

Janez Juhant

Cerkev, globalizacija in postmoderna

1. Svet kot globalna vas

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme moderne sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi.

Z moderno dobo označujemo vse dogajanje v svetovni družbi v zadnjih stoletjih, ki je odvisno predvsem od idejnih in civilizacijskih sprememb, ki so jih povzročile tehnične pridobitve moderne. Njihov hitri razvoj in njihova razširitev na cel svet sta bistveno spremenila življenje človeka in družbe in sprožila proces, ki ga danes imenujemo globalizacija. Zaradi tehničnih pridobitev in z njimi povezane produkcije je svet postal danes globalizacijska celota. Vse dogajanje v svetu se vedno bolj razvija po določenih vzorcih, ki oblikujejo življenje vseh družb in tako tudi posameznikov. Kakor je dejal bivši ameriški podpredsednik Al Gore, je Svetovni splet (*World Wide Web*) zdaj novi Areopag.¹

Procesi moderne so ustvarili pogoje za današnjo globalizacijo. Globalizacija je sociološko predvsem prepletenost modernega sveta. Ker globalizacijo določajo pretežno finančno-gospodarski lobiji, postavlja ta človeku in družbi nove izzive, ki jih skušajo razreševati humanisti različnih idejnih provenienc. Ne glede na to, ali smo ob tem razvoju, ki je olajšal življenje ljudem - čeprav v glavnem le tistim, ki živijo na tretjini bolj razvitega sveta - srečni ali ne, ne moremo zavrteti kolesa zgodovine nazaj, pač pa se moramo s posledicami tega razvoja spoprijeti.

Postmodernizem, ki ni enoten proces, je ponudba, ki upošteva raznolikost globalnega sveta in kliče k dialogu različnih partnerjev. Temelji

¹ Prim. M. N. Ebertz, *Eigensinn der Tradition - Eigenlogik der Medien*, v: E. Garhammer, D. Hober, *Vom Nonprophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche*, 29.

na spoznanju, da je vsak človek enkrat in zato posledično tudi vsaka skupina ljudi nekaj posebnega. To raznolikost je treba upoštevati in tako tudi nasprotja v tem svetu razreševati po poti dialoga. To pomeni tudi upoštevanje zahteve, ki jo postavljajo predvsem prikrajšani posamezniki in skupine, da bi globalizacijo oblikovali bolj po meri človeka.

Tudi katoliška Cerkev kot ustanova, razširjena po vsem svetu, ima lahko odločilno vlogo v teh procesih, vendar je zanjo ta proces prostega urejevanja obenem tudi največji izziv v njeni zgodovini in se bo morala zaradi njega tudi Cerkev sama ustrezno spremeniti², če hoče še ohraniti dejavno vlogo v razvoju sveta. Po Becku je »katoliška Cerkev predmoderni odgovor na drugo moderno. Previdneje: Ona (Cerkev) bi mogla iz svojega predmodernega spomina najti organizacijske forme, ideje, odgovore za drugo moderno (postmoderno) in ponuditi nekaj, kar imajo mnogi za nepogrešljivo za mišljenje in delovanje pod pogoji globalizacije.«³

Krščanska vera z univerzalno (katoliško) organizacijsko podlago je lahko pomemben dejavnik za reševanje problemov globalizacije. Krščanstvo je dalo podlage za odločilne zahteve postmoderne: upoštevanje osebe, solidarnost in subsidiarnosti ter dialog. Ali bo Cerkev kot pred-moderna ustanova sposobna ustrezne transformacije, da bi dejavno sooblikovala te procese, ali pa bodo postmoderni izzivi past za getoizacijo Cerkve in tako izgubljena priložnost, da bi krščanstvo sooblikovalo postmoderen svet?

Oblikovanje združene Evrope in sveta na pogorišču ideologij moderne in njenega tehnično-racionalnega uma postaja vedno bolj zapleteno, zato se ljudje sveta moderne težko poenotijo, kako uporabljati to moč v službi človeka oziroma celotnega človeštva. Odtod postmoderno iskanje nove podobe komuniciranja med ljudmi, narodi, rasami in drugimi (različnimi) skupinami. Prevladujoča ekonomska globalizacija narekuje tempo razvoja, ki mu ne morejo vsi enako(pravno) slediti in torej mnoge pušča ob strani. Zato se tudi v sodobnem svetu porajajo napetosti, katerih izraz je tudi 11. september 2001. Svoje ozadje imajo te napetosti v razlikah v svetu, ki jih sproža gospodarska globalizacija, zaznavne pa so vedno več ljudem, ker jih predstavljajo, spremljajo in po svoje diktirajo mediji: »Medij je sporočilo«⁴ in prek medijev postaja cel svet »globalna vas«.⁵ *Global village* po eni strani ustvarja občutek priložnosti za vse, po drugi pa vsiljuje mentaliteto rivalstva. Z medijsko globalizacijo je (virtualna) resničnost sveta človeku še bolj na razpola-

² Prim. U. Beck, *Freiheit oder Kapitalismus*, München 2000, 243.261.

³ *Prav tam*, 275.

⁴ M. McLuhan, *Understandig Media*, Cambridge/Ma. 1994, 9.

⁵ M. McLuhan, *The Medium is the Message*, Corte Madera 1996 (prvič 1967), 67.

go, se mu ponuja in mu prihaja naproti, obenem pa se mnogim posameznikom in skupinam kaže kot nedosegljiva, ker nimajo enake možnosti dostopa do dobrin tega sveta. Zato se po J. Rawlsu postavlja problem pravičnosti in enakega izhodiščnega položaja za vsakega človeka.⁶

Problem neenakosti in izključitve povzroča napetosti in terorizem, ki ga zarotnik Osama bin Laden opravičuje takole: »Strašiti nedolžno osebo in jo terorizirati je graje vredno in nepravilno, ljudi strašiti neupravičeno torej ni prav. Nasprotno pa je nujno terorizirati tlačitelje, kriminalce, tatove in roparje za blagor ljudi in za zaščito njihove lastnine ... Terorizem, ki ga izvajamo mi, je hvalevredno dejanje, ker je naperjen zoper tirane in napadalce in sovražnike Alaha, tirane, prestopnike, ki počnejo dejanja veleizdaje zoper svoje lastne dežele, svojo lastno vero, zoper svojega lastnega preroka in zoper svoj lastni narod ... Tirane in izžemalce, ki si podredijo arabski narod za agresijo, je treba kaznovati ... Amerika je na vrhu liste napadalcev zoper muslimanstvo ... Več kot stoletje že usužnjujejo in pobijajo muslimane in Palestine in jim ropajo njihovo čast in njihovo lastnino.«⁷

2. Kaj je moderna doba?

Moderna označujejo spremembe, ki pomenijo prelom s srednjeveškim sistemsko celostno urejenim načinom življenja. Po besedah Mihaela Sonntaga je značilno za srednjeveški družbeni sistem, da je do potankosti urejal človekovo življenje, celo s tem, da mu je s spovedjo omogočal razreševanje tudi najbolj osebnih problemov.⁸

Novi vek se odlikuje po filozofskem obratu k subjektu.⁹ Posledica tega obrata je povečevanje človekove samostojnosti in veličine in obenem spoznanje njegove bede, kot je zapisal Blaž Pascal.¹⁰ Temu sledi krepitev partikularizmov: razvija se samostojnost stanovskih skupnosti, kar izzove boj starih stanov za ohranitev družbenega položaja in novih (meščanstva in delavstva) za njihovo uveljavitev v razslojeni družbi. Obenem se krepi nacionalna samozavest.

Značilnost teh novoveških obratov je krepitev modernega procesualnega družbenega sistema. Tega je omogočil razvoj nove tehnologije, ki je spremenila ustaljeni in celostno oblikovani srednjeveški način

⁶ J. Rawls, *Theory of Justice*, Oxford 1999, 266.

⁷ <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen2001>

⁸ Prim. M. Sonntag, *Das verborgene des Herzens*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1999, 61 sl.

⁹ Prim. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1973, 42 sl.; Kant, *Kritika čistega uma*, B XVI.

¹⁰ Pascal, *Misli*, št. 1.

življenja. Novo je okrepljeno sistemsko urejanje življenja posameznika in družbe, v katerem postaja posameznik predmet instrumentalnega uma. Odvisnost od narave se zmanjša, poveča pa se človekova gibljivost v svetu in sistemska odvisnost in urejenost življenja;¹¹ povzročijo jo tehnične pridobitve: tisk, pošta, železnica, avtomobil, telefon, radio in film. Še bolj sistemsko urejenost življenja stopnjujejo letala, televizija, videotehnika in elektronsko medmrežje.¹² Vse to povzroči izjemne kulturno-politične učinke. Gre za krepitev nacionalnih držav in imperijev, za vedno večje socialno razslojevanje družbe in za delovanje sistema na podlagi prevlade tehničnega oz. instrumentalnega uma nad srcem. Tako propade ideja romantike nasproti ponovnemu vračanju razsvetljenstva, na kar opozarja npr. Herbert Marcuse.¹³ Moderna uveljavlja absolutno in do potankosti urejeno in sistemizirano znanje. Njen ideal je moderni kibernetični stroj, ki hkrati regulira sam sebe (človeka) in celotno resničnost. »Naša civilizacija si privzema strukturo in značilnosti stroja ...ta stroj pa ne prenese nič manjše vladavine kot totalno svetovno.«¹⁴ »Če pa je v središču modernističnega razumevanja osebe metaforika stroja, naj bi bila torej značilnost zrelega človeka predvsem avtonomna zanesljivost. Dobro konstruiran stroj kljubuje omejitvam oziroma zastojem in napakam in deluje zanesljivo. Na enak način bo zrel človek deloval 'avtomatsko', solidno, zaupanja vredno in stalno, če ga bo tako vzgajala družina in družba.«¹⁵ Moderni človek si je torej s pomočjo znanosti in tehnike ustvaril svoj kibernetični sistem, ta pa je človeka samega potegnil vase in mu zadal nalogo, da tudi on sam funkcionira kot stroj, ki se giblje vedno hitreje, tako da človek ne more več obvladovati gibanja. Z uveljavljanjem in razvojem visokega standarda (*highlife*) prek pridobitev visoke tehnike (*High-Tech-Phase*): avioni, televizija, medijsko-elektoronska tehnika, je ta stroj začel delovati pospešeno in dosega absolutno hitrost. Moderno tehnično znanje obvladuje našo resničnost in z vrtoglavo hitrostjo žene modernega človeka in družbo v boj vsakega z vsakim in s težnjo po čimbolj popolni unifikaciji tega procesa, ki si je tako politično prisvojil nadoblast nad človekom.¹⁶

¹¹ Prim. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge 1999.

¹² Prim. K. Gergen, *Das Übersätigte Selbst*, Heidelberg 1996, 96-110.

¹³ Prim. H. Marcuse, *The Reason and Revolution*, nav. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana 2002, 64.

¹⁴ P. Valéry, *The Outlook of Intelligence*, navaja K. Gergen, n. d., 74 sl.

¹⁵ K. Gergen, *prav tam*, 87.

¹⁶ Prim. P. Virilio, *Vitesse et politique, Essay sur Dromologie*, Paris 1977; nemški prevod: Berlin 1980, 145-190.

Eric Voegelin se je spričo tega razvoja moderne družbe spraševal, »kaj torej pomeni biti human? Kakšno mesto še ima posamezni človek v totalni resničnosti?«¹⁷ Novoveški subjekt se je predal postopkovnemu procesu in posledica je »odtujitev duha. Na mesto božanskega temelja biti vstane na dan človek kot temelj samega sebe. Narcistična zaprtost ima številne posledice za govorico in mišljenje, ki je danes v socialno prevladujoči resničnosti Nemčije tako razvidna, da komaj še obstaja zavest o njeni prisotnosti«, prav dalje E. Voegelin.¹⁸ Namesto Boga operira moderni svet »z obglavljeno metafiziko«,¹⁹ ki je metafizika tehničnega proceduralnega uma, ki se je barbariziral: »in razprava je nemogoča v intelektualno in spiritualno balkanizirani družbi«. ²⁰

Ta barbarizacija seveda ni posledica »balkanskih spletk«, pač pa razvoja moderne družbe, ki je z znanstveno-tehničnimi sredstvi zgradila moderni arzenal orožja, s katerim utrjuje in vzdržuje funkcionalnost moderne države²¹. Obvladovanje teritorija ne dopušča dialoga, tehnika in z njo orožje vladata svetu in človeku. Balkan je bil samo eden izmed eksponentov teh procesov, drugi žalostni primeri so tudi Palestina, dežele Afrike in Azije in nenazadnje Afganistan in Irak. Škof Franjo Komarica iz Banja Luke je v srečanjih s politiki v času vojne v BiH izkusil to bridko resničnost, ko je dobil od več vplivnih svetovnih politikov potrditev za tako logiko. Človek moderne hoče obvladati resničnost z silo znanosti, tehnike in orožja. Neoliberalizem je to težnjo spet okrepil ob razpadu komunističnih sistemov, ko je ostal edina globalizacijska velesila. Konkretno se njena moč kaže v globalizaciji kot svetovno gospodarsko-finančnem procesu. Vodilno vlogo v tem procesu igrajo ZDA, ki skušajo poenotiti svet z vojno zoper terorizem. Njihova moč je fizična prisila, ki temelji na orožju. Da pa ta globalizacija terja popravke, potrjujejo močni antiglobalizacijski tokovi, ki opozarjajo velesile, da je treba silo orožja zamenjati z močjo dialoga, ki ostaja kljub zahtevnosti odnosov v sodobnem svetu edina resnična alternativa za razreševanje teh težav; toliko bolj, ker je dialog temelj krščanske vere, ki je dala pobudo za ta razvoj.

Evangelikiško krščanstvo (posebno kalvinizem) je dalo namreč zagon tudi industrijsko-tehničnemu razvoju, saj je marljivost (*industria*) imela teološke temelje. Zgodnji kapitalizem je še lahko religiozno kanaliziral razvoj moderne. Adam Smith je zato zahteval, da se morajo

¹⁷ MacAllister, *n. d.*, 75.

¹⁸ Voegelin, E., *Public Essays 1966-1985*, Vol. 12, 21; navaja MacAllister, *n. d.*, 171.

¹⁹ MacAllister *n. d.*, 175.

²⁰ *Prav tam.*

²¹ Prim. Virilio, P., *Die Sehmaschine* (izvirni naslov: *La Machine de Vision*, Paris1988), Berlin 1989, 155.

kapitalisti bati Boga in si ne smejo nenasitno prilaščati dobrin le zase, pač pa jih proizvajati v sočutju (*moral sentiment*) z drugimi.²² Za njim je Max Weber poudaril, da je duh krščanstva gradil kapitalistično družbo, a obenem ugotovil, da se ta družba diferencira in se podsistemi osamosvajajo, tako pa se izgublja tudi univerzalni religiozni čut v družbi.²³ Bog ni več utemeljitelj svetovnega reda in sistem moderne začenja počasi a vztrajno delovati brez njega. Družbi ne vlada več krščanstvo, pač pa nekaj drugega, kar je ugotavljal že Nietzsche: »Volja do moči je nadomestila resnico in bogove«. ²⁴

Nietzschejev naravni človek pa je Machiavellijev človek, človek moči, s katero obvladuje življenje moderne, ki je zašla v krizo vrednot in se mora danes pogajati o tem, kaj je socialni kapital, ki naj povezuje posameznike oz. skupine v državi in svetovni družbi.

Priča smo dogmatičnemu ateizmu, na katerem temelje moderne znanosti in ki izriva religiozno vero, ki je napravila in omogočila liberalno demokracijo in ji dala življenje. To je toliko bolj akuten problem danes ne le Združenih držav, ki se sklicujejo na »*in God we trust*« pač pa tudi evropskih in drugih (liberalnih) demokracij, kjer vedno bolj prevladuje procesualna politika moči. Ta pa je določena s globalnim kapitalističnim in tržno naravnanim gospodarstvom, ki izrinja šibke. Vse to poteka organizirano prek simbolične postavitve sveta, ki jo krojijo mediji, pri katerih je odločilen vpliv na mase in važno vlogo igra predzavedno in podzavestno, kot pravita Cassirer in Rickert.²⁵

Človek kot simbolno bitje je namreč stalno pogojen s kulturnimi vzorci, ki jih z osebnim razvojem sprejema tudi vsak posameznik. Medtem ko je v starem in srednjem veku še vladala kulturna konsistentnost, si je novi vek s poudarjanjem subjektivnosti vnesel kulturno raznolikost, ki je pogojena s subjektivnimi izhodišči. To je začetek moderne dobe, dobe konca metafizike in dobe uveljavljanja subjekta kot eksistencialnega nosilca sveta, ki tako sam vzpostavlja svoj svet - Descartes: *cogito ergo sum* - obenem pa ravno zato doživlja tudi vsa njegova nasprotja.²⁶ Po Pascalu se je zato v vsej ostrini pokazala tako veličina kot tudi beda človeka²⁷, kar po P. Valéryju vodi »v krizo duha«. ²⁸ Idejno oz. ideološko urejanje sveta iz nebes, ki ga prvotno (po Platonu)

²² Prim. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) in *An Enquiry into the Nature and Causes the Wealth of Nations* (1776).

²³ Prim. M. Weber, *Duh kapitalizma in protestantska etika*, Ljubljana 2002 (prvič 1904/5), 88 sl.

²⁴ MacAllister, Ted, n. d., 173.

²⁵ Prim. K. Wiegerling, *Medienethik*, Stuttgart 1998, 98.

²⁶ Prim., G. Vattimo, *Glauben-Philosophieren*, Stuttgart 1997, 40 sl.

²⁷ Pascal, *Misli*, št. 397-8.

²⁸ P. Valery, *Oevres*, zv. 1, Pariz 1757/1960, 989.

ureja ideja dobrega²⁹ in se ji mora podrediti vsaka duša - tako pri Grkih in v srednjem veku -, moderna prenese na zemljo ter tako da zemeljskemu božanske razsežnosti. Zato si moderne ideologije prisvajajo pečat svetosti.³⁰ Tako ima tudi človek-stroj pečat dokončnosti in popolne prevlade. »Znanost predstavlja moč, človeško moč, toda znanost ne zna odgovoriti na vprašanje, kako naj človek to moč uporablja.«³¹

3. Cerkev kot ustanova in moderna

Krščanska Cerkev se je na začetku novega veka (1517) ponovno razcepila. Že razkol na Vzhodu (1053) je povzročil oblikovanje nacionalnih krščanskih cerkva, ki so sicer ohranile bistvene osnove krščanskega izročila, so se pa bolj povezale z nacionalnimi kulturami. Kljub istosti krščanskega nauka je pravoslavje sociološko zaradi nacionalno-kulturne partikularnosti posameznih držav dobivalo razlikovalne nacionalne konotacije, ki so formirale vedno bolj trdno simbiozo narodno-krščanske kulture, krščanstvo pa tako vpregale v nacionalne težnje moderne. Ta proces je počasneje napredoval v pravoslavju, medtem ko je bila podpora protestantizma nacionalnemu sicer bolj razsvetljen-sko-kritična, a je kljub temu sooblikovala moderne protestantske države in njihove nacionalne avtonomije.

Temu modernemu delovanju sistema se je polagoma prilagajala tudi katoliška Cerkev in se tudi postavila v vrsto tekmecev za moderno sistemsko prevlado. Moderni liberalizem je Cerkev porival v neresljivo dilemo: tekmovati kot sistem, česar ji doslej ni bilo treba, ker je bila Cerkev sama univerzalni sistem, a obenem oznanjati svetu vero v skrivnostnega Boga, ki ni od tega sveta. Cerkev ni imela enakopravnega položaja oziroma primerjalne možnosti, saj je skušala združevati nezdružljivo: moderni sistem in predmoderno sistemsko osnovo. Tudi Cerkev se je po eni strani nameravala uveljavljati kot moderni formalni sistem z vsemi pridobitvami moderne. Zato niso zaman jezuiti dobili ključne vloge pri izpeljavi teh procesov v Cerkvi, posebej s svojo posebno pokorščino papežu. In prav tako jih niso zaman leta 1773 ukinili po vsej Evropi razen v Rusiji. Danes skuša to vlogo imeti Opus Dei.

Na drugi strani pa ima Cerkev v moderni (še danes) težavo, kako s procesualno-tehničnimi, torej tudi z oblastno-totalnimi sredstvi konkurirati sistemom moderne, kjer vladajo izključno zakonitosti popolne obvladljivosti, in sicer v sistemsko najbolj popolni obliki. Nista zaman

²⁹ Platon, *Država*, 6. knjiga, 19. pogl.

³⁰ Prim. P. Bürger, *Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist 2000, 55.

³¹ MacAllister, *n. d.*, 163.

tako liberalizem kot popolni moderni nadzorni sistem in še bolj komunizem kot totalitarni sistem napadala ravno Cerkev. Kako pa naj Cerkev konkurira komunističnemu ali fašističnemu ali kakemu drugemu totalitarno delujočemu sistemu, npr. tudi slovenskemu tranzicijskemu?

Prek neosholastike je Cerkev tudi idejno-filozofsko - torej znanstveno - operacionalizirala katoliško idejo, da bila konkurenčna modernim znanstvenim tokovom. Zato je prenova Cerkve ob koncu 19. stol. nujno določila tudi družbeni angažma katoličanov. Še posebej so ga terjale aktualne družbene spremembe, ki jih je sprožila moderna in so dosegle vrhunec v delavskem vprašanju. Cerkev je na to odgovarjala s papeškimi socialnimi okrožnicami, *Rerum novarum* 1891 Leona XIII.; *Quadragesimo anno* 1931, *Mit brenender Sorge* 1937 in *Divini Redemptoris* 1937 Pija XI.; kar je spodbujalo tudi uveljavljanje tako imenovane katoliške politike, v konkretni podobi krščanskosocialnih oz. demokratskih strank po svetu in pri nas: Slovenska ljudska stranka.

Vzporedno in v konkurenci z moderno voljo do moči za obvladovanje družbe tudi katoliška Cerkev razvija strategijo celostnega obvladovanja družbenega prostora z ustreznimi mehanizmi tega obvladovanja, kar pa potegne za seboj problem odprtosti socialnega in duhovnega prostora³².

Podobno kakor pri racionalno-tehničnem obvladovanju sistemov moderne, se tudi pri obvladovanju s strani Cerkve zastavlja problem svobode. Filozofska kritika moderne obvladljivosti se napaja iz poslušnosti ideji dobrega (Platon), krščansko izročilo pa ponuja poslušnost Bogu kot edinemu Vodniku, kakor je zapisano v evangeliju: »Vi pa se ne dajte klicati z imenom 'rabbi', zakaj eden je vaš Učenik (namreč Kristus, op. J.J.), vi pa ste bratje.« (Mt 23, 8-12) Ker Cerkvi ne gre za obvladovanje in vladanje, pač pa za pričevanje božje resničnosti, naj bi ji bila tuja tehnično-racionalna oziroma zgolj sociološka razpoložljivost. Po Svetem pismu namreč šele Sveti Duh Cerkvi odpira potrebno svobodo in ji omogoča preseganje vsakih ujetosti in omejenosti, kajti Kristus je prinesel pristno svobodo vsemu stvarstvu, prek Kristusa je vse resnično osvobojeno (Rom 8, 21). Za Cerkev (in družbo) pa je to stalna naloga, zato govori Drugi vatikanski cerkveni zbor o stalnem prenavljanju Cerkve in posredno seveda tudi družbe: »*ecclesia semper reformanda*«. ³³ Takšna reforma pa je pri ljudeh mogoča le na podlagi neprestanega dialoga, poslušnosti in izmenjave ter usklajevanja stališč in (družbenih) projektov. Če Cerkev in družba tega ne prakticirata, okostenita, stagnirata in ustvarjata pogoje za eruptivne (revolucionarne) spremembe.

³² Prim. M. Hollis, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*, Cambridge 1994, X/2.

³³ Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes*, 41.62.91.92.

Absolutno znanje je vedno konkurenca in boj za prvenstvo, kot je zapisano tudi na začetku Svetega pisma o Adamu in Evi: »Nikakor ne bosta umrla. Ampak Bog ve: Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.« (1 Mz 3, 4-5).

V predmoderni so bila procesualna sredstva oziroma je bilo družbeno obvladovanje splošno sprejeto in z vero tudi ustrezno modificirano in zato za človeka ni bilo ali vsaj ni delovalo totalitarno. Dalje je investiturni boj določal pristojnosti med duhovno in svetno sfero, ki so v začetku novega veka še veljale, potem pa je z meščansko in drugimi revolucijami ta pristojnost popolnoma zvođenela. Cerkev je lahko le še branila pristojnost vere, vendar se je začel vedno bolj ostro postavljati problem razmejitve med svetnim in duhovnim. Ker je človek simbolično in zato celovito bitje, taka ločitev pristojnosti seveda sploh ni mogoča. Gre le za raznolikost simbolike, ki jo utelešajo v različnih kulturah utemeljeni nosilci te simbolike. Tukaj gre za spopad raznolikih novoveških simbolik. Ker so bile te sistemsko zelo močne, med seboj tekmovalne in vedno bolj totalitarno zaostrene, je nastajala med njimi vedno hujša napetost.

Za vlogo Cerkev v teh razvojnih procesih moderne sta značilni predvsem dve drži: krepitev sistema, da bi Cerkev lahko »parirala« modernim sistemom in obrambna drža do sveta moderne.

Ta proces je zelo zapleten in ima svoje diferencirane nianse, kar je zelo značilno npr. za vlogo Pija IX. (1846-1878), ki je bil na začetku zelo odprt moderni, zaradi revolucije 1848 in uporov v papeški državi pa je postal odločen nasprotnik modernih tokov,³⁴ kar potrjujeta posebno *Sylabus* (1864)³⁵ in drža na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru (1869/70). Njegov naslednik Leon XIII. je bolj sprejemal nekatere zahteve modernega sveta, posebej zahteve po delavskih pravicah, čeprav je Cerkev rabila dolgo, da je sprejela nekatera načela moderne, npr. upoštevanje vseh človekovih pravic, čeprav je pojmovanje demokracije, svobode itd. prišlo v družbo prek krščanstva in Cerkve.³⁶

Prav tako je Cerkev v novem veku po vzoru drugih sistemov uveljavljala vedno bolj rigorozen sistem, da bi lahko kljubovala sistemom moderne, kar izraža tudi proglasitev dogme o papeževi nezmotljivosti na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru.³⁷ To težnjo odseva tudi do-

³⁴ Prim. F. M. Dolinar, *Slomšek in njegova doba, v: Slomškov simpozij*, Celje 1983, 8.

³⁵ Prim. DS 2901 sl.

³⁶ Prim. okrožnice *Aeterni Patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), *Libertas praestantissimum* (1888), *Rerum novarum* (1891). Prim. tudi W. Dreier, *Sozialethik*, Düsseldorf 1983, 41 sl.

³⁷ Prim. DS 3074.

ločitev praznika Kristusa Kralja vesoljstva. Ne glede na teološko legitimne utemeljitve praznika to predstavlja v sociološkem sistemu moderne problem. Ali Cerkev v moderni še velja kot alternativni sistem, ki naj bi po besedah sociologa U. Becka nudila družbi etične alternative?³⁸

4. Etično-religiozne dileme moderne družbe in Cerkev

Etični in moralni teoretiki se strinjajo, da so v vsaki družbi določeni osnovni temelji, kakor pravi Francis Fukuyama,³⁹ ki zagotavljajo delovanje posameznikov in družbe. Težava je le, da družba moderne takih univerzalnih norm praviloma ne priznava, ker jih pogojuje z idejnimi, nacionalnimi in verskimi razlikami. Ta proces diferenciacije se je na Slovenskem začel z Mahničem. Problem ločitve Cerkve in države je eden teh značilnih primerov razmerja Cerkve do moderne. Aleš Ušeničnik je prek Mahničeve knjige *Več luči*, ki je izšla leta 1912 kot ponatis Mahničevih razprav iz *Rimskega katolika*, povzel program uveljavljanja katoliških načel v slovenski družbi, da bi dal smer »vsemu našemu intelektualnemu, političnemu in umetniškemu razvoju«, skratka krščanski kulturi slovenskega ljudstva. Gre za celovit, vseobsežen in tudi politično podprt program, ki naj bi bil zavezujoč za vso (takrat še pretežno katoliško) družbo, čeprav je že Mahnič poudaril, da v delu za narod lahko katoličani sodelujejo tudi z ljudmi drugačnih nazorov.⁴⁰ Po Alešu Ušeničniku gre tukaj za presojo družbeno-političnih tokov in za »filozofijo krščanske kulture«⁴¹.

Večina mislecev je prepričanih - to so slutili katoliški duhovi pri nas na začetku 20. stol in so se obrambno postavili zoper nove tokove -, da je razsvetljenstvo izpraznilo cerkve in sekulariziralo svet. Res pa je tudi, da tudi sekularizirani svet stoji v glavnem na krščanskih (etičnih) temeljih, ki še zdaj določajo družbeno ravnanje. To so poudarjali pristaši alternativnih katoliških in v liberalno-katoliških gibanjih koncem 19. stol. in v prvi polovici 20. stol. pri nas (A. Gregorčič, J. Ev. Krek in drugi). Janez Ev. Krek je npr. s somišljenki v Maničevem času zastavil krščanske družbeno politične alternative, posebej za delovanje med družbeno-politično prikrajšanimi. Po njegovem naj katoličani vero

³⁸ Prim. U. Beck, *n. d.*, 279: To potrjujejo tudi razprave o vlogi Cerkve v družbi na Češkem, Madžarskem in celo na Poljskem, kar so zaznali tudi v Vatikanu in kar je bilo tudi predmet zadnjega obiska papeža Janeza Pavla II. na Poljskem leta 2002.

³⁹ Prim. F. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, Wien 2000, 32.

⁴⁰ A. Mahnič, *Več luči*, Iz rimskega katolika zbrani spisi, ur. dr. Aleš Ušeničnik, Ljubljana 1912, 117.

⁴¹ A. Ušeničnik, *Več Luči*, v: *Čas* 6 (1912), 150-1.

uveljavljajo s praktičnimi alternativami, kar je predlagal v Franciji tudi J. Maritain.⁴²

Nemški moralni teoretik Detlef Horster pa je skupaj »z več generacij religiologov in teologov prepričan, da je krščanska religija v vsakem primeru jedro naše razsvetljene kulture.«⁴³ Večina katoličanov na začetku 19 stol. je bila še prepričanih, da je za uveljavljanje krščanstva treba utrditi ustaljene krščanske okvire in se upreti vsemu, kar prinaša moderna, da bi se mogli zadovoljivo upreti konfliktom, ki jih je prinesla, kakor pravi H. G. Gadamer: »Kar se je v teh prvih stoletjih novega veka dogajalo, je predstavljalo napeto razpravljanje med tradicijo in napredkom, iz katerega je zrasla moderna Evropa. Šele s filozofijo Huma in Kanta se je razrušila metafizika tradicionalne zvrsti, nadomestila pa jo je skeptična oz. kritična filozofija, ki je obetala utemeljitev sodobnemu znanstvenemu napredku.«⁴⁴ Pri nas so Aleš Ušeničnik in ostali neosholastiki s poudarkom neosholastičnega kulturnega principa skušali reševati problem integralno katoliško.

Kljub temu pa so moderni konflikti povzročili prelom in z njim upadanje učinkovitosti religije v moralnih družbenih državah. Francis Fukuyama je na podlagi raziskav prepričan, da danes moč religije pri moralnem ravnanju stalno upada in to celo v tradicionalno religiozno močnih družbah.⁴⁵ Ta problem je še bolj akuten v tranzicijskih državah, torej so kritike slovenskih katoliških neosholastikov do marksizma in drugih modernih tokov razumljive, saj sta liberalizem in marksizem organizirano razkrajala ustaljene družbene vrednote.⁴⁶ Kljub temu pa se je proces razkroja celostne krščanske družbe začel ravno z ločitvijo duhov, ki je de facto pokazala, da vsi Slovenci ne priznavajo več skupnih katoliških idejnih, etičnih in verskih osnov. Po Becku pa gre danes ta proces v smer marginalizacije Cerkve.⁴⁷ Ali so se torej slovenski neosholastiki z vso takratno Cerkvijo upravičeno upiral temu toku, ki je nezadržno preplaval Slovenijo in Evropo?

5. Krščanski in moderni duh

Vse dosedanje razpravljanje se steka v osnovno dilemo, ki spremlja krščanske mislece moderne dobe⁴⁸ in sploh celotno krščansko kulturo

⁴² Prim. J. Maritain, *Človek in država*, Ljubljana 2002, 207.

⁴³ N. Horster, n. d., 466.

⁴⁴ H. G. Gadamer, *Philosophisches Lesebuch*, zv. 2, Frankfurt 1967, 10.

⁴⁵ Prim. Fukuyama, *Der große Aufbruch*, 66 sl.

⁴⁶ Prim. Primož Ločnik (=A. Ušeničnik) *Komunizem in njegov pravi obraz*, Ljubljana 1943.

⁴⁷ Prim. U. Beck, n. d., 279.

⁴⁸ Prim. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, v: *Oevres*, zv. 5, 231 sl.

v odnosu do moderne. Po prepričanju Tomaža Akvinskega in še bolj njegovih naslednikov in seveda po nauku katoliške Cerkve si vera in um ne nasprotujeta, ampak se dopolnjujeta in filozofija zato lahko služi utrditvi vere.⁴⁹ Sholastična miselna enotnost sveta še ni poznala dilem, s katerimi se morajo ukvarjati krščanski misleci moderne pod vplivom razvoja, ki ga je sprožilo razsvetljenstvo in ga Ernst Cassirer imenuje sekularizacija.⁵⁰ Pojem ima širši okvir in predstavlja prelom, o katerem govorita tudi J. Maritain in F. Fukuyama: Misleci moderne ne priznavajo več Boga kot povezovalca vsega, zato jim tudi svet razpada in morajo na novo iskati enotnost vsega. Ušeničnik to ugotavlja v svoji metafiziki, ko pod naslovom modernizem ugotavlja: »Modernizem je posebna oblika filozofije čustev... Absolutne resnice za človeka ni. Tako je modernizem negativno agnosticizem, pozitivno pa imanentizem, evolucionizem, relativizem.«⁵¹

Ušeničnik podobno kakor celotna Cerkev težko sprejema dialog s temi modernimi tokovi. To je ključni problem Cerkve tudi po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Če so katoličani na prelomu iz devetnajstega v dvajseto stoletje še lahko nudili močno in vplivno družbeno politično alternativo, je ta spričo zunanjih dejavnikov: prva svetovna vojna, Jugoslavija s pravoslavljem in posebno druga svetovna vojna in revolucija ter dejavnikov znotraj katoliških vrst postajalo vedno težje. Kako se odziva katoliška Cerkev na te procese moderne? Ali res ohranja omnivizijo Boga judovsko-krščanskega izročila, v kateri se je zdelo, da se ponuja možnost, da bi odkrili temeljno strukturo biti v njeni totaliteti, kakor meni Habermas.⁵² Ali torej Cerkev kakor sistemi moderne zasleduje vseobsežno znanje in obvladovanje? In kako naj ravna Cerkev ob vedno večji agresivnosti modernih sistemov, ki hočejo odvzeti Cerkvi del te njene »omnivizije« ter jo izriniti na družbeni rob.

Tako je v dvajsetih letih 20. stoletja mladinsko oziroma križarsko gibanje (R. Guardini) zahtevalo duhovno prenovu krščanstva kot podlago za resnično prenovu družbe.

Zato je prihajalo do vedno večjega nesoglasja med Cerkvijo, ki je sebe razumela kot »popolna družba« (*societas perfecta*) in moderno, ki jo razodevajo posebno krizna obdobja Cerkve v zadnjih dvesto letih do danes. Svoj izvor ima ta proces že v srednjeveški sholastiki, ki je teolo-

⁴⁹ Prim. Leon XIII. *Aeterni Patris* (1879); DS, št. 3135-3140.

⁵⁰ Prim., E. Cassirer, *Filozofija razsvetljenstva*, Ljubljana 1998, 149.

⁵¹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi*, zv. 7, 306: Agnosticizem je nauk, ki zanika možnost spoznanja. Immanentizem uči, da je vse samo imanentno - zgolj tuzemeljsko in ni presežne resničnosti. Evolucionizem pravi, da se vse, tudi spoznanje, spreminja. Relativizem pa uči, da je vse spoznanje omejeno, relativno.

⁵² J. Habermas, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt 2001, 173-195.

gijo dvignila na raven *znanosti* (*in statum scientiae*), in je s tem teologija dala tudi temelje moderni laični znanstveno-tehnični podobi sveta, sama pa postala njim konkurenca. Z znanostjo je tudi teologija uveljavljala univerzalno moč racionalnega obvladovanja resničnosti in podlegala slepilnemu blišču te samoorganizacije. Pod vplivom najvidnejšega poznosholastičnega misleca Francčiška Suareza in drugih naslednikov tozizma se je iz tomaževske stvariteljske misli, zavezane Božjemu stvariteljskemu delu (*potentia oboedientialis creationis*), oblikoval neotomistični univerzalni sistem, funkcionalno soroden obvladovalnim sistemom moderne. V okviru cerkvene institucije je ta sistem skušal »razviti temeljno strukturo biti v svoji totaliteti«, kot pravi Habermas, vendar ni sprejemal moderne subjektivnosti, čeprav jo je ustvarjalo ravno krščanstvo.

V procesih moderne in novoveške diferenciacije se torej odraža težava takó organiziranega krščanstva v različnih cerkvah. Posebno hudo je to doletelo katoliško (univerzalno) Cerkev, ki je organizacijsko do novega veka obvladovala svet, ga z misijonarjenjem širila po celem svetu, z uveljavljanjem novoveške subjektivnosti pa se je Cerkvi ta univerzalni svet začel podirati. Različnost ideje oziroma ideologije, ki so jih uveljavljale liberalno-nacionalne države (Francija, Italija, Nemčija, Avstrija), so prinašale vedno večje konflikte s krščanstvom. To velja celo za avstro-ogrsko monarhijo, ki se je razglašala za katoliško deželo, a se je oddaljevala od krščanskih vrednot, čeprav je njen cesar nosil naslov apostolski vladar in je nastavljal katoliške škofo. Kljub temu so poslanci v dunajskem parlamentu, leta 1907 celo Slovenec Janez Evangelist Krek, zagovarjali ločitev Cerkve od države.⁵³

Cerkev ni sprejela subjektivnih izhodišč Hermesa, Güntherja, ali Baaderja in jih je označila za semiracionalizem.⁵⁴ Ti misleci so po eni strani gradili na subjektovi odprtosti v veri, niso pa zagovarjali popolnega racionalizma. Cerkev pa jih je obsodila ravno zaradi uveljavljanja moderne subjektivne (semi)racionalne utemljitve teologije.

Neosholastični sistem pa je skušal utrditi funkcionalnost vere in Cerkve, ki so jo z osnovnim orožjem in subjektivnostjo ogrožali moderni tokovi, predvsem liberalizem v svojih različicah. Cerkev se je postavila nasproti temu z (novo) neosholastično totaliteto in si tako skušala zagotoviti brezprizivni in celostni teološki pogled na svet (*omnivisio*), ki naj bi na teoloških osnovah a priori omogočal konkurenčnost sistemom moderne. Tako pa je namesto *potentia oboedientialis*⁵⁵ in svobode

⁵³ J. E. Krek, *Razprava o svobodi znanosti in prepričanja*, govor v parlamentu na Dunaju 4. 12. 1907, v: I. Gantar-Godina, *Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 146-148.

⁵⁴ Prim. DS, 2914.2919.

⁵⁵ Tomaž Akvinski, *S. Th.* III, q. 11 a.1c; *De veritate* q. 29 a. 3.

verujočega subjekta neosholastika postala past svoje absolutne postavitve objektivnega znanja in obvladovanja sveta z njim. Sistemi moderne (znanost: Galilei; politika: Machiavelli, Hobbes; družba: Marx) so Cerkvi jemali legitimnost, ki pa je temeljila na postavkah, ki niso lastne Cerkvi. Na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru je Cerkev priznala »avtonomijo zemeljskih stvarnosti«,⁵⁶ ki je relativna (v veri) glede na Boga,⁵⁷ a avtonomna glede na svet.

Cerkev je torej na podlagi svoje ustaljene družbene razvejanosti in pogojenosti skušala konkurirati z »neosholastično omnivisio« sistemsko-funkcionalno bolj mobilnim in tehnično-racionalno izdelanim in organiziranim sistemom moderne, da bi si zagotavljala svojo mobilnost v svetu moderne. Seveda pa organizacijska forma ni mogla posredovati ustreznih novih vsebin. Razen tega se je okrožnica *Aeterni Patris* 4. 8. 1879 Leona XIII. sklicevala na Tomaža Akvinskega, ki je po okrožnici postavil najboljše temelje teologije in mu je zato »dano najodličnejše (prednostno) mesto Cerkvi«. ⁵⁸ Vendar pa je neosholastika zane-marila Tomaževo vzdrževanje napetosti med vero in racionalnim sistemom, ki ga jasno opisuje dogodek z dne 6. 12. 1273, po katerem je Tomaž relativiral tudi svojo teološko shemo. V tako imenovanem razodetju Tomaž namreč pravi: »Vse, kar sem napisal, je slama v primerjavi s tem, kar sem videl in kar mi je bilo razodeto.«⁵⁹

Cerkev se je torej organizacijsko kot predmoderni sistem organizirala v moderni s hierarhično simboliko,⁶⁰ njena moč je sicer v izpostavljanju odvisnosti zemeljske resničnosti od Boga, za kar pa je pristojna le vera, ne pa razum, le z vero pa Cerkev lahko konkurira modernim sistemom. To potrjujejo tudi stališča Janeza XXIII. in dokumenti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora ter celo stališča papeža Janeza Pavla II. do dialoga in nenasilja v svetu. Na ta način lahko Cerkev deluje tudi v moderni; ko izhaja iz temeljev vere, deluje tudi v smislu zahtev postmoderne.

6. Evangelij in postmoderna

J. Vattimo, ki povzema kritiko gospodovalnega mišljenja moderne, kot so jo uveljavljali F. Nietzsche, E. Husserl in M. Heidegger, po Pieru Aldu Rovattiju, zagovarja tako imenovano 'šibko mišljenje' (*weak thinking*).⁶¹

⁵⁶ Prim. *GS*, 36.

⁵⁷ *Prav tam*.

⁵⁸ *DS*, 3139.3140.

⁵⁹ Prim. J.-P. Torell, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 302.

⁶⁰ P. Virrilo, *n. d.*, 62.

⁶¹ G. Vattimo, *n. d.*, 27 sl.

Ne glede na terminsko problematičnost in kritike 'šibkega mišljenja', se lahko strinjamo z Vattimom, da je problem gospodovalnega znanja moderne v njegovem zatiranju integritete subjekta, čeprav je ravno moderna sprožila njegovo avtonomnost. Moderni sistemi težijo k operacionalnosti in totalnemu obvladovanju resničnosti in ta proces, kakor pravi P. Virillo, teče vedno bolj hitro,⁶² po besedah Jeana Baudrillarda⁶³ pa tudi vedno bolj nerealno, tako da ga človek s svojim umom ne more več obvladovati. Človek sam, ki je sistem ustvaril, je postal plen sistema, ki ga danes določajo liberalno gospodarstvo s potrošništvom in mediji. (Sicer bi bilo zanimivo preučevati tudi razmerje med vlogo krščanskih Cerkev pri vzpostavljanju in vzdrževanju komunističnih sistemov, ki so se najbolj razširili v družbah z tradicijo pokorščine, ki je utrjevala gospodovalne vzorce v družbi (Rusija, Kitajska in tudi katoliške dežele Poljska, Slovenija, Španija). Zanimivo je namreč, da se marksizem ni uveljavil v skladu s pričakovanji in napovedmi svojih teoretikov v družbah z izrazito novoveško (protestantsko) avtonomistično tradicijo.)

Za uveljavljanje 'šibkega mišljenja' je po Vattimu odgovorna predvsem filozofija, pa tudi krščanstvo, ker je sooblikovalo moderno.

Vattimo 'šibko mišljenje' opredeljuje nasproti totalnemu mišljenju kot mišljenje, ki vključuje ne le zgodovino biti, ampak tudi zgodovino njenih slabosti in nihilizma. Le tako se po Vattimu v smislu Heideggra lahko izognemo totalno gospodujočemu mišljenju in totalnemu nihilizmu. 'Šibko mišljenje' je mišljenje človeka, osebe: njene sposobnosti gospodovati svojemu položaju, a obenem upoštevati svojo odvisnost, pasti in stranpoti in tako upoštevati človekovo omejenost in časnost (Heidegger). V tem se po Vattimu srečujeta oziroma dopolnjujeta filozofija in krščanska vera, zato je sprejemanje takega mišljenja obveza vseh ustanov: državnih in civilnih, tudi Cerkev. Tako mišljenje zahtevajo tudi postmoderni misleci, ki izražajo dvom nad velikimi zgodbami (sistemi in sistemskim mišljenjem) in zahtevajo »male zgodbe«, ki jih lahko pripoveduje le mali človek.⁶⁴ Zahteve postmodernih mislecev se pokrivajo z Jezusovim oznanilom, ko je postavjal v ospredje človeka in vsebujejo: prvič, spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, upoštevanje transcende oseb; četrtič, solidarnost oseb in petič, dialog.

Ad 1. Kant zahteva v spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje*: »*Sapere aude!*« »Imej pogum posluževati se svojega uma!«⁶⁵

⁶² Prim. P. Virillo, *n. d.*, 40.

⁶³ J. Baudrillard, *Die fatalen Strategien*, München 1991, 10.105.

⁶⁴ J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*. Ein Bericht, Graz/Wien, 1986, 13.175 (slovenski prevod: *Postmoderno stanje*, Ljubljana 2002).

⁶⁵ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung*, *Werke*, zv. 11, 53 (B481).

Tudi danes je treba vzgajati ljudi v zrele, samostojne in odgovorne osebe, še posebej v veri. To pomeni upoštevati avtonomijo človeka kot osebe. Krščanski družbeni nauk temelji na človeku kot osebi po podobi Jezusa Kristusa, kar je zapisano že v dokumentih II. vatikanskega cerkvenega zbora⁶⁶ in okrožnicah zadnjih papežev.⁶⁷ Spričo vsesplošne manipulacije, medijskega in drugega zaslužnjenja človeka je danes toliko bolj pomembno, da je človek lahko povsod zavestno navzoč, kot pravi Leonardo Boff, potrebujemo avtonomne ljudi, ki ne podlegajo mnenju, predsodkom ali zgolj zunanjim ukazom. Zato je treba tudi znotraj Cerkve vzgajati avtonomne, odrasle, samostojne osebnosti, kristjane, ki bodo lahko kvas sveta in bodo sposobni kljubovati pastem in izzivom sodobnega sveta. Preroška drža lahko temelji le na taki odrasli in samostojni osebi. Karl Jaspers je že sredi 20. stoletja opozoril, da je v sodobni tehnizaciji nujno treba vrniti obraz človeku, kar je podlaga za uspešno prihodnost človeške družbe.⁶⁸

Ad 2. Načelo subsidiarnosti temelji na krščanskem družbenem redu⁶⁹, ki je postal temelj demokratičnega reda na svetu. To načelo upošteva neposredno pristojnost osebe in oseb, kajti same bodo najbolj ocenile položaj in ukrepale. Družba, ki je utemeljena od spodaj si zagotavlja uspešen razvoj. Moderna je zašla v slepo ulico ravno zaradi totalnih sistemov, urejevanih od zgoraj. Tako liberalizem kot neoliberalizem, ki sta sicer izhajala iz avtonomije osebe, sta zanemarila to načelo, kar je problem sodobne demokracije. Lokalna oziroma regionalna ter strokovna samouprava je podlaga uspešne družbe. Kot pravi Ulrich Beck, je treba danes globalno delovati iz kraja (*globalisation is glocalisation*).⁷⁰ Lokalno ima torej odločilen in osrednji pomen. Le subsidiarna družba je demokratična družba, ki uveljavlja partikularno pravičnost (Michael Walzer). Globalizacija prek medijev napravljaja svet eno samo vas, treba pa je pustiti, da se bo lahko ta vas (od spodaj) samourejevala. Cerkev je sprejela sodalitetno načelo, vendar se danes v njej pojavljajo težave zaradi omenjenega razvoja cerkvene strukture po vzoru moderne. Perspektiva in bodočnost Cerkve je v njeni lokalni avtonomnosti, ki bo »nižje« zavezala, da v veri sami rešujejo svoje zadeve.

Ad 3. Moderna je ustvarila enoumno podobo človeka kot osebe. Z znanostjo, tehniko in medijsko obdelavo življenja je človekova podoba izpostavljena robotizaciji, perfektizaciji in absolutizaciji. Službe zahte-

⁶⁶ Prim. GS, 12.22.

⁶⁷ Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* (1979) in *Centesimus annus* (1991).

⁶⁸ K. Jaspers, *Über die Bedingungen und Möglichkeiten des neuen Humanismus*, München 1905.

⁶⁹ Pij XI, okrožnica *Quadragesimo anno*, 86-88.

⁷⁰ Prim. U. Beck, *n. d.*, 238.

vajo vedno bolj popolnega človeka, ki stoođtoto funkcionira. Ker človek ne more uresničevati tega ideala, narašča število depresivnih ljudi, ponekod že kar 45 % prebivalstva. Raziskave tudi kažejo, da stalne kadrovske menjave zaradi nedoseganja norm povzročajo nove težave, ker se morajo partnerji stalno na novo prilagajati drug drugemu. Človek je kot oseba nedoločljivo, presežno bitje ali krščansko: ljudje smo Bogu odprta bitja. Nihče nas ne more in ne sme popolnoma prisvojiti. Integriteta človekove osebe je torej zagotovljena v Bogu. Utemeljenost osebe v Bogu pa je zagotovilo njene avtonomnosti, da lahko premaguje svoje omejenosti, se ustavlja zlu ter je pripravljena zaradi omejenosti potrpeti tudi s sočlovekom. Politik, družbeni delavec, duhovnik bo lahko deloval neodvisno in pravično, če bo imel globlje motive (v veri). V Cerkvi je utemeljenost osebe v Bogu osnovni pogoj in gonilna sila, je njena specifičnost delovanja v svetu. Vse ima svoje merilo, svojo organiziranost in ves svoj smisel samo v veri. To je odličen (eminenten) posel, ki ga v svetu opravljajo kristjani in cerkvena skupnost. Tudi poslovanje državnih in ustanov civilne družbe je nepopolno in brez ustrezne globinske podlage, ki zagotavlja zanesljivo urejevanje medosebnih problemov, če ne upošteva presežnosti človeka kot osebe.

Ad 4. Utemeljitev v veri usposablja osebe tudi za solidarnost. Globalizacija ekonomsko povezuje, mediji kažejo neslutene možnosti, potrebna pa je univerzalna solidarnost, ki bo omogočila vsaj minimalno zadovoljitev človekovih potreb. To pa se začne spet na lokalni ravni. Kdo je moj bližnji, se pokaže iz bližine, na daljavo lahko ljudi tudi spregledamo. Solidarnost pomeni odprtost za človeka, ki je bitje potrebe. Človek v stiski potrebuje sočloveka in to je ključ za reševanje problemov sodobnega sveta. Če gospodarstveniki, finančniki in politiki ne bodo imeli čuta solidarnosti, bodo sicer gradili funkcionalno družbo, vendar bomo v njej vsi počasi umirali. Tudi v Cerkvi je človek danes osamljen, posebno duhovnik, ki je na robu hierarhičnega sistema, ostaja kot branilec vere v moderni družbi sam. Potrebo po povezanosti potrjujejo tudi gibanja, ki ljudi v Cerkvi spet povezujejo v skupnost - *ecclesia*.

Ad 5. Reševanje zapletenih problemov sodobnega sveta in Cerkve pa je pogojeno tudi z dialogom. Na dialog opozarjajo tako cerkveni dokumenti⁷¹ izpostavljajo ga postmoderni misleci, na ustih ga imajo politiki. Tudi vsaka vojna se mora končati z dialogom. Človek pride na svet in je sposoben preživeti le v dialogu (z materjo in ostalimi ljudmi). Dialog je temeljna forma srečevanja z ljudmi. V dialogu ljudje vzpo-

⁷¹ Prim. GS, 1.2.58.82; Pavel VI., *Ecclesiam suam* idr.

stavljamo svoj simbolni svet. Dialog je temeljni okvir delovanja Cerkve (Pavel VI.). Cerkev lahko in mora dati svetu zgled dialoškega razreševanja problemov, dialoškost nas odpira tudi Bogu. Jezus prihaja na svet, da izpriča svetu o Očetu, se umakne iz sveta, da v njem deluje Sveti Duh. Dialog v Cerkvi nas odpira Duhu. Svet je danes zaradi zaostrenih razmer prisiljen k dialogu; dialog v politiki, gospodarstvu in drugod je pogoj za preživetje. Antiglobalizacijske demonstracije, zapletena vprašanja integracij zahtevajo dialoško naravnost, saj je le to upanje za prihodnost človeštva. Tehnizacija in medijizacija se upirata temu načelu, vendar človek nima druge izbire. Zato je treba vzgajati k dialoški drži že v družini. Dialoško usmerjene osebe so bolj povezane in bolj usposobljene za razreševanje svojih problemov ter za pomoč drugim. Za kristjane v Cerkvi je ta povezanost danes že skoraj vprašanje preživetja vere in Cerkve, zato je to ključno vprašanje naših medsebojnih odnosov in odnosov z drugimi. Vedno bolj pa se kaže nujnost dialoga med religijami. Ne gre toliko za skupni svetovni ethos (H. Küng)⁷² kot za krepitev lastnega etosa ob soočenju z drugimi verstvi. Globoka vera daje trdnost in odprtost za druge, saj se v globini lahko srečujemo ljudje različnih ver in prepričanj. Ni treba drug drugega spreobračati v drugo vero, pač pa moramo poglobljati vsak svojo. Globoko veren in socialno čuteč človek bo sposoben za sočutje in sobivanje z drugimi in drugačnimi. Tako je v smislu postmoderne zahtev - in zaradi postmoderne je po Habermasu »Pariz najbolj kreativno mesto filozofske refleksije«⁷³ - mogoče reševati tudi današnja nasprotja v svetu: probleme pravičnih odnosov med moškimi in ženskami, med tako imenovano moško in žensko pravičnostjo⁷⁴ (Benhabib), neprave in prave identitete⁷⁵, izginjanje resničnosti (Baudrillard/Guattari), probleme pravičnosti med različnimi pogledi (Lyotard) in ohranjanje drugega kot drugega in drugačnega.⁷⁶

Povzetek: Janez Juhant, *Cerkev, globalizacija in postmoderna*

Cilj razprave je pokazati nekatere dileme modernega sveta in poskuse tako imenovanih postmodernih tokov, da bi jih presegli. Ker pa imajo znotraj modernega razvoja ključno vlogo tudi krščanstvo in krščanske cerkve, hočemo, na podlagi idejnih in družbenih sprememb

⁷² H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

⁷³ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Kleine politische Schriften, zv. 5, Frankfurt 1985, 137.

⁷⁴ Prim. S. Benhabib, *Selbst in Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt 1995.

⁷⁵ N. Horster, *Postchristliche Moral*, Hamburg 1999, 101.

⁷⁶ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg - München 1987, 44.

pokazati na dileme krščanstva in posebej katoliške Cerkve v teh procesih, saj je Cerkev po eni strani sooblikovala procese moderne, po drugi strani pa sta od teh procesov odvisna tako Cerkev kot družba v moderni dobi. Cerkev se je z obrambno držo skušala prilagajati modernim tokovom, da bi jim mogla konkurirati. Postmoderni misleci izpostavljajo temeljne prvine evangelija; prvič, kot spoštovanje celostne podobe oziroma avtonomije človeka kot osebe; drugič, subsidiarnost družbe; tretjič, kot upoštevanje transcendence osebe; četrto, kot solidarnost oseb in petič, kot dialog. Ta je tudi prednostna drža Cerkve, saj v dialogu spreminja svoj odnos do sveta in se tako tudi sama ravna po vodilu evangelija in smernicah Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, po katerem naj se tudi Cerkev v dialogu stalno prenavlja.

Ključne besede: Cerkev, moderna globalizacija, postmoderna, vladanje, družba, oseba, dialog, subsidiarnost, solidarnost

Summary: Janez Juhant, Church, Globalization and Postmodernism

The article tries to show some dilemmas of the modern world and the attempts of the so-called postmodern trends to overcome them. Since a key role in the modern development is also played by christianity and Christian churches, the dilemmas of christianity and especially of the Catholic church in these processes are shown on the basis of ideological and social changes. Namely, on the one hand, the Church participated in the shaping of the processes of modernism, whereas, on the other hand, the Church as well as the society in the modern age are dependent on these processes. The Church used a defence attitude trying to adapt the modern trends in order to be able to compete with them. The postmodern thinkers emphasize the basic elements of the Gospel: the respect for the autonomy of man as a person, the subsidiarity of the society, the consideration of the transcendence of the person, the solidarity of persons and the dialogue. The latter is also a preferred attitude of the Church because in dialogue it changes its relation to the world and acts in accordance with the Gospel and the guidelines of the Second Vatican Council requiring the Church to permanently renew itself in dialogue.

Key words: Church, modern globalization, postmodernism, government, society, person, dialogue, subsidiarity, solidarity