

Letnik 62 leto 2002

3

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

---

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

---

**Teološki simpozij 2002 - Cerkev smo mi**

Drago Karl Ocvirk, **Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta  
Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Marjan Turnšek, **Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Slavko Krajnc, **Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve  
na Slovenskem**

Karl Lehmann, **Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope  
na prelomnici med Vzhodom in Zahodom**

Ciril Sorč, **Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega  
samopodarjanja človeštvu**

Janez Rotar, **Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja  
za avtonomnost knjižne slovenščine**

---

# **Bogoslovni vestnik**

## *Theological Quarterly*

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/  
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/  
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM  
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/  
Scientific Council:** Metod Benedik OFM<sup>Cap</sup>,  
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,  
Jože Krašovec, France Oražem,  
Viktor Papež OFM (Rim),  
Jože Plevnik SI (Toronto),  
Jure Rode (Buenos Aires),  
Anton Stres CM,  
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/  
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,  
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,  
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM<sup>Cap</sup>,  
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,  
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,  
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-  
prlo Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport  
RS
- Letna naročnina:** 4800 SIT, za tujino 40 USD, posamezna števil-  
ka 1200 SIT  
Transakcijski račun pri NLB d. d., Ljublja-  
na, številka: 02014-0015204714  
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-  
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana



# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

**Letnik 62 leto 2002**

**3**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2002



# Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič

Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik



Slavko Krajnc

## Cerkev smo vsi

### Teološki simpozij 2002

Drugi vatikanski cerkveni zbor naroča, da naj duhovniki »svoje znanje o Božjih in človeških rečeh primerno in nepretrgoma spopolnjujejo in se tako bolje pripravijo na uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki« (D 19,2). V duhu teh besed je Teološka fakulteta tudi letos pripravila teološki simpozij za duhovnike in pastoralne delavce na katerem je obravnavala Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Posebni papežev poslanec kardinal Josef Tomko ga je 18. maja 2002 v narodnem svetišču Marije Pomagaj na Brezjah slovesno razglasil in uradno izročil slovenskim ordinarijem in predstavnikom ljudstva.

Gre za sadove večletnega duhovnega dogajanja slovenske Cerkve ali kakor je zapisal nadškof dr. Franc Rode, »nov duhovni zagon, ki ga moramo dati našim občestvom, za prenovljeno vero v moč in potrebnost evangelija za naš narod, za prepričanje, da je to pot prihodnosti in večje življenjske polnosti, kot jo naš narod živi v tem trenutku.«<sup>1</sup> Iz dokumenta veje duh zborne odgovornosti in ljubezni do Cerkve, ki se uresničuje v občestvu za občestvo. Cerkev smo vsi, ki nas družijo Kristus, da bi postali vedno bolj »kvas in duša človeški družbi«. Zato se glavni naslov simpozija glasi: »*Cerkev smo vsi*«, kar je bilo ena glavnih nalog PZ, da pritegne v »sinodalno« dogajanje čim večji krog vernikov, kajti »vsi mi in vsak izmed nas je Cerkev« (Guardini). Program, ki nam ga ponuja omenjeni dokument, je porojen iz odgovora današnjega človeka na Kristusovo odrešenijsko dogajanje. Osrednja in povezovalna misel celotnega dokumenta je Kristus, Odrešenik, ki kliče in vabi: »Izberi življenje.« Močno je poudarjena odgovornost laikov v življenju in delovanju Cerkve. Skratka, dokument PZ se predstavlja kot odprta knjiga za vsakdanje branje, premišljevanje in življenje.

Na simpoziju, ki je bil v začetku aprila na ustaljenih krajih v vseh treh škofijah (Stična, Brezje, Vipava, Maribor in Celje), je sodelovalo osem predavateljev. Glavna predavanja o sklepnem dokumentu PZ so imeli: prof. dr. Drago Ocvirk z *naslovom Kulturno-družbeni kontekst,*

<sup>1</sup> F: Rode, *Škofova beseda sobratom*, v: *Sporočila slovenskih škofij* 5 (2002) str. 64.

doc. dr. Marjan Turnšek *Eklezialne korenine* in doc. dr. Slavko Krajnc *Bogoslužni vidik dokumenta PZ*. Nato so koreferenti mag. Cvetko Valič, Jožef Planinšek, Alojzij Kržišnik, Jožef Vidic, Ivan Krajnc in France Dular na podlagi lastnih pastoralnih izkušenj govorili o *pomenu in modelu župnije kot duhovnega centra*, medtem ko je doc. dr. Leon Debevec spregovoril o *skrbi in vzgoji za bogoslužni prostor in bogoslužje*, dr. Julka Nežič pa o *pomenu in vlogi laičkih pastoralnih sodelavcev*. Na simpoziju je bilo 329 udeležencev, kar je precej več kot lani.

Razprava izpod peresa prof. dr. Draga Ocvirka obravnava kulturno-družbene procese in pojave, ki spreminjajo podobo vernosti v današnji družbi in Cerkvi, način verovanja iz prepričanja v izbirno pripadnost ter narekujejo prehod iz moderne zasebnosti v postmoderno javnost civilnodružbene narave. Poznavanje teh novih procesov in pojavov nam omogoča učinkovitejši način nove evangelizacije in konstruktivnejše vključevanje vernikov v demokratične procese.

Doc. dr. Marjan Turnšek se v svoji razpravi osredotoča na eklezialne korenine Cerkve na Slovenskem. Posebej sta predstavljeni najbolj ukoreninjeni podobi Cerkve, to sta Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo in Cerkev kot *communio* oziroma skupnost ali občestvo. Prizadevanje za novo evangelizacijo mora biti v gorečnosti, metodi in načinu posredovanja evangelija ter Božjih skrivnosti. Ta se je v svetu že uveljavila s pomočjo »sistema župnijskih celic«.

Razprava doc. dr. Slavka Krajncja predstavlja bogoslužni vidik dokumenta PZ s posebnim poudarkom na problematiki človekove odprtosti za skrivnostno in sveto, nerazumevanju jezika in kod v bogoslužni govoricni ter na sposobnosti dekodiranja in vnovičnega kodiranja sporočila v obrednem dejanju. Posebej so predstavljeni komunikacijski model dejavnega sodelovanja s povratkom informacije, problem inkulturacije in ustvarjalnosti v bogoslužju, vloga voditelja ter povezovanje bogoslužja z življenjem in življenje z bogoslužjem.

Pod naslovom *Sociološko-pastoralni vidik župnije* obravnava župnik Cvetko Valič družbene spremembe, ki povzročajo spremembe v Cerkvi oziroma župniji. Ekonomske, socialne, politične, kulturne in demografske spremembe namreč vplivajo na versko in moralno podobo župnije.

Jožef Vidic SDB je predstavil delovanje, pomen in namen salezijanskega mladinskega centra in ga označil kot »dom, ki sprejema, župnija, ki evangelizira, šola, ki uvaja v življenje in dvorišče za prijateljske stike in za življenje v veselju«. Ob tem je opozoril na težave mladinske pastorale in nakazal, kako naj bo kristocentrična in ekleziološko usmerjena ter povezana z življenjem župnije.

Jože Planinšek je predstavil osebno razmišljanje o pomenu duhovnega centra Dom sv. Jožefa v Celju, ki ni privilegirani kraj za du-

hovno izoblikovane ljudi, ampak enako odprt tudi za drugače misleče. Gre za kraj dialoga različno mislečih.

Doc. dr. Leon Debevec je v kratkih potezah orisal pomen in skrb za krščansko umetnost in opozoril na pomanjkljivosti dokumenta PZ o tej zadevi, še posebej kar zadeva oceno stanja in smernice za prihodnost.

France Dular je govoril o vlogi duhovnika, ki animira ljudstvo in vzgaja sodelavce, o delovanju članov ŽPS, vse skupaj pa podkrepil s predstavitevijo razmer v svoji župniji.

Nekoliko večji poudarek župniji kot občestvu občestev je dal Alojz Kržišnik. Govori je o težavah in ciljeh župnijske pastorale in poudaril, da je treba župnijo vpeti in uskladiti v širši pastoralni kontekst, v katerem ima dekanija ključno vlogo nove evangelizacije.

Julka Nežič obravnava današnjo problematiko laških pastoralnih delavcev v slovenski Cerkvi in družbi. Ob predstavitvi različnih poklicev v pastoralni izpostavi poklic katehistov in katehistinj, pastoralnih asistentov in asistentk ter profesorjev in profesorice teologije, za katere ni urejen status niti znotraj Cerkve, kaj šele s strani države.

Ivan Krajnc je predstavil bogato delovanje pastoralnih sodelavcev v župniji Črenšovci, ki je po svojih najrazličnejših občestvih »občestvo občestev«. Povezanost duhovnikov in laikov v pastoralnem načrtu, upoštevanje različnost karizem in strokovna usposobljenost številnih animatorjev daje župniji utrip dinamičnosti in življenja v luči nove evangelizacije.

Simpozij je želel ob izidu in slovesni razglasitvi dokumentov PZ predstaviti duhovnikom bodoči program slovenske Cerkve, da to duhovno dogajanje ne bi zastalo, marveč dobilo še konkretnejše oblike v pastoralnem delu in vsakdanjem življenju.





Drago Karl Ocvirk

## **Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Čeprav sem sodeloval pri sestavljanju besedila *Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, se brez pomislekov strinjam z nadškofom, ko pravi v Predgovoru, da »se zdi (besedilo *Sklepnega dokumenta*) kot gosto zaraščen gozd, kjer se težko orientiramo«. Z njim delim tudi upanje, da »se nam bo s časom pogled razjasnil in zagledali bomo drevesa. Naloge, ki so pred nami, bodo postajale vedno bolj razpoznavne.«<sup>1</sup>

S svojo razpravo želim prispevati nekaj jasnosti k vprašanju, ki se tičejo kulturnega in družbenega okolja in so v *Dokumentu* zgoščeno predstavljena v prvem in zadnjem poglavju: prvo ima naslov *Človek na prelomu tisočletja*, zadnje pa *Katoličani in njihova Cerkve v politični skupnosti*. Oprl se bom na tiste člene ali misli, ki so že zaznali globinsko usmerjenost zahodne civilizacije in trende v njej, ki oblikujejo nov tip človeka in družbenih odnosov, s tem pa tudi nov tip vernosti in odnosa do vere in Cerkve. Še več, ker gre za sistemske spremembe, se spreminja tudi politika in civilna družba. Namen razprave je, da bi vsi – pastirji in drugi verniki – bolje razumeli sodobnega človeka, njegovo miselnost in ravnanje, kar je pogoj za novo pastoralo in evangelizacijo, kolikor ni ta nova le po gorečnosti, ampak je »nova po pristopu, nova v izrazu,« kot ponovi nadškof za papežem (PZ str. 8).

### **1. Plenarni dokument o verniku in odnosih med Cerkvijo in državo**

Plenarni dokument postavlja vernika v čas in prostor in ugotavlja, da sodobni katoličan v novih okoliščinah »veruje drugače« kot nekoč. To pa za seboj potegne tudi drugačne odnose tako med vernikom in Cerkvijo kakor med njima in državo.

<sup>1</sup> Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, *Izberi življenje, Sklepni dokument*, Družina, Ljubljana 2002, 7. V nadaljevanju bom navedke iz tega dokumenta označeval v besedilu samem in sicer s PZ in ustrezno številko strani, odstavka ali sklepa.

### 1.1. Drugače verujoči človek

Sklepni dokument ugotavlja, da slovenski človek danes vse bolj drugače veruje kakor nekoč, čeprav še ostajajo tu in tam žepi tradicionalne vernosti. »Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, vezane na institucijo Cerkve ter na njen dogemski in pravni red, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti. Lahko rečemo, da se slovenski človek na novo religiozno prebujajo, vendar ne izbira več le med vero in nevero, ampak tudi med vero in njenimi nadomestki, še bolj pa zapada v versko brezbriznost. Ta drugače verujoči človek je žejen sreče in celostnega zdravja, hrepeni po izgubljeni harmoniji v sebi in stvarstvu, do katoliške Cerkve pa je zadržan in kritičen« (18).

Vera prehaja tako s področja kolektivnega prepričanja na področje individualnega. Posledica tega je, da se med kristjani pri nas marsikdo »težko pogovarja o veri, ker jo je moral v preteklosti skrivati ali ji po uradni dolžnosti celo nasprotovati. Svojo vero velikokrat živi sramežljivo in razdvojeno med Cerkvijo in družbo. Negotov je zaradi pomanjkanja zgledov pristnega krščanskega življenja v vsakdanjem življenju. V svoji vernosti je pogosto mlačen, večkrat premalo pokončen; njegova vera marsikdaj podleže porabniški miselnosti 'daj -- dam'« (19). Vendar je treba že tu reči, kar bomo kasneje pokazali, da je analiza, kolikor povezuje boječe izražanje vere v glavnem le z našo totalitarno preteklostjo nekoliko preskromna. Ta je ljudem, še zlasti vernim, res zabila strah v kosti, toda drugi, globinski civilizacijski dejavniki, ki so opredeljeni kot »porabniška miselnost 'daj – dam'«, so danes glavni vzrok za spremembo vernosti in s tem vernikovega vedenja.

Ko pogleda dokument na ta pojav sociološko, je že bolj uravnotežen, čeprav po mojem mnenju še vedno pripisuje preveliko težo preteklosti. »Ne le raziskave, ampak tudi vsakdanje izkušnje kažejo, da je bila v zadnjih desetletjih slovenska družba izpostavljena močni sekularizaciji, ki je plod povojne načrtne ateizacije in razvojnih tokov moderne družbe. Med nami živi precejšnje število tistih, ki ne poznajo evangelija. Nekdanje kulturno poenoteno kmečko in tradicionalno verno okolje se je močno spremenilo, zato tradicionalna vernost ne more biti edino merilo in izhodišče za pastoralno delo. Tam, kjer je še navzoča, jo je potrebno ohranjati in hkrati usmerjati v osebnejšo vernost. Slovensko krščanstvo je, kar zadeva osebno vero, na najboljši poti, da v tej smeri v prihodnjih letih tudi spremeni dosedanji tok tradicionalnega religioznega izražanja« (35). Nove oblike verskega življenja narekuje tudi dejstvo, da večina ljudi pri nas živi v mestih (36). Glede na odnos do vere in Boga imamo pri nas tri vrste ljudi. Nekateri so osebno globoko verni, nekateri »svojo vernost doživljajo kot celovito

včlenjenost v religiozno kulturo ali kot podedovano versko čutenje, manj pa kot osebni odnos do Boga«, nekateri pa verujejo le »v obstoj Boga ali ga sprejemajo kot možnega« (37).

Za naš razmislek je pomenljiva ugotovitev, da zna biti verska skupnost zanimiva zaradi potrebe po druženju, kar velja posebej za mlade. »Želja po približevanju verski skupnosti tako ni nujno religiozno motivirana, lahko je tudi kulturno-civilizacijsko, ko torej gre za željo po druženju oziroma sprejetosti. To pa je za Cerkev ugodna priložnost, da s poukom o mistični naravi Cerkve in njenem ustanovitelju te ljudi pripelje do tistega, po čemer v svojem srcu še nejasno hrepenijo. Duhovnik ima pri tem pomembno vlogo. Bolj ko je duhovnik osebno povezan z ljudmi, večja je stopnja zaupanja do Cerkve. Bolj ko je Cerkev kot ustanova oddaljena od dejanskih problemov ljudi, manj ji zaupajo. Tako je za Cerkev pomembno, da svoje oznanjevanje gradi na vrednotah prijateljstva in zaupanja ter pri tem upošteva občutljivost sodobnega človeka za svobodo posameznika in njegove vesti« (42).

Druženje, sprejetost, kakovostni medčloveški odnosi, spoštovanje svobode in vesti ... so danes prevladujoče vrednote in skupnosti, ki so zgrajene na njih, živijo. To velja tudi za Cerkev, ki prehaja zato iz družbenoregulativne ustanove v skupnost živih občestev, kjer se človek najde in v občestvu »po človeški meri« deluje in tako oblikuje svojo identiteto. Pogledi in prepričanja stopajo v drugi plan, pomembna je človeška toplina. To ni pravzaprav nič novega, saj je bila privlačna moč Cerkve v prvih stoletjih ravno v odnosih med vernimi. Kot pokaže Rodney Stark v delu *Rast krščanstva*, je to pridobilo največ članov med velikimi epidemijami, ko so le kristjani skrbeli za bolnike, tudi pogane; v drugem delu pa utemeljuje tezo, da je v zahodnem svetu glavni motiv za spreobrnjenje k tej ali oni veri prav občestvena privlačnost.<sup>2</sup>

## 1.2. Oblikovanje novih odnosov med Cerkvijo in državo

Za vernika in Cerkev ni pomembno le družbeno-kulturno okolje v svoji relativni amorfnosti, marveč tudi v njegovi politični organiziranosti. V teh razmerjih Dokument poudari dva vidika.

Cerkev in država si morata najprej prizadevati v medsebojnem sodelovanju za človekov celovit razvoj (465). Nič manj pa se ne srečuje ta ob moralnih vprašanjih, saj so vrednote vedno latentno, če ne izrecno, vključene v politične načrte in odločanja. »Ko gre za moralna vpra-

<sup>2</sup> Prim. R. Stark, *The rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, New Jersey, Princeton University Press, 1996; R. Stark, R. Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Los Angeles 2000. R. Stark in R. Finke, *Vloga ateizma in vere v študiju religije*, v: *Tretji dan*, XXXI (2002) št. 4-5, 30-41.

šanja pravičnosti, poštenosti, resnicoljubnosti, za načela pravne države in spoštovanja človekovih pravic, ima Cerkev vso pravico in dolžnost, da izrazi svoje moralno mnenje in stališče, ne glede na to, ali s tem zadene ob politike, politične stranke in njihove ukrepe (prim. CS 76,5). Pri tem vodstvo Cerkve upravičeno računa na aktivno in javno podporo vernikov ter na njihovo lastno pobudo« (466). Takšna vloga Cerkve ni nič posebnega, nikakršno iskanje privilegijev, marveč temeljijo na temeljnih človekovih pravicah. »Zato v imenu celovitega spoštovanja človekove pravice do svobodnega izpovedovanja vere zahteva, da država upošteva pluralnost današnje družbe in skrbi za zakonito versko svobodo« na vseh področjih življenja (467).

V Dokumentu je izražena skrb ob pojavih, kot so zasebnštvo, individualizem in konformizem, ker tako pojmovane individualne pravice spodkopavajo posameznikovo odgovornost in skrb za vso skupnost in s tem ogrožajo demokracijo. »Drugačno dojetje in razumevanje sveta je v zadnjih desetletjih poudarjalo zlasti vprašanja miru, okolja in odnosov med spoloma. V sozvočju s tem so v ospredju ekologija, telesnost, ranljivost, odsotnost družbenih ideologij, utopij in podobno. Pozornost je usmerjena v notranji intimni svet in ne v zunanje urejanje družbe in družbenih odnosov. Pojavi zasebnštva, individualizma in konformizma so za demokratično družbo škodljivi, vendar je nasproti njim skrb za pravice posameznika in njegovo svobodo tisti pozitiven vidik, ki močno opredeljuje postmoderna človeka. Težnja po zadovoljevanju lastnih osebnih potreb in želja po boljšem gnotnem položaju vzpodbujata uveljavljanje porabniške družbe, ki povečuje svobodo posameznika, ne glede na odnos do sočloveka, resnice in drugih vrednot« (15).

### 1.3. Spodbuda k odgovornosti

Naj sklenem prikaz nekaterih razsežnosti vernosti v *Dokumentu*, ki so povezane s kulturnim, družbenim in političnim okoljem, s povzetkom nekaterih ključnih pojavov. V nadaljevanju bom namreč pokazal, kako so vsi ti pojavi med seboj povezani in posledica civilizacijskih sprememb.

Res je, da so vsi ti pojavi zaznamovani s totalitarnim režimom in njegovim odnosom do vere in Cerkve, kot večkrat pravi *Dokument*. Vendar s tem ne razložimo vsega in tudi *Dokument* opozarja na pomen civilizacijskih sprememb. Dejstvo je, da totalitarni režim moderni civilizaciji ni tuj, ampak je njena možna, negativna izvedba, medtem ko je demokracija njena pozitivna izvedba.<sup>3</sup> Totalitarizem je propadel, demokracija pa je v globokih spremembah prav zaradi spreminjanja te

<sup>3</sup> Prim. C. Lefort, *Prigode demokracije*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999.

moderne kulture, zaradi njenega prehoda v bolj radikalno obliko,<sup>4</sup> ki jo Plenarni dokument imenuje tudi postmoderno. Pojavi, na katere sem hotel opozoriti, so: drugače verujoči človek, zadrega pri izražanju vere, podleganje logiki 'daj-dam', usihanje tradicionalne vernosti, sekularizacija, bolj osebna vera, verska pripadnost kot celovita včlenjenost v religiozno kulturo ali kot podedovano versko čutenje, sodelovanje v Cerkvi zaradi potrebe po druženju, zahteve Cerkve, da država spoštuje njene pravice in pluralnost družbe ...

Če presojamo *Sklepni dokument* z vidika njegovega prispevka k bolj demokratični in humani družbi, se pravi k spodbujanju bolj odgovornega in družbeno zavzetega katoličana, potem zasluži odlično oceno. Zadnji čas je že, da verni prenehajo bežati od odgovornosti za to družbo in izberejo življenje v vseh njegovih razsežnostih, tudi politični. Kajti ukvarjanje s politiko je razpravljanje in delovanje za skupno življenje v narodu, družbi, v Evropi in svetu. Zato *Dokument* ponovi za papežem: »Pol stoletja totalitarne vladavine je v marsikaterem kristjanu pustilo občutek manjvrednosti in strahu. Čas je, da te strahove premagate! Zavzeto in enakopravno sodelujte z vsemi ljudmi dobre volje na področju politike in gospodarstva, kulture, šolstva in medijev. Tako boste sodelovali pri utrjevanju pravičnejše in solidarnije družbe, ki se navdihuje ob vrednotah Božjega kraljestva« (10). Veliko vprašanje pa je, če je takšnemu odgovornemu demokratičnemu državljanu, naj bo veren ali ne, splošno družbeno-kulturno ozračje naklonjeno, ne le pri nas, temveč tudi v naši civilizaciji.<sup>5</sup>

## 2. Potrženje družbe in ustoličenje individuuma

V zahodni civilizaciji nastaja nov tip družbe in z njo nov tip človeka: spremembe niso le družbene, marveč tudi antropološke. Vse družbe doslej so se oblikovale v odnosu do nečesa od njih drugega in drugačnega, ki je družbi narekovalo postavo, religije pa so (bile) njegov predstavnik. Zaradi tega imajo (ali so imele) religije odločilno vlogo pri oblikovanju družbe, njene podobe in življenja. Primer takšnih odnosov

<sup>4</sup> Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1994.

<sup>5</sup> »Vsa umetnost propagande je v tem, da vcepi ljudem občutek, da so nemočni, izolirani, ločeni drug od drugega. Kolikor se je temu idealu mogoče približati, ko ljudje ne ogrožajo več bogatih in privilegiranih, ni več 'krize demokracije', kot si jo predstavljajo elite. Ljudje bi se ukvarjali zgolj le s svojimi lastnimi malimi življenji in nepomembnimi življenjskimi zadevami, kakor da so modni potrošniški predmeti. Bili bi 'gledalci' in ne 'akterji' v oblikovanju politike na vseh ravneh: lokalni, na delu in širše. Občasno bi imeli pravico, da potrdijo elite v njihovi oblasti, drugače pa bi morali pustiti vodenje zadev sveta onim, ki se razglašajo za 'odgovorne ljudi'.« N. Chomsky, *Deux heurs de lucidité*, Arenas, Pariz 2001, 128.

med družbo in religijo srečamo danes npr. v tistih islamskih deželah, kjer je edini zakon islamska šarija. V naši civilizaciji se družba osamosvaja izpod zakona »drugega« (heteronomija), urejati se hoče po lastni zamisli in si sama pisati svojo postavo (avtonomija). Ta pojav je veliko bolj temeljit in novatorski, kot to, kar izražata pojma sekularizacija in laičnost. V njem namreč ne gre le za izrivanje religije v zasebnost, marveč za »preoblikovanje vsega človeškega sveta s ponovnim vsrkanjem, predelavo in novo izdelavo tega, kar je imelo v njem obraz religijske drugačnosti skozi tisočletja.«<sup>6</sup> To je »izhod iz religije«, kot pravi Marcel Gauchet.

## 2.1. Izhod iz religije

Ta »izhod iz religije« se odvija pred našimi očmi, z nami, vendar je za nami faza, ko se je družba morala boriti za samostojnost (avtonomijo) proti religijskemu drugemu (heteronomiji). Samostojnost nima več nasprotnika, zato stopa zahodna družba v novo fazo odnosov z religijo. »Nič več ni potrebno klicati človekove države na upor proti nebu. Sedaj se privajamo človekovi politiki brez neba – niti ne z nebom, niti ne namesto njega, niti ne proti njemu. To je zelo vznemirljiva izkušnja.«<sup>7</sup>

Če nekateri pri nas še prikazujejo odnos med Cerkvijo in državo kot spopad dveh tekmecev za oblast, gre to razumeti kvečjemu kot odvrčanje pozornosti od dejanskih problemov in za utrjevanje oligarhičnega vladanja. Zato vedno potrebuješ sovražnika, a ne nevarnega, ampak le izmišljenega: pri nas je ta vloga dodeljena Cerkvi. V resnici pa je Cerkev sprejela demokracijo in se vanjo vključila: pomislimo na koncil, cerkveni družbeni nauk ali papeža. Skladno s to usmeritvijo tudi *Dokument* jasno podpira demokracijo in sprejema demokratična pravila v javnem življenju. »Ko se katoliška Cerkev v Sloveniji skupaj z vesoljno Cerkvijo zavzema za najbolj uboge in zapostavljene,<sup>8</sup> se pri tem zaveda, da ni dovolj, da se ukvarja le s karitativno pomočjo najbolj prizadetim članom družbe, temveč je poklicana, da v okviru demokratičnih pravil predlaga in spodbuja državne oblasti k sprejemanju pravičnejših gospodarskih, socialnih, političnih in pravnih ukrepov« (54).

Tudi navznoter želijo verni spremeniti delovanje svojih skupnosti in vse Cerkve, da bi prišel bolj do veljave sleherni vernik z vsemi svojimi darovi, s katerimi more Sveti Duh obdariti Cerkev. O tem je pri nas že veliko napisanega. Naj omenim le B. Dolenca, ki v številnih razpravah

<sup>6</sup> M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Pariz 1998, 18.

<sup>7</sup> M. Gauchet, n. d., 89.

<sup>8</sup> Prim. *Škofovska sinoda, 20 let koncila*, CD 30, Ljubljana 1986, str. 53.



teološko utemeljuje bolj demokratične odnose v Cerkvi. Tako npr. v razpravi *Nastavki za bolj 'demokratično' Cerkev* zapiše: »Na temelju 2. vatikanskega cerkvenega zbora lahko omenimo dve podobi Cerkve, ki ustvarjalno in dinamično izražata njeno bistvo: *Cerkev kot občestvo* in *Cerkev kot poslanstvo*. Obe podobi imata čvrste teološke korenine v razumevanju Boga, ki je občestvo treh oseb in se nam razodeva s pošiljanjem Sina in Svetega Duha. Občestvo in poslanstvo nista proizvoda demokratičnih teorij. Vendar pa vsebujeta nekatere prvine, ki so hkrati pristno demokratične, npr. načela temeljne enakosti vseh članov znotraj občestva, deležnosti vseh pri skupnem poslanstvu, pretoka informacij, svobode javne besede itd.«<sup>9</sup>

## 2.2. Nova vsebina politike in civilne družbe

»Izhod iz religije« pa ne spreminja korenito le odnosov med državo in religijo, marveč dobijo novo vsebino tudi politika, civilna družba in njuni odnosi.

Če si je država do nedavna prisvajala božanske lastnosti, bila nedotakljiva in zahtevala, da se ljudje žrtvujejo zanjo kot najvišjo predstavnico skupnih interesov, je sedaj tudi sama desakralizirana. Medtem ko uveljavljanje posameznika, individualizacija, krepi po eni strani civilno družbo, pa po drugi slabi državo. Ko se je demokracija končno utrdila v zavesti in navadah, »se je osnovni poudarek prenesel s suverenosti državljanov kot eno telo na zagotavljanje pravic posameznika. (...) Bolj kakor da bi se državljanji zanimali za najbolj direktne in najbolj zanesljive poti, po katerih priti do ciljev, ki jih določa splošna volja, so se začeli ukvarjati z načini, kako nadzorovati zakonitost, celo ustavno legitimnost zakonodajalčevih odločitev. Pravilnost postopkov je dobila prednost pred obravnavanim predmetom ali javno dejavnostjo. Neopazno smo zdrsnili v demokracijo prava in sodnika.«<sup>10</sup>

Če je prej moral človek pustiti doma v zasebnosti vse, kar ga je delalo (p)osebnega, da bi v javnosti deloval kot državljan za skupno blaginjo in se zanjo tudi žrtvoval, smo sedaj priče nasprotnemu procesu. Sedaj posameznik javno uveljavlja svoje (p)osebne interese kot pravice in od države pričakuje, da mu jih omogoči, če ne celo priskrbi. Da bi posamezniki uresničili *svoje* pravice, se združujejo v civilna združenja, ki so ob podpori medijev in javnega mnenja premočna, da bi se politika mogla kosati z njimi. Sleherni sme reči državi: »To je moja odločitev, moja izbira, moja pravica!« Tako ustvarja civilna družba zakon

<sup>9</sup> B. Dolenc, *Nastavki za bolj 'demokratično' Cerkev*, v: CSS, 33 (1999) št. 1-2, 13.

<sup>10</sup> M. Gauchet, n. d., 96.

za politično sfero ... in nič manj za religijsko.<sup>11</sup> Zasebne pravice in interesi posameznikov postajajo zakon, ki mu politika sledi ... in gorje, če bi kdo mislil drugače. Od tod težave za Cerkev in antipatija do nje, ker si upa izreči pomisleke glede moralnih zahtev posameznikov, ki jih poskušajo posplošiti. Tako smo bili ob polemikah, ob Evrosongu razglašeni za homofobne.

Enak vstop zasebnega v javno sfero opažamo na področju interesov. Prej je bilo treba svoj interes opravičiti in ga prikazati kot javnega ali vsaj uglasenega z njim, sedaj pa so zasebni interesi legitimni sami po sebi, nič ni treba dokazati njihovega javne upravičenosti, država jih mora uzakoniti. Sem sodi npr. zahteva zdravih samskih žensk po umetni oploditvi na račun davkoplačevalcev, ki je bila (za zdaj) na referendumu zavrnjena. Družba, kjer v javnosti tekmujejo zasebni interesi, postaja družba kot celota tržišče, to se pravi, da družbene odnose v njej določa tržna logika, logika partikularnih interesov in ne več logika skupnega. To ponotranjenje tržnega modela ima nepredvidljive posledice. »Ta nezavedna prilastitev (tržnega modela) je že spremenila obnašanje na različnih področjih, od spolnega do političnega, in deluje še globlje. Prispeva namreč k preoblikovanju intimne zgradbe ljudi. Neznansko velik korak je od dolžnosti, da se odpovemo svojim interesom, ki je značilen za javnega človeka (vzemimo izraz dobesedno: človek za javnost, človek, kakršen se mora obnašati v javnem prostoru), do tihega ukaza, naj skrbi le za svoj interes. Posledice tega koraka so lahko usodne.«<sup>12</sup>

### 2.3. Nove vrste pripadnosti in solidarnosti

Ko se do te mere spremeni človekovo okolje, kot sta se politično in civilnodružbeno, ni mogoče pričakovati, da bo človek, odnosno in zavezniško bitje, ostal takšen, kot je bil pred omenjenimi spremembami. V resnici se tudi človekovo razumevanje tega, kdo je, spremeni tako, da danes sestavlja njegovo identiteto prav nasprotno prvine od tistih, ki so jo od 18. stoletja dalje. Prej je bilo pomembno, da se človek dvigne nad lastne partikularnosti: družina, rod, narod, verska pripadnost ... skratka, nad vse, kar ga je delalo posebnega: osvobojen – abstrakten – vsega tega doseže univerzalno, obče. Šele ko se je človek sposoben postaviti na splošno stališče in delati za skupno blaginjo, se s tem identificirati, postane resnično on sam. Nova vrsta identitete, postmoderne identitete, pa je ravno nasprotna. Osrednje ni več politično in skupna blaginja, marveč danosti, ki smo jih prejeli in so nas oblikovale: skupnost, v ka-

<sup>11</sup> Prim. J.-L. Schlegel, *Le religieux face au politique*, v: *Projet 267* (jesen 2001), 44.

<sup>12</sup> M. Gauchet, n. d., 118-119.



teri smo se rodili, tradicija, h kateri pripadamo, spolna usmerjenost, ki nas določa. Iz tega novega odnosa do lastnih partikularnosti izhaja trojna sprememba: osebna, medosebna in državljanska.

Na osebni ravni pomeni, da človek preprosto sprejme, kar mu je dano. Zunanje okoliščine posvoji, jih naredi za svoje, za sebe. Moj najbolj pristen jaz je tisti, ki ga doživljam kot Slovenec in/ali kot (ne)katoličan in/ali kot zdravnik ... Če se človek prepoznava v teh posebnostih, se zato, da bi ga tudi drugi mogli prepoznati in priznati. Od tod npr. tako odločne zahteve istospolno usmerjenih po javnem priznanju, po enakem statusu njihovih življenjskih skupnosti, kot ga imajo različnospolni partnerji, obsojanje vseh oblik fobičnosti ipd. V medosebnih odnosih so te posebnosti »osebna izkaznica«, s katero se človek predstavi drugim in stopa v odnose z njimi. Če je človek pustil nekoč osebne ali zasebne zadeve doma, ko je šel med druge, so danes prav te pomembne in v središču pozornosti in pogovorov. In končno, s temi posebnostmi človek stopa v javni prostor in v njem nastopa; dokler je nekaj posebnega, je zanimiv: tega mu ni treba opravičevati. Vprašanje, kaj dela v javnosti, se zastavi, če ni nič posebnega, če je splošen po obnašanju, stališčih in dejanjih. Ko je bila pred kratkim razprava o nacionalnem interesu, je večina poudarjala, da se za tem skrivajo partikularni interesi, če praviš, da si prizadevaš za skupno blaginjo, si takoj sumljiv. To danes ni več normalno, zveni zlagano. Marsikakšna težava v nastopih cerkvenih ljudi je verjetno tudi v tem, da so preveč splošni, uniformirani, nič posebnega ... v pojavnosti in besedah.

»V podobi lahko rečemo, da je to bolj struktura 'domačijskega' kot pa 'političnega',«<sup>13</sup> pravi o tem pojavu Maffesoli. Če to drži, in mislim, da je v veliki meri res, potem je treba reči, da je naše dosedanje razmišljanje o individualističnem zasebništvu in pomanjkanju čuta za skupne in politične zadeve pomanjkljivo. Postmoderni družbeni ideali preprosto ne gredo v okvir modernega političnega projekta, kar pa seveda ne pomeni, da jih ni. »Nasprotno, priče smo novi organski solidarnosti v močnem pomenu besede 'organski'. Solidarnost znova združuje vse prvine, ki jih je modernost ločila. To je bolj solidarnost iz resnično doživete izkušnje kakor pa prek pojmov. Celotno osebnost veže s sorodno skupino, v kateri morejo člani vložiti svoje moči v zadeve, ki so jim blizu, ali vsaj v dejavnosti, ki hranijo skupino samo.«<sup>14</sup> Prometejski malik se je sesul pod lastno polnostjo in težo. »Teme kot osvoboditev, aktivizem ali kultura proizvodnje so za nami.«<sup>15</sup> Zagotovo se bodo vr-

<sup>13</sup> M. Maffesoli, *The Return of Dionysus*, v: P. Sulkunen, J. Holmwood, H. Radner, G. Schulze, *Constructing the New Consumer Society*, St. Martin's Press, New York 1997, 22.

<sup>14</sup> M. Maffesoli, n.d., 25-26.

<sup>15</sup> M. Maffesoli, n.d., 26.

nile, kot so se že tolikokrat, in to v novih oblikah, a zaenkrat so izpadle iz 'prve lige'. Vanjo pa so se vrnilo zastojnost in razsipnost, zapravljanje in praznovanje ipd. To so vrednote, ki so svoj čas že oblikovale predmoderno družbo, a jih je moderna izrinila, oziroma potlačila in jim odrekla domovinsko pravico, čeprav jih ni mogla nikoli povsem uničiti. Pod mitom neustavljivega napredka in njegove racionalnosti (komunistične, nacistične, liberalne) ter njenega čaščenja stroja so potlačeno živele naprej.

S tem ne mislimo reči, da se vračajo predmoderne pripadnosti kakšni skupini ali podrejanje tradiciji, ko človek ni imel izbire in je bilo njegov edini svet neka skupnost in njen svet, katerega del je bil. Postmoderen človek ni pred neko nujno, ampak izbira, vzame za svojo neko pripadnost in se z njo zavestno identificira, kakor se lahko od nje loči, če tako hoče, in izbere kaj drugega. Pravzaprav ima več pripadnosti, ki jih prosto razvršča po hierarhični lestvici in do danes najpomembnejša lahko postane postranska, druga pa pride v prvo vrsto. Takšne identitetne pripadnosti so povezane z načelom manjšinskosti in z njimi se človek loči in razlikuje od globalne družbe. Te identitete sestavljajo civilna združenja ali manjšine ali plemena – in v teh okoljih se lahko človek osebno angažira, prepozna in je priznan. Tu je prostor za različne verske skupnosti in združenja.

To dogajanje izvira iz dveh sistemsko odvisnih virov. Po eni strani je sad večje kompleksnosti demokracije, ki temelji na posamezniku in njegovih izbirah, po drugi strani pa sad potreb posameznika, da se giblje v skupinah po lastni meri in okusu. Kolikor pri tem opažamo uveljavljanje predmodernih prvin, pa vendarle ne gre za vračanje tradicionalne družbe, ampak za nekakšno 'reciklažo' starih vrednot, znanj, običajev, dejavnosti ... Vse to drobljenje družbe v skupnosti ali plemena se dogaja ob globinskem poenotenju vse družbe. Tudi ni mogoče govoriti, razen v skrajnih sektaških primerih, da te oblike izbirne pripadnosti oddaljujejo ljudi med seboj in da je poudarjanje posebnosti s pravicami in interesi na račun splošne blaginje izguba čuta za solidarnost, druge in prostovoljstvo. Dejansko se dogaja to, da ljudje zaobidejo državo in rešujejo probleme prek civilne družbe. Naj z dvema primeroma ponazorim nove vrste solidarnosti.

Prvi primer prostovoljstva se navezuje na zavest in izkušnjo enakosti, ki jo širi demokracija. V tradicionalni družbi, kjer je neenakost samoumevna in vsakodnevna izkušnja, so medčloveški odnosi pogojeni s pripadnostjo določenemu razredu. Ta pojav analizira avtor *Demokracije v Ameriki* v poglavju *Kako z večjo enakostjo pogojev nravi postajajo vedno bolj blage*. Za primer navede pismo Mme de Sévigné ob uporabi nižjih razredov v Bretaniji leta 1675 zaradi neznosnih davkov. Čeprav je gospa zgrožena nad nezaslišano okrutnostjo, s katero je

upor zadušen, zapiše: »Pokrajina je lep zgled za vse druge, še zlasti glede tega, da morajo prebivalci spoštovati guvernerje in njihove žene in ne smejo kaliti njihovega miru.« Ko se je teror nekoliko zmanjšal, z olajšanjem zapiše: »Res je, da se mi obešanje sedaj zdi kot osvežitev. Odkar sem v tej deželi, imam povsem drugačno predstavo o pravici.« Tocqueville komentira: »Motili bi se, če bi menili, da je bila Mme de Sévigné, ki je zapisala te vrstice, egoistična in barbarska: svoja otroka je nadvse ljubila in je zelo sočustvovala ob žalosti svojih prijateljev, in ko jo beremo, celo ugotovimo, da je bila do svojih podložnikov in služabnikov dobra in prizanesljiva. Toda Mme de Sévigné si ni znala jasno predstavljati, kaj pomeni trpeti, če ne spadaš med gospodo.«<sup>16</sup>

Ko ljudje v demokraciji pridobijo zavest in izkušnjo enakosti, se čutijo podobni, drug z drugim lažje sočustvujejo, čeprav so kot individualni posamezniki ločeni drug od drugega. Ločitve, značilne za demokratski režim, »so potopljene v povezovalni element, v vezno tkivo, ki je podobnost. Na drugi stani ločitvene pregrade je nek državljan, v katerem se prepoznam, ne glede na najine spore in najine razlike.«<sup>17</sup> Naj končam Tocquevillov primer z njegovimi besedami: »Kadar so pri nekem ljudstvu stanovi skoraj enaki in več ali manj vsi ljudje razmišljajo in čutijo na enak način, lahko vsak izmed njih vselej oceni občutja vseh ostalih: na hitro se ozre nase in mu zadošča. Zato ga ni trpljenja, ki si ga ne bi mogel predstavljati in ob katerem mu neki skrivni instinkt ne bi razkril njegove razsežnosti. (...) V demokratičnih stoletjih se ljudje redko žrtvujejo za koga drugega; vendar kažejo neko splošno sočutje za vse člane človeške vrste. Ne zadajo nepotrebnih muk, in kadar lahko ublažijo bolečino bližnjega, ne da bi pri tem hudo škodili sami sebi, to radi storijo; niso nesebični, so pa blagi.«<sup>18</sup>

V ZDA, kjer je dolga tradicija prostovoljstva, je to povezano s Cerkvami. »Celo danes prihaja večina ameriških prostovoljcev, članov gibanj majhnih skupin, darovalcev za človekoljubne namene, dobrodelnikov iz Cerkva ali usmerja svoje dobrodelne dejavnosti k njim. Cerkve poleg države najboljša žirajo ljudi. Nobena druga organizacija ne more sklicati toliko ljudi vsak teden. Nobena druga prostovoljna organizacija ne zbere toliko denarja ali časa od svojih članov in ne poraja toliko prostovoljnih dejavnosti zunaj svojega kroga. Po Putnamu so ameriške Cerkve izjemen 'družbeni kapital' za vso družbo. Nikakor ne mislim, da je zgolj naključno, da so se skupnostorganizirajoče skupine v Ameriki obrnile k Cerkvam kot bistvenemu sidru svoje dejavnosti. Organizatorji skupnosti so prišli do spoznanja, da noben

<sup>16</sup> A. de Tocqueville, *Demokracija v Ameriki II*, Krtina, Ljubljana 1996, 170-171.

<sup>17</sup> P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, Pariz 2001, 68.

<sup>18</sup> A. de Tocqueville, n. d., 172.

drug vir – ne soseska ne druge civilne ustanove – ne more tekmovati s Cerkvami pri oblikovanju mreže solidarnosti in zaupanja, od česar so odvisni organizatorji skupnosti.«<sup>19</sup>

Kljub povedanemu se zastavlja vprašanje, če te splošne ali kakovostne enakosti ne ogroža ekonomska ali količinska neenakost. Zdi se, da ne. Čeprav zna biti ekonomska neenakost velika, je vpeta v demokratično okolje, z njim prežeta in pod njegovo kontrolo. O tem zgovorno pričuje prostovoljstvo med »novimi filantropi« v Silicon Valley v Kaliforniji. Ti spodbujajo celosten razvoj svojih skupnosti in se v njem angažirajo. »Mecenat jih ne zanima, tudi se ne zadovoljijo s podpisovanjem čekov in predsedovanjem fundacijam, ki delijo denar dobrodelnim ustanovam. Hočejo se angažirati, se pravi, sodelovati v prostovoljnih akcijah, delovati neposredno v združenjih in jim dati na razpolago svoje sposobnosti na področju tehnologije in upravljanja. S svojimi darovi hočejo narediti kar največ, zato v človekoljubnosti uporabljajo metode kapitalskega tveganja. So glasniki tako imenovane *venture philanthropy* (človekoljubno tveganje). Od pobud, ki jim botrujejo, pričakujejo 'družbeno vračanje na vložek'.«<sup>20</sup> Pričakujejo torej, da se bodo okrepile vezi v skupnosti, da se bo povečal »družbeni« kapital, se pravi, da bo skupnost zaradi različnih oblik sodelovanja, ki jih omogoča njihov kapitalski in delovni vložek, močnejša in bolj solidarna. »V odgovorih novih človekoljubov, ko jih povprašam po njihovih motivih, preseneča misel, da imajo do skupnosti dolg. Svoje moči dajejo za te skupnostne projekte zato, pravijo, da 'vrnejo' (*to give back*) skupnosti, kar jim je dala.«<sup>21</sup>

»Novi človekoljubi« se ne odzivajo čustveno, ampak racionalno: odpraviti hočejo vzroke za revščino, ne le olajšati si vest z darovi. Pri tem poudarjajo pomen skupnosti za razvoj posameznika, zato si prizadevajo za njeno 'zdravje'. Govorijo o civilnosti, ki pomeni pozitivno obnašanje v skupnosti. »Biti skupnostno misleč podjetnik (*community minded entrepreneur*) je postalo resničen adut v tekmovanju med lokalnimi podjetji. Skozi novo človekoljubnost se razodeva razvoj kapitalističnega duha. Poudarja se etika in ne več samo lov na dobiček. Zaposleni se morajo skupaj posvečati nalogam splošnega interesa. Tako se ustvarjajo močne vezi in v podjetju nastane duh, ki je utemeljen na etičnih vrednotah in ne več samo na sodelovanju pri opravljanju de-

<sup>19</sup> J. A. Coleman, *Deprivatizing Religion and Revitalizing Citizenship*, v: P. J. Weithman, ed., *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, 286-287.

<sup>20</sup> M. Abélès, *La nouvelle philanthropie américaine et l'esprit du capitalisme*, v: *Esprit*, februar 2002, 190.

<sup>21</sup> M. Abélès, n. d., 190.

lovnih nalog. Zato ne bomo presenečeni, da podjetja spodbujajo svoje zaposlene k prostovoljnim dejavnostim ali da zaposleni sami prispevajo svoj lasten denar za utrjevanje skupnosti. 'Novi duh kapitalizma' je neločljiv od povečevanja določene oblike civilnosti in od upoštevanja drugačnosti, zato visoko ceni zaupanje. Sam pojem prostovoljstva je prav tako v teh koordinatah močno navzoč: 'nima-cene' je zapisano v celovit projekt. V tem projektu nima prostovoljstvo le častnega mesta, marveč si z njim projekt sam izboljša svojo podobo.«<sup>22</sup>

Vidimo torej, da postmoderna demokracija omogoča posameznikom, da izbirajo lastne pripadnosti in tako oblikujejo lastno identiteto v navezah in zavezah z drugimi v obliki združenj civilne družbe. Krepitev civilne družbe, ki je izraz parcialnih pravic in interesov, slabi državo kot predstavnico splošnih interesov, vendar to še ne pomeni vse-splošne sebičnosti. Nasprotno, ta izvira iz zavesti o splošni enakosti vseh ljudi, ki je hkrati tudi vir sočutja z drugimi, sebi enakimi. Na tej podlagi nastajajo tako nove oblike solidarnosti, naj so čustveno ali/in racionalno obarvane: vsi smo enaki, vsi smo eno, pustimo oz. omogočimo živeti drug drugemu. Pripadnost po eni strani tej ali oni skupnosti, po drugi strani pa človeštvu, postaja pomembnejša od prepričanja. Na tej praktični osnovi in ne na filozofskih, verskih, kulturnih ali ideoloških izhodiščih je mogoče postaviti skupna pravila, kot je npr. Splošna deklaracija človekovih pravic (1948). Na to nas spomni krščanski mislec J. Maritain: »Med sejo francoske Unescove komisije, kjer se je razpravljalo o človekovih pravicah, je bil nekdo presenečen, da so se privrženci sovražnih ideologij strinjali glede seznama pravic. Da, so odgovorili, glede teh pravic se strinjamo, *dokler nas kdo ne vpraša zakaj*. Z 'zakaj' se začne kreganje.«<sup>23</sup> Prepričanje prepušča tako prestol pripadnosti in identiteti in se umika v drugi plan, postmoderna prerašča moderno.

### 3. Spremembe verovanja

Končno nas tu zanima, kaj vse te spremembe pomenijo za verovanje. Omenili smo že, da se *Sklepni dokument* teh sprememb zaveda, ko izrecno govori o »drugače verujočem človeku«. Mi bomo svojo analizo tega pojava še razširili, ker je razumevanje teh sprememb še kako pomembno za pastoralo in evangelizacijo. Spremenjena politična in civilna družba, drugačen individuum ... so izstopajoči vidiki sistemskih sprememb, katerim tudi verovanje ni moglo uiti, saj se ga tičejo v njegovi naravi in mestu, njegovih zasebnih oblikah in javnem položaju ... Ves

<sup>22</sup> M. Abélès, n. d., 192-193.

<sup>23</sup> J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951, 77.



ta proces seli verovanje (v javnosti in zasebnosti) s področja prepričanja na področje identitete. Pluralnost pravic in interesov, ki se uveljavljajo prek civilne družbe, daje verovanju novo mesto v javnosti. Toda sprememba ni le na tem področju, marveč se zgodi redefinicija verovanja tudi v zasebnosti. Spremembe odnosov z drugimi v javnosti potegnejo za seboj pri človeku spremembe odnosa do samega sebe. Verovanje se je s področja prepričanja preselilo na področje identitete, a ne več kolektivne – te v pluralni družbi naj ne bi bilo več –, marveč individualne in s tem izbirne. Prehodili bomo pot od politične tolerance in pluralizma k intelektualnemu pluralizmu v človekovi zavesti, ki botruje tej spremembi verovanja. Verovanje kot pripadnost dobi tudi nov status v družbi: iz zasebnosti se vrne v javnost, a ne več kot vodnik in sodnik politike, marveč kot ena od oblik pripadnosti v novem valu in obliki civilne družbe.

### 3.1. Iz prepričanja v identiteto

S koncem tradicionalne družbe je religijsko verovanje prenehalo biti samoumevno in običajno. V moderni družbi-kulturi je postala izbira med več bolj ali manj enakopravnimi prepričanji, vključno z religijsko nevero normalna. Kot izbrano prepričanje je vera, paradokсно, postala bolj zahtevna, nepopustljiva in misijonarska, kakor pa je bila kot »vera očetov«. Če ni več samoumevna, zakaj bi izbrali prav njo, če ne zaradi njene imenitosti in vzvišenosti, ki ji jo daje njena resničnost? Za razliko od drugih možnosti, je samo moja vera resnična. Tu smo politično v režimu strpnosti in pluralnosti, ko priznavamo pravico do družbenega obstoja različnih pogledov, obenem pa se človek na osebni ravni zaveda, da je med vsemi pogledi le en sam pravi in tega se je oklenil prav on in njegova skupnost.

V naši civilizaciji je v drugi polovici 20. stoletja strpnost kot politično načelo nadgradila pluralnost kot intelektualno načelo. To je prava revolucija, kajti s področja prepričanja in resnice se versko prepričanje seli na področje pripadnosti in identitete. Človek ne izbere vere več zaradi njene resničnosti, ampak sprejema neko izročilo, se vključi v neko skupnost, da dobi določeno identiteto, podobo, da je razpoznaven in priznan. »Izročilo velja najprej kolikor je moje, kolikor me postavlja v mojo enkratno identiteto.«<sup>24</sup> Jasno, da si človek izbere takšno izročilo in skupnost, na katera je lahko ponosen in mu ta izbira dviga ugled v očeh drugih. Zato je nadvse pomembno, kakšno podobo oblikuje o sebi kakšna skupnost in kako jo vidijo tako njeni člani kot nečlani. »Image« je nadvse pomemben in tudi *Sklepni dokument* je na

<sup>24</sup> M. Gauchet, n. d., 131.

več mestih zaskrbljen glede podobe naše Cerkve. Naj nam je vseč ali ne, smo s tem že v sistemu religije kot identitete. Eno je namreč ovrednotiti svoje izročilo kot zgodovinsko, moralno, družbeno in drugače koristno, nekaj drugega pa ga je potrditi kot splošno in nadčasovno resnico.

Takšno redefiniranje religije kot identitete teži k temu, da bi religijo navezalo na kulturo ali subkulturo v multikulturnem orkestru postmoderne družbe. Poudarjanje zunanjih znamenj in posebnih oblik življenja kaže na slabitev presežnega jedra verovanja. To ne pomeni, da se ljudje ne angažirajo ali da gre zgolj za formalizem, marveč to, da se ljudje v prvi vrsti ne obračajo na drug svet, ampak iščejo v veri vire za svojo identiteto v tem svetu. »Preoblikovanje verovanja v identiteto je cena za pluralizem, izpeljan do konca, ko nima nobena univerzalistična in osvajalna ambicija več smisla, ko nobeno misijonstvo ni več mogoče. To razloži nenavadno trdnost, hkrati trdo in mehko, ki jo kažejo te identitete. Nepopustljive so, ne da bi bile napadalne. O verovanju se argumentira in razpravlja. Identiteta ne poskuša prepričati, istočasno pa ji ugovarjanje ne pride do živega. Od znotraj je ne oživlja prepričanje, ki bi se hotelo uveljaviti, nasprotno pa je nepopustljiva do okolja, ko gre za priznanje.«<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> M. Gauchet, n. d., 132-133.

**Tabela: Prevladujoči vzorci vere in njenih razsežnosti v moderni, pred njo in po njej**

<i>vrsta družbe kulture</i>	<i>vera</i>	<i>utemeljitev</i>	<i>človek</i>	<i>način delovanja</i>
<i>tradicionalna</i>	običaj	samoumevnost	pasiven, podložnik, sprejemnik, Sizif	izvrševanje zapovedi
<i>moderna</i>	prepričanje	resnica	aktivist, nosilec, Prometej	prepričevanje in dokazovanje svojega prav
<i>postmoderna</i>	izbrana pripadnost	ena od hotenih identitet	izbiralec, pletilec vezi, nomad, Hermes	razkazovanje, negovanje lastne podobe, videz, <i>image, look</i>

<i>Vrsta družbe kulture</i>	<i>glavno področje vere</i>	<i>vera z vidika trdnosti</i>	<i>vrednote</i>	<i>obzorje</i>
<i>tradicionalna</i>	način življenja	trajnost	ena in jasna hierarhija vrednot	kozmos, preteklost
<i>moderna</i>	spoznavno	spremembe, iskanje, razvoj, poskušanje	pluralizem sistemov vrednot, samo naš dober	zgodovina, prihodnost
<i>postmoderna</i>	druženje, prijateljevanje	poljubnost, dokler je prijetno ali »se spleča«	menjavanje sistemov vrednot, paberkovanje po sistemih in prestavljanje vrednot po lestvici gor in dol (top pop lestvica!)	trenutek, sedanost v mreži odnosov

### 3.2. Iz zasebnosti v javnost

Te spremembe se ne tičejo le posameznika, marveč se temeljito spreminja tudi javnost v svoji civilnodružbeni in politični razsežnosti. Sprememba religije v identiteto nikakor ne vodi, kot se nekateri bojijo, v zaprto skupnost ali celo komunitarizem, ampak nasprotno, verska skupnost se hoče vključiti v širšo družbo, biti od nje priznana in postati eden od njenih nosilcev. Sedaj je na delu logika radikalnega pluralizma, po kateri imajo vsi partikularizmi pravico do javnega obstoja in delovanja. Povedano bolj jasno za naše razmere: če je javnoveljaven ateizem ni nobenega razloga, da ne bi bila tudi vera. Vsak se zaveda, da je del širše enote, teh pa je v pluralni družbeno-politični skupnosti načelno brez števila. Zato posamezniku ni dovolj, da je priznan on sam, za njegovo lastno afirmacijo je potrebno, da se to priznanje pod-



voji s priznanjem njegove identifikacijske enote. Dokler v javnosti ni priznana moja skupnost, sem zanikan (vsaj v zame pomembnem delu) tudi jaz sam. »Privatna identifikacija ima smisel le, če omogoča vstop v javnost, kjer se podvoji. Za razliko od starega pravila, po katerem se je moral človek otresti vseh svojih posebnosti, da je smel stopiti v javni prostor, je sedaj novost v tem, da hoče nekaj veljati v javnem prostoru prav iz naslova svoje zasebne identitete.«<sup>26</sup> Ta logika velja za vse identitete, najbolj očitna pa je pri religijskih.

Če se religija v spreminjanju v identiteto vse bolj spreminja v »kulturo« in tako izgublja svoj lasten religijski naboj, pa jo po drugi strani, paradoksnost, demokratična politika potrebuje kot sistem smisla ali nauka o splošnih ciljih. Če je namreč moderna politika delovala kot religija oziroma enakovreden nadomestek zanjo, je danes, skladno z logiko demokracije, ob ves blišč svetega, v katerega se je odevala. Ker oblast nima več lastne sakralne legitimnosti, se sklicuje na vrednote, ki morejo njeno dejavnost osmisliti in ji dati veljavo v očeh ljudi, obenem pa se nikakor ne sme pridružiti tej ali oni vrednoti ali skupnosti, ki jo nosi. Oblast je tako podobna akrobatu, ki lovi ravnotežje med dvema prepadoma: nevarnost, da izgubi legitimnost, in nevarnost, da se poveže z enim samim vrednostnim sistemom in posredno s skupnostjo, ki ga uteleša. Tako je politika zaradi lastne potrebe po legitimnosti prisiljena dati religiji legitimnost in z njo sodelovati, toda kakor da tega ne počne.

V tej luči verjetno boljše razumemo, kako to, da se naši politiki, še zlasti oni s komunističnim ali neverskim ozadjem radi kažejo s predstavniki pomembnih verskih skupnosti. Med tistimi brez veljave ali na črni listi pa jih ni videti. Ko je bil npr. nekaj dni po terorističnem napadu na New York (11. september 2001) umeščen prvi mufti, na umestitvi predstavnikov oblasti ni bilo. V tistem trenutku se noben politik ni hotel slikati z novim vrhovni predstojnikom islama pri nas: vsak se je bal za svoj »ugled«.

Zaradi nerazumevanja teh procesov, v katerih »postaja civilna družba 'javna', medtem ko se država 'privatizira'«,<sup>27</sup> pri nas nenehno obtožujejo Cerkev, da se vtika v politiko in da hoče oblast. Ne, danes ne gre za to. Nihče ne namerava spreminjati meja med civilnodružbenim in političnim, še manj pomešati kompetence. Privatne identitete in verske skupnosti hočejo biti javno priznane, biti pač povsod to, kar so in kar hočejo biti, brez najmanjše želje po tem, da bi se spremenile v politične stranke ali opravljale politične posle. Peti hočejo v javnem zboru in hočejo, da se njihov glas prizna in sliši. Takšno ravnanje ima pomembne posledice za vsebino javne govornice v naših družbah. Ne

<sup>26</sup> M. Gauchet, n. d., 134.

<sup>27</sup> Prim. M. Gauchet, n. d., 136.

gre več za to, da bi velike zahteve prevedli v politični jezik in jih vključili v politične programe, ampak se prav z nepolitičnim jezikom pritiska na politiko, sklicevaje se na etične zahteve ali na duha. Za temi moralnimi pritiski je treba videti legitimnost, ki jo je na novo pridobilo zasebno prepričanje in to ravno kot zasebno.

Postmoderna demokratična kultura je danes že daleč od verskih in/ali ideoloških bojev, ki jih je bojevala moderna. Pri nas v tem zaostajamo, zato imajo pogošni politiki in sociologi, ki še vedno bijejo minule boje in prikazujejo civilno-družbeno navzočnost in delovanje Cerkve z davno preseženimi pojmi (boj za oblast, klerikalizem, vmešavanje v politiko ipd.), nekaj naklonjenega poslušalstva. Glede na civilizacijski družbeno-kulturni razvoj je vse to preteklost. »Živimo namreč v izjemnem trenutku zgodovine religijskega in političnega verovanja. Religijsko verovanje je prenehalo biti politično in se zato odpira pred njim drugačna prihodnost, politično verovanje pa je nehalo biti religijsko, zaradi česar stopamo v novo politično dobo in širše, v novo dobo zgodovinskega delovanja.«<sup>28</sup>

**Povzetek: Drago Karl Ocvirk, Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Razprava najprej prikaže pogled Plenarnega zbora Cerkev na Slovenskem na kulturno-družbeni kontekst. Zbor v svojem *Dokumentu* zazna vrsto kulturno-družbenih pojavov, ki spreminjajo podobo vernosti, vernega človeka in Cerkve. Ne poda pa celovitega prikaza silnic (kar tudi ni njegov namen in naloga), ki tem pojavom botrujejo. To je cilj te razprave, ki v drugem delu pokaže na civilizacijske kulturno-družbene procese, ki so pripeljali do uveljavitve tržnega modela zunaj ekonomije v vsej družbi in s tem do ustoličenja posameznika z njegovimi pravicami in interesi. Te spremembe so sistemske in zato vzporedne s preoblikovanjem politike in civilne družbe ter njune vloge. Kot sistemska sprememba je v tretjem delu prikazana še sprememba verovanja, ki preide iz prepričanja v izbirno pripadnost, iz moderne zasebnosti v postmoderno javnost civilnodružbene narave. Ti uvidi so koristni za novo vrsto pastorage in evangelizacije, kakor tudi bolj konstruktivnega vključevanja vernih in njihove Cerkve v demokratične procese.

*Ključne besede:* Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, izhod iz religije, religijska vez, individualizem, pripadnost,

<sup>28</sup> M. Gauchet, *Croyances religieuses, croyances politiques*, v: Y. Michaud, ed., *Le Pouvoir, l'Etat, la Politique*, Odile Jacob, Pariz 2002, 272.

identiteta, solidarnost, civilna družba, odnosi država-verske skupnosti, Cerkev, nova pastoral, nova evangelizacija, sprememba verovanja.

**Summary: Drago Karl Ocvirk, Cultural and Social Context of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

The treatise first shows the view on the cultural and social context held by the Plenary Council of the Church in Slovenia. In its Final Document the Council expresses the awareness of several cultural and social phenomena changing the image of religiousness, of the faithful and of the Church. It does not, however, give a complete description of the forces behind these phenomena (this was neither its intention nor its task). This is the aim of this treatise, which in its second part draws attention to the cultural and social processes that have led to the implementation of the market model not just in economy but in the whole society and have resulted in the individual with all his rights and interests being placed on the throne. These changes are system changes and therefore run parallel to the remodelling of politics and civil society and of their roles. The third part of the treatise deals with another system change, namely with a change of religiousness turning from a conviction to an affiliation of choice, from modern privateness to postmodern publicity in the sense of civil society. These insights are useful for a new kind of pastoral and evangelisation as well as for a more constructive integration of the faithful and their Church into democratic processes.

*Key words:* Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia, religious bond, individualism, affiliation, identity, solidarity, civil society, relations between the state and religious communities, Church, new pastoral, new evangelisation, change of religiousness.



Marjan Turnšek

## **Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

V zavesti nalog, ki jih nalaga Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, je primerno pričeti razmišljanje o samodojemanju Cerkve v zadnjih desetletjih, z briljantno mislijo teologa Romana Guardinija: »Dogodek nepredvidljivega dometa se dogaja: Cerkev se prebuja v dušah.«<sup>1</sup> S temi besedami lahko povzamemo dogajanje v približno petdesetih letih pred 2. vatikanskim koncilom. Sad tega »prebujanja« je bil 2. vatikanski koncil in je tudi prvi slovenski plenarni cerkveni zbor. Gotovo je naša skupna želja, da bi udejanjanje tega plenarnega zbora pomenilo ne le prebujanje, ampak trajno budnost, torej življenjsko vitalnost občestva Cerkve na Slovenskem.

Delovanja Cerkve na Slovenskem ni mogoče presojati izven konteksta dogajanja pred 2. vatikanskim koncilom, med njim in po njem, saj je vse to burno pokoncilsko dogajanje pustilo neizbrisne sledi tudi v naših krajevnih Cerkvah, kljub temu da smo se nahajali pod totalitarnim »pokrovom«.

### **1. Ekleziološko ozadje Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Nedvomno je ekleziološko ozadje dogajanja ob plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem in seveda tudi v njegovem sklepnem dokumentu pogled na Cerkev, kot se je razvil ob 2. vatikanskem koncilu in po njem. Poglejmo glavne silnice. Ker je Cerkev nekaj živega, se njena zavest o sami sebi seveda spreminja, glede na zgodovinske okoliščine in njeno vlogo v njih. Na novo mora opredeliti svojo identiteto tam, kjer jo želijo zunanje ali notranje silnice oddaljiti od njenega temeljnega poslanstva. Če se je v prejšnjem stoletju na 1. vatikanskem koncilu morala zavesti svojega karakterja samostojne in popolne družbe in se samodefinirati kot »*societas perfecta*«, je v obdobju do 2. vatikanskega koncila doživljala nove in nove izzive, na katere s to zavestjo o sebi ni

---

<sup>1</sup> Na osnovi te razprave sem imel strokovno predavanje na Teološkem simpoziju, ki ga je od 3. do 4. aprila 2002 priredila Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani. Predaval sem na Brezjah in v Stični.

mogla več zadovoljivo odgovarjati. Zato je začel prihajati v ospredje njen značaj skrivnosti (mysterion), v kateri Bog uresničuje svoj načrt odrešenja. Ta prenos poudarka se je pričel že takoj po 1. vatikanskem koncilu, ki je sicer zaključil s svojo opredelitvijo Cerkve nek proces, a sprožil tudi novega, saj je njegova opredelitev bila že v trenutku nastanka za hitro spreminjajoče se razmere nezadostna. Konec devetnajstega stoletja je bil v teologiji zaznamovan z romanticizmom, ki je v nauk o Cerkvi prinesel vitalni princip živega organizma z močnim mističnim poudarkom. V ospredje je stopila podoba Cerkve kot mističnega Kristusovega telesa.

Če so do takrat na Cerkev gledali bolj kot na strukturo in organizacijo, je v tej atmosferi, ki je dosegla svoj vrhunec okoli leta 1930, vznikla bolj živo zavest: mi smo Cerkev. Cerkev je neskončno več kot organizacija, je organizem Svetega Duha, nekaj vitalnega, ki deluje iz moči lastne notranjosti. Cerkev ni nikakršen fosilni ostanek, ampak je življenje, ki se v veri podarja naprej. Spet je oživela zavest, da Cerkev živi neko dinamično rast, ki se nikoli ne ustavi. Po njej ostaja prisotna v zgodovini skrivnost učlovečenja Besede. Zato lahko rečemo, da je prva trdna točka, s katere je 2. vatikanski koncil krenil, kristološka opredelitev Cerkve.

Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo, kar pomeni, da je njen vedno novi temelj sam Jezus Kristus. On ni v njej nikoli samo preteklost, ampak vedno in predvsem sedanost ter prihodnost. Cerkev je prisotnost Kristusa: naša sočasnost z Njim in Njegova sočasnost z nami. Cerkev živi iz dejstva, da je Kristus prisoten v srcih in od tam On oblikuje svojo Cerkev. Zato je prva beseda Cerkve Kristus in ne Cerkev. Cerkev je toliko zdrava, kolikor je vsa njena pozornost usmerjena v Kristusa na eni strani in v svet, kateremu je poslana, na drugi. Ta koncept je 2. vatikanski koncil postavil v sam vrh svojih spoznanj, saj svoj temeljni dokument o Cerkvi začelja: *Lumen Gentium cum sit Christus*.

Koncilsko razpravljanje o samopodobi Cerkve se je izteklo v »skrivnostno« ekleziologijo. Kmalu je postalo jasno, da na 2. vatikanskem koncilu ne bo nastala nova opredelitev Cerkve. Kajti pojem »skrivnost« se že sam po sebi izmika vsaki dokončni definiciji. »Misterij« namreč vključuje Božjo resničnost, transcendenco, vključuje odrešenje, ki ga je Bog razodel v Jezusu Kristusu; je nekaj, kar je v tesnem odnosu z Božjim načrtom o ljudeh. Prostor »par excellence« te skrivnosti pa je življenje Jezusa Kristusa: njegova dejanja so človeška dejanja v zgodovini, a so hkrati dejanja Božje osebe. Cerkev je v tej luči seveda »izhajajoča skrivnost«, je v odnosu do Kristusa »*Mysterium Lunae*«. Namesto definicij se koncil poslužuje zlasti bibličnih podob, da z njimi izrazi skrivnost Cerkve. V simbolnem jeziku izrazi njeno notranjo naravo: ovčji hlev, čreda, polje, Božja njiva, vinograd, Božja zgradba, Božja hiša, družina,

tempelj, Jeruzalem, mati, nevesta (prim. C 6). Še posebej pa se zaustavi pri Cerkvi kot Kristusovem skrivnostnem telesu (prim. C 7), kot Božjem ljudstvu (drugo poglavje C) in Cerkvi kot zakramentu (prim. C 1. 48). S parabolami, podobami in alegorijami koncil nakazuje, kako se Cerkev predstavlja človeku, kako mu razodeva in priobčuje svoje odrešensko poslanstvo, svojo tipično nalogo.

Takoj za kristocentrično vizijo Cerkve, je koncil poudaril njeno skupnostno (občestveno) naravo.<sup>2</sup> Cerkev raste od znotraj navzven in ne obratno. Najprej predstavlja Cerkev najintimnejšo skupnost (*communio*) s Kristusom, ki se oblikuje v molitvenem in zakramentalnem življenju, v temeljnih držah vere, upanja in ljubezni. Kdor želi postati Cerkev in rasti kot Cerkev, mora predvsem *postati nekdo, ki živi vero, upanje in ljubezen*. Cerkev torej gradi molitev in obhajanje zakramentov, v katerih nam pride nasproti sama molitev Cerkve. To, da Cerkev raste od znotraj, je izraženo prav s pojmom »Kristusovo telo«. Kristus si je torej vzpostavil nekakšno telo. In kdor ga želi najti ter se mu pridružiti, je poklican, da postanem ud tega telesa, in to na celovit način. Kajti njegov ud se postane na tem svetu, posledično pa za vso večnost. S tem je koncil jasno poudaril, da »Cerkev ni ideja, ampak telo in da se škandal 'postati meso', ob katerem so se spotikali toliki Kristusovi sodobniki, nadaljuje v škandaloznosti Cerkve.«<sup>3</sup> Zaradi skupnostnega značaja se Cerkev nujno uresničuje v »mi«; v njej ni možen individualizem ali solipsizem, razen kot njeno samoukinjanje. Nihče ne more reči »jaz sem Cerkev«, ampak je možno samo pritrditi: mi smo Cerkev. In ta »mi« ne pomeni neko osamljeno, vase zaprto skupino, ampak skupnost, ki se prepozna kot katoliška (globalna) skupnost vseh udov Kristusa, živih in mrtvih. Cerkev je odprti »mi«, ki odpira in presega socialne in politične meje, kakor tudi meje med zemljo in nebom. Iz priznanja in izpovedovanja: Cerkev smo »mi« z notranjo nujo izhaja soodgovornost, sposobnost sodelovanja, kar odpira tudi pravico do kritike (ne kritizerstva), ki seveda vsebuje najprej samokritiko. Takšna zavest Cerkve o sami sebi nujno vpliva tudi na ustroj župnijskih občestev, ki naj bi postajala vse bolj in bolj občestvo občestev, družina družin, kot to večkrat imenuje papež Janez Pavel II.

K tako živemu organizmu nujno spada tudi ideja o razvoju in zatorej o zgodovinski dinamičnosti Cerkve. O identičnosti nekega telesa lahko govorimo prav zato, ker v procesu življenja neprenehoma nastaja kot nekaj novega, a ostaja isto. Za Cerkev je torej značilna identiteta v kontinuiteti. Prav ta ideja razvoja je za kardinala Newmana pomenila nje-

<sup>2</sup> Prim. B. Dolenc, *Občestvo - duša in teološki temelj cerkvene organizacije*, v: Cerkev v sedanjem svetu 32 (1998), 9/10, 173-177.

<sup>3</sup> J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 12.



govo pot spreobrnjenja h katolicizmu. Drugi vatikanski koncil pa je to idejo prvič jasno in slovesno zapisal v dokument cerkvenega učiteljstva. Ideja, ki je torej zelo pomembna je: resnična identičnost z izvorom je možna samo tam, kjer je živa kontinuiteta, ki razvija izvor in ga prav s tem ohranja.

Ta korak v ekleziologiji drugega vatikanskega koncila je pripravil s svojimi študijami Henri de Lubac. Jasno je pokazal, da izraz »corpus mysticum«, ki že dobrih osemsto let pomeni Cerkev, izvorno opredeljuje evharistijo. Zato je Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo neločljivo povezana z evharistijo, v kateri je Kristus telesno navzoč, da se nam lahko da v hrano. Tako se odpre pot takoimenovani evharistični ekleziologiji, ki je najpogosteje imenujemo ekleziologija »communio« (občestvena). Lahko mirno rečemo, da je ta nauk postal pravo srce celotnega nauka o Cerkvi na 2. vatikanskem koncilu in po njem. Dvajset let po koncilu je na sinodi škofov Cerkev to takole povzela: »Občestvena ekleziologija je osrednji in temeljni pojem v koncilskih dokumentih. Koinonia – občestvo, utemeljeno na Svetem pismu, je bilo v veliki časti v stari Cerkvi, v vzhodnih Cerkvah pa prav do naših dni. Zato se je drugi vatikanski koncil zavzel za to, da bi Cerkev kot občestvo jasneje doumeli in konkretnije aplicirali v življenje. Kaj pomeni v svoji zapletenosti beseda »občestvo«? V temelju gre za občestvo z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To občestvo se uresničuje po Božji besedi in zakramentih. Krst je vhod in temelj krščanskega občestva, evharistija je vir in vrh vsega krščanskega življenja (prim. C 11). Občestvo z evharističnim Kristusovim telesom pomeni in udejanja ali gradi tesno občestvo vseh vernikov v Kristusovem telesu, ki je Cerkev (prim. 1 Kor 10,16). Dosledno temu se ekleziologija občestva ne more skrciti samo na vprašanja organizacije ali na probleme, ki se ne bi nanašali na nič drugega kot samo na oblast. Občestvena ekleziologija je tudi temelj reda v Cerkvi in zlasti pravilnega razmerja med enostjo in pluralnostjo v Cerkvi.«<sup>4</sup>

Cerkev kot občestvo je v srcu samozavedanja Cerkve, če je Cerkev skrivnost osebne združitve vsakega človeka s Sveto Trojico in ostalimi ljudmi. Začenja se z vero (krst) in je usmerjena v eshatološko polnost. Ker pojem »communio« ni enoznačen, ga je treba kot ključ za pojmovanje Cerkve jemati v njegovi biblični in patristični tradiciji: v njem mora biti zajeta dvojna razsežnost – vertikalna in horizontalna. Konkretno to pomeni, da se nov odnos med Bogom in človekom, ki je bil uresničen v Kristusu in nam je posredovan po zakramentih, razširi še v nov odnos med ljudmi.

<sup>4</sup> *Sinteza del na Sinodi: Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje, v: Škofovska sinoda 20 let koncila, Cerkevni dokumenti 30, Ljubljana 1986, 48.*



Občestvo Cerkve je vidno in nevidno hkrati. Med vidnimi in nevidnimi elementi je notranja zveza. Ti elementi so: apostolski nauk, zakramenti, hierarhični red. To so vidni Božji darovi, v katerih Kristus v zgodovini na različne načine uresničuje svojo preroško, duhovniško in kraljevsko službo. Ta odnos med vidnimi in nevidnimi elementi v občestvu je konstitutivni element za Cerkev kot zakrament odrešenja.

Ta ideja o občestveni ekleziologiji sloni na osnovnem spoznanju, da je bila zadnja večerja resnično dejanje ustanovitve Cerkve, saj anticipira in predpostavlja Kristusovo smrt in vstajenje, ker bi bila drugače liturgija prazna gesta. Tako pa evharistija resnično povezuje ljudi med seboj, a istočasno tudi s Kristusom in prav zaradi tega jih vzpostavlja kot Cerkev. S tem je dano temeljno vzpostavljanje Cerkve: Cerkev živi v evharističnih občestvih. Sveta maša je »forma« Cerkve, kajti ona sama je v svojem bistvu »maša«, božja služba in zato služenje ljudem, v službi spreminjanja sveta. Evharistija in Cerkev, ena v drugi, sta zaznamovani s povsem originalnim odnosom množstva in enosti. Kajti v vsakem obhajanju evharistije je Kristus resnično navzoč in Vstalega ni mogoče več deliti na dele. On se podarja vedno ves in nedeljen. In to je tudi skrivnost Cerkve. Preprost zbor kristjanov, ki so zbrani v Jezusovem imenu, še nima v sebi moči Cerkve in ni sposoben obhajati evharistije. Da je v tem zboru uresničena ena Cerkev, je potrebna prisotnost petrinskega elementa, ki ga v delni Cerkvi zagotavlja enost škofovstva (prim. 11). Primat rimskega škofa in škofovski zbor so elementi univerzalne Cerkve, ki ne izhajajo iz delnih Cerkva, čeprav so notranji vsaki pravi delni Cerkvi. Zato koncil zapiše: »Ta Kristusova Cerkev je resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu in popolni gotovosti (prim. 1 Tes 1,5) od Boga poklicano ljudstvo. ... V teh občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč povzroča, da je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska. Zakaj deležnost Kristusovega telesa in njegove krvi ne povzroča nič drugega, kakor da prehajamo v to, kar prejemo« (C 26).

S tem smo se že dotaknili še ene velike eklezialne problematike: odnosa med univerzalno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. Iz evharistično-občestvene ekleziologije izhaja tudi za 2. vatikanski koncil značilno poudarjanje ekleziologije krajevnih Cerkva, ki predstavlja notranji temelj, zakramentalno osnovo, nauka o kolegialnosti. Da bi izključil poenostavljanja, koncil jasno oblikuje nauk, da so Cerkev tista evharistična občestva, ki so »zakonita« in »zedinjena s svojimi škofi«. To pomeni, da se nihče sam ne more razglasiti za Cerkev, kajti k Cerkvi bistveno spada element »sprejemanja«. Vera je v resnici srečanje z nečim,

česar ne morem proizvesti s svojimi močmi, ampak mi vedno pride naproti in moram od nekoga prejeti. Takšna ideja kolegialnosti v Cerkvi pa ne odseva samo iz kolegija škofov, ampak sega tudi do korenin župnijskega življenja. In prav zaradi tega je to tudi osnovna komponenta nove vizije župnijskih občestev v Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Vesoljna Cerkev, ki jo lahko poimenujemo tudi »univerzalno občestvo Gospodovih učencev«,<sup>5</sup> se ponavzočuje in deluje v enkratnosti in različnosti oseb, skupin in kultur v vsakem trenutku zgodovine. Med številnimi izrazi odrešenjske prisotnosti edine Kristusove Cerkve so tudi takšni, ki so sami v sebi Cerkev, ker je v njih prisotna univerzalna Cerkev z vsemi svojimi bistvenimi elementi. Delne Cerkve morajo imeti s celoto poseben odnos »vzajemne notranjosti« (vigere peculiarem relationem 'mutuae interioritatis'), kajti v vsaki delni Cerkvi je resnično prisotna in deluje Kristusova Cerkev, ena, sveta, katoliška in apostolska. Zato univerzalna ali vesoljna Cerkev ni pojmovana kot vsota delnih cerkva, niti kot federacija letih. Vesoljna Cerkev je resničnost, ki je ontološko in časovno pred vsako posamezno delno Cerkvijo. Od apostolskih očetov naprej (sveti Klemen Rimski) je izročilo jasno: Cerkev kot skrivnost je ontološko že pred stvarjenjem in »rodi« delne Cerkve, se v njih izraža, je »mati in ne produkt delnih Cerkva«. Pomenljivo je še poudariti, da se k tej univerzalni Kristusovi Cerkvi ne pripada na posreden način (po pripadnosti določeni delni Cerkvi), ampak na neposreden način, čeprav se vstop in življenje univerzalne Cerkve uresničuje nujno v delni Cerkvi. Univerzalno občestvo vernikov in občestva delnih Cerkva niso eno posledica drugega, ampak predstavljajo eno in isto resničnost z dveh različnih perspektiv.<sup>6</sup>

In že smo pri resničnosti, ki jo je o Cerkvi zapisal tudi 2. vatikanski koncil: Cerkev kot nekakšen zakrament (prim. C 1). Teга poimenovanja za Cerkev ne najdemo posebej izpostavljenega v besedilu Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. To pa ne pomeni, da ni v njem njegove vsebine, le da je v ozadju obravnavanja posameznih vprašanj. Za strukturo zakramenta sta neobhodno potrebna elementa srečanje in sprejetje. Zakrament je vedno lahko le »sprejet« v nekem obhajanju, ki je dogajanje med dvema subjektoma, torej v občestvu, in si ga zato nihče ne more podeliti sam. Cerkev je torej lahko sprejeta samo od tam, kjer že obstaja, torej od zakramentalne

<sup>5</sup> Congregatio pro doctrina fidei, *Littere Communionis notio ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28 maii 1992 (v: AAS 85 (1993), 838-850), v: Enchiridion Vaticanum (EV) 13, EDB, Bologna 1995, 1784.

<sup>6</sup> Prim. Congregatio pro doctrina fidei, *Littere Communionis notio ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28 maii 1992, v: Enchiridion Vaticanum (EV) 13, 1790-1791.

skupnosti Kristusovega telesa, ki je prisotna v zgodovini. V duhu te ekleziologije pomeni biti katoličan, biti v skupnosti z vsemi kristjani vseh krajev in časov; a to ni zgolj zunanji element v smislu organizacije, ampak pomeni milost, ki prihaja od znotraj, a je hkrati zunanje znamenje Gospodove milosti, ki edina lahko združuje preko vseh meja. Pravzaprav je prav »Cerkev kot nekakšen zakrament« tisto poimenovanje, ki najbolj razodeva njen značaj »skrivnosti«. Cerkev kot nekakšen zakrament je znamenje neke druge resničnosti in orodje, ki učinkovito uresniči tisto resničnost, katere znamenje je. »Saj je Cerkev v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). V tem pomenu je torej Cerkev znamenje in orodje odrešenja. Tudi s tem je potegnjena analogija med učlovečeno Besedo in Cerkvijo. Kristus je za svet zakrament Očeta, Cerkev pa je za svet nekakšen zakrament Jezusa Kristusa. V Njem je namreč »zbrano« vse Božje delo, On je avtentična in izpolnjena komunikacija med človekom in Bogom. Cerkev pa je kot njegov zakrament, zakrament odrešenja za svet in kot takšna je prerokba prenovitve celotnega človeštva in celo vsega stvarstva. Paradoksalnost Cerkve je v tem, da je omejeno ljudstvo z univerzalno – katoliško poklicanostjo, kolikor je zakrament univerzalnega odrešenja. Cerkev je eshatološka skrivnost v samem srcu sveta na zgodovinski način. V središču zgodovine človeštva je Cerkev prostor, kjer se Bog razodeva kristjanom. Ker pa kristjani živijo sredi sveta in so del sveta, je Cerkev zakrament odrešenja za svet. Cerkev sama je namreč sredi sveta kot prostor preoblikujočega srečanja med človeštvom in Bogom. Hierarhija, papeštvo, evharistija, zakramenti – vse to je samo v službi te zakramentalnosti Cerkve, ki služi transformiranju celotnega stvarstva. V tem smislu je Cerkev zares zakrament človeškega bratstva in razodeva zadnji pomen končne prihodnosti sveta. Prav s tem pa postaja za svet zakrament svobode, ker so v njej premagane vse meje, ko se v njej udejanja eshaton. In vsega tega se želi vedno bolj živo zavedati tudi Cerkev na Slovenskem ter spraviti v konkretno življenje vernikov in preko njih v strukture sobivanja z drugimi.

Kristus je to svoje poslanstvo vedno dojemal kot dano od Očeta in ga je uresničeval dobesečno za vsako ceno, celo za ceno lastnega življenja, da je tako do polnosti uresničil Božjo ljubezen na človeški način. Da bi se pa to poslanstvo in samo dejstvo odrešenja, ki se je v Njem zgodilo, moglo nadaljevati v zgodovini in moglo kot ponudba ljubezni priti do vsakega človeka, je to svoje poslanstvo prenesel na apostole, katerih naloga je bila omogočiti dogajanje Cerkve. Apostoli so prenesli to Kristusovo poslanstvo naprej na svoje pomočnike in naslednike, katerih naloga je služiti občestvu Cerkve, ki je duhovniško občestvo. Vsak krščen človek, ki po tem zakramentu neizbrisno spada v

Cerkev, je deležen splošnega duhovništva, ki je udeleženost pri edinem Kristusovem duhovništvu, in kot takšen je v stiku s svetom. In prav tam, kjer se kristjan srečuje z ljudmi izven cerkvenega občestva, z ljudmi, ki še niso prejeli oznanila o odrešenju, se dogaja temeljno poslanstvo Cerkve. Tam je »znamenje«, a ne le znamenje, ampak mnogo več, celo »orodje« Kristusovega poslanstva (prim. C 1.48). Papež, škofje, duhovniki in diakoni so samo v službi tega temeljnega dogajanja v Cerkvi, ki se dogaja v prvi vrsti med vsakim kristjanom (laikom) in svetom, v katerem se nahaja. Življenje cerkvene skupnosti ni nikoli samo sebi namen, saj ga Kristus, ki v njem skrivnostno živi in ga po svojem Duhu vodi, nenehno usmerja k bratom in sestram, ki še čakajo na nagovor in na povabilo, da sprejmejo odrešenje, ki prihaja od Kristusa preko Cerkve.

Prav v tem je »krščanska metoda«: kot se je Bog naredil prisotnega človeku v Jezusu iz Nazareta, tako ga moramo tudi danes prepoznati kot protagonista današnje zgodovine v prav tako celostno človeški prisotnosti v občestvu Cerkve in v njegovi celovitosti najdehati izvor novega, drugačnega človeka, ki je lahko temelj nove, drugačne družbe, ki je bolj po meri človeka, ker je bolj po meri Boga, ki je postal človek. V tej luči vsaka človekova dejavnost postane misijonsko poslanstvo, saj kristjan vse, kar dela, počne zaradi in po tej skrivnostni Prisotnosti. To teološko razmišljanje je za odločitvijo Slovenskega plenarnega zbora za novo podobo župnije, ki zaradi najrazličnejših razlogov, razmer in sprememb ni več dovolj dejavno znamenje in orodje odrešenja v Slovenskem prostoru.

Z vsemi temi idejami je tesno povezana tudi ideja o kolegialnosti škofov, ki je tudi ena izmed nosilnih idej ekleziologije drugega vaticanskega koncila. Ne tiče se v prvi vrsti pravnih oblik in institucionalnih struktur Cerkve, ampak je v svojem bistvu usmerjena na tisto služenje, ki je resnično in lastno služenje Cerkve: na Božjo službo. »Občestvena ekleziologija navaja zakramentalni temelj kolegialnosti. Zato sega teologija kolegialnosti veliko širše kakor njen pravni vidik. Kolegialni duh obsega veliko več kakor dejanska kolegialnost, ki jo razumemo izključno v pravnem smislu. Kolegialni duh je duša sodelovanja med škofi na pokrajinski, narodni in mednarodni ravni. Njen najbolj očiten izraz imamo v vesoljnem zboru. Od te prvobitne kolegialnosti, umevane v strogem pomenu besede, je treba razlikovati različna delna uresničenje, ki so pristen znak in sredstvo kolegialnega duha; to so: škofovska sinoda, škofovske konference, rimska kurija, obiski ad limina itd.«<sup>7</sup>

Z idejo o kolegialnosti je zlita ideja o apostolskem nasledstvu v organsko celoto. Tudi apostoli so bili »dvanajsteri« (začetek novega Bož-

---

<sup>7</sup> *Sinteza del na Sinodi: Končno poročilo, ki so ga sprejeli očetje, v: Škofovska sinoda 20 let koncila, Cerkevni dokumenti 30, Ljubljana 1986, 49-50.*

jega ljudstva), torej skupnost. Posamezen apostol je bil to, kar je bil, samo v moči tega, da je pripadal »dvanajsterim«. Naslednik apostolov se torej postane tako, da se vstopi v občestvo s tistimi, ki nadaljujejo službo »dvanajsterih«. In samo skupnost, ki je v občestvu s temi nasledniki, lahko obhaja resnično evharistijo in tako postane Cerkev. To ima seveda zelo odločilne posledice za pastoralo na škofijski ravni in tudi na vsaki konkretni župniji, ki ni zasebni vrtiček, ampak skupno polje, ki je potrebno skrbnega obdelovanja.

Prav v povezavi s kolegialnostjo se je pojavil v ekleziologiji drugega vatikanskega koncila pojem: Božje ljudstvo. Mnogi so že pred koncilom kritizirali pojem 'skrivnostno telo', da ne razjasnjuje odnosa med vidnim in nevidnim elementom, med pravom in milostjo, med redom in življenjem. In iz teh razlogov je bil vpeljan pretežno starozavezni pojem »Božje ljudstvo«. »Božje ljudstvo« je namreč širša opredelitev Cerkve, kot je Kristusovo skrivnostno telo. Pri tem konceptu se tudi lažje vključijo razne sociološke in pravne kategorije. Ob njem pa se je tudi lažje definirala širša pripadnost Cerkvi, kar je imelo nedvomno ekumenski pomen. Hkrati pa se je poudarilo tudi ob prejšnji podobi malo zatemnjeno dejstvo, da se Cerkve ne moremo enostavno poistovetiti s Kristusom. Saj je Cerkev občestvo grešnikov, ki imajo vedno znova potrebo po očiščenju, torej mora vedno znova postajati Cerkev. To posebej izpostavlja zgodovinski značaj Cerkve, ki je na poti. V njej Bog postaja zgodovina. To pa spet postavi v središče ekleziologije kristologijo. Neljudstvo lahko postane Božje ljudstvo samo, če se včleni v Kristusa.

Vse te glavne ideje imajo svoj vrh v edinem namenu Cerkve, v njenem misijonskem poslanstvu, ki je v preobrazbi sveta, v službi odrešenja sveta, torej v poboženju vsega stvarstva. Zato izzveni zadnja melodia koncila v splošno poklicanost vseh k svetosti in konkreten primer te svetosti je marijanski element, ki je vstopil direktno v nauk o Cerkvi (prim. 8. poglavje C). S to osebno uresničitvijo se nauk o Cerkvi izvije vsaki instrumentalizaciji. Takole to dejstvo povzame kardinal Josef Ratzinger: »Cerkev ni aparat, ni preprosto institucija, tudi ni ena izmed socioloških danosti; je oseba. Ona je žena. Je mati. Cerkev je živa. Marijansko dojetje Cerkve je najbolj odločilna protiutež čisto organizacijskemu in birokratskemu konceptu Cerkve. Cerkve ne moremo ustvarjati, Cerkev moramo biti. In samo toliko kolikor vera, preko našega delovanja, kuje naš »biti«, smo Cerkev; Cerkev je v nas. Samo v marijanskem »biti« postajamo Cerkev. Tudi na začetku ni bila Cerkev narejena, ampak rojena. Rojena je bila v duši Marije, ko se je v njej prebudil »fiat«. Najgloblja želja koncila je: da bi se Cerkev prebudila v naših dušah. Marija nam kaže pot.«<sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano 1987, 25.



## 2. Uresničevanje Cerkve na Slovenskem v luči njenega plenarnega zbora

Katoliška Cerkev v Sloveniji se je ob plenarnem koncilu v jubilejnem letu 2000 zelo živo zavedla svoje pogojenosti s slovenskim prostorom in tudi z novimi okoliščinami pri uresničevanja svojega osnovnega poslanstva: posredovati odrešenje sodobnikom. Okolje, v katerem živimo v Sloveniji, ni v temeljnih silnicah bistveno drugačno kot ono v Ameriki ali sploh v razvitem svetu.<sup>9</sup> To je okolje, ki si oznanila o Kristusu nič kaj posebej ne želi, ker navidezno dokaj uspešno živi tudi brez njega. Seveda izkušnja vedno znova potrjuje, da je to lažno zadovoljstvo, ki izhaja iz lažne liberalistične svobode in gledanja na življenje, ki ne pomeni zares celostne izpolnitve človeka kot posameznika in posledično tudi ne družbe. Nenazadnje je do brezumja stopnjevani terorizem 11. septembra 2001 in še toliko nerešenih krvavih in bolečih konfliktov na mednarodni in medkulturni ravni samo izraz načina življenja razvitega sveta, ki premalo v svoje zmožnosti vključuje osnovni zakon veselja, ki je zastonska ljubezen do bližnjega. Razpadanje občevaljavnih in hkrati razodetih vrednot s svojim vrednostnim vakuumom povzroča nastajanje »sprotnih vrednot«, ki se oblikujejo in razpadajo po potrebi posameznika ali neke skupine, morda celo po meri določenega »marketinga«. To so »vrednote«, ki se obnašajo po zakonitostih tržnega gospodarstva, torej po principu ponudbe in povpraševanja. Da so končni sadovi takšnih konstruiranih vrednot razne vojne, teroristični napadi, še prej pa razkrajanje zakonskih zvez in posledično družin, izgubljanje smisla življenja in popredmeten odnos do življenja nasploh, pa ni treba posebej poudarjati in še manj dokazovati, saj postaja to tudi naša vsakdanja izkušnja, ki ni nič več rajska in daleč od vsake pravljice o uspehu.

Ta duhovni »vakum«, ki po principu vesoljske »črne luknje«, z neustavljivo močjo srka vase vse človeške potenciale in jih zgoščuje v neslutene sile, ki preobražajo človekovo zavest v monstrumske oblike. Ta duhovna praznina tudi v naši domovini deluje. Zato se vsak trenutek znajdemo v novih situacijah, na katere mora tudi Cerkev dajati primerne odzive in ponudbe. Ne namesto drugih, civilnih ustanov, ampak na svojstven način, kjer je nihče drug ne more nadomestiti.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Podrobnejšo analizo stanja v Cerkvi na Slovenskem glej zbornik P. Kvaternik (ur.), *V prelomnih casih: rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995-2000): Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945-2000)*, Znanstvena knjižnica 4, Družina - TEOF, Ljubljana 2001.

<sup>10</sup> V tej smeri zanimivo razmišlja laik gospod Justin Stanovnik v svojem prispevku ob odprti razpravi v procesu plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (glej arhiv Plenarnega zbora): »Ponovno ovedenje Cerkve. V življenju Cerkve moramo videti znamenje

Prva jasna posledica tega stanja je dejstvo, da iniciacija v krščanstvo po samem rojstvu v katoliški družini, s samoumevnim krstom otroka, udeležbo pri evharistiji in zavestnim sprejemom zakramenta birme ne deluje več zadovoljivo. Takšno uvajanje se že dolgo več ne nadaljuje v osebno spreobrnjenje h katoliški veri. Osnovni vzroki so predvsem v spremenjeni splošni zavesti v modernem in postmodernem družbenem življenju in redu, kjer se je vzpostavil povsem odprt sistem praktične, konkretne ravni svobode tako v privatnem kot javnem življenju; in se je celo institucionaliziral. V tem kontekstu Cerkev s svojimi nespremenljivimi moralnimi principi in razodetimi resnicami, ki se jim seveda ne more odreči, deluje konzervativno in za mnoge nesprejemljivo. Pomemben vzrok teh sprememb je tudi v tem, da je prej življenjski smisel pri posamezniku in skupnostih izhajal iz enosti s Cerkvijo in se je ne- ločljivo povezoval s poglobljanjem vere, v sedanjem horizontu pa človek išče smisel drugje in ga postavlja na druge temelje. Tudi mnoge prej zgolj katoliške institucije so se zleile s svetnimi, celo liberalnimi, od katerih so bile prej jasno ločene. S tem pa je marsikdo, ki je bil v njih ukoreninjen in je v njih deloval, izgubil stik s Cerkvijo in krščansko usmeritev v življenju. To pa je vodilo v progresivni odmik od Cerkve: nedeljski obisk svete maše je upadel, zmanjšuje se zakramentalna praksa, pada število duhovnih poklicev. Upravičeno se lahko vprašamo, kako bo

---

za nekaj, kar je v človeku neodtujljivo dano. Obstoj Cerkve govori o integralnem človeku. Eden od načinov, kako Cerkev svet vnovic opozori na evangelij, je ta, da se znova zave, kaj je, in to, kar je, tudi intenzivno živi. Če bo živela tako, da se bo v njej kot osnovno gibalo uveljavila ljubezen, bo oznanjala tudi neko vedenje o človeku - ali kar nekega človeka - na katerega je civilizacija zaradi določenih razlogov pozabila. To bi seveda mogla storiti, če bi to počela ne iz retoričnih in propagandnih - političnih - razlogov, ampak iz resnice, ki je v njej od začetka in ki jo je v posebni luči znova zagledala. To pa je ravno konverzija ali ponovno ovedenje. Cerkev kot družba lahko postane mogočno znamenje zgolj z načinom svojega obstajanja. Sinoda je priložnost, ko bi se lahko - morda moralo - na novo povedalo, kaj se pravi živeti v Cerkvi.

Cerkev ni kot društvo. Bilo bi prav, da bi cerkev to vedenje o sebi - to bi lahko naredili samo poglobljeni poznavalci - znova obudila zato, da bi vedela, kako sme in mora soobstajati z državo. Gre namreč za to, da je moderna liberalna država totalitarna. Pravi namreč, da je država kot država popolna družba in v sebi in zase zadostna. Pod njo so sičler organizacije civilne družbe in država je od njih eksistenčno odvisna, a je do njih svobodna, z njimi po avtonomni presoji stopa v funkcionalna razmerja, ne da bi katero vse njene oblike, ki niso z zakonom posebej prepovedane, dodatno pa še trdi, da je bodisi sama bodisi prek civilne družbe sposobna poskrbeti za vse človeške potrebe. Poleg sebe država ne prizna ničesar enakega. To je bistvo njene pollaševalnosti in to gledanje prihaja v spor z gledanjem, ki ga ima o sebi in o človeku Cerkev. Cerkev noče biti država, a tudi ni pripravljena biti ena od prvih civilne družbe, kot so gasilci, planinska društva, društvo za širjenje klasičnih jezikov in podobno. Cerkev je družbena oblika nekega bistvenega človeka. Obstoj Cerkve je poroštvo človekove celovitosti.

na ta trend vplival vstop Slovenije v Evropsko zvezo. Izkušnje drugod niso pozitivne.<sup>11</sup> Vendar je možno in naravnost nujno, da se Cerkev na Slovenskem iz izkušenj drugih krajevnih Cerkva kaj nauči in se predhodno pripravi, kolikor je mogoče, na nove situacije in nove izzive. Kje se bo gotovo eruzija katolištva na Slovenskem nadaljevala? Nedvomno se v prvi vrsti hierarhično predstavljena Cerkev v takšni situaciji nujno zreducira na skelet službenih nalog; na verski ali celo zgolj religiozni servis. Kajti raztapljanje in spajanje konkretnih katoliških ustanov z drugimi pomeni tudi izgubo konkretne inkarniranosti Cerkve v prostor in čas. Te ustanove pomenijo konkreten izraz in življenjsko obliko vere, so »meso« na skeletu (instituciji) Cerkve. Kjer pa »mišice« uplahnejo, je shujšanje na samo kost in kožo samo še vprašanje časa. Tako nas učijo izkušnje drugih in ne nazadnje tudi naša lastna. V tem smislu so konkretne spodbude Plenarnega zbora več kot nujne. Življenje katoliških kristjanov mora dobiti nove »učlovečene« možnosti sredi sedanjega sveta. Nenazadnje je v tej smeri v zadnjih desetih letih že marsikaj nastalo, kar prej sploh ni bilo možno: nastajajo katoliški vrtci, srednje šole, domovi za ostarele, razna katoliška društva in stanovska združenja. Kjer verniki niso več živo vključeni v dejavno življenjsko poslanstvo Cerkve v povsem konkretnih ustanovah, postane »cerkveni personal« zgolj ponudnik »religioznih produktov« za zaščevanje religioznih potreb ljudem, ki sicer prihajajo na »tržnico« od drugod in sami ne živijo življenja Cerkve od znotraj. V dobi množičnih ponudb pa so te ponudbe za »porabnike« le ene izmed mnogih. Ljudje-verniki še ohranjajo zvezo s Cerkvijo v izjemnih življenjskih situacijah, ne sprejemajo pa trajne vključitve in odgovorne življenjske vezanosti v Cerkvi. Takšni verniki potrebujejo Cerkev le zato, da povzdigne slovesnost določenih njihovih trenutkov v življenju in nič več. Smisel bogoslužja in zakramentov jim je zatemnjen in se počasi začno obnašati na »poganski« način, ki vedno bolj prehaja v magičnega.<sup>12</sup>

Perspektive Cerkve na Slovenskem, ki so kot vzpodbuda zajete v besedilu Sklepnega dokumenta, gotovo izhajajo iz te že dokaj zaznavne situacije. Predvsem je v tem okolju občestvo krajevne Cerkve poklicano na novo evangelizirati mnoge »papirnat« slovenske kristjane, še

---

<sup>11</sup> Naj tukaj omenim zanimivo ugotovitev Petra Hünermanna, ko ugotavlja, da je vključitev Irske v Evropsko unijo z njenimi značilnimi gospodarskimi in družbenimi komunikacijami povzročila po letu 1980 podobne procese, kot sta jih prej doživljali Nizozemska in Nemčija. Mnoge oblike katolištva se razkrajajo, vzporedno pa raste distanciranje od Cerkve v njeni institucionalni obliki. Prim. P. Hünermann, *Katholizismus in Europa: seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft: Eine ekklesiologische Reflexion*, v. Bulletin ET 12 (2001), 187.

<sup>12</sup> Prim. P. Hünermann, *Katholizismus in Europa: seine Vielgestaltigkeit und seine Zukunft: Eine ekklesiologische Reflexion*, 188.



in že »živim« pa omogočati ne le obstoj, ampak polnost krščanskega življenja z rekonstrukcijo institucionalnega župnijskega življenja in vedno širšimi možnostmi zadovoljevanja svojih utemeljenih potreb znotraj krščanskega horizonta. Takšna reevangelizacija je sploh v zadnjih desetletjih glavna naloga Cerkve v »starem svetu«. In ni nekaj posebnega v Sloveniji.<sup>13</sup> Morda imamo pred zahodnim svetom celo kanček prednosti, vendar je vprašanje, ali jo bomo uspeli ohraniti in si jo obrniti v prid ali pa bomo morali najprej doživeti še nadaljevanje odtujevanja vernikov Cerkvi in s tem njihovem izvoru. »Krščanski pogani«, kot bi takšne krščene vernike lahko imenovali, sicer v svoji duhovni resničnosti nosijo neizbrisni pečat krščanstva, Kristusovega odrešenjskega delovanja, ki kar kliče po življenju iz vere, a njihova vest ni več občutljiva za tovrstni klic. Zato jim morajo biti poslani na pot prebujeni, živi kristjani, ki bodo pričevali tako prepričljivo in s takšno močjo, da bo pritegnilo pozornost »spečih duš«, jih življenjsko pritegnilo in ogrelo za Življenje. Prav te »izgubljene ovce« bi obstoječe župnijske skupnosti Cerkve v Sloveniji, tako pastirje kot vernike, morali bolj skrbeti in boleti kot tisti, ki so še za ograjami župnijskih staj.

Iz zgornjih premislekov sledi, da sedanje krize Cerkve, kar recimo ji tako, in konkretnih pojavnih oblik katolištva, ni mogoče rešiti brez izpeljave nove evangelizacije post-modernega človeka in brez v korenine segajočih reform cerkvenih struktur in življenjskih oblik v smislu sinodalnosti in soodgovornosti krajevnih Cerkva in posameznih kristjanov v duhu antične Cerkve. Seveda samo v duhu, nikakor pa ne v konkretnih izrazih, kajti te moramo odkriti sami, nam in našemu času primerne.<sup>14</sup> Zelo verjetno pomeni to temeljito preobrazbo razumevan-

<sup>13</sup> Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem povzema v toci 59 misel papeža Janeza Pavla II. o novi evangelizaciji: »Nova evangelizacija je potrebna zaradi sprememb, ki se dogajajo v srcih ljudi in njihovem mišljenju. Evangelizacija je »nova« v zavzetosti oznanjevanja, v metodi, ki upošteva kerigmo in katehezo ter v pristopu do človeka in osebnem pričevanju.«

<sup>14</sup> Čeprav se Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem deklarativno ne izjavi o »uradni« najbolj primerni predstavi krajevne Cerkve, je iz besedila, tudi v praktičnih zaključkih, jasno razvidno, da postavlja v središče Cerkev kot communio. V potrditev navajamo nekaj najbolj značilnih členov: (68) »Krščanski Bog je Bog ljubezenskega občestva, Očeta, Sina in Svetega Duha. Je Bog, ki nas spremlja na naši osebni in skupni življenjski poti.« (69) »Cerkev je po svojem bistvu občestvo (communio), ki temelji na občestvu Božjih oseb, na evangeljskih odnosih in vključuje vse vernike, ne glede na njihovo vlogo v njej. V temelju gre za občestvo z Očetom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu (prim. KKC 771). To občestvo se uresničuje po Božji besedi, zakramentih in zmagi nad grehom. Krst je vhod in temelj krščanskega občestva, evharistija je vir in vrh vsega krščanskega življenja (prim. C 11; M 15). Evharistija tako resnično povezuje ljudi med seboj, ko jih povezuje s Kristusom in prav zaradi tega jih vzpostavlja kot Cerkev. V občestvih, ki so pogosto neznatna in uboga, je navzoč Kristus. Občestvo v Kristusu uresničuje Cerkev kot eno, sveto, katoliško in apostolsko.«

ja služb v Cerkvi na Slovenskem. Eno je kristalno jasno: restavracija katolicizma 19. ali prve polovice 20. stoletja ni več možna in bi bila kontraproduktivna. Še bolj pa je jasno, da Cerkev kot zadovoljevalka religioznih potreb tudi ne more preživeti, saj bi se tako povsem izgubil katoliški humus, ki edini zagotavlja okolje za pojav in rast zrelih vernikov in predvsem nosilcev raznih cerkvenih služb; to vodi v pomanjkanje duhovnih poklicev.<sup>15</sup>

Pred Cerkvijo na Slovenskem je torej intenzivna naloga prilagajanja strukture župnije novi samopodobi Cerkve, ki izhaja iz 2. vatikanskega koncila in naših konkretnih slovenskih razmer. Nova podoba župnijskega občestva pomeni predvsem obnovljeno zavest o drugače uresničenem odnosu med kleriki in laiki v pastoralnem delu. Zaradi totalitarnih razmer se je pri nas ohranjala osnovna struktura krajevne Cerkve, kot je bila razvita pred drugo svetovno vojno, čeprav se je

---

(88) »Človek kot družbeno bitje teži k življenju v skupnosti, v kateri more šele prav razvijati svoje notranje darove in možnosti. Tudi kot vernik ne more zaživeti vseh razsežnosti le sam zase, ampak v skupnosti verujočih, v občestvu (prim. M 15; C 48; KKC 773). To mu je dano od Boga kot prostor, v katerem uresničuje največjo zapoved, zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega. V občestvu se vernik čuti sprejete, koristnega in uresničenega. Občestvo mu s svojim zgledom, molitvijo, zakramenti in s spodbudno besedo pomaga tudi čez prepade, ki jih odkriva v sebi in družbi.« (89) »Ker so naše župnije marsikje prevelike, v njih posameznik pogosto ne najde tiste sprejetosti in razumevanja, po katerih v svoji notranjosti hrepeni. To lažje najde v manjših živih občestvih, kjer med člani vladajo bratski in sestrični odnosi. Zato je tam, kjer je to mogoče, potrebno oblikovati občestva, ki bodo zadovoljila posameznikova upravičena pričakovanja. Kjer pa so že, jih velja z odprtostjo sprejemati in vzpodbujati.« (90) »Mala občestva so resnično nosilci in pospeševalci življenja v živi povezavi z vesoljno Cerkvijo le prek krajevnih Cerkva. Zato se mala občestva ne smejo postavljati zunaj cerkvenih struktur, to je župnij, ali celo nad nje. Skupine naj se po svojih predstavnikih v župnijskem pastoralnem svetu vključijo v življenje župnijskega občestva.« (94) »Krščansko občestvo mora podpirati posameznika v izpolnjevanju njegovega poslanstva« (66) »Bog je hotel »ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in brez vsakršne medsebojne zveze« (C 9), zato je vse ljudi poklical, da pripadajo novemu Božjemu ljudstvu. To posebej postavlja v ospredje zgodovinski značaj Cerkve, ki je na poti in v pričakovanju svoje dopolnitve, ter vključuje odgovornost enega za vse in vseh za enega.« (70) »Kristološka opredelitev Cerkve je izhodišče in temelj razumevanja Cerkve v duhu drugega vatikanskega koncila. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo – to pomeni, da je njen stalni temelj sam Jezus Kristus. On v njej ni preteklost, ampak vedno in predvsem sedanost ter prihodnost. Cerkev živi iz dejstva, da je Kristus prisoten v srcih ljudi in tam oblikuje svojo Cerkev. Zato je Cerkev neskončno več kot samo družbena skupina, organizacija, je organizem, ki ga oživlja Sveti Duh in je v stalni dinamični rasti. Glava Cerkve je Jezus Kristus, vzor in vir vse popolnosti. Da Cerkev raste od znotraj, je izraženo prav s pojmom 'Kristusovo skrivnostno telo'.«

<sup>15</sup> Tudi glede zadostnega števila duhovnih poklicev stanje v Cerkvi na Slovenskem ni rožnato, čeprav je še vedno precej boljše kot v zahodnih krščanskih deželah. Prim. S. Slatinek, *Duhovni poklici včeraj, danes, jutri*, v: Pastoralna služba Maribor, Pastoralni pogovori P, 31 (2002), 6, 146-153.

seveda v mnogočem prilagodila vedno novim razmeram, ki so jih krojili bolj zunanji kot notranji dejavniki. Morda bo koristna za razmislek primerjava te podobe z idejo o Cerkvi, ki je razvidna iz dokumentov drugega vatikanskega koncila (1962-1965). Prejšnja pa sledi v glavnih potezah, čeprav že tudi prilagojena, modelu krajevne Cerkve, ki je nastal po tridentinskem cerkvenem zboru (1545-1563) in je bil zadosten in uspešen vse do dvajsetega stoletja.

Predvojni model uresničevanja Cerkve je deloval zelo statično, čeprav je bilo življenje v Cerkvi zelo dinamično. Predstavimo ga lahko s podobo »pastirja« in »ovac«, ki nakazuje dejstvo, da ovce same prihajajo k pastirju, ko jih ta tako ali drugače pokliče. Če si ga ponazorimo s krogom, vidimo, da je v središču kroga župnik, ki je edini nosilec pastoralne dejavnosti. Ta princip deluje uspešno tam, kjer župnik »pozvoni« in se vsi verniki zberejo. Vendar danes takšnih okolij skoraj ni več. Sekularizacija, sekularizem, potrošništvo in nenazadnje tudi nekatera nova »duhovna« gibanja povzročajo, da se ta krog župnije vztrajno prazni; ljudje odhajajo. Nima pa v sebi dovolj moči, da bi oznanjal tudi zunaj tistega kroga ljudi, ki redno prihajajo v cerkev. Edini nosilec pastorale (duhovnik) oddaljenih več ne dosega in se ne zmore podajati za tistimi, ki vztrajno odhajajo. Takšna župnija je obsojena na počasno, a vztrajno umiranje.

Po 2. vatikanskem koncilu se samopodoba Cerkve spremeni v smeri predstave o organizmu, ki je sestavljen iz celic. To so mala občestva, različne skupine. Župnija je torej v prvi vrsti občestvo malih občestev, kjer se lahko razvija sistem medsebojnih odnosov, kar je nujno za odrešitveni proces Cerkve, ki potega znotraj cerkvenega občestva. Ta organizem Cerkve si lahko shematično predstavljamo v sedmih plasteh (lahko bi ga razdelili tudi drugače) oziroma v sedmih koncentričnih krogih.

1. Zunanji krog predstavlja krščene, ki so praktično neverni, nimajo nobenega stika s Cerkvijo več in tudi živijo mimo razodetja.

2. Drugi krog predstavljajo tisti, ki samo občasno pridejo v cerkev (ob zakramentih, pogrebu, slovesnostih) in morda otroke pošiljajo k verouku.

3. Tretji krog sestavljajo skupine, ki bi jih najbolj splošno lahko imenovali »skupine prvega ponovnega stika« z živim organizmom župnije. V teh skupinah je omogočeno ljudem iz zunanjih dveh plasti postopno vključevanje v ponovno evangelizacijo, zato imajo najrazličnejše zelo splošne dejavnosti, ki ljudi pritegujejo tudi iz ne povsem verskega razloga, a nato omogočajo tudi religiozno poglobitev (literarna, pevska, kulturna, športna, zabavna ... dejavnost). Vodijo jih usposobljeni laiki iz bolj notranjih krogov.

4. V četrtem krogu se zbirajo preko skupin v predhodnem krogu oddaljeni in postajajo s pomočjo določenih programov vedno bolj za-

vestni kristjani. V teh skupinah spet pričnejo z rednim prakticanjem svojega krščanskega življenja.

5. Naslednji, peti, krog sestavljajo takoimenovane »apostolske skupine«, ki že dejavno vključujejo te nove žive člane občestva v evangelizacijo in opravljanje raznih služb v župniji. Ljudje tega kroga že spadajo k nosilcu (subjektu) pastorage. Sem sodijo tudi male skupine s posebnimi nalogami, bodisi na teritoriju posamezne župnije bodisi na določenem področju delovanja: liturgične, biblične, birmanske, za družino, za družbena občila, za duhovno versko literaturo, za socialne probleme, karitas ... V primeru večjega števila teh skupin mora biti nujno organiziran kraj srečevanja animatorjev oziroma moderatorjev teh skupin.

6. S tem pa je ustvarjen šesti krog, ki služi prav zbiranju, animiranju in oblikovanju teh voditeljev ter oblikovanju najožjih »teles« župnijske dejavnosti: ŽPS, ŽGS ... Skratka tistih najožjih sodelavcev, ki pa se vendar srečujejo samo občasno. Med vsemi temi je prav gotovo prav župnijski pastoralni svet najpomembnejša skupina, soodgovorna za izvajanje evangelizacije in nove evangelizacije v župniji.

7. V osrednjem krogu pa so tisti, ki so bolj ali manj poklicno nastavljeni na župnijo (župnik, kaplan, katehisti/nje ...) in so prvi poklicani, da vodijo in organizirajo vso pastoralno dejavnost župnije. Služba osrednje skupine se preko koncentričnih krogov prenaša do zadnjega kroga. Zavest, da so vsi odgovorni tudi za najbolj oddaljen krog, je v tej podobi župnije sorazmerno prisotna v vseh krogih.

Dinamika te podobe je povsem drugačna od one v tridentinski shemi. Ta dinamika omogoča neprestano novo in ponovno evangelizacijo, ki je življenje župnije samo. Saj je v tem primeru evangelizacija pot, po kateri vedno novi ljudje prodirajo proti središču in pri tem jih vedno več postane sposobnih, da se vračajo v zunanje kroge, vendar ne kot »ubežniki«, ampak kot evangelizatorji. Cerkev se tukaj jasno pokaže kot sistem osebnih in medsebojnih odnosov in ne samo kot liturgično-socialno funkcioniranje (servis).

Za reevangelizacijo je treba najti slovenskemu prostoru primerne oblike. Pri tem nam neprecenljivo veliko lahko pomagajo izkušnje od drugod. Še posebej so dragocene izkušnje sosedov. Kot primer navedimo metodo župnijskih celic za novo evangelizacijo, ki jo uresničujejo v nekaterih župnijah v Italiji, še posebej v milanski nadškofiji.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Na kratko bo predstavljena izkušnja nove evangelizacije v župniji sv. Eustorgia v Milanu, pred njimi pa so jo že preizkusili v ameriški župniji sv. Bonifacija v Penbroke Pinesu (Florida). Na teh župnijah imajo že številne »celice« nove evangelizacije, ki se nenehno razrašajo, množijo in tako širijo krog prebujenih kristjanov. Glej tudi *Parrocchia St. Eustorgio, Manuale addestramento leaders: Sistema di cellule parrocchiali di evangelizzazione*, Milano (1995); slovenski prevod Sistem župnijskih celic za evangelizacijo: Delovni priročnik za voditelje, Slomškova založba, Maribor 2001. Sam sistem so

Sistem župnijskih celic za novo evangelizacijo sloni na naslednjih osnovnih premislekih in že ustaljeni strukturi.

Speči velikan. S tem izrazom so začetniki te metode opredelili današnjo župnijo. Naše župnije pogosto izgledajo kot »speči medved«, v katerega telesu se pretok krvi počasi ustavlja in ne dosega več vseh delov telesa. Zato je osnovna ideja v tem, da je treba tega spečega velikana prebuditi.

Spotoma. Jezus svojim učencem naroča: »Spotoma pa oznanjajte in govorite ...« (Mt 10,7). Ob tem je dozorela zavest, da ni treba nikogar čakati, da bo od nekod prišel, da se bo nekaj zgodilo. Oznanjati je vsakodnevna naloga kristjana, ki jo »spotoma«, ko živi svoje življenje, opravlja kot svoje poslanstvo. Na tej osnovi so razvili v teh župnijah praktičen način uresničevanja evangelizacije. Osnovno enoto uresničevanja poslanstva so odkrili v svetopisemskem pojmu »oikos«, ki pomeni dom, okolje, družino v širšem pomenu besede, okolje, s katerim se vsak dan srečujemo, sosedi, sodelavci, prijatelji, ljudje, s katerimi preživljamo prosti čas. V posebni skupini, celici, se zberejo prebudjeni kristjani, ki so svoje apostolsko poslanstvo jasno začutili in se sistematično lotili svoje naloge.

Poslanstvo. Člani celice si zadajo za cilj pripeljati oddaljene ljudi nazaj v župnijsko občestvo, jih torej spet povezati z življenjem Cerkve. Ne zadošča torej samo živa izkušnja Kristusa, ampak učinkovita vključitev v občestveno življenje Cerkve. Da bi to življenje Cerkve bolj odgovarjalo potrebam sodobnega človeka, si nadene obliko majhnih skupin. Takšna župnijska celica za evangelizacijo deluje po principu »duhovne bombe«; ko »eksplodira«, doseže tiste, ki so v njenem dome-tu, to je v »oikosu« članov. Vsak član si najprej na list napiše seznam ljudi iz svojega neposrednega okolja, s katerimi se vsak dan srečuje, in po njegovem potrebujejo novo evangelizacijo; so torej že odtujeni cerkvenemu življenju. Nato si po molitvi izbere enega ali več ljudi in prične najprej zanje vsak dan moliti. Sledi povsem konkretno bratsko in ljubeče služenje v potrebnih stvareh, in to v Jezusovem imenu. S tem se krepi prijateljski odnos. Sledi osebno pričevanje lastnega spreobrnjenja in osebnega srečanja s Kristusom.

Temu sledi občutljiva faza, v kateri se pomaga bratu ali sestri spreminjati srce in odpreti se Kristusovi ljubezni. Pri tem mu član celice pomaga razreševati mnogotere dvome, predsodke in škandale, ki jih je doživljal v odnosu do kristjanov in Cerkve. Tako se tudi v njem počasi prebujata interes in želja po novem življenju. Evangelizator prenaša

---

predstavili v septembru 2001 v Mariboru predstavniki omenjene župnije iz Milana z njenim župnikom na čelu. Vsebinsko lahko najdemo prikaz tega sistema tudi na spletni strani: <http://www.santeustorgio.it/> (19.6.2002).



naprej vero Cerkve v Jezusa Kristusa in ne najprej krščanske morale ali obrambo struktur.

Skupina-celica ima sedem ciljev: rasti v intimnosti z Gospodom, rasti v medsebojni ljubezni, podeliti prijateljstvo z Jezusom z drugimi, izvajati službo v mističnem telesu Cerkve, dajati in sprejemati pomoč – podporo, pripravljati nove voditelje celic, poglobljati lastno katoliško identiteto.

V odnosu do evangeliziranca pa je cilj pomoč pri njegovi izročitvi lastnega življenja Kristusu, da ga bo le-ta lahko uporabil pri izgradnji Božjega kraljestva. Zelo previdno je treba izbrati trenutek, ko se spremljanca povabi v celico najprej kot gosta, ki mora biti prisrčno in resnično bratsko sprejet. Temu pa lahko sledi v primernem trenutku, ki ga tudi sam nekako izrazi, povabilo za trajen vstop v celico. Ko tako celica primerno naraste, se razdeli v dve, ki nato samostojno delujeta. Prav zato se ta sistem imenuje sistem celic, kajti žive celice se nujno delijo in tako tkivo raste. V celici se tako vzpostavi »mreža« odnosov, ki ne pušča človeka ravnodušnega in mu brani oditi, preko celic pa se posameznik vpne tudi v celotno skupnost župnije, h kateri celica spada, saj dobiva preko članov in voditeljev vedno več informacij tudi o resnični podobi župnije, njeni nalogi in vlogi, ki jo tudi sam počasi okuša in vedno bolj sooblikuje.

Medtem se seveda celica redno dobiva na svojih tedenskih srečanjih, ki potekajo po naslednjem programu sedmerih trenutkov: slavlina molitev, podelitev izkušnje, oznanilo – učenje, poglobitev učenja, prošnja molitev, molitev za ozdravljenje, zaključek.

Prednosti takšnega načina evangeliziranja so predvsem v majhnosti skupine, kjer so možni primarni odnosi med člani, kar pomaga živeti vero in evangeljsko ljubezen na bolj skladen način in v kriznih obdobjih neposredno pomoč. Omejitve in težave pa se pokažejo predvsem v problemu, kako vse te celice spremljati, da se ne izolirajo, ampak da se čutijo del velike župnijske skupnosti. Veliko vprašanje je, kako pripraviti odgovorne, ki so potrebni, da takšen sistem zaživi. In končno ni enostavno ohranjati takšno skupino, da bi ostajala vedno živa s prvo gorečnostjo.

V razpravi opisani procesi, ozadja in konkretne uresničitve življenja Cerkve na Slovenskem so vsekakor izraz delovanja Svetega Duha v Kristusovi Cerkvi.<sup>17</sup> Brez dvoma je tudi Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem izraz delovanja Svetega Duha in zato nosi v sebi ne samo vzpodbude in naloge, ki so nam že sedaj očitne, ampak gotovo skriva v sebi še mnogo spodbud, ki jih bomo odkrivali in

<sup>17</sup> Prim. B. Dolenc, *Cerkev – creatura Spiritus Sancti*, v: BV 58 (1998), 397-408.

razpoznavali ter mogli razvijati šele kasneje, ko se bomo bolj vanj poglobljali, ga z vero prebirali in poskušali razumevati v novih življenjskih situacijah naših krajevnih Cerkva.

**Povzetek: Marjan Turnšek, Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Razprava prinaša v dveh delih najprej ekleziološko ozadje, ki je v prvi vrsti sad 2. vatikanskega koncila in teološkega snovanja po njem, je pa vsekakor v veliki meri sooblikovalo tudi zavest in samozavest Cerkve na Slovenskem. Proces plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je v triletnem dogajanju pokazalo, da sta izmed različnih podob za Cerkev, ki so se izoblikovale na 2. vatikanskem koncilu, najbolj udomačili na Slovenskem predvsem dve: Kristusovo skrivnostno telo (Cerkev kot živi organizem) in Cerkev kot *communio* (skupnost, občestvo). V tej luči se prihodnost Cerkve zrcali predvsem v razvoju njene sinodalnosti in s tem zvezi v prenovljenem pojmovanju cerkvenih služb, ki bodo dobivale vedno bolj tudi zunanjo podobo služenja. Prav Cerkev, ki se tako prepoznava lahko najbolj primerno odgovori na spremenjene razmere v družbi in na potrebe Cerkvi in Bogu ter katolištvu odtujenih ljudi. Tem je namenjeno tudi prizadevanje tako imenovane nove evangelizacije (reevangelizacija), ki mora biti nova v gorečnosti, metodi in načinu, nikakor pa ne v vsebini, ki ostaja oseba Jezusa Kristusa. V drugem delu razprave pa sta shematično prikazani dosedanja in verjetno prihodnja podoba župnije, kjer se Cerkev neposredno uresničuje. Ob sklepu pa razprava prinaša še shematičen prikaz v svetu že uspešno uveljavljene metode nove evangelizacije s pomočjo »sistema župnijskih celic za evangeliziranje«.

*Ključne besede:* Cerkev, ekleziologija, *communio*, Kristusovo skrivnostno telo, Božje ljudstvo, Cerkev kot zakrament, plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, nova evangelizacija, župnijske celice za evangelizacijo.

**Summary: Marjan Turnšek, Ecclesiological Roots of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

In its first part the treatise deals with the ecclesiological background, primarily a result of Vatican II and theological research thereafter, which largely shaped also the consciousness and self-confidence of the Church in Slovenia. The three-year process of the Plenary Council of the Church in Slovenia has shown that of the different images for the Church formed at Vatican II, especially two images

have settled in Slovenia: the Mystical Body of Christ (the Church as a living organism) and the Church as a communion (community). In this light the future of the Church is especially mirrored in the development of its synodality and in a renewed understanding of church offices increasingly receiving also the outer form of serving. A Church having such an image of herself is best suited for giving an appropriate response to the changed conditions in the society and to the needs of people estranged from the Church, God and catholicism. They are also the addressees of the so-called new evangelisation (re-evangelisation) that has to be new with regard to its zeal, ways and methods, but certainly not with regard to its content that remains the person of Jesus Christ. The second part of the treatise schematically describes the hitherto known parish and the probable future parish, the parish being the site of the direct realization of the Church. The final part of the treatise gives a schematic description of the generally accepted method of new evangelisation by means of the system of »parish evangelisation cells«.

*Key words:* Church, ecclesiology, *communio*, Mystical Body of Christ, People of God, Church as sacrament, Plenary Council of the Church in Slovenia, new evangelisation, parish evangelisation cells.



Slavko Krajnc

## Bogoslužni vidik dokumenta

### Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem

Vsaka sinoda kot tudi vsak plenarni zbor je dragocena priložnost, v kateri se lokalna Cerkev zave svojega poslanstva in odgovornosti (od škofa do zadnjega vernika). Kakor priprava, tako je tudi sam potek plenarnega zbora vzbudil veliko zanimanje, sodelovanje in diskusijo. Po eni strani lahko celo trdimo, da je sam dogodek poteka plenarnega zbora veliko več, kot pa sam dokument, čeprav je tudi ta neprecenljive vrednosti za slovensko Cerkev na začetku 21. stoletja. Četudi so v srednjem veku takšne zборе vrednotili predvsem po izdaji dokumentov, se zdi danes bolj umestno, da se osredotočimo predvsem na dogajanje plenarnega zbora, še posebej kar zadeva njen liturgično-pastoralni vidik. Kljub osredotočenosti na pogovore, predavanja in raziskovanja, so se v teku plenarnega zbora od 17. oktobra 1998, ko je papež Janez Pavel II. sprejel prošnjo SŠK in potrdil plenarni cerkveni zbor, pa vse do danes, opravljale najrazličnejše oblike bogoslužja, v katerih smo udeleževali tiste načrte, ki smo jih v pogovorih snovali.

Že ob mimobežnem pogledu na bogoslužje, ki je spremljalo dogajanje plenarnega zbora vidimo, kako je bilo plenarno dogajanje prepleteno z raznovrstnimi oblikami bogoslužja, ki so potekale na ravni Cerkve na Slovenskem, škofij, naddekanatov, dekanij in župnij.

#### *a. Bogoslužje na ravni Cerkve na Slovenskem*

Vsaka župnija je dobila molitve, ki so jih verniki pri maši in po družinah molili za uspeh »sinode« (molitev je v dveh oblikah – krajša in daljša).<sup>1</sup> Vsem duhovnikom je bilo priporočeno, da se v prošnjah vernikov za vse potrebe vključi prošnja za uspeh sinode. Tudi svetoletna romanja, ki so sovpadala s sinodalnim dogajanjem, so bila ubrana na to temo. 18. septembra 1998 je bila vseslovenska molitev mladih po župnijah.

<sup>1</sup> Prim. *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 189-191.

Četudi je imel škofijski zbor mladih v Mariboru lokalni značaj, so se sčasoma v ta proces vključile tudi druge škofije. Spoznanja in programi omenjenega zbora so bila vključena v smernice plenarnega zbora. Kakor na začetku (v mariborski stolnici), tako je bilo tudi na koncu zbora slovesno bogoslužje (v dvorani na Taboru), ki ga je pripravila mladina in ga je vodil mariborski škof dr. Franc Kramberger.

Posebej odmevno in vsebinsko bogato je bilo bogoslužje prvega zborovanja plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora v dneh od 4. do 6. novembra 1999 v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu pri Ljubljani in v ljubljanski stolnici<sup>2</sup> in bogoslužje drugega zborovanja plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora v dneh od 2. do 4. novembra 2000 v Šentvidu v Ljubljani.<sup>3</sup>

### *b. Bogoslužje na ravni škofij*

Primer 26. junija 2000 mladinska nočna romanja na Ptujsko Goro s slovesno škofovo mašo, svetoletni shodi v stolnico, župnijska romanja na Slomškov grob s polurno »molitveno uro« in nagovorom stolnega župnika mons. dr. Stanka Lipovška.

### *c. Bogoslužje na ravni naddekanatov, področij, dekanij in župnij*

V mariborski škofiji so imeli naddekanati ob evharističnem kongresu leta 2000 v Rimu tudi svoje manjše kongrese, v katere je bila vedno vključena sinodalna tema in molitev za uspeh sinode. Ob tem je imelo na primer pomursko področje posebno sinodalno srečanje z raznovrstnimi oblikami bogoslužja. Najbolj sadu polni pa so bili dekanijški sinodalni dnevi. Prvi so bili leta 1999, drugi pa leta 2000. Pri obojih je bilo bogoslužje osrednje dejanje in višek pogovorov in razprav.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Prim. Slovesne večernice v župnijski cerkvi v Šentvidu pri Ljubljani; Sveta maša v kapeli Zavoda sv. Stanislava; Hvalnice v kapeli Zavoda sv. Stanislava; Slovesna sveta maša ob sklepu prvega sinodalnega zborovanja v ljubljanski stolnici (I. Likar /ur./, *Prvo zborovanje plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora. Bogoslužna opravila. Od 4. do 6. novembra 1999 v Šentvidu v Ljubljani v tretjem letu priprave na veliki jubilej*, Ljubljana 1999).

<sup>3</sup> Prim.: Večernice v kapeli Zavoda sv. Stanislava; sveta maša in hvalnice v kapeli sv. Stanislava; hvalnice v kapeli sv. Stanislava; Sveta maša v stolni cerkvi sv. Miklavža v Ljubljani (I. Likar /ur./, *Drugo zborovanje plenarnega pokrajinskega cerkvenega zbora. Bogoslužna opravila. Od 2. do 4. novembra 2000 v Šentvidu v Ljubljani v svetem letu odrešenja 2000*, Ljubljana 2000).

<sup>4</sup> Prim. I. Štuhec (ur.), *Izberi življenje. Sinoda na Slovenskem. Dekanijski sinodalni dnevi. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 1999; I. Štuhec (ur.), *Izberi življenje. Sinoda na Slovenskem. Drugi dekanijški sinodalni dnevi. S priložo. Tajništvo sinode Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2000.

Vse to potrjuje, da je bil plenarni zbor eno samo liturgično-pastoralno dejanje za doseglo glavnega namena, ki ga izraža že sama molitev za uspeh sinode: »... da bi zvesto poslušali in oznanjali tvojo besedo, te častili v duhu in resnici, ti služili po svojih bratih in sestrah in da bi se vedno odločali za življenje in zate, ki si življenje ljubeči Gospod.«<sup>5</sup>

Iz vsega tega sledi, da dokument ali smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem niso le sad pogovorov, katehez, predavanj in raziskovanj, osnutka, imenovanega *Lineamenta* in delovnega gradiva *Instrumentum laboris*, ampak tudi sad osebnih molitev in bogoslužja. Gre za dokument, ki je porojen iz odgovora današnjega slovenskega človeka na Kristusovo odrešenjsko dogajanje. Predstavlja se nam kot orodje, znamenje in načrt posredovanja odrešenja današnjemu človeku.

Temelj vsake sinode ali plenarnega zbora je zavest o nujnosti nenehne prenove duhovnega življenja Cerkve, da bi postala učinkovitejše znamenje odrešenja. Za doseglo tega cilja je bilo potrebno vključiti v to duhovno dogajanje plenarnega zbora čim večje število ne le nedeljnikov, ampak tudi drugih ljudi dobre volje, ki vidijo v katoliški Cerkvi vrednoto, ki je potrebna za celotno družbeno stvarnost.

V luči četrtega poglavja dokumenta *Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, ki nosi naslov *Krščansko občestvo pričuje, oznanja, slavi in služi*, govori v prvih treh podpoglavjih o *pričevanju, odprtosti za skrivnostno in sveto ter o življenju z Jezusom Kristusom v zakramentih*, se bomo v naslednji razpravi osredotočili na eno izmed treh razsežnosti poslanstva Cerkve, to je na liturgična slavlja.<sup>6</sup>

Glavno načelo liturgične prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora je bilo načelo o dejavnem sodelovanju vseh pri bogoslužnih opravilih, saj je »bogoslužje prvi in nepogrešljivi vir, iz katerega naj verniki črpajo pristno krščanskega duha« (B 14). To je bila tudi podlaga razprav o liturgiji na Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem, ki je nakazala različne težave ob uresničitvi tega koncilskega odloka.

## 1 (Ne)razumevanje govornice znamenj

Sad mnogih posvetov, diskusij in soočanj o vlogi Cerkve v sedanjem času je spoznanje, kako je sodoben človek sicer odprt za skrivnostno in sveto, da pa v tej odprtosti mnogokrat ne razume jezika ali kod, s katerimi bi mogel prevesti in razvozlati ter razumeti sporočila govornice različnih znamenj, kretenj, slogov, glasbe in podobno.

<sup>5</sup> Prim. Krajša oblika molitve, v: *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 191.

<sup>6</sup> To je bilo tudi ozadje prve sheme dokumenta – *Lineamenta*, ki je bil osredotočen na vprašanja: *Komu oznanjamo ter kaj in kako oznanjamo, obhajamo in živimo?*

Gre za problem, da današnji človek ne razume znamenj, ker niso vzeta iz današnjega vsakdanjega življenja. Zato so nekateri verski simboli današnjim otrokom in mladini manj razumljivi, nagovorljivi ali celo tuji. Izpostavljen je vsakovrstnim dražljajem, ki hromijo njegovo sposobnost, da bi »bral« liturgična znamenja. Leonardo Boff pravi, da za to »ni kriv sodobni človek, ampak obredi. Obrede je treba razložiti ... Znamenje, ki pa ga je treba razlagati, pa ni več znamenje.«<sup>7</sup>Tudi člani 112–114 Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem poudarjajo nujnost vzgoje in razlage liturgičnih znamenj ne le v katehezi, ampak tudi med samim bogoslužjem. Kako sedaj to uskladiti z Boffovo trditvijo, da s tem znamenje preneha biti znamenje? Zelo preprosto: Ne razlagamo znamenja kot znamenja, ampak je potrebno razlagati Skrivnost, ki jo znamenja predstavljajo. Ne gre toliko za vprašanje znamenj, kolikor za življenjski odnos do skrivnosti, do nove zaveze, ki jo Bog sklepa z nami.<sup>8</sup>Znamenje je razpoznavno le tistemu, ki je »navzoč« in navdušen nad vsebino, ki jo znamenje izžareva. Bog se nam v obrednem dejanju skloni k nam, da ga lahko začutimo in »vidimo njegovo slavo«. Tako postane molitev in bogoslužje »v duhu in resnici« zrenje in motrenje.

Ker se čuti velik prepad med obredi in življenjem, govori sklepní dokument plenarnega zbora o nujnosti vzgoje za simbole v družinah, saj pravi: »Družine naj bi poskrbele, da bodo otroci zlasti v družinskih praznovanjih (obredih) doživeli tiste človeške vrednote, znamenja in simbole, ki jih srečujejo v bogoslužju Cerkve« (št. 114). Tukaj igra pomembno vlogo doživljanje skrivnosti, ki predstavlja simbol. Otroka bo gotovo bolj nagovoril obred krsta in njegovi simboli, če bodo v družini govorili o krstu in razlagali pomen umivanja, bele obleke, luči. Lažje bo doživel oltar, simbol Kristusa, ki se daruje in se nam daje v duhovno hrano, če se družina zbira ob isti mizi, občestveno in ne vsak posamezno, in če bo oltar v cerkvi res oltar in ne kraj vsega mogočega, kar se uporablja (ali pa tudi ne) pri bogoslužju. Podobno velja tudi za druge zakramente in zakramentale. Skratka, zaradi tega neskladja med bogoslužjem in življenjem, med doživljanjem in razumevanjem simbolov, ostaja dejavno sodelovanje le na pol poti.

## 2 Problem verbalne komunikacije

Druga težava pri dejavnem sodelovanju pri bogoslužju pa je v tem, da je komunikacija vse prevečkrat le enosmerna, brez povratka. Ne-

<sup>7</sup> L. Boff, *Zakramenti življenja*, Celje 1990, 8.

<sup>8</sup> Prim. T. Maertens, *La messe! demain une vraie célébration dans la vie des gens?*, v: *Liturgie et monde d'aujourd'hui. Paroisse et liturgie. Collection de Pastorale liturgique*, 70 (1966) str. 78-80.

koč oziroma pred drugim vaticanskim cerkvenim zborom se je za bogoslužje zahtevala le udeležba ljudstva, medtem ko se danes zahteva tudi dejavno sodelovanje. Tako poznamo dva modela komunikacije v bogoslužju: komunikacijski model »udeležba« in komunikacijski model »sodelovanje. Prvi se osredotoči zgolj na gibanje, ki predstavlja pot sporočila le v eno smer: od pošiljatelja k naslovljencu, medtem ko drugi, to je model »sodelovanja« pa upošteva tudi povratek, s čimer se krog komunikacije sklene.<sup>9</sup> Seveda pa ta dva modela komunikacije ne izključujeta komunikacije, ki kljub odsotnosti dejavne komunikacije med voditeljem bogoslužja in ljudstvom na svojstven način poteka med Bogom in zbranim občestvom. Če govorimo o občestvenem liturgičnem obhajanju, je prav, da pokažemo na razliko med modelom »udeležbe« in modelom »dejavnega sodelovanja«.

## 2.1 Komunikacijski model »udeležbe«

V modelu »udeležba« je liturgično dejanje pretežno v rokah duhovnika, ki mašuje, tako da so verniki v vlogi naslovljencev ali prejemnikov sporočila povsem pasivni. V takšnem ključu komunikacije opravlja duhovnik obred in pošilja sporočilo s tem, da uporablja različne kode (verbalne, ikonične, glasbene itd.) in skrbi, da ne prihaja do interferenc (motenj). Duhovnik sicer izvaja komunikacijsko dejanje, ne upošteva pa sogovornika – lahko je celo odsoten (prim. maša brez ljudstva). V takšnem modelu se pošiljatelj sporočila ne ozira niti na to, ali sporočilo prispe do naslovljenca ali ne. Naslovljenec je lahko v stanju nezmožnosti prejemanja sporočila, npr. krst otrok, odveza in maziljenje »sub conditione«. Vrh tega se sploh ne upošteva, če naslovljenec poseduje isti kod in ima sposobnost dekodiranja in ponovnega kodiranja sporočila, ki mu je poslano v obrednem dejanju. Duhovnik lahko govori v jeziku, ki je nerazumljiv naslovljencu, se ne zmeni na njegovo starost, kulturo in sposobnost liturgičnega soobhajanja, saj se od naslovljenca ne pričakuje odgovor ali povratna informacija. Takšen model komunikacije v bogoslužju udejanja le enosmerno komunikacijo, v kateri pošiljatelj opravlja komunikacijska dejanja tako, da pošilja sporočila in pri tem pazi le na določeno pravilnost prenosa, ni pa pozoren na naslovljenca, ki naj bi sporočilo sprejel.

Ker je še vedno v mnogih odenkih ta komunikacijski model v nekaterih župnijah oziroma pri nekaterih duhovnikih še navzoč, želi Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem z novimi smernicami pokazati na ustreznejši model komunikacije v bogoslužju, model dejavnega sodelovanja, v katerem se ne le spoštuje predpis za veljavnost zakramenta, ampak je v ospredju tudi »zavestno, dejavno in plodovito sodelovanje vernikov« (B 11).

## 2.2 Komunikacijski model »sodelovanja«

V komunikacijskem modelu »sodelovanja« ni dovolj, da teče sporočilo le v eno smer, v katerem si duhovnik prizadeva, da bi spoštoval vsa pravila komunikacije, da bi preprečil interference – motnje, ki bi ovirale ali celo ponaredile sporočilo, marveč mora priti tudi do gibanja v obratno smer – do povratka, v katerem naslovljenec postane zavestno udeležen, aktiven. Tako sodelovanje ni le nekaj, kar se dopušča, ampak je uzakonjeno že v naravi bogoslužja. O tem nam konstitucija o bogoslužju pravi takole: »Mati Cerkev zelo želi vse vernike privedi k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že bistvo bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo, 'izvoljen rod, kraljevo duhovništvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo' (1Pt 2,9) v moči krsta pravico in dolžnost« (B 14).

Z vidika komunikacije lahko rečemo, da že sama narava komunikacije zahteva, da voditelj bogoslužja dobi povratno informacijo in da ima naslovljenec kot človeški subjekt komunikacije pravico in dolžnost, da se odzove na sporočilo, ki mu je poslano, ne le da »odgovori« voditelju bogoslužja, marveč da skuša stopiti v stik z virom in pošiljateljem, to je z Bogom in voditeljem bogoslužja. Takšno bogoslužje postane praznovanje, ki je pravo le takrat, ko doživimo pomembno izkušnjo z nekom, ki me nagovarja in bogati s svojo navzočnostjo. Iz tega sledi, da anonimnost in liturgično slavje ne gresta skupaj. Potrebno je, da se ljudje, ki praznujejo in obhajajo skrivnosti, med seboj poznajo.

Lep primer popolne komunikacije v obeh smereh najdemo v konstituciji o bogoslužju, ko govori o Božji besedi v liturgiji in pravi: »V bogoslužju Bog govori svojemu ljudstvu ... Ljudstvo pa Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33).

Za dobro sporočanje je potrebno tudi dobro poznati naslovljenca, ki ni le posameznik, ampak občestvo, ki se zaveda svoje moči in poraja občutek »mi«. Kakor se gozd lažje kot samotno drevo upira viharju, tako lahko človek v skupnosti lažje doživi Boga v bogoslužju kot pa osamljeni posameznik. V skupnosti se namreč posameznik razlašča svoje notranjosti in s svojim dejavnim sodelovanjem bogati sebe in druge, saj je ustvarjen za to, da bi bil skupaj z drugimi ali pa vsaj v odnosu z drugimi. Takšno družinsko in zaupljivo okolje olajšuje in omogoča posamezniku, da spregovori o svojem lastnem doživetju o Bogu, kar pomeni prvi korak k osebnemu izpovedovanju vere.<sup>10</sup> Podobno je povezanost življenja z bogoslužjem in bogoslužja z življenjem nekaj bistvene-

<sup>9</sup> Prim. G. Venturi, *Partecipazione e comunicazione: le istanze della linguistica*, v: *Rivista liturgica* 80 (1993), 192-199.

<sup>10</sup> Prim. P. J. Cordes, *Partecipazione attiva all'eucaristia*, Torino 1996, 30-33.



ga za človeka, ki se odpira k Bogu. Zanemarjati ga pomeni zapreti se v sterilni liturgizem, ki je lahko namen le samemu sebi. To bi bilo tudi daleč od bogoslužja in od človeka. Zato je potrebno z vidika komunikacije upoštevati naslednje zahteve:

– *Spodbujati osebno rast* – naslovljenec mora priti do spoznanja o sebi v odnosu do samega sebe, bližnjega in do Boga. Zato je sodelovanje z Bogom v trajni osebni rasti neizogibno za rast v sposobnosti komuniciranja v bogoslužju.

– *Naučiti se komuniciranja z lastnimi čustvi* (veselje, žalost, ljubezen, nemir, prošnja, zahvala). Resničnosti čustev ne smemo zanikati, ampak jo priznati, nadzorovati in usmerjati.

– *Uresničiti konstruktivno komunikacijo čustev* s tem, da ne sodimo namenov in motivacij drugega. Čustva naj bodo vselej združena z razumom in z voljo. Zato jih smemo ob upoštevanju drugega v primeren kontekstu izraziti tudi v bogoslužju.<sup>11</sup>

### 3. Problem ustvarjalnosti v bogoslužju

V 112. in 119. členu opozarja Plenarni zbor na problem inkulturacije obredov in ustvarjalnosti v bogoslužju. Zadnja leta se govori veliko o prilagoditvah liturgičnih obredov, kar je zelo pomembno in ob čemer smemo upati, da bomo tudi pri nas končno le dobili obrednike, ki bodo nosili pečat slovenske duše, kulture in običajev. Vendar v tem ne smemo videti najpomembnejše liturgične ustvarjalnosti. Ta se mora najprej kazati v skupnem obhajanju »lomljenja kruha božje besede in Eucharistije«, in sicer tako, da bodo besedila umevana, razumljena in sprejeta kot duhovna hrana za življenje po Evangeliju. Te notranje stvarnosti Duha pa nam ne more posredovati noben obrednik niti misal. Ta se ustvarja samo v skupnosti, ki obhaja, in sicer preko poslušanja, hvaljenja, kesanja, zahvaljevanja, prošnje itd. Tako lahko rečemo, da ustvarjalnost v liturgičnem slavju ne pomeni na vsak način neke svojstvenosti, novosti ali spremembe, nekaj, kar je v nasprotju z ustaljenim in nosi značaj novotarskega, drznega in 'vprašljivega', ampak to kar poudarja tudi Plenarni zbor, namreč, da je »bogoslužje ustvarjalno že po svoji naravi, saj omogoča vedno nova doživetja, nov način srečevanja človeka z Bogom, z drugimi in samim seboj, medtem ko skrbna in pravočasna priprava bogoslužja ustvarja potrebno ozračje za umirjeno, duhovno ubrano in spoštljivo obhajanje (prim. B 34) (št. 119).« In če to prenesemo na področje oznanjevanja, moremo prav tako reči, da je srčika ustvarjalnosti v tem, da v oznanjevanje Božje besede vtisnemo duha,

<sup>11</sup> Prim. G. Governigo, *Partecipazione e comunicazione: la parte del »destinatario«*, v: *Rivista liturgica* 80 (1993) 235-238.

ki ustvari takšne pogoje in takšno duhovno klimo, da bo Beseda zares sprejeta takšna, kot je: 'živa in učinkovita', saj je Beseda živega Boga, ki se nenehno sklanja k občestvu, ki Ga obhaja. Tako ne gre za izvajanje obredov, ampak za obhajanje skrivnosti po obredih.<sup>12</sup>

Za razliko od liturgičnih knjig pred reformo 2. vat. cerkvenega zboru, ki so nam nudile (v rubrikah) zgolj odgovor na vprašanje, *kako je treba izvesti stvari*, manj pa glede vsebine obhajanja, nam današnje obredne knjige s svojimi navodili spregovore o duhovno-teološkem pomenu in smotrnosti liturgičnega slavlja in njegovih sestavnih delov.<sup>13</sup> Tako se je treba najprej vprašati, *kaj je smoter* določenega obreda ali posameznega trenutka obhajanja, šele nato, *kako ta smoter doseči*, npr. s katerimi pesmimi, zunanjimi znamenji, besedami, jezikom itd. Začeti je treba pri sredstvih, ki nam jih ponujajo liturgične knjige, nato pa le-te obogatiti z novimi. Ob tem je treba paziti, da bodo nova sredstva v službi istega cilja in da ne bodo vodila k raztresenosti ali osenčevala ali siromašila pravo naravo obreda.

#### 4. Vloga voditelja bogoslužja

Plenarni zbor je dal sorazmerno velik poudarek na vlogi voditelja v bogoslužju, še posebej kar zadeva različnost služb ter vzgojo in vlogo laičkih sodelavcev. V členu 132 pravi, da si mora »duhovnik, ki vodi bogoslužno opravilo, prizadevati za pristnost besed in bogoslužnih drž; njegove kretnje naj bodo spoštljive in preproste, bogoslužno besedilo brez naglice in razumljivo«.

V petem poglavju, to je v členih 401, 404-405 pa spregovori o tem, kakšen naj bi bil duhovnik. Pravi, da »verniki upravičeno pričakujejo, da je preprost in odprt do vsakega človeka, solidaren z ljudmi, v svojem odnosu do sobratov in do škofa prisrčen, da se posveča molitvi in oznanjevanju, pospešuje zakramentalno življenje, skrbi za uboge, vodi občestvo ... vzdržuje cerkvene objekte, skrbi za drugo premoženje ter vse naloge, ki so v pristojnosti župnijskega sveta in je pripravljen na sodelovanje z laiki« (člen 401). »Naj mu bo tuja vsaka avtoritarnost in zavest lastne nenadomestljivosti in samozadostnosti ... ter beg v minimalizem ali malodušje« (prim. člen 403). Z duhovnega vidika pa ga predstavi predvsem člen 405, ki pravi: »Duhovnikovo delovanje bo znamenje za naš čas, če bo izviralo iz globoke vere, osebne duhovnosti in teološke usposobljenosti ter povezanosti z verniki. Duhovnost se hrani iz osebne molitve, zakramentalnega življenja, duhovnih vaj, v bratskem pogovoru in drugih srečanjih ...« Na podlagi teh poudarkov je

<sup>12</sup> Prim. S. Krajnc, *Ustvarjalnost v liturgičnih obhajanjih*, v: *Božje okolje* 19 (1995) 1-2, str. 23-26.



prav, da si zastavimo vprašanje, kaj pomeni predsedovati ali voditi bogoslužni zbor?

#### 4.1 Izvrševanje Kristusovega poslanstva

Predsedovati bogoslužju pomeni izvrševanje Kristusovega poslanstva posredovanja njegove besede vsem, ki so zbrani v veri in želji duhovnega prerojenja. Zato voditelj bogoslužja ne le stoji na nekoliko vzvišenem mestu, ampak stoji tudi pred ljudmi kot tisti, ki vodi novo izvoljeno ljudstvo proti obljubljeni deželi. Zato je njegova naloga v tem, da ustvarja in gradi občestvo. V tem ustvarjanju občestva ni prostora za znamenja avtoritativnosti, ampak služenja. V voditelju mora izginiti tudi vsak subjektivizem, da se bo mogel popolnoma predati delovanju Svetega Duha. Ta subjektivizem se kaže tudi v pastoralni praksi, zato pravi Plenarni zbor, »da neenotna pastoralna praksa povzroča velike težave in včasih daje vtis, da je prejem zakramentov odvisen od volje duhovnikov« (št. 136). Namreč duhovnik se včasih predstavlja tako, kot da je od njega odvisno, ali bo kdo šel k birmi ali ne. Potrebno je pokazati, da sama narava bogoslužja kakor tudi cerkvena navodila določajo, kaj je dopustno in kaj ne.

#### 4.2 Predsedovati bogoslužju je milost in Božji dar

Vse, kar duhovnik izvršuje pri bogoslužju, deluje v moči Svetega Duha. Zato je poklican, da Kristusovo navzočnost ne le sam doživlja, ampak da to srečanje s Kristusom posreduje drugim. V tem smislu pravi RMu št. 60 (2000 št. 93), da »duhovnikov način vedenja in izgovarjanja Božjih besed mora vernikom razodevati živo Kristusovo navzočnost«. V istem členu pravi tudi to, da je služba predsedovati v prvi vrsti **služenje**, ki pa mora biti »spoštljivo in ponižno«. Pri sv. Pavlu najdemo še en vidik, ko pravi: »Kdor je predstojnik, naj ga odlikuje vestnost« (Rim 12,8), kar pomeni, da dela z odgovornostjo.

Včasih si kakšen duhovnik želi, da bi se nekako poistil z ostalimi verniki, češ saj smo vsi prejeli skupno duhovništvo. Če dejansko na to pristanemo, potem izbrisemo neko stvarnost, ki naj bi bila vidna in opazna, to je, da je glava tega zbora Kristus, da je On prvi liturg, ki daruje, se daruje in se nam daje, medtem ko je voditelj bogoslužja »alter Kristus«. <sup>14</sup>

<sup>13</sup> Ob tem nam nakazujejo obredne knjige določene možnosti ali nam svetujejo, naj se poslužimo tudi osebne ustvarjalnosti. Kot primer naj navedem naslednja vabila k ustvarjalnosti: »... z naslednjimi ali podobnimi besedami«; »... jih nagovori tako ali podobno« itd.

<sup>14</sup> Prim. *Présider l'assemblée*, v: *Célébrer. Notes de pastorale liturgique* 150 (1981) Cerf - Paris, str.5-21, 47-56.

### 4.3 Veseliti se liturgične službe

V drugi evharistični molitvi se duhovnik zahvaljuje Bogu za liturgično službo in pravi: »Zahvaljujemo se ti, da smemo biti tu pred teboj in ti služiti.« S tem izraža, da je obhajanje bogoslužja vir njegovega lastnega posvečenja. Zato je primerno, da si voditelj bogoslužja postavi vprašanja: Zakaj, komu in v katerem imenu govorim in obhajam? Kdor si na ta vprašanja ne odgovori, seje ob poti.

Predsedovanje ni dejanje, ki bi ga improvizirali. Zahteva daljno in bližnjo pripravo. Daljna zaobjema vse duhovniško življenje (kako živim iz vere in zakramentov, kako govorim o duhovništvu), medtem ko je bližnja vedno novi odgovor na vprašanje, kaj je smoter ali cilj obhajanja in kako ta smoter doseči. Obhajanje mora biti tudi osebno zame praznični trenutek, trenutek srečanja z Bogom. Nič bolj ne uničuje slava, kakor če kdo, ki predseduje bogoslužju, med potjo k oltarju daje naročila ali se pogovarja, išče strani, izgubi svoje papirje, improvizira in podobno.

## 5 Praznovanje nedelje

Po besedah škofa Slomška je nedelja »za pastirje čas setve, za ljudstvo pa čas žetve za nebesa«. V Apostolskem pismu *Dies Domini* Janeza Pavla II. beremo, da je nedelja Gospodov dan, dan vstalega Kristusa in dan podaritve Duha, dan Cerkve in dan, ki se mu ne moremo odreči, saj je to dan za človeka. Srce nedelje pa je evharistični shod, lomljenje kruha Božje besede in evharistije,<sup>15</sup> saj je nedelja brez Jezusove daritve, brez skupnega obeda Božjih otrok »kakor mati brez srca«. Slomšek pravi: »Tu se za tebe obhaja daritev, se deli hrana, v občestvu moli in se blagoslavlja.«<sup>16</sup> Tako ne moremo več govoriti o zapovedi nedeljskega liturgičnega praznovanja, ampak o preizkusu in dokazu naše pripadnosti Bogu. Plenarni zbor ugotavlja, kako je v mnogih vernikih oslabel čut za središčno vlogo evharistije pri nedeljskem praznovanju, zato določa: »Za vernika mora biti nedeljska in praznična maša vrhunec in vir praznovanja, saj pri njej skupaj z brati in sestrami Boga slavi, se mu zahvaljuje, ga prosi in mu zadoščuje. Za dosego tega cilja ni potrebno množiti župnijskih maš, pač pa velja poskrbeti, da bo vsaka maša dobro pripravljena in spoštljivo obhajana ... Duhovniki naj upoštevajo možnost nedeljske maše v soboto zvečer, ...

<sup>15</sup> Janez Pavel II., *Apostolsko pismo Gospodov dan*, v: Cerkvni dokumenti 78, Ljubljana 1998.

<sup>16</sup> A. M. Slomšek, pridiga *Von der Heilung des Sonntages*, v: Škofijski arhiv Maribor, X, št. 11.

vendar je potrebno vedno znova poudarjati vrednost udeležbe pri maši v nedeljo, kjer pa to ni mogoče, naj se skrbno uvaja besedno bogoslužje« (člen 121). V ozadju teh spodbud k posvečevanju nedelje so ne le doktrinalni razlogi na katerih sloni cerkvena zapoved, ampak tudi pogoste spodbude papeža Janeza Pavla II. ki pravi: »Ne bojte se! Odprite vrata Odrešeniku, na stežaj jih odprite!«<sup>17</sup>

Ob tem nam Plenarni zbor svetuje poživitev samostojnega besednega in spokornega bogoslužja, molitvenega bogoslužja (prim. člen 123), zakramentalov, kot so pogreb (člen 124-126) in blagoslovi (člen 127), ljudske pobožnosti (člen 128), družinsko bogoslužje in bogoslužje malih občestev (člen 129).

Nedeljsko praznovanje se ne konca z bogoslužjem v cerkvi. Božja služba pomeni poslanstvo v življenje in teži za tem, da se otrese sten svetišča ter se udejanji v službi ljubezni in pričevanja. To pričevanje in karitativno dejavnost je moč izraziti s preprostim obiskom sorodnikov, prijateljev, bolnih in ostarelih, še posebej pozabljenih in potisnjenih ob rob družbe, saj vse te možnosti zaobjemajo Kristusove besede: »To delajte v moj spomin!«

## 6 Cerkevna pesem gradi občestvo

Plenarni zbor je spregovoril o nujnosti ljudskega in zborovskega petja kot izraz dejavnega sodelovanja pri slovesnem bogoslužju. To nujnost sodelovanja vseh utemeljuje s tem, da postane »v takšni obliki molitev prijetnejša; bolj jasno se razodeva skrivnost svetega bogoslužja ter njegov hierarhični in občestveni značaj; z ubranostjo glasov se bolje doseže ubranost src; sijaj svetih stvari pomaga, da se duh laže dvigne kvišku; celotni obred pa jasneje predupodablja tisto bogoslužje, ki se opravlja v nebeškem Jeruzalemu.« »Ni pa mogoče odobriti navade, da se samo pevskega zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem.« Zlasti pa je potrebno »pospeševati množične vzklike, odgovore, petje psalmov, antifone, pesmi ter tudi dejanja, kretanje in držo telesa. Ob svojem času je potrebno ohraniti tudi sveto tiho- to« (B 30), kot na primer po obhajilu (prim. člen 118).<sup>18</sup>

Ta navodila o nujnosti dejavnega sodelovanja s pesmijo vsega občestva temeljijo na svetopisemskih in patrističnih osnovah, kakor tudi na mnogih poznejših cerkvenih navodilih. Petje je bilo že v Stari za-

<sup>17</sup> Janez Pavel II., *Homilija ob slovesnem nastopu papeževanja* (22. oktober 1978) 5, v: AAS 70 (1978) 947.

<sup>18</sup> Prim. *Navodilo o glasbi*, 5 in 16c, v: *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, Ljubljana 1981, 16.

vezi izraz skupne molitve. Pel je Božji Odrašenik, peli so apostoli. K skupnemu petju je pozival kristjane že sv. Pavel, naj z »veselim srcem prepevajo Bogu s psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi« (Kol 3,16). Podobno je zapisal ob koncu prvega stoletja tudi sv. Klemen v svojem pismu Korinčanom, kjer pravi: »Kakor iz enih ust goreče kličimo k Njemu, da postanemo deležni Njegovih velikih in veličastnih obljub.«<sup>19</sup> Ker ima petje posebno moč povezanosti z Bogom je prav, da odmevajo vzkliki, odgovori, psalmi, antifone in pesmi kakor grom, in razodevajo notranjo povezanost med oltarjem in ljudstvom. Le takšna pesem dviga človeka k Bogu, njegovemu poslednjemu cilju.

Že sveti Avguštin je poudarjal, kako je potrebno peti *novo pesem* in se spraševal: »V čem je nova pesem, če ne v novi ljubezni? Kdor ljubi, prepeva, in njegov glas je žar svete ljubezni.«<sup>20</sup> Tako bi torej morale biti naše pesmi vedno nove: ne z novimi besedili in melodijami, ampak z novim duhom, življenjem in darovanjem. V to pa je vedno poklican ves bogoslužni zbor in ne le pevski zbor. Zato se zdi povsem prav, da je Plenarni zbor ponovil besede iz Navodila o glasbi iz leta 1967, v katerih je rečeno, da »ni mogoče odobriti navade, da se samo pevskemu zboru zaupa petje vseh spremenljivih in stalnih mašnih spevov tako, da je ljudstvo popolnoma izključeno od sodelovanja s petjem.«<sup>21</sup>

## 7. Liturgično-pastoralne smernice o zakramentalnem življenju

Tretji del četrtega poglavja, ki je eno najboljširnejših, obravnava zakramentalno življenje in delo na župniji. Po vzgledu Katekizma katoliške Cerkve obravnava zakramente v treh sklopih, to je zakramente uvajanja, ozdravljanja in služenja. Med mnogimi poznanimi liturgično-pastoralnimi navodili in sklepi najdemo pomembne poudarke za uspešnejše pastoralno delo. Prvi takšen posebni poudarek je v tem, da je učinkovitost pastoralnega dela odvisna tudi od vključitve družine, župnijskega občestva, posameznih skupin in usposobljenih laikov. To pomeni, da za pripravo na zakramente ni odgovoren le duhovnik, ampak tudi občestvo. Zato naj posamezniki iz raznih skupin, ki delujejo v župniji (npr. iz ŽPS, družin in malih občestev), pomagajo duhovniku pri pripravi na zakramente (prim. člen 149, 172–179). Drugo pomembno spoznanje se kaže v tem, da je treba preiti od zgolj liturgično-obrednega do celovitega obravnavanja krščanskega življenja (prim. členi 138–139).

<sup>19</sup> Prvo Klementovo pismo Korinčanom, št. 34,7 v: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996, 87.

<sup>20</sup> Avguštin, 336. govor, 1.6, v: *Bogoslužno branje 5*, str. 342.

<sup>21</sup> Navodilo o glasbi, 16c.

Ob teh glavnih spoznanjih nam dokument Plenarnega zbora nudi celo vrsto praktičnih pastoralno-liturgičnih smernic, ki imajo v ospredju dobro pripravo in dejavno sodelovanje. Tako se pri zakramentih uvajanja v krščanstvo osredotoči na katehumenat in mistagogijo kot proces zorenja za krščanstvo, ki zahteva daljše časovno obdobje (prim. člen 138, 169–170), pri odraščajočih pa se kot predpogoj za katehumenat zahteva njihova vključitev v določeno skupino v župniji (prim. člen 160) kot uvajanje v apostolsko in liturgično življenje Cerkve ter v karitativno-socialne dejavnosti (člen 196). Posebej se priporočajo čimbolj enotna pastoralna izhodišča v birmanski pastoralni, v katero je treba vključiti birmančevo družino in širše okolje (prim. člen 189).<sup>22</sup>

V duhu konstitucije o bogoslužju, ki pravi, da naj »vsak dela vse tisto in samo tisto v bogoslužju, kar mu gre glede na njegovo mesto v božjem ljudstvu« (B 28) naj se v okviru župnije in dekanije organizira usposabljanje laikov za službo bralcev, psalmistov, razlagalcev in animatorjev bogoslužja (prim. člen 209).<sup>23</sup>

Ker se danes odnos do greha in lastne grešnosti, pa tudi do obhajanja spovedi spreminja, se svetuje, naj si oznanjevalci zlasti v pridigah prizadevajo ljudem približati dejstva, da je sprava najprej Božji dar, da je potrebna in da se zahteva resnično spreobrnjenje. Priporoča se vsakdanje izpraševanje vesti in trden sklep varovati se greha (prim. člen 229–233) in pogosta spoved. Četudi dokument Plenarnega zbora odsvetuje spovedovanje med mašo, najdemo v novem Apostolskem pismu *Misericordia Dei* (Božje usmiljenje) papeža Janeza Pavla II. dovoljenje, da se sme v primeru, da so na voljo drugi duhovniki, tudi med

---

<sup>22</sup> Majhne otroke krstimo le po vnaprejšnji temeljiti pripravi staršev in botrov (člen 145). Priprava naj bo načrtna, v domači župniji, sam krst pa v povezavi z nedeljsko mašo (prim. člen 155). Zakrament birme naj se redno ne podeljuje pred sedmim letom rednega verouka (člen 195), po birmi pa naj se nadaljuje pobirmaska pastoralna pri mladinskih srečanjih (člen 201).

<sup>23</sup> Berilo naj redno bere bralec ali bralka, naj se ne opušča psalm, naj bo ob nedeljah slovesna procesija prinašanja evangelijske knjige na ambon, prošnje vernikov naj bere kdo izmed navzočih vernikov, kadar je petje zborovsko, ne sme manjkati ljudska pesem, na pridigo naj se duhovnik temeljito pripravi itd. (prim. člen 209–213). Redna priprava na prvo obhajilo naj bo dve ali tri leta (člen 214). Primerno je, da pripravo kakor tudi prvo spoved opravi domači župnik skupaj s sodelavci. Prva spoved naj bo v primeru urejenem prostoru, ki bo omogočil zaupen in sproščen pogovor. To je lahko spovednica ali spovedni kabinet (člen 216). Bolnikovi domači so ob prvih znamenjih hujšega poslabšanja boleznih dolžni poklicati in omogočiti obisk duhovnika pri njem doma ali v bolnišnici. Tam, kjer domači ne poskrbijo za prejem zakramentov, naj s potrebno obzirnostjo to poskušajo doseči člani ŽPS, ki naj v vsakem primeru obveščajo župnika, kdo v župniji je resno bolan (člen 223).

mašo spovedovati.<sup>24</sup> Potrebno je poživiti samostojna spokorna opravila in občasne skupne priprave s posamično spovedjo.<sup>25</sup>

Zakrament bolniškega maziljenja ni namenjen samo bolnikom v smrtni nevarnosti, ampak tudi bolnikom, ki so resno zboleli. Zato se ga sme podeliti tudi pred zahtevnejšo operacijo (prim. člen 241–245). Potrebno ga je ponovno ovrednotiti kot zakrament težko bolnih in ostarelih.<sup>26</sup>

V današnji družbi se posebej mladi vedno pogosteje odločajo za zunajzakonski način življenja. Vrh tega je vedno več ločitev, širi se miselnost, ki ne podpira spočetja in hoteni splav, vse bolj pa je navzoča tudi duhovna praznina in nezadovoljstvo (prim. člen 256). Vzrok za to je tudi slaba priprava na prejem zakramentov. Zato je Plenarni zbor poudaril nujnost temeljite priprave, ki naj bo daljna, bližnja in neposredna. V daljno pripravo spada otroška, deška in dekliška ter odraščajoča doba, katere nosilci so družina, vzgojne ustanove, župnija in razne skupine, medtem ko je bližnja priprava čas od zaroke do poroke. To je čas celoletne šole za zakon, seminarjev, tečajev, programov ob koncu tedna, duhovnih vaj ipd. Posebej zanimiv je člen, ki pravi, da lahko samo v izjemnih primerih župnik nadomesti tečaj z ustrezno osebno pripravo« (člen 275). V ta čas spada tudi zaroka, ki naj se opravi v družinskem, prijateljskem ali zasebnem krogu, vendar čas zaroke ni in ne more biti dovoljenje za skupno življenje in zakonska dejanja (člen 277–279). Že do sedaj smo imeli obred zaroke v knjigi Blagoslovov, z novo tipično izdajo poročnega obrednika pa se nahaja tudi v poročnem obredniku.<sup>27</sup> Neposredna priprava pa obsega osebno pripravo zaročencev, pogovor z župnikom in pripravo na poročni obred (prim. člen 281–282).

<sup>24</sup> Dokument o spovedi *Misericordia Dei* je bil predstavljen v Vatikanu v četrtek, 2. maja 2002. Z dokumentom želi vodstvo Cerkve poživiti prakso osebne spovedi in preprečiti preveč široko uporabljanje možnosti splošne odveze. Škofje in duhovniki morajo z več zaupanja in vztrajnosti pospeševati pozitivno gledanje na spoved. Praksa samo splošnega priznanja ali omejitve na enega ali več važnejših grehov ni sprejemljiva (prim. *Spoved: splošna odveza je izjema*, v: Nedelja, 12. maja 2002, str. 6).

<sup>25</sup> Po mnenju Slovenske škofovske konference v naših razmerah ni utemeljenih pastoralnih razlogov za skupno zakramentalno odvezo (prim. člen 236–237).

<sup>26</sup> Plenarni zbor sicer ni posebej spregovoril o nujnosti razlage svetih olj. Morda bi bilo prav, da se uvede v mašo velikega četrtega zvečer obred slovesnega prinašanja svetih olj v procesiji na začetku svete maše, saj lahko dobimo novoposvečena sveta olja že pred večerno mašo. Tako lahko med slovesnim vhomom ali procesijo razlagalec bere razlago svetih olj. Sveta olja se odložijo na posebej pripravljeno mizico pred oltarjem, da lahko ljudje ob razlagi in pogledu na sveta olja globlje začutijo njihovo vrednost. Lahko pa se ta razlaga vključi v kakšno drugo mašo.

<sup>27</sup> Prim. *Ordo benedictionis desponsatorum*, v: *Ordo celebrandi Matrimonium*, Typis polyglottis Vaticanis, 1991, 96–102.



## Za sklep

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je naložil mnogim institucijam Cerkve na Slovenskem različne naloge. Izmed njih ima pomembno vlogo Slovenska liturgična komisija, ki naj pripravi slovenski martirologij in pastoralna navodila za uporabo (25), ustanovi naj Komisijo za cerkveno glasbo, ki naj v sodelovanju s sorodnimi ustanovami skrbi za redno izobraževanje organistov in zborovodij ter usmerja revijo Cerkevni glasbenik, da bo pastoralno uporabnejša (109), priskrbi naj smernice za liturgično vzgojo ministrantov, bralcev, izrednih delivcev obhajila in organistov (114). Pripravi naj navodila glede liturgičnih oblačil laičkih sodelavcev pri bogoslužju (119) in različne pripomočke za družinsko bogoslužje in pripravo družin na praznično župnijsko bogoslužje (119, 121, 129). Na vse slovenske občine naj naslovi pobudo za postavitve primernih obeležij z urnikom nedeljskega bogoslužja (121) in skrbi za dobro obveščenost o vseh oblikah bogoslužja v počitniških in dopustniških krajih. V ta namen naj se vsako leto pred počitnicami izda primerna večjezična publikacija, po možnosti v sodelovanju s civilnimi ali državnimi ustanovami (122). Pripravi naj se sodobni molitvenik za odrasle (123), navodila o uporabi bogoslužnega prostora v druge namene (134), praktična navodila za sodelovanje pri maši, ki bodo poenotila različno prakso po naših župnijah, zlasti kar zadeva telesno držo pri posameznih delih bogoslužja (207) in primerno gradivo za skupno molitev in češčenje Najsvetejšega (218) in drugo.

**Povzetek: Slavko Kranjc, Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

Pričujoča razprava govori najprej o Plenarnem zboru Cerkve na Slovenskem kot liturgično-pastoralnem dejanju, ki ni le sad pogovorov, katehez, predavanj, raziskovanj, delovnih gradiv, kot sta Lineamenta in Instrumentum laboris, ampak tudi sad osebne molitve in bogoslužja. Osrednji del razprave je osredotočen na problematiko človekove odprtosti za skrivnostno in sveto, nerazumevanje jezika in kod v bogoslužni govorici ter na sposobnost dekodiranja in ponovnega kodiranja sporočila v obrednem dejanju. Komunikacijski model sodelovanja zahteva povratno sporočilo, s katerim naslovljenec postane zavestno udeležen, aktiven in s čimer se krog komunikacije med voditeljem bogoslužja in naslovljencem sklene. Ob tem se v razpravi avtor osredotoči na problem inkulturacije in ustvarjalnosti v bogoslužju, vloge voditelja bogoslužja ter na nujnost ljudskega in zborovskega petja kot izraza dejavnega sodelovanja vernikov. Na koncu se na kratko ustavi pri liturgično-pastoralnih smernicah o zakramentalnem življenju, ki jih Plenar-

ni zbor svetuje. Rdeča nit razprave je misel, da bo treba bolj povezo-  
vati bogoslužje z življenjem in življenje z bogoslužjem.

*Ključne besede:* Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, razumevanje jezika in kod v bogoslužni govorici, inkulturacija in ustvarjalnost v bogoslužju.

**Summary: Slavko Krajnc, Liturgical Aspect of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia**

The treatise first deals with the Plenary Council of the Church in Slovenia as a liturgical-pastoral action which is not only the result of discussions, catecheses, research, and working papers like *Lineamenta* and *Instrumentum laboris*, but also the result of personal prayers and liturgies. The central part of the treatise concentrates on the problems of man's openness to the mysterious and the holy, on the lacking understanding of the language and codes in liturgical speech and on the ability of decoding and again encoding the message in a ritual act. The communication model of cooperation requires some feedback making the addressee an active and conscious participant, whereby the communication between the liturgy leader and the addressee comes full circle. The author concentrates on the problem of inculturation and creativity in liturgy, on the role of the liturgy leader and on the necessity for congregation singing and choir singing as expressions of an active participation of the faithful. In the end the author touches on the liturgical-pastoral guidelines on sacramental life suggested by the Plenary Council. The leading idea of the treatise is the need for liturgy and life being closer connected.

*Key words:* Plenary Council of the Church in Slovenia, understanding the language and codes in liturgical speech, inculturation and creativity in liturgy.



Cvetko Valič

## **Sociološko – pastoralni vidik župnije kot duhovnega centra v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

### **Uvod**

Ob naslovu so se mi porajala naslednja vprašanja: Ali naj v bistvu ponovim in pokomentiram to, kar je o sociološko pastoralnem vidiku župnije zapisano v dokumentu PZCS (prej: IŽ)?<sup>1</sup> Ali naj s sociološkega vidika, predvsem z vidika sociologije religije ter njene posebne smeri pastoralne sociologije, analiziram današnjo župnijo pri nas? Ali naj se omejim le na statistične podatke in na podatke raznih raziskav o naših župnijah in o verski praksi župljanov? Ali naj z gospodarsko-upravnega vidika analiziram obstoj in delovanje župnije? Ali naj pogledam predvsem na vernika – posameznika ali morda versko skupino in njeno življenje, delovanje v župniji in odnos do nje? Še nekaj drugih možnosti se mi je ponujalo in me izzivalo. Končno sem se odločil, da se v danem odmerjenem okvirju omejim le na par vidikov življenja in delovanja današnje župnije pri nas.

V IŽ so družboslovni ter gospodarsko-finančni vidiki omenjeni predvsem v prvem, drugem ter v šestem poglavju, delno pa so raztreseni tudi v ostalih poglavjih.

### **1. Družbene spremembe**

Spremembe, ki so stalni spremljevalec in sestavni del obstoja in življenja družbe in njenih sestavnih delov, pogojujejo tudi spremembe v Cerkvi in konkretno v župniji kot njenem sestavnem delu na lokalni in konkretni družbeni ravni. Ekonomsko-socialne, politične, kulturne in demografske spremembe so vplivale in še dandanes vplivajo na živ-

<sup>1</sup> Kratice: IŽ = Izberi življenje; Predlog sklepnega besedila sinode Cerkve na Slovenskem, Ljubljana 2000;

PZCS = Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.

ljenje v župniji pa tudi na pastoralno ter posledično na versko in moralno podobo župnije.

Na ekonomsko-socialnem področju je bila posebej opazna sprememba z nastopom industrializacije ter posledično urbanizacije in stalne ali občasne migracije. Na cerkvenem področju pride zato do »umiranja« tradicionalnih, nekoč velikih in živih podeželskih župnij ter zahteva po novih župnijah v urbanem prostoru.

Politično-zgodovinske spremembe vsi dobro poznamo. Naj omenim le uvajanje socializma po drugi svetovni vojni, ki je močno zaznamovalo življenje naših župnij.

Na področju kulturnih sprememb naj spomnim le na uvedbo in tako rekoč uzakonitev pluralizma idej, mnenj, prepričanj in s tem do uvajanja sožitja, strpnosti ne le do drugovercev in brezvercev, ampak tudi do pojavov in obnašanj, ki so bile še do nedavnega tuje naši civilizaciji in kulturi.

Demografske spremembe. Pospešene migracije, zmanjšanje rodnosti ter uvajanju politike »družinskega načrtovanja« (family planning) je krepko zarezalo v življenje družin in tudi slovenskih župnij.

## 2. Sociološki model župnije

S pravnega vidika je župnija »določena, trajno ustanovljena skupnost vernikov v delni Cerkvi, katere pastoralna skrb je pod oblastjo krajevnega škofa, zaupana župniku kot njenemu lastnemu pastirju« (ZCP, kan 515, § 1).

Kaj pa je Cerkev in konkretno župnija v luči sociološkega pristopa? Z družboslovnega vidika je župnija predvsem formalno ustanovljena, organizirana in vodena skupnost ali bolje rečeno sekundarna skupina s precej natančno določenimi pravili (normami in zakoni), vrednotami, cilji, delovanjem in strukturo. Vodenje župnije je formalno (velikokrat pa tudi neformalno) strukturirano in prepoznavno. Občečloveške, verske, moralne in kulturne vrednote, ki so v župniji postavljene kot prvenstveni cilj, ki naj ga dosežejo verska skupnost, skupine in podskupine ter posamezniki, se uresničujejo v konkretnih dejavnostih socializacije (verske in moralne vzgoje) in »verske prakse« ter v izražanju osebnih prepričanj. V Cerkvi sicer predpostavljamo notranje versko-moralne motive in vzgibe ter nadnaravne in prekonaravne dejavnike, ki delujejo v skupnosti in vplivajo nanjo, vendar se pri sociološkem vidiku omejimo le na zunanja, vidna in merljiva dejstva družbene organiziranosti, medsebojnih odnosov med vernikom kot družbeno osebo, versko skupino in župnijo kot skupnostjo ter na zaznavne in številčno ali količinsko določljive zunanje izraze vernosti ter versko moralnega obnašanja in prakse.

Nekoč je prevladoval model župnije kot »patriarhalno« to je piramidalno strukturalno urejene, ozemeljsko zaokrožene, z normami točno določene, enotne, skoraj samozadostne (materialno-finančno ter duhovno-zakramentalno) skupnosti pod vodstvom župnika (upravitelja), ki jo je ne le cerkvena oblast (škofija), ampak tudi civilna oblast (občina, država) vsestransko podpirala.

Dandanes prihaja v ospredje model župnije kot skupnosti, ki v sebi združuje primarne verske skupine (od stanovskih, npr. zakonske, mladinske, veroučne do interesnih, kot so skupine v pripravi na zakramente, pevski zbor, gibanja itd.) z bolj poudarjenim demokratičnim »sistemom vodstva in odgovornosti«, s širšim načinom soupravljanja po načelu subsidiarnosti, pri čemer dobivajo posebno pomembno vlogo odgovorni laiki, npr. laiški teologi, katehisti(nje), člani ŽPS in ŽGS. Sodobna župnija se danes kaže kot heterogena, saj je ne določa le teritorialni princip (možne personalne ali kakor župnije). Tudi zavest pripadnosti (in s tem tudi podpiranja), ki je bila v nekdanjem modelu župnije samo po sebi umevna, je danes bolj zaželena kot pa realna, posebej v mestnih župnijah.

### 3. Statistično-podatkovno merjenje v župniji

Župniki oziroma upravitelji župnij morajo okrog novega leta ter ob polletju izpolnjevati statistične obrazce o podatkih ter o raznih pastoralnih dejavnostih v župniji (obrazci so vedno obširnejši). Večkrat so podatki le približni in ne odsevajo popolnoma realne podobe župnije in v zbirnih podatkih za dekanijo ali za škofijo dobimo le povprečje realnega stanja.

Kljub vsem pomislekom nam statistični podatki vendarle edini dajo bolj ali manj natančno sliko stanja in verskega udejstvovanja v župniji (in dekaniji ter škofiji) za določeno obdobje, saj nas sicer vtis, ki je tudi čustveno obarvan, gotovo vara. Samo pomislimo npr. kako lahko polna cerkev ob kakem prazniku vpliva na oceno števila udeležencev maše. Šele štetje nam razkrije pravo število udeležencev.

Poleg realnega trenutnega stanja nam statistični podatki omogočajo primerjanje »lastne« župnije s sosednjimi v območju dekanije (seveda upoštevajoč specifične dejavnike).

Dolgoročno vodenje statističnih podatkov nam omogoča tudi presojo župnije v zgodovinskem nihanju podatkov in verske prakse, kar upravitelju župnije in načrtovalcu pastorale pomaga ugotoviti realno podobo župnije v njeni zgodovinskosti, trende verskega odzivanja ter načrtovati pastoralne korake za prihodnost.

Tudi pri izdelavi sociološke presoje vernosti v župniji ali celo orisa župnije in njene zgodovine brez statističnih podatkov ne pridemo nikamor. Pri tem bi opozoril, da niso merodajni le podatki cerkvene stati-

stike, ampak uporabljamo tudi podatke Statističnega urada RS, rezultate popisa prebivalstva ter druge podatke, ki so nam dostopni tako s strani krajevne skupnosti kot tudi občine ali morda še druge civilne ustanove. Seveda tu naletimo na probleme, povezane z varovanjem osebnih podatkov. (Mimogrede: tudi za naše pridobivanje osebnih podatkov, npr. v zvezi z veroukom, ob pripravi in delitvi zakramentov itd. bi morali imeti zakonsko podlago, kar pa sedanji zakon, kolikor vem, ne predvideva, čeprav so podatki potrebni za cerkvene matične knjige in za normalno pastoralno delovanje.)

#### 4. Ekonomski vidik

Ker Cerkev, torej tudi župnija, ni le neka pietistična in le v onstranstvo zazrta združba, ampak tudi sociološko urejena ustanova z vsem potrebnim aparatom upravljanja in delovanja, potrebuje za svoje življenje in delovanje tudi gmotne osnove, in sicer materialna in finančna sredstva. Do materialnih in finančnih sredstev so župnije prišle v zgodovini na zelo različne načine: Od prажupnij naprej se je za ustanovitev župnije zahtevala materialna osnova za vzdrževanje duhovnikov in drugih cerkvenih »uslužbencev« (npr. cerkovnika) ter za postavitve in vzdrževanje cerkvenih stavb. V ta namen so ob ustanovni listini, ki so jo običajno podpisali poleg »svetne in cerkvene gosposke«, torej odgovornih za ustanovitev in izvajanje odloka, tudi predstavniki župljanov, določili tudi zemljiška, stavbna in druga darila kot pogoj za ustanovitev župnije ter redne (letne) obveznosti novih župljanov (urbar). Za dosledno izvajanje obveznosti so skrbele cerkvene oblasti preko svetnih institucij (pobiranje davkov in dajatev, izvršitev oporok in volil ...). Pozneje se je materialno in denarno premoženje župnije večalo z lastnimi prihodki, predvsem pa iz daril in zapuščinskih volil (kar je prineslo tudi nove obveznosti upravitelja, npr. ustanovne in legatne maše ...). Vzdrževanje cerkvenih stavb in drugega premoženja ter vzdrževanje župnijskih »uslužbencev« ter materialna in finančna osnova za redno pastoralno, kulturno in drugo delovanje v župniji je temeljilo na rednih prihodkih cerkvenega premoženja, na darovih in obveznih dajatvah vernikov (letni prispevek, obveznosti ob delitvi zakramentov in zakramentalov ...), na podpori države (npr. jožefinski sklad, državna plača – »renta« župniku – upravitelju za vodenje matic in izdajanje uradnih dokumentov itd) ter na priložnostnih darovih. Po drugi svetovni vojni se je materialno in finančno stanje naših župnij občutno poslabšalo (nacionalizacija, razne prepovedi zbiranja darov, obdavčitev, selektivna pomoč države itd.).

Kako je danes? Iz prejšnjega režima smo prenesli v Cerkvi, ki deluje danes v svobodni Republiki Sloveniji, vse utečeno pa tudi izrab-

ljeno in preživeto cerkveno gospodarstvo. Nobenih tektonskih premikov, nobenih temeljiten rešitev, ki smo jih pričakovali ni bilo. Izgubili pa smo pomoč iz tujine in zavest, da smo ubogi. Iz prejšnjega režima se vleče državna renta, ki je bila prej domena Ciril-metodijskega društva in je sedaj razširjena na vse duhovnike – zavarovance. Velja stari zakon o verskih skupnostih. Nov je Urad za verske skupnosti, ni pa več občinskih komisij niti republiške. Dohodek duhovnikov je pri nas večinoma vezan na mašne štipendije, ki pa jih ponekod že primanjkuje. V preteklosti so denarni darovi predstavljali malenkost v primeri z dohodki iz beneficija. Sedaj živi duhovnik in se vzdržuje tudi župnija izključno od denarnih darov zavednih vernikov. Iz najemnin in kmetovanja ni praktično nič ali zelo malo.

Kako naprej? Zgledujemo in učimo se lahko od drugih, na primer sosednjih narodov. Vzdrževanje Cerkve in cerkveno gospodarstvo je v Zakoniku cerkvenega prava zakoličeno tako splošno, da je potrebno konkretne rešitve naknadno vzpostaviti. Od denacionalizacije si nekateri veliko obetajo, vendar se od tega ne da živeti (v župnijah koprške škofije gotovo ne). Preteklost nas uči, da je pri nas Cerkev zmeraj živela od darov. Zaradi tega in na podlagi izkušenj Cerkve pri sosednjih narodih, bomo morali naše gospodarstvo graditi na darovih ljudi, ki hočejo vzdrževati svojo Cerkev. Pomembno bo torej, kako bomo znali nagovoriti najprej naše vernike in potem vse ljudi dobre volje; pa tudi Cerkvi nasprotne ljudi.

V raznih razpravah o denacionalizaciji in drugih čisto gospodarskih temah smo nastopali v strokovnih in političnih ter medijskih krogih kot filozofi, teologi, pravniki. Nobenega cerkvenega ekonomista ni bilo slišati. Teološka fakulteta opravi z gospodarskimi vprašanji kar pri cerkvenem pravu in naukom o Cerkvi, morda še kaj pri sociologiji in moraliki. Ali podcenjujemo stroko, smo nevedni, naivni? Ločimo upravljanje cerkvenega premoženja od pridobivanja cerkvenega premoženja? Upravljanje ne zahteva posebnih naporov, če naj vsaj ohranimo vrednost. Za povečanje vrednosti ali pridobivanje premoženja je potrebna poleg pridnosti tudi vednost, strokovnost. Če ne drugo, nas bo državna zakonodaja počasi prisilila k strokovnemu in preglednemu (IŽ 45) materialnemu in finančnemu knjigovodstvu ter k strokovnemu tržnemu pristopu k pridobivanju materialnega in finančnega premoženja za lastno delovanje. Tudi glede podpore države Cerkvi kot »obče koristni ustanovi« (glej Uradni list RS, U-I-107/96, 5. 12. 1996, t. 28) bo potrebno še dolgotrajno dogovarjanje in iskanje konkretnih možnosti in rešitev (IŽ 448–457).

Cerkev je skrb za upravo imovine že od začetka zaupala posebej usposobljenim osebam (Apd 6,1–4). Kalcedonski koncil (leta 451) je grajal škofe, ki niso imeli upravitelja cerkvenega premoženja. Tekom

stoletij so škofje sicer ostali odgovorni in najvišja instanca v premoženjskih zadevah škofije, neposredno upravo nad njim pa so izročali diakonom in arhidiakonom. Tridentinski koncil je izrecno zahteval postavitve škofijskega ekonoma v primeru izpraznjenega sedeža. Mnogi pa so menili, da je potreben tudi v normalnih razmerah. Tako je npr. Karel Boromejski na 2. milanskem koncilu (leta 1597) zaupal upravo premoženja kleriku kot upravitelju in supervizorju. Zakonik cerkvenega prava izrecno predvideva škofijski gospodarski svet (ŠGS) in škofijskega ekonoma (kan. 492–494), za župnijo pa poleg župnika – upravitelja tudi župnijski gospodarski svet (ŽGS – kan 537); o cerkvenem premoženju, predvsem o pridobivanju in upravi pa govori ZCP v peti knjigi (kan. 1254–1310). Drugi vatikanski koncil je dal velik pomen pravilni upravi premoženja. Z ene strani je zelo priporočil dejavno prisotnost laikov na vseh področjih cerkvenega življenja, tudi na gospodarsko-upravnem, z druge strani pa je zelo poudaril potrebo po bolj strokovni upravi, ki bo v skladu z državno zakonodajo.

### Sklep

Teološki in verski temelji ter moralni cilji župnije se ne spreminjajo, spreminja pa se njena družbena podoba, utemeljitev in delovanje. Na področju pojmovanja župnije, sociološkega opazovanja in raziskovanja ter na ekonomsko-finančnih osnovah za življenje in delovanje župnijske skupnosti so opazne tolikšne spremembe, da mora nanje odgovarjati tudi dokument PZCS in posledično tudi prilagojena cerkvena zakonodaja Slovenske škofovske konference. S tem se bodo spreminjale tudi pastoralne metode in pastoralno načrtovanje delovanja župnije kot celote in skupin kot njenih sestavnih delov.



Jožef Vidic, SDB

## **Model in pomen mladinskega duhovnega centra za širše območje v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

### **I. Kako sinodalni dokument govori o življenju mladih**

Na splošno se ugotavlja, da so prve žrtve duhovne in kulturne krize, ki prizadeva svet, mladi rodovi. Prav tako je tudi res, da ima prizadevanje za boljšo družbo v njih največ upanja. Zato naj mladina poleg družine in občestva postane prednostna pastoralna skrb Cerkve na Slovenskem. Če se bo povečalo število usposobljenih oseb, ki bodo delale na področju mladinske pastorale, če bomo vlagali v kakovost programov in ustrezno infrastrukturo, bo to dolgoročno pomenilo tudi prenovu zakonske in družinske pastorale, liturgije, dobrodelnosti ...

Kljub velikim naporom posameznih pastoralnih delavcev in nekaterih ustanov opažamo nezadostnost sedanje mladinske pastorale, da bi odgovorila na izzive časa. Poglavitna modela dela z mladimi, model veroučnih skupin, model močnih duhovnih srečanj, še vedno zajemata precej mladih, vendar po svoji naravi in strukturi težko presežeta župnijske meje in ne sežeta v širši mladinski prostor. Tudi mladi, ki jih mladinska pastorala dosega in so dovezetni za evangelijsko izkustvo, so večkrat nezadovoljni.

Vsebina in način podajanja se jih v globini pogosto ne dotakneta, svoja krščanska občestva vidijo preveč toga in nerazgibana, lastno vlogo v njih pa kot pretirano pasivno. Tudi mnogi duhovniki, celo tisti iz mlajše generacije, se ne znajdejo pri delu z mladimi. Na širši ravni se kriza mladinske pastorale kaže kot pomanjkanje temeljne pastoralne paradigme, kot nagnjenje pastoralnih delavcev k individualizmu, kot nenačrtnost in razdrobljenost skupnega pastoralnega prostora.

Vse to kliče k poglobljenemu pastoralnemu razmisleku o dosedanjem delu za mlade.

Mladinska pastorala mora biti kristocentrična in ekleziološko usmerjena. Za mladinsko pastoralo naj postane značilna dialoška in antropološka razsežnost. To pomeni odprtost za izzive in znamenja časa ter za



mlade, zlasti najbolj ogrožene in uboge. Splošni pravilnik za katehezo naroča: Potrebno je poudariti, da mora sodobna evangelizacija mladih pogosto imeti bolj misijonsko kot pa strogo katehumensko razsežnost. Položaj namreč pogosto zahteva apostolat med mladimi, da namreč mladinska animacija prevzame počlovečujoči in misijonski značaj, kot prvi potrební korak, da bi dozorele ugodnejše razmere za strogo katehetski trenutek.

Mladinska pastorala je sestavni del župnijske pastorale, hkrati pa naj usmerja v življenje družbe, da ne bo sama sebi namen. Župnija ostaja prvi prostor prenove mladinske pastorale, zato se mora prenavljati tudi župnija. Od župnije se pričakuje več posluha za dejansko duhovno in bivanjsko stanje mladine ter večjo paletu vzgojne pastoralne oskrbe: od kateheze do kulturne animacije do skrbi za družabnost in prosti čas.

Smernice prenove mladinske pastorale bodo uresničljive, če bo dovolj duhovno zavzetih in ustrezno usposobljenih pastoralnih delavcev in vzgojiteljev. Že vsak duhovnik, ki vstopa v svet mladih, je postavljen pred vprašanje, kako bi lahko svojo osebno vero prenesel na tiste mlade, ki so mu zaupani in one, ki jih morda srečuje le naključno. V času študija naj se primerno pastoralno in pedagoško usposobi za evangelizacijo mladih, za vodenje skupin, za usposabljanje pomočnikov in za osebno spremljanje mladih.

Pri obnovi mladinske pastorale je potrebno posebno pozornost nameniti laičnim voditeljem in animatorjem skupin, ta služba je neizogibna zlasti tedaj, ko se v občestvu vzpostavi mreža pastoralnih in vzgojnih ponudb za mlade. Odgovorni za pastoralo naj bi torej intenzivneje iskali in vzgajali voditelje iz vrst mladih. Mladinske pastorale bo končno toliko, kolikor bo v Kristusu močnih in pedagoško kakovostnih voditeljev, ki so pripravljeni skupaj z mladimi hoditi in iskati. Pastoralna izkušnja kaže, da mladih ne nagovori samo tista skupnost, ki jih zna poslušati in ceniti, ampak še bolj tista, ki jih zna postaviti pred določeno odgovornost. Župnija je poklicana, da že v času osnovnošolskega verouka, v času priprave na birmo, ponudi odraščajoči mladini vključevanje v različne oblike aktivnega sodelovanja v življenju župnije.

Skladno s tem ciljem bo potrebna preurejati dosedanje prostore. Hvalevredno je, da se v nekaterih dekanijah gradijo mladinski centri, ki morejo v svoj program vključiti vse, od športno-rekreativne do kulturne, izobraževalne in verske dejavnosti. Gradnja in ustanavljanje takšnih centrov bi morala potekati organizirano in usklajeno na ozemlju posameznih škofij in ob sodelovanja občin.

V luči dokumenta slovenske sinode bom sedaj predstavil model salezijanskega mladinskega centra.

## II. Salezijanski mladinski center

### 1. Kaj je SMC?

Salezijanski mladinski center je dom, ki sprejema, župnija, ki evangelizira, šola, ki uvaja v življenje, in dvorišče za prijateljske stike in življenje v veselju.

#### a. Dom, ki sprejema

Danes imajo mladi različne izkušnje doma: pravi dom, kjer so ljubljani in sprejeti, bogati dom, ki jim zagotavlja vse, kar si želijo; prazen dom, kjer doživljajo sovraštvo in so lačni ljubezni. Dom pa je tam, kjer se imajo ljudje radi, kar pa ni vezano samo na zidove. Mnogi otroci in mladi pogrešajo in so v stanovanjih in ob starših sirote in brezdomci. Janez Bosko je hotel, da bi se v njegovem okolju vsakdo počutil doma. Svojim fantom je hotel biti oče, učitelj in prijatelj.

Takšno družinsko ozračje, bogato v medsebojnih odnosih, je tudi danes bistvena značilnost Salezijanskega mladinskega centra..

#### b. Župnija, ki evangelizira

Mladi ne bodo takoj zaživel po veri. Mi verujemo v mladega človeka in v njegovo možnost, da lahko postopoma stopa po poti vere, od komaj zaznavnih začetkov nezavednega iskanja Boga do popolne predanosti njegovi ljubezni. Salezijanski mladinski center se odloča za evangelizacijo, ki se začne z življenjem in govori o življenju: pomeni, da stvari, ki se dotaknejo mladih, postanejo dogodek in oznanilo odrešenja. Vrednotimo, kar mladi nosijo v sebi kot želje in ideale in jim pomagamo, da bi temu dali verski predznak, vero jim pomagamo odkrivati in živeti. V salezijanskem mladinskem centru se poslužujemo misijonskega načina evangelizacije. Začenjamo z bistvenim oznanilom in ga nenehno obnavljamo in dopolnjujemo. Težišče prizadevanja je oznanjevanje Kristusa, kot središče skupnosti. Ker je SMC odprt vsem, vernim in nevernim, nagovarja kot celota.

Občasne obiskovalce SMC nagovarjamo s celotnim okoljem (napisi, sporočila, glasba, programi, slike, prazniki ...). Za vsako skupino izdelamo poseben načrt za vzgojo v veri. Odkrivamo tiste, ki bi se radi dali na voljo za službo drugim. Posebno skrb pa namenjamo formaciji in duhovni rasti voditeljev in sodelavcev v SMC.

#### c. Šola, ki uvaja v življenje

Ne gre za formalno, ampak za življenjsko šolo. Gre za kulturo življenja. Mladim omogočiti, da življenje doživljajo kot estetiko, lepoto, kulturo, da razvijajo v sebi svoje neskončne možnosti, da razširijo oseb-

nostne izkušnje, da odkrijejo in razvijejo svoje talente. Prosti čas naj napolnijo z vsebino, ki jih bo usposabljala za bogastvo življenja.

#### **d. Dvorišče za prijateljske stike**

Prvi korak za delo z mladimi je sproščeno in pozitivno življenje na dvorišču. Na ta način ustvarjamo človeško in duhovno ravnovesje. Igra in občestvovanje imata vlogo sproščanja v vzgojnem procesu. Igra in asistenca zamenjujeta kazen.

Igra ima vrednost po svoji naravi, saj omogoča: čut za svobodo, razvoj telesnih energij, disciplino, komunikacijo, razne spretnosti, srečevanje, prijateljstvo, sodelovanje, socialni čut, praznično ozračje. Igra daje vzgojitelju možnost, da se vključi v življenjski ritem mladih in jih tako spoznava v njihovi spontanosti in se pogovarja z njimi kot s prijatelji.

### **2. SMC je v službi mladih**

Mlad človek je prvi in glavni naslovljenec don Boskovega poslanstva. Mladi živijo obdobje temeljnih življenjskih odločitev, oni so prihodnost družbe in Cerkve. Janez Bosko je hotel doseči mlade, da bi jih vodil na pot odrešenja.

### **3. SMC je ustanova na mejnem področju**

SMC opravlja poslanstvo vzgoje in pomaga pri rasti v veri. Je na voljo širšemu področju ali pa teritoriju župnije. Istočasno je cerkvena in svetna ustanova, izraz pastoralne ljubezni in človeške solidarnosti. SMC je ustanova na mejnem področju med verskim in civilnim, med svetnim in cerkvenim, v tem je sva njegova izvirnost in tudi tveganje.

SMC spodbuja mlade, da bi v svoje čutenje in razmišljanje, v govorjenje in delovanje, v igro, v kulturno doživljanje in ustvarjanje, v graditev skupnosti, v premagovanje težav in trpljenja vključili Kristusa ter se tako dejavno vključili v njegovo odrešujoče prijateljstvo in njegovo skupnost Cerkev. SMC je način, kako Cerkev vstopa v stik z mladimi.

### **4. Cilji Salezijanskega mladinskega centra**

*Celostni cilj je:* pošten človek in dober kristjan.

*DeIni cilji:* Rast v človeški zrelosti – sprejeti življenje in samega sebe, priti do srečanja med vero in življenjem, odgovarjati na vprašanja o smislu življenja, zahrepeneti po transcendentnem, po Bogu.

Vzgoja za ljubezen – čutiti se sprejet, priznan, cenjen in ljubljen. Pomagati mladim, da bi spolnost dojemali kot vrednoto, ki omogoča

rast osebe in kot dar izmenjave v dokončnem, izključujočem in celostnem odnosu, odprtem za soodgovorno starševstvo. Pričevanje duhovnika, ki jasno, veselo in velikodušno živi svojo podaritev v čistosti, pomaga mladim razumeti možnost, da tudi sami zaživijo podobno izkustvo ljubezni.

Srečanje z Jezusom Kristusom – mladim pomagati, da bi odkrili polnost življenja v Jezusu Kristusu, da bi se z njim resnično srečali v veri. On je prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v obilju (pričevalnost oseb, evangelij kot veselo oznanilo, Kristus navzoč v mojem življenju – spoved – obhajilo, socialno vprašanje). Mlade spodbujati, da bi premagali prepad med vero in življenjem, med osebno vero in družbeno angažiranostjo, med bogoslužjem in vsakdanjim darovanjem, da bi si privzgojili določene držbe, zlasti držo pobožnosti in odkrivali bogastvo molitve.

Naloga SMC je, da vzgaja mlade k zavesti globoke pripadnosti Cerkvi, da omogoča občestveno življenje vernih. To mladi doživijo preko sodelovanja raznih skupin.

## **5. Razsežnosti Salezijanskega mladinskega centra**

### **a. Vzgojno-kulturna razsežnost**

Šport, igra, razvedrilo, glasba, petje, gledališče in drugo kulturno ustvarjanje, mladinski turizem in druge prostočasne dejavnosti.

Na tem področju poudarjamo naslednje naloge:

- v mladih podpiramo proces osebne in socialne rasti;
- skrbimo za kritično in ustvarjalno ustvarjanje kulture (biti pred imeti, oseba pred stvarjo, etika pred tehniko ...);
- razvijamo pedagogiko vrednot.

### **b. Evangelizacija – kateheza**

Evangelizacija mladih je prvi temeljni namen našega poslanstva. Smo vzgojitelji za vero. Vzgajamo z evangelizacijo in evangeliziramo z vzgajanjem. Vzgoja za vero je postavljena v središče razvoja osebe.

Prednostno mesto dajemo celostni katehezi. Stebri vzgoje v veri so: evharistija, spoved, Marija. Ena od temeljnih nalog vzgojnega poslanstva je poklicna pastorala – odkriti in uresničiti svoj človeški in krstni poklic.

## **6. Preventivni vzgojni sistem**

V SMC sprejemamo in uresničujemo don Boskov preventivni sistem. Z njegovo pomočjo ustvarjamo ozračje domačnosti, zaupanja, dialoga in sprejetosti. Stalna navzočnost vzgojiteljev in animatorjev ustvarja okolje dejavnosti prijateljstva, ter onemogoča negativne iz-

kušnje. Preventivni pomeni: mlade prehitovati z življenjskimi izkušnjami in jih brez nasilja spodbujati k razvoju lastnih življenjskih možnosti. Preventivni sistem sloni na razumu, veri in ljubeznivosti. Ne sklicuje se na prisilo, temveč na notranje moči razuma, srca in hrepenenja po Bogu, ki jih vsak človek nosi globoko v sebi, mlade in vzgojitelje pa povezuje ozračje domačnosti, zaupanja in dialoga. V posnemanju Božje potrpežljivosti se srečujemo z mladimi na stopnji njihove svobode. Spremljamo jih, da bi v njih dozorelo trdno prepričanje in da bi postopoma postali odgovorni v občutljivem poteku rasti njihove človečnosti v veri. V tej vzgojni metodi prevladujeta veselje nad življenjem, praznovanje življenja in življenjski pogum. Janez Bosko je ponavljal: Srca mladih si boste pridobili z ljubeznijo. Naj mladi čutijo, da so ljubljani. Ljubite, kar imajo oni radi. Tedaj nam bodo mladi vračali ljubezen. Moje veselje je bivati z vami. Biti z mladimi, to je način življenja, gre za fizično in dejavno navzočnost za dobrohotno navzočnost in razpoložljivost, ki animira življenje mladih v veselju in s čutom za božje.

## 7. Umeščenost SMC

SMC deluje v okviru župnije ali kake druge salezijanske ustanove in je namenjen predvsem otrokom in mladim. Želi biti odgovor na potrebe mladih danes. Slovenski salezijanci imamo večinoma SMC, ki je vezan na župnijo. Življenje in delo SMC je del življenja župnije in nje-nega apostolata, SMC ni samo pastoralno pedagoško organiziran, ampak tudi dejavno vključen v pastoralno življenje župnije. SMC ponuja alternativo tistim, ki se sicer ne bi vključevali v redno pastoralno življenje župnije.

V naši slovenski stvarnosti naj pride do polnega dialoga med župnijo in SMC. Gre namreč predvsem za verodostojnost ustanove. Ob tem pa je pomembno, da pri delu upoštevamo smernice škofijske pastore, da smo odgovorno vključeni v njene strukture, zlasti v ŽPS, da smo pripravljeni deliti pobude, trenutke dialoga, ter vzgojne in pastoralne načrte z župnijskimi skupnostmi določenega področja (dekanije) in podpirati vzajemno bogatitev.

Smiselno je povečevati krog sodelavcev z zunanjimi člani, z javnimi ustanovami – občina, šola, sociala in z nevladnimi ustanovami ter povezat moči in se osrediniti na vzgojo mladih, ki živijo na določenem področju. Salezijanska skupnost je animatorsko jedro SMC. Voditelj SMC je župnik. Nepogrešljivi pri poslanstvu SMC so animatorji. Center živi in pade ob animatorjih. Služenje animacije se odvija v znamenju zastoj-skosti in prostovoljstva. Odgovornost za vzgojno delo nosi svet SMC, ki je najvišje upravno telo SMC.

### III. Uresničevanje temeljnih prvin salezijanske mladinske pastorale v SMC Cerknica

Mesto Cerknica je obdano z naravnimi znamenitostmi. Nad Cerknico se dviguje Slivnica. Pod to »čarovniško« goro se razprostira naravno presihajoče Cerkniško jezero. Kot varuhi nad njim so zaobljeni vrhovi Javornikov. To je kraški svet, Notranjska. Ob tem skrivnostnem čudežu narave se razprostira župnija Cerknica, ki ima 5000 prebivalcev in približno 3800 katoličanov. Vključena je v občino Cerknica, ki obsega še ostale vasi, razen Blok in Starega Trga. Velika podjetja, med njim Brest, so šla v stečaj, veliko ljudi je ostalo brez dela. Zaposlili so se v Ljubljani, Ložu in v sami Cerknici. Plače so nizke, nekateri se težko prebijajo iz meseca v mesec.

Največja rak rana družin v Cerknici je alkohol. Tudi mamila prodirajo, toda manj, ker ni denarja in je Notranjska sorazmerno »zaprta« dolina.

Mladina se veliko zbira v športni dvorani osnove šole, ki je popolnoma zasedena. Zvečer se zbirajo mladi v diskotekah – Selšček, Planina, večina mladih (posebno najstnikov) pa se zbira v barih. Kakšnih drugih ponudb za mladino skoraj ni.

Na nastanek SMC v Cerknici je vplivalo (od leta 1965 do 85) več družbenih dejavnikov. Vplivnejši so: industrijski razvoj, rast prebivalstva in migracija ljudi – priseljenci. Salezijanci smo leta 1978 začeli urejati mogočno gospodarsko poslopje, ki je bilo zgrajeno leta 1900 in ima v pritličju 400 m<sup>2</sup>. Najprej smo uredili veroučno učilnico, veliko dvorano in sanitarije. Tu so se mladi začeli zbirati ob namiznem tenisu, ročnem nogometu, predavanjih, veselih večerih, delovala je dobra dramska skupina, mladinski zbor, ansambel, ministrantski pevski zbor. Prostorji so bili premajhni in začeli smo urejati ostale prostore. Arhitekt dr. Jože Kušar nam je naredil načrt za celotni mladinski center, ki še danes ni končan. Kljub raznim pomislekom, da se tu zbirajo verni in ne-verniki, dobri in problematični, so ljudje počasi dobivali zaupanje in so ogromno žrtvovali pri gradnji Mladinskega centra in tudi danes prispevajo starši za verouk 10.000 SIT na leto na posameznega otroka za normalno delovanje centra (veroučni pripomočki, električna ogrevanja, tekoči programi, honorarji ...).

Veroukarjev osnovne šole imamo 405, predšolskih 100, pošolskih 150 in rednih obiskovalcev centra ob vikendih in čez teden do 200.

Leta 1990 je Mladinski center v polnosti zaživel, pomagali so nam denarno Salezijanska družba, salezijanski mladinski center iz Gradca, Münchna. Veliko tudi Karitas iz Italije, posebno veliko so nam pomagali razni dobrotniki, ki jih je organizirala sestra Mihelangela iz Vidma in Benetk. Brez teh dobrotnikov ne bi mogli uresničiti vseh načr-



tov in še danes gradimo toliko, kolikor dobimo darov. Hvaležni smo vsem domačim in ostalim dobrotnikom.

Leta 1993 je bil center registriran kot društvo. V Cerknici je to edino zbirališče mladih. Hkrati smo urejali tudi planinsko kočo na Uskovnici nad Pokljuko, kjer organizirano preživljamo prosti čas med počitnicami in vikendi.

V centru delujemo trije duhovniki, dve katehistinji teologinji, štirje organisti, trije voditelji šole za animatorje, dva voditelja šole za zakon, svet staršev.

Že prej je bilo omenjeno, da mladinski center stoji in pade z animatorji, ker so oni duša centra, zato smo že julija in avgusta 1985, začeli organizirati na Uskovnici »Uskovniške tedne« – tedenske seminarje za vzgojo animatorjev – župnijskih sodelavcev. Letos poteka že sedemnajsto leto. Te tedne so ustanovili ekipa: dr. Jože Ramovš, dr. Imre Jerebic, dr. Jože Bajzek, dr. Ivo Florjanc in župnik Jože Vidic. Struktura se do danes še skoraj ni spremenila. To je široka ponudba za vso Slovenijo. V treh tednih se zbere čez 200 animatorjev. Ista ekipa je pet let prej načrtovala postne duhovne vaje za pošolsko mladino. Organizator je še vedno Cerknica in udeležencev iz Cerknice je tako na »Uskovniških tednih« kot na duhovnih vajah do 30.

Ob vходу v center je kratek in jasen pravilnik SMC Cerknica. Ustanova temelji na preventivnem sistemu v skladu s krščanskimi moralnimi načeli, odpira pa vrata vsem – tako mladim kakor otrokom in odraslim.

Pravilnik že v drugi točki opredeli SMC kot kraj, kjer mladi koristno preživijo svoj prosti čas, duhovno rastejo in se oblikujejo, si med seboj pomagajo in izobražujejo, najdejo možnost za pogovor in se čutijo sprejete. Obiskovalca centra odlikuje prijaznost, lepo govorjenje. Kdor je alkoholiziran, kdor dela nered, uničuje inventar, v center nima vstopa; v centru se ne kadi.

SMC je redno odprt od 16.00 do 21.00, ob petkih in sobotah do 23.00. Ob sredah je zaprt, med prazniki pa je urnik prilagojen urniku verskih obredov. Mladi so povabljeni, da se z lastnimi pobudami aktivno vključujejo v življenje SMC.

### **Dejavnosti in vrednote v SMC Cerknica**

1. Splošna ponudba. Večji del mladih prihaja v SMC, ker nudi prijetno okolje za zbiranje. Igrajo biljard, namizni tenis, ob koncu tedna pa je organiziran ples. V center prihajajo verni in neverni ali drugače misleči. Splošna ponudba centra zajema religiozne, racionalne, emocionalne vrednote, zabavo, prijateljstvo, strpnost, sprostitvev, sprejetost, solidarnost, lepo govorjenje, dobroto, altruizem, poštenost, čut za sveto, čut za presežnost in podobno.



2. Pevski zbori, orkester, učenje kitare. Kitara je instrument mladih, zato je težko biti animator, če ne igraš kitare. Starejši učijo mlajše.

Zbori redno sodelujejo pri nedeljski maši in ob praznikih. Orkester spremlja ljudske pesmi pri maši. Sodelujejo štirje zbori: ministrantski, otroški - dekliški, mladinski mešani zbor in odrasli mešani zbor. Za veliko noč in božič nastopajo vsi zbori, orkester in ljudsko petje pri glavni maši, nastopa sto pevcev in 25 instrumentalistov. Vsak zbor poje dve pesmi, ljudskih pa je pet. To je res praznik – mavrica različnosti in enosti! Sodelovanje pri zboru in orkestru je za mladega vzgoja za lepoto, doslednost, potrpežljivost in vztrajnost. Zbori in orkester so zbrani okoli oltarja.

3. Dramska skupina je namenjena osnovnošolcem. Učijo se nastopati, oblikujejo samozavest, tu je veliko družabnosti.

4. Veselo dvorišče – je popoldanska prireditev za mlajše otroke, predšolske in nižje razrede. Organizirano je pred večjimi prazniki. V programu se prepleta petje, igre, zgodbe, ki predstavljajo vsebino praznika. Program zaključijo z raznimi izdelki. Tu se začenjajo usposabljeni za vodenje skupin animatorji iz petega, šestega razreda. Ti animatorji običajno vztrajajo tudi po srednji šoli.

5. Zelo dobro je v center vključena Karitas, ki pomaga izvajati razne programe, preko priprave hrane, materialov ... kuhanja.

6. Skupina za samopomoč – pet skupin, ki jih vodijo odrasli usposobljeni voditelji. Tu se zbirajo mlajši in starejši, da bi lažje premagovali medgeneracijske razlike in osmislili starost.

7. Počitniška srečanja na Uskovnici in Ankaranu.

8. Tečaj italijanskega jezika.

9. Delavnice za preventivno vzgojo staršev in predavanja.

10. Verouk za osnovno šolo, predšolske otroke in otroke stare pet let Sončni žarek.

11. Pot upanja mladih – verouk in srečanja pošolskih skupin.

12. Biblična skupina.

13. Ministranti.

14. Skavti.

15. Šola za zakon, šola za animatorje (animatorjev je v centru 54).

16. Pet zakonskih skupin.

17. Animatorji birmanskih skupin.

18. Molitvena skupina – ura molitve pred Najsvetejšim.

19. Birmanske skupine.

20. Skupina bralcev Božje besede.

V okviru SMC je za svojo diplomsko nalogo mag. Jože Krnc naredil tudi kratko raziskavo.

Nekaj izjav:

S ponudbo SMC je 82% zadovoljnih. Večina anketiranih prihaja v center s prijatelji, vsi anketirani menijo, da tu lahko najdejo družbo,

82% jih meni, da jih v centru vedno nekdo opazi in pozdravi. Vsi, razen enega se strinjajo, da v centru ni alkohola in cigaret. Glede strpnosti jih je 4% mnenja, da bi SMC moral biti prostor srečevanj, a le za kristjane, 39% jih je prepričanih, da lahko živijo skupaj, 53% pa se jih s tem vprašanjem ne ukvarja.

Glede soodgovornosti je 96% prepričanih da so tudi sami odgovorni za dobro počutje v centru. Četrtnina vprašanih sodeluje pri vodenju programov, 17% pa ostaja brezbriznih.

Glede služenja v SMC. 35% anketiranih je bilo animatorjev, ti sodelujejo in vodijo programe v SMC, 46% želi del svojega časa preživeti v vlogi animatorja. 35% vprašanih animatorstvo ne zanima. Polovica animatorjev se je za animatorstvo navdušila ob zgledu starejših animatorjev, 30% anketiranih animatorjev se jih je za to odločilo zaradi prijateljev, 20% pa jih meni, da je SMC okolje, ki te vzpodbuja k temu, da postaneš animator.

Izobraževanje je ena od bistvenih nalog SMC. 89% vprašanih meni, da se v SMC lahko marsičesa naučiš, 39% se veseli sodelovati, drugi menijo, da imajo da ko sodelujejo, vedno občutek, da so potem boljši, 25% jih dejavnosti ne zanimajo.

96% vprašanih meni, da se v SMC lahko pogovorijo, 78% mladih najde tu ljudi, ki jim pomagajo odgovoriti na resnejša življenjska vprašanja, 75% vprašanih srečuje tu take, ki jim pomagajo, če potrebujejo pomoč, 10% pa meni, da se srečuje z ljudmi, ki niso nič posebnega.

Glede religioznih vrednot kar 64% meni da so zaradi tega boljši kristjani, 32%, da jim zaradi tega vera ni tako tuja, navzočnost duhovnika, za katerega kar 75% meni, da se z njim da pogovarjati, 75% dodaja, da je on tisti, ki poskrbi za dobro razpoloženje, 67% meni, da je zaradi tega v centru red.

### **Nekaj zaključnih misli**

Mag. Jože Krnc v svoji diplomski nalogi o SMC pravi, da je iz povedanega razvidna pestra ponudba SMC v Cerknici, ki se je dve desetletji svojega nastajanja navdihovala pri bogati vzgojni tradiciji v duhu karizme sv. Janeza Boska. Da je ta ustanova dobro zaživela in da je v kraju zelo prepoznavna, ker opravlja pomembno poslanstvo. K temu so pripomogle nekatere spremljevalne okoliščine, ki jih velja upoštevati pri podobnih ustanovah. Omenim le nekatere, ki so najbolj vidne:

- stalna navzočnost močne ekipe vzgojiteljev, salezijanskih duhovnikov, ki imajo vzgojo mladine za prednostno nalogo;
- večletna navzočnost istega ravnatelja mladinskega centra, ki ima jasno vizijo in skrbi za kontinuiteto skupin;

– odprtost za vse generacije, od najmlajših do odraslih in družin ter usklajenost z ritmom župnijskega občestva;

– sodelovanje s civilnimi strukturami domačega kraja (šola, sociala, športna, rekreacijska, kulturna in podobna društva, zdravstvo, policija, občina);

– povezovanje (pobratenje) s sorodnimi ustanovami doma in v tujini, kar omogoča dotok novih idej.

Razgibano dejavnost Cerkve na Slovenskem za mlade v pokoncilskem času, posebno pa številne pobude v zadnjem desetletju, kamor lahko štejemo tudi skupna iskanja na škofijskem zboru mladih v Mariboru in na sinodi Cerkve na Slovenskem, potrjuje njeno usmerjenost k mlademu človeku. Pri tem pa je treba upoštevati nekatere prednostne vidike:

– Duhovna globina pastoralnih delavcev, kajti brez prepričane, globoke osebne vernosti vzgoja zanjo ne more biti prepričljiva, zato je ena glavnih in prednostnih nalog dobra formacija voditeljev, ki se ne konča z nastopom službe. Danes je neizogibna stalna formacija.

– Povsem jasno in pokončno pričevanje o središčnosti Kristusa – Dobrega pastirja, ki je živo bivanjsko središče življenja pastoralnega delavca, po njem pa mora to postati tudi mladim.

– V zavesti poslanstva je potrebna tudi jasna in nedvoumna odločitev za mlade v duhu Sinode Cerkve na Slovenskem, ne samo na načelni ravni, ampak v dinamiki vsake župnije.

– Zavestno se je treba izogibati »vrtičkarstva« v pastoralni praksi, ko mnogi ne zmorejo prestopiti svojih ozkih mej in prav tako tega ne dovolijo drugim. Potrebujemo več pripravljenosti za prenovljeno cerkveno (občestveno) zavest, kot priporoča že drugi vatikanski koncil.

– Ne nazadnje je pri delu z mladimi pomembna drža odrešenosti, ki je veselje v delavnosti. Tako bo krščanstvo prinašalo novo upanje in bo bolj zanimivo za sodobnega človeka.



Jože Planinšek

## Model duhovnega centra za širše pastoralno območje

Nisem teoretik, zato bom naslednje razmišljanje podal predvsem iz osebne izkušnje. Na tem področju oblikovanja duhovnih središč smo še pionirji in tako tudi še nimamo izdelanih ustreznih teoretičnih podlag vendar se je nekaj začelo premikati, ustanovili smo sicer še v povojih zvezo podobnih ustanov po Sloveniji. Pričujoče razmišljanje mi je dalo vedeti, da bo treba sedaj zares nekaj storiti za našo večjo organiziranost, usklajen nastop in skupno načrtovanje.

Ko se naša sinoda oziroma plenarni zbor odloča za človeka, za njegovo življenje v polnosti, poleg tolikih pomembnih stvari upošteva tudi to, da je človek zares človek in zares živi šele tam, kjer je sprejet, kjer je del občestva, znotraj katerega je doma, je varen. Kot pravimo za družino, kako velik pomen ima za ohranjanje vrednot pri mladem človeku, tako moramo jasno vedeti tudi za župnijo in za vsa druga občestva, kako so to okolja, v katerih lahko sodobni človek (še posebej mlad), vztraja pri odločitvi za življenje, za vrednote, za dobro. Prepričan sem, da bo župnija ostala, da bo celo pridobila na pomenu. Samo v nekem tako ali drugače sklenjenem okolju se človek lahko najde. To je okolje, v katerem je doma življenjska radost, pa tudi težave. Tu so otroci, ki se skupaj šolajo in se preko njih starši povezujejo med seboj, razni pojavi izgubljanja mladih, kot je droga in podobno. Posebno v mestnih okoljih se starši samoiniciativno povezujejo med seboj in iščejo rešitve. Ko gre za temeljne stvari in za resne probleme, se ljudje na vseh nivojih (celo parlamentarci) vendarle sporazumejo.

Župnija ima vlogo, ki jo lahko odigra le ona in je nobena nadžupnijska struktura ne bo nikoli mogla nadomestiti. Je pa župnija čedalje bolj nemočna, primanjkuje ji usposobljenih strokovnih moči in denarnih sredstev in zato potrebuje podporo. Tako torej ne vidim duhovnega centra kot neke višje oblike ponudbe, temveč samo kot pomoč temeljnemu delu, ki se opravlja v župniji.

Misijonska zavest Cerkev je znamenje njene zaljubljenosti v ljudi in v posredovanje veselega sporočila. Zato je imela Cerkev vedno dovolj domišljije in je v vsakem času našla primernih načinov in sredstev, kako najti človeka in ga nagovoriti. Tako je v tem smislu sodobni čas

prinesel neko novo, (pa vendarle tudi ne novo) ustanovo duhovnega centra, ki je lahko za ožje in širše okolje žarišče duhovnega in polnega človeškega življenja. Vemo, kako pomembno vlogo so imeli samostani skozi zgodovino in kako so oblikovali svojo okolico, pa čeprav so v njih živeli le menihi in redovnice. Laiki tja niti kaj dosti niso mogli prihajati, pa so vendarle od tam dobivali veliko bogastvo. Šlo je za žarišča. Različne duhovne vaje, ljudski in stacionirani misijoni in podobno pa so še konkretnejše oblike takšnega delovanja. Čas, ki ga danes živimo, pa ima spet svoje zakonitosti in potrebe. Manj je le tradicionalnega krščanstva, več je potrebe po globljem odnosu do stvari, o izmenjavi izkušenj, po pričevanju in podobno. Nova evangelizacija, o kateri veliko govorimo, pogosto ni več samo nova, ampak je v mnogih okoljih kar prva.

V našem prostoru trenutno obstaja velik problem. To je negativen odnos do vsega cerkvenega in še posebej do vrha hierarhije. To proticerkveno vzdušje so v dobršni meri ustvarili mediji, ljudstvo pa ne razmišlja veliko, zato je tudi zelo cerkveno hitro zmanipulirano. Prav ti ljudje pa so zelo ponosni na to, da pridejo nekoliko bližje, da vzpostavi-jo stik s cerkveno hierarhijo. Zdi se, da jim je Cerkev zaradi ravnanja v polpreteklem obdobju in tudi danes kot struktura daleč, a se ji želijo približati. Pri tem pa ne dobijo prave spodbude ali pa prav odprte poti, zato postajajo podobni lisici, ki se ji začne zdeti grozdje, ki ga ne more doseči, pač prekislo. Tako se potolaži in tudi notranje upraviči. Katolištvo danes zveni mnogim kot neke vrste buldožer, ki vse pomendra. Tistim, ki oster nastop ustreza, pa žal mnogokrat manjka zares pristnega, notranje prepričanega krščanstva, kar spet okolje čuti in smo v začaranem krogu.

Na tem področju nam manjka pravih prijemov in evangeljske zvitosti. Nerodni smo in tleči stenj nam ničkolikokrat ugasne.

V to razpoloženje pa se čudovito vključujejo prav duhovna središča. Ta ne morejo in niti ne smejo biti le kraj za duhovno izoblikovane ljudi, ali pa le za duhovne vaje in morda še nekaj izrazito cerkvenih stvari. Morajo biti namenjena vsemu, kar ni nasprotno Cerkvi in krščanstvu. Te hiše morajo biti velikokrat napolnjene z močno in trezno duhovnostjo, kraji, kjer se veliko moli, veliko razmišlja. Sposobne pa morajo biti sprejeti pod isto streho tudi ljudi, ki praktično še nič niso slišali o Bogu. Tako postajajo kraj srečevanj in dialoga med zelo različnim, in to je treba vsem dati čutiti, vedeti, doživeti. Duhovne vaje neke sklenjene skupine tako ne bodo samo njena poglobitev, temveč tudi sled, ki jo bodo »vonjali« tisti, ki bodo prišli za njimi v hišo na nekaj čisto drugega in drugačnega. Postale bodo apostolske tudi za druge. Včasih se oboji tudi srečajo, morda to deluje lahko malo moteče, a ponavadi le za »duhovno oblikovane ljudi«, za one druge iz drugačne

prireditve pa vir zanimanja. Evangelizacija gre pač svojo pot, včasih zelo nenavadno, pomembne stvari postanejo tiste, o katerih se nam še sanja ne.

V to verjamem zaradi različnih izkušenj, med katerimi naj jih nekaj predstavim. Presunila in misliti mi je dala izjava starejšega moškega, pomembnega direktorja, ki je prišel na pojedino po pogrebu, mašo pa je prečakal pred cerkvijo. Pohvalil je dobro hrano, in zatrdil, da se je dobro najedel, s tem je začel pogovor z menoj. Vedel je povedati, da so po samostanih znali vedno dobro jesti in piti in da so imeli za take stvari vedno dovolj domišljije. Vse to mu je šlo zlahka in rutinsko iz ust, saj je takega in še bolj grobega govorjenja vajen. Z mnogo več truda, z bolečino in skoraj s solzami sreče pa je ob koncu izustil, da je bil pravzaprav po petdesetih letih prvič spet v farovžu, in da je bilo prav lepo in zanimivo. Še je prišel in tudi v cerkev bo enkrat prišel.

Ob šahovskem turnirju se zbere kar lepo število različnih moških, ki se še najraje ob odmorih zadržujejo pri točilnem pultu. Niti niso tako redke zbadljivke na račun tistih, ki so jih spravili v župnišče, (kot po navadi take skupine imenujejo tudi našo ustanovo), a vendar se nato ti isti ljudje v duhovnem centru dokaj hitro počutijo doma, se zadržijo dolgo v pogovoru s katerim izmed uslužbencev in zastavijo kopico neverjetnih vprašanj.

Zanimivo je bilo prisluhniti novinarjem ob srečanju lokalnih radijskih postaj, ko so ob jutranji kavici razpravljali o noči in o tem, kako so se, ne da bi se nekateri hoteli, morali zvečer umiriti, saj je na vsakega z zida gledal križani. Nikjer tukaj nisi varen pred njim, je zavzdihnil eden, pa ne pikro. In ti in podobni ljudje, zanimivo, spet radi pridejo.

Do verskega pogovora pogosto pride že samo zaradi tega, ker so v takšni hiši. Veliko bolj pa tedaj, ko sta v hiši dve ali več skupin in je ena na bolj svetni, druga pa na duhovni prireditvi. Že velikokrat, ko so bili v hiši mladi na intenzivnih pevskih vajah ali pa na kakšnem športnem turnirju, drugi pa na duhovnih vajah, in ko so bili skupaj pri kosilu, pa je ena skupina molila pred jedjo, druga pa do tedaj ne, se je drugim potem čisto spontano in kot nekaj samo po sebi umevnega, pridružila. Takih in podobnih primerov bi lahko naštel še veliko. Tu deluje Božji Duh, bolj kot si to na prvi pogled predstavljamo. Seveda pa je prav to tisti veliki izziv in tudi odgovorna naloga za vse, ki delamo v takih centrih, tako za duhovnike kakor slehernega zaposlenega; tega se morajo zavedati tudi skupine na duhovnih prireditvah. Tukaj smo veseli posluha takšnih skupin za nagovor drugačnih v hiši, kar nosi sled in mnogim ostane v prijetnem spominu. Smo pa tudi priča duhovnim skupinam, ki na vse drugačno gledajo zviška, kot na moteče, kot na nekaj, kar ne sodi v ta prostor.

Poleg navedenega pa v takšni ustanovi, kot je duhovno-prosvetni center, nagovarja tudi kultura, umetnost. Razstave so lahko redni se-



stavni del dogajanja v hiši, nato različni koncerti, predavanja, literarni večeri, ekumenska srečanja in podobno, kar tudi pomeni dialog z življenjem drugih, ki jih to zanima in so nagovorljivi.

Duhovni center ima poslanstvo in tudi globljo moč, kot to na prvi pogled izgleda. Vse zgoraj naštetu vsebuje tudi Sklepni dokument Plenarnega zbora, čeprav nikjer izrecno ne imenuje duhovnih centrov. To je sicer škoda, a s tem ni zmanjšan njihov pomen, saj kot rečeno, ni poglavja, kjer se tudi duhovni centri ne bi našli kot ustrezen prostor za uresničevanje smernic sinode.

Naj preidem nekoliko bolj h konkretnim stvarim, ki so nas vodile pri načrtovanju gradnje Doma sv. Jožef v Celju, in k programu, ki se danes v domu izvaja.

Vseskozi imamo pred seboj duhovno-prosvetni center, s kolikor je le mogoče urejeno infrastrukturo. Udeleženci katere koli prireditve naj bi se čim manj ubadali z vsakdanjimi stvarmi, kot je bivanje, hrana ... temveč naj bi vso energijo usmerili v stvar, zaradi katere so prišli. Za vse drugo naj poskrbi osebje doma. To je bilo izhodišče za delo z zaposlenimi. Prostovoljnega dela, razen fantov na civilnem služenju, ni. Dejavnost je že kar na začetku uspešno stekla in ustvarili smo si ugled in pomen za ožje in širše okolje. Uspelo nam je tako izbrati in tudi oblikovati naše sodelavce, (vsi so v rednem delovnem razmerju, trenutno jih je devet), da mislijo s hišo in se znotraj nje počutijo doma in sredi poslanstva. Ko so v službi, živijo s skupnostjo, kolikor je mogoče. Poleg tega so informirani o vseh naših načrtih, problemih; z nami, lazaristi, delijo veselje in skrbi v zvezi z domom. V ta namen je tudi redno oblikovanje. Popoldnevi prve srede v mesecu so namenjeni za sestanke, pogovore, načrtovanje, molitev in adoracijo ter tudi praznovanje.

To je pomembno tudi zaradi že zgoraj omenjenega razloga, namreč zaradi pomembne pastoralne vloge, ki jo imajo naši zaposleni. Pri prvi evangelizaciji, ki je je v naši hiši kar nekaj, so pravzaprav odločilnejši od duhovnikov. Njihov nagovor je marsikdaj celo bolj učinkovit.

Približno polovico prireditev naj bi načrtovali in tudi izvajali sami ali pa s sodelavci, polovica pa bi bila gostujočih. Prireditve pa naj bodo zelo različne, tudi povsem svetne narave, a vendarle vedno z ustrežno vsebino. Delno nam je to že uspelo, čeprav na tem področju potrebujemo še veliko domišljije, predvsem pa potrpežljivosti. Pri svojih prireditvah pa si moramo najti in izoblikovati še udeležence, kar ni lahko, a se da.

In kako je s poslovno-finančno platjo projekta? S prihodki ne pokrijemo niti stroškov rednega poslovanja, kaj šele amortizacijo oziroma investicijo. Vendar v primerjavi z Avstrijo ali Nemčijo sploh nismo na slabem. Tam imajo podobne ustanove tako cerkveno kakor državno subvencijo in v večini primerov ne poslujejo nič boljše od nas, ki trenut-

no nimamo še nobene podpore in tudi nobenih donatorjev. Edina pomoč, ki smo je deležni, so fantje na civilnem služenju, ki pa si jih ne izbiramo sami. Naj pa pri tem še poudarim, da poslušamo povsem v skladu s civilno zakonodajo in odvajamo ves DDV. Gmotni položaj rešujemo z višjimi cenami za nepastoralne skupine, ki pa so še vedno nižje kot v drugih ustanovah. Tako pokrivamo stroške za pastoralne programe, ki nikakor ne morejo biti tržno naravnani. V prihodnje bo na tem področju potrebno še veliko iznajdljivosti. Upamo na kakšno pomoč, fundacijo, imamo pa tudi še načrte s celim hribom, kjer bi lahko prišli tudi do gospodarsko bolj samostojne celote. V mislih imam dom ostarelih nekoliko posebne oblike, kjer bi oskrbovanci še delali oziroma sodelovali pri naših programih.

In kakšno vlogo ima naš duhovni center za širše pastoralno območje. Kot ustanova na Celjskem smo si pridobili neko mesto in določen ugled. Počasi nas tudi civilne strukture priznavajo in cenijo. Mnogim se že zdi samo po sebi umevno, da se posamezne dejavnosti odvijajo tudi v Domu sv. Jožefa. Tako cerkveni prostor ni več samo znotraj cerkve in samo za cerkvene, temveč širši, kjer lahko še marsikdo najde kaj zanimivega. Na ta način gradimo dialog med cerkvenim in necerkvenim, in se oboje počasi začenja prepletati, kot nekaj organskega. To pa ni pomembno samo za nas, temveč za širšo regijo in tudi za pastoralno posameznih župnij v tej regiji. Meriti tega vpliva se gotovo ne da, a gotovo bo enkrat tudi opazen. Pomembnejše za širše pastoralno območje pa je seveda to, da pri nas vendarle potekajo programi, ki si jih posamezne župnije marsikdaj težko privoščijo, tako zaradi pomanjkanja sredstev, sodelavcev, programov ... Tu so različni programi, kot priprava na zakon ali pa na krst za starše, katehumenat in različni tečaji za sodelavce, ki jih že izvajamo ali pa so še v načrtih. Dom je neka stalna struktura, ki omogoča tudi nadaljnje delo. Pri pripravi na zakon ustvarjamo bazo podatkov in sedaj po tolikih letih že poročene vabimo na šolo za starše. Iz teh se bodo slej ko prej lahko porodila zakonska občestva na nivoju posameznih župnij, če bodo župniki za to. To mi lažje storimo kakor župnija sama. V tem vidimo za prihodnost veliko možnost za razvoj našega dela in tudi veliko pomoč župnijam in župnikom.

Šola za animatorje ima pomembno vlogo za širše pastoralno območje. Tega se vsi dobro zavedamo; tudi zanjo smo usposobljeni in kot marsikje tudi pri nas redno poteka. Z jesenjo nastopi službo, če bo vse po sreči, diplomant cerkvene glasbe in začeli bomo v dogovoru z ustreznimi ustanovami ustanavljati šolo za organiste s poudarkom prav na cerkveni glasbi, petju in liturgiji. Redni tečaji za bralce beril, krasilce cerkva, voditelje delavnic in podobno so tudi lahko pomembna pomoč širšemu območju. Tako vidimo, da je poleg prve evangelizacije,

dialoga, različnih ponudb umetnosti, predavanj in podobnega tudi toliko drugih, čisto praktičnih in uporabnih ponudb za župnijske sodelavce prav tako širšega območja. Vse lahko izpeljemo nekoliko lažje ali pa celo veliko lažje kakor župnija sama.

Pri tem naj poudarim velik pomen nekaterih župnij in župnikov, kaplanov, katehetov in drugih, ki znajo sodelovati in so navdušeni nad tem, kar delamo. Žal pa marsikje ni opaziti želje po sodelovanju. Pogosto gre pošta s ponudbo za sodelovanje naravnost v koš.

Noben nagovor danes ni več ali manj vreden; ljudje so različni in iščejo. Po dosedanji izkušnji ne morem trditi, kdo pri nas več dobi: ali tisti, ki je prišel na duhovne vaje, ali tisti, ki je prišel na kuharski tečaj. Duh pač veje, kjer hoče in marsikdaj tam, kjer si mi najmanj predstavljamo.

Leon Debevec

## **Cerkev smo vsi**

### **Skrb za krščansko umetnost v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

#### **Za uvod**

Čeprav mi je organizator simpozija dodelil nekoliko drugačen naslov (»Skrb in vzgoja za bogoslužni prostor in bogoslužje v luči ...«), sem si dovolil majhno prilagoditev iz dveh razlogov:

1. Da glede na časovni okvir omejim razmišljanje na področje, ki ga kot ustvarjalec in raziskovalec vsaj nekoliko poznam.

2. Da izpostavim tista vsebinska težišča, ki se mi zdijo za obravnavano problematiko ključna.

V naslov so tako vključena vsa tri: krščanska umetnost, ki kaže vidni obraz Cerkve, skrb za to pomembno razsežnost življenja Cerkve in Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem z izhodišči, ki določa nove, slovenskim razmeram lastne poudarke v razumevanju prvih dveh. V nadaljevanju bom o vsakem nanizal nekaj misli, za katere se mi zdi, da jih je potrebno imeti pred očmi, ko stopamo v takoimenovani posinodalni čas.

#### **O krščanski umetnosti**

Zamenjava izraza bogoslužni prostor z izrazom krščanska umetnost v naslovu nikakor nima namena speljati razmišljanja od konkretnega k abstraktnemu, od osrednjega k obrobnemu. Čeprav je mogoče označiti bogoslužno stavbo oziroma bogoslužni prostor kot jedro stvarnega v Cerkvi, pa le-tega sooblikuje še niz najrazličnejših drugih sestavin (druge cerkvene stavbe, 'propagandni material', literatura, liturgično posodje, oblačila in glasbila), ki so bile zaradi svoje specifične vloge v življenju Cerkve bolj ali manj neprekinjeno predmet skrbnega oblikovanja. Zato lahko upravičeno uvrščamo tovrstne kakovostne dosežke skupaj z bogoslužnimi stavbami v zakladnico krščanske umetnosti.

Da ne gre pri tovrstni interpretaciji vidnega – materialnega obraza Cerkve – za odmik v romantično zasanjanost, ki je pogost izraz člove-

kove potrebe po krašenju in zaznamovanju okolja, v katerem živi, spoznamo že ob podrobnejšem motrenju narave umetniškega ustvarjanja. Le-to namreč odlikujeta dve pomembni lastnosti. Umetnina kot rezultat umetniškega ustvarjanja nujno vzvalovi svarnost, v katero vstopa; ta proces pa se dogaja na ravni lepote, za katero je človeška narava še posebej občutljiva. Ti dve lastnosti določata umetnost kot učinkovito sredstvo komunikacije, kot medij preko katerega postanejo misli in čustva (ideje) čutno zaznavna. To odlično in značilno razsežnost umetnosti poudarja tudi sedanjí papež, ki v Pismu umetnikom označi umetnika kot tistega, ki s svojimi deli »ogovarja druge in navezuje stike z njimi«.<sup>1</sup> Nedvomno je umetniška komunikacija, ki za razliko od drugih oblik komunikacije nagovarja človeka v njegovi (telesni, duhovni, racionalni, iracionalni ...) integralnosti<sup>2</sup> že zelo zgodaj prepričala vodstvo Cerkve o smiselnosti njene vključitve v proces oznanjevanja. Njen pomen poudarja tudi sedanjí papež, ko pravi: »Pri širjenju oznanila, ki ji ga je zaupal Kristus, Cerkev potrebuje umetnost. Umetnost mora svet duha, nevidnega, Boga napraviti zaznaven in kolikor mogoče privlačen. Zato mora prevesti v sporočilne izraze tisto, kar je samo po sebi neizrekljivo (...) Resnična umetnost je – ne le v svojih značilnih religioznih izrazih – tesno povezana s svetom vere, tako da umetnost celo v razmerah, v katerih sta kultura in vera zelo oddaljeni, obstaja nekakšen most do verskega izkustva.«<sup>3</sup> Kljub različnim sredstvom, ciljem in metodam se namreč tako umetnost kot tudi krščanstvo ukvarjata z istim problemom, in sicer z odnosom med stvarnim – čutnim in duhovnim – transcendentnim.<sup>4</sup> Ta skupna pot je v številnih stoletjih medsebojne komunikacije zarisala nepozabne sledi – umetnine, ki so zaradi svoje sporočilne moči postale zaklad vsega človeštva.

Citirane misli tako utemeljujejo krščansko umetnost zaradi njene komunikativne moči kot eno izmed osrednjih (pomembnih) poti interpretacije in posredovanja krščanskih vsebin tako v Cerkvi kot tudi zunaj nje. Trditi nasprotno bi pomenilo – če se izrazim s primero – trditi da ni razlike med pitjem žlahtne penine iz jogurtovega lončka in pitjem le-te iz vrhunsko oblikovanega kristalnega kozarca.

Odličnost mesta krščanske umetnosti v življenju Cerkve dodatno utemeljuje eden izmed temeljnih dokumentov 2. vatikanskega koncila *Konstitucija o svetem bogoslužju*, v kateri sta opredeljena celo dva tipa umet-

<sup>1</sup> Janez Pavel II., *Pismo umetnikom* (naslov izvirnika *Lettera del papa Giovanni Paolo II agli artisti*). Prevod: J. Zupet. Družina, Ljubljana 1999, 11.

<sup>2</sup> Prim. J. Muhovic, *Umetnost in krščanstvo*, v: M. Knep (ur.), *Znamenja upanja*, društvo SKAM, Ljubljana 2000, 115.

<sup>3</sup> Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, 20-21.

<sup>4</sup> Prim. J. Muhovic, *Umetnost in krščanstvo*, 127.

niškega ustvarjanja: verska in cerkvena umetnost, v katerem je jasno načrtan njun smisel – izražati neskončno božjo lepoto ter hkrati »s svojimi deli čimbolj pomagati, da se človekov duh pobožno dviga k Bogu« – s tem, da si »Cerkev pridržuje pravico razsojati ter odločati, katera umetniška dela ustrezajo veri, pobožnosti in vestno izrečenim določbam ter so primerna za sveto rabo«, pa vzpostavlja specifične vrednostne kriterije in temelje za nadzor nad tovrstno 'produkcijo' (prim. B 122).

### O skrbi

Skrb lahko opredelimo kot specifičen odnos do oseb oziroma stvari. Za vzpostavitev takega odnosa sta pomembni predvsem dve kategoriji, in sicer vrednost in pomen. Če govorimo, razmišljamo, pišemo o skrbi za nekaj, pripisujemo temu posebno vrednost ali poseben pomen.

Skrb za krščansko umetnost ni sad vase zagledane miselne gimnastike. O njej govorijo tudi različni cerkveni dokumenti, na primer posebna okrožnica z naslovom *O skrbi za zaklade cerkvene umetnosti*,<sup>5</sup> v kateri je vodstvo Cerkve že leta 1971 opozarjalo na pomanjkljivosti in stranpoti v ravnanju z zakladi krščanske umetnosti. Nadalje je potrebno opozoriti na posebno okrožnico, ki jo je leta 1992 izdala Papeška komisija za zaščito umetniške in zgodovinske dediščine Cerkve, v kateri utemeljuje skrb za krščansko umetnost kot pomembno razsežnost evangelizacije, zlasti ko govori o duhovnikih, katerim je »zaupana modra in prosvetljena hramba dediščine skupnosti, od katere je pogosto pomemben del delo umetniškega navdiha in dragocenih pričevanj ter sledi vere očetov. Oni tudi morajo postati pospeševalci neprestanega dialoga med cerkveno skupnostjo, ljudmi iz kulture in umetniki, tako da oživijo tradicijo, ki je priklivala v življenje nesmrtnosti mojstrovine ter s tem duhovno bogatijo umetnost samo, skupnost vernikov in celotno človeštvo.«<sup>6</sup> Čeprav komisija v nadaljevanju sicer ugotavlja, da se morajo duhovniki v sodobnem svetu spopadati s številnimi nujnimi in obsežnimi problemi evangelizacije ter pastoralnega vodstva skupnosti, pa vztraja na stališču, »da je sposobnost pravilno upravljati in vrednotiti njim zaupano kulturno dediščino del njihovega poslanstva, ki na podlagi gornjih ugotovitev zagotovo ne more biti sekundaren ali zanemarljiv.«<sup>7</sup>

Dodatno razsežnost skrbi za krščansko umetnost odpira Zakonik cerkvenega prava. V poglavju, posvečenem upravljanju cerkvenega pre-

<sup>5</sup> Slovenski medškofijski liturgični svet, *Prenovljeno bogoslužje*, Škofijski ordinariat, Ljubljana 1981, 44,45.

<sup>6</sup> Pontificia commissio de patrimonio artis et historiae conservando, *Okrožnica št.121/90/18*, Rim 1992.

<sup>7</sup> Prav tam.



moženja, najdemo vsebinsko zanimiv kanon 1284, ki se glasi: »Vsi upravitelji so dolžni svojo službo opravljati s skrbnostjo dobrega družinskega gospodarja.« Na prvi pogled preseneča skoraj emocionalen prizvok, ki bi ga v pravnih formulacijah ne pričakovali. Razumem ga kot namero vodstva Cerkve izpostaviti posebnost odnosa do krščanske umetnosti, ki se povsem razlikuje od za naš čas tako značilnega iskanja najcenejših, najracionalnejših, in najhitrejših rešitev. Skrbnost dobrega družinskega gospodarja je kategorija, ki naštetje vrednote (pragmatičnega liberalizma) bistveno presega. Tak gospodar ne vidi v podedovani zapuščini zgolj materialne vrednosti, ki jo je potrebno 'obračati', kovati iz nje profit, jo podvreči hazarderskemu načelu 'kdor ne riskira, ne profitira,' temveč vidi v njej nevidno vez s številnimi rodovi, ki so z velikimi odpovedmi ustvarjali to, kar nam je sedaj zaupano – podarjeno. Kot družinski gospodar, ki ima potomce oziroma računa nanje, pa je zavezan prihodnosti in misli na čas, ko bo to, kar je sedaj v njegovi lasti ali posesti, postalo dediščina njegovim otrokom. Ta naravni proces ga zavezuje k odgovornosti, da zaupano mu premoženje obvaruje propadanja oziroma da ga, če je le mogoče, obogati z novo vrednostjo.

Skrb je torej aktiven, Cerkev lasten odnos do krščanske umetnosti, ki ga določajo vsaj tri razsežnosti: je zakoreninjen v poglobljenem spoznavanju njene preteklosti, ob teh spoznanjih bistri in artikulira svoje zahteve oziroma potrebe v sedanjosti ter tako ustvarja pogoje za izoblikovanje realne vizije razvoja krščanske umetnosti v bodočnosti.

### O sklepnem dokumentu

Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem razumem kot zgoščeno predstavitev vizije delovanja Cerkve na Slovenskem ob vstopu v tretje tisočletje. Sinodalno dogajanje je bilo dragocena priložnost za poglobljen premislek o ustreznosti delovanja krajevne Cerkve v vseh njenih razsežnostih, zlasti pa za jasnejšo opredelitev smeri njenega nadaljnjega razvoja v organizmu vesoljne Cerkve. Podoba krajevne Cerkve je odraz njene drugačnosti, pogojene s specifičnimi zgodovinskimi, kulturnimi, družbeno-političnimi, gospodarskimi in nenazadnje prostorskimi posebnostmi. Prav možnost uveljavitve značilnosti in posebnosti krajevne Cerkve daje temu dokumentu še večjo težo.

Pri soočanju izhodišč, ki sem jih skušal v grobih obrisih predstaviti s tezami sklepnega dokumenta, sem se znašel v nekakšni zadregi. Zadrega je v tem, da so teze v obravnavanem dokumentu, ki se neposredno oziroma posredno dotikajo polja krščanske umetnosti, splošne in v primerjavi s temeljnimi koncilskimi dokumenti ne odražajo bogastva, utemeljenega s posebnostmi krajevne Cerkve. Tako v dokumentu za-



man iščemo zgoščeno oceno stanja na tem področju, ki je sicer redna sestavina predstavitve drugih področij delovanja Cerkve. Oceno namreč, ki bi kritično ovrednotila prehojeno pot po drugem vatikanskem koncilu in se opredelila do nekaterih stališč vodstva Cerkve o stanju na področju krščanske umetnosti, po katerih naj bi »mnogi ne glede na opozorila in predpise apostolskega sedeža celo izvajanje prenove bogoslužja porabili kot povod za neprimerne spremembe v cerkvenih prostorih, za uničevanje in zapravljanje neprecenljivih vrednot,«<sup>8</sup> oziroma o negativnih posledicah »pomanjkljivega občutka za estetiko in pastoralo v upravljanju kulturne dediščine, ki so v mnogih primerih vidne in so predmet upravičenega obžalovanja s strani tako cerkvenih kot tudi civilnih avtoritet: kraje, ki so včasih posledica velikih pomanjkljivosti v hrambi, poškodbe, nepravilna in uničujoča raba, škodljive prodaje, približna in uničujoča restavriranja (ki so včasih izvedena nepremišljeno in je njihov motiv prilagajanje novi liturgiji.), premajhna skrb za dediščino, težave oziroma neučinkovitost razgovorov s svetom umetnikov in znanstvenikov.«<sup>9</sup>

Zadnja misel se dotika pomembnega poslanstva Cerkve – dialoga. Čeprav je v Sklepnem dokumentu posvečeno Cerkev kot prostoru dialoga kar 11 tez,<sup>10</sup> v katerih je predstavljen dialog z različnimi segmenti naše stvarnosti (druge Cerkve, družba, država, kultura, znanost, zgodovina, neverujoči ...), med njimi ne najdemo umetnosti. To dejstvo toliko bolj izstopa ob primerjavi s papeževim pismom umetnikom, v katerem, opirajoč se na zgodovinsko prijateljstvo Cerkve in umetnosti, izraženo že v *Konstituciji o svetem bogoslužju*, izraža željo po osnovenju »nove zaveze z umetniki.«<sup>11</sup> Glede na v nadaljevanju izražen smisel take zaveze namreč »prenoviti 'epifanijo' lepote v našem času in ustrezne odgovore za posebne potrebe krščanskega občestva« (Prav tam) težko najdemo primernejši trenutek za uresničitev te pobude, kot je sinoda krajevne Cerkve.

Potrebe krščanskega občestva, o katerih govori sveti oče, nakazujejo še eno pomembno področje, o katerem je mogoče spregovoriti v luči obravnavanega dokumenta. V njem naletimo na nekatere trditve, pomembne za pričujoče razmišljanje. Tako beremo o nujni uporabi prvin človeške kulture v procesu evangelizacije in pomenu inkulturacije,<sup>12</sup> o tem, kako današnji človek doživlja svet predvsem s pomočjo

<sup>8</sup> Prim. *Prenovljeno bogoslužje*, 44,45.

<sup>9</sup> Prim. Pontificia commissio de patrimonio artis et historiae conservando.

<sup>10</sup> Prim. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem: *Izberi življenje* (SDPZCS), *Družina*, Ljubljana 2002, 47-54.

<sup>11</sup> Prim. Janez Pavel II., *Pismo umetnikom*, 20-21.

<sup>12</sup> Prim. SDPZCS, 42.

podobe in glasbe,<sup>13</sup> kako je umetnost privilegiran kraj uvajanja v skrivnost čoveka, sveta in Boga<sup>14</sup> in nadalje, kako je potrebno omogočiti, da bodo znamenja in simboli pri obredih sami spregovorili.<sup>15</sup> Našteti poudarki opozarjajo na poseben vidik, ki je tesno povezan s krščansko umetnostjo in o katerem sklepni dokument nekako plaho molči: namreč o vzgoji. V mislih imam vzgojo o krščanski umetnosti, ki se ne sme zožati zgolj na vzgojo umetnikov in duhovnikov, temveč mora nujno vključevati tudi krščansko občestvo, kateremu je taka umetnost namenjena. Šele na podlagi tako široko zastavljenega procesa vzgoje je mogoče pričakovati postopno vzpostavitev pristne medsebojne komunikacije med umetnikom, Cerkvijo in cerkvenim občestvom; komunikacije, ki ne bo 'pogovor gluhih', temveč odnos neprestanega medsebojnega bogatenja, ki edini vzpostavlja pogoje za nastajanje novih, sodobnih in polnokrvnih krščanskih umetnin.

### Za konec

Vsak dokument, ki nastane kot rezultat tako kompleksnega dogajanja, kot je sinoda krajevne Cerkve, utrjuje obstoječo oziroma utemeljuje novo hierarhijo vrednot. Čeprav sem nanizal nekatere pomisleke v zvezi z obravnavanim dokumentom, v katerih bo kdo videl profesionalno deformiranost avtorja, drugi njegovo laično perspektivo, verjamem da ima vodstvo Cerkve na Slovenskem tehtne razloge za vzpostavitev pomenskih razmerij posameznih vsebin, ki jih izžareva sklepni dokument plenarnega zbora. V tem je pravzaprav bistvo vizije: namreč da ima prepoznaven obraz, katerega lahko vsak zase ocenjuje, hkrati pa z vsakim dnem uresničevanja vizije postaja njegova lepota in prepričljivost vse manj odvisna od subjektivnega pogleda ter vedno bolj objektivno dejstvo.

---

<sup>13</sup> Prim. SDPZCS, 62.

<sup>14</sup> Prim. SDPZCS, 61.

<sup>15</sup> Prim. SDPZCS, 67.

France Dular

## Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje

### Uvod - Marijina pot

Ne mislim dajati receptov. Kot kristjan in duhovnik z apostolom Pavlom vem za svoje poslanstvo: »Kajti nobeden med nami ne živi zase in nobeden ne umira zase« (Rim 14,7). Župnik na župnji še najmanj živi zase! Iščem vzornika, ki bi me učil, me spremljal in s svojim zgledom kazal pravo pot. Prva Cerkev je takšen ideal videla v Mariji. Njena pot je bila preprosta: Poslušala je Božjo besedo in jo premišljevala v svojem srcu, sprejela je Božji načrt, ko je izrekla svoj »fiat« in ta načrt uresničevala v služenju.

Ne morem pa preko realnosti kakršna je bila v pastoralih včeraj in je delno še danes.

Pa si oglejmo današnjo situacijo Cerkve, da bi lažje iz nje izluščili svoje poslanstvo. Pred očmi imam centralno župnijo v selški dolini Železnike ter Dražgoše in Zali Log, ki ju imam v soupravi. Mejimo pa z župnijami: Selca, Sv. Lenart, Davča in Sorica, posredno pa z Bukovščico, Novaki in Podbrdom

Ali so danes v tej dolini te župnije živa ali umirajoča Cerkev?

Kjer je razvoj, tam je življenje; kjer ni razvoja, ni življenja, je nazadovanje, je upad števila praktičnih vernikov. Kje so težave?

### 1. Kritični pogled

Napaka, slabost Cerkve je skrita v nas samih. Duhovniki smo bili in smo delno še vedno skupaj s sodelavci, z ŽPS, dobri pastirji, a slabi ribiči. Varujemo svojo čredo, a ne mečemo mrež, da bi ujeli nove ribe. Imamo sicer kar precej praktičnih vernikov, ki pa niso usposobljeni, da bi govorili drugim o evangeliju, saj nam je prešlo v meso in kri vsiljeno prepričanje, da je vera privatna stvar. Sami zase so verni, a nimajo moči, da bi druge pridobivali, saj svojo vero celo skrivajo, kot da se je sramujejo. Tu je vzrok za domnevo in trditev, da Cerkev v naši domovini ni živa, ampak umirajoča. To vedno znova ugotavljamo v pripravi na zakramente, še posebej na zakrament prvega sv. obhajila in sv. birme.

Največkrat večina staršev v pripravi na prejem zakramenta ostane pasivna. Otroci, ki bi v družinskem krogu morali biti krščansko vzgajani, velikokrat pri starših ne dobijo niti najosnovnejše krščanske vzgoje.

Vse prevečkrat se zanašamo na družino in na verouk, premalo pa se vprašamo, ali prihajajo iz teh dveh dejavnikov živi kristjani? Tertulijan je zapisal: »Kristjani se ne rodijo, ampak nastajajo.« Med ljudmi je vse preveč prisotno mnenje, da se kristjan s krstom že rodi. Starši pošiljajo otroke v cerkev, sami pa jim ne dajejo zgleda. Dejstvo pa je, da otroci pridejo do vere le, če izkustveno doživljajo in sprejemajo vero odraslih. Tu in tam se celo dogaja, da otroci privedejo starše k veri in v Cerkev.

## 2. Iščemo rešitev

Hoteli smo sinodo, dobili smo Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, kar bi lahko imenovali tudi Sklepni dokument pokrajinskega koncila Cerkve na Slovenskem. Globalni načrt za ureničevanje mojega, oz. našega pastoralnega poslanstva imamo v rokah.

427 točka tega dokumenta mi daje šest smernic, kako naj se soočim s koncilsko vizijo župnije.

Navajam: *»Da bi dosegli koncilsko vizijo župnije, bi bilo potrebno usmeriti pozornost na naslednje poudarke:*

Od pastore, ki sloni predvsem na duhovnikovem individualnem delovanju, preiti k soodgovornosti celega občestva.

Pri tem prvem poudarku se bom pozneje nekoliko več zadržal, sedaj pa navajam še ostale:

Od pastore razdrobljenih dejavnosti preiti k organski in celoviti pastore, ki upošteva prednostne naloge glede na potrebe, čas in razmere.

Od individualističnega načina vodenja prehajati k dialoško – timskemu modelu, ki upošteva karizme posameznika in zahteva enakovredno sodelovanje vseh sodelavcev v župniji.

Od zakramentalistične pastore k novi evangelizaciji.

Od ukvarjanja z zgolj notranjimi župnijskimi vprašanji k evangelizaciji oddaljenih in neverujočih na področju župnije, k zanimanju za širša vprašanja naroda, države in sveta.

Od zaprtosti v okviru svoje župnije k večjemu povezovanju in sodelovanju z drugimi župnijskimi občestvi ali družbenimi strukturami v kraju in občini.

## 3. Prva naloga: iščemo prave sodelavce

Nekaj načel in splošnih ugotovitev: Kakor je Jezus iskal, izbiral in vabil učence, naj se mu pridružijo in jih je vzgajal za najvišjo obliko sodelovanja, je potrebno, da tudi jaz iščem in najdem:

- več ljudi, ki so pripravljene spodbujati k dobremu, manj pa kritizirati,
- več ljudi, ki kaj delajo, manj pa tistih, ki samo govorijo,
- več ljudi, ki govorijo: »To se da narediti« in manj tistih, ki govorijo: »To pa ni mogoče«,
- več ljudi, ki se optimistično lotevajo podvigov in manj tistih, ki tuširajo vsakogar, ki naredi prvi korak v pravo smer,
- več ljudi, ki se spoprimejo z največjimi problemi življenja in manj tistih, ki neprestano tarnajo in kritizirajo,
- več ljudi, ki usmerjajo k dobremu in manj takšnih, ki se stalno vračajo k slabemu,
- več ljudi, ki dvigajo prižgano svečko in manj takšnih, ki preklinjajo temo,
- več ljudi, ki bodo vzeli zares stavek apostola Pavla Rimljanom: »Ne daj se premagati hudemu, temveč premaguj hudo z dobrim« (Rim 12,21).

V vsaki župniji je takšnih in drugačnih ljudi. Prave je treba poiskati. To delo je permanentno. Ne gre vedno po željah in načrtih. Eni omagajo in odidejo, pristopijo drugi.

ŽPS je postavljen v središče vsega dogajanja in vsak posameznik se mora soočiti s temi navedbami in zahtevami in se zavedati, da bo kot vernik in pripadnik oltarnega občestva le v moči duhovne trdnosti in osebne osveščenosti zmožni spoznavati Božjo voljo, izreči svoj »fiat« in se vključiti v Kristusovo odrešenjsko delo, ki se nadaljuje po Cerkvi.

Nepogrešljiva poanta dobrega ŽPS je v služenju in ne v gospodovanju. Člani ŽPS so vedno kot prvi v župniji pri vsakršnem udeleževanju v široki paleti dejavnosti živega občestva – župnije.

Vse aktivnosti so znotraj ŽPS in vodene navzven preko komisij za oznanjevanje, bogoslužje in diakonijo, te pa se delijo na razne odbore.

#### 4. Druga naloga: duhovno poglobljanje sodelavcev

Ne delam si utvar, da bom s svojimi intelektualnimi sposobnostmi, ki niso briljantne, ampak zelo skromne, v župnijah koncil uresničil, pobiral in užival sadove. Že vsa leta poudarjam, da je ŽPS lahko učinkovit le, če se duhovno pogloblja. Duhovnosti dajem prednost. Vsaka seja se začne s sv. mašo, sledi pa še točka »za osveščanje«. Samo razpravljanje in pisanje opomb in predlogov je nekaj, a premalo. Lahko nastane zbirka sijajnih misli in načrtov, življenje bo pa šlo naprej svojo pot razkristjanjevanja... Tako bi se lahko zgodilo tudi s tem Sklepni dokumentom Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.

Bistveni del koncila se bo odvijal pred tabernakljem, z rožnim vencem v roki, s prejemanjem zakramentov, z družinsko molitvijo, z duhovnimi vajami, **z odgovornim zaupanjem nalog laikom**, ali pa bo vse skupaj le »za čehlanje ušes ...«

## 5. Tretja naloga: načrten pristop k delu

Torej, izrednega pomena je, da se v evangeljskem smislu naslonimo na Župnijski pastoralni svet, kjer so praviloma navzoče in zastopane vse strukture župnije. V Železnikih je ŽPS sestavljen takole:

### **Ž P S**

#### **Tajništvo:**

**župnik in trije voditelji komisij** (od teh treh eden tajnik, eden zapisnikar)

#### **člani po službeni dolžnosti:**

**kaplan, tajnik ŽGS, tajnik Karitasa, katehistinje**

**Komisija za oznanjevanje    Komisija za bogoslužje    Komisija za dobrodelnost**

#### **odbori:**

1. kateheza
2. družina
3. mladina
4. družbena občila
5. prireditve in romanja

#### **odbori:**

1. pevci
2. liturgični sodelavci
3. urejanje bogosložnega prostora

#### **odbori:**

1. bolniki in starostniki
2. odvisniki
3. inštrukcije učencem
4. materialna pomoč

#### **Predstavniki posebnih skupin:**

župnijski vrtec, pevski zbori, mladinski center, skavti, predzakonska skupina, zakonska duhovnost, molitvene skupine, kulturna dejavnost.

#### **Omenim še nekatere stvari:**

1. Tedensko izdajamo župnijsko glasilo »Občestvo«, ki doseže skoraj vsa gospodinjstva in je »najbolj bran časopis« – 900 – 1000 izvodov.

2. Osnovnošolski verouk je v vsej dolini v župnijskih prostorih, urnik pa je narejen v dogovoru s centralno šolo, ki je v Železnikih in še s štirimi podružničnimi: v Dražgošah, Davči, Selcih in Sorici. V centralni šoli je v rednem šolskem urniku za višje razrede za vsak razred posebej predvidena tudi ura verouka in je označena z kratico VK. To ni nekaj privatnega za župnika in ravnatelja, razpored je javen, upoštevati ga moramo, se razume, kateheti in učitelji. Za nižje razrede pa je dosežen individualen dogovor z učitelji. S tem so urejeni tudi vsi prevozi šolarjev – tudi k verouku.

Podoben je tudi dogovor glede krožkov in športnih dejavnosti, zato ob petkih in sobotah ni verouka.

3. Birma je v obeh večjih župnijah vsako leto v jeseni v osmem razredu, v manjših pa na dve leti 7. in 8. razred spomladi. Priprave so enotne v skupinah pa mojih katehezah. Nekateri jih poznate.

4. Starše novorojenčkov obišče zakonski par iz odbora za družino ali župnik in jim pokloni v imenu župnije krstno svečo in belo oblačilo. To



je prvi stik in pogovor o krstu. Drugo srečanje je posameznih staršev z župnikom v pisarni, tretje pa pred krstom za vse skupaj z botri vred. Takrat je tudi spovedovanje.

5. Kot pripravo na zakon je redno predzakonska skupina, ki preide potem v zakonsko in se srečujemo mesečno in gremo tudi na duhovne vaje. Z vsakim parom pa grem v dnevih pred poroko na posebne duhovne vaje, ki temeljijo na Božji besedi, ki je izbrana za poročno mašo. To so neverjetno bogati trenutki, ki rodijo sadove. Ni mi škoda časa, ki ga za to žrtvujem!

6. Liturgični sodelavci so zelo številni. Bralcev beril je več kot 150 in se vrstijo po določenem redu, ki ga ureja član odbora za bogoslužje. 30 ekip – sestavljenih po ulicah iz petih družin se vrstijo za krašenje in čiščenje cerkve. V župnji redno sodelujejo štirje zbori: Otroški, dekliški nonet, mladinski ali mlajši mešani zbor in starejši mešani zbor –vse skupaj z več kot 100 pevci. Tudi ostale župnije imajo svoje zборе in svoje sodelavce.

7. Župnijski vrtec, ki ima koncesijo, imenovan po farnem patronu »Antonov vrtec«, z 48. otroki in sedmimi redno zaposlenimi in dvema za določen čas, je Božji dar. Je kot velika družina, ki se uvaja v molitev in pridobivanje socialnih kreposti. Si predstavljate, kaj to pomeni za medsebojno povezovanje s starši iz šestih župnij in priložnost ob sestankih za katehiziranje odraslih. Družijo jih razne delavnice, praznovanja in prireditve. Ima pa eno samo napako: da je premajhen. Vse kapacitete so zasedene že za dve leti naprej. Mesečno imam srečanje z vzgojiteljicami v obliki »mini« duhovne obnove.

8. Skavti so tudi medžupnijski in nosijo naziv »Žilavi Žeblički Železniki«. Uveljavili so sena raznih področjih in so upoštevanji kar pri vseh župnijskih in občinskih prireditvah.

9. Medžupnijska *Karitas* je s svojimi prostovoljci prevzela velik del povezovalne odgovornosti. Redno je odprta pisarna in skladišče za obleke, kamor jih prinašajo in odnašajo. Z obleko oskrbujemo kar nekaj ustanov, večje pošiljke pa smo poslali v Bosno in v jeseni v Beograd. Za težke bolnike in invalide imamo na voljo 25. postelj, ki jih posojamo. Pripravljamo se na dom starostnikov za dnevno varstvo, formirajo pa se že skupine za samopomoč, ki jih vodi katehistinja.

Vsem starostnikom s sedemdesetim letom ter bolnim in invalidom pošiljamo vizitke za rojstni dan, za božič in veliko noč. Za božič in novo leto jih tudi obdarimo: kozarec medu, koledar, zbirko vizitk in še raznih drobnarij, ki jih pripravi krožek mladih sodelavcev v karitas. Tako ni noben starostnik pozabljen ali prezrt, in ni težko vstopiti duhovniku, da mu podeli zakramente. Razen tistih z naglo smrtjo so skoraj vsi prevideni.

10. Sodelovanje v gospodarskih zadevah tudi prinaša določene sadove. Znajo najti tudi sredstva pri podjetjih, občini in ministerstvu za



kulturo. Imamo medžupnijske gradbene odre, kar razne obnove zelo poceni. Glavnino del opravimo s prostovoljci, plačujemo le obrtnike, ki so od drugod. Sam osebno veliko delam skupaj z možmi in fanti. S skupnim delom se ustvarjajo povezave.

11. Misijonski krožek vodi dopisovanje z misijonarji in organizira misijonsko tombolo. Izkupiček je namenjen kateremu od misijonarjev.

12. Rezultati skupnega dela pa so vidni tudi na duhovnem področju. Število nedeljnikov se je v povprečju desetih let dvignilo iz 700 na 1200 – predvsem po zaslugi večernih maš v soboto in nedeljo – pridejo tudi iz okoliških župnij.

Ni pa vse zlato, kar se sveti, pravi pregovor. Je veliko globokih ran zlasti na moralnem področju. Klasični mladinski verouk zelo peša. Vnašajo se mamila, morala pa je sploh na dnu. Ena tretjina krstov je iz nikakršnega zakona. Denar – sveta vladar –matere izkoriščajo bonus samohranilk in odlašajo s poroko na čas po drugem otroku.

### **Zaključek: pričakovanje sadov**

Upamo, da bo zaživel in delal in postal resničnost tudi dekanjski pastoraln svet (DPS). Neki zametki so ob pripravi na dekanjsko srečanje ŽPS ko pridejo skupaj voditelji delavnih skupin, a je to le enkrat na leto. žal mnogi duhovniki ne vidijo potrebe medsebojnega povezovanja, kaj šele, da bi nas »učili« laiki iz drugih župnij. Prepričan sem, prišli bi skupaj in tudi kaj naredili, samo povabljeni niso in le malokdo je pripravljen z njimi delati ... Delno opravičilo je v tem, ker smo vsi zaposleni čez mero, vsak nov organ ali nova struktura pa zahteva dodatno delo, ki se takoj ne obrestuje, prej ali slej pa bogato.

Zato ne obupujemo. ŽPS je v mojih in tudi, upam, v vsaj nekaterih župnijah zavestno prevzel nalogo, da z besedo in solidarnostjo stoji ob strani duhovniku, vsemu občestvu pa z zgledom življenja po veri posreduje Kristusovo navzočnost. Obenem pa v molitvi in pokori čaka, da bo ostalo občestvo svobodno, osebno sprejelo Kristusa. To je naša služba v župniji, v širšem območju in v vsej Cerkvi, to je služba življenju.

Alojzij Kržišnik

## Župnija je duhovni center za širše območje

V župniji se odvija glavna dušnopastirskega dela. Tu je najbolj zaznaven utrip verskega življenja. Papež Janez Pavel II. je dejal: »Župnija obstaja za to, da bi bile duhovne dobrine krščanstva dosegljive prav vsakemu posamezniku. Župnija mora biti podobna dobro uglašeni harfi, ki ob dotiku umetnikove roke zazveni v božjo čast.« Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je posvetil veliko pozornost župniji, saj se bo večina sklepov uresničevala prav v njej.

### Nemoč župnije

V župnijah pa se čutimo vedno bolj zasute z mnogovrstnimi pobudami, predlogi, preverjanji. Dogaja se nekaj takega kot z družino. Vsi se nanjo zanašamo. Kadar kaj ne gre, smo razočarani in trdimo, da je družina odpovedala in podobno, ne da bi pomislili, kaj sodobna družina sploh je, kaj zmore uresničiti in česar sama ne zmore. Podobno je z župnijo. Vsi računajo z župniki, kaplani, katehistinjami, ŽPS, skratka, z župnijo. Toda župnija, taka kot je, ne more več vsega pričakovanega ali zahtevnega prebaviti, prirediti, govoriti, zbirati, nabirati, seštevati, odpošiljati, analizirati in zlasti ne zmore več niti vsemu najti pomena.

Skratka, škofija ureja svojo redno pastoralo tako, da se naslanja na župnijo, kljub temu da je taka, kot je, nemočna. Kljub njeni nemoči pa nimamo ničesar drugega, na kar bi naslonili pastoralno zgradbo.

Vprašujem se, kaj lahko naredimo, kje moramo začeti, kako hitro naj ukrepamo, da bomo župnijo rešili nepotrebne navlake, preozkih meja, prešibkega komuniciranja z verniki, kako naj pridemo do večje življenjske moči ter do novega, pa tudi bolj izdelanega pastoralnega zagona.

### Plenarni zbor o koncilski podobi župnije

Na novo vlogo župnije je opozoril tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem, ki si za nalogo zadaja uvesti v zavest vernikov koncilsko podobo župnije, ki naj postane občestvo občestev. V središču ni več župnik, ampak se občestvo v koncentričnih krogih zbira okrog središča, ki je evharistija. Od pastore, ki sloni predvsem na duhovnikovem individualnem delovanju, želi Cerkev preiti k soodgovornosti celotnega

občestva; od pastorale razdrobljene dejavnosti preiti k organski in celoviti pastoralni; od avtoritarnega načina vodenja k dialoško-timske-mu modelu; od pastoralnega formalizma k intenzivnemu oblikovanju občestev; od zgolj zakramentalne pastorale k novi evangelizaciji; od ukvarjanja z zgolj notranjimi župnijskimi vprašanji, ki so pogosto gospodarske in liturgične narave, k resnični evangelizaciji vseh župljanov; od zaprtosti v okviru lastne župnije k večjemu povezovanju z drugimi župnijami in družbenimi strukturami.

Gre za vprašanje, kako župniji pomagati, da naredi čim prej in na čim lažji način prehod od pastorale vzdrževanja k misijonski pastoralni. Navedel bom samo nekatere pomembnejše predloge plenarnega zborra in jih pokomentiral.

### **1. Pomembnejša župnikova pastoralna naloga je vzgajati sodelavce**

Ekzeziologija cerkvenih služb se je v zgodovini Cerkve spreminjala. Do 2. vatikanskega koncila je bila pastoralna teologija izražena v pojmu »pastir – duhovni vodnik«, ki se v Cerkvi pojavlja kot edini subjekt. Laike je to odtujilo aktivni udeležbi pri življenju Cerkve. Pogosto so jih imeli le za pasivne objekte cerkvene dejavnosti.

Na 2. vatikanskem koncilu je bil sprejet svetopisemski pojem o »božjem ljudstvu«, ki je živ organizem, ki ga oživlja in združuje Sveti Duh. Cerkev je ponovno predstavljena kot skupnost organskega življenja s Kristusom.

Nekateri duhovniki imajo še vedno v zavesti predkoncilsko podobo Cerkve: oni so dobri pastirji in želijo, da jim sledi čimveč ljudi. Mislim, da ima današnja Cerkev na Slovenskem veliko pobožnih ljudi, ki nam sledijo, premalo pa ima odgovornih kristjanov, ki bi iz krstnega poslanstva postali pričevalci in da bi znali oni sami svoje prijatelje (svoj oikos) usposobiti za pričevanje za Kristusa. Zato je potrebno spremeniti cilje pastorale. Cilj ni vzgajati vernike v pobožne sledilce, ki nam bodo kimali, ampak v goreče voditelje, ki bodo pričeli za Kristusa.

Duhovnik, ki želi, da mu sledijo, se bo osredotočil na šibkost ljudi; duhovnik, ki vzgaja voditelje, pa na njihovo moč. Če se osredotočimo na šibkost, nastane soodvisen odnos: hočemo biti potrebni, njih delamo negotove in kot taki nikoli ne bodo imeli lastne iniciative. Duhovnik in vernik tako postaneta ujetnika drug drugega in težave se ne rešujejo, ampak se kopičijo.

Če se osredotočimo na moč ljudi, začne rasti zaupanje, ustvarjalnost, oba se sprostita in si pomagata, ko se potrebujeta.

Kdor se osredotoči na sledilce, zajame spodnjih 20% župljanov, kdor pa se osredotoči na voditelje, zajame zgornjih 20%.

Voditelji, ki ustvarjajo voditelje, se odpovedo položaju in moči. Za njih je pomemben odnos. Cilj voditelja ni, da se on izkaže, ampak da druge usposobi za poslanstvo. Ne vzgajajmo občudovalcev, ampak voditelje.

Pomembno je, da ne zapravljamo časa z ljudmi, od katerih nimamo veliko koristi. Sledilci nobenega ne pripeljejo in se samo razkazujejo. Veliko pričakujejo od drugih in malo dajo od sebe. Voditelji, ki želijo imeti občudovalce, preživijo veliko časa z ljudmi in poudarjajo zunanje dogodke (npr. na liturgična praznovanja, razne blagoslove kapelic, novih ometov, konj, avtomobilov, spomnijo se vseh mogočih obletnic ipd; stalno se mora kaj dogajati in praznovati).

Tisti, ki vzgajajo voditelje, pa poudarjajo usposabljanje (oznanjevanje). Samo preko usposobljenih ljudi bomo lahko naredili premik.

Vprašanje je, ali si želimo množico občudovalcev ali župnijsko občestvo, ki bodo bili luč v svojem okolju.

## 2. Župnijo je potrebno vpeti v pastoralni kontekst

Upoštevati je treba, da se število duhovnikov krči, pastoralne zahteve in naloge pa se množijo. Kaj bo s sedanjo pastoralno dejavnostjo, ko bo posvečeni služabnik postal »kulturni ali obredni nomad«, kakor pravijo temu pojavu v Franciji? Nomadski način upravljanja z župnijami, ko duhovnik teka iz župnije v župnijo, ali iz cerkve v cerkev, da bi opravljal bogoslužna dejanja, ni rešitev. *Župnijo je treba vpeti v širši pastoralni kontekst.* Pastoralisti govorijo o novem župnijskem občestvu, ki bo nekako razpršeno na teritoriju in bo povezovalo novo župnijo. V novi župniji si predstavljamo veliko več oseb in dinamičnih struktur. Vse te strukture bodo uspešne, če se župnije odprejo v širši prostor. Tudi velike župnije naj ne živijo v iluzijah, da »so dovolj velike«. Župnija, ki ni pastoralno vpeta v širši kontekst, je v veliki nevarnosti, da prevelika tradicionalnost zamori duha novosti.

Obstajajo programi, ki že danes presegajo eno župnijo, npr. tečaj priprave na zakon, katehumenat, priprava na krst ipd. Nekateri programi lahko potekajo na nivoju dekanije. So pa programi, za katere je dekanijski prostor prevelik, lahko je tudi center dekanije za nekatere zainteresirane predaleč. Potrebno bo misliti na pastoralna okrožja, ki povezujejo dve ali več sosednjih župnij, ki imajo več stvari skupnih (npr. skupno osnovno šolo, ljudje hodijo v iste tovarne, morda je to ena geografska celota, omejena v neko dolino ipd.). Pastoralna okrožja ali pastoralna središča (kakorkoli jih imenujemo) bi se pastoralno povezovala v dekanijo. Za nekatere programe je tudi dekanija premajhna, zato se dekanije povezujejo v območja ali arhidiakonate in tako naprej.

### 3. Današnje župnije potrebujejo nove pastoralne programe

Če bi danes na kakem območju prešteli delavniške, nedeljske in praznične maše, katehezo vseh oblik in karitativno dejavnost, bi videli, da gre za obsežno dejavnost, vendar bi opazili tudi kričečo odsotnost Cerkev na strateških točkah, in sicer kljub temu, da napnemo vse sile.

Razlogov je več. Naj omenim le nekatere. Lahko rečem, da preveč moči in časa uporabimo za katehezo otrok in da smo nemočni za težje programe, ki bi bili namenjeni odraslim. Verjetno je vprašljiva tudi naša kakovost uslug.

Npr. kjer obstaja priprava na krst zgolj na župnijski ravni, je velika verjetnost, da ga ima župnik sam in da je zaradi preobilice njegovega dela samo enkrat. Če bi bila ta priprava na krst na medžupnijski ravni, bi bila lahko večkrat, imeli bi jo različni duhovniki, vključili bi se lahko tudi laiki. S tem bi dosegli večjo in boljšo ponudbo. Mladi bi doživeli občestvo, ker bi jih prišlo na pripravo več parov skupaj. Zavedati se moramo, da na pripravo na krst pride več mladih ljudi kot na pripravo na zakon, saj krščujemo veliko izvenzakonskih in civilnozakonskih otrok. Zakaj jim ne bi ob tej priložnosti ponudili nekaj lepega z resnim in dobro pripravljenim programom.

Razmišljati je treba tudi o bolj množičnem izobraževanju laikov. Po škofijah TPŠ, ki je namenjena bodočim katehistom. Skupine, ki se srečujejo enkrat na mesec (npr. zakonske skupine, srečanja za starše veroučencev ipd.), nam omogočajo povezanost z njimi. Potrebujemo programe, ki bodo usposabljali laike za poslanstvo, za voditeljsko službo.

### 4. Potrebnost vizije

Imamo veliko število navdušenih laikov in duhovnikov. Toda to je premalo. Potrebno je imeti vizijo. Mislim, da je plenarni zbor ponudil neko vizijo za Cerkev na Slovenskem na začetku 3. tisočletja. To niso nasveti, ki jih vzame v roke župnik in jih uresničuje v svoji župniji. Gre za veliko več; to je celo več kot smernice škofijske sinode. Cilji plenarnega zbora odpirajo župnijo, dekanijo in celo škofijo. Zato je zelo pomembno, da duha plenarnega zbora ne bomo omejevali ne s tradicionalnimi strukturami in ne s pogledom v preteklost. Če bomo poskušali preteklost prenašati v prihodnost, bo prihodnost enaka preteklosti. Ne bomo pozabili preteklosti, zazreti pa se moramo v prihodnost.

Zdaj se je potrebno čimprej odločiti, da bomo uresničevali smernice in si postavimo cilje, da bomo v petih letih na vseh področjih z vso močjo delali po smernicah plenarnega zbora.

Spremembe v zgodovini so povzročili pogumni ljudje. Cerkev na Slovenskem tudi potrebuje pogumne voditelje, da bodo tudi na druge

vplivali, da bodo postali pogumni. Pogum pa je odvisen od naše vizije, ki jo dobivamo iz povezanosti s Kristusom in s Cerkvijo. Ne samo s Kristusom, ampak tudi s Cerkvijo. Danes je še večja potreba kot nekoč po povezovanju klerikov, da bi imeli vero, upanje in ljubezen. Zato se prizadevamo, da ne bi nobena župnija postala ali ostala 'ranč' osamljenega župnika.





Ivan Krajnc

## **Župnija Črenšovci v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem**

### **Uvod**

Utrip Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je v znamenju, da smo Cerkev mi in da ta Cerkev mora biti živa, z evangeljsko radostjo prežeta, da nagovori sodobnega človeka, ki je vse preveč obrnjen v imeti in vse manj v biti.

To pa je velik izziv za pastoralno delo slehernega pastoralnega delavca na župniji. Vemo, župnije in župnijska občestva so različna. V njih najdemo posamezne specifične stvari, ki jih moramo proučevati in v njih spoznati, kakšen bi bil najboljši način za »rodovitno« oznanilo evangelija med zaupanim ljudstvom. To pomeni, kako uresničiti »novo evangelizacijo« v konkretnem župnijskem občestvu.

V tem koreferatu želim predstaviti nekaj pogledov na sklepe Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, ki so uresničeni v naši župniji, in se hkrati ob njih navdušiti za novo pastoralno vnemo nad tistimi sklepi, ki še čakajo na uresničitev, da bo župnijsko občestvo čim bolj živa Kristusova Cerkev in bo vabljivo za širše območje Cerkve na Slovenskem.

Srečali se bomo z utripom prekmurske župnije, ki nosi v sebi nekatere posebnosti, hkrati pa pastoralno deluje na zelo dinamični ravni, ki jo usmerjajo pastoralne smernice Cerkve na Slovenskem.

### **Kratek geografski, družbeni in verski okvir**

Župnija Črenšovci leži ob magistralni cesti Murska Sobota–Lendava, na Dolinskem v Prekmurju. Sestavlja jo šest vasi in se pokriva z mejami istoimenske občine. Vseh prebivalcev je okrog 4480. Nekdaj izrazito kmečko prebivalstvo se je spremenilo v delavsko. Pravih kmetij je vedno manj.

Naš prekmurski človek, ki je zrasel na temelju trdne tradicionalne vere, v znamenju velike odprtosti novemu življenju, živeč v skromnih razmerah vse do sedemdesetih let dvajsetega stoletja, je kljuboval ti-

sočletni madžarski nadoblasti. Leta 1919 je bilo Prekmurje priključeno k matični domovini. Veliko duhovno, gospodarsko in politično delo so opravljali mnogi duhovniki. Med njimi zavzema osrednje mesto Jožef Klekl st., ki je v prvi polovici dvajsetega stoletja vodil prekmursko ljudstvo iz Črenšovca. Tu je nastalo pravo duhovno žarišče s svojim gorečim oznanjevanjem evangelija. Med vojnami so številni Prekmurci odhajali na sezonsko delo, po drugi svetovni vojni pa je veliko mladih fantov in deklet odšlo »s trebuchom za kruhom« čez mejo. Večina je odšla v Kanado, Ameriko in Avstralijo. Tako se je v nekaj letih število župljanov zmanjšalo skoraj za tisoč ljudi.

V sedemdesetih letih so mnogi odhajali na delo v Avstrijo, Švico, največ pa v Nemčijo. S tem je prišel v domač kraj kapital, ki je omogočil, da so si ljudje kaj hitro zamenjali majhne slamnate hiše z novimi sodobnimi. Ta materialni preskok in ločeno življenje zakoncev – eden v tujini, drugi doma – sta posebej zaznamovala mnoge družine. Življenje v znamenju čim več imeti pa je mnogim zatrlo čut za verske stvari.

Spremenile so se tudi razmere doma, ko so morale šolske sestre po vojni zapustiti šolo in so učitelji, ki so prišli od drugod, v takratni politični opciji dosledno oznanjali »ta pravi nauk«. Dviganje standarda in neprestana vzgoja v socialističnem in komunističnem duhu nista prizanela verskemu življenju.

Skratka, vse to je lomilo tradicionalno ureditev prekmurske družine in njeno vero. Med nekatere vernike se je vtihotapila mlačnost, glasnejši so postajali »zmagovalci«. Toda velik duhovni naboj, ki je rasel po gorečih oznanjevalcih evangelija skozi stoletja, se je ohranil vse do danes. Mnogi so v tem času utrdili svojo vero in so danes svetla luč na proti novi evangelizaciji.

Tako našo župnijo zaznamujejo različne usmeritve: tradicija, mlačnost in osebna vera.

### **Vloga duhovnika pri vodenju župnije**

Koncilska vizija župnije vabi, da bi prešli od pastorale duhovnikovega individualnega delovanja k soodgovornosti celotnega občestva. V tradicionalni župniji je to težko uresničiti, saj so ljudje navajeni na duhovnika kot edinega oznanjevalca evangelija. Vse delo radi prepuščajo župniku ali kaplanu, če je v župniji, sami pa raje ostajajo pasivni. V tem človeku pa še vedno živi neka pripadnost Cerkvi. Zato je danes tako pomembno, da duhovnik priteguje laike v pastoralno dejavnost župnije.

Če hočemo živo Cerkev v župniji, ki bo v službi »oznanjevanja, podeljevanja zakramentov in služenja v dejavni ljubezni,« kot posebej

naročajo sklepi Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, je nujno, da ob duhovniku v tem poslanstvu sodeluje čimveč usposobljenih laikov na vseh področjih v župniji. Duhovnik naj bo le opora, sopotnik in spodbujevalec v ustvarjanju Cerkve, da z njegovim odhodom iz župnije živo župnijsko občestvo ne zamre, ampak se novi župnik le včeni po svoji duhovniški službi v življenje župnije, ki ga živi kot Kristusova Cerkev.

To pomeni, da mora župnija pod župnikovim vodstvom zaživeti sama. Tu prihajajo v ospredje karizme, ki jih ima duhovnik, naj bo župnik ali kaplan. Pomembno je, da znata kot sodelavca v duhovništvu priznati drug drugemu lastne karizme in si delo porazdeliti na takšen način, da bi se božje kraljestvo širilo v župniji. Vsako ljubosumje, podtikanje in nerazumevanje ugaša duha in ne rodi zelenega sadu. Zato sem prepričan, da je duhovniško bratstvo temeljnega pomena za zdravo župnijsko občestvo. To velja tudi za župnike, ki so sami na župniji. Povezanost in bratstvo z drugimi duhovniki naj bo prioriteta našega duhovniškega življenja kot zgled v župnijskem bratstvu.

Prav v tem se župnik in kaplan trudiva v vsakdanjem življenju, da ustvarjaja in sva občestvo žive Kristusove Cerkve v povezanosti z laiki kot tistimi, ki soustvarjajo živo Kristusovo Cerkev.

Duhovnik po svoji službi deli zakramente. Zakramenti pa so najvišji izraz živega, osebnega in ljubečega odnosa med Bogom in vernikom sredi občestva (prim 135). Tradicija, ki povezuje verno občestvo v naši župniji v skupno obhajanje zakramentov, se kaže v tem, da se le redko zgodi, da kakšnega otroka ne krstimo. Vsi krščeni pozneje gredo k sv. spovedi, sv. obhajilu in sv. birmi. Tudi prakticiranje osebne spovedi je pri mnogih povezano s tradicijo, da o veliki noči in božiču opravijo sv. spoved. Poznamo tako imenovane velike spovedi. Tudi stanovske nedelje nekateri še spoštujejo in jih imajo za mesečno osebno srečanje z Bogom v zakramentu sv. spovedi in sv. obhajila. Evharistija je zakrament, ki župnijsko občestvo združuje v eno, mlade in stare, zdrave in bolne, bogate in revne, vesele in žalostne. Postajajo enost v Kristusu.

V večini primerov tudi bolniki prejmejo zakrament bolniškega maziljenja in le redki so nesprevideni ob smrti. Tako nam prav vsi zakramenti govorijo o pripadnosti občestvu Cerkve.

Drugačna pa je podoba glede zakramenta sv. zakona. Tu se občuti razvrednotenje vrednot, ki je danes v svetu tako močno. Mladi nimajo v sebi tradicije, pa tudi ne osebne vere, da bi jih povezala s Cerkvijo. Okrog njih je vse dovoljeno. Zato nimajo občutka za božje in sveto. Svetosti zakona ne poznajo ali pa ne sprejemajo. Nevezanost je drugo ime za svobodo. To in še drugi dejavniki vplivajo, da se nekateri mladi ne poročajo v Gospodu. Pa tudi zato ne, ker ne čutijo Cerkve kot občestva. To je eden izmed naših največjih pastoralnih izzivov.

## Vloga laikov pri vodenju župnije

V dokumentih Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem je poseben poudarek na župnijah kot živih občestvih, kjer med člani vladajo brat-ski in sestrski odnosi (prim. 89). Zato je potrebno prižgati novega duha v tistih skupinah, ki že delujejo, in hkrati ustanoviti nove, ki bodo pomagale k ustvarjanju živega župnijskega občestva. Takšno obsežno pastoralno delo pa zahteva veliko naporov in vztrajnega dela. Vsega tega ne more duhovnik sam. Potrebuje sodelavce, ki s širino duha, delavnosti in vztrajnosti sooblikujejo in vodijo posamezna občestva oz. skupine v živo župnijsko občestvo. Tako laiki v Cerkvi niso zgolj pomoč duhovnikom, ampak v moči splošnega duhovništva dejavno živijo krščansko življenje (prim. 396).

V zavesti, da potrebujemo strokovno in duhovno oblikovane laike, si v župniji prizadevamo, da bi čim več laikov opravilo najrazličnejše seminarje, katehetsko in animatorsko šolo, po možnosti tudi Teološko fakulteto.

Zato v župniji organiziramo animatorske šole in druge seminarje. Animatorska šola postaja izhodišče za vodenje skupin. V animatorski šoli vidim način poglobitve verskega in cerkvenostnega čuta.

Hkrati pa sprejemamo v pastoralo usposobljene verne laike, ki s svojo gorečnostjo in strokovnim znanjem dvigajo raven pastoralnega dela v župniji.

V naši župniji poleg župnika in kaplana delujejo v pastoralni kateheti, ki so povezani v katehetsko skupinoteam, župnijski pastoralni svet, gospodarski svet, birmanski animatorji, skavtski voditelji, misijonski voditelji, ministrantski voditelji, člani karitas, bralci, pevski voditelji, voditelji rož živega rožnega venca, voditelji drugih molitvenih skupin in programski svet za duhovnost in kulturo. Ti voditelji dajejo poseben živ utrip župnijskemu občestvu.

*Kateheti* v katehetski skupini mesečno načrtujejo posamezne sklope udejstvovanja veroučencev v župnijskem občestvu. Gre za sodelovanje otrok pri obhajanju liturgičnega leta. V naš sklop katehetskega dela uvrščamo tudi redne duhovne vaje, ki jih imamo enkrat na leto za vsak razred v župnijskem domu.

*Birmanski animatorji* vodijo birmanske skupine, ki jih oblikujejo birmanci sami po interesnem včlenjevanju v življenje župnijskega občestva. Pridružijo se lahko pevski, skavtski, misijonski, ministrantski, bralski skupini ali skupini karitas. Vsak birmanski animator dobi tudi soanimatorja, ki je dejaven na določenem področju pastore. Tako laže v birmanski skupini prebujajo v mladih čut pripadnosti Cerkvi, tako v župnijsko-občestveni kakor vesoljni razsežnosti (prim 188).

Vsi birmanci pred birmo opravijo duhovne vaje in devetdnevnicu, pri kateri so navzoči tudi birmasni animatorji. Imeli smo že nekaj poskusov nadaljevanja birmanskih skupin po birmi, vendar se ta stvar še ni obdržala.

*Mladinski veroučni voditelji.* Ob najrazličnejših skupinah živi tudi veroučna mladinska skupina, ki jo vodijo voditelji najrazličnejših interesov in dejavnosti v župniji: vodenje duhovnega dela srečanja, športnega srečanja, bralcev, družabnosti in praznovanja. Pred srečanjem ali po srečanju načrtujemo dejavnosti za naprej.

*Skavtski voditelji* so voditelji posameznih vej in so člani SKVO. Redno se dobivajo vsak mesec na svojem delovnem srečanju. Skupaj načrtujejo delo v posamezni skupini.

*Misijonski voditelji* so voditelji misijonskih skupin po vaseh. Na svojih mesečnih srečanjih oblikujejo v sebi misijonskega duha in načrtujejo misijonsko dejavnost v župniji.

*Voditelji karitasa* so voditelji posameznih dejavnosti, s katerimi se župnijska karitas ukvarja. Voditelji pripravljajo mesečna srečanja in usmerjajo dejavnost celotne dobrotelneosti.

*Pevski voditelji.* Med pevske voditelje štejemo vse voditelje zborov in skupin, ki delujejo v župniji. Srečujemo se občasno, da skupaj načrtujemo glasbeno delo v župniji. Nekateri zbori imajo svoj ožji odbor, ki se večkrat na leto zbere in načrtuje svoje delo.

*Ministrantski voditelji.* Ker je več ministrantskih skupin, vodijo posamezne ministrantske skupine voditelji. Na njihovem srečanju načrtujejo delo. Zberejo se občasno. Njihova duhovna srečanja vodi kaplan, družabna srečanja pa voditelji.

*Voditelji rož živega rožnega venca.* Ker je v župniji 63 rož ŽRV in ima vsaka svojega voditelja, je to 63 mož in žena, ki s svojo gorečnostjo spodbujajo k molitvenemu življenju Cerkve. Z voditelji rož ŽRV imamo večkrat na leto posebno srečanje, kjer molimo in se pogovarjamo o veličini molitve v življenju kristjana. Hkrati pa so naša srečanja namenjena, da se spodbujamo med seboj k vztrajni molitvi in hkrati k iskanju novih članov, saj nam predvsem molivci umirajo. Hvala Bogu, v zadnjih letih, ko imamo ta redna srečanja, so nam rože povsem žive. S skupnimi močmi vedno znova najdemo nove člane. Za nove člane imamo na praznik Gospodovega oznanjenja slovesen sprejem v rožo ŽRV. Tako se novi člani pred oltarjem rožnovenske Matere Božje zabljudijo, da bodo vztrajno in zvesto molili rožni venec. Če jim kdaj ne uspe, se tega kesajo pri spovedi. Vsako leto se za posamezno rožo daruje sveta maša. Pri tej maši so zbrani tudi njeni člani.

*Voditelji molitvene zveze za duhovne poklice.* Ti voditelji skrbijo za razpošiljanje lista Nova rast in vabijo nove člane k molitvi za duhovne poklice. Organiziramo molitvene ure za duhovne poklice in romanja za molivce v Turnišču in na Ptujski Gori.

Pri vseh srečanjih voditeljev je najprej molitev in duhovna misel, ki jo poda duhovnik, nato pa vodi srečanje eden izmed voditeljev ali duhovnik sam. Srečanje vedno končamo z molitvijo.

*Ljudske pobožnosti:* Marija roma po naših družinah, pobožnost križevega pota, šmarnična pobožnost, oktobrska pobožnost, pobožnost v čast Jezusovemu Srcu, pobožnost v čast Marijinemu Brezmadežnemu Srcu, celodnevno češčenje Najsvetejšega, peš romanje in druga romanja.

*Programski svet duhovnosti in kulture.* V tem svetu je devet vernikov z različno strokovno usposobljenostjo za organiziranje najrazličnejših predavanj, seminarjev, simpozijev in koncertov. Tesno sodelujemo z občino v pripravljanju in organiziranju vsakoletnega tedna duhovnosti in kulture.

### **Pomembnost župnijskega doma in župnijske pastorale za ožje in širše področje**

V letu 2000 smo blagoslovili in izročili pastoralnemu namenu nov župnijski dom v izmeri več kot 1000m<sup>2</sup>, in smo ga posvetili Sveti družini z namenom, da bi ta dom postal za našo župnijo in širšo okolico dom sprejetosti, kjer bi se oblikovalo in raslo živo občestvo Kristusove Cerkve. S tem uresničujemo smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, ki naroča, naj bo ob cerkvah urejen družabni prostor in župnijski dom naj bo kot skupni dom vseh župljanov (prim. 428). Zagotovo brez prepotrebni prostorov ni moč peljati tako zahtevnega pastoralnega dela, kot ga imamo v naši župniji. Kakor smo zidali župnijski dom, tako smo zidali dejavno župnijsko občestvo.

Nobena župnija pa ne more in ne sme biti otok zase. Posebej v današnji družbi ne, ko smo ljudje povezani na najrazličnejše načine.

Usklajeno pastoralno delovanje na dekanjski in področni ravni nujno zahteva medsebojno povezanost različnih skupin in dejavnosti na pastoralnem področju. Ker je župnija na vseh področjih dejavna, se povezujemo s skupinami v drugih župnijah na posameznih srečanjih, ki jih dekanija ali področje organizira. Več srečanj pripravimo tudi v naši župniji. Sodelujemo na prireditvah in srečanjih na škofijski in vseslovenski ravni. Tako se s tem vzgajamo za živo Kristusovo Cerkev, povezano z brati in sestrami v Kristusu.

Kakor se npr. v Milanu združuje več župnijskih oratorijev v enega, tako bo šel v to smer tudi naš način združevanja med župnijami, na primer en mladinski center za več župnij. Ta zamisel se mi zdi toliko bolj umestna zato, ker je duhovnikov vedno manj, ker si manjše župnije ne morejo urediti ustreznih prostorov in ker ni dovolj laikov, da bi lahko več projektov vodili v svoji mali župniji.

### **Sklep**

Veliko je še pred nami izzivov za uresničitev sklepov Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ti sklepi so vsekakor za pastoralne delavce dragocen dokument, iz katerega bomo črpali veliko spodbud za ustvarjanje žive Kristusove Cerkve med nami v Prekmurju in v vsem slovenskem prostoru.





Karl Lehmann

## **Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom**

Gradec je naravnost določen (predestiniran), da postavi v središče izmenjavo teologov z Vzhoda in Zahoda preko nekdanjih družbenih in kulturnih prelomnic, katerih posledice še učinkujejo. Zaradi mejnega položaja z deželami, ki so imele nekoč komunistično oblast, prevladuje tu trezna izkušnja. Ta ni v čakajoči, odmaknjeni skeptičnosti, ampak so se od tu vedno postavljali mostovi, gojile izmenjave in nudila se je pomoč. Tako je težišče graške univerze tudi »jugovzhodna Evropa« in na tej osnovi je naša teološka fakulteta navezala prijateljstvo z Mariborom v Sloveniji in Sibijem v Romuniji. Zato imata na njej svoje trdno mesto tudi ekumenizem in še posebno pravoslavna teologija. V Gradcu se ob tem še prav posebno spominjamo Drugega evropskega ekumenskega zborovanja leta 1997 s še danes pomembnim motom: »Sprava, Božji dar in vir novega življenja«.

Gradec je torej posrečen kraj za srečanje teologov z Vzhoda in Zahoda. Tu se čuti kulturna in cerkvena raznolikost katoliškega v Evropi. Tu so skoraj samo po sebi dani konteksti »Evropskega združenja za katoliško teologijo«. Iz tega ozadja in na tej osnovi bi rad nekaj povedal o teoloških spodbudah, ki naj prispevajo k temu, da bo ta izmenjava Evrope prinesla duhovno in etično orientacijo.

### **I. Evropa med vizijo in pragmatizmom**

Evropa je že dolgo predstavlja vizijo. V boj proti nacionalizmu v Evropi niso stopili le politiki, ampak predvsem tudi pisatelji in drugi kulturni ustvarjalci, ki so na poetično utopični ravni prisegali na občestveno čutenje, ki naj bi staro celino končno popeljalo iz zmedene raznolikosti in hude sprtosti. Ti pisatelji in kulturniki so bili največkrat deležni posmeha s strani tistih, ki so se kot »pragmatiki« sklicevali na to, kar se da narediti (»machbare«). Evropsko sodelovanje so pri tem pogosto razumeli kot predpogoj za zagotovitev miru in ohranitev skupne kulture. Vizije in polemike pa imajo osupljivo aktualnost. Včasih je

prihajalo do srečanja med poetično vizijo Evrope in politično prakso, danes pa v zvezi s temo »Evropa« manjka rodovitnih srečanj med kulturniki in politiki. Eni z lahkoto dajejo navdih v zvezi s prihodnostjo, drugim pa spodleti posredovanje v trezno dojeto resničnost. Ta razklnost je prisotna pri mnogih ljudeh. Po eni strani v vsakem izmed nas živi hrepenenje po premagovanju ozkih omejitev, nacionalističnih pretiravanj, pogubne svetovne gospodarske konkurence in delitve na majhne države. Mnogi še žalujejo zaradi nesmiselnih smrti na tolikih evropskih bojnih poljih. Danes se zgražamo nad šikaniranjem, vendar kljub veliki bližini in prehodnosti npr. priznavanje šolskih in študijskih diplom še vedno ni zadovoljivo rešeno. Povsod, kjer se kopičijo takšne ovire, imamo vsi manjše ali večje vizije o Evropi, a se kmalu spet hitro sprijaznimo z realnostjo. Raznolikost jezikov nam hitro pokaže naše lastne meje. Gospodarska situacija v Evropi še vedno kaže velike razlike med posameznimi državami. Ko gre za gospodarske interese, postanejo pogajanja izjemno trda. Vsi imamo v glavi svojo zeleno podobo Evrope, ki ni rezultat uskladitve mnogih teženj in interesov, temveč največkrat le gola utopija.

Temu se pridružujejo še strahovi. Evropa je bila desetletja razdeljena na Vzhod in Zahod. Zid po sredini Evrope se je zdel edina resnična pregrada. Ko pa je padel, se je pokazalo, koliko pregrad še ostaja v naših glavah. To velja za celotno Evropo. Stare nacionalistične usmeritve, o katerih smo menili, da so že davno premagane, so se čez noč spet pojavile. Model zvez (alians) iz prve svetovne vojne in medvojnega časa je v odnosih med državami spet oživel. Krvave državljanske vojne, npr. tista v nekdanji Jugoslaviji, nenadoma razblinijo naše sanje o Evropi. Mnogi tudi mislijo, da morajo preveč žrtvovati za to Evropo: dokaj stabilno valuto, relativno visok življenjski standard, mnoge socialne pridobitve, veliko svoboščin, kulturno raznolikost in regionalno bogastvo. Slutijo mogočni upravni aparat, ki s svojo birokratsko močjo marsikaj izravnava in vse stiska v poenoteno uniformo. Mnogim se zdi integralizem Evropske zveze z njenimi številnimi upravnimi mehanizmi kot velika zver iz Apokalipse. Ta strah nekateri včasih tudi zavestno razpihujejo.

Vendar ne smemo ostati pri tem nerodovitnem nasprotju. Ne smemo izgubiti poguma in se pustiti zmleti med Evropo vizije, ki beži naravnost mimo resničnosti, in površnim pragmatizmom, ki ne premore nobene moralne moči proti pritisku močnejših, zoper prilagajanje vseh na to, kar je, in nasilju tistih, ki se brezobzirno uveljavljajo.

S temi splošnimi pričakovanji, ki so marsikdaj bolj idealne podobe, in resignirano oceno resničnosti, ni mogoče izpolniti tako velike naloge, kot je nova Evropa. Da bi lahko gradili prihodnost, moramo znova premisliti realne možnosti in svojo odgovornost.

## II. Novi odnosi med Vzhodom in Zahodom

Najprej je nujno potrebno usmeriti pogled v preteklost, na globoke in v veliki meri skrite posledice srednjeevropskih in vzhodnoevropskih diktatur. Ni mogoče pozabiti vsega tega, ker se je v desetletjih zgodilo. Temeljne razsežnosti človeškega bitja so bile za neštete ljudi v vzhodnih diktaturah desetletja dolgo izključene ali prezirane: hrepenenje po svobodi, zahteva po resnicoljubnosti, po ustvarjalnem razvoju in velikopoteznosti. Prav tako je bila sistematično izrinjena vera. Čudež osvoboditve je nazadnje v tem, da je človek – kot posameznik in skupnost – s svojimi upanji in zahtevami zmagal proti sistemu, ki se je zdel povsem popoln in nepremagljiv. Toda tudi pri tistih, ki so se upirali pritisku in ga vzdržali, je po tako dolgem času veliko okuženega in obolelega. Tistemu, ki je bil desetletja neprestano nadzorovan, je težko naenkrat razviti ustvarjalnost in fantazijo. Kdor npr. ni mogel izbirati med več možnostmi, odločanje predstavlja predvsem muko. Kdor je imel v stanovanju vgrajene prisluškovalne aparate in ni nikoli vedel, ali ga delovni tovariš pri oblasteh ovaja, bo še dolgo nezaupljiv. Takšne izkušnje pustijo dolgotrajne posledice in jih je treba jemati zelo resno.

Z novo Evropo ne bo ponovno vzpostavljeno prejšnje stanje, prav tako pa ne more biti nova Evropa enostavno postavljena v živi pesek nezgodovinske prihodnosti. Pravi pogled v preteklost lahko na načrtovanje prihodnosti deluje tudi osvobajajoče. Evropa je bila namreč od vsega začetka in posebno v novejšem času edinstvo v raznoterosti. Njena kultura je rasla iz grških, rimskih, judovsko-krščanskih, islamskih in humanističnih korenin. Osrednje ideje in vrednote so bile vedno svoboda, človekovo dostojanstvo in odgovornost, katerih obrambo so vse bolj prevzemale institucije demokracije. Težave pri združevanju, ki izvirajo iz mnogovrstnosti, so zaradi delitve na Vzhodu in Zahodu ostale dolgo zakrite. Vsi smo računali s trajnostjo delitve. Želje in govorjenje o združitvi Evrope so zaradi razlik med Vzhodom in Zahodom bile dolgo časa predvsem utopija. Zdaj obstaja prava priložnost, da Evropa ponovno pride k sebi in se prebudi. Spremembe v Srednji in Vzhodni Evropi so pripomogle k novi zgodovinski dinamiki v Evropi.

To, kar nastaja, nikakor ni kakšna preprosta in pregledna veličina. Železna zavesa nam je do preobrata v letu 1989 omogočala relativno lahko osnovno orientacijo. Duhovna gibanja in politični sistemi so se preprosto sesuli. Ob zidovih se je dalo z lahkoto razvrščati, kaj osvobaja in kaj zaslužnjuje. A dejansko je bila ta Evropa vedno izrazito kompleksna in nikakor homogena. Morda so nam v prvih trenutkih mnoge parole pod vplivom evforičnega entuziazma nekoliko zameglile notranje raznolikosti. Podobe o »skupnem evropskem domu« ali o »ev-

ropski družini« sicer niso napačne, lahko pa nas zaslepijo, da ne vidimo težav.

To velja še prav posebej z vidika nemško govorečega prostora. Politika in kultura sta bili tu vedno odvisni od evropskih vplivov. Ti so vreli v Srednjo Evropo, ki jih je sprejela, pretopila in na ustvarjalen način predelala in nato spet izsevala v bližnje okolje. Prav ta neprestana izmenjava je značilnost nemško govorečih dežel v Srednji Evropi.

Evropska zgodovina je polna napetosti in protislovij. Ima tudi temne strani. To je zgodovina neprestanih vojn, imperializma, zatiranja ostalega sveta, izžemanja drugih za lastno blaginjo. Mar niso bile mnoge ideje in sanje o svobodi le pretveza za anarhijo in nasilje? Demokracija je prišla k nam le po ovinkih. Demokracija ni evropsko pravilo. Danes imamo posebej veliko priložnost. Čas od konca druge svetovne vojne do danes je najdaljše obdobje miru, ki ga je Evropa kdaj doživela. Njena prihodnost je odprta, kakor že dolgo ne. Vendar ne smejo spet mnogi narodi zapasti v stare napake, predvsem v svoje lastne nacionalne interese. Narodnost kljub velikemu pomenu, ki ji pripada, ni najvišja vrednota kake skupnosti. Takšen položaj odprtosti, kakor nam je podarjen od leta 1989, skriva tudi nevarnosti, ki terjajo veliko mero budnosti: stare strateške povezave iz brezna zgodovine ne smejo zopet priplavati na dan. Katastrofe 20. stoletja ne smejo biti zaman.

### III. Mnogovrstne korenine

Evropa potrebuje novo identiteto, ki seveda ne more biti utemeljena samo na politiki ali na soglasju gospodarskih interesov. Naj je zraščena v političnih in ekonomskih razsežnostih še tako pomembna, pa kulturna, to pomeni duhovna in etična identiteta nove Evrope, ne sme biti tako odrinjena, kakor se to sedaj očitno dogaja. Na vprašanje o teh duhovnih koreninah prihodnje Evrope tudi ni mogoče odgovoriti zgolj z opozarjanjem na različne kulture v posameznih regijah in deželah, jezikih in narodih ali celo s poudarjanjem svetovnonazorske nevtralnosti in verske svobode. To bi bilo namreč, duhovno in etično gledano, isto kot umik v pluralnost svetovnih nazorov, ki stojijo brezbrizno eden poleg drugega, ali pa beg v čisto zasebnost. Nagibov v to smer je več kot dovolj. V tem pogledu Zahod še ni dovolj doumel nekaterih zadržkov, ki jih izražajo dežele in Cerkve v srednji in vzhodni Evropi.

Evropska kultura je – kot je bilo že rečeno – zrasla iz mnogih korenin. K tej celoti sodijo duh Grčije in rimski svet, pridobitve latinskih, keltskih, germanskih in slovanskih narodov, hebrejska kultura in tudi islamski vplivi. Tudi če so evropski narodi mogoče pogosteje nastopali drug proti drugemu kot pa sodelovali drug z drugim, pa vendar ne

smemo pozabiti, da vsi izhajajo iz skupnega kulturnega izročila in da so vsa obdobja evropske zgodovine gradila na teh duhovnih osnovah. Evropa se je vedno spreminjala in je tudi danes »nedokončan projekt« (J. Habermas). Iluzorno se je obnašati tako, kakor da je bilo nekoč drugače. Veliko bi izgubili, če ne bi sprejeli danes ponujene priložnosti.

Cepitev Evrope je postavila v ospredje narode zahodne Evrope, ljudstva germanskega in romanskega izvora. Danes se moramo ponovno učiti, da ima tudi slovanski svet isti izvor in da spada z enako pravico k stebrom Evrope.

#### IV. Krščanska vera – temelj-humus Evrope

Odveč bi bilo prepirati se o tem, kateri kulturni elementi v duhovnih temeljih Evrope imajo prednost. Nihče namreč ne more tajiti, da krščanska vera prav odločilno sodi med trajne izvirne temelje Evrope. V tem pogledu niso mogle ničesar spremeniti niti delitve Cerkve na Vzhodu in Zahodu v 11. in 16. stoletju, čeprav je povezovalna moč krščanske vere s tem vse do danes občutno oslabela. Evropa je bila prvi kontinent, ki ga je bilo mogoče v njegovi mnogovrstni dediščini doumeti iz krščanske vere, kar je ustvarilo predpogoje za edinost in kulturo, ki ju zaznamuje vera Cerkve.

V tem smislu upravičeno govorimo o »krščanskih koreninah« Evrope. Nihče pa s tem noče trditi, da »Evropa« in »krščanstvo« enostavno sovpadata. Takšna istovetenje tudi ne bi bilo v interesu samega krščanstva, kajti krščanska vera je povabilo v občestvo z Bogom, ki je namenjeno vsem ljudem. Univerzalnosti krščanskega poslanstva ne smemo »evrocentrično« skrčiti. Krščanstvo ima namreč v moči Duha sposobnost, da se inkulturira v vseh narodih in v vseh jezikih. Toda nihče ne bo zato tajil, da je krščanska vera tako zelo oblikovala evropsko kulturo, da brez nje ni mogoče določiti njene identitete. Tudi če se Evropejec od vere popolnoma oddalji, si mora vedno znova zastavljati vprašanje o smislu krščanstva in z njim navdihnjene kulture.

Novost in v globini dejavna moč, da, neusahljiva sila krščanske vere se v evropski kulturi javlja še po tem, ko so njeno zgodovino sooblikovale druge, deloma nasprotne ali sovražna tendence. Krščanska vera je dala tudi zelo veliko vzpodbud za usmeritve in ustanove, ki so se – vsaj pozneje – udeleževale zunaj Cerkve ali pogosto tudi proti njej. Pomislimo samo na humanizem, na vlogo tehnike, pomen znanosti in odkrivanja, kakor tudi na človekove pravice. Tudi evropsko humanost, navzočo v raznih gibanjih, ki so se oddaljila od krščanske vere, ali so ji postala celo tuja, navdihuje krščanska dediščina, npr. dobroteljnost. Danes se takšno poreklo pogosto pozablja, neredko je zatajeno ali popačeno. Kljub temu ostaja resno vprašanje, do kod je mogoče teme-

ljne krščanske poglede na podobo človeka, kot so npr. osebno dostojanstvo ali usmiljenje oz. odpuščanje, ločiti od živega temelja vere, ne da bi le-ti s tem – vsaj na daljši rok – izgubili svoj avtentični pomen. Krščanstvo mora danes prav zaradi skupne ekumenske odgovornosti veliko duhovnih dobrin, ki so se izselile iz samega cerkvenega področja in postale skoraj neprepoznave, ponovno identificirati, si jih znova prilastiti ter napolniti s svojim lastnim življenjem. Tako npr. ni mogoče trajno zagotavljati dostojanstva vsake človeške osebe in spoštovanja v vsakem primeru brez verskega prepričanja, da je človek Božja podoba in da samo tu najde svoje priznanje in dostojanstvo. To se kaže v današnji razpravi o osebnem in človeškem dostojanstvu še nerojenega otroka ter na področju bioetike in genske tehnologije.

Ko govorimo o Evropi z vidika krščanske odgovornosti, ne gledamo prvenstveno nazaj, ne sanjamo nostalgичno o romantičnem in zlatem »zahodnem svetu« (ki ga v tej obliki nikoli ni bilo!), ampak nas skrbi sedanja in prihodnja Evropa s svojimi napetostmi in nasprotji. Pri tem se zavedamo, da gre v današnji Evropi za civilizacije, ki se nagibajo k temu, da pri oblikovanju človekovega življenja popolnoma spregledajo odnos z živim Bogom in zaupajo samo moči lastnega človeškega razuma, znanosti in tehniki.

Kristjani se moramo odločno spoprijeti v odprtem soočenju in duhovni tekmi s tistimi, ki hočejo novo Evropo namerno oblikovati z izključitvijo krščanskih ustvarjalnih moči in brez Cerkve. Vera v troednega Boga in nedotakljivost človeškega dostojanstva imata prav ob dogodkih po »obratu« vso utemeljenost, da spet pogumneje, globlje in bolj prepričljivo pričuje za upanje, ki v nas živi in nas napolnjuje. Kristjani so preveč maloverni, duhovno leni in strahopetni. Potrebujejo več poguma za pričevanje in več evangeljskega veselja. Potem se jim ne bo treba bati sedanjih izzivov.

Evropa se seveda ne sme sklicevati zgolj na svojo krščansko dediščino, temveč mora z današnjim pričevanjem kristjanov omogočiti, da se v srečanju z osebo in oznanilom Jezusa Kristusa nanovo odloča o njeni prihodnosti. Samo pod temi pogoji velja beseda, da Cerkev ni na koncu. Zato Cerkve na Zahodu potrebujemo pomoč in vzgled sester in bratov iz Srednje in Vzhodne Evrope, ki so svojo moč in veselje vere dolgo preizkušali v trpljenju, in je ne smejo za skledo leče prodati modernemu prilagajanju.

## **V. Krščanska posebnost (proprium) v sekularizirani Evropi**

Evropa ima krščanske korenine, toda ravno v tem pogledu je danes izkoreninjena. Nič ne pomaga peti žalostink nad sekularizacijo, potrebno je le dovoliti, da pride do besede in se v večglasnem zboru vera



uveljavi in da postane glasna v pluralistični družbi. Nima smisla na tihem čakati na nekaj takega, kot je krščanski Zahod, kjer bi Cerkev imela glavno duhovno vodstvo in usmerjevalno vlogo. Cerkev mora bolj odločno in resno delati za to, da pride njen glas v pogojih verske svobode in pluralizma neokrnjen do veljave.

Tako stanje je v besedah sicer lahko sprejeti, mnogo težje pa ga je notranje osvojiti. Gre predvsem za to, da se Cerkve v Srednji in Vzhodni Evropi ne bi zgledovale po kakšnem modelu iz preteklosti glede tega, kakšno vlogo naj ima Cerkev v družbi in kako naj ravna v odnosu do države. Včasih je strašljivo gledati, kako zelo se ponovno naslanja na takšne zastarele (antiquierten) modele. Mi na Zahodu gotovo nismo učitelji brez napak, vendar smemo svetovati, da je zahtevo po veri v današnji družbi potrebno posredovati bolj z vabljenjem, argumentacijo in prepričevanjem kot pa s pomočjo pretežno monološkega razjasnjevanja ali avtoritativnih navodil, ki bi sicer glede posameznih vprašanj lahko imela svoj pomen.

Cerkev mora najprej storiti to, kar je njena izvirna naloga in kar dnevno izvršuje: oznanjevanje evangelija. Vsa prizadevanja za prenavo zadnjih desetletij, tudi Drugega vatikanskega koncila, so usmerjena k temu, da bi bila Cerkev sama vedno bolj sposobna ljudem našega časa oznanjati evangelij. Utemeljeno se to imenuje nova evangelizacija. Izraz je bil pogosto precej sumljiv, kakor da bi hotel izraziti samo katoliško težnjo in posebno zahtevo za »ponovno pokristjanjevanje« (»rekristjanizacijo«) Evrope. Izredno zasedanje škofovske sinode za Evropo je v svojem zaključnem dokumentu 13. decembra 1991 nedvomno s soglasjem papeža jasno zatrdilo: »Nova evangelizacija ni nikakršen program za tako imenovano 'restavracijo' nekdanje Evrope, temveč pomoč in spodbuda za odkritje lastnih krščanskih korenin in za vzpostavitev globlje civilizacije, ki bo bolj krščanska in zato bolj človeška. Ta 'nova evangelizacija' živi iz neizčrpnega zaklada razodetja, ki nam je bilo dano v Jezusu Kristusu. Nobenega 'drugega evangelija' ni. Zavestno jo imenujemo 'nova evangelizacija', saj Sveti Duh neprestano ustvarja novost Božje besede in ljudi nenehno duševno in duhovno prebuja. Ta evangelizacija je nova tudi zato, ker ni nespremenljivo navezana na določeno civilizacijo, saj mora evangelij Jezusa Kristusa zasijati v vseh kulturah«. Mimo te izjave, ob kateri so se lomila kopja, ni mogoče iti.

Cerkev nudi tudi za bodočo Evropo najboljše, če ostane zvesta svojemu poslanstvu. Tako namreč s svojim oznanjevanjem in verskim poučevanjem, s teologijo in mnogovrstno prisotnostjo v družbi gradi vrednote, ki potrebujejo prenavo: človekovo dostojanstvo, podoba človeka, etos vsakdanjega življenja, uresničevanje edinosti v »temeljnih vrednotah«, in to sredi vseh svetovnonazorskih raznolikosti. Ni

dvoma, da k tem nalogam sodi tudi obramba in razširjanje krščanske socialne etike, kakor se je izoblikovala v katoliškem socialnem nauku in je dobila v Cerkvi obvezujoč izraz. Kar je tukaj formulirano kot družbena načela, je seveda treba konkretizirati. Če v novejšem času celo mastrichtski sklepi uvajajo princip solidarnosti, kar se gotovo dogaja ob naslonitvi na tradicijo katoliškega socialnega nauka, potem je to samo dokaz, kako takšni urejevalni principi dobijo naenkrat, tako rekoč čez noč, presenetljiv pomen. Lahko bi veliko govorili o različnih področjih, kjer se predvsem laiki zavzemajo za izgradnjo nove Evrope v krščanskem duhu: zahteve po spoštovanju človekovega dostojanstva, spoštovanje nedotakljive pravice do življenja, pravica do svobode vesti in verske svobode, vloga zakona in družine, skrb za skupno dobro, ohranjanje stvarstva, odgovornost za medije. Tukaj bi bilo treba obravnavati širok seznam vprašanj: od vprašanja žensk do zdravstvene politike.

Katoliška Cerkev je svetovna cerkev, ki se mora vedno znova boriti, da s svojimi lastnimi strukturami lovi ravnotežje med edinostjo in mnogovrstnostjo. Zato se bo Cerkev po eni strani gotovo zavzemala za učinkovite strukture evropskega združevanja, hkrati pa kritično spremljala integracijski proces. Bruselj ne sme postati velika načrtovalna gosenica, ki na poti v integracijo pomendra regionalne kulturne enote. Modernizacija ni tako nedolžna, kakor se ponuja. Ogroža in uničuje pogosto tudi nepremišljeno: npr. religiozno prepojena okolja.

Poleg skupnih evropskih konceptov niso nič manj pomembne nacionalne in regionalne posebnosti evropskih dežel. Obstaja neka obsedenost z enotnostjo, ki gre brezobzirno mimo mnogovrstnosti jezikov, miselnosti in življenjskih oblik v Evropi. Cerkve bodo prav zaradi svoje močne zakoreninjenosti v posameznih deželah spodbujale takšno evropsko miselnost, ki bo potrjevala to, kar je skupno, ne da bi zabrisala pomen lokalnega in regionalnega.

Cerkev misli v svetovnih razsežnostih. Evrope si ne more zamišljati brez drugih celin. Če bi se Evropa zaprla vase pred stiskami ostalega sveta, bi to bilo namreč znamenje pogubnega kolektivnega egoizma. Na žalost obstajajo znaki za to. Toda tega ne smemo dovoliti. Ravno nasprotno, Evropa mora čim prej dokazati svojo svetovno odgovornost do ubogih, nerazvitih ljudstev, stiske lačnih, do zadolženosti, do mnogovrstnih oblik nepravčnosti in do ogroženega stvarstva. Migracijska gibanja ter razkorak med Severom in Jugom bodo od bodočih Evropejcev zahtevala, da se bodo morali dvigniti nad svoje lastne interese in se posvetiti stiskam svetovne zgodovine, ki bodo še naraščale. Brez teh perspektiv in tega horizonta ne bomo resnično katoliški v izvirnem pomenu besede.

Največja ovira za nalogo Cerkve, da bi svojo lastno odgovornost za Evropo zastopala s polno močjo in verodostojnostjo, je njena razde-

ljenost in razdrobljenost. Gotovo obstaja v zadnjih desetletjih skoraj na vseh področjih zavzeto skupno ekumensko delo. V pobudah evangeličanskih, katoliških in pravoslavnih Cerkva po Evropi obstaja mnogo skupnih teženj. Naj omenim samo evangelizacijo kot prvo nalogo. Naše približevanje drug drugemu bo uspelo samo, če se bomo vsi skupaj in vsak posamezno bolj približali središču, ki je lahko samo Jezus Kristus.

## VI. Temeljni in trajni pomen teologije

V tej zvezi je treba posebej nekaj reči o specifičnih nalogah in možnostih teologije. Krščanska teologija je bila od vsega začetka ozko povezana z znanostjo. Pojem in struktura znanosti sta se seveda vedno spreminjali. V jedru pa je bila ravno krščanska teologija zaznamovana z visoko stopnjo racionalnosti. Spopadala se je z iracionalnimi, skrivnostnimi nauki gnoze. Ne glede na to, da je 'disciplina arcana', je pri izpovedovanju vere ostajala jasna in odprta v javnost. Krščanske vsebine so prevajali v druge jezike in kulture. Vsebine niso bile vezane na določen čas in na posamezno duhovno dobo. Misijon naj bi dodatno poskrbel za to, kar danes imenujemo »inkulturacija«. Tako spadata skupaj tudi racionalnost, ki ne odpravlja skrivnostnega značaja razodetja in teologije, ter univerzalnost krščanskega sporočila.

Seveda tukaj ni potrebno izčrpno govoriti o smislu in utemeljenosti teologije kot znanstvene discipline v kontekstu moderne kulture in civilizacije. Specifično za krščansko teologijo je, da se ne zadovolji samo z avtoritarno zahtevo razodetja samega, temveč je sposobna in pripravljena na duhovno preizkušanje te zahteve. Sveto pismo ne le da tako ravnanje naravnost terja, ko npr. spodbuja kristjane, da podajo razlog za svoje upanje (prim. 1 Pt 3,15), temveč predstavlja zgodovinsko pričevanje za takšno strukturo. Kaže nam, kako je Biblija živi dokument razodetja s tem, da je sama vselej prevod v izvirnem pomenu besede, namreč od Boga, ki govori v določen svet kulture in duha z določenimi oblikami govorjenja in mišljenja; še več, povezana je tudi s konkretnim položajem v določeni cerkveni pokrajini ali celo v občestvu. Tako kakor Sveto pismo normativno in eksemplarično beleži ta temeljni proces prevajanja zgodovinskega razodetja, podobno mora biti vsaka teologija ustvarjalno posredovanje krščanskega oznanila v določeno sedanost. Novejša eksegeza nas je v Stari in v Novi zavezi vedno znova učila, kako zelo je ta proces navezovanja in nasprotovanja zaznamoval sprejemanje razodetja. To strukturo lahko posebno dobro spremljamo v pobibličnem, posebej pa v patrističnem času, česar tu ni treba podrobneje pojasnjevati. Samoumevno je, da je teologija pri tem vedno v dialogu in soočanju z vsakokratnim znanstvenim razu-

mevanjem neke dobe; teologija je celo dolgo časa odločilno vplivala na teorijo znanosti.

Če je temeljna naloga teologije ta, da posreduje med izvorno sprejetim razodetjem in vsakokratno sedanjostjo, potem mora to vsestransko službo skrbno opraviti. Tega že od vsega začetka ne dela sama in izolirano, kajti v tem procesu predajanja (tradicije) enkrat za vedno prejetega razodetja, odseva temeljna struktura tega, kar Cerkev pravzaprav je. Krščanska vera lahko preživi le v konkretni socialni obliki. To se dogaja v raznoterih oblikah, kot so oznanjevanje, božja služba in diakonija, pa tudi vodenje Cerkve.

Teologija sodeluje v tem skupnem procesu, je nanj naravnana in ga istočasno spodbuja s svojo specifično funkcijo. Razumljivo je, da teologija najprej prikaže čistost zgodovinskega izvora, ga ohrani in na nek način tudi zavaruje. Zgodovinsko kritična metoda ima ob vsej svoji omejenosti nenadomestljivo vlogo, ko omogoča, da dosegljivi viri sami kar se da avtentično spregovorijo in da se uveljavijo proti vsem poznejšim interpretacijam, poslikavam in pogosto tudi popačenjem. Ta vrnitev nazaj k vedno svežemu vrenju izvirov nosi v sebi vedno nekaj vznemirljivega, skoraj revolucionarnega, kar pa Cerkev tudi vedno znova veže na večno sveži izvor in jo ohranja mlado. Vendar se teologija ne izčrpa v tem koraku nazaj k začetkom. Zaveda se namreč, da je ob vsej normativni zglečnosti apostolskega časa, ki se kvalitativno razlikuje od vseh poapostolskih izrazov, vsaka doba v znamenju klica Duha, ki jo usposablja za ustvarjalno in novo razlago (Auslegung). Arhaizem, ki se umika v preteklost in se nanjo celo priklepa, je prav tako neprimeren, kakor duhovno teženje v regresijo na določeno stopnjo zavesti, ki ne more biti fiksirana za vse čase.

Veliki cerkveni koncili prvih stoletij prepričljivo kažejo, zakaj ob vsej obstoječi naravnosti krščanske vere na Sveto pismo kot središče biblična govorica sama zase ni dovolj npr. za označevanje odnosa med Očetom in Sinom in za opisovanje trinitarične strukture Boga. Ob vsej razliki med časom, ko je Cerkev nastajala, in dobami, ko je bila Cerkev že izoblikovana, ne smemo spregledati oblik posredovanja bogatega izročila in njihovega pomena za posredovanje evangelija. Predstava o neki neposredni sočasnosti z Jezusom Kristusom in prvotnim krščanstvom vsebuje sicer nekaj pravih elementov, vendar spregleda zraščeno krščanske vere v zgodovino izročila. Poleg tega te priče niso preprosto muzejske podobe, goli objekti študija zgodovinskih disciplin, temveč lahko dajejo Cerkvi v sedanjosti trajno nove spodbude v smislu »ecclesia semper reformanda«. Teologija se ne zadrži pri eni sami dobi ali pri enem samem pogledu nazaj. To bi bil beg v tradicionalizem. Ta že v osnovi ni dovoljen zato, ker so zahteve razodetja in vabilo evangelija usmerjene v vsakokratno sedanjost. Zaradi univerzalne usmerit-

ve, ki ni vezana na določene čase in kraje, jezike in kulture, težijo k srečanju s pogledi na svet in človeka *vsakokratne* sedanjosti.

Enkrat za vedno sprejeta zahteva po univerzalnosti razodetja preprečuje, da bi se teologija zaprla vase, v pretekli zgodovinski izraz, temveč odpira vedno znova novo prihodnost vere. V tem pogledu ima teologija že po osnovni orientaciji obraz usmerjen v prihodnost vere in Cerkve. V tem smislu mora biti »progresivna«, graditi na prihodnosti Cerkve in tako naravnana na začasnost svojega eksperimenta. Vendar se tudi ne more orientirati samo po goli sedanjosti. Ker je sedanjost spet mnogovrstna, bi teologija neizogibno zapadla konformizmu in modernizmu, ki ne upoštevata obstoječe stopnje in kriterija enkrat za vedno prejete zahteve razodetja ter bogatega izročila z njunim pomenom za bit Cerkve, s tem pa le-ta nehata biti občutljiv sogovornik za resnično stvar teologije v svojem času. Kdor ni globoko zasidran v bibličnem in teološkem izročilu, je ali pa postane nesposoben za resno prevajanje krščanskega oznanila v sedanjost. Kdor je samo »današnji«, bo naglo žrtev mode in bo jutri prav tako »včerajšnji«.

Notranjo trdnost teologije predstavlja njeno ustvarjalno posredovanje. To je za vsako teološko disciplino lasten, drugačen (diferenciran) proces. Pravo središče teologije je ravno v posredovanju teh različnih procesov spoznavanja in iskanja. Pogosto se mi zdi, da imamo v Cerkvi toliko polarizacije in sramotenja, pa tudi brezbriznosti in samotarstva, ker tega trajnega npora za živo središče celotne teologije nimamo več teko jasno pred očmi, ali pa smo ga celo izgubili. Ko pa to ni več norma, potem dobijo težnja po specialističnosti in zahteve posameznih šol izkrivljajočo prednost. Da, potem se tudi ni mogoče več trajno popolnoma izogniti omejenosti in »fahidiotizmu«. Gotovo ne obstaja samo eno »središče« teologije, marveč vedno znova različni poskusi določanja tega središča glede na osebe, situacije in discipline. Številni krizni pojavi v teologiji izvirajo od tod, ker ne vzdržimo in ne prenesemo tega iskanja zavezujočega središča z njegovimi širokimi razsežnostmi in napetostmi. Da v teologiji obstaja legitimni pluralizem, je pogubna modrost. Danes se je treba bolj boriti za edinost teologije. Zaradi premajhne težnje k enotnosti manjka tudi nosilno »središče« med frontami, manjka moč posredovanja med raznimi stališči in seveda tudi sposobnost soočenja s tujimi stališči in stališči drugačne vrste, kakršna se bodo pojavila prav v prihodnji Evropi, če za enkrat pustimo popolnoma ob strani teološki dialog na svetovni ravni. V tem pogledu si želim več soočanja, več veselja do prepiranja, seveda s poštenostjo (fairness), več pripravljenosti na spravo (»kultura prepiranja«) in več poguma, ko gre za soočenja.



## VII. Predpostavke za rodovitnost teoloških spodbud

Tako je položen temelj za nekatere posledice, ki zlahka sledijo iz tega, kar smo povedali:

1. Smisel teologije kot znanosti ni izključno v profesionalnosti nauke, torej v izobraževanju bodočih sodelavcev za cerkvene službe, bodočih znanstvenikov itd.; smisel teologije se ne izčrpa enostavno v nekem »teoretizirajočem« raziskovanju, temveč je njeno poslanstvo opravičiti verodostojnost (Legitimation) krščanskega oznanila pred forumom človeškega razuma, ne nazadnje pred profanim svetom. To sovpada z misijonskim značajem pričevanja za krščansko oznanilo, pri čemer ima tudi teologija svoj delež. Čeprav je npr. izobraževanje duhovnikov pomembno – tega elementa na noben način ne želim zmanjševati –, samo ne more biti kriterij za to, kako in kje se bo danes ukvarjalo s teologijo kot znanostjo. Funkcija opravičevanja, ki jo ima teologija, je nujna iz več razlogov prav v modernih družbah, ki se ne povezujejo več religiozno, temveč prvenstveno politično. Ravno s tem, ko je razsvetljenstvo odklonilo zahtevo po resnici katoliške teologije, sta Cerkev in teologija v 19. in še tudi v 20. stoletju živeli in preživeli skoraj kot subkultura. Drugi vatikanski koncil je Cerkev in teologijo vsaj potencialno vzpostavil kot sogovornika, ki je postal resen partner na mnogih področjih zelo široko in močno 'razpredalčkane' družbe.

Prav zadnje čase se krepi občutek, da bi to anomalijo ponekod radi odpravili. To bo mogoče samo, če bo Cerkev iskala intenzivni dialog in se soočila s sodobno miselnostjo. Filozofija in teologija sta za to v cerkvenem prostoru brez dvoma najprimernejša instrumenta. Sem v prvi vrsti sodijo katoliške akademije in vsaj deloma tudi del združenj in organizacij, ki izvajajo kvalificirano izobraževalno delo.

Tudi družbe na Vzhodu so, kakor je vse bolj očitno, diferencirana struktura. Komunistični oblastni sistem je bil sicer odstranjen, še zdaleč pa ne njegovi ideološki ostanki v mnogih glavah, in z njim ter moderno miselnostjo nasploh se bo treba soočiti. Varali bi se, če bi mislili, da je po »preobratu« v kateri koli državi nastal kakšen resen in učinkovit družbeni preporod. Zato se mora teologija kot zastopnica Cerkev toliko bolj odzivati na te osnovne izzive.

2. V novih razmerah je zavezanost teologije verskemu občestvu še bolj pomembna. Iz znanstvenoteoretičnega zornega kota je danes manj problematično, če teologija priznava, da je povezana s predpostavkami, kot so verske vsebine in cerkvena praksa. Bilo bi škoda, če teologija sama ne bi več potrjevala svoje socialne povezanosti. Dolgoročno lahko teologija reši svoj specifični značaj samo s pravilno pojmovano cerkveno

razsežnostjo. Pripadnost Cerkvi ima za posledico, da teologija terja veljavnost svojih vsebinskih izjav in si mora za to tudi prizadevati. Samo tako bo v skladu z evangelijem, ki vedno zahteva misijonarsko izgrajevanje mostov v vsakokratno sedanost. Če teologija tega ni več sposobna storiti ali dela to privatno, zdrzne nazadnje na raven splošnega študijskega predmeta in bo v najboljšem primeru sektor religijske znanosti ali vednost o religiji. Obstajajo pa tudi oblike samosekularizacije teologije.

Med Cerkvijo in teologijo obstaja torej tesna medsebojna vez. Cerkev predstavlja neobhodno potrebna tla, v katerih je teologija zakoreninjena. Če poskuša to zanikati, izgubi sama sebe in svoje mesto v življenju, vsaj dolgoročno. Po drugi strani pa potrebuje teologija relativno samostojnost, če hoče v Cerkvi izpolniti svojo nalogo. Brez polnega spoštovanja obeh dimenzij ne more biti nobene usklajenosti. Sicer pa to velja tudi v ustavnopravnem pogledu. Teologija na univerzi ni sekularno usmerjena religiozna znanost, temveč je tu nameščena zato, da pričuje in da znanstveno prežema verske dobrine ter konkretno resničnost Cerkve, bodisi v evangeličanski bodisi v katoliški obliki.

3. Ta konkretna samostojnost ob trajni naravnosti enega na drugega ima še veliko posledic. Teologija se mora zavedati svojega uboštva. Ne more ustvarjati vere, upanja in ljubezni, jih v teološki retorti tako rekoč proizvesti, temveč je odvisna od tega, da sama obstaja kot že dana resničnost. To terja od nje visoko stopnjo ponižnosti. Vero lahko spodbuja, razsvetljuje in v najboljšem primeru očiščuje, toda ne more je vzpostaviti. Ravno na ta način je v službi vere. Teolog sicer izvršuje nezamenljivo službo s tem, da versko izkušnjo prinese v srečanje z vsakokratnim razumevanjem sveta in človeka. Pa tudi tu je bolj tisti, ki sledi in ponovno tehta, kar se je v praktičnem življenju že zgodilo. Iz mnogih poskusov izlušči ponudbo razumevanja, ki jo dá v Cerkvi na razpolago. V tem smislu izrazi trajno povabilo in ponudi provizoričen, še ne povsod preizkušen model razumevanja. Teolog ni odvisen samo od sprejema v komunikacijskem občestvu teologov – zaradi česar je medsebojna razprava tako pomembna – ampak tudi od mnogoplastnega sprejema v verskem občestvu. Pri tem lahko pride do tragičnih premikov, odlogov in začasnih nesporazumov. Toda nobena sila na svetu – tudi ne moč države ali modernih medijev – ne more izsiliti sprejema, če do njega ne pride.

4. Posebno priložnost ima teologija v mnogih predvsem srednjeevropskih deželah zato, ker je teologija navzoča tudi na državnih fakultetah. To seveda ne pomeni, da je samo v tem kontekstu možno ustvarjati primeren teološki nauk in voditi raziskovanje. Vendar so



možnosti za to gotovo večje, ne da bi se to avtomatično tudi doseglo. Ta kontekst bom tukaj samo povzel z besedami znanega evangeličanskega strokovnjaka za državno in cerkveno pravo Ulricha Scheunerja: »Pojav in pomen teoloških fakultet pravilno ocenjujemo le, če imamo pred očmi fin splet idej in interesov, v katerega so le-ti vtikani. Država z vključevanjem v svoj univerzitetni izobraževalni sistem ne izraža le odprtosti do velikih duhovnih sil v narodu, temveč ima pri tem tudi sama interes, da se izobraževanje nosilcev služb v religioznih občestvih, ki imajo še vedno znaten duhovni vpliv, odvija v splošnoizobraževalnih ustanovah in ne v cerkveni izolaciji, ter da država zajamči cerkvenemu nauku večjo širino in neodvisnost, kar (na primer) omogoča nemški teologiji odličen položaj v svetu«. <sup>1</sup>

V tem vidim mesto teoloških fakultet na državnih univerzah. Ta položaj ni vzpostavljen enostavno že vnaprej, temveč zahteva neprestano negovanje in veliko mero občutljivosti. Sicer ta status hitro postane labilen, dovzeten za konflikte in potem torišče neskončnih sporov. Potem z lahko pride do zahtev, da je treba takšen sistem razveljaviti, bodisi z umikom (Exodus) teološkega izobraževanja z državnih univerz ali s takšno emancipacijo teologije od Cerkev, da ta postane samo še sekularna znanost v seznamu drugih univerzitetnih disciplin. Toda v krogu tako imenovanih duhovnih znanosti tudi kot emancipirana hči ne bi dolgo obstajala.

V tem kontekstu se mi zdi danes manj pomembno postavljati v središče funkcionalne razlike ali celo konkretne razlike med teologijo in učiteljstvom, ki brez dvoma obstajajo. Ob vsej funkcionalni diferenciaciji je treba danes v ospredje najprej postaviti vzajemno skrb za posredovanje vere, in sicer v smislu posredovanja vere prihodnjim generacijam, pa tudi iz vidika legitimacije vere v današnji družbi. Teologija in učiteljstvo, Cerkev in teološka znanost ne moreta tu uspeli druga proti drugi, ampak lahko uspeta samo skupaj ali skupaj izgubita.

Preskočil bom temo, ki bi tudi zaslužila samostojno obravnavo, namreč posredovanje teologije širši javnosti, predvsem pa obravnavo konfliktnih primerov med teologijo in učiteljstvom, kakor jih zasledimo v javnosti. Pri tem je stopil v igro nov element, namreč posredovanje preko sredstev množičnega obveščanja, ki prinaša nove in do sedaj nerešene probleme.

### VIII. »Uporabnost« teologije za družbo

Teologija se mora, kakor je postalo medtem očitno, utemeljiti iz same sebe. Ni je mogoče razumeti preprosto iz njene bolj ali manj pri-

<sup>1</sup> U. Scheuner, *Die Kirchen und die Einrichtung der Wissenschaft*, v: Kirch eund Staat auf Distan, hrsg. Von G. Denzler, München 1977, 212.

znane uporabnosti, kakor to izhaja iz perspektive družbenega računa strošek-korist. Biblično razodetje in zdaj krščanska vera terjata osvetlitev svoje smiselnosti od znotraj, to je s teološko refleksijo. Vprašanje, ali je vera »koristna« na zunaj, je sicer pomembno, a nazadnje vendar drugotnega pomena.

Ta odgovor pa še ne zadostuje za odstranitev dvoma o tem, čemu naj danes teologija služi. Veri, Cerкви in teologiji so mnoge silnice moderne družbe oporekale upravičenost do eksistence. Teologija ima nalogo, da prepričljivo predstavi razumnost, univerzalnost in nepogrešljivost krščanske vere. S tem ne more vedno zadovoljiti zahteve po resnici, oz. unovčiti evangeljske resnice pri spraševalcih. Vendar je veliko doseženo že s tem, če teologija lahko dokaže »koristnost« znanstvene refleksije o veri in Cerкви. Tudi moderna družba lahko vsaj spozna, da ji je teologija lahko »koristna« pri razjasnitvi nje same, njenega izvora in – pri obvladovanju življenjskih problemov in problemov oblikovanja – njene sedanjosti in prihodnosti.

To prepričanje velja najprej v relativno površnem smislu: moderni družbi, ki je s svojo strukturo brez zgodovine in brez porekla, grozi nevarnost, da ne bo več poznala ne svoje lastne geneze ne pogojev, v katerih je nastala. Krščanstvo, Cerkve in teologija so imele pri izvoru moderne družbe – pogosto na skriti način – odločilen delež, tudi če se je to dogajalo v obliki spopada, prerekanja in odtujevanja. Pomislimo npr. na predpostavke nastanka moderne znanosti (vloga nauka o stvarjenju), na korenine človekovih pravic in predvsem tudi na zahtevo po varovanju človekovega dostojanstva. Družba, ki hoče razložiti sama sebe iz svojih pogojev in se spremeniti, mora najprej vedeti za svoj izvor. Ob tem ne gre za čisto zgodovinske dokaze o izvoru ali zgolj za pozne roditeljske pravice. Nasprotno, v sodobni družbi v raznih oblikah obstajajo psevdoteološki ostanki, ki se v sekularizirani podobi pojavljajo v politiki, v ideologijah in pogosto – seveda na ne prepoznaven način – v družbenih znanostih. Mesijanske ali psevdomesijanske tradicije in dozdevno religiozni totalitarizmi so le nekateri primeri za to. Na tem področju mora teologija vsekakor izpolniti kritično nalogo: pokazati mora, kje in kako vznikne kaka neprimerna religiozna miselna dediščina, kako se razvija in postane nehumana.

Takšen odgovor lahko nekaterim že zadostuje za utemeljitev obstoja teologije, a to vendarle ni dovolj. Teologija mora namreč z dokazovanjem svoje konstitutivne vloge v zvezi z genezo, npr. evropske civilizacije ali nove dobe, ofenzivno pokazati, kaj lahko prispeva k reševanju današnjih problemov življenja posameznika in družbe. Naš svet je pluralističen, in sicer do dna. Na vprašanje po zadnjem smislu življenja ne pozna nobenega skupnega odgovora več. Ta svet je prav danes v veliki meri zaznamovan z ekonomskimi interesi in pogosto tudi

pritiski, kakor tudi s političnimi računicami. Oblikuje se iz vprašanja po »potrebah«, ki se nanašajo na gospodarsko, biološko, fizično dimenzijo človeka in pogosto izključuje druga področja resničnosti; svet je omejen na določene perspektive, je perspektivističen in parcialen: komaj kdo še sprašuje po celovitosti človeka, sveta in zgodovine, ker je v celoti neskončno zapleten v svoje partikularnosti. Kje so temeljne vrednote, ki bi vse povezoval? Teologija ima tukaj – gotovo ne edina – nalogo, ohranjati odprto vprašanje odkod in kam, vprašanje o celoti in smislu sveta ter zgodovine, in tako tudi ohranjati prosto pot za pristop k Bogu. Omenili bi lahko mnogo drugih tem in problemov, npr.: človek kot oseba in bitje transcendence, krivda in odpuščanje, zmanjševanje uporabe sile, spremljanje umirajočih. Na teh področjih se odpira močnejša povezava med filozofijo in mnogimi drugimi disciplinami.

Družba, ki danes tiči v brezizhodnem položaju na mnogih področjih, kliče po Cerkvi. Velikokrat enostavno ne moremo izpolniti njenih pričakovanj, npr. pri zmanjševanju nasilja. Odkrit ali bolj skrit klic po veri, Cerkvi in teologiji je pogosto v obratnem razmerju z izražanjem kritike.

V tem prispevku sem hotel na novo pokazati izvirno naravnost učiteljstva in teologije, Cerkve in teološke znanosti druge na drugo. Izživ teologiji v naši družbi je postal večji. Nujno je, da se njen položaj krepí in podpre. Toda samo to ne bo zadostovalo. Že nekaj časa opažam v teologiji veliko malodušja in resignacije, umikanja in privatiziranja. Vse je odvisno od tega, ali sprejmemo in se vključimo v duhovni spopad. Samo tako se lahko izkažemo. Za zaključek želim samo naštetí nekatera področja: spopad z obstoječim družbenim trendom, pomoč ob dejstvu praznine smisla v mnogih družbah, podpiranje novih gibanj, ki iščejo smisel in transcendenco, posrečeni primeri izkustva z Bogom, misijonarsko pričevanje, evangelizacija. Teologija in učiteljstvo ne bosta nekega dne ocenjeni po tem, koliko konfliktnega potenciala sta v tem času nakopičila, temveč ali sta se skupaj učinkovito in prepričljivo soočili z izgibanjem religije in vere v naših družbah in ali sta ljudem podarili novo preizkušanje vere ob naših današnjih življenjskih problemih.

O tem se ne more več odločati samo v naših posameznih krajevnih Cerkvah ali narodih, temveč je ob vsem pomenu lokalnih in regionalnih ustanov in procesov tudi v tem odločilen evropski horizont, ki se v dobi globalizacije ne more več ločiti od razmišljanja v svetovnih razsežnostih. Zaradi resničnega katolištva imamo enkratne teološke in cerkvenostrukturne predpogoje, da se lotimo opisanih problemov tudi v novih kontekstih in jih pomagamo reševati. Pomembno sredstvo za to je lahko tudi Evropsko združenje za katoliško teologijo. Zahvaljujem se vsem, ki se v tej smeri angažirate in opravljate dragoceno službo v prid Cerkvi, ekumenizmu in družbi.

**Povzetek: Karl Lehmann, Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom**

Avtor izhaja v svoji razpravi o notranji podobi prihodnje združene Evrope iz dejstva, da je združevalni proces priložnost, ki poteka med utopijo in pragmatizmom, med evforijo in resignacijo. Kljub temu pa je združevanja Evrope *kairos*, na katerega mora teologija pozitivno odgovoriti, in ga ne bi bilo dobro zapraviti. Ta proces povezovanja nikakor ni brez pasti in nevarnosti. Enotno Evropo je možno misliti kot edinost v različnosti s posebnim poudarkom na kulturnih, jezikovnih, verskih narodnih in regionalnih posebnostih. Predvsem pa Evropa ne sme graditi prihodnje identitete brez upoštevanja svojih korenin, med katere gotovo spada krščanstvo. Krščanstvo (teologija, Cerkev) je do zdaj z vrednotami, kot so spoštovanje vsake človeške osebe, čut za presežno in gradnja občestva, v ustvarjalnem procesu oznanjevanja evangelija s pomočjo teološkega in misijonskega napora, (ki sta bistvo Cerkve) ob upoštevanju specifičnosti izvirov (Biblija) ter njihovega vraščanja (inkulturacija) v vsakokratne kulturne razmere in spreminjajoče se znanstvene poglede (izročilo) v obliki dialoga, ki pomeni med drugim sprejemanje in zavračanje, vsakokrat na novo (nova evangelizacija) sooblikovalo podobo Evrope. To nalogo morata teologija in Cerkev opraviti danes v razmerah pluralnih, sekulariziranih in vse bolj globaliziranih evropskih družb in sveta kot celote.

*Ključne besede:* združena Evropa, teologija in nova Evropa, krščanstvo in identiteta Evrope, Cerkev in teologija v soočenju z moderno družbeno stvarnostjo.

**Summary: Karl Lehmann, Theological Stimuli for Spiritual and Ethical Orientation of Europe between East and West**

In this treatise about the inner image of the future united Europe the author starts from the fact that the unification process is an opportunity taking place between utopia and pragmatism, between euphoria and resignation. Nevertheless, the unification of Europe is a *kairos* to which theology must respond in a positive manner since it should not be wasted. This unification process is certainly not without its traps and dangers. A unified Europe can be thought as unity in diversity with special emphasis on cultural, linguistic, religious, national and regional peculiarities. And certainly Europe must not build its future identity without considering its roots, one of them (though not the only one) certainly being christianity. With values like respect for every human person, sense of the transcendental and building of community,

christianity (theology, Church) has creatively preached the Gospel applying theological and missionary efforts (which are essential for the Church), it has considered the specific features of the sources (the Bible) and their inculturation into respective cultural conditions and changing scientific views (tradition) in the form of dialogue, which *inter alia* means accepting and rejecting, and thereby it has each time anew (new evangelisation) participated in shaping the image of Europe. Also today in conditions of pluralistic, secularized and increasingly globalized European societies and the world as a whole, theology and Church must fulfil this task.

*Key words:* united Europe, theology and new Europe, christianity and identity of Europe, Church and theology encountering modern social reality.

Bulletin ET, 12 (2001), 147-162.

Prevedel Avguštin Lah

Ciril Sorč

## Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način samopodarjanja Boga človeku

### Uvod

Ljubezen je bistvo ali narava Boga in življenje je izraz te ljubezni.<sup>1</sup> Zato je samo po sebi razumljivo, da je v Bogu samem prostor ureničevanja in uveljavljanja teh zakonitosti. V Bogu – prav zaradi tega, ker je ljubezen, popolno podarjanje samega sebe – obstaja »neizrekljivi plural« (A. Ganoczy), ki je hkrati popolna enota. V Bogu je različnost, ki pa prav zaradi bistvene zedinjajoče narave ljubezni ne razpade v množstvo. Edit Stein pravi: »Ker je Bog ljubezen, mora biti Božja bit ena v pluralnosti oseb, in njegovo ime 'jaz sem' pomeni isto kot 'jaz se popolnoma podarjam nekemu ti', 'sem popolnoma eno z nekim ti in zato pomeni tudi 'mi smo'«. <sup>2</sup> Janez nam v svojem evangeliju opiše neprekinjeno in nezadržno kroženje Božje ljubezni. Izrazi, kot so: prebivati, počivati, ostajati, prihajati, obisk(ov)ati, so vsi uporabljeni v perihoretičnem jeziku<sup>3</sup> in izražajo ekstatičnost ljubezni! Svetopisemska govornica o Bogu Jezusa Kristusa je perihoretična, saj govori o *Treh*, ki so *eno* in o *Enem*, ki je *trojstven*. Če je bistvo Boga medosebno perihoretično izmenjavanje življenja in ljubezni, potem ima vsaka oseba Svete Trojice svoj specifični prispevek; toda tako, da ta »*proprium*« na temelju radikalnega perihoretičnega bivanja osebe ta biva v drugih dveh, z njima in v naravnosti nanju. To je *paritem* trinitaričnega

<sup>1</sup> Pričujoča razprava je nadaljevanje moje razprave *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998), 129-144, v kateri sem obravnaval trinitarično perihorezo. Tukaj ta trinitarični vidik samo na kratko predstavim.

<sup>2</sup> E. Stein, *Essere finito e essere eterno*, Roma 1988, 373-374. Pozitivno moramo razumeti bit osebe (Personsein) v Bogu kot »Miteinander, Voneinander und Aufeinanderhin und damit den christlichen Gott als Communio des Lebens und der Liebe«, G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 61.

<sup>3</sup> O razvoju pojma perihoreza in njegovi vsebini prim. C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: *Evangelische Theologie* 58 (1998), 101-103; R. E. Otto, *The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology*, v: *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), 366-384.



življenja, ki je neustavljiv.<sup>4</sup> Tako trojstvo v Bogu ni vprašanje filozofije ali celo matematike, temveč je vprašanje ljubezni! Ladaria zelo poredno pravi, da moremo razumeti celotno trinitarično teologijo kot komentar k trditvi, ki je navzoča v 1 Jn 4, 8.16: »Bog je ljubezen«.<sup>5</sup> To svetopisemsko oznanilo je torej pravo ontološko oznanilo – razodeva najbolj lastno bit Boga, v odnosu do človeka pa je to oznanilo odrešenijsko, saj Bog vedno deluje v skladu s svojim bistvom. In prav tej razsežnosti se bom posvetil v pričujoči razpravi.

## I. Vključujoča razsežnost trinitarične perihoreze

Prav zato, ker se ta eminentno notranja Božja stvarnost ljubezni odkriva in podarja v ojkonomiji odrešenja, zato je ojkonomska Trojica (Trojica v svojem stvarjenjsko-odrešenjskem delovanju) tudi imanentna Trojica (Trojica v svojem notranjem Božjem življenju) in obratno, kakor pravi Karel Rahner.<sup>6</sup> To je temeljna resničnost zvestobe Boga samemu sebi. Teologija skuša to istovetnost Boga izrekati na temelju Božjega sestopa v svoje stvarstvo. Ta sestop napravi Boga dostopnega. Zato ne izhajamo iz ideje o Bogu, ampak iz konkretnega razodevalca – Jezusa Kristusa, ki vzpostavlja to ujemanje, identiteto imanentne in ojkonomske Trojice. Odnos, ki Sina veže z Očetom, ki je Sina poslal, in z Duhom, katerega prejema in pošilja, razodeva odnos, ki ustreza odnosu v globini Božjega življenja. Vsaka abstraktna podmena o Sveti Trojici v njej sami in njenem namišljenem delovanju za nas propade pred obličjem konkretnosti Kristusovega dogodka. Vera v učlovečenega Boga nam ne dovoljuje, da bi se oklepali zgolj miselnih idej o Bogu in spiritualiziranja stvarstva. Bog prebiva v svojem stvarstvu, ne da bi se v njem izgubil in ne da bi stvarstvo prej ali slej v njem izginilo! Edini

<sup>4</sup> Prim. C. Sorč, *Trinitarische Leben Gottes als Grund und Vorbild des menschlichen Lebens*, v: Münchner Theologische Zeitschrift 51 (2000), 352-363.

<sup>5</sup> L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado trinitario, Salamanca 1998, 10. Povedek: »Bog je ljubezen« je v novozavezni jezik in izkustvo postavljena samopredstavitev Jahveja: »Jaz sem, ki sem« (2 Mz 3,14). To povezavo nam omogoča že sam okvir razodetja (rešitev iz egiptovske sužnosti) in izraz (vsebinsko bogat in izraža Jahvejevo bistvo, ki se v odnosu do človeka izraža v zvestobi in usmiljenju).

<sup>6</sup> Za *Karla Rahnerja* je ujemanje ojkonomije in imanence Svete Trojice (kar je po Rahnerju »Grundaxiom« krščanske teologije) očitno v liku Jezusa Kristusa. Kristus je tako rekoč hermenevtična predpostavka antropologije. Prim. K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e transcendente della storia della salvezza*, v: *Mysterium Salutis* 3, Brescia 1969, 414; K. Rahner, *Osservazioni sul trattato dogmatico »De Trinitate«*, v: *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 587-634; C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*. Queriniana, Brescia 1997, 211-224. Prim. tudi MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, C. 2 (slovenski prevod v BV 43 [1983], 315-331).



pravi način sobivanja božjega in stvarjenjskega, človeškega, je v inkarnaciji in pobožanstvenju – to uveljavlja človeka v njegovi bogopodobnosti. V ujemanju med ojkonomijo in imanenco se nam Sveta Trojica podarja kot resničnost odrešenja in izkustvo milosti: v tem smislu je poznanje trinitarične skrivnosti, ki izhaja iz ojkonomije sposobno spremeniti prakso globlje, kakor pa vse teorije. H. U. v. Balthasar poudarja: »Ni drugega dostopa k trinitarični skrivnosti kakor le njeno razkritje v Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu in nobena izjava o imanentni Trojici se ne sme niti za ped oddaljiti od novozaveznega temelja (Basis), če noče zapasti v praznino abstraktnih in odrešenjskozgodovinsko nepomembnih stavkov«. <sup>7</sup> Prav Jezus Kristus je v zgodovino človeštva »prevedeno« življenje Boga samega. Jezus Kristus namreč ni zgolj beseda o Bogu, temveč je Bog-Beseda, ki od vekomaj odmeva v *Bogu*, v polnosti časov pa je bila spregovorjena v zgodovino, še več, je postala meso. Šele v kristologiji se odpre troedinost Boga. O Očetu, Sinu in Svetem Duhu kot Božjih »osebah« zvemo šele v liku (Gestalt) in ravnanju Jezusa Kristusa. V Trojici, ki se je odprla v Jezusu Kristusu, je razodeto oboje: a) da se Bog »ukvarja« s svetom kot Oče, Sin in Sveti Duh, in to zaradi zveličanja sveta – tako je dogma o Sveti Trojici v vsej globini odrešenjskega pomena; b) da ni to ukvarjanje Boga s svetom šele tisto, ki bi »vzbudilo« v njem ljubezen, kakor da bi dobil šele v svetu svoj »ti«, ampak je Bog že v svoji transcendentnosti sam v sebi ljubezen. <sup>8</sup>

Tako je perihoreza uresničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, katerega odreši in prevzame, da ga privzame v območje Božje ljubezni. Samo v luči perihoretične ljubezni moremo »razumeti« Jezusov poslovilni govor v Janezovem evangeliju. <sup>9</sup> To trinitarično perihoretično življenje je učlovečeni Božji Sin pred nami, pred našimi očmi živel in ne samo o njem govoril. V to življenje nas je tudi povabil, zanj nas je odrešil. Podlaga za Jn 14–17 je izkustvo velikonočnega dogodka Kristusove smrti in vstajenja, ki je skupno delo Svete Trojice. <sup>10</sup>

<sup>7</sup> H. U. v. Balthasar, *Theologik II. Wahrheit Gottes*, 117.

<sup>8</sup> Prim. celotno delo M. Albus-a *Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.

<sup>9</sup> Prim. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 3. Teil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien <sup>3</sup>1979, 53-226; M. Figura, *Die johanneische Botschaft von der Liebe*, v: *Communio-IkZ* 23 (1994), 408-418; duhovno »razlago« Jezusovega poslovilnega govora poda Adrienne von Speyer v *Die Abschiedsreden. Betrachtungen über Johannes 13-17*, Johannes, Einsiedeln 1948; P. Coda, *L'agape come grazia e libertà*, Citrà nuova, Roma 1994, 52-72; C. Sorč, *Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *BV* 58 (1998), 133-135.

Trinitarična perihoreza se torej odvija na treh ravneh, v treh med seboj prepletajočih se krogih; stična točka (konkretna analogija) je Jezus Kristus, razsežnost pa ljubezen (analogia caritatis). Jezus, učlovečena Božja Beseda, ki prihaja od Boga, saj je »bila pri Bogu« (Jn 1,1; prim. 1 Jn 1,2) in se je »naselila med nami« (1,14), nam spregovori o Bogu, katerega ni nikoli nihče videl. »Edinorojeni Sin, ki biva v Očetovem naročju, je pripovedoval o njem« (1,18). Nova zaveza izpričuje Jezusovo zavest glede lastne najbolj intimne enote z Očetom: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10,30).<sup>11</sup>

V luči Janezovega sporočila smemo reči: Kdor ljubi, ta je v Bogu (saj je Bog ljubezen) in Bog je v njem (saj je Bog povsod tam, kjer je ljubezen): »Bog je ljubezen, zato tisti, ki ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jn 4,16b; prim. 3,24).<sup>12</sup> In samo, kdor ljubi »Boga pozna« (prim. 1 Jn 4,8: cognitio amoris). Vsa ta sporočila nam govorijo o osebnostnem načinu bivanja in o osebnostnih odnosih. Ljubeči odnosi so namreč lahko samo osebnostni in poosebljajoči. Tukaj vidimo to nezadržno prehajanje trinitarične perihoreze prek kristološke in pnevmatološke v antropološko perihorezo, ki je »prevod« božje perihoreze na stvarjenjski ravni. Kristus je namreč prišel zato, da bi nas privedel v občestvo s troedinim Bogom. Bog in človek se srečata v Kristusu! Jezus namreč tisto ljubezen, s katero ga Oče ljubi, daje naprej ljudem: »Kakor je Oče ljubil mene, sem tudi jaz ljubil vas. Ostanite v moji ljubezni!« (15,9). To »ostajanje« v Kristusovi ljubezni pa je prav izvrševanje nove zapovedi po njegovem zgledu: »Kakor sem jaz vas ljubil, tako tudi vi ljubite drug drugega!« (13,34). Jezusova prošnja k nebeškemu Očetu, »naj bodo vsi eno /.../, kakor sva midva eno« (Jn 17,21–22), po besedah koncilskih očetov »namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni. Ta podobnost odkriva, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe« (CS 24,3). V perihorezi prideta najvišja svoboda osebe in najgloblja občestvenost biti za druge in z drugimi v dovršeno sozvočje.<sup>13</sup> Iz vsega povedanega se naučimo naslednje: Biti v drugem ne da bi prenehal biti jaz sam, se more zgoditi samo tako, da grem iz samega sebe, da se odprem, in iz te »druge perspektive« (izhajajoč iz drugega) odkrijem svojo drugačno enkratnost.

<sup>10</sup> Prim. G. Lafon, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969, 291–322 in drugod.

<sup>11</sup> L. Boff, *Trinità e società*, Cittadella Ed., Assisi 1987, 12; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 41–44.

<sup>12</sup> Prim. A. Kelly, »God is love«, v: *Studia moralia* 37 (1999), 35–71.

<sup>13</sup> Prim. M. Böhnke, *Einheit in Mehrsprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter Verlag, Würzburg 2000, 145–146.

## II. Kristološka perihoreza

### 1. Jezus Kristus kot »universale concretum«

»Sin je trinitarično razodetje. On izvrši prenos (Extrapolation) Sve-te Trojice na zemljo: on živi popolnoma trinitarično, čeprav je človek med ljudmi ... Njegovo življenje na zemlji je podoba in izraz nedeljivega trinitaričnega življenja v nebesih.«<sup>14</sup> S temi Balthasarjevimi besedami želim uvesti poglobljanje v kristološko razsežnost perihoreze, čeprav tu še ni poudarjen odrešenjski vidik te ekstrapolacije. Če je trinitarična perihoreza v življenju samega Boga, med Božjimi osebami udejanjana ljubezen, in jo smemo imenovati tudi *imanentno* perihorezo, potem je kristološka perihoreza *odrešenjska* ali tudi *oekonomska* perihoreza.<sup>15</sup> »Oekonomija« pomeni v patrističnem jeziku širjenje Božjega daru, ki nas rešuje. Trojica v zgodovini razodeva Trojico v slavi. »Realnost Boga v njegovem razodevanju ni osamljena, kakor da bi bila onstran razodevajoče realnosti neka druga Božja realnost, ampak prav ista, ki nam prihaja naproti v razodevanju, je Božja resničnost v vsej večnostni globini.«<sup>16</sup> Z besedami teologov Mednarodne teološke komisije obstaja »v notranjem življenju troedinega Boga pogoj za možnost teh dogodkov (namreč »kenotičnih« dogodkov rojstva, človeškega življenja in smrti na križu), ki prihajajo do nas v odrešenjski zgodovini Gospoda Jezusa Kristusa kot učinek nedoumljive Božje svobodnosti.«<sup>17</sup> To »prevajanje« ali »posredovanje« imanentne skrivnosti v oekonomijo odrešenja je očitno v Jezusu Kristusu, učlovečenem Božjem Sinu, Božji Besedi, ki je prosojna »podoba nevidnega Boga« (Kol 1,15). V Jezusu Kristusu se je nezadržna Božja ljubezen brezpogojno razlila na človeštvo. V konkretni zgodovini in okolju živeči Jezus Kristus je *universale concretum*, saj se v konkretnosti in enkratnosti njegove osebe razodeva in uresničuje odrešenje vsega stvarstva.<sup>18</sup> Tako je oseba Jezusa Kristusa kraj srečanja, resnična perihoreza teologije in oekonomije. Papež Janez Pavel II. podčrta v okrožnici *Fides et ratio* vlogo Jezusa kot *universale concretum*, ko zatrjuje: »Učlovečenje Božjega Sina nam omogoča videti uresničevanje končne sinteze, ki si je

<sup>14</sup> H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Johannes, Einsiedeln 1983, 104-105.

<sup>15</sup> Kot dopolnitev k pricujoci razpravi prim. C. Sorč, *Inkarnacijska i eklezijska dimenzija perihoreze*, v: Bogoslovska smotra 69 (1999), 13-30; O. Clément, *Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982, 63 ss..

<sup>16</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik. I/1*, München 1932, 503.

<sup>17</sup> MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, C. 3; prim. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984, 153-169.

<sup>18</sup> Prim. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 451-460; C. Mowry LaCugna, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, 303-307.

človeški duh iz samega sebe ne bi mogel niti predstavljati: Večni vstopi v čas. Vse se skriva v drobci. Bog prevzame človeško obličje» (FR 12; prim. 95).

## 2. Odrešenjska perihoreza

Božji Sin, ki je postal človek, je razlagalec Boga Očeta. Njegova razlaga pa nam postane »razumljiva« šele po delovanju Svetega Duha, ki je izlit v našo notranjost. Enkratnost Kristusovega dogodka je preskusni kamen utemeljenosti vsakega nauka o Bogu. Razodetje Svete Trojice je razodetje 'zgodovine' večne Božje ljubezni in omogoča vstop vanjo.<sup>19</sup> V dogmatski konstituciji o Božjem razodetju je ta resnica takole izražena: »Bog je v svoji dobroti in modrosti hotel razodeti samega sebe in razkriti skrivnost svoje volje, da bi ljudje po Kristusu, učlovečeni Besedi, imeli v Svetem Duhu dostop k Očetu in bi postali deležni Božje narave. V tem razodetju nevidni Bog iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil in sprejel v svoje občestvo« (BR 2). »Preobilje ljubezni« narekuje Bogu, da povabi in sprejme ljudi kot svoje prijatelje v trinitarično občestvo. Priznavanje in izpovedovanje vere v Sveto Trojico je izpovedovanje in priznavanje vere v odrešene. Prav zato, ker v zgodovini odrešenja, ki doseže svoj vrh v Jezusu Kristusu, »skriti Bog« (Deus absconditus) postane »razodeti Bog« (Deus revelatus), je naša zgodovina prostor srečanja Boga s človekom in človeka z Bogom. Tako je Jezus Kristus popolna »odprtost«, »prosojnost« Boga, ki v svoji osebi premosti razdaljo Bog-človek.<sup>20</sup> Bog torej ne gleda na svetne dogodke »navzdol« in ne posega vanje »od zgoraj navzdol«, temveč po Kristusovem učlovečenju in po delovanju Svetega Duha vanje vstopa in je v njih dejavno navzoč. Bog stopi na zemljo, da poišče Adama-človeka, ki se je oddaljil in skril, ter ga postavi v raj – božje kraljestvo, za katero je bil ustvarjen. Z drugimi besedami: rojstvo Jezusa iz Nazareta ni znotrajzgodovinski dogodek, ampak vdor večnosti v čas. Tako tudi njegovo vstajenje ni le dogodek znotraj zgodovine, ampak prodor Vstalega iz zgodovine v večnost. Še drugače: posledica sestopa večnosti v zgodovino je vstop zgodovine v večnost. Odrešenje je privzetje stvarstva v Božje občestvo. Božji Sin, v katerem se to perihoretično dinamično življenje Božjih oseb v najvišji meri »odpre« navzven, in po katerem ne le da moremo spoznati Boga, ampak imamo tudi »dostop« do njega, nas vzame s seboj, ko se vrača k Očetu, kot brate in sestre. Sveta Trojica je torej v moči prekipevajoče ljubezni »odprta« in »vključujoča«,

<sup>19</sup> Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Milano 1985, 18.

<sup>20</sup> Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 105-113.

saj hoče pritegniti v svoj krog tudi vse tiste, ki so se tej ljubezni odtegnili, pa jo globoko v sebi iščejo in potrebujejo, saj so bili iz ljubezni in za ljubezen ustvarjeni in se zunaj nje ne morejo uresničiti. Odrešenje je pravzaprav razširitev trinitarične perihoreze na vse ljudi. In sprejeti to odrešenje pomeni vstopiti v to neizmerno bogato medsebojno prebivanje in prešinjnanje treh Božjih oseb. Perihoretična enota troosebnega Boga je vključujoče odprta vsem stvarjem, saj je njihova okrnjenost, bednost prav v odvrnitvi od živega Boga, zato pa njihova odrešenost v ljubečem občestvu z Bogom.

»Ker je Bog od vekomaj podarjajoča se in izročujoča se ljubezen med Očetom, Sinom in Duhom, se more v Jezusu Kristusu docela priobčiti svetu in ljudem, ne da bi se pri tem izgubil. Božanskost Jezusa Kristusa se kaže ravno v tem, da samega sebe brez pridržka *izprazni* ali *izniči* (ekénosen) (Flp 2,7). Absolutna ljubezen ne potrebuje samopotrjevanja, marveč se more totalno izročiti, in prav v tem izpraznjujočem predajanju obstaja kot *biti pri drugem*.«<sup>21</sup> Pavel poglobi zelo staro himno, ko poudari, da je Jezus Kristus »sam sebe ponižal (etapeínosen) tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu« (Flp 2,8).<sup>22</sup> Samo ljubezen ni okrnjena, ko se podarja. Tukaj moremo zaslutiti že prehod od gledanja na Boga kot »absolutno mogočnost« k Bogu, ki je »absolutna ljubezen«. Suverenost tega Boga se ne kaže v oklepanju tega, kar mu je lastno, temveč v zapustitvi le-tega, tako da se njegova suverenost širi onkraj tega, kar si v prigradnem svetu stoji nasproti kot mogočnost in onemoglost. »Eksteriorizacija oziroma izničenje Boga (v učlovečenju) ima svojo ontično možnost v večni eksteriorizaciji oziroma samoodpovedi Boga v njegovi troosebnosti predanosti.«<sup>23</sup> Tako je »poslednja predpostavka kenoze 'nesebičnost' oseb (kot čistih odnosov) v notranjem trinitaričnem življenju ljubezni.«<sup>24</sup> Po Kristusu se *med nami* uresničuje, razvija Božje življenje in po Kristusu v to življenje vstopamo. Ta smisel v liturgičnem jeziku lepo izrazi sedmi navadni nedeljski hvalospev: »V svojem usmiljenju si tako ljubil svet, da si nam svojega Sina poslal za odrešenika. Po tvoji volji je živel naše človeško življenje in nam bil v vsem enak razen v grehu, *da moreš ljubiti v nas, kar ljubiš v Sinu*.« Po kristološki perihorezi ne samo, da prebiva Bog v človeku, temveč je ponovno vzpostavljeno in dovršeno prebivanje človeka v Bogu (prim. Apd 17, 28).

<sup>21</sup> A. Seigfried, *Človekova sreča in odrešenje edinole v Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvi*, v: BV 61 (2001), 442.

<sup>22</sup> Prim. P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore Trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996, 280-295.

<sup>23</sup> H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, MD, Celje 1997, 34; prim. 29-42.

<sup>24</sup> H. U. v. Balthasar, n. d., 41; prim. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 133-142.



Apostolska pričevanja o ljubeči Jezusovi smrti »za nas«<sup>25</sup> zajemajo z enim samim pogledom brezmejno ljubezen »Božjega Sina« (Gal 2,20), »od vekomaj bivajočega, tistega, katerega ta pričevanja hkrati priznavajo za poveličanega 'Gospoda'. Jezusov ljubeči 'za nas' ima torej svoj temelj v preeksistenci in ostaja v veljavi vse do ljubezni Poveličanega, ki sedaj 'prosi za nas' (Rim 8,34), njega, 'ki nas je vzljubil' (Rim 8,37) v svojem učlovečenju in v svoji smrti. Jezusova 'pro-eksistentna' ljubezen je nenehna prvina, ki je značilna za Sina v vseh treh 'stopnjah' (v preeksistenci, zemeljskem življenju, poveličanem bivanju).«<sup>26</sup> Če je trinitarični sestop in vstop Boga v zgodovino dosegel najvišje razkritje v Jezusu Kristusu, pa so že njegovi posegi v stari zavezi (in končno od stvarjenja naprej) nepogrešljiva priprava na ta dogodek. Tako da je novozavezno razodetje (seveda če pravilno razumemo) »logična posledica« starozaveznega razodevanja Boga Abrahama, Izaka in Jakoba.

### 3. Učlovečenjska perihoreza

Kristološko perihorezo bi lahko imenovali tudi *inkarnatorično, učlovečenjsko perihorezo*.<sup>27</sup> »Beseda se je učlovečila, da bi mi tako spoznali božjo ljubezen: 'Božja ljubezen do nas se je razodela tako, da je Bog poslal v svet svojega edinorojenega Sina, da bi mi živeli po njem' (1 Jn 4,9)« (KKC 458). V Jezusu je Bog spregovoril »zadnjo« B(b)esedo in tako na najbolj ustvarjalen način posegel v zgodovino človeštva. To dejanje moremo razumeti v smislu Božje zvestobe samemu sebi in od njega ustvarjenemu bitju. V Jezusu je Bog najbolj jasno spregovoril in se odprl za človeka.

To, kar se zgodi v skrivnosti učlovečenja, dobro povzame Katekizem katoliške Cerkve: »Edinstveni in povsem enkratni dogodek učlovečenja Božjega Sina ne pomeni, da je Jezus Kristus delno Bog in delno človek, tudi ne, da v njem obstaja nerazločena mešanica božjega in človeškega. Postal je resnično človek in ostal resnično Bog. Jezus Kristus je pravi Bog in pravi človek« (KKC 464).<sup>28</sup> V kristološki perihorezi gre za prešinjanje dveh narav in ne za pomešanje, kar je močno poudaril kalcedonski koncil: »Priznavamo popolnoma istega Kristusa, Sina, Gospoda, Edinorojenega, ki obstoji v dveh naravah nepomešano,

<sup>25</sup> Prim. Ef 5,2. 25; Rim 14,15; 1 Kor 1,13; Gal 2,20.

<sup>26</sup> MTK, *Kristološka vprašanja*: CD 33, Ljubljana 1987, str. 16.

<sup>27</sup> Prim. G. Marchesi, *La christologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 323-404.

<sup>28</sup> Leon Veliki je to inkarnatorično perihorezo zelo dobro izrazil z naslednjimi besedami: »Totus in suis et totus in nostris«: »Vneokrnjeni in popolni resnično človeški naravi se je torej rodil pravi Bog, ves v svojem in ves v našem« (Leon Veliki, *Sermones* 28; prim. *Bogoslužno branje* na praznik Gospodovega oznanjenja, 25. marec).

nespremenjeno, nerazdeljeno in neločeno.<sup>29</sup> Nikakor ni zaradi zedinjenja odstranjena različnost obeh narav, ohranjena je marveč svojstvenost vsake od obeh narav, ki se združi v eno osebo in hipostazo« (DS 302; prim. 301).<sup>30</sup> Ta teandrična perihoreza človeške in božje narave v Jezusu Kristusu omogoča Božjemu Sinu, da priobčuje svoji človeškosti svoj lasten način osebnostnega bivanja v Trojici. Tako Kristus »človeško izraža božje življenje Trojice« (KKC 470).

Odkar je torej Bog postal v Jezusu Kristusu »Bog z nami«, *Emanuel*, prepoznavamo v njem božje življenje in smo deležni njegovega delovanja. Kristus je najodličnejši razodevalec in priobčitelj Boga človeku in edini srédnik med nami in Bogom, je *perfectus communicator*.<sup>31</sup> Papež Pavel VI. je v svoji pastoralnem navodilu *Communio et progressio* iz leta 1971 zapisal: »Christus se ipsum communicavit,« da bi tako Boga in človeka ponovno povezal med seboj ter vzpostavil dokončno občestvo in občestvovanje (*communio et communicatio*).<sup>32</sup> V Kristusu se srečata Bog in človek, da bi bilo v njem osredinjeno »kot v glavi vse, kar je vnebesih in kar je na zemlji« (Ef 1,10). »*Anakephalaiósasthai*« pomeni (ponovno) združiti, povzeti. Jezus Kristus je *Edinorojenec* nebeškega Očeta in *Prvorojenec* med mogimi brati (prim. Rim 8, 29; Kol 1,18). »Velikokrat in na veliko načinov je Bog nekoč govoril očetom po prerokih, v teh dneh poslednjega časa pa nam je spregovoril po Sinu« (Heb 1,1-2).

Učlovečenje Boga, zedinjenje Boga s konkretno človeško naravo je v službi zedinjenja z vsakim človekom: »Ker je v njem (Kristusu) človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2).

<sup>29</sup> Za našo tematiko je zelo pomembno dogmatično pismo papeža Leona I. zoper Evtiha (449): DS 291-294: Strle, *Vera Cerkev*, 173-177. Tam je tudi zapisano: »S celotno in popolno naravo resničnega človeka je bil torej rojen resnični Bog, celoten v svoji naravi, celoten v naši. Tako torej božji Sin vstopi v ta bedni svet, ko stopi z nebeškega prestola, a ne zapusti Očetove slave. V novem redu, v novem rojstvu pride na svet. V novem redu: Kajti on, ki je neviden v svoji naravi, je postal viden v naši. Nedoumljivi je hotel postati tak, da bi ga dojeli. Ostal je pred časom bivajoči in je začel bivati času. Gospod vesoljstva si je ob zasenčenju svojega neizmerne veličastva privzel podobo hlapca. Netrpljivemu Bogu se ni zdelo za malo biti trpljiv človek. Neumrljivi je hotel biti podvržen zakonom smrti.

V novem rojstvu je prišel na svet ... Tisti namreč, ki je pravi Bog, je tudi pravi človek. In nič ni v tej enoti varljivega; prešinjata se namreč v njej človeška nizkost in visokost božanstva.«

<sup>30</sup> Prim. I. Pojavnik, *Pomen kalcedonskega in 3. carigradskega koncila za krščansko življenje*, v: 43 (1983), 229-233.

<sup>31</sup> Prim. G. Greshake, n.d., 337.

<sup>32</sup> Pavel VI., *Communio et progressio*, 11.



Kakor v Kristusu hipostatično zedinjenje ne pomeni zmanjšanja in ne okrnjenja človeškosti (ustvarjene razsežnosti), ampak njeno največjo možno spolnitev (Jezus ni le popolnoma človek, marveč popolni človek), tako tudi navzočnost tistega Duha v nas, ki nas prešinja in napravlja deležne Božjega življenja – posvečuje, vključuje največjo spolnitev našega osebnega bitja. Največje zedinjenje z Bogom pomeni največjo možno uresničitev lastnega bistva in lastne biti ustvarjenega bitja. Če se v Kristusu prav v moči njegovega božanstva in ne zoper božanstvo uresniči človekova popolnost, tedaj se tudi v nas uresniči večja polnost v tisti meri, v kateri se priličimo Jezusu. »Kot učlovečenje ne predružači in ne uniči božje narave Besede, tako božanstvo ne predružači in tudi ne uniči človeške narave Jezusa Kristusa; nasprotno, še potrди jo in jo iz njene izvornosti, ki jo ima kot stvar, naredi popolno. Odrešenje ne spremeni človeške narave v nekaj božjega, temveč jo dvigne na raven Jezusa Kristusa ... Če 'pobožanstvenje' v tem smislu prav razumemo, naredi človeka popolnoma človeškega: pobožanstvenje je resnično in najvišje 'počlovečenje' človeka.«<sup>33</sup> Kristološka perihoreza podira in prestopa pregrajo med božjim in človeškim, med neustvarjenim in ustvarjenim ter ustvarja tisto rodovitno sožitje, ki je za ustvarjeno bitje neprekosljiva spolnitev. Tista meja, ki je prej bila nepremostljiva pregrada in ločitev med božjim in človeškim, je v Jezusu Kristusu postala kraj njunega srečanja in sožitja, ne da bi Bog prenehal biti Bog in človek človek. Tako je hipostatično zedinjenje božje in človeške narave v Kristusu po učlovečenju pogoj in vzor za našo milostno deležnost pri Božji naravi po prerojenju po Duhu. V Kristusu je človeška narava že sprejeta v trinitarično Božje življenje in to ne kot tujek, temveč kot »bistveni del«. Tudi zato (in predvsem zato) ni Bogu nič človeškega tuje, temveč je privzeto in tako odrešeno. Kdor je zedinjen z Jezusom Kristusom, je dejansko potopljen v skrivnost Svete Trojice.

#### 4. Pasiološka perihoreza

Na inkarnatorično se navezuje *pasiološka ali trpljenjska* razsežnost kristološke perihoreze. Najbolj se je Božja ljubezen razodela na Kristusovem križu, saj je tukaj šla »do konca«. Tako spada k popolni ljubezni, ki jo Bog izraža v odnosu do svojega stvarstva, tudi samoizničenje, trpljenje.<sup>34</sup> Tukaj veljajo Origenove besede: »Caritas est pas-

<sup>33</sup> MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, I, D. 4.

<sup>34</sup> Prim. MTK, *Teologija, kristologija, antropologija*, II, B. 4,2; 5,2; J. Werbick, *Gottes Dreieinigkeit denken?*, v: *Theologische Quartalschrift* 176 (1996), 225-240; G. Gre-shake, n.d., 340-349; H.U.v. Balthasar, *Theodramatik IV*, 194-201; J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, München 1972, 222-235; J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 49 s.

sio«. <sup>35</sup> Origen to misel nadaljuje in pogloblja: Oče trpi že v stari zavezi, ko trpi zaradi človeka tako, kot trpi oče zaradi svojega otroka. Tako 'trpi trpljenje ljubezni'. <sup>36</sup> Še posebej trpi večni Božji Sin, ko trpi skupaj z Očetom. Če bi Božji Sin ne občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo, bi ne bil postal človek; in bi se ne bil dal križati. Origen pravi, da Božji Sin ne bil postal človek in se ne bi dal križati, če ne bi občutil od vekomaj usmiljenja z našo bedo: »Kakšne so bile tiste bolečine, ki jih je trpel? To je trpljenje iz ljubezni« <sup>37</sup> Greshake (ki tudi bogato zajema iz spisov cerkvenih očetov) poudarja, da trpljenje in smrt Jezusa Kristusa ne prizadene samo učlovečenega Božjega Sina, temveč »trinitarično božjo bit«. <sup>38</sup> Zato pa je Kristusova smrt na križu pravna žrtev, v kateri so dejavno navzoče vse tri Božje osebe. Sprava je povsem Božji dar: »Bog, ki nas je po Kristusu spravil s seboj« (2 Kor 5,18), nam je izkazal svojo ljubezen, »ko smo bili še grešniki in sovražniki« (Rim 5,8.10). <sup>39</sup>

Ta zamisel si je kljub prevzemu antičnega aksioma apatije (netrpljivosti), utirala pot že v zgodnji krščanski teologiji, in to izhajajoč iz svetopisemske zgodovine odrešenja. Tako govori npr. Ignacij Antiohijski o odrešenjskem trpljenju Boga, <sup>40</sup> Irenej in drugi govorijo o trpljenju Logosa. <sup>41</sup> Jezus je na križu »do konca« »prevedel« ljubezen Logosa v Trojici v človeški položaj, ko se je nahajal v največji oddaljenosti od Očeta (prim. Mr 15,34). Zato »naj bo oddaljitev grešnega človeka od Boga še tako velika, v vsakem primeru je manj globoka kakor pa tista oddaljenost od Očeta, ki se ji je podvrgel Sin Božji v svojem samoizničenju (Flp 2,7) in v bridki 'zapuščenosti' od Boga (Mt 27,46). Gre za vidik, ki je lasten uresničevanju odrešenja (odrešenjski ojkonomiji), gre za razlikovanje oseb v Sveti Trojici, ki pa so v istosti ene narave popolnoma eno in eno tudi v neskončni ljubezni.« <sup>42</sup> V Bogu tako nasto-

<sup>35</sup> Prim. Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Johannes, Einsiedeln 1990; predvsem 256-327.

<sup>36</sup> Origen, Hom. in Ez. VI, 8 (Migne, Patrologia graeco-latina, 13,714-715).

<sup>37</sup> Origen, prav tam; prim. A. Strle, *Živo upanje. IS 2*, Družina, Ljubljana 1990, 190-192.

<sup>38</sup> G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, 344.

<sup>39</sup> O tej tematiki nam lahko veliko povedo pravoslavni teologi, kar bi bilo vredno prikazati v posebni razpravi. Prim. med drugim D. Staniloae, *Dio l amore*, Città nuova, Roma 1986; P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città nuova, Roma 1998 (in tam navedeno slovtvo); N. Valentini, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini editore, Verucchio 1997; M. Bordoni, *Gesu di Nazaret, Signore e Cristo. Vol. III*, Roma 1988, 415-423.

<sup>40</sup> Ignacij Antiohijski, Rim 6,3 (Migne, Patrologia graeco-latina, 5,692); Eph 1,1 (Migne, 5, 644).

<sup>41</sup> Irenej, Adv. haer. V, 18,1 (Migne, Patrologia graeco-latina, 7, 1172): »Quoniam enim ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus«. Prim. Justin, apol. II, 13.

<sup>42</sup> MTK, *Nekatera vprašanja iz kristologije*, v: BV 41 (1981), 106.

pa takšna »ločitev«, da se more vsaka druga ločitev, pa naj bo še tako grenka in ostra, uresničiti samo *znotraj* te. Balthasar pa opozarja, da je »možnost« za takšno ločitev podana v najbolj notranjem življenju troedinega Boga, ki je absolutna ljubezen. Tako tudi drama ojkonomske Trojice ostane za vedno vpisana v imanentno Trojico (križ je tako odkritje najglobljega Božjega bistva). Jezusova smrt je paradokсно znamenje, ki odkriva logiko Božje ljubezni: Končna smrt postane izrazno sredstvo neskončne ljubezni.<sup>43</sup> Še bolj radikalno kot Balthasar zatrjuje Jüngel, da moremo o Bogu kot ljubezni misliti in govoriti samo na temelju Jezusove smrti na križu. Ljubezen moremo namreč opisati kot svobodno preseganje in podarjanje samega sebe. Takó se je razodel Bog v edinstvenem dogodku izročitve Jezusa Kristusa v smrt. Takšno ljubezen je Bog pokazal, ko se je poistovetil s križanim in vstalim Jezusom Kristusom. Bog je ljubezen tako sam v sebi (v trinitaričnem jeziku: v različnosti in medsebojni naravnosti Očeta, Sina in Svetega Duha) kakor tudi v odnosu do popolnoma drugega – do človeka. Odnosi v samem Bogu so izraz ljubezni, ki vključujejo neizmerno nesebičnost. In prav ta notranjetrinitarična nesebičnost nekako »sili« Boga k svobodnemu sestopanju »iz samega sebe«.<sup>44</sup> V trenutku Jezusovega največjega izničenja, v njegovem trpljenju in smrti so mogli očividci prepoznati pravega človeka in pravega Boga: »Glejte, človek!« (Jn 19,5) in: »Resnično, ta človek je bil Božji Sin« (Mr 15,39; prim. Mt 27,54). Tu torej vidimo, kdo je Božji Sin; hkrati vidimo, kdo je Bog. Zlasti tukaj namreč velja Jezusova beseda: »Kdor vidi mene, vidi Očeta« (Jn 14,9). »Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju.«<sup>45</sup> Le glede na zunanjo izvršitev je Jezusova smrt človeško delo; v globini pa je to dokončno odrešensko delo Boga samega. Hkrati s tem pa tudi najvišje razodetje skrivnosti troedinega Boga. Ta t. i. najgloblji sestop pa je počelo našega dvignjenja brez primere. Na križu se zgodi povišanje za Jezusa samega, pa tudi za vse človeštvo (prim. Janezovo »poveličanjsko« pojmovanje Kristusovega križa). Teologija kenoze kot dovršitve skrivnosti *ponižane Božje ljubezni* ima svoj temelj v presveti Trojici in doseže svoj vrh v velikonočnem dogodku. Ne samo v Kristusovem trpljenju in smrti, ampak tudi v njegovem vstajenju in poveličanju. To zadnjo raz-

<sup>43</sup> Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, 218-222; 223-243; P. Martinielli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario. Nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 355-366.

<sup>44</sup> Prim. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1976, 358 s. Kot »princip ljubezni« predstavi Boga tudi A. Ganoczy v svoji knjigi *Dieu Grace pour le monde*, Desclée, Paris 1986. Prim. četrto pogl. »Le principe 'amour'«, 77-89). Jüngel trdi, da nam je Božje bistvo »dostopno« v dogodku poistovetenja Boga s Križanim.

<sup>45</sup> A. Strle, *Živo upanje. IS 2*, 188.

sežnost večkrat pogrešamo v zahodni teologiji, predvsem protestantski, je pa močno poudarjena v pravoslavni.<sup>46</sup>

Božjo ojkonomsko-odrešenjsko perihorezo smemo v luči bogoslužja velikonočne vigilije (hvalnice *Exsultet*) imenovati »*divinum commercium*«, čudovita Božja zamenjava: »O kako čudovito nas v svojem usmiljenju ceniš! O kako nedoumljiva je tvoja ljubezen: da rešiš sužnja, si daroval Sina ... O zares presrečna noč, v kateri se zemlja družijo z nebese in človek z Bogom!«<sup>47</sup> Bog je postal človeški otrok, da bi ljudje mogli postati Božji otroci. Učlovečeni Božji Sin je umrl, da bi mi večno živeli. Bog zmaguje tako, da se žrtvuje, pridobiva tako, da zgublja ... Vse to je »sprejemljivo« samo, če je ta *divinum commercium* izraz *commercii amoris*. Razlog Sinovega privzetja človeške narave in zedinjenja, enakosti z nami (prim. Rim 8,3; Gal 3,13 itd.) je v odrešenju vsega človeštva (v nic.-carigrajski veroizpovedi molimo: »Ki je zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja prišel iz nebes«) in v privzetju, zedinjenju vseh ljudi v njem (recapitulatio: prim. Ef 1,10b), da bi mogel tako vse privedi k Očetu. Perihoretična zakonitost se tako v zgodovini odrešenja nadaljuje vse do cilja, ki je poveličanje, poveličanjska perihoreza.

## 5. Vstajenjska in poveličanjska perihoreza

Brez teh dveh bi bil učlovečeni Bog zgolj s človekom *solidarni Bog*, kar bi človekove končne usode ne spremenilo. Če Bog z učlovečenjem začne živeti svoje bogato življenje pred obličjem človeka, potem z vstajenjem in vnebohodom povabi in privzame človeka, da ta začne živeti pred obličjem Boga, da vstopi v perihoretično bivanje troedinega Boga. Kakor je učlovečeni Božji Sin tista »koncentrična točka« (K. Barth), prek katere prihaja Oče k človeštvu, tako je isti Sin edina »pot«, po kateri pride človeštvo k Očetu (prim. Jn 14,6). Vstali Kristus s svojim poveličanim telesom, ki je istovetno s križanim, saj nosi rane kot znamenja križanja, prinaša ustvarjeno bitje k Bogu ter ga umesti v življenje Svete Trojice, kjer je »mnogo bivališč«.<sup>48</sup> V Božjo slavo je Vstali odšel zato, da nam pripravi prostor, čemur bo sledil ponovni prihod, da nas vzame k sebi, da bomo tudi mi tam, kjer je on (prim. Jn 14,2-3).

V luči velikonočne trinitarične zgodovine je porajajoča se Cerkev ponovno razmislila celotno človeško bivanje: njegovo preteklost, sedanjost in prihodnost. Ojkonomija odrešenja usmerja k imanentnosti

<sup>46</sup> Prim. N. Valentini, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Pazzini editore, Verucchio 1997, 77.

<sup>47</sup> Prim. npr. Gregor Nazianški, *Oratio I, 2-5: PG 35,397 s.*

<sup>48</sup> Prim. S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Roma 1990, 474.

skrivnosti. O tem govori Bruno Forte, ko skuša v nekakšni teološki kontemplaciji »pripovedovati« o življenju Očeta, Sina in Svetega Duha v njihovi enoti večne ljubezni, toda tako, da vsakokrat izhaja iz velikonočnega dogodka.<sup>49</sup> Kristus zavzame z vstajenjem dejavni odnos do svoje zgodovine in zgodovine tistih, za katere se je daroval v smrti: če je njegov križ zmagoslavje greha, postave in moči, ker je bil izroččen iz nezvestobe ljubezni (»izročitev«, ki jo je naredil Juda: Mr 14,10), iz sovraštva predstavnikov postave (»izročitev« velikega zbora: Mr 15,1), in iz oblasti cesarjevega predstavnika (Pilatova »izročitev«: Mr 15,1), potem je njegovo vstajenje poraz oblasti, postave in greha, je zmagoslavje svobode, milosti in ljubezni. V njem, ki je vstal, življenje prema-ga smrt: zapuščen, bogokletnik in upornik je Gospod življenja (prim. Rim 5,12–7,25). Človek, ki je z grehom jetnik samega sebe (incurvatus in se), prejme tisto nepresegljivo središče v vstalem Jezusu Kristusu, ki ga osvobaja in napravlja za »kon-centrično« bitje, bitje, ki se skupaj z drugimi v perihoretični dinamiki osredinja v njem, ki je »prvenec« vstalih od mrtvih (prim. 1 Kor 15,20–23). Glede na preteklost je Vstali potrdil svoj predvelikonočni namen in tako osramotil modrost razumnih (prim. 1 Kor 1,23 s.) in je podrl zid sovraštva, ki je sad krivičnosti (prim. Ef 2,14–18). Glede na sedanost se izkazuje kot Živeči (prim. Apd 1,3) in tisti, ki daje življenje (prim. Jn 20,21); glede na prihodnost je Jezus Gospod slave, prvenec novega človeštva (prim. 1 Kor 15,20–28). Velika noč je Kristusov dogodek in prav zato tudi naš dogodek, saj je Vstali za nas premagal smrt in podaril življenje. Če je Jezusov križ »odgovor« Boga na človekovo odtujitev, je obuditev Jezusa od mrtvih »odgovor« na Jezusov križ. Takšen bo »odgovor« Boga tudi na naše križe, saj je vstop v življenje možen samo prek križa. Vstajenje je véliki »da«, ki ga Bog življenja izreka svojemu Sinu in v njem nam vsem, katere je »poiskal« v »kraljestvu mrtvih«, da nas od tam izpelje in dvigne v »kraljestvo živih«.<sup>50</sup> Božji *descensus* (sestop), ki doseže svojo »najnižjo točko« v vstopu v svet mrtvih, se v velikonočnem dogodku Kristusovega vstajenja prevesi v *ascensus* (vzpon), kateremu je pridružen tudi človek-Adam. To je vstajenjska perihoreza, ki se dviga iz Jezusovega »sestopa« v predpekeln in se vije v vstajenjskem rajanju kraljestvu živih naproti.

<sup>49</sup> Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Milano 1985. Podobno tudi P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città nuova, Roma 1984.

<sup>50</sup> Prim. KKC 635: »Kristus je torej šel v globočino smrti, da bi mrtvi slišali glas Božjega Sina, in kateri ga bodo slišali, bodo živeli.«

### III. Pnevmatološka perihoreza

Perihoretični odnosi se odvijajo v *Svetem Duhu*, ki je Duh vstalega Kristusa.<sup>51</sup> On, ki zedinja osebe v občestvo,<sup>52</sup> je tudi tisti, ki zedinja Boga z ustvarjenim bitjem. On je dinamična moč ojkonomije, saj razodeva in realizira Božji načrt in dela tako v Jezusu Kristusu kakor tudi v Cerkvi in vsakem od nas. On nas vključuje v življenje samega Boga, v skrivnost trinitarične personalne perihoreze. V njem se ureničuje trinitarična in kristološka perihoreza, on je tisti, ki to perihorezo uveljavlja na človeški in medčloveški ravni ter jo vodi k polni dovršitvi v poveščanju. Tako bo on pripeljal do dovršitve tisto eshatološko perihorezo, ko bo Bog vse v vsem. Sveti Duh, ki je vez ljubezni med Očetom in Sinom, je hkrati »začetnik odprtja in širitve tega odnosa na nas ljudi: učlovečenje, zedinjenje človeške narave z Božjim Logosom se izvrši v Svetem Duhu.«<sup>53</sup> Če je kristološka perihoreza uvajanje in realizacija trinitarične perihoreze na svetu, potem je pnevmatološka perihoreza širjenje te perihoreze v svetu in zgodovini do konca časov.

#### 1. Perihoreza kot prepoznavno znamenje Svetega Duha

Tako bi mogli izraziti poslanstvo Svetega Duha v zgodovini odrešenja, ki pa ustreza tudi njegovemu mestu v Sveti Trojici,<sup>54</sup> s tremi povedki:

a) Sveti Duh je eno samo *izhajanje iz sebe*, kar je nakazano že v njegovem imenu (ruah, pneuma, spiritus), ki izraža nekaj bistveno dinamičnega, neustavljivega in neomejenega.<sup>55</sup> Tako je Sveti Duh »prekipevanje« navzven, tako rekoč nadaljevanje in vrh notranjega prekipevanja Očeta in Sina. Ko Sveti Duh »odpira« življenje Svete Trojice navzven, ga odpira zato, da bi kar čim več ljudi privzel v notranje območje Božje ljubezni. Bog se odpira in izhaja iz sebe zaradi preobilja življenja, zaradi podarjanja svojega brezmejnega bitja, iz neizčrpne svobode. Sveti Duh je povsod tam, kjer se odvija to trinitarično podarjanje Boga. Je torej tudi tam, kjer se Bog odpira svojemu »drugemu«: stvarstvu. Sveti Duh je kot najpopolnejša notranjost tudi največja zunanost.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Prim. C. Mowry Lacugna, *Dio per noi*, 307-311; B. Forte, *Trinität und »Perichorese«: Der Geist als Leben und Kraft*, v: *Una sancta* (Meitinger) 46 (1991), 11 ss; prim. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, 182-184.

<sup>52</sup> Prim. M. Ouellet, *Der Geist im dreifaltigen Leben*, v: *IkZ Communio* 27 (1998), 97-107.

<sup>53</sup> M. Böhnke, *Einheit in Mehrsprünglichkeit*, 237.

<sup>54</sup> Prim. C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, Ognjišče, Koper 1994, 105-109.

<sup>55</sup> Prim. W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, v: W. Kasper - G. Sauter, *Kirche - Ort des Geistes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 26-28.

<sup>56</sup> Prim. H. U. v. Balthasar, *Spiritus Creator*, Brescia 1982, 98.



Tako ustvarja Sveti Duh *kulturo komunikacije in odprtosti*; ustvarja tisti odprti prostor, v katerem človek prejema tako, da daje, najde samega sebe tako, da se poda k drugemu.

b) Sveti Duh je tudi tisti, ki bistveno sodeluje pri preseganju Boga v tisti kenozí ljubezni, o kateri smo že spregovorili. Prava ljubezen je namreč v tem, da se hoče izničiti v podarjanju. Sveti Duh ustvarja prav tisto »izvotlitev«, ki nič ne ohranja zase in *pripravlja* tako *prostor*, da se v njem naseli drugi. Govorimo o umikanju, ki je v službi ustvarjanja prostora za drugega. Da to podarjanje ni obubožanje, ampak izraz in pogoj za neskončno bogastvo, moremo doumeti prav v luči Svetega Duha. Ta nima nič svojega, ampak »zajema« iz tega, kar je Sinovo (prim. Jn 16,14). Toda prav zato je lahko Dar po svojem bistvu, dar drugega drugemu, popolna proeksistenca. Brunner pravi, da je izvirnost Svetega Duha prav v bivanju za druge, »proeksistenca«. Zato je resnično večna in popolna ponižnost in zastonjskost.

Sveti Duh tako ustvarja *kulturo življenja za druge*, proeksistence, nesebičnosti, darovanja, ki se ne ustavi pri darovanju stvari, ampak gre do darovanja samega sebe.

c) Končno pa bivanje izven sebe in bivati za druge ne bi imelo nobenega smisla, če ne bi bilo prav *v službi vračanja* (reditus) *k še večji enoti* in večnemu praizviru. V Bogu je vse naravnano na sobivanje različnih, ki ga vzpostavlja prav Sveti Duh kot vez ljubezni med Očetom in Sinom, in v ojkonomiji odrešenja kot vez med troedinim Bogom in stvarstvom. Že v življenju Svete Trojice ga imenujemo Ljubezen, Dar in Vez, torej tisto, kar ga »usposablja« za osebno počelo perihoretične enote Boga, za božji »Mi«. Ciril Aleksandrijski govori o Svetem Duhu kot sympleromi svete Trojice.<sup>57</sup> To zedinjevalno moč Svetega Duha v trinitarični perihorezi, moremo prepoznati tudi v zgodovini odrešenja in v stvarstvu sploh. Sveti Duh povezuje, je tisti, v katerem imamo dostop k Očetu: »Zakaj po njem (Kristusu) imamo oboji dostop k Očetu v enem Duhu« (Ef 2,18). »Proprium« Svetega Duha odkrijemo v tem, kar izvršuje: vse zedinja z Bogom po Jezusu Kristusu in med seboj.<sup>58</sup> Zato je on tudi dovršitelj (teleiόποιος), brez katerega bi vse: stvarstvo in odrešenje, ostalo nedokončano. Sveti Duh usmerja Očeta k Sinu in Sina k Očetu; usmerja Boga k svojemu stvarstvu in v stvarstvu »vzdihuje« po zedinjenju z njegovim Stvarnikom. Tudi človek postane po delovanju Duha usmerjen k zedinjenju s svojim Bogom.

On je realizator vseh občestvenih odnosov, tako na imanentni kakor tudi ojkonomski ravni (»Koinonía tou hagíon pneúmatos,« 2 Kor

<sup>57</sup> *Thesaur.* 34: PG 75,608.

<sup>58</sup> Prim. D. Coffey, *The 'Incarnation' of the Spirit in Christ*, v: *Theological Studies* 45 (1984), 466-480.

13,13), po perihoretičnih načelih. On udejanja edinstvo v različnosti, občestvo, ki odpravlja osamljenost, ne pa individualnosti, edinstvenosti. On je tista vez, ki ne utesnjuje, marveč utrjuje, je dar, ki ničesar ne obdrži zase, je tisti »prostor«, v katerem se srečata Oče in Sin in se v njem prepoznavata kot različna in vendar neločljivo združena. Takšen »prostor srečanja« ostane Sveti Duh tudi v zgodovini odrešenja: prostor srečanja med Očetom in Jezusom Kristusom ter človekom (prim. KKC 687).

Tako ustvarja Sveti Duh *kulturo srečanja, občestva*. To je tista kultura, ki povsod išče in odkriva tisto, kar ljudi povezuje in odstranja tisto, kar jih ločuje.

## 2. Binkošti kot dovršitev velikonočne perihoreze

*Binkoštna* perihoreza bi lahko poimenovali vse tisto, kar se je dogajalo na binkoštni praznik v Jeruzalemu (Apd 2,1–13). Binkošti, prihod Svetega Duha, so velikonočna skrivnost v svoji dovršitvi in so *sad* vélike noči. Zato ni čudno, da so cerkveni očetje imenovali binkošti »polnost pashe«. Zato binkošti niso nič drugega kakor vélika noč v vsej svoji celoti, z njenim sadom, ki je Sveti Duh. Tu se začenja udejanjanje (praksa) vélike noči!<sup>59</sup>

Razsežnosti prvih binkošti so pravzaprav zgled (paradigma) za vse naslednje prihode Svetega Duha. Tam, kjer je na delu Sveti Duh, ne manjka nobena od teh sestavin, kar je tudi »razpoznavno znamenje« delovanja Božjega Duha. Ob binkoštnem dogodku je Sveti Duh prejel svoje lastno »delovno področje«, kjer bo mogel na poseben način izpolnjevati tisto poslanstvo, ki mu je lastno že v življenju Svete Trojice in ki mu je bilo poverjeno po Jezusu Kristusu. Ta ga je namreč poslal kot »drugega Tolažnika«. To »delovno področje« je Cerkev, občestvo, katerega jedro je zbiral in pripravljaj že Jezus za časa svojega življenja na zemlji (prim. Apd 1,2), dokončno utrdil in povezal pa Sveti Duh s svojim nastopom prebivanja v tem občestvu kot njegova duša. Vstali Kristus je s svojim vnebohodom prepustil prostor njemu, ki je »mojster«, posebni »izvedenec« za občestvo (prim. 2 Kor 13,13) in za udejanjanje tega, kar je Kristus pripravil in izvršil v velikonočni skrivnosti. Binkoštni Duh je vedno Duh katolištva, vesoljnosti, enote v raznoterosti. To, kar je izvršil Sveti Duh v učencih in v prvi Cerkvi ob binkoštnem dogodku, je začetek neprekinjenega delovanja v Cerkvi in posameznikih do konca sveta. Tako da smemo govoriti o stalnih binkoštih, ki se uresničujejo v Cerkvi in po Cerkvi v vsem svetu. Sveti Duh, ki je na binkošti odločilno vstopil v zgodovino, *ostaja* v njej, ali z drugo besedo: še vedno in stalno *prihaja*.

<sup>59</sup> Prim. A. Strle, *Slovesni binkoštni praznik, Leto svetnikov II*, MD, Celje 2000, 255.

Binkošti imajo več razsežnosti, katere bi lahko povzeli v naslednje štiri: Kristološka, ekleziološka, misijonarska in eshatološka. Tukaj bi se dotaknil le prvih dveh.

a) *Kristološka perihoreza*: Kristus sam po svojem vstajenju in poveličanju izlije Svetega Duha. Tako je Sveti Duh, ki se spusti nad apostole, Duh vstalega Kristusa (Apd 2,33). Postal je živo in nenehno pričevanje za poveličanega Kristusa, saj iz njegovega jemlje (prim. Jn 16,14). Prihod Svetega Duha je tesno povezan s Kristusovo odrešenjsko smrtjo in zmagoslavnim vstajenjem. Tisti Duh, ki je sad Jezusove popolne daritve, izročitve svojemu Očetu na križu, in je moč Kristusove obuditve s strani Očeta, je prvi in največji dar vstalega Kristusa svojim učencem in po njih vsemu človeštvu.

b) *Eklezialna perihoreza*: Duh pride nad učence, ko so »enodušno vztrajali v molitvi«, »zbrani na istem kraju« (Apd 1,14; 2,1). Pravilno poudarja Strle, da bi bila Cerkev brez neprestane dejavne navzočnosti Svetega Duha »le mrtvo telo, zapisano bedni smrti, pa naj bi bila 'hierarhija' in vsa druga organiziranost še tako sijajna.«<sup>60</sup> Sveti Duh »celotno Cerkev v vseh časih zedinja v občestvu in službi ter obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi, pri čemer oživlja cerkvene ustanove kakor njihova duša in vliva v srca vernikov istega misijonarskega duha, kakršen je nagibal Kristusa samega« (M 4; prim. C 4). Sveti Duh je »za vso Cerkev, za posamezne in za vse vernike skupaj počelo združevanja in edinosti« (C 13). Koinonia (občestvo) pa se na odličan način uresničuje v diakoniji, saj pride tu še posebej do izraza dejstvo, da ni iz cerkvenega perihoretičnega občestva prav nihče izključen. Karel Rahner pa spregovori o cerkvenosti naravnosti vsega delovanja Svetega Duha: »Katoliško duhovno življenje je vedno in povsod v Cerkvi. In vsako drugo življenje ni življenje Svetega Duha, marveč sanjarstvo. Svetega Duha ni brez svetega telesa, ki je Cerkev. Zato postanemo 'duhovni', to je od Svetega Duha privzeti in preoblikovani, v Svetem Duhu in iz njega delujoči, le tedaj, če postanemo telesni v smeri Cerkve. Kajti binkošti so praznik tistega Duha, 'katerega so deležni samo tisti, ki se zatečejo k Cerkvi', kakor pravi sv. Irenej.«<sup>61</sup>

### 3. Sveti Duh ustvarjalec milostne perihoreze

Pnevmatološko perihorezo v zgodovini odrešenja smemo imenovati tudi *epikletično perihorezo*.<sup>62</sup> Prihod Svetega Duha je namreč potreben,

<sup>60</sup> A. Strle, n.d., 264.

<sup>61</sup> K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 186.

<sup>62</sup> Prim. P. Evdokimov, *L'ortodossia*, ED, Bologna 1981, 361-364.

da vzpostavi med Bogom in človekom tisti odnos, ki je za človeka vstop v »Božje območje«. Jezus Kristus obljubi in pošlje svojega Duha, drugega Tolažnika (Parakletos), da bi ta nadaljeval in dovršil njegovo delo. V poveličanem Kristusu je človeška narava in tako vse stvarstvo že *privzeto* in »v Bogu«, vendar pa prav Sveti Duh to uresničuje, konkretizira v človeku in človeštvu (posebej v Cerkvi). Sveti Duh človeka prebudi, pripravi, ga prevzame, prenovi, posveti. Kot popolnoma drugi človeka tako prešine, da mu postane popolnoma notranji, tako da prebiva v človekovi notranjosti »kakor v templju«. Po vzoru svojega »delovanja« v življenju Svete Trojice Sveti Duh tudi znotraj zgodovine odrešenja predstavlja perihoretično vez med »sinovi v Sinu« in njihovim nebeškim Očetom, nas pravzaprav priliči Sinu, da bi nas mogel ta privzeti v svoj odnos do Očeta. Ko nas vključuje v to trinitarično občestvo, nas hkrati tudi med seboj povezuje in usposablja za bratsko občestvo. Sveti Duh tako napravlja človeka za *ens communicativum*, odnosnostno ali tudi solidarnostno bitje; po krstu pa celo za *ens ecclesiasticum* ali, kot pravijo cerkveni očetje, *cerkvenega človeka*.<sup>63</sup>

»Duh pripravlja ljudi, jih prehiteva s svojo milostjo, da bi jih pritegnil h Kristusu« (KKC 737). Duh uresničuje *perihorezo milosti*; izmenjavo darov v življenju Svete Trojice, ki se uresničuje v Njem, on širi in uresničuje tudi na stvarjenjski ravni kot milostno podaritev troedinega Boga samega človeku in tako darovanje vseh dobrin. To, kar se uresničuje v življenju Svete Trojice *po naravi in po bistvu*, se po delovanju Svetega Duha uresničuje *po milosti in deležnosti*: »Sveti Duh nam torej daje 'aro' ali 'prvine' naše dediščine: samo življenje Svete Trojice, ki je ljubiti tako, 'kakor nas je on ljubil'. Ta ljubezen je počelo novega življenja v Kristusu, ki nam je omogočeno, ker smo 'prejeli moč, moč Svetega Duha' (Apd 1,8)« (KKC 735).

Sveti Duh je dar Božje ljubezni, v katerem je Darovalec sam dejavno navzoč. V Duhu Bog stopi iz samega sebe in napravi stvarstvu prostor; v Duhu je Bog odrešenjska moč, ki daje vsem stvarjem življenje, jih vzdržuje, prenavlja in vodi k dovršitvi. Božji Sveti Duh utemeljuje novo življenje v resnici in svobodi. Zato je novo življenje dejansko perihoretično življenje po meri Duha. Kriteriji (merila) za to življenje pa so naslednji:

Živeti pomeni: v moči stvariteljskega Duha bivati iz Boga in v naravnosti na Boga; pomeni dajati drugim prostor, njihovo življenje spoštovati in svobodo njihovega življenja podpirati; pomeni živeti v odnosu do drugih, iti iz sebe, da najdemo sami sebe v drugih; pomeni osvoboditi se vsake napačne zavarovanosti, ki gradi na svoji moči in

<sup>63</sup> Prim. B. J. Hilberath, *Heiliger Geist – heilender Geist*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1988, 22.

spodobnosti, ter se odpreti za dar resničnega ter resnično osvobajajočega življenja; hkrati pa pomeni obrniti se k vsem zatiranim, izkoriščanim in zaslužnjem bitjem; končno pomeni vsa naša prizadevanja »meriti« s prihodnostnimi, eshatološkimi merili. To lepo izrazi četrta evharistična molitev: »Odrešenik je vernim kot prvi dar poslal Svetega Duha, da ne bi živeli več sebi, temveč njemu, ki je za nas umrl in vstal. Sveti Duh naj njegovo delo na svetu dovrši in vse posvečenje dopolni.«<sup>64</sup>

#### IV. Iz Trojice v Trojico

Bog, ki nas ustvari kot nekaj različnega od samega sebe, ker smo njegove stvaritve, nas kot takšne sprejme v svoji veliki ljubezni, milosti, v notranjost svojega življenja. Zato naše pobožanstvenje ni vsrkanje v Boga, ni izničenje in izginitev našega prigradnega bitja, temveč je največja možnost uresničitve samega sebe, najvišja popolnost našega ustvarjenega bitja. Res nas Bog vse ljubi v Jezusu, vendar nas ljubi zaradi nas samih. Posledica Božjega klica človeku, naj se da upodobiti po Sinu in oblikovati Svetemu Duhu, je, da človeško bitje dospe do uresničitve samega sebe, zmagujoč nad vsako odtujenostjo v najbolj pravem pomenu besede, in to takrat, ko postane sam deležen Jezusovega odnosa do Boga in do ljudi (sinovstva in bratstva ali sestinstva). Tisto namreč, kar Jezusa v poslednjem določuje, je njegov odnos z Očetom. Njegova božje-človeška bit – v absolutnem prvenstvu božjega (njegova človeškost je človeškost Besede, Božje osebe) – obstaja v čistem odnosu do Boga Očeta. Neposredno oporišče za to, da bi razumeli svoje Božje posinovljenje, ni večni Sin v njegovem Božjem življenju »ad intra«, temveč Sin, ki se je učlovečil, to se pravi Jezus. Samo izhajajoč iz Jezusa in njegove človeške narave imamo dostop do skrivnosti Boga.<sup>65</sup> Po gledanju Nove zaveze ne poznamo druge poti, ki bi nas vodila k deležnosti pri življenju Božjega Sina, kot je tista, ki nam je dejansko dana: njegovo učlovečenje, Očetovo poslanje Sina, da bi mi mogli prejeti posinovljenje, in poslanje Sinovega Duha, da bi bil v nas počelo naše sinovske eksistence (prim. Gal 4,4–7). Sin je privzel stanje ustvarjenega bitja, da bi to moglo doseči občestvo z Bogom. Na možnosti, da Bog »zapusti« svojo oddaljenost, da se večni Logos naredi za ustvarjeno bitje, temelji možnost, da nas naredi za ljudi.

*Perihoreza je tako temelj krščanske etike, saj utemeljuje pomembne vrednote, med njimi naj izpostavim predvsem enkratnost osebe, vključenost, sprejetost, občestvenost, solidarnost in svobodnost. Te raz-*

<sup>64</sup> Prim. C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, 195.

<sup>65</sup> Prim. C. Sorč, *Živi Bog*, Ljubljana 1991, 182-186; G. Greshake, n.d., 207-216.

sežnosti odnosov so razpoznavno znamenje trinitaričnega Božjega življenja in morajo postati značilne tudi za človeške medsebojne odnose. Perihoreza, ki se realizira na vseh teh področjih, je tako odraz 'življenjskega sloga' Svete Trojice. Krščanska eksistenca je odgovorna in zavzeta, saj ima merilo pri Jezusu: »Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj!« (Jn 13,34).<sup>66</sup> Jezusov »pro nobis« nas sili, da »vsem postanemo vse« (1 Kor 9,22). Če opišemo osebo kot odnosnostno bitje, potem razumemo to odnosnost v perihoretičnem pomenu in krščansko antropologijo kot perihoretični personalizem.

Poglabljanje v pričujočo tematiko me potrjuje v prepričanju, da sta kristološka in pnevmatološka perihoreza najvišje razodetje in priobčenje trinitarične perihoreze in nepreklicno razodetje in uresničenje človekove veličine ter privzetje človeka v perihoretično bivanje Boga. V učlovečenju nam troedini Bog razodene in priobči svoj večni in nezadržni način bivanja v *odnosu* in za druge, v velikonočnem (pashalnem) dogodku nas napravi tega življenja deležne, z binkoštni (prihodom Svetega Duha) in ustanovitvijo Cerkve pa nas za perihoretične odnose usposablja ter nam podarja prostor za njihovo uresničevanje.<sup>67</sup> Gre za prostor, ki je »zgrajen« po perihoretičnih merilih: odprt v horizontalna, transcendentna in eshatološka obzorja. Vse to ima neprecenljive posledice za človeka in družbo. Tukaj se odpirajo neslutene možnosti za *perihoretično antropologijo in občestvo*. S pričujočo razpravo sem skušal podati samo nekaj izhodišč in spodbud v tej smeri. Prepričan sem namreč, da je perihoretični nauk o Sveti Trojici, kakor se konkretizira v kristologiji in pnevmatologiji, na začetku in na koncu antropologije. Če je namreč izhodišče za pojmovanje osebe bogopodobnost, perihoretično življenje Božjih oseb, potem ni primeren opis človeške osebe zgolj kot »individua substantia«, temveč, upoštevajoč ustvarjenost (prigodnost) človeške osebe in analognost govornice, »relatio subsistens«, nekdo, ki se more »svobodno darovati ter stopiti v občestvo z drugimi osebami«. Še več: »Poklican je po milosti k zvezi s svojim Stvarnikom, in more mu dati odgovor vere in ljubezni, katerega nihče drug ne more dati namesto njega« (KKC 357).<sup>68</sup> Tukaj moremo

<sup>66</sup> C. Spicq poudarja, da je grški izraz »kathós« izrazno močnejši od drugih (»osper«, »oste«) in pripominja: »'Kathós' ne označuje preproste primerjave, bolj ali manj oddaljene podobnosti ali površinske sličnosti /.../, temveč globoko skladnost, kajti Jezusov zgled je tudi pravilo ljubezni in njen temelj« (*Agapè dans le Nouveau Testament*, III, Paris 1959, 161 s.).

<sup>67</sup> Prim. Chr. Theobald, »Gott ist Beziehung«. *Zu einigen neueren Annäherungen an das Geheimnis der Trinität*, v: Concilium 37 (2001), 41-44.

<sup>68</sup> Prim. M. Tenace, *L'antropologia tra la filosofia e la teologia*, v: T. Špidlík in drugi, »Lezioni sulla Divinoimmanità«, Lipa, Roma 1995, 367-395.



črpati najbolj konstruktiven odgovor na (večkrat tako destruktivno naravnana) vprašanja naše postmoderne družbe!<sup>69</sup>

**Povzetek: Ciril Sorč, Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega samopodarjanja človeštvu**

Poglabljanje v tematiko razprave me potrjuje v prepričanju, da sta kristološka in pnevmatološka perihoreza najvišje razodetje in priobčenje trinitarične perihoreze in nepreklicno razodetje in uresničenje človekove veličine ter privzetje človeka v perihoretično bivanje Boga. V učlovečenju nam troedini Bog razodene in priobči svoj večni in nezadržni način bivanja za druge, v velikonočnem (pashalnem) dogodku nas napravi tega življenja deležne, s prihodom Svetega Duha in ustanovitvijo Cerkve pa nas za perihoretične odnose usposablja ter nam podarja prostor za njihovo uresničevanje. Gre za prostor, ki je »zgrajen« po perihoretičnih merilih: odprt v horizontalna, transcendentna in eshatološka obzorja. Vse to ima neprecenljive posledice za človeka in družbo. Tukaj se odpirajo neslutene možnosti za *perihoretično antropologijo in občestvo*. S pričujočo razpravo sem skušal podati samo nekaj izhodišč in spodbud v tej smeri. Prepričan sem namreč, da je perihoretični nauk o Sveti Trojici, kakor se konkretizira v kristologiji in pnevmatologiji, na začetku in na koncu antropologije. Tukaj moremo tudi črpati najbolj konstruktiven odgovor na vprašanja naše postmoderne družbe.

*Ključne besede:* Kristološka in pnevmatološka perihoreza, perihoretični personalizem, perihoretično občestvo, velikonočna skrivnost, binkošti.

**Summary, Ciril Sorč, Christological and Pneumatological Perichoresis as a Manner of God's Giving Himself to the Humanity**

When dealing with the theme of this treatise, the author gets confirmed in his conviction that the christological and pneumatological perichoreses are the highest revelation and communication of the trinitarian perichoresis and the irrevocable revelation and realisation of man's greatness and his inclusion into God's perichoretic existence. In his incarnation the Triune God reveals and communicates to us his

<sup>69</sup> Glede dialoga s postmoderno prim. O. Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001; C. Sorč, *Troedini Bog kot odgovor in izziv za postmoderno*, v: BV 61 (2001), 23-46.

eternal and unstoppable manner of living *for* others, in the paschal event He makes us participate in this life, by the coming of the Holy Spirit and the founding of the Church he qualifies us for perichoretic relations and gives us space for executing them. It is a space »built« according to perichoretic standards: open into horizontal, transcendental and eschatological horizons. All this has invaluable consequences for man and for the society. It opens undreamt-of possibilities of *perichoretic anthropology and community*. The present treatise just tries to give some starting points and initiatives in this direction. Namely, the author believes that the perichoretic teaching on the Holy Trinity as expressed in christology and pneumatology is at the beginning and at the end of anthropology. Therefrom also the most constructive answer to the questions of our postmodern society can be drawn.

*Key words:* christological and pneumatological perichoresis, perichoretic personalism, perichoretic community, paschal mystery, Pentecost.



Janez Rotar

## Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine

Ko se je Primož Trubar (1508–1586) pripravljajl k pisanju v svojem maternem jeziku, se je srečeval z nadvse zahtevanimi vprašanji. Tisti znani stavek, v 19. in 20. stoletju tolikokrat citiran, živo ponazarja preudarjanje utemeljitelja slovenske pisave:

Mi smo, Bug vej, dosti zmišlovali, s kakovimi puhštabi to našo besedo bi mogli prov, po tej ortografiji, štaltnu inu zastopnu pisati, de bi preveliku puhštabov oli konsonantov k ani silabi ne jemali, koker ti Peami inu drugi dejo, kateru je grdu viditi.<sup>1</sup>

Če danes pomislimo le na Trubarjev zapis izraza *beseda*, se vprašujemo, kdaj se je porodila v našem jeziku? V *Brižinskih spomenikih*, prvem pisanem slovenskem besedilu, izraza *beseda* ni. Drugi *Brižinski spomenik* se začinja z besedami: »Glagolite ponas redka slovesa.« Zapisani so izrazi *glagol*, *glagolati*, *slovo*, medtem ko izraza *beseda* ni. Ali je kasneje porojena avtohtono ali je prišla k nam z delovanjem kakega češkega blagovestnika ali pa je vzajemna dediščina zgodnje slovenščine, mogoče iz živega stika s soseščino zahodnoslovanskih jezikov? V *Brižinskih spomenikih* je namreč zapisan tudi danes značilni polnompomenski glagol *vedeti*, po katerem se poleg številnih drugih prvin slovenščina stika, enako tudi hrvaška kajkavščina, z zahodnoslovanskimi jeziki, ne pa drugi južnoslovanski jeziki.

V najstarejšem samostanu na slovenskem, v cistercijanski opatiji Stična sta pred husitskimi vojnami na Češkem našla zatočišče dva meniha, ki sta tu v slovenščini napisala znameniti *Stiški rokopis*. Nastal je v 1. pol. 15. stol. in obsega štiri slovenska cerkvena besedila ter latinski traktat o husitih. Stična je oddaljena dobi dve uri hoda od Trubarjevega rojstnega kraja.

Trubar se je lotil izredno težavne naloge, ko je oblikoval začetne strani slovenskega knjižnega jezika in prve knjige v njem. Ali ga je pri

<sup>1</sup> *Ta celi evangeli svetiga Matevža*, Tübingen 1555. Ta in drugi citati so iz Rupel 1934: 1–175, iz besedil tu citiranih knjig.

tem usmerjala predvsem izjemna iskateljska zmožnost, gorečnost in pa, po njegovih besedah, tudi Božja milost, kakor je bil sam zapisal?<sup>2</sup> Gotovo vse troje hkrati. Ob tem ne moremo mimo njegove, tolikokrat zapisane, predvsem pa z dejanji izkazane ljubezni do »ubogega, preprostega, neukega slovenskega ljudstva, ki ga muči beda in turško nasilje, nimajo pa nobene verske tolažbe«. V predgovoru k svojemu prvemu prevodu iz Biblije je leta 1575 opisal lastno duhovno nagnjenje k takemu delovanju:

Toda zraven sem razmišljal in ugibal tudi o tem, da bo Gospod na sodni dan prav tako od tistih hlapcev, ki jim je dal samo en talent, terjal resen obračun, kakor od tistih, ki so prejeli pet talentov, velike darove in službe. In tisti, ki ni koristil Bogu /.../, bo kot neraben, len, nepotreben, zanikrn, nezvest in hudoben hlapec, ki ni marljivo in zvesto izvrševal svoje službe in poklicanja, strtl in bo dobil plačilo s hinavci ter bo pahnjen v najglobljo temó, kjer bo večno tuljenje in škripanje z zobmi.<sup>3</sup>

To niso zgolj priložnostno zapisane besede, ko vendar zajemajo misli, nenehno navzoče in dejavne v vsem Trubarjevem prizadevanju za ljudi njegovega jezika in za pravo staro vero, a tudi za sosede Hrvate in za druge. Podobno preišljeno so zapisane že v Trubarjevem prvem prevodu iz evangelija, v Predgovoru h knjigi *Ta evangeli svetiga Matevža* (1555). Slovensko pisani in natisnjeni Predgovor je napoved celotnega delovnega načrta, v katerem so v ospredju trije nameni: »Mi imamo pak tukaj tri riči vom povedati.«

Na prvem mestu je Trubarjeva zgodovinska in antropološka paradigma slovenskega jezika, njegova zemljepisna določenost, razčlenjenost po pokrajinah in razmerje do bližnje sosesčine. Trubarjeva definicija slovenščine 1555 je po *Brižinskih spomenikih*, nastalih pol tisočletja poprej, prava *charta magna* slovenščine:

Kedar ta slovenski jezik se povsod glih in v eni viži ne govori – drigači govore z dosti besedami Krajnci, drigači Korošci, drigači Štajerji inu Dolenci ter Bežjaki, drigači Krašovci inu Istrijani, drigači Krovati.<sup>4</sup>

Paradigmatična narava in veljava, potrjena v zgodovinskem razvoju vse do danes, opozarja na izjemno Trubarjevo tenkočutnost za jezike ljudstev, za razlike med njimi in za razširjenost vsakega posameznega med njimi. Kako je Trubar spoznaval in utrjeval zavest o posameznih jezikih, se kaže zlasti s podčrtavanjem razlik med njimi na osnovi zgodovinskih in kulturno-antropoloških okoliščin, predvsem pač življenja ljudstev in njihovih samosvojesti, individualnosti. V celi vrsti nemških posvetil posameznih knjig, tako *Prvega dela Novega testamen-*

<sup>2</sup> Prav tam.

<sup>3</sup> *Ta prvi dejl tiga noviga testamta*, Tübingen 1557, Predgovor.

<sup>4</sup> *Ta evangeli svetiga Matevža*, Tübingen 1555, Predgovor.

ta (1557), *Drugega dela Novega testamta* (1560), glagolskega *Prvega dela Novega testamta* (1562), v slovensko pisanem predgovoru knjige *Noviga testamta pusledni dejl* (1567), hkrati pa tudi v obsežnih pismih mecenom in zaščitnikom, največ Krištofu vojvodi Württembergemu, baronu Janžu Ungnadu, a zlasti natančno kralju Maksimilijanu, kar vse je podrobno in celovito dokumentiral in v obeh jezikih izdal Jože Rajhman, urednik *Pisem Primoža Trubarja*.<sup>5</sup>

Drugo Trubarjevo izhodiščno načelo v tej njegovi knjigi (1555), ki se navezuje na deželno narečno paradigmo slovenskega jezika, je namenjeno spoštovanju avtentičnosti in samosvojesti slovenskega jezika.

Inu mi nesmo v le-tim obračanu oli tolmačevanu lepih, gladkih, visokih, kunšt-nih, novih oli neznanih besed iskali, temuč te gmajnske kranjske preproste besede, katere vsaki dobri preprosti Slovenec lehku more zastopiti, zakaj ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih, ofertnih besedah, temuč v tim duhej, v ti risnici, v ti pravi veri inu v enim svetim krščanskim lebnu.

Kako razložiti to Trubarjevo načelo in njegovo misel? Kot izraz njegove jezikovne ožine, čistunstva? Nikakor ne, pač pa kot Trubarjevo razumevanje avtentičnega jezika za človekovo duhovno, religiozno samoosmišljanje, kot znak pripadnosti reformirani, Luthrovi cerkvi, a cerkvi slovenskega jezika. V tej cerkvi brezpogojno daje prednost »gmajnskimi kranjskimi preprostimi besedami«, kar je izpričano v podrobnostih njegovega jezika, ki njegove rojake edini pristno označuje.

Obe temeljni Trubarjevi misli izhajata iz istega vira. Kako ga označuje?

»Ta muč svetiga evangelija inu naše izveličane ne stoji v lepih, ofertnih besedah, temuč v tim duhej«, torej v duhovnosti človekove narave, misli.

To Trubarjevo spoznanje izhaja neposredno iz *Prvega Pavlovega pisma Korinčanom*, ko apostol govori o jeziku pastoralnega dela mladega krščanskega verskega občestva. Širjenje krščanskega nauka udejanja apostol Pavel z besedo, govorjeno in pisano, odtod njegove poslanice občestvom vzhodnega Sredozemlja, torej v izrazito večjezičnem prostoru, kjer se v občestvu zbirajo ljudje različnih jezikov, različne materinščine.

»Gmajnske kranjske preproste besede«, kakor svojo materinščino imenuje in hkrati opisuje Primož Trubar, se prav tako širi in obstaja med drugimi jeziki in ti njej nasproti ter ob njej. Apostol Pavel piše v omenjenem pismu Korinčanom:

Če tromba daje nejasen glas, kdo se bo pripravil za boj? Tako tudi vi, če z jezikom ne izgovorite različnih besed, kako se bo razumelo, kar govorite? V

<sup>5</sup> J. Rajhman, *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986.



veter boste govorili. Koliko je pač različnih jezikov na svetu, a nobeden ni nerazumljiv! (*Pismo Korinčanom* 1, 14, 8–11).

A ne le v medosebnih stikih, tudi v obračanju k Bogu, tudi in zlasti glede duhovnosti: »Če namreč molim v jeziku, moli moj duh, moj razum pa je brez sadu« (*Pismo Korinčanom*, 1, 14, 14–15).

Jezikovna razumljivost verskega nauka je torej temeljno naročilo apostola Pavla in od njega je prešlo v temeljno načelo reformirane cerkve v 16. stoletju. Trubar je to načelo uresničeval tako s pisano kot z govorjeno besedo. A katere so zanj bile »ofertne, visoke, kunštne, neznane besede«? Ker so se pojavljale in postavljale nasproti »gmajnskimi kranjskim preprostim«?

Glede »ofertnih, visokih, kunštnih, neznanih besed« raziskovalci Trubarjevega jezika niso dali konkretnega odgovora. Obilice privzetih nemških besed in popačenk v slovenščini Trubar očitno ni imel za tuje, ko jih je v njegovih besedilih vseskozi zelo veliko. »Visoke, kunštne, ofertne« po Trubarjevi jezikovni praksi niso mogle biti tiste besede, označene v paradigmi, ki jih poleg Kranjcev »drugih dežel ljudi tudi mogo zastopiti«. Nerazumljene besede so med slovensko ljudstvo prinašali glagoljaši, ki so se pred turško nevarnostjo in nasiljem zatekali zlasti na Kranjsko, in so se »po slovenskih deželah vzdrževali z branjem maš«, kakor piše Trubar v *Predgovoru* knjige *Ta prvi dejl tiga noviga Testamenta* (1567). Zlasti tudi za katoliško Cerkev so bili glagoljaši zaradi opravljanja obredov v svojem arhaičnem in nerazumljenem jeziku moteči – o njih se je kasneje izrekal katoliški ljubljanski škof Tomaž Hren.<sup>6</sup> Trubar pa je zvest načelu o ljudskem jeziku v evangeljski cerkvi prav tako čutil jezikovno breme, kakor je bil zapisal že v *Predgovoru Evangelija svetega Matevža* (1555).

Da je imel jezik posebno po Trubarjevem razumevanju njegove vloge poleg verskega tudi izrazito kulturno antropološko vlogo – povedano z današnjim pojmom –, je sam na svojem primeru občutil, ko je kratek čas bival na Reki, takrat imenovani Sveti Vid. In *Sveto pismo* je bilo obvezno iz izvornikov prevajati v žive, ljudske jezike. To načelo je Trubar v isti knjigi leta 1555 zajel in opisal takole:

H drugimu vom povejmo, de mi le-tim našim prevračanu smo veden imejli pred sabo ta pravi studenec tiga noviga testamenta, kir je grški pisan.

Trubar je po zgledu drugih skupnosti reformirane cerkve, občestvenosti oziroma »gmajne«, kakor je poimenoval reformirano versko skupnost slovenskega jezika, institucionaliziral prav v *Predgovoru k Evangeliju svetega Matevža* leta 1555:

<sup>6</sup> J. Rotar, *Trubar in južni Slovani*, Državna založba, Ljubljana 1988, 24.

H tretimu vom tukaj očitu povejmo, de mi le-tu naše dejlu inu prevračane tej pravi cerkvi božji, tu je, vsem prov vučenim, zastopnim krščenikom rezgledati inu soditi cilu podvržemo; kar kuli ta gmajna krščanska v le-tim našim delu kaj kriviga oli nezastopniga najde inu nom reče drigači prestaviti, nas podvuči oli opomeni, tu istu vse hočmo v dobrim gori vzeti, to zahvaliti, radi ter volnu slušati. /.../ Natu vas brumne, zastopne krščenike zvejstu prosimo, de kadar vi, beroč tiga evangelista, kaj kriviga oli nezastopniga v le-tim našim tolmačevanu zagledate, de vi tu istu nom zdajci pustite vejditu za volo de mi naprej s tejm preobračanem tejm bule bomo vejdlu se držati.

Novina, ki jo Trubar tu zasnuje, je tvorna vzajemnost v okviru dela in življenja občestva »stare prave vere slovenskega jezika«.

Trubarjev soodnos s člani evangeličanske gmajne slovenskega jezika utrjuje tudi na jezikovni, prevajalski dejavnosti, ko pričakuje in želi takojšnjega odzivanja na ustreznost njegovega slovenskega jezika. Ob tem je mogoče pomisliti na *Prvo Pavlovo pismo Korinčanom*, na stavek: »Hvala Bogu, bolj ko vi vsi govorim jezike, toda v cerkvi hočem rajše pet besed povedati s svojim razumom, da bi tudi druge poučil, kakor pa na tisoče besed v jezikih.«

Utemeljitelj slovenskega knjižnega jezika gradi na ustreznem prevajanju Biblije prav s somišljeniki, ki bodo njegovo prevajanje razširili in nadaljevali.

Mi dobru na sebi počutimo, de h timu visokimu delu smo šibki inu nekar zadosti. Oli mi smo le-tu s tejm vupanem začeli, de Bug za nami skoraj druge obudi, kir bodo le-tu naše delu popravili, Bogu na čast inu vsimu krščanstvu h dobruimu dokonali.

Pogosteje kot kdo drug med slovenskimi protestanti je Trubar ob slovenskem jeziku in ljudstvu, ki ga govori, v misel jemal hrvaški jezik in ljudi tega jezika. Ob tem ga je prav tako usmerjala misel o življenjskih razmerah spričo turških vpadov in vsakršnega nasilja pri tem. Kakor je v nekaterih predgovorih in posvetilih svojih knjig z obsežnimi opisi sporočal velikašem mecenom presenetljivo podrobno in z izjemnim dojemanjem za vse tiste življenjske okoliščine, ki označujejo življenje Hrvatov po kulturno- in socialnoantropološki strani – v tem ga ni dosegal noben njegov sodobnik ne hrvaškega in ne nemškega jezika –, je vsa ta obsežna strokovna publicistika, kakor jo smemo imenovati, nastajala iz njegove vneme, njegovega prizadevanja, da bi s »čistim evangelijem, s pravo staro vero« mogli premagovati življenjska bremena prek prevoda Biblije v živi ljudski hrvaški jezik. Tudi ob tem je Trubar podporo in praktične napotke dobival iz *Listov apostola Pavla*. Njegove *Liste* je poslovenil in knjižno izdal *Svetiga Pavla ta dva lista h tim Korintarjem inu ta h tim Galatarjem*, Tibinga, 1561. Da je imel Pavlove poslanice tako rekoč nenehno pri roki, kaže naslednja izdaja, *Svetiga Pavla listuvi*, ki je izšla leta 1567 v Tübingenu. Tudi v knjigi *Ta celi*

*Katehismus inu pejsni* (1574) je v nemškem posvetilu knjige mecenu Juriju Khislu s Fužin pri Ljubljani zapisal:

Zato reformirane Cerkve pravilno ravnajo, ko po nauku in naročilu sv. Pavla bero in pojo v svojih cerkvah Sv. Pismo in psalme v navadnem, razumljivem jeziku.

To misel je Trubar zapisal deset let pred izidom Bohoričeve slovnice *Arcticae horulae*, ki ima na naslovnici znani Pavlov izrek *Omnis lingua confitebitur Deo*, Vsaki jezik bode Boga spoznal, a na isti strani knjige natisnjeno tudi v hrvaški glagolici in grško v grški pisavi.

Toda izraza *materinščina*, *materni jezik* nista zapisala ne Trubar in ne Bohorič. Prvi zapis ali natis tega imena je svojevrsten kulturno-antropološki mejnik v zgodovini slehernega jezika oziroma naroda. Najbolj se mu je približal Jurij Dalmatin v nemškem posvetilu slovenske *Biblije* (1584), ko je zapisal »gewöhnliche Mutter Sprach«. A v isti knjigi, v slovenjenih *Apostolskih delih*, je stavek apostola Pavla preveden takole: »Koku tedaj slišimo, vsakteri svoj jezik vkaterim smo my rojeni.« V Trubarjevem prevodu Lutrove *Hišne postile*, ki jo je po Trubarjevi smrti knjižno izdal Andrej Savinec leta 1595, pa je ta že zapisal v svojem slovenskem predgovoru: »v našim pravim slovenskim materinim jeziku«. To je zagotovo pomembna letnica, natis termina »materni jezik« v slovenskem jeziku.

Trubar se je dobro zavedal tudi pomena tistega, kar danes imenujemo ortoepija, pravorečje. V knjigi *Ta celi Katechismus inu pejsni*, Tübingen, 1574, je zapisal tele nadvse sugestivne stavke:

Natu vi, lubi Kranci inu Sloveni, pujte le-te pejsni v cerkvi, doma inu na puli zastopnu iz srca, razmislite, kaj vsaka beseda, nekar, kar ta viža oli štima v sebi drži. Ne tulite, ne bledite nezastopnu, prez vere inu prez vse andohti, koker ti farji, menihi inu nune ta latinski psalter le za volo trebuha. Perložite h tim besedom /.../, kir so v le-tih pejsnih, verujte, Bogu služite, vaš stan inu leben pelajte inu držite. H timu daj Bug s. Duha inu pomuč.

S temi besedami se Trubar ni povsem ognil značilni Lutrovi nago-vorni maniri, ki pa se pri slovenskem reformatorju v primerjavi z nemškim pojavlja le malokdaj.

Da je Trubar doživljal slovensko besedo, govorjenje in petje poduhovljeno in hkrati semantično predstavno na osnovi svojega razvitega posluha – danes bi rekli z eno besedo: sinergično –, je vsekakor očitno že iz tega zapisa, s katerim je usmerjal človekov čut, tudi estetski in ne le ozko pomenski. Ta čut za jezik se je uveljavljal v Trubarjevem sistematiziranju slovenščine, knjižnega jezika, tudi ob pomoči jezikovne doktrine reformirane lutrovske cerkve in pomena ljudskega, Trubar je zapisal tudi »kmečkega navadnega jezika«. To je bilo pomembno za ves nadaljnji razvoj in sistemskost knjižnega jezika. Temelji

so nastajali v Trubarjevem pisanju in tiskanju del v slovenskem jeziku. Najprej je sledil Pavlovemu *Prvemu pismu Korinčanom*, nato pa je zlasti pomemben Trubarjev obsežni razpravljalni, diskurzivni prispevek: »Od prida inu nuca tiga pisma s. Pavla najdete več pisanu v ti dolgi slovenski predgovori čez ta list h Korintarjem«, torej v obsežni teološki razlagi (Tübingen 1557). Moč besede razumljivega, živega jezika nasproti mrtvi latinščini je po Trubarjevem razumevanju – v skladu s Pavlovim naukom, iz njegovega *Prvega pisma Korinčanom*:

Glih taku tudi vi, aku ne daste skuzi ta jezik ene razumne besede, kaku se hoče zastopiti, kaj se govori, bo per meni tudi nezastopnu. Taku tudi vi potehmal želite, po tih duhovskih daruvih iščite, da bote obilni h pobolšanu to gmajno. Za tiga volo, kateri z jezikom govori, ta moli, de bo mogel tudi izložiti. Zakaj aku jest molim z neznanim jezikom, taku v meni Duh moli. Ampag muja misal nikomur sadu ne pernese. Kaj je tedaj? Jest hočo pejti s tem Duhom, jest hočo pag tudi pejti s to miseljo. // Jest hočo rajši v ti Cerkvi pet besed z mujo miseljo govoriti, de druge podvučim, koker s tem jezikom deset tavžent besed. Bratje, ne bodite otroci (*Svetiga Pavla Listuvi*, Tibinga, 1567, Predgovor. Knjiga se sedaj hrani v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani. Rupel 1934 tega besedila nima).

Brez večjega poenostavljanja bi mogli reči, da sta v tem *Pavlovem pismu* zapopadeni misli, ki sta ju mnogo kasneje izrazila Wilhelm v. Humboldt: *Die wahre Heimat ist eigentlich die Sprache*, oziroma Martin Heidegger: *Die Sprache sei das Heim des Seins!*

Prav z upoštevanjem pomena ljudskega jezika v verskem poučevanju, v udejanjanju »poklicanja«, je Trubar bolj kot v drugih pojasnjevanjih poudarjal razliko med poduhovljenim pastoralnim delom in med tako imenovanim »žebrenjem«.

In katerim jezikovnim prvinam je Trubar v razlikovanju med razumljenimi in nerazumljenimi jeziki in tudi v sami slovenščini namenjal posebno skrb? Predvsem dvema – *besedi* in *glasu*, pri čemer se je spet oprl na *Prvo Pavlovo pismo Korinčanom*. Trubarjevi jezikoslovni razmisleki in napotki izvirajo prav iz tega vira. To nikakor ni presenetljivo, ko se je toliko let posvečal prevajanju Pavlovih poslanic krščanskim skupnostim vzhodnega Sredozemlja in jezikovno različnim ljudstvom, ki niso razumela kulturnega, biblijskega grškega jezika in je torej bilo potrebno upoštevati »barbarske«, med katere je sodil celo hebrejski. In pri tem sta bila *glas* (izgovorjava, pravorečje) in pa *bese-da*, njena pomenska stran prva skrb. Apostol Pavel piše:

Če torej ne vem pomena glasu, bom temu, ki govori, tujec, in ta, ki govori, bo zame tujec (*Prvo pismo Korinčanom*, 14, 10–11).

Kako dosleden je bil Trubar glede besed in pisave, se vidi iz primera »viel valsch« in srečanj s Pavlom Skalićem (»non serce sed szer-

cze») (Rotar 1988: 67–88). Trubar je ostal zvest Pavlovi jezikovni doktrini in ker je poleg tega bil še izrazito samozavesten privrženec nena-domestljivosti lastnega jezika, slovenščine za versko in širšo kulturno dejavnost Slovencev kot samosvojega naroda z lastnim jezikom, ni in ni popuščal kaki težnji po privzemanju besedja od drugod. Ravno tako je zagovarjal enake pravice hrvaškemu jeziku, a razlik med tem jezikom in jezikovno naravo sosednjih Bosancev ni obvladal v dovoljšnji meri, zaradi tega se je srečeval s težavami ob oblikovanju hrvaških glagolskih in ciriličnih besedil, kar so delali njegovi sodelavci, že med sabo večinoma neenotni glede svojih jezikov, torej razlik med hrvaščino in pa jezikom v Bosni in tam okoli.

Trubar nikakor ni odobral nendaravnega mešanja posameznih, med sabo sorodnih jezikov, pri čemer je mogel v prvi vrsti skrbeti predvsem ali skoraj le za svojo materinščino, slovenščino kot temeljno prvino ustanovitve in življenja »prave stare vere slovenskega jezika«.

Ta skrb se je že od prve njegove tiskane knjige uveljavljala prav v označevanju izgovora posameznih glasov, po katerih se njegov jezik razločuje od sosednjega, sorodnega, torej hrvaškega. Največkrat je Trubar v svojih knjigah opisal izgovor glasu (predloga) *v*. Najprej je izgovorna, pravorečna določitev v nemškem predgovoru knjige *Catechismus* (1550):

Navaditi se moraš, da boš v našem slovenskem jeziku izgovarjal *v* navadno kot mehki *f* ali grški *vita*, *h* ostro kakor Nemci *ch*, *l* včasih trdo po ogrsko ali bezaško, samoglasnike pa po šegi našega jezika.

V *Abecedariju* (1550) je v slovenščini posebej zapisal:

Vi vejste, de te štimovce vsak jezik oli dežela dergači govori.

Kasneje so izgovorna navodila še v predgovoru k *Evangeliju sv. Matevža* (1555), v *Abecedariju* (1555), v predgovoru knjige *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta* (1557). V vseh teh opozorilih in navodilih za izgovorjavo je očitno, da je izgovor glasu *v* »kot grški *vita*«, torej ustničnozobni, terjal v zavesti, da je glas razločevalen v primerjavi s sosednjim, bližnjim jezikom in mogoče je tudi upošteval, da se *vita* v drugih slovanskih jezikih izgovarja enako kot v njegovi materinščini.<sup>7</sup>

V pravopisnih navodilih, ki jih je mogoče tako imenovati, ko Trubar že uporablja ta pojem, je reševal temeljno vprašanje, zapisano v predgovoru k *Evangeliju svetega Matevža* (1555) »s kakovimi puhštabi to našo besedo bi mogli prov, po tej ortografiji štaltnu inu zastopnu pisati, de bi preveliku puhštabov oli konsonantov k ani silabi ne jemali, koker ti Peami inu drugi dejo, kateru je grdu viditi«, izpričuje, da je uteme-

<sup>7</sup> J. Rotar, *Naš jezik danes*, Založba Mondena, Grosuplje 2000, 12–38.

ljitelja slovenskega knjižnega jezika zvesto spremljal tudi estetski čut; nanj smemo pomisliti tudi ob Trubarjevem nasprotovanju poskusom, da bi se sorodni jeziki med sabo mešali. Estetski čut izkazuje značilni Trubarjev stavek, zapisan v nemškem predgovoru knjige *Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta* (1557):

Kljub grobemu in sikajočemu izgovoru slovenski in hrvaški jezik ne potrebuje ta toliko črk ali konsonantov v eni besedi ali v enem zlogu, kakor mislijo nekateri Čehi in Bežjaki, zato imajo Hrvatje v svoji abecedi toliko S in Z.

Mimogrede je Trubar tu jasno zapisal, da kajkavce – Bežjake prišteva k Hrvatom in ne k Slovencem, kakor so nekateri avtorji po svoje interpretirali Trubarjev zapis tega imena v znameniti deželno-narečni paradigmi iz leta 1555. Na jasnem si glede tega ni bil celo niti Vatroslav Jagić.<sup>8</sup>

Glede Trubarjevega estetskega čuta, ko razmišlja in se odloča o črkopisu in ko zavrača kopičenje posameznih znakov, je očitno, da je njegov vzor kot mnogim takrat in tudi še dolgo kasneje bila latinščina, ki ne pozna šumevcev, kakor jih poznajo slovanski jeziki in nemščina od tedanjih bližnjih jezikov srednjeevropskega prostora. Tudi gotico, v kateri je dal natisniti prvi dve svoji knjigi, je hitro opustil. Toda glede Trubarjevega odnosa do vprašanj izgovora živega jezika se je prav gotovo opiral spet na Pavlove besede v *Prvem pismu Korinčanom*: »Če z jezikom ne izgovorite razločnih besed, kako se bo razumelo, kar pravite« (Kor 1, 14, 9).

Trubarjeva pravorečna navodila so prek vseh obdobij in slovničarjev, zlasti tudi Stanislava Škrabca in »čitankarjev«, posebej še Mirka Rupla, glede izgovorjave v ostala normativni del knjižne slovenščine vse do 2001, do sedanjega Slovenskega pravopisa, ki je s *Pravili*, prvič izdanimi 1991, prekinil poltisočletno tradicijo v prid podstandardnemu narečnemu izgovoru. Kot ugotavlja znanstvenica s tehtnim opusom, fonologinja Tatjana Srebot-Rejec, sedanja zamenjava v z u ni jezikoslovni, ampak psihološki problem.<sup>9</sup>

Bistvo individualnosti vsakega posameznega jezika je tudi v tem, da ohranja svoje posebnosti, če so poltisočletnega trajanja brez negativnih semantičnih in pisnih lastnosti. Za osvetlitev Trubarjevih jezikoslovnih zmožnosti oziroma poslušanja in čuta za jezik, hkrati pa tudi za ponazorilo izraznih zmožnosti slovenščine, ko je sredi 16. stoletja po-

<sup>8</sup> J. Rotar, *Trubar in južni Slovani*, Državna založba, Ljubljana 1988, 132–143; J. Rotar, *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennungen von Ländern und Völkern*, München 1991, 102–129; Dr. Dr. Rudolf Trofenik; J. Rotar, *Slovenščina in slovenstvo. Pojavi, izkušnje, pogledi*, Založba Obzorja, Maribor 1996, 31–35.

<sup>9</sup> T. Srebot-Rejec, *Še o fonemu /v/ in njegovih alofonih*, v: *Slavisticna revija XLVIII/1* (2000), 41–54.



stala knjižni jezik, bodi omenjeno, da je kot prevajalec biblijskega besedila ostrmel ob težavah z jezikom. Med drugim se je srečal tudi z nevšečno homonimijo. Zapisal je: »Slovenski jezik je glede mnogih besed pomanjkljiv. Ima tudi mnogo *aequivoca*«. <sup>10</sup> Tako je imenoval pojave homonimov. (*Ta prvi dejl tiga Noviga Testamenta*, Predgovor, Tübingen 1557.) Znano je, da je pred ustvarjanjem homonimov opozarjal slovničar Stanislav Škrabec. Danes je homonimnost nenavadno pogostna z novo pravorečno doktrino, po kateri se v besedi končni zveneči soglasnik izgovarja nezveneče: *rob – rop, gozd – gost, led – let, log – lok, pod – pot, rog – rok, slog – slok, vas Češnjevec*, izgovor po novih Pravilih *vaš Češnjevec – vaš češnjevec* (žganje) itd. itn. Ker je v slovenščini zelo veliko besed, ki se končujejo na zveneč soglasnik, je novonastale homonimije nerazumno veliko, zahvaljujoč se dogmatiziranju zamenjave zvenečega samoglasnika z nezvenečim parom. V Trubarjevem času in še dolgo kasneje takšne zamenjave ni bilo, kakor izpričuje njegova pisava slovenščine. <sup>11</sup>

Pomenska stran besede je v izgovoru in namenu pomembnejša kot fonetizirana še zlasti tedaj, če je izgovor mlahav in če tak postane osnova pravorečnega nauka in norme. Razdalja med etimološko zasnovano morfološko podobo besede, značilno za kultivirano, izobrazeno slovenščino, in pa njeno današnjo, na podstandardni izgovorjavi oblikovano govorno slovenščino, se vse bolj povečuje na škodo pomenke in oblikovne, torej tudi estetske narave našega jezika.

Trubar je gradil etimološko-morfološko osnovo slovenskega knjižnega jezika v pisavi in izgovorjavi. Etimološko-morfološko načelo je veljalo kot osnova slovenske pisave vse do danes. Ujemanje tiskane in govorjene besede je velika prednost posameznega jezika.

Zavezanost pomenu besede, ki temelji na etimološko-morfološki osnovi našega kultiviranega, izobrazenega jezika, ostaja nepremagljiva. Nenadna fonetizacija je tuja duhu kultiviranega, izobrazenega jezika in njegovi tradiciji. Predvsem pa je jezik metafizična kategorija in ne zgolj sredstvo golega sporočanja. V našem in v prihodnjem času bo govorjena oziroma poslušana beseda enako in bolj pomembna kot je bila v 19. stoletju tiskana beseda. Govorjena beseda mora nadaljevati tradicijo kultivirane slovenščine. Čar in dostojanstvo kultiviranega besedovanja sta od nekdanj sad človekovega umevanja in spoštovanja lastnega jezika, izraza njegovega duha in zgodovine.

<sup>10</sup> M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Tiskovna zadruga. Ljubljana 1934, 20.

<sup>11</sup> Prim. Milena Hajnšek Holz, Primož Jakopin, *Od zadnji slovar slovenskega jezika*, ZRC SAZU, Ljubljana 1996.

Podobno je tudi pri zloženkah, ko po sedANJI doktrini, nasprotni ko-artikulaciji, togo nastopa asimilacija: *is* – *iz*, *ot* – *od*-. Pojavljajo se nonsensni, pomensko prazni sestavni deli besed, kar je povsem nasprotno duhu slovenskega jezika, njegovi semantični in morfološki dognanosti in preglednosti. Ob tem je do danes ostalo nerazrešeno ali prezrto temeljno vprašanje, kako beseda in glas delujeta na sinergično človekovo sprejemanje glasu, besede in jezika, kako sooblikuje njegovo pomensko in predvsem tudi predstavno dojetje, kar zaka-snela »vukovska« fonetizacija po poltisočletnem oblikovanju in utrjevanju sinergičnih vzgibov prihaja z drugačnim odzivanjem na glas in na besedo. – Ali je potrebno vprašanje, koliko evropskih knjižnih jezikov s poltisočletno in še daljšo tradicijo se je danes znašlo v negotovostih glede lastne individualnosti na nenadnem razpotju? Knjižna slovenščina se je oblikovala na pojmovanju *glasu* in *besede* iz Trubarjevih (Pavlovih) temeljev, ki so se v naslednjih stoletjih in vse do včeraj utrjevali in izpopolnjevali s časa tekom. Vsekakor je nenavadno to, da se kultivirana slovenščina odpoveduje svoji podedovani fiziognomiji, da pa se hrvaški javni jezik k njej vrača, ko se ji je po ilirskem političnem nagonu in po ravnanju jezikoslovcev Jagića, Maretića in drugih od nje odvrčal, dokler tega duhovnega in siceršnjega razosebljanja lastnega jezika in ljudi tega jezika ni presekala odločni branitelj hrvaščine, profesor Ljudevit Jonke, končno tudi *Deklaracija o hrvatskem jeziku*.

Presenetljivo je, da so se raziskovalci začetnega obdobja v razvoju slovenskega knjižnega jezika usmerjali v ozka jezikoslovna vprašanja, prezrli pa so zgodovinska in kulturnoantropološka dejstva in okoliščine, kakršne so se v katehezi oblikovale prav ob poslanicah apostola Pavla z njegovimi jezikovnimi nazori in napotki. Tako so tudi prezrli možnost upoštevanja slovenske *koiné* v okvirih slovenske kateheze predreformacijskih časov in 16. stoletja. Da je katoliška *koiné*, obče-valna javna slovenščina mogla obstajati, je mogoče sklepati tako po rokopisnih spomenikih slovenščine kakor tudi iz védenja cerkvenih ljudi o poslanicah apostola Pavla, sestavinah pastoralnega dela in liturgije. Zgornji citat iz Trubarja tudi sporoča, da so v latinščini »žebrali« nune in menihi, preprosto ljudstvo pa v latinščini niti žebrati ni moglo. Natančnejše prebiranje obsežnega Trubarjevega teološkega traktata, *Ene dolge predgovori* (1557), natisnjena na 180 straneh kot komentarja k Trubarjevemu prevodu biblijskega besedila, opominja na vprašanje nastajanja slovenskega teološkega izrazja, terminologije.

Ob pazljivem prebiranju Trubarjevih spisov se pokaže in izkaže, da je slovenski verski reformator največkrat zapisal prav ime apostola Pavla, nikakor pa ne Lutrovega. Ob privrženosti apostolu Pavlu, ki se zrcali tudi v Trubarjevem nenehnem prevajanju njegovih poslanic, se

kaže, da je svoje versko delovanje udejanjal v Pavlovem duhu, kakor je z njegovimi besedami sklenil tudi svoje delo in svoj življenjski tek, v katerem se je dejansko istil z apostolom najzgodnejšega krščanskega obdobja.

Zlasti pri svečanih priložnostih se kot Trubarjeve pogosto in rade citirajo naslednje besede:

Dober boj sem izbojeval, tek dokončal in vero ohranil.

Zdi se, da le malokdo, tudi tak, ki te besede navaja, pomisli, da niso Trubarjeve, ampak so Pavlove iz njegove poslanice, *Prvega pisma Timoteju*. Res pa je, da jih je Trubar, ko je začutil, da se mu življenjski krog sklepa in zapira, ponovil z vso pravico za oznako lastnega dela in njegovega pomena za »krščenike tiga slovenskiga jezika«.

### Literatura:

Rajhman Jože, *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986.

Rajhman Jože, *Trubarjeva Ena dolga predgovor*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.

Rotar Janez, *Trubar in južni Slovani*, Državna založba, Ljubljana 1988.

Rotar Janez, *Die Nationwerdung der Slowenen und die Reformation. Trubars Benennungen von Ländern und Völkern*. München 1991: Dr. Dr. Rudolf Trofenik.

Rotar J., *Slovenščina in slovenstvo. Pojavi, izkušnje, pogledi*, Založba Obzorja, Maribor 1996.

Rotar J.: *Naš jezik danes*, Založba Mondena, Grosuplje 2000 (zalozba@mondena.si; <http://www.mondena.si>).

Rupel Mirko, *Slovenski protestantski pisci*, Tiskovna zadruga, Ljubljana 1934.

Srebotec-Rejec Tatjana, *Še o fonemu /v/ in njegovih alofonih*, v: *Slavistična revija XLVIII/1* (2000), 41–54.

Toporišič Jože, *Slovenski jezik, izgovor i intonacija na pločama*, Institut za fonetiku, Dir. Petar Guberina. Zagreb 1961.

Toporišič Jože, *Slovenski knjižni jezik 1–4*, Založba Obzorja, Maribor 1965–1970.

Toporišič J., *Slovenska slovnica. Pregledana in razširjena izdaja*, Založba Obzorja, Maribor 1984.

Toporišič J., *Tipološka oznaka slovenskega knjižnega jezika*, v: Miran Hladnik (ur.), *XXVIII. Seminar slovenskega jezika, literature in kulture*, Filozofska fakulteta Ljubljana 1992, 13–41. Dodana avtorjeva strukturirana bibliografija.

Toporišič Jože in sod., *Slovenski pravopis 1, Pravila*, Državna založba, Ljubljana 1991.

**Povzetek: Janez Rotar, Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine**

Prispevek obravnava vpliv *Pisem apostola Pavla* in njegovega nauka o jeziku kot pastoralnem in evangelizacijskem sredstvu v večjezičnem prostoru vzhodnega Sredozemlja. Jezikovne razmere na tleh slovenskih dežel so bile primerljive in Primož Trubar je pri oblikovanju začetkov slovenskega knjižnega jezika Pavlove poslanice mogel upoštevati glede jezika toliko bolj, ker so bile osnova tudi luteransko-reformacijske jezikovne doktrine o veljavi živega ljudskega jezika.

*Ključne besede:* Primož Trubar, Pisma apostola Pavla, jezik kot sredstvo evangelizacije, knjižni jezik, živi ljudski jezik.

**Summary: Janez Rotar, Language Teachings of Apostle Paul and Primož Trubar's Care for Independence of Slovenian Written Language**

The article deals with the influence of Apostle Paul's Epistles and his teachings about the language as a pastoral means of evangelisation in the multilingual eastern Mediterranean. Linguistic conditions in Slovenian lands were comparable to that situation. When shaping the beginnings of the Slovenian written language, Primož Trubar could consider St Paul's Epistles from the point of view of their linguistic teachings, the more so because they also represented the basis of the lutheran linguistic doctrine about the values of the spoken modern language.

*Key words:* Primož Trubar, Apostle Paul's Epistles, language as means of evangelisation, written language, spoken modern language.



Marijan Smolik

## Škof Anton Bonaventura Jeglič – prevajalec

Slovenska bibliografija, ki popisuje knjige, izišle do leta 1900 in jo je sestavil Franc Simonič (Ljubljana 1903–1905) navaja med deli škofa A. B. Jegliča le dve knjigi (na str. 182) in sicer njegov prevod hrvaške knjige sarajevskega škofa Josipa Stadlerja *Ljubimo gospoda našega Jezusa Kristusa* in Jegličev samostojen spis v hrvaščini *Uzgojeslovje*. Opis prve knjige je zelo pomanjkljiv in navaja k sklepu, da Simonič knjige ni imel v roki; tudi za drugo knjigo velja, da ni natančen. Pravilni naslov prve je: *Ljubimo Gospoda našega Jezusa Kristusa, Sina živega Boga*. Podučna in molitvena knjižica od Dra Josipa Stadlera. Po tretjem jako povečanem izdanju poslovenil Dr. Anton Jeglič, korar vrhbosenski. V Gradcu. Založil kapitel vrhbosenski. 1888. Ima 538 strani, napisano je tudi, da je knjižico natisnila C. kr. vseučilišna tiskarnica »Styria«. (Simonič ima na str. 489 podatek, da je izšla v Ljubljani!) Zelo lepo vezano knjigo z zlato obrezo je res prodajala »Katoliška bukvarna Ljubljana« (V Semeniški knjižnici imamo dva izvoda).

Na Jegličevem simpoziju v Rimu leta 1990 je Mato Zovkić iz Sarajeva navedel zanimive podatke o tej knjigi v svojem referatu: Anton Jeglič kao kanonik i pomoćni biskup u Sarajevu (Jegličev simpozij v Rimu, Celje 1991, 37–62). Omenil je, da so kanoniki izdajali verske knjige: »Medju prvima je izašla knjiga *Ljubimo Jezusa* (sic!), očito posredovanjem Jegliča. Razpačavala se u Sloveniji a prodaja je slabo išla. U spomenutom zapisniku iz godine 1889 (= Knjiga primitaka za »Vrhbosnu« i ostale knjige Kaptola Vrhbosanskoga) navodi se, da je kaptol u tu knjigu uložio 3.120 forinta, a iz kasnijih se zapisnika vidi, da su kanonici poklanjali knjigu zainteresiranim citaocima« (str. 44).

Drugi referenti na simpoziju te knjige niso upoštevali, morda zato, ker je prevod in ne Jegličevo osebno delo, ali zato, ker sploh niso vedeli zanjo. Vsebina pa je zelo bogata in se je Jeglič zato odločil, da jo s prevodom posreduje svojim rojakom. Navedeni naj bodo samo naslovi poglavij (ki so zelo različnega obsega): 1. *Ljubimo Gospoda Jezusa Kristusa, Sina živega Boga*; 2. *Glavne črtice iz življenja Gospoda našega Jezusa Kristusa*; 3. *Dokazi Jezusove ljubezni* (= premišljevanja za 31 dni); 4. *Posveta Jezusu, ki je Kristus, Sin živega Boga*; 5. *Katekizem o pobožnosti k presvetemu Srcu Jezusovemu*; 6. *Katekizem o pobožnosti k prečistemu in brezgrešnemu Srcu Device Marije*; 7. O



češčenju svetega Jožefa (= premišljevanja za sedem sred): 8. O raznih dolžnostih; 9. Razne molitve (= med njimi k Mariji za vsak dan v tednu); 10. Sveti zakramenti; 11. Razne molitve in vse, kar mora vsak kristjan znati. Pri večini poglavij je v opombi navedeno, katerega avtorja je Stadler uporabil.

Že leta 1887 pa je Jeglič v samozaložbi izdal *Uzgojoslovje* za učitelje i učiteljske pripravnike, Sarajevo 1887, 249 strani. Na naslovnici je napisano, da jo je »Po najboljim piscima sastavio«. Omenjeni referent M. Zovkić je seveda omenil tudi to knjigo in poudaril, da jo je izdal v samozaložbi, »vlastitom nakladom«, morda zato, ker so kanoniki šele naslednje leto začeli zalagati knjige (n. d., 44). Tudi naš prof. Alojzij Slavko Snoj je v svojem referatu na istem simpoziju (Jegličevi vzgojni spisi, n. d. 175–187) opozoril na to knjigo.

M. Zovkić je (na str. 54) omenil Jegličevo knjigo premišljevanj, ki jo bomo podrobneje spoznali v nadaljevanju članka, in tudi njegov prevod molitvenega priročnika *Betlehem*, ki je v Sarajevu izšel šele v letu po Jegličevem odhodu iz Sarajeva. Simoničeva bibliografija ne pozna ne enega ne drugega dela. O Betlehemu tudi zdaj ne morem kaj zapisati, ker knjige v naših knjižnicah ni.

Jeglič je bil duhovni voditelj sestrške Družbe služavki malog Isusa. Leta 1894 je v reviji *Vrhbosna* na str. 252–254 v članku »Hrvatska knjiga za razmatranje« objavil prevod premišljevanja za tretjo nedeljo po binkošti francoskega duhovnega pisatelja jezuita Antoine Boissieuja (1623–1691). To delo je izmed mnogih izbral za duhovno vzgojo sester in drugih kristjanov. V štirih zvezkih je izšlo v Zagrebu (zakaj ne v Sarajevu?) z naslovom: *Razmatranja za svaki dan crkvene godine* o svetom evandelju Isusa Krista v letih 1895–1897. Prevedenim besedilom pa je dodal veliko dodatkov, ki so morda Jegličevo izvirno delo, kar je poudaril tudi M. Zovkić na str. 54 svojega referata. Ker Simonič knjige ni navedel, naj bo zdaj obširneje predstavljena.

Ko je p. Marijan Šef v Sarajevu leta 2000 sodeloval pri delu za begunce, mi je avgusta sporočil, da neki musliman ponuja v nakup Jegličevo delo. Ugotovil sem, da nobena knjižnica (Semeniška, škofijska, fakultetna) teh knjig nima, zato sem ga prosil, naj knjige kupi. Ko je oktobra 2000 pošiljka prispela, sem lahko ugotovil, da v kartoteki seveda niso vpisane pod prevajalcevim imenom, ampak pod imenom avtorja, tudi ni bilo nikjer vseh štirih knjig, ampak v različnih oddelkih le prve tri.

V Predgovoru prve knjige, podpisanem 25. avgusta 1895 na takratni spominski dan prečistega Marijinega Srca, je prevajalec opisal, kako je začutil potrebo, da bi tistim, za katerih duhovni napredek je moral skrbeti (omenjene redovnice), pomagal s primernim besedilom za vsakdanje obvezno premišljevanje. Ko je dobil v roke knjigo francoskega jezuita Boissieuja, je ugotovil, da docela ustreza tem potrebam.

V letu 1894 je sestram poslal prevod in ker so ga lepo sprejele, ga zdaj daje v tisk, da bi koristil še drugim, tudi laikom. Jeglič pa ni zapisal, ali je prevajal francoski izvirnik *Le saint Evangile de Jésus-Christ, appliqué en méditations pour chaque jour de l'année* (prvič izšlo v Lyonu 1693) ali nemški prevod: *Das heilige Evangelium Jesu Christi erklärt in Betrachtungen auf jeden Tag des Jahres* (V Semeniški knjižnici je izdaja iz leta 1746 in novejša iz let 1857–1858. Jeglič bi jo utegnil poznati od tu, francoskega izvirnika pa ta knjižnica nima). Obe izdaji sta seveda izhajali v ponatisih.

Premišljevanja so za vsak dan v letu, na delavnike med tednom pa se naslanjajo na evangelij prejšnje nedelje. V času pred pokoncilsko prenovo bogoslužja namreč za delavnike ni bilo mašnih besedil, duhovniki so navadno ponavljali nedeljsko mašo, če ni bilo svetniškega godu ali praznika. Nikomur pa ni prišlo na misel, da bi berilo ali vsaj evangelij ob delavnikih prebral v domačem jeziku kakor ob nedeljah, verniki (sestre) so bili svobodni glede tega, kaj »delajo« med tiho mašo. Premišljevanje je bilo nekaj običajnega in za to je Jeglič poskrbel. Izvirnemu besedilu pa je dodal »raznovrstne dodatke«, v začetku npr. navodilo o načinu premišljevanja, na koncu vsake knjige pa premišljevanja o Jezusu v jaslicah in o njegovi materi Mariji. V prvi knjigi je obljubil, da bo na koncu vsake knjige dodal premišljevanja o Srcu Jezusovem za vsak prvi petek, o malem Jezusu za vsak 25. dan v mesecu, o presvetem Zakramentu za vsak četrtek, o Devici Mariji za vsako soboto in še o svetnikih za večje praznike. V predgovoru se je tudi zahvalil duhovnikom, ki so rokopis jezikovno pregledali. Na naslovnici pa je napisano (takrat obvezno), da knjiga izhaja »Sa dovolom vrhbosanskoga nadbiskupskoga ordinarijata«. Prva knjiga (1895) je za čas od adventa do torka pred pepelnico, druga (1896) od pepelnice do nedelje sv. Trojice, tretja (1897) od sv. Trojice do 14. nedelje po binškoštih, četrta (1897) pa od 14. do zadnje pobinkošne nedelje.

Prevajalec ni zapisal, ali se je tudi glede dodatnih premišljevanj naslanjal na kako predlogo. V prvi knjigi so dodatki na str. 416–665: o Najsvetejšem in o Mariji za vsak četrtek in soboto, o malem Jezusu za vsak 25. dan v mesecu (spomin na božič). Končno še za godove sv. Andreja (2 različni), Frančiška Ksaverja, Brezmadežno, apostola Tomaža (dvakrat), Štefana, apostola Janeza, nedolžne otroke, Ime Jezusovo, zaroka Device Marije, spreobrnjenje sv. Pavla, Frančiška Saleškega, apostola Matija.

V drugi knjigi so dodatki na str. 565–703 za enake priložnosti, vendar so najprej za prve petke, o malem Jezusu, nato za vse četrtke (Najsvetejše) in sobote (Marija); med prazniki pa so na vrsti sv. Jožef, Oznanjenje, veliki četrtek, Filip in Jakob, varstvo sv. Jožefa, najdenje sv. križa, Marija Pomočnica, Angela.

V tretji knjigi so dodatki na str. 463–634 urejeni tako kot v drugi knjigi, godovi po vrsti pa so: Alojzij, Janez Krstnik, Peter in Pavel, Marijino obiskanje, karmelska Mati božja, Vincencij Pavelski, Marija Magdalena, apostol Jakob, sv. Ana, Jezusovo spremenjenje na gori, Lovrenc, Marijino vnebovzetje in nedelja v osmini praznika, sv. Jernej.

Dodatek v četrti knjigi je najobsežnejši (str. 365–673) in je v njem najprej 33 premišljevanj o Srcu Jezusovem, tri za prve petke v tem četrletju, prav tako tri o malem Jezusu, nato za vse četrte in sobote kot prej, godovi pa so: Povišanje sv. križa, apostol Matej, nadangel Mihael, sv. Terezija, Simon in Juda, vsi sveti, verne duše, Stanislav Kostka.

Sistem vsakega premišljevanja je tradicionalen: tri točke, v vsaki pa najprej premislek, nato čustva in končno sklep. Nekoliko drugače so sestavljena dodatna premišljevanja, vendar imajo redno tri točke.

Ta pregled je najbrž preveč podroben, morda pa bo koga spodbudil, da se bo poglobil tudi v vsebino Jegličevih premišljevalnih knjig, ki so bile desetletja dolgo vsakdanja duhovna hrana bosenskih redovnic. Med njimi je bilo nekaj Slovenk, posebej odlično mesto med njimi imata dve med drinskimi mučenkami, ki sta opisani v Letu svetnikov, 4. zvezek, str. 596–597, sliki pa sta na str. 127 v 5. zvezku.

Ta pregled je ostal na ravni bibliografskih podatkov, kdo drug bo moral poskrbeti, da bo Jegličeva duhovna podoba popolnejša.

M. Zovkić je v svojem referatu (str. 54–55) zapisal tudi naslov priročnika *Bethlehem, molitve i hvalospevi* na slavu Maloga Isusa za Bethlehemke ili Služavke Maloga Isusa u Sarajevu. V redovni družbi so ohranili podatek, da je dele molitvenika prevedel Jeglič iz latinščine (liturgične molitve za božič), nemščine (avtor P. Cotel: *Katechismus der Gelübde*) in italijanščine (avtor C. Quadruplani: *Uputci za umirenje pobožnih duša u njihovih dvojbah*). O Jegličevem prevajalskem prizadevanju je Zovkić zapisal: »Neke radove je preveo s njemačkog, francuskog i talijanskog. Bile su to plodne godine u kojima je intelektualno in duhovno rastao te obogaćivao sredinu u kojoj je djelovao« (n. d. 56).

Čeprav je bil moj prvotni namen opozoriti na Jegličevo prevajanje v hrvaščino in iz nje v slovenščino, naj omenim vsaj na kratko še prevode v slovenščino, ki jih je izdal kot škof v Ljubljani. V to skupino sodi predvsem njegova komentirana izdaja bibličnih psalmov, razporejenih po takratnem latinskem brevirju, dnevni molitvi duhovnikov in redovnikov. Začetke tega dela najdemo že v sarajevski dobi, ko je v reviji Vrhbosna za hrvaške bralce razlagal psalme v letih 1887 (Ps 94, 109, 110, 111, 112, 116) in 1888 (Ps 83, 84, 85, 115, 129), kakor navaja Zovkić v omejenem referatu (str. 45–46, vendar z napačno letnico 1877).

Slovenskim duhovnikom je v vojnih letih 1914–1916 postregel s knjigo z latinskim naslovom *Psalmi et cantica*. Izhajala je v snopičih za

vsak dan, skupno pa ima 750 strani. Vsebuje prevod latinskih psalmov po razvrstitvi na dneve v tednu. Na katere predloge se je pri tem nanašal, je na omenjenem rimskem simpoziju poročal France Rozman: Jegličevi svetopisemski spisi (n.d. 203–211). Prevod psalmov je prevzel iz Lampetovih Zgodb Svetega pisma, ki jih je izdajala Družba sv. Mohorja in jih nekoliko popravljaj. Komentar pa je najbrž prevajal ali celo samostojno pisal. O tem Rozman ni poročal, Jeglič pa je sam v uvodu v knjigo zapisal, katere nemške in latinske razlage psalmov je uporabljal, a mu nobena predloga ni docela ustrezala. Zato je sam »dodal slovensko prestavo in potrebno razlago; dodal sem vsakemu psalmu ali delu psalma nekoliko primernih misli za duhovnika« (Psalmi et cantica, Ljubljana 1915, str. V). Knjigo je izdal v samozaložbi in jo, podobno kot v Sarajevu Uzgojoslovje, podaril svojim duhovnikom. Vojno leto 1914/1915 mu je »darovalo« čas za to delo, kakor si je zapisal v Dnevniku: »Ker ni vizitacije, imam več časa, bom pa to zimo spisal. razlago psalmov«, kakor navaja J. Jagodic v knjigi: Nadškof Jeglič, Celovec 1952, 187, op. 2. V isti knjigi so na kratko predstavljena tudi Jegličeva leta v Bosni in navedeni naslovi njegovih zgoraj opisanih hrvaških knjig (str. 93, 95-96).

Ker se spodobi, da je na enem kraju zbrano vse o istem vprašanju, moram omeniti še članek o škofu Jegliču v Slovenskem biografskem leksikonu (I, str. 390–392), v katerem je dr. Jože Debevec kratko povzel njegovo delo v Bosni, ne da bi navajal posamezne spise. Zapisal pa je, da so naštetih v knjigi: Knezoškof dr. Anton Bonaventura Jeglič / Spomenica ob dvajsetletnem škofovskem jubileju. Ljubljana 1917. Na str. 110–112 so navedeni Jegličevi članki iz tega časa, od knjig pa Uzgojeslovje, Ljubimo Gospoda in Razmatranja za svaki dan. Objavljeni so bili v letih 1882–1898, torej v vsem Jegličevem »bosenskem« času.



Stanislav Slatinek

## Cerkve in Evropska zveza

Avstrijska škofovska konferenca in Evangeličanska Cerkev v Avstriji sta pripravila mednarodni simpozij z naslovom: »Cerkve in Evropska zveza. Pravne posledice evropske širitve za Cerkve«. Simpozij je potekal od 22. do 24. aprila 2002 v cistercijanskem samostanu Heiligenkreuz in v romarskem svetišču Klein Mariazell. Simpozija se je udeležilo 75 katoliških, evangeličanskih in pravoslavnih strokovnjakov civilnega in cerkvenega prava iz Avstrije, Polse, Češke, Slovaške, Slovenije, Hrvaške, Romunije, Bolgarije, Bosne in Hercegovine. Simpoziju sta predsedovala dunajski nadškof Kardinal dr. Christoph Schönborn in graški škof dr. Egon Kapellari. Skupno ekumensko molitev pa sta vodila pravoslavni metropolit Michael Staikos in evangeličanski superintendent mag. Werner Horn, oba z Dunaja. Predavatelji gostje iz držav udeležencev simpozija so na simpoziju odprli nekatera aktualna vprašanja z ozirom na Evropsko zvezo in širitveni proces na nekdanje države vzhodne Evrope.

### 1. Duša Evrope

»Ali so krščanske Cerkve partnerji Evropske zveze?« sta se prvi večer simpozija spraševala predavatelja prof. Richard Potz z Dunaja in prof. dr. Peter Erdo iz Budimpešte. V zelo strnjenih referatih sta poudarjala, da ima Evropa dušo. Duša Evrope je krščanstvo, ki je v Evropi navzoče že dolga stoletja. Duša Evrope so katoliška, pravoslavna in evangeličanska Cerkev. Evropa je bogata tudi zaradi navzočnosti kultur različnih narodov. Vsak narod je Evropi prispeval svojo zgodovino, svoj jezik in svojo kulturo. Zato je vsako razmišljanje o tem, da Evropa nima duše, že na meji sprejemljivega. Evropa, kot jo poznamo danes, je velika družina narodov. V Evropski zvezi se je od začetka v letu 1952 do leta 1995 število držav članic povečalo od prvotnih 6 na današnjih 15. V pridružitvenem procesu je še 13 držav, in sicer Bolgarija, Estonija, Latvija, Litva, Malta, Poljska, Romunija, Slovaška, Slovenija, Češka, Turčija, Madžarska in Ciper.

Razvoj Evrope na verskem in kulturnem področju podpirajo tudi krščanske Cerkve, katoliška, pravoslavna in evangeličanska. Med naprednimi narodi Zahoda in razdrobljenimi narodi Vzhoda je veliko



na novo odprtih vprašanj, na katera morajo odgovarjati tudi sestriinske Cerkve. V Evropski zvezi je treba več pozornosti dati pravu, pravičnosti, solidarnosti in manj ekonomiji, oblasti in moči. Končno so tudi za krščanske Cerkve pomembna vprašanja, kot so revščina, nezaposlenost na eni strani ter terorizem in vojaška trdnost na drugi strani.

## 2. Odprta vprašanja za kanonsko pravo

Drugi dan simpozija so se v dopoldnevu zvrstila predavanja na temo Pravo Evropske zveze. Predavatelj, prof. Rik Torfs iz Leuvena, prof. Gerhard Robbers iz Trierja in Emmanuel Adamkis, namestnik patriarha iz Carigrada, so s svojimi referati skušali odgovoriti na vprašanje: Zakaj bo pravo Evropske zveze vedno pomembnejše tudi za kanoniste?

Evropska zveza, namreč odpira nekatera pravna vprašanja, ki so zanimiva tako za strokovnjake civilnega kakor cerkvenega prava. Z nastajanjem nove Evrope je za kanoniste zanimiv pojav migracije. Ker se državne meje rahljajo, se vedno več ljudi preseljuje iz enega v drug kraj. Evropa je postala križišče potujočih narodov. Ljudje zapuščajo svoja stalna bivališča in iščejo nova. Dokler si jih ne bodo našli, bodo zanje veljali po kanonskem pravu zakoni za brezdomce. Šele potem, ko si bodo uredili stalno ali vsaj začasno bivališče, jih bodo zopet vezali splošni in območni zakoni cerkvenega prava. Drug pojav, ki je zanimiv za kanoniste, so nove navade in običaji. Ljudje, ki prihajajo v Evropo, so iz različnih celin. S seboj prinašajo nove navade, novo kulturo, nov jezik in novo vero. Njihove navade in običaji v Evropi ne bodo mogli zaživeti kar čez noč. Počasi bo tudi Evropska zveza morala prisluhniti novim izzivom. Navade, ki jih s seboj v Evropo prinašajo drugi narodi, bodo v prihodnosti postali sestavni del evropske zgodovine in kulture. Potreben bo čas uvajanja in preverjanja. Tem izzivom bodo morale prisluhniti tudi krščanske Cerkve. Vedno več bo namreč tudi mešanih zakonov. Ne samo ljudje različnih ver, ampak tudi različnih kultur se bodo med seboj odločali za zakon. Zato je prihodnost Evrope možna samo v njeni vsestranski odprtosti. Evropa bo obstala, če bo pripravljena sprejeti velike različnosti, ki jo v Evropsko zvezo prinašajo različni narodi, različne kulture in različne Cerkve. Nekatera odprata vprašanja, na primer: Kakšna bo vzgoja otrok v Evropski zvezi, kako se bodo financirale krščanske Cerkve? Kako bo Evropa premostila pomanjkanje duhovnikov? Kako se bo ekumenski duh upošteval na področju liturgije? Bodo v Evropski zvezi lahko živele krščanske Cerkve v ekumenskem duhu? Smo pred veliko dilemo, ali je sploh mogoče vsem članicam ponuditi enoten sistem. Članice Evropske zveze in krščanske Cerkve se bodo s temi in podobnimi vprašanji morale v prihodnosti nujno srečati.

### 3. Listina temeljnih pravic Evropske zveze

Ker bodo v prihodnosti Evropo sestavljali ljudje, ki bodo pripadali različnim narodom in izpovedovali različno vero, je bila na predvečer pred Marijinim praznikom, 7. 12. 2000 sprejeta Listina temeljnih pravic (EU) Evropske zveze. Zaradi navzočnosti treh različnih krščanskih Cerkva v Evropi je 22. 4. 2001 v Strassbourgu izšla tudi Ekumenska listina (Charta Oecumenica). S pomočjo Listine temeljnih pravic Evropske zvezi se je v Evropi vsa pozornost namenila človeku. V ozadje so zato stopila nekatera ekonomska vprašanja (monetarna unija, EURO, vloga Evropske centralne banke), ki so doslej imela vso prednost. Kljub temu da je Listina temeljnih pravic Evropske zvezi zelo koristna, je pravoslavni prof. Grigorios Larentzakis na simpoziju v svojem referatu opozoril na nekatere pomanjkljivosti v dokumentu, ki se bodo v prihodnje morale odpraviti.

Čeprav je velik del evropskega prebivalstva kristjanov, so v Listini temeljnih pravic Evropske zveze krščanske korenine zamolčane. Nikoli v njej ne zasledimo besede »krščanski«. To je v odnosu do bogatih krščanskih korenin v Evropi velika pomanjkljivost. V 2. poglavju, v 10. členu beremo samo to, da je »človeku zagotovljena svoboda mišljenja, vesti in vere«. Prav tako je Listina temeljnih pravic Evropske zveze izrazito Listina njenih političnih institucij. Listina temeljnih pravic še zdaleč ni napisana tako, da bi zajela celotno Evropo. Evropa je namreč veliko večja kot sama Evropska zveza. V Listini temeljnih pravic je še premalo posluha za tiste narode, ki še niso v Evropski zvezi. V preambuli dokumenta namreč beremo: »Evropski narodi so sklenili imeti s tem, ko se povezujejo v vedno tesnejšo zvezo, na temelju skupnih vrednot mirno prihodnost.« Upamo, da želi Evropska zveza, kljub težnji po »vedno tesnejši zvezi«, v to »zvezo« čim prej pritegniti vse evropske narode. Zelo nejasno so v dokumentu opredeljene tudi otrokove pravice. Člena 24. in 32. določata samo to, da je »prepovedano otroško delo« in da so »mladoletni zaščiteni na delovnem mestu«. Upravičeno smemo pričakovati, da bo glede otrok v Listini temeljnih pravic potrebnih še veliko dopolnil. Prav tako zelo splošni so člani, ki govorijo o pravicah do dela, do zakona in do družine. V 3. poglavju, v 15. členu beremo, da ima »vsaka oseba pravico do dela ...« in podobno beremo tudi v 7., 8. in 9. členu, da ima »vsaka oseba pravico, da sklene zakon in, da ima družino ...«. Na tem mestu bi veliko bolj ustrezalo, da imata »moški in ženska pravico, da skleneta zakon«. Taka dikcija bi bila veliko bolj sprejemljiva tudi za krščanske Cerkve.

Skratka, prof. Larantzakis je opozoril na najbolj kritična mesta v Listini temeljnih pravic Evropske zveze. Upanje v zvezi z novo Evropo je zelo veliko. Tudi Listina o temeljnih pravicah v Evropski zvezi

lahko pri tem veliko pomaga. Še posebej, če bo pri vseh članicah dovolj posluha za izboljšanje njenega besedila, za kar si bodo zelo aktivno prizadevale tudi krščanske Cerkve v Evropi.

#### **4. Skupne evropske korenine**

Tretji dan simpozija je bila osrednja tema »Cerkev kot delodajalec« poljskega prof. Macieja Lisa in »Cerkveno udejstvovanje na socialnem in poklicnem področju« prof. Angelike Koman iz Bruslja. V zaključku so bile podane nekatere temeljne ugotovitve:

Evropa ima globoke korenine. Dejansko jih danes ne vidimo. Vidimo lahko to, kar je iz teh starodavnih korenin zraslo. Govoriti o krščanskih koreninah v Evropi danes, pomeni predvsem gledati na veliko drevo, ki k nebu dviga svoje veje. V vejah dreves pa lahko prepoznamo zgodovinsko navzočnost treh velikih krščanskih Cerkva.

Evropa je prav tako model ekumenizma. Zidovi, ki so se skozi stoletja gradili in med seboj ločili bratske narode, se počasi podirajo. Narodi si postajajo bližji. S tem pa stopajo bližje tudi različne krščanske Cerkve. Ekumenizem, ki ga Evropa potrebuje, govori o živi navzočnosti vere. Evropa ne sme biti nestrpna do različnih ver, ampak mora spoštovati versko svobodo. Danes imajo različni narodi zelo različen način podajanja in ohranjanja vere. V Franciji imajo v osnovnih šolah ob sredah prosto, da gredo otroci lahko k verskemu pouku. Vprašanje je, kakšno ponudbo bodo razvile druge članice Evropske zveze. Svoboda veroizpovedi je temeljna človekova pravica. Evropa bo morala upoštevati navzočnost različnih Cerkva na skupnem evropskem prostoru.

Evropa je tudi svet diakonije. Vedno več pozornosti bo potrebno posvetiti človeku. Cilj združitve različnih narodov je človek. V ospredje bo morala stopiti skrb za »človeka«, ki je ustvarjen po Božji podobi. Potrebno je tudi prisluhniti najšibkejšemu človeku, najbolj izkoriščanemu, najbolj ogroženemu in na tem temelju graditi novo prihodnost Evrope.

#### **5. Prihodnost združene Evrope**

V prihodnosti bo Evropska zveza štela 1,5 milijarde ljudi. To je velika družina jezikov in kultur. Ko bo uresničen pridružitveni proces bo Evropo sestavljalo 50 držav. Trenutno nas povezuje ekonomija, skupna valuta in zunanja politika. Potrebno bo vzporedno razvijati tudi druge povezave. Evropa bo morala v prihodnosti bolj razmišljati o razumnem gospodarstvu, mirovni politiki, demokratičnosti in ekološki naravnosti. Kljub temu da se daje prednost evropskemu pravu, bodo

posamezne članice morale ohraniti svoje pravo, svojo kulturo in svojo identiteto.

Prihodnost Evrope je v dialogu. V Evropi obstajajo velike razlike na verskem in etičnem področju. Zato se obsoja vsak antisemitizem. Nujna je povezanost med krščansko vero in judovstvom. Na vseh ravneh bo potrebno pospeševati krščansko islamski dialog. V zadnjem času živi v Evropi 20 milijonov muslimanov in več kot 2 milijona Judov. Zato se v Evropskem parlamentu že odpira prostor za medverski dialog, še posebej dialog z islamom in z judovstvom.

Za prihodnost Evrope pa si moramo prizadevati vsi, še posebej člani treh krščanskih Cerkva, tako katoličani, pravoslavni in evangeličani. Veliko pobud res prihaja od Konference evropskih Cerkva (KEK) in Sveta evropskih škofovskih konferenc (CCEE). Te pobude pa bodo živele le, če bomo vsi kristjani pri tem odgovorno sodelovali.



**Reinhold Bärenz, Die Wahrheit der Fische, Neue Situation brauchen eine neue Pastoral**, Freiburg im Breisgau 2000, 288 str.

Reinhold Bärenz (1942) je bil v nadškofiji Bamberg deset let (1984–1994) odgovoren za pastoralno duhovnikov, sedaj pa je profesor pastoralne teologije na teološki fakulteti univerzitetne visoke šole v Luzernu. To njegovo večje knjižno delo nadgrajuje prejšnje (*Frisches Brot*), ki je že izšlo v drugi izdaji in doživelo lep sprejem. Pomeni nekakšen učbenik za študente pastoralne teologije, ki jim ne posreduje zgolj obilo informacij in znanja, ampak jih želi napraviti občutljive za času primerno pastoralno. Srčika njegovega sporočila je v tem, da mora teologija nasploh, pastoralna teologija pa tem bolj, izhajati iz razmer in načina razmišljanja današnjega (evropskega) človeka, ki se ob mnogih problemih sodobnega življenja počuti dejansko prepuščenega samemu sebi. Zato avtor poudarja, da mora pastorala postati diakonijska, služea. To lahko uresniči le v občestvih, kjer se človek čuti sprejetega in potrebnega, zato mora pastorala podpirati in razvijati njegovo upanje.

Bärenz izhaja iz dejstva, da mora pastoralna teologija, enako pa tudi konkretno pastoralno delo zajemati iz dveh knjig: iz knjige Svetega pisma in knjige življenja, ki sta za pravilno presojo življenja tako potrebni kot za človekovo življenjsko delovanje dve očesi. Člo-

veško življenje je tisti kontekst, v katerem se lahko uresniči dejanska evangelizacija, ki daje Cerkvi in teologiji najglobljo identiteto. Pastoralna teologija ne more – rečeno v prisposodbi – izhajati zgolj iz pogleda ribiča na ribe, ker ta gradi na odnosu subjekt – objekt, ampak mora gledati tudi iz perspektive rib, kar pomeni odnos subjekt – objekt, kajti navsezadnje so v Božji perspektivi tudi ribiči najprej in predvsem ribe.

Avtor precejšen del knjige posveti prikazu nastanka, razvoja in pomena župnije skozi zgodovino in danes, saj zanj pomeni biti duhovnik predvsem biti župnik. Zlasti poudari tiste elemente iz nauka 2. vatikanskega koncila, ki so pomembni za današnjo župnijo.

Glavna področja pastoralnega dela Cerkev uresničuje v župniji s poudarkom na izgradnji občestva (koinonija), kar avtor razume predvsem v oblikovanju pravih odnosov. Celotno versko življenje razume kot oznanjevanje, v katerem daje najmočnejši poudarek delitvi življenja (diakoniji), nato praznovanju življenja (liturgiji) in še oznanjevanju v ožjem pomenu – učenju življenja (martiriji). Župnijsko življenje poteka v nekakšnem trikotniku: občestvo – nedeljska maša – duhovnik, zato na široko razpravlja o službah v Cerkvi, brez katerih ni cerkvenega življenja.

Za uspešno pastoralno delovanje je neobhodno potrebno, da je duhovno poglobljeno in profesionalno izvedeno. Današnja pa-



storala mora biti takšna, da se dejansko dotika sodobnega človeka, zato mora tudi dopustiti, da se je tudi človek dotika (prim. Jn 13,10 in Vp 5,3). To pastorala omogoči takrat, ko se skuša poglobiti v današnjo kulturo razumevanja, kot jo npr. opredeljujejo Julija Kristeva, Jürgen Habermas, Kuno Füssel, Niklas Luhmann in Josef Wohlmut.

Bärenz na primeru Abrahama prebiva iz poljedelskega v nomadski stil življenja pokaže na potrebo, da je Cerkev tudi danes pozorna na najrazličnejše življenjske prehode, še posebej na tiste, ki je zadnji in najvažnejši – iz zemeljskega v večno življenje. Cerkev se lahko legitimira kot človeku naklonjena in prijazna prav s prijateljskim spremljanjem umirajočih.

Cerkev ni sama sebi namen, ampak je njeno poslanstvo tudi služba dobremu v blagoslov vsega sveta, zlasti s tem, da upoštevanju človeških danosti z globoko vero prinaša nove vizije in kaže na visoke cilje.

Peter Kvaternik

**Sabine Demel (Hg.), Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche,** Verlag Pustet, Regensburg 2001, 158 str.

Zaradi občutnega pomanjkanja duhovnikov v zahodni Evropi, pa tudi zaradi novega pogleda na mesto laikov v Cerkvi, ki so ga prinesli odloki 2. vatikanskega koncila in novega razumevanja njihove družbene pomembnosti, je v zahodni teologiji v zadnjem času vse več razprav o laikih. Običajno gre pri tem za interdisciplinarni pristop iskanja odgovorov o njihovem statusu v Cerkvi, njihovem odnosu do klerikov, poslanstvu v svetu in podobnih vprašanjih.

Knjiga, ki jo obravnavamo, je eden takih poskusov, saj so njeni avtorji strokovnjaki za različna področja: Sabine Demel je pravničica, Leo Karrer je pastoralni teolog, Hans Joachim Meyer je minister za znanost in umetnost, Peter Neuner je dogmatik, Helmut Pree pravnik in Herbert Smolinsky zgodovinar. Vsak pod svojim vidikom skušajo podkrepiti tezo, da so laiki več kot le ne-kleriki, se pravi, da pristopajo k njihovi opredelitvi s pozitivnega vidika in ne zgolj kot antipod klerikov. Tako so bili namreč marsikdaj v zgodovini, tudi še v prvi polovici prejšnjega stoletja, laiki opredeljeni v Cerkvi.

To pa ne pomeni, da laiki v zgodovini Cerkve niso igrali zelo pomembne vloge. Njihov družbeni in politični status, pa tudi iz tega izviraajoče možnosti in izobraže-

nost, so pogojevali njihovo zavest odgovornosti. Avtor Smolinsky namreč z zgodovinsko analizo pokaže, da so laiki vedno, ko so imeli možnost uresničitve svoje odgovornosti, to tudi zavzeto in učinkovito uresničili. Kateri strukturni elementi so pogojevali možnost uresničevanja odgovornosti laikov v Cerkvi? Najprej cerkveno pravo, nato družbeni in politični status, podoba Cerkve ter izobrazba laikov. Njihova vloga se je najbolj izrazila v raznih cerkvenih reformah (Francišek Asiški), bratovščinah, sindikatih in političnih strankah.

Temu primerno se je spremenjalo tudi mesto laikov v Cerkvi in njena podoba, ki je s svoje strani zopet določala njihovo mesto znotraj cerkvenega občestva. Kot dve zgodovinski osi, med katerima je cela paleta raznovrstnih pojmovanj o vlogi laikov, je pomembno biblično pojmovanje laikov kot izvoljenega ljudstva v odnosu do poganov in razumevanje v luči 2. vatikanskega koncila, po katerem so v Cerkvi, ki se opredeljuje kot *communio*, laiki prvič pozitivno opredeljeni kot člani Božjega ljudstva, ki imajo po skupnem duhovništvu iz krsta delež pri Kristusovi duhovniški, preroški in kraljevski službi.

Med njima so obdobja močnega poudarka na hierarhiji, na različnih (srednjeveških) gibanjih, na katoliški akciji. Cerkev pa se je po drugi strani z upoštevanjem *sensus fidelium* skozi vso zgodovino jasno zavedala pomena laikov v Cerkvi.

Razumevanje laiškega stanu je vedno pogojeno tudi z razumevanjem hierarhične zgradbe Cerkve in vloge klerikov v njej. Opredelitve zadnjega koncila je v pravni obliki formuliral ZCP iz leta 1983 in določil razmerja med posameznimi službami v Cerkvi. Tako tudi med papežem in krajevnimi škofi ter med slednjimi in župniki. Prav župnikov odnos do laikov je običajno tisti, ki daje okvir za konkretno umestitev laikov v cerkveno življenje znotraj občestva.

Ker se vodstvene službe izvršujejo vedno »in persona Christi capitis«, imajo te vedno unipersonalen značaj in niso nikoli zapupane nekim abstraktnim strukturam. To ne izključuje deleženja drugih pri vodstveni službi, ki se izvaja s pomočjo kolegialnih in sinodalnih struktur. Tako se zakramentalnost vodstvene službe izraža prek svetega reda in Cerkve, ki je tudi sama zakrament in prostor uresničevanja ostalih zakramentov. Vodstvena služba ni v nobenem primeru izvedena iz občestva kot nekakšna ekstrapolacija skupnega duhovništva vseh krščenih, prav tako pa tudi skupno duhovništvo ne temelji na službenem duhovništvu, ampak korenini neposredno v krstu in birmi.

Pokoncilsko samorazumevanje Cerkve kot Božjega ljudstva, kar predstavlja realno sintezo demokracije in hierarhije v Cerkvi, samo navaja k novi miselnosti, da laiki nikakor niso zgolj statisti v Cerkvi, ampak skupaj s kleriki enakopravni protagonisti, seveda

na svojem specifičnem področju poslanstva. To prvič v zgodovini tudi zagotavlja jasno opredeljen katalog pravic in dolžnosti vseh vernikov in posebej tudi laikov v novem ZCP. Iz teh opredelitev je mogoče razumeti laike in klerike kot protagoniste v nekakšni medsebojni igri dveh osišč iste elipse, ki zaobjema celotno Božje ljudstvo.

V boju z razsvetljenskimi idejami in sekularizacijo po francoski revoluciji so laiki predstavljali nekakšen jez, npr. v obliki katoliške akcije. Pojav modernizacije družbe v drugi polovici 20. stoletja je načel ta jez do take mere, da je morala Cerkev na novo premisliti svojo notranjo identiteto. To se je zgodilo na koncilu, ki je prinesel novo zavest, mnoge strukture pa so ostale še nespremenjene, kar še vedno povzroča določene napetosti. Rešitev se ponuja v viziji sinodalne Cerkve, ki zahteva več karizmatičnega poguma in daljnoročnega gledanja.

Koncilski in pokoncilski dokumenti jasno nakazujejo odgovornost laikov za družbo, ta pa od njih zahteva samostojno organiziranje za polno uresničenje lastne odgovornosti za Cerkev in družbo, kar nista dve ločeni, ampak med seboj prepleteni dejavnosti.

Peter Kvaternik

**Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft**, Verlag Suhrkamp, Frankfurt 2000, 362 str., ISBN 3-518-58291-7.

Sociolog Niklas Luhmann (1927–1998) je v zadnjih desetletjih sodil k najbolj pomembnim družbenim teoretikom v Evropi. S sistemsko teorijo je postal znan tudi drugod po svetu. Zaradi izrazite in včasih skoraj naivne ekocentrične orientacije je bila njegova teorija o sistemih predmet kritik in včasih – zlasti v anglosaksonskem svetu – celo posmeha. Za mnenja drugih o njegovi teoriji se najbrž ni prav veliko zanimal, kajti to, s čimer je imel opraviti, se mu je zdelo preveč paradokсно: na eni strani brezbarvno, obrabljeno in brezupno nesmiselno, na drugi strani pa tudi daljnosežno in nenehno nastajajoče. Sistemsko teorijo je zasnoval na opazovanju okolja. Najprej jo je poskusil prenesti v ekonomijo (razmerje: ekonomija-okolje), nato pa tudi v družbeno *notranja* okolja, to je v družino, kulturo in religijo. Potem ko je William Kapp leta 1950 izdal delo *o družbeni ceni svobodne trgovine (Social Costs of Free Enterprise)*, je teoretično pojasnil mehanizem sodobne ekonomije, ki nujno vodi v ekološko krizo in v bistvu v propad. Literatura s področja ekonomije je tudi Kappa najprej izrinila na rob, danes pa postaja skoraj kultni avtor. Njegovo mnenje, da se bo ena glavnih napak ekonomije – namreč da je cene proizvodnje in proizvodov pozunanjala, se osredo-

točila na korist, pomanjkljivosti pa porinila na rob – pokazala šele v prihodnosti, ko stroškov ne bo več mogoče reševati na ramenih okolja. Zapoved »zlatega« obdobja svobodne ekonomije je, da mora del stroškov podjetja, ki hoče napredovati, prevzeti okolje. Niti z besedo ni omenjena morebitna kriza podjetja in posledica pozunanjenja cen. To bo s pridom izkoristila konkurenca, ki bo obremenjeno okolje kupila ceneje in ravnala podobno kot podjetje, ki ga je kupila, cene/stroške še bolj pozunanjila in okolje še bolj obremenila.

V knjigi *Religija družbe* Luhmann bralca neposredno sooči s vprašanjem, in sicer na področju religije. Bog je pozunanjen pojem in v bistvu predmet. Seveda velik. Religija je podjetje. Luhmann na religijo gleda *hkrati* kot na obrabljeno in obupno nepopolno stvar in kot na mehanizem, ki nevidno prevaja v vidno in podvaja resničnost. Na eni strani je razklana zaveza, na drugi vzneseno odpiranje obzorij. Zdi se, kot da o obeh obrazilih religije – o religiji kot paradoksu – govori hkrati. Je proces popačenja osebnosti in je poznavanje človeka. Pojem pozunanjenje vere omenjam zato, ker je dediščina razsvetljenstva in družbenih znanosti, ki se sklicujejo na razsvetljenstvo. Dediščina sociologije ne more biti bistveno drugačna. Mnogi filozofi 18. in 19. stoletja so skoraj instinktivno odklanjali religijo kot nekaj odvečnega. Sociologija si neredko sploh

ni vpraševala, če se za tem zunanjim plaščem skriva kak »znotraj«. Luhmannova pozunanjena religija je specifičen pojem, in sicer ne le zato, ker domneva nek »znotraj« religije, ampak tudi zato, ker na pozunanjeno religijo gleda kot na njen križev pot, kot njeno pot na Golgoto. Luhmann nekako daje vedeti, da je – ne prostovoljno – tudi sam njen stečajni upravitelj.

Medtem ko so se mnogi družbeno usmerjeni ekonomisti in sociologi ukvarjali s teorijami o stroških moderne ekonomije, ki jih nosi okolje (na primer avtoceste kot »skladišča na kolesih«) in družba, se je Niklas Luhmann posvetil samemu problemu cene, in sicer pod vidikom informacijske izgube; cena je protiproizvod informacije in rak rana ekonomije. Tako na primer cena preproge kupcu onemogoča videti, da jo je naredil otrok ali zapornik. V ozadju je čutiti utopično ekologijo *kot* etiko oziroma ekologijo kot krovni pojem, ki ima etiko za eno svojih orodij. Da bi razumeli to duhovno držo mnogih (zlasti nemških) znanstvenikov s področja sociologije, ekonomije in naravoslovnih znanosti, je treba seči v petdeseta leta dvajsetega stoletja, ko se je postavljalo vprašanje o atomski varnosti, izumiranju gozdov, naraščanju nekaterih vrst raka in podobno. Eden najbolj zanimivih vrhuncev tega obdobja je Göttingška izjava (1957), ki ji je sledil izstop dvajset najbolj vidnih nemških atomskih fizikov iz tako imenovanega atomskega pro-

grama. Luhmannu je bilo tedaj trideset let. Dejansko ekologija etike nikoli ni niti sanjala, čeprav je bil Luhmann gotovo eden redkih, ki je verjel, da bo globlje poznavanje okolja in okoljska vzgoja najboljše in najcenejša šola ekološko usmerjene družbe prihodnosti. V vseh delih se je vpraševal, v kolikšni meri bi lahko umetni (družbeni, kulturni, gospodarski, politični ...) sistemi postali bolj funkcionalni in humani, če bi sledili (zaprtim) ekosistemom in za profit ne igrali za ceno komunikacije.

Z drugimi besedami: Ekonomist naravo kodira s ceno. V bistvu je ne more imeti rad, ker jo pozna le kot ceno (ali kot *imeti* ali *ne imeti*). Za Luhmanna je bilo to vprašanje zanimivo iz dveh razlogov: prvič zato, ker ga je zanimalo, kako izraziti skoraj povsod prisotno megalomansko željo »postaviti si spomenik« za ceno okolja, in drugič, ker je hotel inherentno logiko okolja – informacijski krog – prenesti v družbene modele v najširšem smislu besede in jih »rešiti«. Zato je Luhmanna religija zanimala drugače kot druge sociologe religije. Ne glede na to, da so klasiki sociologije sociologijo religije imeli za osrednji del družbene teorije in da jo je tako obravnaval končno tudi Luhmann, je morda presenetljivo, da je v *Religiji družbe* hotel ugotoviti, če je sistemska teorija in (plus) religija morda enačba. Distanciral se je od ustaljenega vzorčnega razmerja religija-družba (ali obratno) in hotel religijo obravnavati kot sistem

z binarno kodo (*imanenca-transcendenca*). Tako je pokazal, da je treba njegov agnosticizem jemati z veliko rezervo in spoštovanjem. Delo *Religija družbe* ni zanimivo le kot sociološka kritika religije, ampak tudi kot preverjanje sistemske teorije na tem modelu (post)moderne družbene zavesti. V pomoč mu je dejstvo, da lahko gleda na religijo z vidika družbe, ki je daleč od religije, in jo (religijo) opazuje kot avtonomni komunikacijski sistem. Glede na že pravkar povedano pa je avtonomnost (zaprtost) sistema hkrati povsem bedno monetarizirano nastavljanje zrcala. Če je na eni strani mogoče reči, da monetarizacija (komercializacija) nekega vprašanja kaže na komunikacijsko blokado in na konec sistema (v smislu *apres nous le déluge*), in sicer na definitivni konec, ki onemogoči celo definicijo kot tako (prim. S. Hawking, *Vesolje v orehovi lupini*, Tržič 2002), je na drugi strani mogoče zaznati, da ima religija – glede na njen *dejanski* družbeni položaj – v družbi vlogo medgeneracijske pomiritve. Monetarizacija religije je potemtakem bodisi pomota bodisi obupno nepopolna stvar. Ta vidik analize religije kot sistema je najbrž najbolj zanimiv in presenetljiv. Kritičnost do tega nikakor ne obrobnega vprašanja razkriva neko posebno Luhmannovo naklonjenost do študija verstev. Naj torej začnem na koncu: Zadnje poglavje v knjigi nameni samopredstavitvi religije; vendar ne zgolj zaradi razočaranja nad sociolo-



škim orodjem, ampak – nasprotno – zaradi ovrednotenja sociologije kot najbolj ustrezne znanosti za preučevanje religijskih sistemov (str. 26).

Sociologi so o Luhmannu neredko trdili, da je s sistemsko teorijo nastopal kot »megalomanski projektant velikih vodnih pregrad« znotraj družbe, ki bi proizvajale energijo in jo ne le trošile. To je rečeno v podobi. Zamisel *sistemske teorije* je namreč skrajno preprosta: Učinkovitost nekega (živega) sistema je najprej odvisna od njegove zaprtosti, zaprtost sistema pa je njegove notranje komunikacije. Miselni vzorec temelji na opazovanju telesa (ekosistema) oziroma na njegovem krvnem obtoku (vodnem obtoku). V družbenih sistemih se lahko ta miselni vzorec (obtok) imenuje komunikacija. Komunikacija je *koda* vseh učinkovitih sistemov. Da bi še bolj poudaril skrajno preprostost teorije sistemov, namreč da so navzven binarno kodirani (pravilno-napačno), jo primerja računalniškemu jeziku, ki je zgrajen na številih 0 in 1. Zaprtost sistema – lahko je tudi pregrada – je nujen pogoj njegove učinkovitosti in *odprtosti*. To pomeni, da je koda edini *pravilen* dostop do sistema, koda pa sistem »prevaja« tudi navzven. Uporabil sem izraz »megalomanski projektant«, ker je Luhmann na eni strani domneval potencial kode in ker je bil na drugi strani hud kritik megalomanskih projektov, ki so nastajali brez upoštevanja sistemov, v katere so po-

segali. Luhmann se je »učil« na ekološki katastrofi srednje Azije v okolici Aralskega jezera in na nekaterih drugih podobnih primerih drugod po svetu. Podobno kot sta se ekonomija in politika lotili prekopa Ren-Main-Donava – ene od evropskih megalomanij –, se je sociologija lotila religije in jo preučevala ne upoštevajoč njen »ekosistem« in njeno kodo. Luhmannova posebnost bo gotovo njegovo svojevrstno iskanje (identificiranje) religiozne kode, čeprav on kot sociolog religiji (religiozni kodi) ni pripisoval prvotnosti v tem smislu, kot je moral prvotnost (izvirnost) pripisati družbi; religijo ima za družbeni pojav, družbo pa za ekosistem posebne vrste (etos).

Kljub temu Luhmannove definicije religije niso samo družbenegega značaja. Religija razlikuje (*je* razlikovanje) med vidnim in nevidnim. *Vidno-nevidno* je ena od kod religije, na temelju katere je Luhmann definiral smisel (*Sinn*). Smisel je črta, ki povezuje vidno in nevidno. Je črta horizonta. Horizont pomeni gledanje v daljavo (preteklost, prihodnost), v brezpotja (Georges Bernanos), na mejo. Je zamejitev. Kodo komunikacije ščiti »nevidno«, komunikacija pa varuje določitve, ki prihajajo z nevidnega v vidno polje. Koda *vidno-nevidno* je potemtakem bistveni strukturalni element komunikacije (religije). Sicer pa je kodiranje – sistem kod – nekakšen povzetek vseh Luhmannovih del zadnjih dveh desetletij. »Morda bi bila potrebna samo še kakšna veji-

ca, da bi to delo postalo povzetek Luhmannovega ustvarjanja, je napisal André Kieserling, urednik tega Luhmannovega dela (357).

Luhmann religije ne preučuje le kot sociolog. Za to, kako jo preučuje, bi težko našli ustrezno opredelitev. Ne preučuje je kot vernik niti ne kot zaprisežen nasprotnik vere, ne preučuje je kot agnostik in prav tako ne z vidika vsenosti. Potem ko je tvegala primerjavo s sistemsko teorijo in ugotovil, da bi religijo *kot* funkcijo lahko imel za *zaprt sistem*, je hotel iti še naprej in ugotoviti, če bi bila teorija sistemov primerna tudi za preučevanje religij, zlasti krščanstva, in sicer zlasti glede na to, kaj religije *so*. Pozoren je bil predvsem do sprememb v sistemu oziroma zlasti do dramatičnih prilagoditev sistema v smislu »monetarizacije« *religioznih dejavnosti*. V tem pogledu je bil nad religijami »razočaran«, kajti monetarizacija je vedno izničevala pomen razlikovanja med *biti* in *delovati*. Do te ugotovitve so ga pripeljale prilagoditve religij (zlasti sekt) ustanovam sodobne diferenciarane družbe. Nenehno se je vpraševal o prihodnosti religije in družbe. Zanimalo ga je, kdo bo koga potegnil iz začaranega (dekodiranega) kroga, kajti monetarizacija religije po njegovem ni nič manj kot dekodirana religija, usodna rana na »jezu«, religiozni »slippery slope«, religija brez skrivnosti, hiša brez oken in vrat, klinično mrtev človek. Luhmann je bil mnenja, da so se religije »pustile« *dekodirati*

družbenim teorijam, ker so se hotele prilagoditi potrebam družbe. Zato njegova metoda preučevanja zasluži največjo pozornost teologije. Luhmann je namreč pronicljivo ugotavljal, da se religije in njihove teologije niso zavedele dejstva, da večina družbenih teorij – totalitarni sistemi so tako rekoč izjema – k njim ni pristopala destruktivno, ampak – kot hekerji – z namenom, da jih dekodira in dekonstruira ter po možnosti rekonstruira po lastni zamisli. Čeprav Luhmann skoraj ne govori o pojavu civilne religije – ustvarjene po merilih družbe, ki je v bistvu vsa vprašanja že zdavnaj monetarizirala –, je religija, ki je svojo dejavnost podredila preverljivim družbenim merilom (merilom vidnega polja), izgubila notranjo komunikacijo. Podobna je pregradi, za katero ni več vodnega zajetja. Ne povezuje več vidnega in nevidnega, ampak je le še eden od »ostankov« *v vidnem polju interesov*. In potem se je vprašal: Je mogoče na krščanstvo že gledati kot na subsumirano kulturo (115 ss)? Menil je namreč: Če se posreči dekodiranje in popolna dekonstrukcija religije, se mora v bistvu posrečiti tudi njena rekonstrukcija (kopija). To ni isto kot ustvarjanje klonov. V laboratoriju sociologije je namreč religiozna koda. Od tega je odvisno, kaj se bo dogajalo z religijo v prihodnosti. Po Luhmannu so religije, ki so svojo dejavnost monetarizirale, brez prihodnosti. Še huje: postale so potrošniško blago in povzročajo kri-



ze. Niso le »ostanek« interesov, ampak odvečna stvar. Če se religije začasno ohranijo tako, da se identificirajo kot podjetja (se monetarizirajo), se le še bolj približajo strukturam in nehoti napovedo svoj konec. Ko je Luhmann religijam (krščanstvu) pripisal prihodnost in jih »reševal« iz oklepa nove (liberalne) družbe, ni več zdržal le v vlogi sociologa.

Luhmannov besedni zaklad ni tisti, ki otežuje sledenje njegovi občasno zelo abstraktni misli; zahtevnejša je njegova trmasta želja, da greš za njim. Toda to sledenje prinaša zares novo in za teologijo neznano perspektivo, ki (lahko) deluje kot budilni moment in pomaga postaviti pod vprašaj marsikatero naivno predstavo, ki jo imajo religije o samih sebi. Luhmannov pojem religije ni abstrakten. V bistvu misli na (zaprt) sistem, na to, kaj religija *je*, se pravi na živ organizem. Vsak živ sistem se oblikuje v odnosu do drugih/okolja, in sicer po vzorcu zaprtosti. Živ operativni sistem je v bistvu zaprt. Vsak religiozni sistem z vidnim zamejuje nevidno (nevidno s tem, kar se lahko vidi; nedoločljivo s tem, kar se lahko določi itn.) in je na ta način vzorec družbenih sistemov. Operativno zaprti sistemi lahko delujejo (in jih lahko opazujemo) le avtonomno v okviru lastnih operativnih pravil, ki pa so kodirana. Sistem je opazovalcu dostopen le, če je kot *opazovalec* »znotraj« sistema. »Zato so funkcije vedno konstrukcije (zunanjega) opazovalca« (118).

Vprašanje je torej, na kakšen način lahko kdo sploh govori o tem, kaj neka stvar *je*, če je ne vidi od znotraj oziroma če – tudi ko jo vidi – svojega videnja ne more posredovati drugače kot v okvirju kode. Zunanje opazovanje je doslej v bistvu edini način opazovanja, čeprav je na primer Lezsek Kolakowski posebno evropski civilizaciji pripisoval, da se je samo-opazovanja (kritičnosti do sebe, strpnosti in nenasilja) učila pri krščanstvu. To seveda ne pomeni, da sta strpnost in samokritičnost samoumevni. Tudi Luhmann je domneval, da je krščanstvo kot religija tudi *zaprt* sistem v smislu temeljne kode: notranja komunikacija v tem sistemu poteka po nedoumljivih pravilih refleksije. Doumljivost notranje refleksije je dostopna *kot* teologija; teologija je potemtakem ena od kod religije. To lahko pomeni marsikaj. Najmanj, kar lahko pomeni, je, da krščanstvo kot religija – in najbrž ne le krščanstvo – lahko vpričo družbenih sistemov nastopa kot teologija, torej kot znanost vpričo znanosti, sociologija vpričo sociologije, saj je teologija objektivna samopredstavitev religije in pot k religiji. Zato je lahko Luhmann rekel, da je »kodiranje očitno neko kompleksno spoznanje problema, da nedoločenost (*selbstreferentielle Rekursivität*) in neopazljivost sveta in opazovanja v svetu imenujemo z religioznimi pojmi« (123 sl.). Ta podatek vznemirja zaradi brezpogojne strukture *zaprtosti* in *zaprtosti* (živih) sistemov: ne mo-

rem jih opazovati, če se jim ne odprem kot *zaprt* sistem; golo opazovanje (funkcije) je nepomembno oziroma je pomembno le, kolikor predstavlja *vstopno* in *izstopno* kodo. Črte, na kateri se nevidno prevaja v vidno, pa ni mogoče videti. Podobno lahko sistemi opazujejo druge sisteme le tako, da vstopijo sami vase in v opazovanju drugega sistema prekopirajo temeljni vzorec, po katerem *so* in *delujejo*. Modeli se množijo tako, da se sistem na vsak vzgib »od zunaj« odzove z »*re-entry*« temeljne kode, po kateri funkcionira. Zato sveta *kot takega* (religije *kot take*) ni mogoče opazovati. Vsak pogled bi nujno moral vodi k razlikovanju med vidnim in nevidnim. Glede na to Luhmannu ne gre zgolj za razliko med sistemi (*the bare difference*), ampak za *razlikovanje* (24 ss; 32 ss).

To je le eden od okusov Luhmannove *Religije družbe*. Če se na neki način zdi, da so pri njem tradicionalni pomeni pojmov v nevarnosti, je le korak vtis drugačen: v bistvu gre za kombinacijo objektivnih pomenov s subjektivnimi motivi in nameni, pri čemer se njegovo *objektivno* raziskovanje osredotoča na subjekt in subjektivnost (posreden-neposreden) spoznanja na meji med vidnim in nevidnim. Tradicionalna epistemologija bi tu najbrž rada prodala delnice in pobrala dividende naučenega razumevanja, podjetje pa pustila propasti. Toda kot oko svojega gledanja ne vidi, je reflektivno gledanje vedno že

spet na poti naprej. »Nevidno« ni mrtev kot človekovega gledanja/spoznanja, temveč pogoj kakršnegakoli gledanja/spoznanja. Meja med vidnim in nevidnim ni fiksirana. Moč spoznanja ni v tem, da subjekt opazovanja prodre v drug sistem (subjekt) in ga dekodira, ampak da drugemu sistemu posreduje lastno gramatiko in se tako rekoč razlasti. Podobno delujejo možgani: neodvisno in hkrati popolnoma odvisno od okolja (45). S tem Luhmann pripravlja svojo definicijo komunikacije. »Komunikacijo razumemo kot način delovanja, ki se reproducira z lastnimi dejanji, z drugimi besedami: Kot način delovanja autopoetičnega sistema« (44). Luhmannova definicija komunikacije in njena razlaga (39-44) zahteva najprej analizo posameznih elementov definicije, saj komunikacije ne razume kot funkcijo obstoječega (ontologije), ampak ji pripisuje izvirnejše mesto. Luhmannov pojem komunikacije je alternativa ontologiji, obenem pa je tudi koda sistema, in sicer v mediju smisla. Sicer pa je komunikacijo predstavil kot kompleksno avtorefleksivno dogajanje *znotraj* sistema, ki povečuje občutljivost tega sistema za nevidno in za njegovo »prevajanje« v vidno polje.

Nemogoče je v celoti prikazati tega vprašanja, saj ni le kompleksen, ampak tudi izviren in zanimiv. Za sociologa – in najbrž ne le zanj – je odločilno vprašanje, kako religija izpolnjuje to nalogo in v kakšnem smislu je ta proces

*podvajanja resničnosti* dostopen opazovanju. Taki so tudi nekateri drugi pojmi, kot na primer »kontingentnost Boga« (146 s.s.), sekularizacija, transcendenca, religiozna morala in zlasti njegovo pojmovanje aktualne teologije.

Kot teologa me zlasti zanima vključljivost krščanstva v Luhmannov pojem religije. To, da mu teologi ne bodo ostali dolžni, bi bilo pričakovati pod pogojem, če bi bil Luhmann še živ. Najbrž pa bi s tem tudi pokazali, da niso kos zadregi, v katero jih je spravil, zlasti ko je govoril o *preživetvenih* strategijah religij in kako so te vplivale na oblikovanje institucij moderne družbe. Če je ta modus družbe izjemno obremenjujoč za okolje, je med drugim zato, ker je ta pojem religije obremenjujoč za družbo. Poti nazaj pa ni. Na nakopičene probleme ne more odgovarjati neka naivna teologija, ki se boji za preživetje. »Seveda se bo morala (religija) odpovedati svoji ontološko utemeljeni kozmologiji in svoji samozadostni morali« (315). Če je včeraj zadoval stavek: »Bog je ustvaril svet«, je danes drugače: »Kaj sledi iz tega, če sprejmemo, da je Bog ustvaril svet?« Nov način razmišljanja dvignil verodostojnost teologije in povečal njeno sposobnost za dialog.

Luhmanna je religiozno vprašanje očitno zanimalo dlje časa. Žal je njegovo delo prekinila bolezen in smrt. Čas mu ni dopuščal, da bi se seznanil z najnovejšimi tokovi v teologiji. V rokopisu je

ostalo veliko označb in praznin, kje bi bilo treba besedilo doreči. André Kieserling, ki je Luhmannovo delo pripravil za tisk (napravil tudi kratko stvarno kazalo), je te praznine deloma zapolnil (358). Morda je s tem opozoril na zadrego zahodnega človeka, ki praznine ne prenese in jo je nereditno krpal na silo. Tudi z religijo. Ker ni nobenega podatka, kako je Luhmann hotel to delo objaviti – in če ga je sploh hotel objaviti –, si je urednik pomagal z Luhmannovim predzadnjim delom *Družba družbe* (*Gesellschaft der Gesellschaft*), ki je izšlo februarja 1997, ko je nehal pisati *Religijo družbe*. Zdi se, da manjka vsaj eno poglavje o avtorjevi samopredstavitvi. Knjiga pa bi potrebovala tudi slovar tistih pomenk, ki zvenijo znano le poznavalcem njegovih del. Sicer pa pri Luhmannu ni najti nobenih za naš čas pogostih vpraševanj po odgovornosti religij za dogodke v preteklosti ali sploh po zgodovinski odgovornosti verstev. Nikjer ne trčimo v kakšno teorijo spominjanja, sprave ali odpuščanja. Luhmann je avtor postmoderne. Nenazadnje je tudi to razlog za različne domneve, kako naj bi se to delo končalo. Vpričo krivde si je težko predstavljati religijo v svoji prvobitni vlogi odkrivanja nevidnega. To v zadnjih dvajsetih letih nenehno poudarja tudi Paul Ricoeur, ki se je – sicer z drugega konca – soočil z istim vprašanjem »religioznega« odkrivanja nevidnega, pač pa pozabljenega in odrinjenega, in na področje druž-

bene zavesti prinesel filozofijo volje. Ali je s tem, ko se je dotaknil težkega in bolečega procesa spominjanja, tvegati biti *manj* filozof? Se je spremenilo tudi področje filozofije? Ta vprašanja na podoben način poraja tudi Luhmannova sociologija religije.

Anton Mlinar

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Leon Debevec**, Landol 41, 6230 Postojna

Dipl. teol. **France Dular**, Trnje 23, 4228 Železniki

Kardinal **Karl Lehmann**, Bischofsplatz 2, D-55116 Mainz

Dipl. teol. **Ivan Krajnc**, Juša Kramarja 2, 9232 Črenšovci

Doc. dr. **Slavko Krajnc**, Slovenski trg 10, 2250 Ptuj

Dipl. teol. **Alojzij Kržišnik**, Kvedrova 17, 6103 Koper

Asist. dr. **Peter Kvaternik**, Stoženska 9, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. dr. **Drago Karl Ocvirk**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana

Dipl. teol. **Jože Planinšek**, Plečnikova 29a, 3000 Celje

Prof. dr. Janez Rotar, Melikova ulica 5, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana

Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana

Doc. dr. **Marjan Turnšek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Mag. **Cvetko Valič**, Dekani 207, 6271 Dekani

Dipl. teol. **Jožef Vidic**, Tabor 29, 1380 Cerknica

---

Vsebina Contents

- 311 Slavko Krajnc**, Teološki simpozij 2002 – Cerkev smo vsi  
Referati
- 315 Drago Karl Ocvirk**, Kulturno-družbeni kontekst Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem  
*Cultural and Social Context of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia*
- 335 Marjan Turnšek**, Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem  
*Ecclesiological Roots of the Plenary Council of the Church in Slovenia*
- 355 Slavko Krajnc**, Bogoslužni vidik dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem  
*Liturgical Aspect of the Final Document of the Plenary Council of the Church in Slovenia*
- Koreferati
- 371 Cvetko Valič**, Sociološko - pastoralni vidik župnije kot duhovnega centra
- 377 Jožef Vidic**, Model in pomen mladinskega duhovnega centra za širše območje v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem
- 389 Jože Planinšek**, Model duhovnega centra za širše pastoralno območje
- 395 Leon Debevec**, Cerkev smo vsi. Skrb za krščansko umetnost v luči Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem
- 401 France Dular**, Model in pomen župnije kot duhovnega centra za širše območje
- 407 Alojzij Kržišnik**, Župnija je duhovni center za širše območje
- 413 Ivan Krajnc**, Župnija Črenšovci v luči Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem
- Razprave *Articles*
- 421 Karl Lehmann**, Teološke spodbude za duhovno in etično usmeritev Evrope na prelomnici med Vzhodom in Zahodom  
*Theological Stimuli for Spiritual and Ethical Orientation of Europe between East and West*
- 439 Ciril Sorč**, Kristološka in pnevmatološka perihoreza kot način Božjega samopodarjanja človeštvu  
*Christological and Pneumatological Perichoresis as a Manner of God's Giving Himself to the Humanity*
- 463 Janez Rotar**, Jezikovni nauk apostola Pavla in skrb Primoža Trubarja za avtonomnost knjižne slovenščine  
*Language Teachings of Apostle Paul and Primož Trubar's Care for Independence of Slovenian Written Language*
- Pregledi *Reviews*
- 477 Marijan Smolik**, Škof Anton Bonaventura Jeglic – prevajalec
- 483 Stanislav Slatinek**, Cerkve in Evropska zveza
- Ocene *Book Reviews*
- 489 Peter Kvaternik**, Reinhold Bärenz, *Die Wahrheit der Fische, Neue Situation brauchen eine neue Pastoral*
- 490 Peter Kvaternik**, Sabine Demel (Hg.), *Mehr als nur Nichtkleriker: Die Laien in der katholischen Kirche*
- 492 Anton Mlinar**, Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*

