

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 3, 645—673

Besedilo prejeto/Received:08/2024; sprejeto/Accepted:09/2024

UDK/UDC: 27-1-722.7

DOI: 10.34291/BV2024/03/Arko

© 2024 Arko, CC BY 4.0

Alenka Arko

Teologija o laikih

Theology on Lay People

Povzetek: Razprava poskuša osvetliti prispevek katoliške teologije zadnjih dveh stoletij k vprašanju laikov v Cerkvi. Iz kratkega zgodovinskega pregleda je razvidno, da se je teologija osredotočala zlasti na tri vidike: sprva na čut vere pri vernikih (*sensus fidei fidelium*), pri katerem je v skladu z novozaveznim razodetjem soudeležen sleherni krščen in ki ga je prvi izpostavil J. H. Newman; na teologijo darov oz. *munera*, ki jih vernik prejme pri krstu, v času pred koncilom pa jih je poudarjal Y. Congar; na vprašanje služb in karizem v Cerkvi, ki je posebej značilno za teologijo po drugem vatikanskem koncilu. Teološko razmišljanje o laikih je že od antike spremljala delitev Cerkve, ki je sicer vzpostavljena po Božjemu pravu, na posvečene služabnike in neposvečeno ljudstvo – kar pa nikakor ne utemeljuje delitve na aktivno vlogo prvih (klerikov) in pasivno drugih (laikov) ali njihovega podrejenega položaja. Koncil je to razdeljenost želel preseči tako, da je poudarjal, da so po moči krsta vsi udje Cerkve najprej vključeni v Božje ljudstvo – zato imajo ne glede na svojo vlogo in službo vsi enako dostojanstvo. Resnici na ljubo je treba priznati, da ločnica med obema kategorijama v življenju Cerkve še zdaleč ni presežena. Na to ne morejo vplivati ne kanonične rešitve ne teološke opredelitve, temveč le spreobrnjenje – kenotična drža vseh udov Cerkve in poslušnost Svetemu Duhu.

Ključne besede: eklesiologija, laiki v Cerkvi, *sensus fidei fidelium*, *tria munera*, službe v Cerkvi, J. H. Newman, Y. Congar

Abstract: The purpose of the paper is to shed light on the contribution of Catholic theology of the last two centuries to the question of the laity in the Church. From a brief historical overview, it is clear that theology has focused mainly on three aspects: first, on *sensus fidei fidelium*, in which, according to New Testament revelation, every baptised person shares and was first highlighted by J. H. Newman, on the theology of *tria munera* received in baptism emphasised by Y. Congar in the years before the Council, and on the question of ministries and charisms in the Church, particularly characteristic of theology after the Second Vatican Council. Theological reflection on the laity has been accompanied since antiquity by a division of the Church, established by divine law, into ordained ministers and an unordained people, which however in no way justi-

fies a division between the active role of the former (clerics) and the passive role of the latter (laity), and their subordinate position which we can observe in the Church almost in any period. The last Council sought to overcome this division by stressing that all the members of the Church are first included in the people of God in the power of baptism and that all have equal dignity whatever their role and ministry might be, but in truth it is necessary to acknowledge that, the distinction between the two categories in the life of the Church is far from being overcome, because neither canonical solutions nor theological reflection are capable to do that. It can be only a result of conversion, kenotic attitude of all the members of the Church and of authentic obedience to the Holy Spirit.

Keywords: ecclesiology, lay people in the Church, *sensus fidei fidelium*, *tria munera*, ministries in the Church, J.H. Newman, Y. Congar

1. Kratek pogled v zgodovino

1.1 Od začetkov do 20. stoletja

Besedo *λαϊκός* prvič srečamo pri Klemenu Rimskem okrog leta 95, in sicer v pridevniški obliki.¹ Nanaša se na nekatere mlade korintske kristjane, ki so se uprli zakonito postavljenim starešinam (*πρεσβύτεροι*): »Velikemu duhovniku (*τῷ ἀρχιερεῖ*) so bila podeljena posebna bogoslužna opravila in duhovnikom (*τοῖς ἱερεῦσιν*) je bilo določeno posebno mesto in leviti so zadolženi za svoja opravila; laik (*ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος*) pa je vezan na laične zapovedi (*τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν*).« (1 Clem. 40,5) Klemen ne opredeljuje, kakšne naj bi te zapovedi bile. Zdi pa se, da tisti, ki so označeni kot laiki, v odnosu do duhovščine niso nekakšen drugi pol Božjega ljudstva. Edina razlika je nekako v tem, da jim v nasprotju s klerom ni pripisana nobena posebna vloga pri bogoslužju (Faivre 1984, 36–37; 56–57). Na triado – duhovniki, diakoni in laiki – prvič naletimo pri Klemenu Aleksandrijskem (*Stromateis* 3,12,90,1; 5,6,33,3; *Paidagogos* 3,10,83,2), na binom kleriki – laiki (*ordo – plebs*) pa pri Tertulijanu (*De exhort.* 8 [PL 2,971]).

Ob tem velja poudariti, da teologija laikov praktično nikoli ni bila odgovor na delitev cerkvene skupnosti, ki bi ustrezala Božji volji, pač pa na pripisovanje aktivne vloge klerikom in pasivne laikom – s tem pa tudi na prisojanje dostojanstva prvim in zapostavljanje drugih.² Čeprav včasih najdemo prepričanje, da v prvih stoletjih v odnosih med laiki in kleriki ni bilo napetosti (da so bili tako rekoč idealni), velja

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta P6-0262 („Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

² Takšno delitev, očitno povezano s prisojanjem različnega dostojanstva enim in drugim, kritično ironizira že Origen v prvi polovici 3. stoletja: »Vedite, da ne bodo vsi kleriki nujno zveličani: več kot kakšen duhovnik bo pogubljen in več kot kakšen laik bo razglašen za blaženega.« (*In Jeremiam Homilia* 11,3 [PG 13, 369])

opozoriti, da zgodovina Cerkve, spori v posameznih skupnostih, razkoli to tezo na žalost zavračajo;³ hkrati pa je res tudi, da se je razumevanje aktivne in pasivne vloge posameznih delov Božjega ljudstva skozi stoletja le še krepilo in poglobljalo.

Kanonično se je že obstoječe razlikovanje uveljavilo v prvi polovici 12. stol., ko je bolonjski kanonist Gracijan med dvema vrstama kristjanov [lat. *duo genera christi-anorum*] zarisal jasno ločnico: za prvo vrsto je značilna kontemplacija in bogoslužje (to so kleriki in redovniki); drugi vrsti pripadajo tisti, ki jim je dovoljeno posedovati časne dobrine; lahko se poročijo, obdelujejo zemljo, se ukvarjajo s sodstvom, prinašajo svoje darove na oltar, plačujejo desetino in se na tak način zveličajo – če se seveda izogibajo grešnim nagnjenjem in delajo dobro (*Decretum* [PL 187, 884–885]).

Takšno razlikovanje je bilo formalno potrjeno v ekleziologiji tridentinskega koncila. Teologi in kanonisti jo označujejo kot hierarhologijo, ki Cerkev opredeljuje kot družbo neenakih [*societas inaequalis*], v kateri moramo jasno razlikovati med *Ecclesia docens* in *Ecclesia discens*. Takšno ekleziologijo še v začetku 20. stol. potrjuje tudi Pij X. v encikliki „Vehementer nos“ (1906):

»Cerkev je bistveno družba neenakih, to je družba, v kateri sta dve kategoriji ljudi, pastirji in čreda, tisti, ki pripadajo različnim stopnjam hierarhije in množice vernikov. Ti dve kategoriji sta tako različni, da pripada pastirskemu delu nujna pravica in avtoriteta delati za razvoj družbe in usmerjati njene udele v končnem cilju; edina dolžnost množice pa je dovoliti, da jih prvi vodijo in da kot učljiva čreda hodijo za Pastirji.« (Št. 8)

Besede Pija X. ne le, da ponavljajo nauk, ki ga je Cerkev gojila stoletja – za takratni čas so tudi izraz nesposobnosti Cerkve, da bi spremembam v družbi in svetu, ki so bile v drugi polovici 19. stoletja posebej izrazite, prisluhnili in nanje odgovorila. Vztrajanje pri delitvi na učečo Cerkev (hierarhijo) in Cerkev, ki se mora prvi podrejati (laiki), je bila v svetu, ki se je bistveno razlikoval od srednjeveške družbe ali situacije v 16. stoletju, neuspešen poskus ohraniti *status quo* – in Cerkev pred izzivi sodobnosti, zaščiti z zaprtostjo, danes bi rekli avtoreferenčnostjo. Cerkev se je zaradi agresivnega odnosa družbe do religije in pritiska oblik sodobnega, zla, kot je poimenovala zavzemanje za svobodo govora, versko svobodo, ločitev države od Cerkve in vse drugo, kar je bilo usmerjeno proti njenemu starodavnemu ustroju, čutila ogrožena. Dovolj je spomniti na *Syllabus* ali pa na boj proti francoskim liberalnim katolikom; posredno spadata sem tudi prvi vatikanski koncil in pa dogma o papeževi nezmotljivosti ter institucionalizacija tomistične

³ Če npr. škof Ciprijan glede vprašanja padlih, ki se želijo kar najhitreje vrniti v Cerkev, uporablja načelo *Nihil sine consilio vestro et sine consensus plebis mea privatim sententia gerere* (Ep. 14,4; prim. Ep. 17, 3,2), pa vidimo, da pozneje vse večji pomen daje soglasju *coepiscopii* in ne *plebs* oz. celotne skupnosti (Bernardini 2005, 123–125; Dunn 2001, 233–258). Poleg tega velja poudariti, da *plebs* niso le laiki, ki se razlikujejo od klerikov v današnjem pomenu besede, ampak vsa skupnost s škofom na čelu (Ep. 67). Podobno razumevanje najdemo še pri Avguštinu. Škofa je volila vsa skupnost, vendar se je pogosto dogajalo, da so med volitvami škofje in preostali kler na laike izvajali pritiske. Res pa je tudi, da se je situacija od skupnosti do skupnosti razlikovala. Celotna skupnost je bila poleg volitev poklicana posredovati samo v posameznih primerih oz. glede posameznih udov – ne, ko je šlo za moralna vprašanja, ampak če bi bila ogrožena enotnost krajevne ali vesoljne Cerkve. Vsekakor pa so bile odločitve glede duhovnikov v pristojnosti duhovnikov, glede škofov pa v pristojnosti koncilov na različnih ravneh (Duval 2001, 128–129).

filozofije preko neosholastike. Resnici na ljubo je treba poudariti, da vsi duhovniki in vsi škofje niso mislili tako. Vsekakor pa je to kontekst, v katerem se sredi 19. stoletja rodi 'teologija laikov' – kot povabilo stopiti v dialog z zunanjim svetom in njegovimi izzivi prav preko tistih, ki v tem svetu delujejo, torej laikov.

Pionir na tem področju je vsekakor John Henry Newman (1801–1890). Newman je vloga vseh vernikov v Cerkvi nagovarjala že v anglikanskem obdobju. V eni od pridig iz leta 1824 tedaj še kot zelo mlad duhovnik pravi: »Božjo Cerkev sestavljajo njeni udje in sleherni ima svojo službo. Celo najbolj ubogi in ponižni lahko pričajo o Božji slavi in prispevajo k širjenju Božjega kraljestva.« (Sharkey 1987, 344) Leta 1833 je izšla njegova knjiga *The Arians of the Fourth Century*, kjer je izrazil prepričanje, da arijanske krize v bistvu ni rešilo cerkveno učiteljstvo – čeprav je na nicejskem koncilu leta 325 razglasilo dogmo, da je Sin enega bistva z Očetom. Križa je bila premoščena šele nekaj desetletij za tem, in sicer zaradi vere laikov, med katere Newman uvršča tudi duhovnike po župnijah, saj škofje pravoverja niso zares in takoj večinsko sprejeli – tako so v življenje Cerkve vnašali bolj zmedo kot jasen nauk (Guitton 1963, 57). V delu *On the Prophetical Office of the Church* tako laike imenuje *a certain body of Truth* (Newman 1837).

V katoliškem obdobju je Newman svoje prepričanje še poglobil. Na to so vplivala srečanja in korespondenca z italijanskim teologom Giovannijem Perronejem, članom teološke komisije, ki jo je Papež Pij IX. oblikoval pred razglasitvijo dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (prim. „Ineffabilis Deus“ 1854). Pred tem je izvedel neke vrste dopisni koncil, s katerim je želel preveriti, kaj verno ljudstvo o tej verski resnici meni (prim. okrožnica „Ubi primum“ 1849).⁴ V zapisih za srečanje z novinci oriatorijskega reda, ki ga je na angleška tla prenesel sam in kateremu je pripadal, leta 1847 piše: »Cerkev je skupnost vernikov, ki oznanja razodeto Božjo besedo, ki jo je prejela in v katero veruje. Cerkev ni samo hierarhija in ni samo iz laikov, ampak je celotno Božje ljudstvo kot telo [*as a body*].« (Femiano 1970, 51)

Najbolj neposredno je svoje razumevanje vloge laikov v Cerkvi izrazil leta 1859 v prispevku *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. V njem je skušal posredovati v konkretnem sporu med laiki in angleškimi škofi glede šolstva in se pri vprašanju, kjer se mu je zdelo, da ga laiki razumejo bolj kot hierarhija, postavil na stran prvih, česar pa hierarhija ni bila pripravljena sprejeti⁵ – zato je Newman v svojem času ostal neusliščan.

⁴ Pij IX. – ki velja za nadvse previdnega papeža – se je za to odločil zato, ker je šlo za vprašanje, ki se je v zgodovini teologije vleklo že od sholastike, za bogoslužje (prim. Sikst IV. uvede v Rimu praznik že leta 1484) in za vero ljudstva pa ni bilo vprašljivo. O tem priča t. i. *votum sanguinis*, ki ga je v zaščito nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju leta 1600 sprejela univerza v Seville, kasneje pa tudi druge univerze, posamezniki in redovne skupnosti.

⁵ Leta 1858 je v katoliškem časopisu *The Rambler*, ki je želel biti kraj za svobodno izmenjavo mnenj in razbijanje predsodkov katoliškega sveta o sodobni kulturi, izšel anonimno objavljen članek, ki je obsodil odločitve škofov, da ne bodo dovolili vmešavanja države v katoliško osnovno šolstvo oz. nadzora, kako Cerkev uporablja državna sredstva v šolah. Uredniki revije so politiko škofov obsodili, ker so v sodelovanju katoliških šol s civilnimi oblastmi videli priložnost, da Cerkev kvaliteto teh šol dejansko dokaže; pa tudi to, da zaradi svoje konfesionalnosti še niso nujno klerikalne. Reakcija škofov na članek je bila žolčna: nekateri škofje so zagrozili z ukinitvijo časopisa. Da bi pomirili napetosti, so tako uredniki kot škofje Newmana posilili, naj prevzame uredništvo časopisa in poskrbi za premirje.

1.2 Teologija laikov v 20. stoletju

Naslednji korak v razvoju teologije laikov opazimo v 20. stoletju v Franciji, in to ne preseneča. Francoska katoliška Cerkev se je po letu 1920 znašla pred izzivom močne sekularizacije, ki je Francijo spremenila v „misijonsko deželo“.⁶ Srčika izziva je bilo intenzivno iskanje ne le novih pastoralnih pristopov in oblik evangelizacije, ampak predvsem prenovljenega pogleda na odnos med Cerkvijo in sodobno družbo (Marrou 1978) – ter odnos med laiki in hierarhijo.

Med pionirje teološkega razmisleka o laikih gre prišteti teologe, ki so z laiki aktivno sodelovali. Prvi je gotovo jezuit Yves De Montcheiul, prijatelj Henrija De Lubaca, aktiven član združenja *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC) in Katoliške akcije, ki je avgusta 1944 v Grenoblu padel pod nacističnimi strelji. Montcheiul je prvi razširil koncept poklicanosti. Prepričan je bil, da Bog ne kliče le duhovnikov in redovnikov, ampak da je tudi laiški stan poklic.

Omeniti gre tudi laika, filozofa Jacquesa Maritaina, ki v svojem znamenitem delu *Humanisme intégral* (1936) želi uveljaviti nov pogled na krščanstvo in njegov odnos do družbe. Želi, da bi bilo krščanstvo do mnenja tistih zunaj Cerkve bolj odprto in pri tem odločilno vlogo pripisuje krščanskim laikom – če seveda v odnosu do nekristjanov svojo vero tudi izpričujejo (Canobbio 1992, 192–193).

Najpomembnejši prispevek pa je gotovo monumentalno delo (683 strani) Yvesa Congarja – *Jalons pour une théologie du laïc*, ki je izšlo leta 1953 in doživelo še dve popravljeni izdaji. Leta 1962 je Congar svoje razmišljanje poglobil v knjigi *Sacerdoce et laïc* devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation, po koncilu – leta 1971 – pa je dodal še knjigo *Ministères et communion ecclésiale*, kjer avtor po eni strani poudarja, da je o obravnavanem vprašanju treba razmišljati na temelju kristoloških in pnevmatoloških izhodišč, po drugi pa, kot pove že naslov, na temelju občestva; to lahko pripelje do novega razumevanja služb celotnega Božjega ljudstva.

Congarjeva teologija laikov ni bila linearna. To se vidi že pri vprašanju o identiteti laikov, ki jo avtor opredeljuje z dveh vidikov. Po eni strani meni, da pojem „laik“ označuje tiste vernike, ki niso prejeli zakramenta svetega reda oz. se Bogu niso posvetili z redovnimi zaobljubami, torej niso duhovniki oziroma redovniki. To je ustaljeno prepričanje, ki ga potrjuje tudi veljavni „Zakonik cerkvenega prava“ (kan. 207 §1). Congar s tem ne misli, da so laiki v odnosu do klerikov slabotni, da zato, ker se posvečajo svetnim resničnostim, nimajo aktivne vloge pri tem, kar je „sveto“, ampak le prejemajo duhovne darove od duhovnikov. Meni pa, da imajo laiki (ne glede na svojo aktivno vlogo pri evangelizaciji) manj neposreden, manj izključen dostop do evangeljske resnice kot kleriki in redovniki, ker jih pri tem omejujejo

Newman – tedaj je za seboj že imel neuspeli poskus vodenja katoliške univerze v Dublinu, ki jo je želel voditi kot sodobno institucijo, odprto do sveta in drugače mislečih, na kateri naj bi imeli možnost poučevati in biti v njeno vodenje vključeni tudi laiki, škofje pa so nasprotno želeli le semenišče v duhu tridentinskega koncila – je bil seveda na strani laikov.

⁶ Izraz se je pojavil v okviru združenja *Jeunesse ouvrière chrétienne*, v spisu H. Godin in Y. Daniel, *La France, pays du mission?* (Pariz: L'Abeille, 1943).

zgodovinske okoliščine, v katerih živijo. Laiki so seveda poklicani slaviti Boga – vendar v manjši meri kot duhovniki in redovniki, ker se morajo v prvi vrsti posvečati dejavnosti v svetu. Odnos z Bogom je torej zanje manj neposreden in manj bistven (Congar 1953, 31).

Tesno povezano s tako še tridentinsko obarvano ekleziologijo o dveh sferah (nadnaravni, ki je značilna za Cerkev, in naravni, ki ji ustreza svet) je tudi prepričanje, da so laiki tisti verniki, za katere so pri delu, ki jim ga je Bog zaupal, stvari pomembne same po sebi, medtem ko imajo za klerike in še bolj za redovnike veljavo le toliko, kolikor dopuščajo spoznanje Boga in služenje Bogu. Rečeno drugače – imajo zgolj simbolno vrednost (39).

Čeprav se nam danes podobno razlikovanje lahko zdi dualistično, pa je v primerjavi s klasičnim pogledom na laike, ki da se ukvarjajo s tem, kar je nevredno, minljivo in zato zapostavljeno (in takšno je vse, kar je človeško in zemeljsko), že samo po sebi korak naprej. Novost Congarjevega prepričanja je v tem, da se Cerkev – če želi odgovarjati na Božji načrt odrešenja – delovanju v svetu in v času ne more odpovedati; ne more se torej odpovedati zgodovini. Po drugi strani pa opisano razločevanje med kleriki in laiki lahko daje vtis, da avtor želi iz nekega zgodovinskega in sociološkega pojmovanja ustvariti teološki kriterij, kar ni povsem upravičeno (Vergottini 2017, 82).

Congar pa s pojmom ‚laik‘ označuje tudi slehernega krščenega, in sicer na podlagi prepričanja, da je izpeljan iz besede λαός – ljudstvo –, ki naj bi se v Svetem pismu uporabljala izključno za Božje ljudstvo. Na tak način želi pozitivno oceniti lik slehernega vernika. Njegova interpretacija je bila privlačna za mnoge poznejše teologe in jo lahko srečamo še danes.⁷

Šele po odgovoru na vprašanje »kdo je laik?« se Congar vpraša tudi »kaj je Cerkev?«. O tem vprašanju je predhodno razmišljal v knjigi, ki je izšla dve leti prej – *Vraie et fausse réforme de l'Église* (1951). Congar v svoji predstavitvi ekleziologije najprej govori o Božjem ljudstvu, *societas fidelium*, kar omogoča pozitivno oceno vseh vernikov, ki so vključeni v gradnjo telesa Cerkve. Ko pa govori o sredstvih odrešenja – o zakladu vere (*depositum fidei*), o službah in apostolski oblasti –, vidimo, da se Cerkev nenadoma zoži na hierarhijo, s čimer laiki seveda stopijo v ozadje. Čeprav je za Congarja v Cerkvi pomembno občestvo, pa je še pomembnejše dejstvo, da se Cerkev gradi od zgoraj – v eno jo namreč Bog zbira prav preko sredstev milosti in institucionalne razsežnosti (Vergottini 2017, 85–86). Če povemo

⁷ Privlačna in prepričljiva je predvsem zato, ker se je postavila zoper v zahodnih jezikih vse bolj uveljavljeno razumevanje pridevnika ‚laičen‘ v smislu ‚sveten‘, torej ‚neposvečen‘, ločen od ‚svetega‘ (poleg Congarja prim. še G. Philips, R. Spiazzi, S. Trom). O popularnosti te razlage priča dejstvo, da jo še vedno najdemo v sodobnih teoloških slovarjih (prim. Bourgeois 1998, 639–640), pa tudi v knjigah na temo teologije laikov (Forte 1988, 40). Congarjevo interpretacijo je sicer le nekaj let kasneje postavil pod vprašaj Ignace De la Potterie (1958, 840–853), in sicer s filološkega in hermenevitičnega vidika. Avtor opozarja, da v antičnih – torej nebibličnih – besedilih pojem *laos* označuje množice, tisti del družbe, ki ne pripada vladajočemu razredu. Poleg tega ga najde v nekaterih grških prevodih Stare zaveze (Akvila, Simah Ebionit, Teodokij), in sicer v pridevniški obliki, kjer se uporablja za označevanje resničnosti, ki niso posvečene – ki torej ne pripadajo duhovnikom ali levitom (1 Sam 21,5; 2 Mz 22,26; 2 Mz 48,15); nikoli pa se ne nanaša na osebe.

na kratko: hierarhija je poklicana delati za zveličanje duš, in sicer tako, da Kristusovo milost posreduje laikom in s tem pomaga graditi Božje ljudstvo; laiki pa so poklicani h Kristusu usmerjati svetno resničnost, kajti on je edini, v katerem je mogoče odkriti resnično podobo človeka in sveta (Congar 1953, 152).

Nedvomno je treba poudariti, da je prispevek Congarja prepričanje, da laiki v Cerkvi niso samo pasivni prejemniki posvečevanja, ki ga izvajajo kleriki, ampak predvsem živi udje – ker so deležni skrivnosti Cerkve. Drug pomemben poudarek pa je, da Cerkev svetne resničnosti ne sme izvezati iz perspektive zveličanja, ker je v moči Kristusove velikonočne daritve tudi vse svetno namenjeno h končnemu cilju – osredinjenju vsega v Kristusu (Ef 1,10).

Newman in Congar sta na teologijo laikov drugega vatikanskega koncila vsak po svoje močno vplivala. Congarjev *Jalons* je pogosto predstavljen kot linearna sinteza teologije laikov, ki je pripravila koncilsko razumevanje teme, in sicer v obeh konstitucijah o Cerkvi: „*Lumen gentium*“ (prim. 4. poglavje – št. 30–38), „*Gaudium et spes*“ v poglavju o vlogi Cerkve v sedanjem svetu (posebej v št. 43); in dveh odlokih – „*Apostolicam actuositatem*“ o laiškem apostolatu in „*Ad gentes*“ o misijonski dejavnosti Cerkve (Pellitero 1996; 2001, 327–335; 2004, 471–507; Vilanova 1998, 443–451). Morda je takšno prepričanje pretirano: verjetno ni naključje, da je avtor delo naslovil ‚smernice‘ – ker se je zavedal, da je pisanje na to temo zanj v prvi vrsti osebna pot; iskanje, ki še dozoreva in ki bo moralo biti usklajeno s Cerkvijo, preden ga bo ta potrdila (kot je mogoče videti iz zgoraj povedanega).

V teologiji se glede na hierarhologijo pred koncilom večkrat poudarja ‚kopernikovski preobrat‘ v koncilski teologiji, ki je viden v tem, da „Dogmatična konstitucija o Cerkvi“ govori najprej o Božjem ljudstvu in šele potem o hierarhiji. Tako pokaže, da je tisto, kar je v Cerkvi temeljno in najpomembnejše, celota Kristusovega telesa in šele potem hierarhija. Ta preobrat je nedvomno pomemben, celo ključen, res pa je tudi, da ‚preobrat‘ v preostalih delih konstitucije in v drugih koncilskih, pa tudi pokoncilskih dokumentih najprej ni povsem dosledno upoštevan; pa tudi, da je proces utelešenja spremenjenega razumevanja Cerkve v konkretnem življenju precej počasen in težak, kar se kaže v dveh skrajnostih: v po eni strani še prisotnem klerikalizmu, po drugi pa v relativizaciji vloge hierarhije, zavračanju njenega božjepравниhga značaja – torej v nekakšnem svetnem pristopu k Cerkvi in njeni strukturi, ki je nesprejemljiv in nedopusten. Vzrokov za to je verjetno več, med drugimi velja omeniti vztrajanje nekaterih pri bistvenosti karizmatičnega vida Cerkve na račun institucionalnega ali pa pojmovanje ljudstva, kot ga najdemo v teologiji osvoboditve – kjer je prav ono tisto, ki Božjo voljo edino razume v globini (Scannone 2017).

Po koncilu se je teologija laikov razvijala bistveno počasneje kot pred njim – in še to ne toliko zaradi želje učiteljstva in teologov koncilski nauk utelesiti in ‚prevetriti‘, pač pa ker k temu tako ene kot druge sili današnji svet, dogodki in procesi, kultura, miselnost. V zadnjem času to zahteva tudi situacija znotraj Cerkve: zmanjševanje števila duhovnikov, še posebej na severni polobli. Cerkev je Božje ljudstvo, ki roma znotraj časa in prostora, ne nad njima ali mimo njiju. Le ponav-

ljanje nauka, ki ga je predložil koncil, brez aktualizacije in posodabljanja (spomnimo, da je bila pred koncilom in med njim prav *aggiornamento* ena od ključnih besed), vodi k temu, da Cerkev izgublja stik s svetom in z zgodovino – posledično pa je nerazumljiva, neprivačna, neverodostojna.

V obdobju malo več kot stoletja in pol lahko opazujemo tri vprašanja oz. teme, v okviru katerih je teologija razmišljala o laikih: *sensus fidei fidelium* (verski čut vernikov); nauk o treh darovih, ki so jih kristjani deležni pri krstu (*tria munera*): kraljevskemu, preroškemu in duhovniškemu; razmislek o službah (*ministerium*) v Cerkvi. Vse tri teme se danes prepletajo v teologiji sinodalnosti, ki se zopet sprašuje o vlogi laikov v Cerkvi.

2. Nauk o *sensus fidei*

Ne glede na to, da samega izraza *sensus fidei* ne najdemo niti v Svetem pismu niti pri cerkvenih očetih, celo v sholastični teologiji ne (oblikovati in razvijati se je začel šele v času reformacije), pa je njegov pomen jasno izražen na številnih mestih v Novi zavezi⁸ in v izročilu.⁹ Morda je najbolj očiten biblični citat prav tisti, ki ga navaja tudi LG 12: »Vi pa imate maziljenje od Svetega in imate vsi spoznanje [οἰδότε πάντες], /.../ maziljenje, ki ste ga od njega prejeli, ostaja v vas in vam ni treba, da bi vas kdo učil [οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς].« (1 Jn 2,20.27) Podobno se izražajo tudi cerkveni očetje. Krstno maziljenje (τὸ χρῆσμα), ki je skupno vsem vernikom, je poroštvo pristnega duhovnega spoznanja Boga, ki ga posameznik in skupnost Cerkve za pravilno doumevanje razodetja in življenja v skladu z njim prejemata po Svetem Duhu. Teološki razvoj tega prepričanja najdemo že v sholastici (prim. Viljem iz Auxerre, Albert Veliki in Tomaž Akvinski)¹⁰ in pri avtorjih katoliške obnove (Melhior Cano, Francisco Suarez in Robert Bellarmin). Prvi avtor, ki svoje razumevanje *sensus fidei* posebej povezuje z laiki, pa je nedvomno že omenjeni John Henry Newman.

Newman se je naslonil na ravnanje Pija IX., ki se je pred razglasitvijo dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju o čutenju in prepričanju Božjega ljudstva posvetoval – in na tej podlagi zagovarjal dejstvo, da je primerno in celo nujno, da se škofje z ljudstvom še toliko bolj posvetujejo tudi, ko gre za vprašanja, ki so povezana z njihovim delovanjem v svetu (Newman 1961, 13).

Za Newmana je *sensus fidelium* eden od *locrum*, ki omogoča prepoznavanje krščanskega izročila.

⁸ Podrobneje o tem: Pié-Ninot (1992, 1248–1250); MTK 2014, št. 7–47.

⁹ Prim. Tertulijan, *De prescriptionem haereticorum*, XXI, 7 [Sch 46,115]; Avguštin, *De praedestinatione sanctorum*, XIV, 27 [PL 44, 980, l. 17–18]. Oba avtorja – in še zdaleč nista osamljena – pravoverje utemeljujeta na dejstvu, da celotna Cerkev (»od škofov do zadnjega vernega laika«) veruje v iste resnice. Najbolj znana je gotovo utemeljitev Vincenca Lerinskega: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum es* (*Commonitorium*, II, 5 [CCSL 64, 149]).

¹⁰ Tomaž v *Summa theologiae* piše: »Verniki so deležni poznanja [notitiam] reči, ki so povezane z vero, ne ker bi jim bilo to pokazano [quasi demonstrative], ampak zaradi luči vere [in quantum per lumen fidei] vidijo to, v kar morajo verovati.« (IIa IIae, q. 1, a. 5)

»Mislim, da imam prav, ko pravim, da se izročilo apostolov, zaupano celotni Cerkvi v njenih različnih sestavinah in vlogah *per modum unus*, v različnih časih kaže različno – včasih zveni iz ust škofov, včasih iz ust učiteljev, včasih iz ust ljudstva, včasih po liturgiji, obredih, obhajanju in navadah; preko dogodkov, sporov, gibanj in vseh drugih pojavov, ki jih vključuje pojem zgodovina. Iz tega sledi, da nobenega od teh kanalov izročila ne smemo obravnavati nespoštljivo, pri čemer je treba hkrati v celoti priznati, da je dar razločevanja, razbiranja, opredeljevanja, razglašanja in uveljavljanja kate-rega koli dela tega izročila izključno v *Ecclesia docens*.« (Newman 1961, 63)

Vendar, poudarja Newman, preden *Ecclesia docens* katero od verskih resnic formalno razglasi, mora upoštevati bogoslužno prakso, duhovnost, *ethos* in čut vernega ljudstva. S poudarjanjem teh razsežnosti je hotel premostiti prepad med hierarhijo in verniki – in dati povezanosti med obema teološko podlago.

Še pomembnejše in morda tudi aktualno je Newmanovo prepričanje, da Cerkev ni predvsem institucija, ampak je zanjo – podobno kot je nekaj desetletij prej me-nil Johan Adam Möhler (1796–1838) – bistven pnevmatološki vidik. Zato Cerkev v prvi vrsti ni organizem, razdeljen na *Ecclesia docens* in *Ecclesia discens*, ampak na dve različni izročili: preroško (ang. *prophetic tradition*) in škofovsko izročilo (*episcopal tradition*). Obe izročili sta apostolski in vir obeh je Kristus. Preroško izročilo je življenje resnice, ki ga Sveti Duh daje vsej Cerkvi, vsem udom – ni vezano na no-beno posebno vlogo ali službo, ampak je navzoče v celotnem Božjem ljudstvu. Vloga škofovskega izročila je v tem, da preroško izročilo prečiščuje in ga dela eno-tno, potrjuje; včasih poudari tisto, kar je bistveno, in opozori na to, kar je drugotno ali celo nevarno (Mondin 1997, 193–194). Newman torej ni proti hierarhiji, je pa prepričan, da je treba – prav ko gre za vero in moralo – upoštevati *pastorum et fi-delium conspiratio*, ker škofje glede teh vprašanj sami ne morejo odločati (Newman 1961, 103–104). Zlasti je to pomembno tedaj, ko gre za pastoralna vprašanja, ker ta laike neposredno zadevajo in imajo ti z njimi izkušnjo (Sharkey 1987, 343).

»Newman je iskreno verjel, da bi Cerkev, ki bi rasla nekako od spodaj, ko-ristila tako hierarhiji kot laikom: hierarhijo bi naučila zmerne in odgovorne ortoprakse, diskretnosti in učinkovitosti, predvsem pa bi jo ozdravila do-mneve, da mora avtoriteta jurisdikcije vedno ustrezati duhovni avtoriteti. Nič manj blagodejno pa zavzemanje za soglasje ne bi bilo za laike, ki bi videli, da so vključeni v preizkus odgovornosti, zrelosti in predvsem vere. Laiki ne bi bili več v brezizhodnem položaju *fides implicita*, ampak bi bili poklicani k dejavnemu sodelovanju pri ‚razvoju nauka‘ preko zgodovinske-ga preučevanja spornih vprašanj; ne bi bili več čreda, ki je samo pripravlje-na reči da, ampak bi postali odgovorni preko ‚razumnega soglasja‘. Tako bi izstopili iz stanja nezrelosti in odtujenosti, ki ji vedno ustrezata nezrelost in odtujenost celotne Cerkve.« (Femiano 1970, 7–21)

Cerkev v času Newmanovega življenja za njegovo odprtost do vloge laikov v njej ni imela posluha. To je očitno vidno v nauku prvega vatikanskega koncila in po njem. Če

je izročilo vse od začetkov pričevalo za dejavno soudeleženo laikov pri *sensus fidei*, pa koncil nezaupanje do *Ecclesia discens* še poglobi in priznava laikom le *indefectibilitas passiva*: verniki so tisti, ki poslušajo nezmotljivo učiteljstvo in so mu poslušni.

Nove perspektive vidimo šele pri drugem vatikanskem koncilu, na katerem je pomembno vlogo imel tudi Newmanov nauk (Ker 2014) – a tudi tu ne brez kritike nekaterih koncilskih očetov (Vitali 2005, 612). Drugi vatikanski koncil o čutu vernih govori predvsem v „*Lumen gentium*“ 12 in ga neposredno navezuje na preroško službo vseh vernikov. Verski čut je tako opredeljen kot „nadnaraven“ čut, ki zagotavlja, da se »celota vernikov /.../ v verovanju ne more motiti«, in sicer glede vprašanj, ki zadevajo vero in moralo.

Kljub temu, da si je na tem temelju teologija po koncilu razdeljenost Kristusovega telesa na hierarhijo in laike prizadevala preseči, pa ji to ni uspelo najboljše oz. je vprašanje ostajalo na teoretični ravni. Dovolj je, da pogledamo redakcijo novega „Zakonika cerkvenega prava“. Če je *textus prior* (1971) v kanonu 55 v celoti navajal LG 12, je v vseh naslednjih shemah pojem *sensus fidei* odsoten – tako v 2. knjigi o Božjem ljudstvu, kot tudi v 3. knjigi o učiteljski službi.

Leta 1971 je Papeški svet za sredstva družbenega obveščanja izdal „Navodilo“,¹¹ v katerem poudarja, da mora biti vernikom svoboda misli in izražanja sicer zagotovljena, obenem pa poudarja, da morajo njihovo mnenje skrbno pretehtati cerkvene oblasti (št. 32), ki so odgovorne za to, da bdijo nad pravoverjem.

Kongregacija za nauk vere je na omenjeno temo spregovorila dvakrat: v dokumentu „*Mysterium Ecclesiae*“ (1973) – v času ko je bila avtoriteta učiteljstva zaradi enciklike „*Humanae vitae*“ močno postavljena pod vprašaj – in v dokumentu „*Donum veritatis*“ (1990), ki je odmev na primer „Küng“ (Greinacher in Haag 1980). Prvi dokument poudarja nezmotljivost celotne Cerkve – pastirjev in vernikov skupaj, torej ne le enih brez drugih in obratno (št. 2) –, hkrati pa spominja, da je poučevanje vernikov s Kristusovo oblastjo »izključna domena pastirjev« in nikakor ni podrejeno soglasju vernikov. Drugi dokument kongregacije pa poudarja situacijo nesoglasja in to, da mnenje posameznika ali skupine vernikov ni nujno isto – vetno s *sensus fidei* – saj je lahko zmotno, zlasti pod vplivom večinskega javnega mnenja, ki se oblikuje na podlagi poročanja sredstev družbenega obveščanja (št. 35). Pravoverje torej ohranja le učiteljstvo, tudi če se zdi, da to teologe „omejuje“. Teologija je v odgovor na ta stališča namesto o pristnem pomenu *sensus fidei* govorila bolj ideološko – o vlogi ljudstva, ubogih, ki so v kontrastu s hierarhijo.

Izraz se spet pojavi v Katekizmu, in sicer ko se govori o posredovanju razodetja (št. 91–93), o pričevanju celotne Cerkve za Kristusa (št. 785) in o *munus docendi* (št. 889). Prisotnost izraza v Katekizmu, ki je za vero in moralo Cerkve merodajen, je pomembna – to pa seveda še ne pomeni, da je bil nauk o *sensus fidei* tudi splošno sprejet (Vitali 2005, 617).

¹¹ „Pontificium Consilium Instrumentis Communicationis Socialis Praepositum, Instructio pastoralis Communio et progressio ad decretum Concilii oecumenici Vaticani II de instrumentis communicationis socialis rite applicandum de mandato eiusdem Concilii exarata, 23. 05. 1971“, AAS 63 (1971) 593–656; *Enchiridion Vaticanum* 4:498–617.

Ne glede na to Vitali (2005, 624–627) poudarja, da se je o *sensus fidei* v teologiji veliko govorilo tako v nemškem kot v francoskem, italijanskem in španskem prostoru. Izsledki teh teoloških razprav kažejo na to, da je promocija laikov sama po sebi neuspešna, če ne poteka znotraj promocije Cerkve-Božjega ljudstva oz. znotraj občestvene ekleziologije. V nasprotnem primeru je vedno povezana z nevarnostjo klerikalizacije laikov ali pa s poglobljanjem nasprotij med hierarhijo, ki nauk o *sensus fidei* sprejema s težavo, in laiki, ki želijo svoj prostor v Cerkvi neodvisno od hierarhije. Seveda je pri tem treba poudariti, da je nujno tudi pravilno razumevanje pojma Božje ljudstvo, in sicer skladno z naukom koncila ter na temeljih enakega dostojanstva vseh krščenih – pred slehernim ločevanjem glede na službo ali stan v Cerkvi.

Pred 10 leti se je vprašanju posvetila Mednarodna teološka komisija v dokumentu „*Sensus fidei* v življenju Cerkve“ (2014), ki sistematično povzema vire nauka in njegov zgodovinski razvoj; vlogo laikov v Cerkvi ocenjuje pozitivno, a hkrati proti enosmerni interpretaciji pojma poudarja pomen pristne vere (da bi lahko govorili o čutu vere in ne o čemer koli drugem); jasno našteva drže, ki so merilo soudeležnosti pri *sensus fidei*. Res so verniki po krstnem maziljenju pri njem soudeleženi – res pa je tudi, da je globina soudeležnosti odvisna od osebnega in dejavnega odgovora na milost krsta (prim. 4. poglavje). K tem držam se vrača tudi dokument iste komisije „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“ (2018), ki glede antagonizma med hierarhijo in laiki poudarja, da je za občestveno ekleziologijo bistvena kenotična drža slehernega vernika (št. 112).¹²

3. *Tria munera* in laiki

Nauk, da so po krstu tudi laiki soudeleženi pri treh darovih oz. službah: duhovniškem (*munus sanctificandi*), kraljevskem (*munus regendi*) in preroškem (*munus docendi*), je prvi podrobneje predstavil Yves Congar – verjetno je to najbolj izvirni prispevek njegovega dela *Jalons* k teologiji laikov, saj so bili prej ti darovi vezani le na zakrament svetega reda.¹³ S tem je dejansko pripravil pot koncilski uporabi *tria munera* v Dogmatični konstituciji o Cerkvi (LG 31; 34–36), čeprav je bil osebno prepričan, da shema ni popolna – da je le „udobna tipologija“, s katero je biblični, patristični in zgodovinski material o teologiji laikov mogoče sistematizirati (Congar 1953, 17).

Ko Congar govori o duhovništvu, loči tri ravni: duhovno duhovništvo (*sacerdotes spirituel*), ki vodi k svetosti preko daritve življenja; krstno ali splošno duhovni-

¹² Glej tudi: Frančišek, „Govor ob praznovanju 50-letnice škofovske sinode“, AAS 107 (2015): 1140; isti, „*Evangelii Gaudium*“, št. 119–120.

¹³ V resnici shema izvirno ni ekleziološka, ampak kristološka in soteriološka. V katoliško ekleziologijo je vstopila na prehodu iz 18. v 19. stol. kot trojna služba, da bi zrahljala nauk o dveh oblasteh v Cerkvi – *potestas ordinis* in *potestas jurisdictionis*. Disciplina ustreza vlogi vodenja (*regimen*), zakramenti vlogi posvečevanja (*ministerium*) in doktrina vlogi poučevanja (*magisterium*). Prim. Congar 1983, 97–115; Lécuyer 1996, 851–871.

štvo, ki dopušča aktivno udeležbo pri evharistični daritvi in življenju Cerkve; službeno oz. hierarhično duhovništvo, ki daje oblast za obhajanje evharistije. Takšna razdelitev zgoraj omenjeno razliko med duhovniki in laiki dejansko potrjuje, saj pomeni, da so kleriki s Kristusom tesneje povezani ne zaradi večje svetosti ali aktivnejše udeležbe v delih usmiljenja, ampak zaradi službe, ki so jo prejeli. Laiki pa se udeležujejo zakramentov, ki jih obhajajo duhovniki, in s svojim življenjem pričujejo za Kristusa (Vergottini 2017, 96). Congar svojo misel povzema takole:

»Samo eden je duhovnik, Kristus, ki je A, Ω in pot. Med A in Ω smo deležni njegovega duhovništva na zakramentalen način, in sicer preko zakramentalnega obhajanja njegove žrtve: vsi pri krstu (birmi), da bi se udeležili tega obhajanja; nekateri na hierarhičen način, pri posvečenju, da bi vršili to obhajanje. Vsi so duhovniki po svojem duhovnem življenju v Kristusu in bodo v *nebesih* (kurziva A. A.) opravljali samo eno duhovništvo – tisto, ki ga izražata pojem in resničnost.« (1953, 224)

Tudi ko govori o *munus regendi*, torej o kraljevski službi, ohranja dve ravni. Laikom priznava široko polje pobud in dejavnosti – tako posameznikom kot skupnosti, ki oblikujejo cerkveno življenje v zgodovinski resničnosti –, ne pripada pa jim avtoriteta oz. niso deležni »vodenja ali kraljevske vloge Cerkve kot oblasti«. (354) Congar meni, da se kraljevski značaj laikov v Cerkvi kaže v poslušnosti Bogu, ki zagotavlja dostojanstvo in notranjo svobodo, s katero se laik lahko obrača tako na Boga kot k svetu, v katerem živi. V odnosu do Boga mu *munus regendi* daje moč, da se lahko upre skušnjavam in grehu – in tako služi samo Bogu –, v odnosu do sveta pa ga kraljevski značaj vzpodbuja k delovanju v svetu – in sicer tako, da razvija v njem vrednote, ki so položene v stvarstvo. Tako prispeva k uresničevanju tiste resničnosti, ki se bo v polnosti razodela v eshatološkem redu, tukaj in zdaj.

Kraljevski značaj kot oblast v pravem pomenu pripada le hierarhiji, tistim, ki so posredniki med Bogom in verniki. Kljub zelo jasni poziciji, da oblast izvaja kler, Congar opozarja, da mora hierarhija pri vodenju upoštevati življenje Cerkve, torej laikov: dopuščati njihovo sodelovanje, poslušati njihove zahteve in nasvete, upoštevati njihovo soglasje ali nesoglasje. Kadar ni tako, avtor govori o krivdi, o despotizmu – ki je daleč od odgovornosti in pristnega življenja *munus regendi* (Vergottini 2017, 98–99).

Congar tradicionalnemu razumevanju preroške službe (*munus docendi*), ki naj bi bil popolnoma v rokah *Ecclesia docens*, dodaja vidike mističnega spoznavanja, teološkega razumevanja in čuta vere (*sensus fidei fidelium*), ki pripadajo vsem. Avtoriteta glede pastoralne dejavnosti Cerkve je torej v rokah klera, ki ima dolžnost nauk zagotavljati in nadzorovati; ljudstvo oz. laiki pa so poklicani k aktivnemu, ne zgolj mehaničnemu sprejemanju nauka – torej k povezovanju nauka z življenjem in tako tudi k njegovemu razširjanju.

Congarjeva optika odnosa med hierarhijo in laiki ter nauk o *tria munera*, ki so jih deležni vsi krščeni, so, kot že rečeno, neposredno vplivali na učiteljstvo drugega vatikanskega koncila in na kasnejše razmišljanje Cerkve na temo laikov. Spom-

nimo le na apostolsko spodbudo Janeza Pavla II. „Christifideles laici“, pa tudi na nauk o laikih v Katekizmu Katoliške Cerkve (št. 901–913).¹⁴

Drugi vatikanski koncil temo *tria munera* v povezavi s krstom razvija v 4. poglavju dogmatične konstitucije „Lumen gentium“: tudi laiki so duhovniki (št. 34), preroki (št. 35), ker jim je Kristus dal delež pri svojem duhovništvu in preroški službi, da bi v Svetem Duhu »proslavljali« Očeta in sodelovali pri odrešenju sveta ter pri učiteljski službi hierarhije – posebej skozi pričevanje življenja. Že prej pa LG govori tudi o pastirski službi laikov, in sicer v zvezi s pojmom družine kot »domače Cerkve« (št. 11). Kljub tej pozitivni oceni je vendarle rečeno, da laiki pastirske službe ne opravljajo s Kristusovo oblastjo – ta vloga pripada samo posvečenim služabnikom, ki delujejo *in persona Christi* (št. 37). Koncil tako laikom mesto v poslanstvu Cerkve po eni strani priznava, po drugi pa ohranja tradicionalni nauk, da imajo škofje in njihovi pomočniki (duhovniki) posebno, odločilnejšo vlogo. Laiki lahko prek svojih karizem (št. 30) in duhovne izkušnje, ki jo živijo v svetu,¹⁵ sodelujejo pri treh službah posvečenih služabnikov. Morda še najbolj očitno v vlogi katehetov, kjer so pri učiteljski službi tudi neposredno soudeleženi (AG 17).

Teologi so se po koncilu na nauk o vključitvi vseh krščenih v Kristusa preko sheme *tria munera*, do katere je bil po svoje kritičen že Congar, sprva odzvali kritično. Shema je gotovo dogmatično varna, posebej s stališča kristologije, hkrati pa je tudi biblična. Vendar tak pristop ne more biti edini – tudi zato, ker *tria munera* Jezusove osebe, v katero smo po krstu vključeni vsi verniki, ne ‚izčrpajo‘. Danes teologija poudarja predvsem njegovo edinstveno sinovsko istovetnost, ki se je razodela v oblikah in na načine, s katerimi je razlagal svoj odnos z Očetom in z ljudmi; te istovetnosti smo po njegovi milosti kot posinovljeni Božji sinovi ali sinovi v Sinu deležni vsi krščeni. Hkrati pa tudi Sveto pismo za razumevanje istovetnosti vseh vernikov v Cerkvi ponuja še druge iztočnice: razsežnost zaveze, učenčevstva, karizem – če naštejemo le nekatere.

4. Laiki in službe v Cerkvi

Pogled na zgodovino Cerkve priča, da je bilo sprva prisotnih veliko karizem, ki so opredeljene kot dar Svetega Duha (1 Kor 12,7-11), a zelo kmalu apostol Pavel omeinja predvsem posamezne like oz. službe: apostole, preroke, evangeliste, pastirje in učitelje, ki jih je postavil Gospod (Ef 4,11-16). V pastoralnih pismih se tako govori le še o službah. Teologi zato govorijo o procesu institucionalizacije karizem, ki se spreminjajo v službe, in o procesu hierarhizacije cerkvenih služb, zaključenem konec 2. stoletja z uveljavitvijo monarhičnega škofovstva, ki je zagotavljalo edinstvo posameznih skupnosti. Škofovska služba v sebi združuje dva vidika: duhovniški (*ad sacerdotium*), ki ga škof deli z duhovniki – skupnosti pa zagotavlja evharistično

¹⁴ Za popolnejši spisek dokumentov Cerkve – tako papeških kot posameznih škofov – glej Malnati 2005.

¹⁵ Dekret „*Apostolicam auctoritatem*“ poudarja, da verni laiki delujejo ‚navzven‘, zunaj Cerkve – da imajo svetni značaj (št. 4, 29) –, medtem ko škofje in duhovniki delujejo ‚znotraj‘ Cerkve.

hrano –, in služabniški (*ad ministerium*), po katerem skupaj z diakoni skrbi za potrebe skupnosti. V tem procesu pa je treba videti še eno razsežnost. Ko posvečeni služabniki oblast v Cerkvi strnejo v svojih rokah, kmalu opazimo oblikovanje novih služb, ki izvirajo posebej iz diakonata – to je subdiakonov, hostiarijev, akolitov, bralcev, ekzorcistov. Te službe so laične in so zato pozneje opredeljene kot tiste, ki niso povezane z duhovništvom (oz. kot nižji redovi), medtem ko so škofovstvo, duhovništvo in diakonat višji redovi. Tridentinski koncil je na podlagi te delitve laikom duhovniški značaj odrekel (Vitali 2022, 556–561).

Ko se je k vprašanju služb v Cerkvi vrnil drugi vatikanski koncil, je bil dejansko zelo previden in tradicionalen. LG 10 službe še vedno povezuje samo s kleričkim stanom. Božje ljudstvo se posvečuje preko zakramentov in službenega duhovništva, ki zakramente podeljuje (LG 12; 18); termin *ministerium* se za laike ne uporablja nikjer. Koncilski dokumenti govorijo le o tem, da laiki v moči splošnega duhovništva sodelujejo v poslanstvu Cerkve (LG 31). LG 33 sicer pravi, da so laiki lahko poklicani k tesnejšemu sodelovanju s hierarhijo, vendar tega ne opredeljuje bolj natančno.

Po koncilu je pri nekaterih teologih zaznavna ostra reakcija, saj so prepričani, da v Cerkvi niso prvenstvene službe, ampak karizme (Küng 1965, 282–290; Hasenhuttl 1969; Boff 1981). Pri tem gre pogosto za ideologizacijo oz. kritično držo do trditve LG 10, tj. da se službeno duhovništvo od krstnega razlikuje »po bistvu in ne le po stopnji«, kar ovira poistovetenje obeh tipov duhovništva. S to polemiko je bila povezana tudi zahteva po ženskem diakonatu in duhovništvu, v katero je posegel Pavel VI. z odločitvijo, da nižje redove ukine, ustanovi pa službi bralca in akolita, ki se od službenega duhovništva jasno ločita (*motuproprio* „*Ministeria quaedam*“, 15. 8. 1972). Papež sicer dopušča, da lahko škofovske konference po potrebi prosijo tudi za postavitve v druge službe, še posebej hostiarija, ekzorcista in kateheta. Te nove službe, ki so se za pastoralne namene pojavljale postopno, so povezane z vzgojo otrok in mladih v veri, s pripravo na zakramente, s skrbjo za bolne in z drugimi karitativnimi dejavnostmi, duhovnim spremljanjem ipd.¹⁶ Papež Frančišek je leta 2021 z *motuproprijem* „*Antiquum ministerium*“ ustanovil službo kateheta, v katero so posamezniki postavljeni s posebnim obredom. Istega leta pa je bil spremenjen tudi kanon 230 ZCP, ki je predhodno službi bralcev in akolitov dopuščal le moškim. *Motuproprij* „*Spiritus Domini*“ tako dopušča, da ti dve službi lahko opravljajo tudi ženske. Ta razširitev služb, ki niso vezane na zakrament svetega reda, je bila podlaga, da se je začelo govoriti o Cerkvi, ki je vsa službena (it. *Chiesa tutta ministeriale*).

Vendar pa proces uveljavljanja novih služb ni bil niti enostaven niti brez pomslekov. Nanje je posebej opozoril Janez Pavel II. v posinodalni apostolski spodbudi „*Christifidelis laici*“ (št. 23), kjer govori o nasprotovanjih nekaterih sinodalnih očetov temu, da bi govorili o laičkih službah – češ da bi to utegnilo voditi k zmešnjavi glede službenega in splošnega duhovništva ali pa k ustvarjanju cerkvene strukture, ki bi bila posvečenim služabnikom vzporedna. Po drugi strani pomnoževanje tako imenovanih laičnih služb lahko daje tudi vtis, da je vernik, ki mu v

¹⁶ Prim. dokument Italijanske škofovske konference „*Evangelizzazione e ministeri*“ (1977).

Cerkvi ni dodeljena nobena služba, v podrejenem položaju – manj kristjan kot drugi. Nekateri teologi¹⁷ pravijo, da se zdi, da se te službe podeljujejo za to, da bi laikom dali priznanje – ne glede na to, ali so nanje zares pripravljeni in ali so resnično potrebne. To pa pogosto vodi v klerikalizacijo nekaterih laikov (Castellucci 2006, 57–72).

V smeri ‚službenega‘ značaja vseh stanov in poklicev je mogoče razumeti nauk Janeza Pavla II., ki v „*Novo Millennio Ineunte*“ laične službe postavlja v kontekst občestvene ekleziologije – v skrbi, da bi v Cerkvi dobili prostor vsi darovi Svetega Duha (46). V tem kontekstu se je razvila tudi misel o zakonski zvezi kot o posebni službi v Cerkvi, saj ima družina sama po sebi občestveni značaj; že koncil jo imenuje tudi »domača Cerkev« (LG 11). Janez Pavel II. službeni značaj družine izpeljuje iz dejstva, da sta delivca zakramenta zakonca, ki potem svojo službo nadaljujeta v sprejemanju in vzgoji otrok – lahko pa tudi preko prevzemanja odgovornosti tako v cerkveni skupnosti kot v družbi („*Familiaris consortio*“ 38; 49–50; 57). Razumevanje družine kot domače Cerkve je gotovo pozitivno in predstavlja velik izziv, kako naj jo Cerkev primerno in učinkovito podpre, vendar je morda njen službeni značaj preveč vsiljen, saj je družina najprej in predvsem temeljna naravna skupnost – ne pa služba.

Položaja laikov v Cerkvi ne ‚izboljšujejo‘ nove službe, ampak zlasti spoštovanje in pozitivna ocena njihovega življenja in dela, ki, četudi posredno, prispeva k rasti Kristusovega telesa, ki je Cerkev. Če se pojavljajo nove službe, naj bi se zato, ker to zahteva pristna podoba Cerkve – ne pa zato, ker so ‚izpraznjena‘ nekatera mesta, ki so jih v preteklosti zasedali duhovniki in redovniki in jih je lažje kot s poslušanjem Svetega Duha ter odprtostjo zanj ‚zapolniti‘ z laiki.

Vitali (2022, 612–613) v svoji prodorni analizi situacije opozarja, da je temeljni problem služb v Cerkvi dejstvo, da nikoli ni bilo postavljeno pod vprašaj izhodišče za opredeljevanje služb – službeno duhovništvo, ki je v klerikalnem modelu zaposnjevalo vsa ‚službena‘ področja in laike sililo v pasiven, podrejen položaj. Če dana izhodišča ne bomo zmogli preseči, potem bo vsak poskus razširjanja služb na laično sfero privedel do enega od dveh rezultatov, ki bosta neizbežno oba enako neposrečena: ali se bodo laiki morali zadovoljiti z drobtinicami, ki padajo z mize posvečenih služabnikov, in sami vstopiti v začaran krog klerikalizma – ali pa se bo drža hierarhije, ki bo svoje pozicije želela obdržati za vsako ceno (saj bo čutila, da jo laiki ogrožajo), še okrepila.

5. Teologija karizem

V okviru razvoja novih služb, ki niso povezane z zakramentom svetega reda, se je izoblikovala tudi teologija karizem. To je do neke mere logično, saj ustreza situaciji

¹⁷ Avtor, ki se je s tem vprašanjem morda ukvarjal še največ, je H. Légrand (1982, 99–134; 1984, 90–106). V Cerkvi vidi tri ravni služb: aktivna udeležba pri poslanstvu Cerkve, ki je utemeljena na zakramentih uvajanja v krščanstvo in na daru Svetega Duha; laiške službe, ki so cerkveno priznane in vključujejo določene odgovornosti; službe vodenja, ki so utemeljene na zakramentu svetega reda.

v prvi Cerkvi, kjer so se službe razvile prav iz duhovnih darov in karizem. Ohranjanje tridentinske klerikalne sheme in diskusija o odnosu med institucijo in karizmami v Cerkvi pa je bila žal za takšen razvoj po koncilu prepreka.

S teologijo karizem so bila in so povezana predvsem nova cerkvena gibanja, združenja, skupine, v katerih imajo poleg duhovnikov in posvečenih oseb pomembno vlogo laiki. To samo po sebi v zgodovini Cerkve ni nič novega. Že pred koncilom in med njim je prav posebno mesto imela npr. Katoliška akcija. Po koncilu pa gotovo preseneča številčnost teh oblik združevanja laikov. Tovrstna gibanja in združenja se med seboj razlikujejo po svoji usmerjenosti: ena se neposredno odzivajo na družbeno situacijo in si želijo prizadevati za boljši svet na socialnem področju, spet druga postavljajo na prvo mesto duhovno rast in formacijo laikov. V nekaterih primerih so bile nove oblike združevanja laikov po koncilu do Cerkve tudi zelo kritične, in sicer predvsem glede avtoritarnosti hierarhije ter nasprotja med karizmo in institucijo (Panizzolo 1989, 31–33).

Ta vprašanja so prišla na dan tudi v času škofovske sinode o laikih, ki je poudarila, da imajo gibanja in združenja zaradi vključevanja in formacije laikov sicer pozitivno vrednost, da pa je treba tradicionalnim organizacijam znotraj župnij in škofij vendarle dajati prednost. V takšnem pogledu je mogoče videti predvsem strah pred očitnim dejstvom, da središča verskega življenja laikov niso več župnije, saj jim nove oblike nudijo bolj stimulativne in njihovi občutljivosti ustrezne načine življenja, rasti in izražanja vere, predvsem pa občestva. V preteklosti so prav iz teh okolij pogosto prihajali bogoslovci, redovniki, aktivni laiki. Temeljni pomislek glede gibanj je bil vedno njihova »cerkvenost« (Brambilla 1988, 461–511; Ratzinger 1999, 23–51).¹⁸

Naposled naj bi ravnovesje in premirje prinesel dokument Kongregacije za nauk vere „*luvenescit Ecclesia*“ (2016). Ta v času, ko je v središču refleksije Cerkve sinodalnost, vabi tako hierarhijo kot tudi cerkvena gibanja in skupnosti k novemu, poglobljenemu pogledu na Cerkev in na mesto v njej v luči lastne karizme. Ne gre torej za vprašanje ‚prekrivanja‘, struktur, temveč za nujnost odprtosti in spreobrnjenja na obeh straneh. Ne gre za novo ‚razmejitev‘ kompetenc in polja delovanja, ampak za poslušnost Duhu, ki edini oživlja Cerkev, vse njene ude – in želi, da ne bi bila kamen spotike (zaradi človeških slabosti), ampak misijonska resničnost v svetu, ki je žejen Kristusa. Prav ti dve temeljni razsežnosti gibanj in združenj je poudarjal že J. Ratzinger (2006, 16): zavest, da kristjana najbolj opredeljujeta veselje nad krstnim dostojanstvom in želja, da bi ga posredoval tudi drugim.

6. Kaj se lahko naučimo iz preteklosti in kaj ostane?

Iz obsežne literature o laikih, ki je nastajala nekako v treh valovih – po drugem vatikanskem koncilu, pred škofovsko sinodo o laikih 1987 in po njej ter v času pon-

¹⁸ Prim. tudi Janez Pavel II, „*Discorso alla plenaria della Congregazione per il Clero*“, 20. oktober 1984, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, zv. 7, del 2 (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984).

tifikata papeža Frančiška –, lahko povzamemo, da so pred teologijo in cerkveno prakso trije izzivi.

Prvi izziv: pravilno razumeti in še bolj živeti *duplex ordo* v Cerkvi, torej razliko med kleriki in laiki, ki je po eni strani ne moremo in ne smemo izničiti, po drugi pa ne more biti temelj ali opravičilo za privilegiran položaj prvih – hierarhije – in podrejen drugih – laikov. Povedano drugače: čeprav se je Cerkev odrekla eklezio-logiji kot hierarhiologiji, to samo po sebi še ni rešitev – še več, lahko vodi celo v zmedo, ne le na praktični ravni, ampak predvsem na ravni istovetnosti: kdo je to-rej duhovnik in kdo laik? Oba sta po krstu vključena v Kristusa, pa vendar zakrament svetega reda ene od drugih ločuje »po bistvu in ne le po stopnji« (LG 10).

Drugi izziv: ko gre za identiteto laika, smo pred vprašanjem, kako preseči hote-no ali nehoteno opredeljevanje laika izhajajoč iz lika klerika – v smislu ocenjevanja dostojanstva laikov in njihove pripadnosti Cerkvi po njihovi neposredni vključe-nosti v pastoralno delo. To lahko vodi v klerikalizacijo laikov in v dogajanja, ki smo jim v Cerkvi priča danes.

Tretji izziv: preseči je treba tudi včasih kar ‚shizofrenično‘ ločevanje poslanstva laikov zunaj in znotraj Cerkve in pravilno razumeti ne le njihov svetni značaj, tem-več svetni značaj celotne Cerkve – ker v svetu živi celotna Cerkev, čeprav naj ne bi bila od sveta (Jn 15,18-21). Cerkev, ki se zapira pred svetom, namreč ni več zvesta logiki učlovečenja in svoji poklicanosti oznanjevati in posredovati odrešenje.

Pionirji teologije laikov dokazujejo, da je lahko teologija, ki nagovarja, tista, ki je pozorna na kontekst, v katerem nastaja, na živo izročilo – in je zaznamovana s skrbjo, kako odgovoriti na načrt Boga, po katerem Cerkev ni cilj, temveč sredstvo zveličanja za vse ljudi (1 Tes 2,4). Zveličanje pa je mogoče le po Kristusu in v Kri-stusu. Morda v naši ‚skrbi za Cerkev‘, za prihodnost preveč pozabljamo, da je za kristjana »najmanj, kar je absolutno potrebno – povezati vse življenje, misli in dejanja s Kristusom« (Vergottini 2017, 265): vse drugo je drugotnega pomena.

Za to pa je danes (kot nekoč) potrebna vzgoja za življenje v skladu z evangeli-jem, tudi teološka – ne za nekatere, za izbrane, ampak za vse kristjane. Danes stojimo pred izzivom predložiti vsem prav to – nič več, pa tudi nič manj. Konkretno to pomeni slehernemu pomagati, da odkrije prvinski in najbolj temeljen odnos s Kristusom, na podlagi katerega je mogoča svoboda in v njej razločevanje, kaj zares pomeni *tukaj in zdaj zame* hoditi za Kristusom. Takšno razločevanje omogoča pre-seganje individualizma, ker nas neizbežno povezuje z vsemi, ki so njegovi in zato tudi naši bratje in sestre – hkrati pa z Očetom, saj je Jezus pot k njemu. Naloga Cerkve je prav omogočati udejanjanje vere kot svobodne privolitve Kristusu, ki zaznamuje in zavezuje celotno življenje. In tisto, kar je v Cerkvi čudovito, je, da ne navezuje nase, ampak vsem omogoča, da hodijo za Gospodom.

Seveda je vir in moč za to pot evharistija, ki je tudi vrhunec poti. Morda je srečna okoliščina, da ima obhajanje liturgije skoraj izključno vlogo uresničevanja in potrje-vanja njihove cerkvene pripadnosti za veliko večino vernih laikov – in še to morda le ob velikih cerkvenih praznikih, ali pa ob slovesnostih, ki spremljajo življenjski cikel. Zato bi morali biti pozorni, da obhajanja svete maše ne bi instrumentalizirali v smi-

slu priložnosti za obveščanje, opominjanje, vabilo k sodelovanju, ampak bi ga dejansko izkoristili za kerigmo in katehezo. Pa tudi pri tem ne smemo pozabiti na rešnico, da ima evharistija svojo notranjo moč pritegovanja posameznika h Kristusu – saj ne more pred brati in sestrami nikoli zapirati, in sicer preko izpovedi grehov, soočenja z Božjo besedo, pridruževanja življenja Kristusovi daritvi in priobčevanja k njegovi Osebi. Nikoli ne smemo pozabiti, da Cerkev ne raste iz našega načrtovanja, naših idej, paradigem oz. našega prizadevanja, temveč iz Kristusove milosti, Očetove ljubezni in občestva Svetega Duha – kot izpovedujemo na začetku sv. maše. Cerkev je *de trinitatae plebs adunata* (LG 2–4). Morda nas to vse – duhovnike in laike vabi – h kontemplativni drži, znotraj katere bo sleherni odkril svojo poklicanost in Božjo voljo, skupaj pa bomo potem razumeli, kako pričati, kaj konkretno storiti. Res je namreč tudi, da »vera: če nima del, je sama zase mrtva.« (Jak 2,17)

Kratice

- AG** – Drugi vatikanski koncil 1965 [Ad gentes].
CCSL – Corpus Christianorum: Series Latina.
CD – Zbirka Cerkveni dokumenti.
LG – Drugi vatikanski koncil 1964 [Lumen gentium].
MTK – Mednarodna teološka komisija.
PG – Patrologia graeca.
PL – Patrologia Latina.
SCh – Sources chrétiennes.
ZPC – Zakonik cerkvenega prava 1983.

Reference

- Bernardini, Paolo.** 2005. Sinodalità e concili africani del terzo secolo: vent'anni di studi. V: Alberto Melloni, Silvia Scatena, ur. *Synod and Synodality: Theology, History, Canon Law and Ecumenism in New Contact: International Colloquium Bruges* 2003, 115–142. Münster: Lit Verlag.
- Brambilla, Franco Giuglio.** 1988. Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Concilio a oggi. *La Scuola Cattolica* 116:461–511.
- Boff, Leonardo.** 1981. *Igreja: carisma e poder*. Petropolis: Editora Vozes.
- Bourgeois, Daniel.** 1998. Laïc/laïcat. In: Jean Yves Lacoste, ur. *Dictionnaire critique de Théologie*, 639–640. Pariz: PUF.
- Castellucci, Erio.** 2003. Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive. *Orientamenti pastorali* 51, št. 6/7:42–84.
- , 2006. *Il ministero ordinato*. Brescia: Queriniana.
- Congar, Yves Marie-Joseph.** 1953. *Jalons pour une théologie du laïc*. Pariz: Cerf.
- , —, —. 1983. Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre. *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques* 67:97–115.
- Conobbio, Giacomo.** 1992. *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*. Brescia: Morcelliana.
- De la Potterie, Ignace.** 1958. L'origine et le sens primitif du mot 'laïc'. *Nouvelle Revue Théologique* 90:840–853.
- Dunn, Geoffrey David.** 2002. The Carthaginian Synod of 251: Cyprians model of Pastoral Ministry. V: *I concili della cristianità occidentale, secoli III–V*, 233–258. Studia Ephemeridis Augustinianum 78. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Duvall, Yvette.** 2001. La Plebs chrétienne au 'siècle de Cyprien' jusqu'à la paix de l'Eglise. *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 47, št. 2:251–282. <https://doi.org/10.1484/j.rea.5.104837>

- Faivre, Alexandre.** 1984. *Les laïcs aux origines de l'Église*. Pariz: Centurion.
- Femiano, Samuel D.** 1970. *L'infallibilità dei laici: L'eredità di Newman*. Milano: Istituto di Propaganda Libraria.
- Forte, Bruno.** 1988. *Laicato e laicità: saggi ecclesiologici*. Casale Monferrato: Marietti.
- Greichner, Norbert, in Herbert Haag, ur.** 1980. *Der Fall Küng*. München: Piper.
- Guitton, Jean.** 1963. *L'Église et les laïcs*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Hasenhuttl, Gotthold.** 1969. *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche*. Freiburg im Br.: Herder.
- Ker, Ian.** 2014. *Newman on Vatican II*. Oxford: Oxford University Press.
- Küng, Hans.** 1965. Die charismatische Struktur der Kirche. *Concilium* 1, št. 4:282–290.
- Lécuyer, Jean.** 1996. Il triplice ufficio del vescovo. V: Guilherme Baraúna, ur. *La Chiesa del Vaticano II*, 851–871. Firenze: Vallecchi.
- Legrand, Hervé.** 1982. Réflexions théologiques sur la diversité des ministères de l'Église. V: *Future Prospects and preparation for Ministries in catholic institutions of theology*, 99–134. Bologna: Pontificia Universidad Javeriana.
- . 1984. Crise du clergé hier et aujourd'hui: Essai de lecture ecclésiologique. *Lumière et Vie* 33:90–106.
- Marrou, Henri Irénée.** 1978. *Crise de notre temps et réflexion chrétienne (de 1930 à 1975)*. Pariz: Beauchesne.
- Malnati, Ettore.** 2005. *Teologia del laicato nel magistero della Chiesa*. Lugano: Eupress.
- Mednarodna teološka komisija.** 2014. *Sensus fidei v življenju Cerkve*. CD 173. Ljubljana: Družina.
- . 2018. *Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve*. CD 160. Ljubljana: Družina.
- Mondin, Battista.** 1997. *Storia della teologia*. Zv. 4. Bologna: Studio Domenicano.
- Newman, John Henry.** 1837. *On the Prophetic Office of the Church: Viewed Relatively to Romanism and Protestantism*. London: E. G. & F. Rivington.
- . 1961. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. Uredil John Henry Coulson. New York: Sheed & Ward.
- Panizzolo, Sandro.** 1989. *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi*. Bologna: EDB.
- Pellitero, Ramiro.** 1996. *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- . 2001. Congar's Developing Understanding of the Laity and Their Mission. *The Tomist* 65:327–335.
- . 2004. La contribución de Yves Congar a la reflexión teológica sobre el laicado. *Scripta Theologica* 36:471–507. <https://doi.org/10.15581/006.36.13713>
- Pié-Ninot, Salvador.** 1992. Le sens de la foi. V: René Latourelle et Rino Fisichella, ur. *Dictionnaire de théologie fondamentale*, 1248–1250. Montréal: Éd. Bellarmin.
- Ratzinger, Joseph.** 1999. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. V: Pontificium Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998)*, 23–51. Vatikan: LEV.
- . 2006. *Nuove irruzioni dello Spirito: I movimenti nella Chiesa*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Scannone, Juan Carlos.** 2017. *La teología del pueblo: raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae.
- Sharkey, Michael.** 1987. Newman on the Laity. *Gregorianum* 68:339–346.
- Vergottini, Marco.** 2017. *Il cristiano testimone: Congedo dalla teologia del laicato*. Bologna: EDB.
- Vilanova, Evangelista.** 1998. La teologia del laicat segons el pare Congar. *Revista Catalana de Teologia* 33:443–451.
- Vitali, Dario.** 2005. Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG12): Il sensus fidelium al concilio Vaticano II. *Gregorianum* 86, št. 3:607–628.
- . 2022. Ministero e ministeri nella Chiesa. *Estudios eclesíasticos* 97:591–624.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.