklicujejo in se hočejo z njihovo pomočjo legitimizirati. Nasprotno, sodobni svet se mnogo bolj kaže kot torišče, na katerem se soočajo tisti, ki na podlagi družbeno-strukturnih okoliščin dejansko vladajo in zatirajo ter se zgodovinsko pojavljajo kot osvajalci in zmagovalci, in tisti, ki so na podlagi istih strukturnih okoliščin obsojeni na siromaštvo, izrinjenost in zatiranje, zgodovinsko pa so bili doslej vedno poraženci.

Navzočnost in angažma v svetu, kakor ju predlagajo in razvijajo religiozna gibanja, ki se navdihujejo pri teologiji osvoboditve, pomenita takšno prisebnost in takšen angažma v osvobodilnih prizadevanjih in praksi, ki stoji na strani in na stališču siromašnih, izrinjenih in zatiranih. Mednje pa ne sodijo samo ljudske množice, temveč tudi posamezni narodi. Potemtakem gre za religiozna gibanja, ki tem siromašnim, marginaliziranim in zatiranim priznavajo njihovo pravico, da postanejo protagonisti v zgodovini, ali vsaj potencialne sile, ki se lahko preobrazijo v prave akterje v nastajanju zgodovine: vsekakor jih ne obravnavajo zgolj kot predmet

³⁶ G. Girardi, *La tunica lacerata*, Rim 1986, str. 155.

lastnih intervencij. Ljudske množice in zatirani narodi pa seveda ne morejo postati zavestni subjekti ekonomskih in političnih preobrazb v osvobodilnem procesu, če hkrati ne postanejo tudi avtonomni kulturni subjekti. V tem smislu gre poudarjeno mesto evangelizaciji kot posebni zvrsti ozaveščanja siromašnih, zatiranih in izrinjenih, enak pomen pa pripisujejo tudi njihovi religiozni ustvarjalnosti. Pri tem pa religije ne pojmujejo le kot naravno in tradicionalno okolje življenja teh ljudi, temveč tudi kot njihov svojski potencial, ki vsebuje pomembne osvobodilne naboje, ki jih je mogoče v gibanju ljudskih množic in zatiranih narodov proti zatiranju aktivirati. Tako se religiozna ustvarjalnost siromašnih in zatiranih vključuje v proces osvobodilne prakse. Osvobodilne kulture ni mogoče zasnovati zunaj osvobodilne prakse, ali pa jo vanjo vnašati od zunaj. V tem smislu O. Madurro upravičeno sklepa, da latinskoameriška »teologija osvoboditve podpira in krepi ustvarjalnost, iniciativnost in avtonomijo zatiranih ter tako prispeva k njihovemu legitimiranju – simbolično in dejansko – v boju proti zatiranju.«³⁷

Tovrstni predlogi za navzočnost in angažma Cerkve v svetu niso samo antiavtoritarno naravnani, marveč ne poznajo tudi kakršnihkoli oblik ekskluzivizma. Zato razvijajo pozitiven odnos do pluralizma in različnosti. To pa med drugim tudi pomeni, da ne operirajo s pojmovanjem, po katerem bi se prisotnost in angažma katolikov v svetu mogla izvajati na izoblikovanje posebne katoliške politike z namenom, da se uveljavi neka povsem katoliška socialna doktrina, ki bi bila domevno neposredno izpeljana iz nekih nadzgodovinskih in nadčasovnih univerzalnih načel. Ob zanikanju povsem ločene katoliške ali krščanske politike pa je poudarjena zlasti krščanska inspiracija družbenega in političnega angažmaja vernikov kot državljanov, ali pa vsaj krščanska obarvanost tega angažmaja. To je tudi pogoj za nastajanje alternativnega zgodovinskega bloka socialnih sil, ki se postavlja nasproti vladajočemu bloku. To pa pomeni, da je poudarek na dejstvu, da v Latinski Ameriki danes ni možna osvobodilna praksa, vsaj ne družbenopolitično in kulturno učinkovita, brez aktivnega sodelovanja in podpore kristjanov kot kristjanov oziroma vernikov kot vernikov; torej skupaj z vsemi tistimi posebnimi in samorodnimi kulturnimi vsebinami, z osvobodilnim nabojem, ki ga krščanstvo nosi v sebi, pa tudi z vso tisto izvirno senzibilnostjo, ki jo krščanstvo zmore navdihniti in razviti. Ta osvobodilna praksa tudi ni mogoča, če bi bila angažma in prisotnost kristjanov kot kristjanov samo podrejene, manipulativne in instrumentalne narave, če bi bila nemara podrejena zgolj potrebam po osvajanju oblasti. To pa pomeni, da vzpostavljanje pravičnejšega družbenega reda v Latinski Ameriki, ki bi odpravil sedanje odnose gospostva, ni mogoče brez prav takšnega samostojnega in ozaveščenega sodelovanja in prispevka kristjanov kot kristjanov – in brez doslednega upoštevanja vseh tistih specifičnih vrednot ter univerzalnega osvobodilnega naboja, ki ga krščanstvo vsaj potencialno nosi v sebi. Podobno temu lahko rečemo, da učinkovita osvobodilna praksa v Latinski Ameriki tudi ni možna na podlagi kateregakoli katoliškega ali drugačnega ekskluzivizma. Latinsko-ameriška teologija osvoboditve zato »neprestano razkriva in kritizira kot avtoritarne, diktatorske, zatiralske in reakcionarne vse tiste težnje, ki zanikujejo realnost, vrednost, legitimnost in pozitivne naboje tega pluralizma in različnosti, in sicer ne glede na to, ali se take težnje pojavljajo v Cerkvah, vladah, podjetjih, strankah, vojskah ali v drugih organizacijah.«³⁸

Takšen odnos do pluralizma ima seveda svojo doktrinarno zaledje: to je prepi-

³⁷ I. Maduro, nav. d., str. 131.

³⁸ Prav tam, str. 138.

čanje, da se Bog razkriva na različne načine in vendar le parcialno, s tem postajajo vprašljive monocentrične vizije tudi samega religijskega univerzuma.

Pripomniti velja, da religiozna gibanja, ki se navdihujejo pri latinskoameriški teologiji osvoboditve, razvijajo tudi povsem svojski način razmerja do marksistične misli, ki se izrazito razlikuje od tistega, kar danes zapovedujejo vrhovi cerkvene hierarhije. S tem seveda ne trdimo, da je teologija osvoboditve v kakšnem podrejenem položaju glede na marksizem in da pravzaprav nima svoje posebne krščanske identitete. Predvsem sodimo, da gre objektivno za takšen odnos, ki omogoča trajno konvergenco med določenimi temami in vsebinami nekega določenega tipa marksizma in med načinom razmišljanja in izpričevanja krščanske vere, kakršno ta teologija zagovarja. S tem pa je ta odnos do marksizma postavljen onstran satanizacije in demonizacije marksizma nasploh, kar je posebej značilno za sedanjo katoliško restavracijo; hkrati pa je to razmerje umeščeno tudi tostran sleherne sakralizacije in dogmatizacije marksizma.

Način vključevanja religije in religioznih gibanj v oblikovanje duhovne situacije našega časa – tako glede na realno družbeno in kulturno osnovo, na kateri nastaja, še bolj pa v pogledu vsebin, ki ga to vključevanje vnaša v duhovno situacijo – pomeni po eni strani zelo pomemben izziv, na katerega ni mogoče ustrezno odgovoriti z oživljanjem svojstvenega levičarskega ali marksističnega fundamentalizma in ekskluzivizma, po drugi strani pa nanj tudi ni mogoče odgovoriti preprosto tako, da bi se odrekli kritični tradiciji in kritičnemu naboju posvetne kulture in v njenem okviru tudi leve kulture.