

Iz systemske konstantinske Cerkve k Cerkvi - skupnosti samostojnih oseb

V srednjem veku in nasploh v predmodernem času so ljudje na splošno sprejemali sredstva za družbene procese oziroma so imele slednja vsaj večjo veljavo kakor v obdobju subjekta oziroma v času individualizacije. Družbeni nadzor je bil del kulture, bil je nekaj samoumevnega in temu ustrezno prirejen, zato ni mogel delovati totalitarno. Pri tem je imela pomembno vlogo krščanska vera, ki se je totalitarni vlogi zaradi evangelija lahko izogibala. Po investiturnem boju pa so se pristojnosti med duhovno in posvetno oblastjo porazdelile na novo. Takšno stanje je bilo odpravljeno v novem veku in revolucije so si prilastile vso oblast nad družbo.

Cerkev je še naprej skušala braniti pristojnost duhovne oblasti, kar je tudi njo samo vodilo v uporabo podobnih metod moderne organiziranosti. Ker je človek simbolno bitje, je delitev med duhovnimi in posvetnimi stvarmi pri njem najprej precej težko izvedljiva. Če pa do takšne ločitve že pride, se pojavijo najrazličnejše simbolike, ki se jih vsakokratni nosilci polastijo z ambicijo po celostnosti. Zato mora potem neizogibno prihajati do kolizij med dvema ali več takšnimi simbolikami. Različne novoveške simbolike absolutnosti imajo druga do druge bojevit odnos. Zgodnje moderne družbe so zato tekmovalle med seboj. Posledica tega je bilo dejstvo, da so se sistemi medsebojno izločali.

Cerkev je takšno tekmovalje sprejela in se je skušala organizirati v skladu z novoveškimi zahtevami. To se je zgodilo predvsem

z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti na prvem vatikanskem cerkvenem zboru.¹ Omenjeno težnjo odraža tudi uvedba svetovnega obhajanja praznika Kristusa Kralja v času, ko so kralji ravno izginjali iz resničnega življenja. Ne glede na teološko legitimnost praznika je slednji v sociološkem smislu moderne problematičen.

Ali Cerkev spričo teh problemov sploh še lahko velja za alternativni etični sistem v moderni družbi, ki bi morala družbi ponujati ustrezne etične alternative?² Ali sploh obstaja razlika med Cerkvijo in drugimi modernimi sistemi? Cerkev sicer sledi nadsvetnemu načelu, zavezana je Bogu. Evangelij je urejevalno načelo njenega obstoja in delovanja. V tem smislu je Bog za Cerkev tisto, kar je za Platona ideja najvišjega dobrega. Zato so kristjani pogosto menili, da se jim je Platon še najbolj približal.

Na tem mestu kajpak ne želimo problematizirati cerkvenega nauka. Opozarjamo le na mehanizme, ob katerih Cerkev kljub svojemu (odprtemu) nauku (utemeljenem na evangeliju) institucionalno postaja sistem, v katerem posamezniku grozi, da se bo v njem izgubil. Ker vedno obstaja napetost med naukom in ustanovo, se Cerkev sicer nikoli ne more izroditi v popoln totalitarni sistem, toda kljub temu je v 19. stoletju in v začetku 20. stoletja delovala prav v tem smislu. Tudi danes še obstajajo nekateri znaki totalitarnega ravnanja, in sicer v raznih uredbah cerkvenih kongregacij, do katerih prihaja brez pos-

veta s katoličani, ki te uredbe sprejemajo. Vidno znamenje stremljenja po moči je tudi krepitev *Opusa Dei* v Cerkvi. Teologi že dolgo svarijo pred takšnimi razmerami v njej. Vendar gre na splošno za vprašanje življenja v probleme današnjega človeka.

Ker so ljudje danes zaradi individualizacije deležni vse manjše pomoči v svojih osebnih stiskah, so postali lahek plen za sistemske ribiče najrazličnejših gibanj, ki so izurjeni za takšen lov. Tako se problem obvladuje »sistemske«. Ljudi potiskajo v organizacijske mreže totalnega obvladovanja. Zato ne preseneča, da se sistemi mahoma odločajo za to, da človeka organizacijsko kar se da hitro in preprosto ulovijo. Na ta način skušajo moderna gibanja kot npr. new age in druge sin-kretistične vzhodnjaške ali zahodnjaške smeri človeka čim tesneje privezati nase.

Tudi Katoliška cerkev je nagnjena k razvijanju mehanizmov, ki bi versko življenje čim natančneje urejevali, tako da bi imeli posamezniki v tem sistemu svoje trdno uokvirjeno mesto. O tem pričata kodeks in katekizem Katoliške cerkve. Katoličanu naj bi bilo čim več in nadvse natančno predpisano, kako mora v življenju delovati, celo to, kako se mora politično odločati, čeprav bi moralo na tej točki sicer stopiti v veljavo načelo subsidiarnosti.³ Natančno naj bi bilo predpisano celo človekovo spolno življenje. Prav tako naj bi katoličan na povsem določen način molil Boga. Skratka, vsak katoličan naj bi svoje življenje oblikoval v skladu s pravili, določenimi od zgoraj. V *Opusu Dei* in v nekaterih drugih gibanjih je življenje urejeno celo do takšnih podrobnosti, ali naj posameznik ostane sam (v celibatu) ali naj se poroči ipd. Toda, ali je to res pravo življenje za posameznika?

Očitno velja naslednja ugotovitev: čim manj prepričljivo se krščanska vera kaže v družbi, tem močnejša je njena potreba po nadomestitvi, ureditvi in potrditvi s sistemom.

Vzporedno in v konkurenci z moderno voljo do oblasti tudi Katoliška cerkev razvija strategijo obvladovanja področja družbe z ustreznimi mehanizmi. To pa potegne za seboj tudi problem odprtosti njenega socialnega in duhovnega prostora.⁴

Navedeno okoliščino so že po prvi svetovni vojni poudarjala nekatera katoliška gibanja, na primer mladinsko gibanje in križarstvo v Nemčiji in drugih srednjeevropskih državah, pa tudi personalizem v Franciji (revija *L'Esprit*) in v drugih državah, enako seveda v času Leona XIII. ustanovljena krščansko-socialna delavska gibanja. Ta gibanja so se že organizacijsko konsolidirala, prav tako so poudarjala potrebo po duhovni podlagi, na kateri bi se lahko z duhovno močjo organizacijsko profilirala. Katoliška prenovitvena gibanja so bila ustanovljena v različnih državah in so položila tudi temelje za drugi vatikanski cerkveni zbor. V Belgiji so bili zelo živahni žozisti - mladinsko delavsko gibanje. V slovenskih in hrvaških deželah in ravno tako v osrednjem delu stare Avstrije so obstajala krščanskosocialna gibanja, ki so jim živo organizacijsko podlago zagotavljale osebnosti kot Schindler, Luegger, Vogelsang, Krek in drugi.⁵

Doba individualizacije trka torej tudi na cerkvena vrata. Aktualna je postala Jezusova beseda: "Vi pa si ne pravite »rabi«, kajti eden je vaš Učitelj [...]. Tudi si ne pravite »vodnik«, kajti eden je vaš Vodnik, Mesija." (Mt 23,8-10.) V Cerkvi naj ne bi šlo za obvladanje,⁶ temveč za pričevanje o Božji navzočnosti v človeku.

"Katoliška cerkev je urejena absolutistično."⁷ Kje je pri tem mesto za Božjega duha in kako naj se mu človek odpre? Samo duh evangelija namreč Cerkvi odpira ustrezno svobodo in ji omogoča, da prekorači vsakršno sistemske vpletenost in omejenost. Kristus je stvarstvu prinesel pravo osvoboditev in z našimi močmi je ni mogoče zoževati (prim.

Rim 8,21). Cerkev, pa tudi družba, imata neprestano nalogo, da se odpirata. Zato drugi vatikanski cerkveni zbor govori o neprestanem obnavljanju Cerkve in s tem tudi družbe – zahtevo »*ecclesia semper reformanda*«⁸ lahko v smislu postmoderne razumemo kot poziv k stalnemu dialogu, k poslušanju drug drugega, k izmenjavi in razumnemu usklajevanju stališč ter k racionalnemu delovanju. Odločilno je neposredno srečevanje ljudi in njihovo neposredni medsebojni odnos: »*V sistemu, v katerem si racionalnost in etika nasprotujeta, je človečnost žrtev tega nasprotovanja*.«⁹ Totalitarizem je mogoče premagati samo v živem medsebojnem dialogu živih ljudi, kot poudarja Bauman. To pa pomeni delovanje po idealu osebe v dialogu, se pravi, po trojnosti. Brez tega bo Cerkev okamnela, stagnirala in narekovala ravnanje mimo ljudi, kar lahko tedaj pripelje tudi do revolucionarnih sprememb in do novih totalitarizmov.

V tem smislu za človeka ne obstaja nobeno absolutno znanje, kajti absolutno znanje bi izključevalo drugega. Vsevedni pa bi se hkrati postavljali na mesto Boga, kakor pripoveduje že zgodba o Adamu in Evi (prim. 1 Mz 3,4-5).

1 Subjektivno izkustvo in svoboda

Funkcija teologije je v tem, da po svojem bistvu (na podlagi izkustva Kristusovega križa)¹⁰ preprečuje totalizacijo (poboževanje) subjekta. Napetost med zgodovinskim Jezusom in vstalim Kristusom ne dopušča ideologizacije krščanstva. Uveljavljene (tudi verske) ustanove, prav tako pa filozofski in drugi sistemi, so se stalno spotikali ob konkretno podobo Jezusa Kristusa. »V skladu s svojo naravo pomeni oznanjevanje odnos med razlago zgodovinskega Jezusa, uresničeno v veri, in dejstvom njegove pojavitve.«¹¹ Teologijo zato vedno omogoča subjektivno pogojeni pristop k veri. Paul Tillich v tej zvezi govori o »obratu k brezpogojnosti, dejavnem v vseh

funkcijah duha».¹² Tako lahko prihaja tudi do razlik med šolsko teologijo (ki je sočasno usmerjevalna teologija) in teologijo teologov. Karl Rahner pravi, da je treba v tem primeru raziskovalnim teologom priznati večjo svobodo, ker tu ne gre svobodo, temveč za spoznavnoteoretsko vprašanje.¹³

Problem vede (enako kakor filozofije in teologije) je potemtakem utemeljitev izkustva subjekta. Wittgenstein v svojem *Traktatu* pravi: »Jaz vstopa v filozofiji s tem, da je 'svet moj svet'. Filozofski Jaz ni človek, ni človeško telo ali človeška duša, s katero se ukvarja psihologija, ampak je metafizični subjekt, je meja – in ne del sveta.«¹⁴ Ravno teološka veda bi morala zagotoviti prostor simbolnemu,¹⁵ umetnosti, mistiki oziroma veri. Vendar moramo to vero nujno postavljati v kontekst sodobnih »verskih teorij«, da bi današnjemu človeku tako razumljivo razložili postulat smisla v veri, da bi ga tako potrdili v njegovi svobodi.

Teologija tako posreduje prvobitno znanje o človeku kot svobodnem bitju, ki ga žene »duhovna transcendentalnost človeka (njegova subjektivnost)«,¹⁶ zaradi česar je teologija tudi veda o človeku, čeprav dejanska teologija predpostavlja Božjo besedo.¹⁷

Teologija mora odkrivati in transcendirati vpletenost človeka, tako da ta kot svobodno bitje ne bo biti sam sebe poboževal niti ga ne bo kdo drug zatiral, kajti »filozofija je kot prava filozofija krščanska, ko kot »fundamentalno-ontološka antropologija prehaja v teologijo«¹⁸. Ker teologija skratka omogoča človeka v njegovi bistveni povezanosti, je s tem hkrati odvetnica njegove svobode. Nastaja v skupnosti in je skupnosti tudi zavezana, kar pač svoj odnos do te skupnosti vsakokrat znova problematizira. To je najpomembnejša kritična značilnost teologije v zgodovini Cerkve, kar je sočasno vplivalo na razvoj človeštva. Teologija ima kritično vlogo pri osvobajanju človeka. Toda tako tudi bis-

tveno prispeva k njegovi individualizaciji: "In Beseda je postala meso ..." (Jn 1,14).

Kako naj teologija to vendar doseže, če je po Tomažu (in po Aristotelu) Božja veda¹⁹ in se mora potemtakem ukvarjati z Božjimi rečmi? Teologija je zato veda *sui generis*. Za cerkveni nauk zavezujoče mora prikazovati osebkovo izkustvo človeka, to se pravi, pravična mora biti do verujoče skupnosti, hkrati pa mora ustrezati pravilom znanstvenega raziskovanja in hkrati ohranjati osebkovo izkustvo vere, ker lahko le tedaj opravlja funkcijo, s katero osvobaja človeka in družbo.

Kako je v tem kontekstu treba ocenjevati dejstvo, da rimska kongregacija za šolstvo ni potrdila reintegracije teološke fakultete v erfurtsko univerzo? Dobro bi bilo vendar, da bi univerzitetno teologijo premogle prav takšne družbe, da bi v tranzicijskih razmerah lažje opravljale svojo družbenokritično funkcijo. In kaj pomenijo še druga znamenja centralizacije ter krepitve avtoritete v najnovejši zgodovini Cerkve, o čemer govori na primer Werner Böckenförde,²⁰ za relevantnost teologije in njene osvobajajoče funkcije za človeka in za družbo?

Cerkev ima še vedno težave s pojmom svobode in tako je bilo že od nekdaj. Čeprav okrožnica *Libertas praestantissimum donum* Leona XIII., objavljena 20. junija 1888, hvali svobodo kot najvišjo naravno dobrino, svoboda mišljenja, pisanja, poučevanja in svoboda vere po drugi strani ne uživajo podpore.²¹

Problem svobode v teologiji in v Cerkvi je odločilnega pomena ne le za postkomunistične družbe, temveč za postmoderni svet v celoti.²² Začne se že pri svobodi teološkega raziskovanja. Drugi vatikanski cerkveni zbor o tem pravi: "Za izvajanje te naloge (teološkega raziskovanja, poučevanja in učenja, op. a.) pa je treba verujočim, tako klerikom kakor tudi laikom, na vseh področjih njihove pristojnosti priznati ustrezno svobodo raziskovanja, mišljenja (*iusta libertas inquiren-*

di, cogitandi) pa tudi ponižnega ter odločnega izražanja mnenj."²³

Družbena relevantnost teologije in s tem hkrati relevantnost Cerkve oziroma Cerkev v moderni ali postmoderni družbi, torej ne samo v Sloveniji in morebiti še v drugih državah postkomunistične tranzicije, temveč v današnji družbi nasploh, je povezana z vlogo svobode v teologiji, v Cerkvi in v družbi.

2 Svoboda in korporativna družba na primeru Slovenije

Cerkev na Slovenskem je bila v preteklosti zelo tesno povezana s slovenskim ljudstvom. Ker Slovenija ni bila samostojna država, je bila zato Cerkev dolga stoletja hkrati nekakšna mati in avtoriteta, tako rekoč družbenopolitični faktotum slovenskega ljudstva. Med novoveško emancipacijo je to povzročilo nekatere težave. Tako so na primer slovenski liberalci ob prehodu iz 19. v 20. stoletje ob volitvah nenehno poudarjali, da morajo pakirati s Cerkvijo, ker prevladujočo večino ljudske vojske pač tvorijo katoličani in je Cerkev pomembna nacionalna sila, kot so govorili. Ta antagonizem je zanetil kulturni boj, ki Slovenijo obvladuje še danes, ker so se emancipacijski procesi zaradi komunistične revolucije nekoliko zavlekli.

Duhovniki so bili vodilna intelektualna sila slovenskega naroda, ne le na religijskem in kulturnem področju, temveč tudi v socialnem in političnem življenju. Šele v drugi polovici 19. stoletja so se jim pridružili še drugi intelektualci. Duhovniki so bili med glavnimi ustanovitelji Katoliške narodne stranke (1890; pozneje Slovenska ljudska stranka, 1905), čeprav so kasneje v njej nekoliko bolj sodelovali tudi laiki in je leta 1896 vodenje stranke prevzel odvetnik Ivan Šušteršič. Laiki so se lahko v politiko vključili posebej po ustanovitvi liberalne Narodne stranke oziroma Narodno-napredne stranke (1894) in Jugoslovanske socialno-demokratske stranke (1896).

Katoličani so s svojimi katoliškimi shodi (1892, 1900, 1906, 1913 in 1923 že v Jugoslaviji) in z iz njih izhajajočimi dejavnostmi na področju izobraževanja in na socialno-političnem področju zelo odločilno posegli v življenje naroda in prispevali k pomembnim reformam v državi (volilna reforma, socialna zakonodaja) ter v posameznih deželah (širjenje zadružništva za kmete, ustanavljanje delavskih organizacij ipd.). Ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1850-1937; škof od 1898), socialnopolitični duhovnik Janez Evangelist Krek (1865-1917), politična gonilna sila odcepljanja Slovencev, Hrvatov in Srbov iz monarhije Anton Korošec (1872-1940) in drugi katoliški duhovniki ter laiki so odločilno zaznamovali Majniško deklaracijo leta 1917 ter gibanje, ki je zraslo iz nje, in so v tem smislu v okviru monarhije sodelovali zlasti s Čehi. Katoliška narodna stranka je

s tem prizadevanjem prevzela vodilno vlogo v nacionalni politiki, saj je postala vodilna sila pri nacionalno pomembnih odločitvah in reformah.

Vloga katoličanov se je v prvi Jugoslaviji že zaradi srbsko-liberalnih pritiskov nekoliko spremenila. Katoličani so se v tridesetih letih začeli tudi notranje diferencirati.

Najprej se je v slovenski krščanski misli prek Romana Guardinija uveljavilo križarsko oziroma mladinsko gibanje, prek Emmanuela Mounierja pa personalna filozofija. V polemikah v zvezi z okrožnico *Quadragesimo anno* je Andrej Gosar (1887-1970) teoretično izdelal model krščanskosocialne družbene ureditve s parlamentarizmom in samoupravljanjem. Katoličani naj bi z vidika svoje lastne problematike sami odločali o svojih socialnih, političnih in verskih zadevah. Vendar pa so delovale tudi drugačne katoliške sile. Katoliški



Cecilija Erika Grbec: V parku.

politiki so se močneje zavzemali za korporativno družbeno ureditev. Pri tem jih je podprla tudi Katoliška akcija, ki si jo je papež Pij XI. zamislil kot duhovno in organizacijsko pomembno gibanje za mlade kristjane. Takšno organizacijsko poenotenje je podpiral tudi del katoliških akademikov.

Po drugi strani je del katoliških akademikov izviral iz križarstva. Zahtevali so duhovno prenovu Cerkve in družbo brez institucionalnih okvirov. Človekova svoboda naj bi se polno udejanjila. Z nekaterimi zastopniki krščansosocialnega sindikata so si sočasno prizadevali za sodelovanje s komunisti. Ob začetku vojne so skupaj z njimi tvorili Osvobodilno fronto, ki je nastala kot odgovor na okupacijo, dejansko pa že izvajala revolucijo. Pod njenim okriljem se je že med vojno začelo komunistično nasilje nad prebivalstvom, ki je živelo v območjih pod italijansko zasedbo.

Zato je z vojno in revolucijo razprava med različnimi katoliškimi skupinami obnemela. Več kot 20.000 slovenskih katolčanov je bilo pobitih, prav toliko tudi izgnanih. Tisti, ki so ostali, so živeli ob neprestanih grožnjah, v družbenem življenju so jim bile postavljene tesne omejitve, tudi družbeni položaj Cerkve je postal težji oziroma sploh nemogoč. Škofa Antona Vovka so leta 1952, ko je bil pri Novem mestu namenjen na posvetitev zvonov, polili z bencinom in zažgali. Sicer je preživel, a s hudimi poškodbami. Teološka fakulteta je bila izključena iz univerze.

Primer Slovenije kaže, kako si je morala svoboda v Cerkvi mukoma utirati pot in kako so se katoličani zapletali v boje z revolucionarno oblastjo – bodisi kot njeni nasprotniki ali kot sodelavci.

Krščanski personalisti in zastopniki križarstva so zahtevali osebno, poglobljeno in angažirano, neinstitucionalno, svobodno krščanstvo. A v obdobju revolucije (1941-1945) so kljub temu padli pod še strožjo nadoblast komu-

nistov. Sprva so jim celo pomagali pri izvedbi revolucije, nato pa so jih komunisti zavrgli. Njihov voditelj je bil Edvard Kocbek (1904-1981), zagovornik španskih revolucionarjev in kritik Cerkve, ker je ta podpirala Franca. Med vojno in revolucijo je govoril o obnavljanju Cerkve in družbe. Po njegovem naj bi kristjani pri tej obnovi prispevali duha, komunisti pa potrebno udarno moč.²⁴

Zakaj je bila takšna konstelacija mogoča? Komunisti so nekaj podobnega med okupacijo poskušali tudi v Franciji, vendar jim ni uspelo, ker so vzporedno z njimi svoje osvobodilne organizacije oblikovale tudi meščanske sile.

3 Kako najti pot iz uniformiranosti?

Sekularizacija in ateizacija sta pri kristjanih pustili ustrezne sledove. Kristjani se – zlasti v postkomunističnih deželah – počutijo kakor v nekakšnem vakuumu, brez vsake perspektive in brez upanja. Predvsem antropološke posledice marksističnega obrata človeka jim ne dovoljujejo, da bi se artikulirali kot svobodna bitja. Posledic nesvobode ni mogoče izbrisati kar čez noč. Z novim položajem nismo soočeni samo v Sloveniji ali drugih postkomunističnih državah, temveč tudi v državah na Zahodu. Ljudje bi morali postati osvobojeni od totalitarizmov, vendar so se znašli na popolnoma novih družbenih tleh. Ni več katoliškega reda in ni več katoliške družbe. Zato so katoličani še huje izpostavljeni novim manipulacijam, kajti mehanizmi stare ureditve so se pa obdržali. Še vedno je namreč govor o katoliški politiki, o katoliški stanovski ureditvi, o katoliških deželah. Francoski predsednik je tako govoril o katoliški Franciji, ko je podpisal zakon o prepovedi vsakršnih katoliških simbolov v javnih šolah. Toda ob tem živi v Franciji približno pet milijonov muslimanov, zaradi katerih je bil ta zakon pravzaprav sprejet: muslimanske deklice zdaj v šolah ne smejo več nositi rut.

Kako naj dosežemo demokratično ureditev, ni samo vprašanje za postkomunistične države, temveč za celotni moderni svet. A kaj pomeni za to demokracijo v današnjih razmerah dejstvo, da delovni procesi oziroma kapital določajo tudi politiko? Ali to velja tudi za Cerkev, in če je odgovor pritrdilen, zakaj se s tolikšno težavo izvija iz svojih trdno urezanih tirnic?

“Čim bolj demokratičen je kak politični sistem, tem bolj demokratična sta lahko v njem tudi vzgojni in izobraževalni sistem. In obratno, čim bolj je politični sistem totalitaren, tem bolj totalitarni vzgojni slogi in vzgojne metode vladajo v vzgojnem in izobraževalnem sistemu v takem okolju,” piše Stane Gerjolj v *Ideologiji in izobraževanju*.²⁵ Enako kakor v postkomunističnih deželah totalitarne sistema ni mogoče preprosto izgnati in potemtakem svoboda še naprej ostaja problem, zaradi stoletnega izročila Cerkve tudi za katoličane velja to, kar Josef Tischner pripisuje postkomunističnemu človeku: v obeh primerih imamo opraviti z “nesrečnim darom svobode”.²⁶

Poglavitna posledica totalitarnih sistemov je pomanjkljiva sposobnost ljudi za obravnavanje svoje lastne svobode. To je razumljivo, če upoštevamo, da svoboda v totalitarnih sistemih ni bila uresničena oziroma niti ni smela biti uresničevana. Poleg tega je posebnost marksistično-komunističnega totalitarizma v primerjavi z drugimi totalitarizmi v tem, da je človeka držal v nesvobodi, medtem ko ga je hkrati prepričeval, češ da je to stanje za človeka nekaj povsem normalnega. Marksistični nauk o antropologiji odpravljanja človekovih potreb je dajal popolnoma nerealistično družbeno osnovo. Svobode in drugih človekovih sposobnosti ter potencialov naj potemtakem sploh ne bi bilo treba več uresničevati. To je bila osrednja laž komunizma, kot pravi Václav Havel, in iz nje izhaja tudi vse drugo zlo tega sistema.

Če opazujemo položaj v Sloveniji ali v drugih tranzicijskih državah, lahko ugotovimo po eni strani dezorientiranost katoličanov in po drugi strani težnjo po novem uniformiranju. To izkoriščajo tako postkomunisti oziroma novi oblastniki kakor tudi spretni vplivneži iz tujine, vse z interesom, da bi ljudi še dolgo držali v nesvobodi. Omenjeno je po našem premisleku tudi ena od posledic pokornosti, ki jo je v teh deželah tradicionalno gojila Cerkev. A danes prihaja do vsesplošnega osvobajanja od vsakršnih vezi, kar posebej hudo prizadene prav katoličane. Prihaja do duhovne zmedenosti, ki pa deluje še toliko močneje, ker v družbenopolitičnem kontekstu manjka demokratična družbena struktura in potemtakem ne obstaja niti nikakršno soglasje o neki sociologiji z ustrezno etiko. A takšna etika bi morala biti osnova za spodbujanje demokratičnih procesov.

Duhovna prenova družbe postaja s tem tudi problem Cerkve. Ni prave fleksibilnosti, s katero bi se teologija prilagodila novim družbenim razmeram. To zadeva že programe kombiniranega študija teologije za laike, pri katerih se premalo upošteva dejstvo, da bi morali ustrezati splošnemu individualnemu in družbenemu položaju. Eden od cerkvenih prelatov je to nedvomno izrazil z besedami: “Potrebna je previdnost!”

Čeprav teološke fakultete v postkomunističnih državah v okviru univerz edine lahko postavljajo družbeno relevantna in kritična vprašanja odnosa teološke misli do problemov sodobne družbe, jih, kot smo že videli, uradna Cerkev pri tej nalogi celo ovira. Prevladuje strah glede tega, v katero smer naj razvoj sploh vodi. Kako je to mogoče? To je vprašanje, ki smo si ga hoteli postaviti že ob koncu prvega dela našega premišljevanja.

Družbena relevantnost teologije se ne sme izogibati vprašanju, kako daleč zmore iti nauk Cerkve, da bi ta lahko dosegla post-

modernega človeka. Karl Gabriel pravilno ugotavlja: "V procesu religiozne individualizacije [...] se na kompleksen način mešajo osvobajajoče odrešitve iz prisilno ohranjajočih se simbolnih sistemov z deficiti iščočih se razlag sveta in posameznika."²⁷ Da bi se mogli dokopati do rešitve za katolištvo, potrebujemo »pluriformno katolištvo«.²⁸ Da bi Cerkev to lahko dosegla, pa mora preiti od strahu za samo sebe k skrbi za sodobnega, pogosto zgubljenega človeka, posameznika. Ta človek je namreč danes po besedah Güntherja Andersa od vseh sistemov postal le še funkcija sistema, drugače povedano, zastaral je.²⁹ Če ga hočemo osvoboditi in s tem hkrati pluriformirati katolištvo, moramo takega človeka osvoboditi ustanove. Danes namreč ni samo tarča sistematičnega obvladovanja s strani finančnih in gospodarskih organizacij, o čemer govori Herwig Büchele,³⁰ temveč žrtev novega zaslužnjevanja. To se posebej drastično kaže na primeru postkomunističnega neoliberalizma, ki je konglomerat marksističnega zatiranja človeka in zgodnjeliberalnega tržnega gospodarstva brez pravil, predvsem pa deluje brez pravic za delavca. Človeka lahko oropa svobode tudi Cerkev kot ustanova, čeprav je s svojim naukom ravno zavezana k ohranjanju svobode človeka, ki mu je bila dana po Kristusu.

Kako je v času izgube smisla še mogoče biti zgled za smiselnost, še zlasti, če tako v družbi kakor tudi v Cerkvi po besedah italijanskega sociologa Sabina Acquavive zmaguje bolj skrb za delovanje sistema kakor pa za resnično srečo konkretnega človeka?³¹ Kako naj po koncu smisla, kot ga je razglasil Francis Fukuyama, znova tudi v Cerkvi zberemo pogum, da postanemo današnjemu človeku zgled smiselnosti? In predvsem, odkod naj današnji človek črpa mistično moč, ko pa celo kristjani in zlasti njihovi cerkveni predstojniki sami trepetajo za to moč?³²

4 Dialoška etična kultura

Odgovor na ta vprašanja je avtonomno etično delovanje, ki se napaja v veri. Takšno delovanje pa človek lahko razvije le v dialoški drži, ki se krepi na vseh ravneh, v družbi in v Cerkvi. Od družinske do šolske vzgoje in demokratične politične kulture naj bi oblikovali etično dialoško držo. Taka drža nastaja v odprtem, zavzetem in osebno bogatem medsebojnem dialogu v družini, župniji, lokalni in državni ter mednarodni politični skupnosti. Cerkev naj bi bila zgled take držbe in takega ravnanja, kar pomeni, da naj si zanj prizadeva na vseh ravneh in omogoča maksimalni razvoj samostojne osebnosti.³³

Za rešitev zapletenih problemov današnjega sveta in Cerkve je potreben dialog. Na pomen dialoga opozarjajo tako cerkveni dokumenti kakor tudi postmoderni misleci in ne nazadnje politiki. Dialog razglašajo tudi kot podlago za evropsko združevanje v EZ in kot osnovo za premagovanje nesporazumov, vojn in drugih delitev med ljudmi. Ne nazadnje se mora tudi vsaka vojna končati z dialogom. Človek lahko preživi edino v dialogu. Vse od svojega rojstva lahko obstaja samo v dialogu z bližnjimi (svojo materjo) in se tako odpira svetu drugih ljudi.

Dialog je osnovna oblika človeškega sobivanja. Po Pavlu VI. je dialog sočasno osnovna oblika delovanja Cerkve.³⁴ Cerkev more in mora pričevati svetu z dialogom. Na tak način komunicirajo Božje osebe. Bog se je človeku razodel v dialogu.³⁵ Dialog bi moral biti mogoč tudi med vsemi religijami, kot poudarja Hans Küng v svojem projektu svetovnega etosa.³⁶ Po drugi strani pa se zdi, da prav med religijami dialog ni možen, saj se vsaka religija zaradi svojega ekskluzivnega polaščanja resnice pravzaprav nagiba v fundamentalizem. Ali je to v Katoliški cerkvi kaj drugače?

Posamezni človek pa tudi človeška skupnost kot celota nimata za reševanje proble-

mov v svetu na voljo nobenega drugega sredstva kakor ravno dialog. Celo trkov med kulturami, trkov med revščino in bogastvom na tem svetu ni mogoče reševati kako drugače. Bogataši tega sveta nimajo niti najmanjših možnosti, če ne bodo pristali na dialog s tako imenovanimi »antiglobalisti« oziroma z revnim prebivalstvom sveta. Postopkovno ravnanje, s katerim moderna določuje vsa področja življenja, pa dialog ovira in namesto njega (prek totalizirajočega gospodarstva ali politike) spodbuja neoseben potek procesov.

Človek pa se hrani samo s človečnostjo. S partnerskimi odnosi postaja Božje bitje, saj je po podobi troedinosti tudi ustvarjen kot udeleženelec dialoga. Ravno v Cerkvi bi se morali zgledi torej najbolje uveljaviti. MacIntyre pravi, da moramo svoje vrline uresničevati, če hočemo kakorkoli napredovati.³⁷ Tudi Sedmak poudarja, da bi morala teologija postati predvsem teopraksija in da mora "ob tej gostoti ter konkretnosti kot *človeška praksa* postati temeljna".³⁸ Cerkev v tem svetu ne more delovati kot skupnost, če niti v svojih lastnih vrstah ne prakticira dialoga. Ali naj ta dialog poteka v sinodalni, demokratični ali pa čisto fundamentalno človeški obliki, ni tako pomembno. Najodločilnejše je dejstvo, da Cerkev danes brez dialoške prakse kot Cerkev sploh ne more biti verodostojna. To ne bo še tako dolgo, dokler ne bo prakticirala internega dialoga, dokler ne bo k temu vzgajala lastnih pripadnikov oziroma dokler ne bo dialog postal temeljna oblika občevanja v Cerkvi.

Dialog je tudi povezovalna moč med ljudmi. S to močjo lahko najdejo pot drug k drugemu ter držijo skupaj; z njo čutijo kot skupnost in se lažje spoprijemajo z zahtevami življenja.

To je danes za ljudi pomembnejše kot kdajkoli prej. Za kristjane in za Cerkve (tudi za katoličane in za Katoliško cerkev) je to danes že vprašanje njihovega preživetja. Spri-

čo problemov postmodernega človeka mora ta torej nujno v dialogu poglobljati lastne temelje vere, s čimer potem lahko najde tudi pot k drugemu. Samo praktični dialog, ki zmore poglobiti naše pogosto površne nazore, nas bo v globini tudi združeval. Tako se bodo razkrajali predsodki, to bo okrepilo človeško tenkočutnost. Dialog med različnimi religijami lahko le do te mere prispeva k svetovnemu etosu, kolikor bo ta vodil v poglobljanje vsakokratne lastne vere slehernega pripadnika kake vere. Le v medčloveškem dialogu, ki hkrati ostaja odprt za Boga, se bodo lahko ukoreninili naši medčloveški odnosi, ki bodo ta svet tako napravili še bolj človeški. Kot je nekoč dejal Gandhi, se nam ni treba spreobračati iz ene religije v drugo, temveč naj raje svojo vero živimo bolj avtentično. Globoko veren in socialno tenkočuten človek bo sposoben tako za sočutje kakor tudi za sobivanje z drugimi in drugačnimi.

V tem smislu se krščansko sporočilo o Sveti Trojici ujema s sporočilom postmodernih mislecev. Ob slednjih je po Habermasu postal "Pariz najustvarjalnejše mesto filozofske refleksije".³⁹ Tudi ti misleci poudarjajo, da je probleme postmodernega sveta mogoče reševati samo ob zavedanju lastnih meja. Osebnost, ki je odprta za Boga, bo odprta tudi za dialog. Tako se je mogoče lotiti problemov obstoječe nepravčnosti, predvsem v zvezi z ženskami, nemočnimi in izobčenimi iz družbe (Benhabib).⁴⁰ Šele v dialogu lahko obravnavamo vprašanja pristne in nepristne istovetnosti.⁴¹ Šele v dialogu se lahko zares vprašamo, katera resničnost se nam izmika (Baudrillard/Guattari), kako se lahko lotevamo problemov nepravčnosti med različnimi diskurzi v današnjem svetu (Lyotard) in kako lahko upoštevamo drugega kot drugega in drugačnega.⁴² S tem se sooča današnji svet in tem problemom se ne more izogniti niti Katoliška cerkev, če hoče biti v prihodnje še sogovornik v postmodernem svetu.

1. Prim. H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona idr. 1965., DS 3074.
2. Prim. U. Beck, Freiheit oder Kapitalismus, Ulrich Beck im Gespräch mit Johannes Willms, Frankfurt (Suhrkamp) 2000, 279; to potrjujejo tudi razprave o vlogi Cerkve v družbi na Češkem, Slovaškem, Madžarskem in celo na Poljskem, kar je opazil tudi Vatikan in kar je bilo tudi predmet zadnjega obiska papeža Janeza Pavla II v njegovi domovini v letu 2002.
3. Prim. J. A. Ratzinger, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Wien 2003.
4. Prim. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge (UP) 1994, X/2.
5. J. Juhant, Die Auflösung des Konflikts zwischen der katholischen Kirche und der neuzeitlichen Welt (Zwischen sozialer Scholastik, Liberalismus und Kommunismus), v: M. Benedikt/R. Knoll/E. Kiss (ur.), *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung*, IV, Klausen-Leopoldsdorf, Agsbach (Editura Triade) 1998, str. 33-150.
6. Prim. L. Boff, *Cerkev: karizma in moč*, Maribor 1986, posebno 249 ss.
7. R. Lay, *Ketzer, Dogmen, Denkverbote*, Düsseldorf 1996, str. 02.
8. Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (»Gaudium et spes«), št. 41/1, 62/6 in 91/2, 92/2, n.n.m., str. 606 s, 632 s., 665 ss.
9. Z. Bauman, *Moderna in holokavst*, Ljubljana (Claritas) 2006, str. 308.
10. Prim. J. Feiner (ur.), *Mysterium salutis. Christuserignis* 3/1, Einsiedeln 1970, str. 22.
11. Prim. G. Hasenhiüttel, *Füreinander dasein. Brennpunkte moderner Glaubensproblematik*, Freiburg 1971, str. 50.
12. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, I, Stuttgart 1959, str. 331.
13. Prim. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln (Benziger) 1970, str. 27.
14. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.641, Ljubljana 1976, str. 135.
15. Prim. prav tam, 6.522, str. 65.
16. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München (Beck) 1963., str. 23.
17. Prim. prav tam, str. 205 ss.
18. Prav tam, str. 217.
19. Prim. *Summa theologiae*, I, 1; *In Boethii de trinitate*, q. 6, a.3; *Summa contra gentiles* I, cap.3.
20. W. Böckenförde, »Zur gegenwärtigen Lage in der römisch-katholischen Kirche«, v: *Orientierung* 62 (1998), št. 21, str. 228ss.
21. Prim. H. Denzinger, A. Schönmetzer, n. n. m., DS (1963) 3247, 3252.
22. Prim. U. Beck, *Kaj je globalizacija?*, Ljubljana (Krtina) 2003, str. 64s.
23. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (»Gaudium et spes«) št. 62. v: Koncilski odloki, Ljubljana 1980, 632s.
24. Prim. E. Kocbek, *Osvobodilni spisi*, I, Ljubljana 1991, str. 205 ss.
25. S. Gerjolj, *Ideologie und Bildung*, Gießen 1997, str. 9.
26. Prim. R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, str. 71.
27. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, str. 45.
28. Prav tam, str. 200.
29. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, München 1992.
30. Prim. H. Büchele, *Eine Welt oder keine*, Innsbruck 1996.
31. Prim. S. Acquavi, *Das Glück – Ein politisches Projekt*, Bonn 1998.
32. Ta del članka je 4. poglavje knjige Juhant, Janez. *Občutek pripadnosti*. (prev. Aleš Učakar) Celje: Celjska Mohorjeva družba: Društvo Mohorjeva družba, 2009. 175 str. ISBN 978-961-218-811-5, strani 61-7
33. Od tu do konca gre za prvo točko zadnjega (10.) poglavja iste knjige.
34. Prim. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu* (»Gaudium et spes«), št. 1, 2, 58, 82; n.n.m., 770 ss., 626 ss., 657 ss. – Pavel VI, *Ecclesiam suam*, Rim 1964.
35. Prim. C. Sorč, »Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno: Ali je še prostora za Boga razodetja?«, v: *Bogoslovni vestnik* (61/1), Ljubljana 2001, str. 23-46.
36. Prim. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.
37. Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 2002, str. 273.
38. Prim. C. Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Minz 2003, str. 73.
39. Prim. J. Habermas *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt 1985, str. 37.
40. Prim. S. Benhabib, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt 1995.
41. Prim. D. Horster, *Postchristliche Moral*, Hamburg 1999, str. 01.
42. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, str. 44.