

Sporni papež

Zanimanje širše javnosti za Wojtylin pontifikat je zelo veliko tudi zato, ker velja tudi znotraj katoliškega kulturnega kroga za enega najbolj spornih in osporjanih pontifikatov moderne dobe.** Zdi se, kot da bi bila Wojtylina sposobnost ustvarjanja soglasij in množične podpore enaka njegovi sposobnosti za sprožanje nesoglasij in odporov. Sporno naravo njegovega pontifikata lahko preiskujemo tudi s predstavitvijo javno objavljenih ocen. Zato navajamo nekatere značilne strnjene ocene, iz katerih bomo to spornost lahko lepo prepoznali.

Prva taka ocena poudarja izrazito nazadnjaštvo papeža Janeza Pavla II., pa naj gre za znotrajcerkveno prakso ali za njegove odnose do sodobnega sveta, družbe in kulture. Takšno mnenje je med prvimi oblikoval A. Krims, ki pripada t. i. avstrijskemu kritičnemu katolištvu. Wojtyla je zanj utelešenje programa nazadnjaškega katolištva. Za Krimsa je pravzaprav »takšen program on sam«.¹ To je program z jasno določeno družbenopolitično zasnovo pa tudi z jasno opredeljenimi stališči znotrajcerkvenega discipliniranja. Zato naj bi bil Wojtyla tudi najbolj politični, hkrati pa tudi najbolj tradicionalistični papež glede na svoje predhodnike. O tem pričajo predvsem novosti, ki jih je prinesel njegov program. Za nazadnjaško katolištvo – in Wojtyla je njegova »simbolična podoba« – naj bi bila značilna izrazita aktivistična usmeritev in napadalna navdihnjenost. Opravka naj bi torej imeli z izrazito napadalnim nazadnjaštvom. In prav glede tega Wojtyla izpričuje, da se v sedanjih razmerah lahko »nazadnjaška politika spet oblikuje kot sodobna in svetovljanska«.² Vsebinsko moramo potemtakem pontifikat s tako strategijo in takšnimi posledicami umestiti v splošni okvir sodobne družbene krize, najtežje po krizi iz tridesetih let – in zato tudi v okviru naraščajočega vala sodobnega nazadnjaštva (konservativizma) ter neokonservativizma, za katerega še vedno ne moremo zanesljivo trditi, ali predstavlja samo začasno in prehodno zgodovinsko epizodo ali pa prihod novega in širšega zgodovinskega obdobja. Krizne razmere naj bi namreč ustvarile ugodne osnove za nastop »močne osebnosti« ter za desničarske iracionalne programe v znamenju »reda in zakona« tako v širših družbenih razmerah kot tudi znotraj Cerkve. Wojtylin pontifikat naj bi se torej oblikoval v okvirih in v znamenju »splošne konservativne ofenzive«.³ Najdlje gredo tista mnenja, ki poudarjajo konvergentnost t. i. reaganizma z wojtylizmom. G. Girardi v tem smislu zaključuje, da imamo opraviti »z velikim krščanskim osvajalnim projektom, ki je bistveno povezan z osvajalstvom tistega zgodovinskega geopolitičnega bloka, znotraj katerega nastopa tako hegemonijski projekt severnoameriške administracije kot tudi projekt katoliške cerkve«.⁴ Nazadnjaška napadalnost, ki jo navdihuje Wojtylin pontifikat, naj bi bila v znamenju dejanske rehabilitacije predmoderne

* Dr. Srđan Vrcan je profesor Pravne fakultete Split in sodelavec Centra za družbena raziskovanja v Splitu.

** Objavljamo del obsežnejšega avtorjevega besedila o pomenu pontifikata Karla Wojtyle.

¹ Krims, A., Wojtyla. Politik und Programm des Papstes, Köln, Pahl-Rugenstein, 1982, str. 163.

² Ibidem, str. 160.

³ Ibidem.

⁴ Girardi, G., La tunica lacerata, L'identità cristiana oggi fra liberazione e restaurazione, Roma, Borlè, 1986, str. 52.

katoliške tradicije, ali v znamenju nasprotovanja modernizmu. Končni cilj tega podjetja naj bi bil vzpostavitev cerkvene avtoritete strateškega družbenega in kulturnega pomena v družbi na vseh ravneh, oziroma hierokratična strategija ustvarjanja katoliške družbe in katoliške civilizacije.

Tudi druga ocena vključuje zelo kritične poglede na pomen pontifikata Karla Wojtyły. Od prejšnje se razlikuje po tem, da je svojo kritičnost prenesla veliko bolj na notranjercerkvene razmere, kot pa na družbenopolitične zasnove papeškega programa. Ključna trditev te ocene je, da pomeni Wojtylin pontifikat katoliško restavracijo, iz nje pa se napaja njegovo nazadnjaštvo. Najbolj odkrite in najbolj dosledne restavratorske težnje naj bi prišle do izraza v stališčih, ki jih javno poudarja kardinal Ratzinger, ki naj bi se za restavracijo zavzel povsem nedvoumno in brez zadržkov in poudaril, da ta proces dejansko že poteka. Takšno mnenje izražajo številni pomembni katoliški intelektualci in teologi. Med njimi so nekateri sodelovali tudi v dejavnosti drugega vatikanskega koncila in so se kasneje najbolj goreče zavzemali za koncilске inovacije in prenovu. Med njimi so zlasti katoliški intelektualci, zbrani okoli revije »Concillium«. Med temi so najbolj pomembni teolog H. Küng, N. Greinacher in P. Ladrière.

Restavracija, značilna za Wojtylin pontifikat, naj bi zadevala tako odpiranje in pomike, ki jih je spodbudil drugi vatikanski koncil, prav tako pa tudi spodbude in nova gibanja, ki jih je ta koncil prinesel tako v Cerkev kot tudi v sodobno katolištvo.⁵ Programska posebnost te katoliške restavratorske naj bi bila predvsem v tem, da se njegovi avtorji stalno sklicujejo na zadnji koncil. Hkrati pa ponovno razlagajo (reinterpretirajo) temeljna dela koncila in izrazito izbirajo ter odbirajo njegova posamična stališča in določila. Najbolj se to kaže v razlikovanju med koncilom in tistim, kar imenujejo kot parakoncil, med pravim koncilskim duhom in tistim, kar žigosajo kot protiduh. Takšna ravnanja lahko prepoznamo tudi v kritični razdalji do tistih razlagalcev koncila, ki jih poimenujejo kot »površne teologe«. Pri tem ne gre le za ravnanje Ratzingerja in morebiti še za Wojtylo. Že K. Rahner je v drugačnih povezavah opozoril na to, da so v Cerkvi tudi »regresivne težnje glede na koncilski duh« ter »da je v Rimu nedvoumno pretežno nazadnjaško ozračje. Zato se moramo bati tega, da so se v Cerkvi razvile tudi dejavnosti in pobude, ki so v nasprotju s koncilskim duhom in besedo«. Po Rahnerjevem mnenju se vse to »dogaja v času, ko v družbi prevladuje konservativizem in splešenost restavratorske mentalitete«.⁷

Restavratorsko naravnost prepoznamo še v eni programski sestavini Wojtylinega pontifikata. Gre za posebno ponovno razlago drugega vatikanskega koncila z njegovim uvrščanjem v nerazdružljivo povezanost s prvim vatikanskim in celo tridentinskim koncilom, namesto da bi poudarjali preobrat, ki ga je prineslo znamenito koncilsko načelo »od anateme k dialogu« in s tem pomembno diskontinuiteto. Ta ponovna razlaga duha drugega vatikanskega koncila naj bi prav tako premestila poudarke od potrebe in zahteve po novih premišljanjih in pričevanjih krščanske vere, ki bi bili prilagojeni sodobnim razmeram, k potrebi in zahtevi, da je potrebno vztrajati na nespremenljivem jedru krščanskih resnic. Kritiki restavra-

⁵ Izraz restavracija z izrazitim programskim pomenom je kardinal Ratzinger uporabil v razgovoru z novinarjem Messorijem. Glej o tem: *Il rapporto sulla fede*, Milano, Edizioni Paoline, 1985. Ratzinger je izhajal iz izrazito negativne presoje pokoncilskih časov. Zato je restavracija nujna in že poteka. »Zadnja dvajseta leta so bila za katoliško Cerkev izrazito neugodna. Rezultati, ki so sledili koncilu, so bili močno v nasprotju s pričakovanji prav vseh«. op. cit., str. 27.

⁶ Tudi ta izraz je skoval in uporabil kardinal Ratzinger. Glej o tem: Zizola, G., *La restaurazione di papa Wojtyła*, Bari, Laterza, 1985, str. 9.

⁷ Imhof, P., Biellows, H. (Hrsg.), *Karl Rahner im Gespräch*, München, Köln, Kössel, 1982–1983, str. 179–180.

cijskih teženj zato te težnje opisujejo kot novo katoliško protireformacijo. Drugi vatikanski koncil naj bi bil namreč na svojevrsten način naklonjen t.i. protestantizaciji katoliške cerkve. Od tega pa se je treba oddaljiti. Zato kritiki prav tako to restavracijo opisujejo kot nekakšen svojevrstni revizionizem drugega vatikanskega koncila.⁸

Vsa ta mnenja in ocene, ki smo jih navajali, sicer priznavajo svojevrstni aktivizem restavracije. Pa vendar poudarjajo, da pomeni »maksimalno mobilnost ob maksimalni imobilnosti«.⁹

Težišče teh stališč pa se verjetno najbolj izraža v trditvi o »izdaji koncila«.¹⁰

Opuščanje koncilnega duha oziroma njegovih temeljnih inovativno-prenoviteljskih stremeljenj naj bi se kazalo skoraj pri vseh temeljnih vprašanjih, pri katerih je drugi vatikanski koncil prinesel resnične novosti. Najprej velja to glede vsega, v čemer je koncil zasnoval drugačen odnos katoliške cerkve do modernega sveta, družb in kulture. V mislih imajo zlasti pozitiven odnos do avtonomije posvetnih in svetovljanskih vrednot kot tudi pozitivno vrednotenje sekularizacije in z njo povezanega pluralizma. Zato sklepajo, da je »pontifikalni projekt v sozvočju s tradicionalno družbo in nasprotuje vsemu tistemu, kar pomeni posebnosti moderne družbe.«¹¹

Opuščanje drugega vatikanskega koncila ali revizija ključnih koncilskih stremeljenj pa prihaja do izraza tudi v vsem tistem, kar je prinesel novega v samo pojmovanje Cerkve. Glede tega naj bi pomenil restavracijo oz. vračanje k tradicionalnemu pojmovanju Cerkve. To pa naj bi pomenilo hkrati tudi nekakšno obnovo znanega katoliškega intransigentizma (nespravljalivosti, nepopustljivosti) ter integralizma, seveda v sodobnih oblikah. Na svoj način naj bi to pomenilo tudi ponovno uveljavitev tiste strategije do modernega sveta in družb, kakršno je uveljavljal papež Leon XIII, ki je težila, glede na svojo temeljno naravnost, k ponovnemu katoliškemu zavojevanju modernega sveta in družbe, k obnovi vsega v Bogu, se pravi k oblikovanju katoliške oziroma krščanske družbe.

Čeprav v teh drugih ocenah in mnenjih prevladujejo notranja cerkvena vprašanja, pa seveda omenjajo tudi družbenopolitične posledice te t.i. katoliške restavracije. Ta naj bi kazala tudi znamenja obnavljanja tistih papeških družbenopolitičnih teorij, s katerimi so se svojčas odzivali na francosko revolucijo ter na temeljna načela modernih demokratičnih gibanj, ki jih je ta revolucija prinesla v sodobni svet.¹² Največkrat pa opozarjajo na temeljno nasprotje restavracijskega programa med tistim, za kar se program zavzema v širših družbenih razmerah, in tistim, kar zahteva za znotrajcerkvene odnose. Najbolj ostro kritično oceno restavracijskega programa je, kot je znano, oblikoval znani H. Küng. Takole pravi: »Namesto koncilskih programatičnih besedi spet parole obnovljenega avtoritarnega učiteljstva; namesto 'aggiornamenta' v evangelijskem duhu ponovno tradicionalni, kato-

⁸ Zizola, G., op. cit.

⁹ Ibidem, str. 60.

¹⁰ Na možnost izdajstva koncila opozarja naslov zbornika, ki so ga uredili in objavili N. Greinacher in H. Küng, *Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil*, München, Zürich, Piper, 1986.

¹¹ Ladrière, P., *La vision européenne du pape Jean-Paul II*, v: Luneau, R., Ladrière, P., *Le reve de Compostelle*, Paris, Le Centurion, 1989, str. 147.

¹² Več o tem v: Ladrière, P., *La revolution française dans la doctrine politique des papes de la fin du XVIIIe à la moitié du XXe siècle*, Archives de sciences sociales des religions, 33, 1988, 66, 1, str. 87–112. Značilen je avtorjev zaključek: »Skrb papeža Janeza Pavla, da bi bila čimbolj jasna razlika med njegovim pojmovanjem obrambe človekovega dostojanstva in človekovimi pravicami, kakor so si jih zamislile demokratične države, je zanesljivo znamenje. Pomeni namreč vračanje k politični doktrini predkoncilskih papežev. Ti so presojali, da gre za pokvarjenost vrednot moderne družbe, če ta ni javno in institucionalno priznala religije kot družbeni temelj«, op. cit., str. 112.

liški nauk', namesto 'kolegialnega sistema' papeža s škofi spet vsiljeni rimski centralizem; namesto 'aperture' (odpiranja) k modernemu svetu, ponovno tožbe, pritožbe in obtožbe t.i. 'prilaganja'; namesto 'ekumenizma' znova poudarjanje ozko rimskokatoliškega; nobene besede ni več o razlikah med Kristusovo Cerkvijo in Rimskokatoliško cerkvijo, med bistvom verskega nauka in njegovimi besedno-zgodovinskimi preoblikami ter 'rangiranjem' resnic.¹³ Vso kritičnost takšnih mnenj, ki neposredno zadevajo samega papeža Janeza Pavla II., lahko ponazorimo še s trditvami katoliškega intelektualca. »Če še nekoliko globlje pogledamo za bleščeče pročelje show-mojstra ter pazljivo poslušamo in prečitamo vse, kar nam očarljivi človek v beli halji in z belim pokrivalom lahko pove resnično novega, prilagojenega našemu času in v prihodnost naravnane, smo kaj hitro razočarani. Številna potovanja, ki jih papež napoveduje kot pastoralna (pastirska), lahko primerjamo s folklornimi prireditvami in državnimi obiski. Za njimi pa lahko prepoznamo predvsem močno težnjo, da bi spet ozkosrčno in tesno povezal krajevne Cerkve s cerkvenim središčem v Rimu in tako ponovno oživel stari centralizem. V debelih knjigah njegovih govorov in spisov pa komajda lahko najdemo še kaj, kar niso že povedali ali zapisali štirje papeži Piji.«¹⁴ Tako naj bi prepoznali nepretrgano povezanost Janeza Pavla II. z vsemi tistimi njegovimi predhodniki, ki so najostreje obsojali prav vse, kar sta prinesla moderna družba in moderna kultura. Zato se takšna ocenjevanja navadno sklenejo z ugotovitvijo: »Načrt Janeza Pavla II. je 'arhaičen' zato, ker ni jasno naravnani niti k tretjemu svetu niti ni odkrito rimski, še manj pa kaže znamenja zahodnega progresizma.«¹⁵ Šlo naj bi torej za načrt, ki je naravnano delno predmoderno, delno pa celo protimoderno. Pa vendar uživa restavracijski program določeno zaupanje (kredibilnost). Njegovim snovalcem se ni treba sklicevati na »ponovno utelešenje abstraktnega krščanskega mita«, marveč kar na izpeljavo in razširjanje že dejansko obstoječe paradigme, ki naj bi ji pripisali univerzalen pomen. Tu pa je temeljna vloga poljskega mesijanstva, ki »s prehodom v planetarna razsežja navdihuje širitev poloniziranega katolištva na vso Cerkev«.¹⁶

Tretja skupina mnenj in ocen se v vsebinskem pogledu od poprejšnjih sicer bistveno ne razlikuje, vendar pa samemu pontifikatu K. Wojtyły pripisuje drugačen izhodiščni predznak. To pomeni, da za ta pontifikat prav tako uporablja kot analitične pojme tradicionalizem, konservatizem, revizionizem in katoliška restavracija. Od prejšnjih ocen pa se razlikuje po tem, da daje vsem tem pojmom pozitivni predznak. Poprej citirani kritični avtorji so namreč prav zaradi njih pontifikatu pripisali izrazito negativni predznak, se distancirali od restavracijskega početja ter se odkrito zavzemali za drugačen katoliški program. Ocenjevalci in avtorji, ki jih imamo v mislih sedaj, pa prav zaradi konservativizma in tradicionalizma Wojtylin pontifikat podpirajo in se zavzemajo za uresničevanje katoliške restavracije. Takšna gledanja je najbolj odkrito in dosledno oblikoval P. Johnston.¹⁷

Gledanja, ki jih pojasnjujemo, se pri tem sklicujejo predvsem na dva dokazna razloga. Najprej je negativna presoja drugega vatikanskega koncila, njegovih usmeritev in vsega ostalega, kar je prinesel Cerkvi in današnjemu katolištvu.

¹³ Küng, H., Kardinal Ratzinger, Papst Wojtyła und die Angst vor der Freiheit (1985), v: Greinacher, N., Küng, H., op. cit., str. 388–389.

¹⁴ Denzler, G., Johannes Paul II – Warum nicht Pius XIII?, v: Luneau R., Ladrière, P., op. cit. str. 235.

¹⁵ Manigne, J. P., Les pièges de l'origine, v: Luneau, R., Ladrière, P., op. cit., str. 235.

¹⁶ Zizola, G., op. cit., str. 40.

¹⁷ Johnston, P., Pope John Paul II and the Catholic Restoration, New York, St. Martin's Press, 1980.

Drugi pa se opira na presojo vsega tistega, kar naj bi dandanašnji čas katoliški verniki pričakovali in zahtevali od Cerkve. Tako P. Johnston trdi, da je »z današnje perspektive mogoče videti koncil le kot izraz in manifestacijo svetovno razširjenega zanikanja avtoritet na vseh področjih, kar naj bi sicer bila posebnost šestdesetih let. To je bilo desetletje iluzij, v katerem so nemirni duhovi zaradi dolgotrajne prosperitete sprejemali in pridigali številne utopične zamisli: da je revščino mogoče odpraviti, da je z zakonsko močjo mogoče odstraniti grobosti in nasilja, da se lahko vsaka svoboda neomajno širi in vsestransko uživa in da je že na tem svetu mogoče ustvariti neko obliko demokratičnega in pravičnega raja.«¹⁸ To so bile osnove, na kateri so koncil in sile, ki jih je koncil sprostil, ustvarile razmere, v katerih je »katoliška Cerkev postala žrtev te mladostne in radikalne norosti«.¹⁹

Pri tem je kritična ost uperjena na vse tisto, kar je znotraj Cerkve označevano kot modernizem in progresizem, kar je bojda prav smrtna nevarnost za katoliško Cerkev. Tisto, kar pa naj bi v sedanjih razmerah katoliški verniki zvečine od Cerkve zahtevali, pa ti avtorji običajno opisujejo takole: »Cerkev naj ponovno uveljavi svoj tradicionalni nauk, naj ne ponuja dvomov marveč gotovost, ne razprav in argumentov marveč dogmatiko, ne odgovorov marveč vodenje, ne politike marveč apologetiko, ne vsakdanjega marveč nadnaravno, pa tudi ne demokracije in družbene pravičnosti marveč obilje milosti, niti ne utopije pa tudi ne subutopije na zemlji, marveč večno življenje.«²⁰

Podobno G. Alberigo opisuje stanje v italijanskem katolištvu v trenutkih izvolitve Wojtyła za papeža. To naj bi bilo stanje, v katerem »pluralizem«, ki ga še vedno doživljajo kot negativno vrednoto, povzroča tesnoba, v katerem je »razširjeno staro in trdovratno nezaupanje v kritiško premišljanje o veri in eklezijalni izkušnji« in v katerem »prevladuje vera, ki jo živijo kot vero ‚zoper‘, brez veselja, upanja in zaupanja in kot zgodovinski ščit, ki bi moral Boga obvarovati pred nevarnostmi.«²¹

Taka gledanja in ocene iz več razlogov visoko vrednotijo Wojtylin pontifikat. Prvič zato, ker naj bi Wojtyła spoznal, da je bila cerkvena politika v šestdesetih in sedemdesetih letih v temelju napačno zastavljena, saj je Cerkev pripeljala v težko in globoko krizo. Drugič zato, ker naj bi se prav Wojtyła dosledno izrekel za tradicionalno in konservativno politiko. Tretjič zaradi tega, ker je papež začutil, da pomeni prav tradicionalni nazor tudi za sedanjí svet navdihujočo silo in novo intelektualno transcendenco, ki lahko spodbuja in usmerja katoliška gibanja in organizacije. Četrtrič zato, ker je pravilno ocenil, kako globoke so korenine katolištva v množicah posameznih družb. Uvidel je tudi, kako velika so bogastva, s katerimi katolištvo razpolaga tudi dandanašnji in ki jih lahko mobilizira za ponovno uveljavitev velikega pomena katolištva za sodobno družbeno življenje – in to navkljub prividom posvetovljenja družbe ter negativnim političnim in ideološkim okoliščinam. In končno tudi zato, ker je Wojtyła zaslutil, da sta tradicionalizem in konservativizem karti, na kateri lahko Cerkev stavi v svoji veliki igri.

Ocene in nazori, ki smo jih doslej obravnavali, poudarjajo kot bistveno to, da prav in za ta pontifikat značilni spoj rehabilitacije elementov predmoderne z ele-

¹⁸ Ibidem, str. 54.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, str. 60–61.

²¹ Alberigo, G., *Una Chiesa in cammino* (p.o.), str. 55.

menti protimoderne omogoča predvsem ponovno uveljavitev in zavojevanje avtoritete Cerkve nad družbo in kulturo in zato tudi izhod iz kakršnegakoli položaja, ki bi bil tako ali drugače podoben njeni diaspori v sodobnem svetu.

Četrta ocena pontifikata Karla Wojtyle je oblikovana z izrazito dvopomenskimi in dvosmiselnimi izrazi. Zato ne uporablja dihotomne izrazne delitve »ali-ali«: ali nazadnjaški ali napreden, ali restavracija ali nadaljevanje in razvoj koncilskih inovativno-prenoviteljskih prizadevanj. Ta ocena je na svoj način podobna ali celo istovetna tisti, ki so jo uporabili že za časa Montinijevega pontifikata. Papež Pavel VI. naj bi bil namreč hkrati tako reformator kot konservativec,²² kar naj bi veljalo tudi za širše cerkvene razmere, ko naj bi prišli na II. koncilu do izraza dve duši katolištva. Na ta način tudi Wojtylin pontifikat označujejo dvopomensko – kot nazadnjaški in napreden, kot svojevrstno napetost med Cerkvijo, usmerjeno k stabilizaciji, in Cerkvijo, ki destabilizira, med Cerkvijo v legitimizacijski funkciji in Cerkvijo, ki delegitimira.²³ Pontifikat ocenjujejo pozitivno, kot naprednega in emancipacijskega, destabilizacijsko in delegitimizacijsko usmerjenega pa takrat, ko je s središčno tematiko in aktivnostjo posegal v vzhodnoevropske realsocialistične dežele. V teh posebnih družbenih okvirjih je Wojtyla uporabljal tisto strateško usmeritev, ki je učinkovala izrazito pozitivno, kadar je šlo za avtoritarne in totalitarne komunistične režime s prevladujočo katoliško tradicijo. Ta usmeritev je katoliško gibanje z izrazito emancipacijskim in demokratičnim značajem. P. Michel je sicer na poljskem primeru opozoril, da »instrumentalizacija Cerkve, pa tudi ,temporalizacija‘ Cerkve, ki je soočena s ,sakralizacijo naroda‘, odpira celo vrsto novih in resnih vprašanj,«²⁴ posebej vsled zelo selektivne podpore, ki gredo v prid nekaterih cerkvenih stališč. Ko pa gre za zahodnoevropske dežele in Severno ter Latinsko Ameriko, dobi taisti pontifikat povsem drugačno označitev. Glede na dejanske družbene razmere – doseženo stopnjo demokratizacije, pluralizem v kulturni sferi, posvetnost politike itn. – pa tudi glede na dejanske razmere v cerkvah številnih omenjenih dežel, se Wojtylin pontifikat pokaže kot izrazito nazadnjaški in omejujoč (restriktiven). To naj bi še posebej veljalo za latinskoameriške dežele, v katerih si prizadeva pontifikat najpoprej zaustaviti in onemogočiti družbenopolitične emancipacijske sile krajevnega duhovništva in teološke misli. »Odtod tudi stalna veriga pravičnosti do teologov in redovnic, ostri protesti zoper družbeno omejevanje pravic (diskriminacija) na eni strani, na drugi pa diskriminiranje žensk znotraj Cerkve; dolga okrožnica o usmiljenju, toda brez usmiljenja do ločenih in oženjenih duhovnikov (okrog 70.000 jih je, in od tega samo v Nemčiji 7000) – in tako naprej.«²⁵ Odtod tudi kritična mnenja o Wojtyli osebno: »V poljskih okvirjih je lahko veljal za ,umirjenega progresista‘, toda v okviru celotne Cerkve ostaja konservativen, saj se ne odpoveduje klerikalizmu in ni pripravljen, da bi se učil iz ,znamenj časa‘.«²⁶

²² Santamaria, A., *Un papa riformista e conservatore*, Roma, Trevi, 1967. Santamaria označuje papeža Montinija tudi takole: »V razmerah, ko izgleda, da so katoličani razdvojeni, vznemirjeni, včasih vpleteni v hrupne polemike o vatičanski politiki ter o katoliški doktrini sami, je bil Pavel VI. prisiljen iskati ravnotežje. Zato je deloval hkrati kot reformator in konservavec, tolerantno in intransigentno«.

²³ O dvojnosti funkcije katolištva v primeru Latinske Amerike glej: Levine, D. H., *L'impact de la theologie de la liberation en Amerique Latine*, Archives de sciences sociales des religions, 35, 1990, 71, str. 44.

²⁴ O tem predvsem delo Patrick Michela. Glej: Michel, P., *Y a-t-il un modele ecclesial polonais?*, Archives de sciences sociales des religions, 31, 1986, 62, 1, str. 90. in Michel, P., *Messianisme polonais et histoire contemporaine*, v: *Le reve de Compostelle*, str. 65–66.

²⁵ Küng, H., op. cit., str. 400.

²⁶ Zizola, G., op. cit., str. 39.

Te ocene lahko uporabimo tudi kot presoje na epohalni ravni. V deželah z dolgoletno prevlado realsocialističnega sistema, ki je družbene razmere na nek način vrnil na raven predmeščanske družbe, sta katolištvo in katoliška Cerkev dobila zgodovinsko priložnost, da opravita napredno in osvoboditeljsko vlogo tudi s pomočjo nekaterih svojih predmodernih in protimodernih potencialov. Drugje, posebno tam, kjer so prevladovali družbeni procesi prehajanja iz moderne v post-moderno, pa so jo taisti predmoderni in protimoderni potenciali potisnili v tradicionalizem in konservatizem.

Peto, povsem izvirno, vendar visoko strokovno oceno Wojtylinega pontifikata je izoblikovala D. Hervieu-Leger v okvirju ditohtomne razdelitve s pomočjo izključujočih izrazov: progresiven – konservativen, koncilski – predkoncilski, moderen – predmoderen oziroma protimoderen. Za takšno ocenjevanje je odločilnega pomena umestitev pontifikata v okvire epohalne krize modernih družb in samega modernističnega duha oziroma v okvire notranje dinamike modernosti kot take. »Sodobna proizvodnja religije je utemeljena v utopični dinamiki modernosti, ki ustvarja projekcije vizije uresničevanja človeškega rodu nad samim seboj«, zaključuje D. Hervieu-Leger.²⁷ Na to lastnost modernosti opozarja tudi J. Seguy: »Modernost na svojstven način in kot po logični nujnosti kritizira samo sebe, lahko celo sama sebi nasprotuje. Morda sploh ne napreduje, marveč za ceno stalnega spraševanja vesti in preobratov, ki jih vpeljuje, prevzema glede na čas in prostor različne oblike; njeno znamenje je množina, spreminjanje je njena oblika in prihodnost njeno obzorje. Zato si more zagotavljati vedno in povsod tudi svoje zmage.«²⁸ V tem smislu postaja za presojo Wojtylinega pontifikata bistvena ocena strategije katoliške Cerkve v razmerah krize moderne družbe in modernosti kot take. Prav ta kriza pa objektivno omogoča ponovno uveljavljanje krščanske vere, to pa zaradi neizpolnjenih obljub modernosti, vendar ne več izključno v regresivnem smislu. Tako lahko razložimo Wojtylin pontifikat z novo strategijo »katoliške koncentracije«, ki ustreza krizi duha modernosti in moderne družbe, ki je zašla v slepo ulico in izgubila poprejšnje zaupanje.

Strategija katoliške koncentracije naj bi imela dvoje temeljnih oporišč. Na eni strani ta strategija predpostavlja, da so kot najvišja dobrina človeštva, v njegovem izpolnitvenem iskanju, dejansko in dosledno pripoznane vse tiste vrednote, ki so zgodovinsko določilo modernosti obzorja in so bile tudi njegovo resnično gibalno. To kajpada pomeni tudi nadvse pozitiven odnos do vseh bistveno novih vrednot, ki jih je modernost vpeljala v družbeno in kulturno realnost modernega sveta. Hkrati pa to seveda zahteva tudi hkratni dosledni prelom s predmodernim in tradicionalnim protimodernim, kar je bilo značilno za tradicionalno katoliško strategijo soočanja z modernim svetom. Na drugi strani pa se ta strategija opira na spoznanje o zlomu prometejske modernosti in izgubo zaupanja v obljube, ki jih je prav prometejska modernost nosila v sebi. To najprej lahko prepoznamo kot krizo »racionalnosti, ki je izšla iz prosvetljenstva, pa tudi kot krizo ideologije napredka ter človekovega osvajanja in udomačevanja univerzuma.«²⁹ Zaradi tega strategija katoliške koncentracije manj računa na morebitne sporazume kot kritične kompromise z modernostnim duhom, pač pa si bolj prizadeva razviti lastno alternativno vizijo družbe prihodnosti, pri čemer se opira na razočaranja zaradi odkritij meja rasti in slepih ulic racionalizacije.

²⁷ Hervieu-Lèger, D., Tradition, Innovation and Modernity: Research Notes, Social Compass, 36, 1989, 1, str. 73.

²⁸ Seguy, J., The Modern in Religion, Social Compass, 36, 1989, 1, str. 5.

²⁹ Ibidem.

Ni mogoče dvomiti, da imamo opraviti s strategijo, ki ponovno uporabljala intransigentno katoliško vizijo. Toda, po mnenju D. Hervieu-Legerjeve, naj bi šlo za nov tip intransigentizma (nespravljalnosti, nepopustljivosti), ki je drugačen od tradicionalnega. Medtem ko je tradicionalni apriorno zavračal družbeno in človekovo avtonomijo, novi tip intransigentizma funkcionira kot svojevrstna anticipacija (tistega) onstran modernosti.³⁰ Čeprav ne želimo ob tej priložnosti presoati zaključkov D. Hervieu-Legerjeve, naj še dodamo, da naj bi bil ta novi intransigentizem že v samem temelju izrazil selektivnega značaja ter zaradi tega tudi vsebinsko vsaj deloma dozdeven oz. navidezen. Je namreč intransigentizem, ki naj bi imel pozitiven odnos do cele vrste vrednot modernega časa in duha, vrednot, ki so izvirno povsem posvetno obarvane. Njegova dozdevnost, navideznost naj bi torej bila v tem, da te vrednote odteguje od njihove posvetne podlage in izvirno posvetnega ozadja ter jih na določen način naknadno pokristjanja. Hkrati pa poudarja svojo nespravljalnost s tistimi vidiki moderne družbe in modernosti kot taka, ki so v sedanjih časih v krizi. Glede na utemeljevanje D. Hervieu-Legerjeve naj bi torej zaradi vsega pozitivnega, kar vključuje vase, ne težila k obnovi tradicionalnega katolištva, marveč si prizadeva ustvarjati nekakšno novo krščanstvo.³¹ Zato naj bi torej v sedanjih razmerah krize posvetnosti, o kateri govori P. Berger, ne imeli opravka s strategijo ponovnega osvajanja sveta in družbe, marveč z gibanjem nasproti »novemu krščanstvu«. Težko verjamemo, da bi papež Janez Pavel II. sprejel trditev, da tudi on sam sodeluje pri projektu »novega krščanstva«.

V *šesto oceno* uvrščamo tiste poglede, ki pontifikat Karla Wojtyle ne le ocenjujejo izrazito pozitivno, marveč ga hkrati tudi poveljujejo. To so pogledi, ki imajo uradno cerkveno potrditev. Tovrstni publicistični prispevki grede tako daleč, da poimenujejo papeža celo kot »novega Mojzesa« ali kot »alter Christus«.³² H. Küng je opozoril, da je za mnoge v katoliški Cerkvi papež postal skoraj »novi Mesija«.³³

V teh ocenah opisujejo Wojtylin pontifikat predvsem kot promocijo prave koncilске reforme, ki pripravlja tudi novo obdobje miru in pravičnosti. Seveda ti avtorji poudarjajo razliko med legitimnimi koncilskimi spremembami, ki jih zahteva Cerkev sama, ter tistimi spremembami, ki so jih želeli uvajati po koncilu površni teologi in pastirji. Njihova površnost je posledica nesposobnosti razlikovati med tistimi cerkvenimi nauki in prakso, ki so spremenljivi, ter med tistim, česar spremenjati ni mogoče. Prav Wojtyla naj bi bil tisti, ki mu je ponovno uspelo ustvariti sintezo ali ravnotežje med vsem tistim (verske resnice), česar ni mogoče in dovoljeno spremenjati, in med dinamičnimi, zgodovinskimi in razvojnimi vidiki krščanske ter cerkvene misli in življenja. Prav papežu Janezu Pavlu II. naj bi z njegovim evangelijskim, katehitičnim in misijonarskim delovanjem uspelo uresničevati globoko koncilsko prenovo tako, da ni prizadela vsega, kar Cerkev uči kot resnico in vero, hkrati pa predložiti nove in mogočne uporabe Kristusovih besed.³⁴ Ali če to povemo drugače: šlo naj bi le za novo uporabo, ne pa za novo premišljanje in pričevanje krščanske vere. To naj bi pomenilo, da Wojtyla znova potrjuje katoliški integralizem in intransigentizem, saj krščanska vera vključuje prav vse, kar je potrebno za smiselno življenje ljudi ter za družbene organizacije, v prvi vrsti za

³⁰ Hervieu-Lèger, D., Jean Paul II: La strategie de concentration catholique, L'Annee sociologique, 1988, 38, str. 225.

³¹ Značilen je že sam naslov knjige, ki sta jo skupaj objavila Daniele Hervieu-Lèger in Françoise Champion. Glej: Hervieu-Lèger, D., Champion, F., Vers un nouveau christianisme?, Paris, Cerf, 1987.

³² Cavalcoli, G., Alter Christus, I Martedì, 12. 1988, 5, str. 11.

³³ Küng, H., Ein Jahr Johannes Paul II (1979), v: op. cit., str. 381.

³⁴ Cavalcoli, G., op. cit., str. 11.

uresničevanje civilne družbe. To pa daleč presega vse, kar vsebuje posvetna kultura in kar ta kultura lahko dá sodobnemu svetu in sodobnim ljudem. Zato krščanski veri dialog s sodobno posvetno kulturo sploh ni potreben, razen če gre za njeno učiteljstvo. Niso ji potrebni niti koncesije ali kompromisi s posvetnostjo nasploh in posvetno kulturo še posebej, niti prilagajanje kulturnemu pluralizmu ali celo premoščanje prepadov z moderno kulturo. Krščanska vera je vseobsegajoča in samozadostna. Njeno izključno stekališče je katoliška Cerkev. Na teh osnovah naj bi Wojtylin pontifikat potekal na eni strani v znamenju rekonpozicije in reagracije katolištva, kar pomeni tudi ukinjanje časov notranjih cerkvenih nesoglasij, oporečništva, pluralizacije političnih opcij katoličanov ter neprestanega kritičnega samospraševanja. Na drugi strani pa ta pontifikat navdihuje plimo verniškega in duhovniškega aktivizma. Cerkev znova osvaja status *societas perfecta* (popolne družbe). Cerkev postaja spet žarišče nove evangelizacije sveta in družbe. Le z njo je možno uresničiti novo evropsko enotnost in rešiti svet pred novo katastrofo, v katero jo neogibno pelje posvetna kultura in civilizacija brez Boga kot civilizacija smrti. Wojtylin pontifikat naj bi zahteval tudi novo največjo in vidno družbeno navzočnost vere in njeno vrnitev v družbo, kar izhaja tudi iz njegovega zavzemanja za totalno in če je le mogoče tudi enotno družbeno in politično angažiranje. Končni cilj pontifikata naj bi bil obnova avtoritete vere in Cerkve nad družbo, in to prav s pomočjo civilne družbe. Največja možna reagracija in rekonpozicija Cerkve je prvi predpogoj tega podjetja. Če bi to opisali z ostro kritičnimi izrazi, to pomeni naslednje: »Evangelizacija pomeni ponovno uresničevanje cerkvene oblasti nad vsem – družbenim življenjem, običaji, umetnostjo itn.; dialog med religijami se spreminja v enotno fronto zoper moderno avtonomijo.«³⁵

Zanimivo je, da Wojtylin pontifikat pozitivno ocenjuje tisti del leve inteligence, ki je politično povezana z reformističnim delom italijanske komunistične stranke. Takšno oceno so oblikovali postopno in opuščali celo kritične poudarke tako katoliške levice kot večjega dela laične inteligence. Takšna pozitivna ocena je v zadnjem času postalo tudi uradno stališče italijanske komunistične stranke.

Ta ocena, po našem mnenju, zanemara vse tisto, kar lahko v Wojtylinem pontifikatu razložimo kot hierokratično strategijo ponovnega zavojevanja sekulariziranega sveta in družbe, ki naj bi preseгла kulturni pluralizem, zavrgla že uresničeno posvetnost kulturnega in političnega življenja ter si ponovno pridobila monopolni ali vsaj hegemonijalni položaj v družbi ter kulturi – z vsemi neposrednimi političnimi posledicami, ki jih taka sprememba prinese. Ta ocena ne upošteva vsega tistega, kar je prepoznal že ob prvih Wojtylinih potezah F. Alberoni že na začetku tega pontifikata. F. Alberoni je namreč ugotavljal naslednje: »Papež upošteva, da je v vseh deželah katolištvo v manjšini in ni več dominantno. Da bi odstranil nesporazume, to dejstvo uporablja tako, da opozarja na univerzalnost Cerkve v manjšini povsod, da bi ji tako pomagal do natančne konfiguracije in značilnosti. Toda Cerkev ostaja manjšinska in praktično ne more prevladovati. Zato je papež lahko tudi močan, odločen in celo kraljevski.«³⁶ Če je tako, potem ni verjetno, da bi bilo mogoče obnoviti prejšnji položaj vere in Cerkve. Bolj verjetno gre za poizkus, da bi si Cerkev in vera na nov način pridobili vplivni položaj in vlogo v pluralno oblikovani sekularizirani družbi in kulturi.

³⁵ Blanquart, P., *Quand l'apologétique se fait au nom d'Auschwitz. Ou: faut-il que la raison faillisse pour que l'Église prospère?* v: *Reve de Compostelle*, str. 202.

³⁶ Alberoni, F., *Forza e debolezza della Chiesaforzezza*, (referat na posvetovanju v Bologni 1. decembra 1978 z naslovom: »Pomen izvolitve kardinala Karla Wojtyły za papeža«), str. 40.

Sicer pa ocena, o kateri kritično premišljujemo, nadvse ugodno in pozitivno presoja papežovo prizadevanje za svobodo in človekove pravice, papežovo kritiko sedanjih odnosov med razvitimi in nerazvitimi deželami ter njegovo kritiko liberalizma. Prav tako pozitivno presoja papeževa prizadevanja, da bi katolištvo v pogojih sodobnih razvitih družb udeleženo kot prvorazredno moralno silo, ki oporeka, nasprotuje moralni krizi, banalizaciji in življenjskim nesmisлом, povečevanju porabniške miselnosti itn. Prav to pa so tudi skupne točke med zavzemanjem papeža Janeza Pavla II. in prizadevanji dela italijanskih komunistov. Pozitivna ocena, o kateri govorimo, se potemtakem sklicuje na vse tisto, kar je v Wojtylinem pontifikatu prepoznati kot radikalno kritiko tistih družbenih razmer, ki jih povzročajo liberalizem in sodobne neoliberalistične strategije – tako na mednarodni ravni kot v številnih posameznih sodobnih družbah.³⁷

Prevedel: Z. R.

³⁷ O tem glej v: Chiarante, G., *Oltre il dialogo*, Critica Marxista, 27, 1989, 3, str. 5–17, Gentiloni, F., *Impegno sociale e rapporto con la politica*, Critica Marxista, 27, 1989, 3, str. 19–25, Zanardo, A., *Cultura di sinistra e fede cristiana*, Critica Marxista, 27, 1989, 5, str. 5–23.