

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|-----------------------------|--|
| Norman Tanner | <i>The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church</i> |
| Bogdan Kolar | <i>Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem</i> |
| Marijan Peklaj | <i>Božja beseda – živa in učinkovita</i> |
| Franjo Podgorelec | <i>Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnosti</i> |
| Ivan Platovnjak | <i>Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi ...</i> |
| Wojciech Zyzak | <i>Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council</i> |
| Brigita Perše | <i>Laiki v Cerkvi na Slovenskem ...</i> |
| Tadej Strehovec | <i>Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila</i> |
| Nadja Furlan Štante | <i>»Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi ...</i> |
| Vladimir Vukašinović | <i>The Orthodox Church and Sacrosanctum Concilium</i> |
| Cecilija Oblonšek | <i>Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes</i> |
| Leon Debevec | <i>Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu ...</i> |
| Andrej Šegula | <i>Katehetsko področje dela po drugem vatikanskem koncilu</i> |
| Mari Osredkar | <i>Medverski dialog – izbira ali nujnost?</i> |
| Peter Lah | <i>Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?</i> |
| Borut Košir | <i>Prenova zakonodaje Cerkve ...</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 73

2013 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM Cap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Anton Stres CM, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM Conv, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar OFM, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Vera Lamut
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik OFM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus European Reference Index for the Humanities (ERIH), C Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJ2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

Letnik 73
Leto 2013

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2013

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?:
Tesnoba in upanje današnjega časa
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harget**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

PASTORALNI IN DUHOVNI PREMIKI V CERKVI NA SLOVENSKEM PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU

PASTORAL AND SPIRITUAL SHIFTS IN THE CHURCH IN SLOVENIA AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL

167 Norman Tanner, The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church: How »Novel« was Vatican II?

Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugega vatikanskega koncila?

175 Bogdan Kolar, Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem

Echoes of the Council in the Church in Slovenia

187 Marijan Peklaj, Božja beseda – živa in učinkovita

The Word of God – Living and Effective

195 Franjo Podgorelec, Ekleziološka utemeljitev koncilске duhovnosti

Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality

205 Ivan Platovnjak, Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem

Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia

215 Wojciech Zyzak, Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council

Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu

225 Brigita Perše, Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu

Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council

233 Tadej Strehovec, Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila

Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council

241 Nadja Furlan Štante, »Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu

Empowerment of Women in Catholic Church after the Second Vatican Council

251 Vladimir Vukašinović, The Orthodox Church and *Sacrosanctum Concilium*

Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concilium

261 Cecilija Oblonšek, Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes

Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today

269 Leon Debevec, Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«?

Sacred Architecture after the Second Vatican Council – »Icon« or »Placard«?

279 Andrej Šegula, Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu

Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II

289 Mari Osredkar, Medverski dialog – izbira ali nujnost?

Interreligious Dialogue – Option or Necessity?

297 Peter Lah, Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?

Vatican II and Media: Continuity or Break?

307 Borut Košir, Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji

New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council

OCENI / REVIEWS

317 Ivan Platovnjak, ur., Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog (Janez Vodičar)

320 Larry Wolff, Inventing Eastern Europe (Peter Rožič)

POROČILO / REPORT

323 Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik (Bogdan Kolar)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

327 Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Leon DEBEVEC

doc. dr., za teorijo arhitekture PhD, Assist. Prof. Theory of Architecture
Fakulteta za arhitekturo, Univerza v Ljubljani Faculty of architecture, University of Ljubljana
Zoisova 12, SI-1000 Ljubljana
leon.debevec@fa.uni-lj.si

Nadja FURLAN ŠTANTE

doc. dr., za religiologijo PhD, Assist. Prof., Religious Studies
Univerza na Primorskem University of Primorska
Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper - Capodistria
nadja.furlan@zrs.upr.si

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Borut KOŠIR

prof. dr., za cerkveno pravo PhD, Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
borut.kosir@teof.uni-lj.si

Peter LAH

izr. prof. dr., za komunikologijo PhD, Assoc. Prof., Communication
Papeška univerza Gregoriana, Pontificia Università Gregoriana,
Fakultet za družbene vede Facoltà di Scienze Sociali
Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma
lah@unigre.it

Cecilija OBLONŠEK

univ. dipl. teolog in prof. glasbe, asist. pri katedri za liturgiko B. A. in Education (Theology and Music), Assist., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
cecilija.oblonsek@teof.uni-lj.si

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Marijan PEKLAJ

prof. emer. dr., za biblični študij Stare zaveze PhD, Prof. emer., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
marijan.peklaj@rkc.si

Brigita PERŠE

dr., področje teologija PhD, Theology
Nadškofija Ljubljana, Pastoralna služba Archdiocese of Ljubljana, Pastoral Office
Ciril – Metodov trg 4, SI-1000 Ljubljana
brigita.perse@gmail.com

Ivan PLATOVNJAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Franjo PODGORELEC

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu Catholic Theological Faculty, University of Zagreb
Vlaška ulica 38, HR-10000 Zagreb
franjo.podgorelec@zg.htnet.hr

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
 Santa Clara University, Department of Political Science
 500 El Camino Real Santa Clara, California 95053, USA
prozic@scu.edu

Tadej STREHOVEC

doc. dr., za moralno teologijo PhD, doc., Moral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Andrej ŠEGULA

doc. dr., za pastoralno teologijo PhD, Assist. Prof., Pastoral Theology
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
andrej.segula@rkc.si

Norman TANNER

prof. dr., za zgodovino Cerkve PhD, Prof., Church History
 Papeška univerza Gregoriana Pontificia Università Gregoriana
 Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma
tanner@unigre.it

Janez VODIČAR

izr. prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assoc. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
 Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
 Poljanska 4, SI-1000 Ljubljana
janez.vodicar@guest.arnes.si

Vladimir VUKAŠINOVIĆ

prof. dr., za pravoslavno liturgijo PhD, Prof., Orthodox Liturgy
 Pravoslavni Bogoslovski fakultet, Univerzitet u Beogradu Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade
 Mije Kovačevića 11b, SCG-1100 Beograd
vladavuk@gmail.com

Wojciech ZYZAK

doc. dr., za duhovno teologijo PhD, Assist. Prof., Spiritual Theology
 The Pontifical University of John Paul II
 Ulica Beskidzka 26, PL-34-300 Żywiec
wyzak@gmail.com

Pastoralni in duhovni premiki v Cerkvi na Slovenskem po drugem vatikanskem koncilu¹

Razprave

Vabljen predavanje na znanstveni konferenci (1.06)

BV 73 (2013) 2, 167–174

UDK: 27-732.4-675(456.31)“1962/1965”:272

Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 06/2013

Norman Tanner

The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church How ‘Novel’ was Vatican II?

Abstract: The first Vatican council in 1869–70 came some 300 years after the previous ecumenical council, Trent in the sixteenth century. Vatican I sought to catch up with the developments of the three intervening centuries. But Rome’s imminent fall to the forces of Italian reunification led to the curtailment of the council’s agenda to two topics: faith and reason, and the papacy. Vatican II, therefore, had to complete the unfinished agenda of Vatican I as well as to confront major transformations that occurred in the Church and in world during the intervening century. The lecture will seek to explore, in the light of this background, the impact of the two councils upon the Roman Catholic Church.

Keywords: councils, Vatican II, Vatican I, Roman Catholic Church, twentieth-century world, ecumenism, non-Christian religions, freedom of conscience, decolonization, decline of communism

Povzetek: **Vpliv prvega in drugega vatikanskega koncila na katoliško Cerkev: V čem je bila »novost« drugEGA vatikanskega koncila?**

Prvi vatikanski koncil je potekal v letih 1869–1870, približno tristo let po prvem ekumenskem koncilu, ki je bil v 16. stoletju v Trentu. Prvi vatikanski koncil je skušal spregovoriti o novih družbenih fenomenih, toda zaradi združitve Italije in zaradi zavzetja Rima sta se na dnevnem redu znašli le dve točki: vera in razum ter papeška nezmotljivost. Drugi vatikanski koncil je tako na dnevni red uvrstil neobravnavane teme prvega koncila, hkrati pa se je spoprijel z velikimi spremembami v Cerkvi in v svetu. Prispevek na podlagi tega osvetljuje vpliv obeh koncilov na rimskokatoliško Cerkev.

Ključne besede: koncili, prvi vatikanski koncil, drugi vatikanski koncil, Rimskokatoliška cerkev, svet dvajsetega stoletja, ekumenizem, nekrščanska verstva, svoboda vesti, dekolonizacija, padec komunizma

¹ Pri urejanju tematskega sklopa je sodeloval doc. dr. Ivan Platonvjak.

I am honoured to be invited to speak at this Symposium in Ljubljana – my first visit to your beautiful and historic city – on the fiftieth anniversary of the beginning of the second Vatican council in 1962. I am grateful to Professor Ivan Plavtnjak and his colleagues in the Faculty of Theology for the invitation to speak and I thank all of you for your presence here this morning. Please allow me to speak in English rather than Slovenian.

In writing the lecture I came to realize that both Vatican I (1869–70) and even more Vatican II (1962–5) – the principal focus of this lecture – need to be seen within the context of all the 19 ecumenical councils that preceded them. So I have taken the liberty of adding a clause to the advertised title of the lecture. That is to say, to the original title »The Impact of Vatican I and II on the Catholic Church« I have added the subtitle »How 'Novel' was Vatican II?«. How »novel«, therefore, was Vatican II when it is seen in the light of all the ecumenical councils of the Church that preceded it? How much continuity was there, how much development or even rupture?²

In the list of councils traditionally recognized as ecumenical by the Catholic Church, Vatican II comes as the twenty-first and last, so far.³ This simple statement requires some unpacking. The word »ecumenical« comes from the Greek for house »*oikos*«, and so by extension refers to the whole »housed« or »inhabited« world. Ecumenical councils, accordingly, are those representing the whole Christian community worldwide. Seven councils are recognized as ecumenical by the Catholic and Orthodox Churches and usually – though with less emphasis as to their binding authority – by the Protestant Churches of the Reformation: Nicea I in 325, Constantinople, Ephesus, Chalcedon, Constantinople II and III, and Nicea II in 787. The eighth is the controversial Constantinople IV. The remaining thirteen, from Lateran I (1123) to Vatican II, are recognized as ecumenical by the Catholic Church but not by the Orthodox and Protestant Churches, coming as they do after the beginning of the East-West schism in 1054. Some Catholics prefer to call the councils of the second millennium »general« rather than »ecumenical« councils.

Vatican II comes, therefore, as the latest in the long and venerable list of councils traditionally recognized as ecumenical by the Catholic Church. Here there is continuity rather than novelty. But within this continuity there are several remarkable features. This lecture, accordingly, in order to highlight both novelty and continuity within the conciliar tradition, will be divided into the following eight topics or questions: 1 Numbers, 2 Men and Women, 3 Influences beyond the Catholic Church, 4 Length and style of documents, 5 Divisions within the Council, 6 Rejection of the draft decrees, 7 Reception, 8 Another council soon?

² This lecture, in its present form, depends much upon that given at Dharmaram College in Bangalore, India, and published as Tanner 2012, 401–410.

³ See the Appendix.

1. Numbers

First, the size and worldwide nature of Vatican II. At any given time during the four years 1962–5, there were some 2,400 full members (sometimes called »fathers«) of the council, principally the bishops of the Church. Vatican I, the next largest, numbered some 700 members. Moreover, while all five continents were represented at Vatican I, the bishops at this council were largely of European extraction – either missionary bishops of European origin or coming from families which originated in Europe – whereas at Vatican II the other four continents were much more fully represented with indigenous bishops.

Yet paradoxically (if you like playing with numbers) Vatican II was, in a sense, the least representative of the ecumenical councils. How so? At the first ecumenical council, Nicea I in 325, there were present some 250 bishops – 318 according to the traditional number – representing a total Christian population estimated at around 20 million: one representative for about 80,000 Christians. At Lateran IV in 1215, when the Catholic population stood at around 50 million, several hundred bishops and other members participated: over 200 at Trent (1545–63) when the Catholic population approached 70 million. The French bishops at Vatican I estimated the world's population stood at around 1.2 billion, of whom 200 million were Catholics (Schneemann and Grandérath 1870–90, 845–846). In 2010, according to official Vatican statistics, Catholics numbered 1,166 million or 17.4 per cent of the total world population of some 7 billion (*The Tablet* [London], 27 February 2010, 31). Even allowing for a smaller figure in 1962–5 than 2010, it looks as though Vatican I was more representative of the Catholic population – proportionally – than Vatican II.

2. Men and Women

Gender-wise, Vatican remained largely a male preserve. The bishops and other full members were all men. Altogether 23 women were invited to attend the council as Auditors (Observers). They and other women who were consulted on particular decrees played some minor role in the composition of the decrees. Their story was written up by Carmel McEnroy (1996). This female contribution may have been greater at Vatican II than at Vatican I, Trent and the medieval councils. But it does not compare with the role of two women at the councils of the first millennium. Empress Pulcheria played a crucial role in the summoning and conduct of the council of Chalcedon, which gave the Church its long-lasting teaching on Christ's divinity and humanity; empress Irene played a likewise crucial role at Nicea II, which established the Church's teaching in support of religious art.

3. Influences beyond the Catholic Church

In terms of direct influence, Vatican II was more open than most previous councils to the Christian community beyond the Catholic Church. The council invited various Christian Churches and communities to send representatives as »Ob-

servers», who attended the conciliar debates in St Peter church even while they did not vote on the decrees. The response of the Lutheran and Anglican churches was specially positive and their representatives made significant contributions to several decrees, most notably that on Ecumenism, *Unitatis redintegratio*. Some Muslims, in a more informal way, were important for persuading the council to extend the decree on Judaism to cover other world religions. As a result, Islam, Hinduism and Buddhism are all treated individually in the final decree on non-Christian religions, *Nostra aetate*. By comparison, Lutherans were invited to the council of Trent and, rather more successfully, Orthodox representatives were invited to the medieval councils of Lyons II and Florence.

In terms of indirect influence, Vatican II finds itself alongside most of the major ecumenical councils in that it was deeply influenced by developments beyond the Catholic Church. That is to say, most of the ecumenical councils of the first millennium, as well as Trent in the sixteenth century, had to respond to doctrinal and disciplinary teachings that were ruled incompatible with Catholicism. Some of the challenges came from Christians who were judged heterodox, others came from outside the Christian world. As a result of these various challenges, there was doctrinal development or clarification within the Catholic Church. In the case of Vatican II, the development and clarification came about through internal digestion rather than through condemnations, such as occurred in the early councils and at Trent, but it was very real nonetheless. It is to be found in varying degrees in almost all the sixteen decrees of Vatican II, most notably in those on the liturgy, eastern Catholic Churches, ecumenism, non-Christian religions, religious freedom, and the Church in the modern world.

4. Length and style of documents

The sixteen documents of Vatican II – distinguished, in descending order of authority, into four »constitutions«, nine »decrees« and three »declarations«, though usually called generically »decrees« – run to some 125,000 words. The decrees of Trent, the next most lengthy ecumenical council, run to somewhat less than half this figure. The invention of printing in the West, in the late fifteenth century, permitted these much longer documents. Indeed the texts of Vatican II, in words, amount to twice that of all the first seven councils taken together.

The topics covered in Vatican II's sixteen decrees were very wide-ranging, as their titles indicate: Liturgy, Mass Media, The Church, Eastern Catholic Churches, Ecumenism, Bishops, Religious Orders, Priestly Formation, Education, Non-Christian Religions, Revelation, The Laity, Religious Freedom, Missions, Priests, The Church Today. By contrast, some previous ecumenical councils focused on one or two issues which were particularly controversial at the time: Ephesus on Mary's title of *Theotokos*, Nicea II on religious art, Vatican I on the relationship between faith and reason and on papal authority. But other councils were similar to Vatican II in focusing on a wide range of issues: Trent covered a very wide range of doc-

trinal and disciplinary issue in dispute between the Catholics and Protestants; Lateran IV issued 70 decrees that were wide-ranging in their treatment of Catholic practices.

Perhaps the council that most parallels Vatican II in combining concern for both doctrine and lifestyle is Nicea I. Thus the latest ecumenical council parallels the first. Vatican II had plenty of concern for doctrine – thereby rebutting those who claim it was »merely« a pastoral council – as instanced by its »Dogmatic« constitutions on the Church and on Revelation as well as by plenty of doctrinal teaching in other decrees. At the center of Nicea I, correspondingly, lies the doctrinal creed which forms the basis of the »Nicene creed« – the profession of faith which Catholics recite at Mass most Sundays. But Nicea I also promulgated twenty disciplinary canons, which address a wide range of practical issues facing the early Church. These Nicene canons parallel, in more succinct form, the teaching of Vatican II on many moral and pastoral issues confronting Catholics in the late twentieth century.

I have emphasized Vatican II's similarity with Nicea I because some participants at Vatican II, as well as many commentators subsequently, have pointed to the dangerous novelty of Vatican II in entering the shifting sands of transient practice rather than keeping to moral principles of absolute value and unchanging formulation. But these critics may be in a time warp, thinking only of the two councils before Vatican II, namely Vatican I and Trent, which indeed treated practical issues in a somewhat timeless fashion. They forget the councils of the early and medieval church, which legislated on many practical issues in a manner that was consciously provisory and never intended to be invariable in every detail for all time. In this way both Vatican II and these earlier councils had the courage to help Christians with advice and instruction on many pressing problems of their time.

5. Divisions within the Council

There were significant differences within Vatican II between the large majority of fathers who were broadly – even enthusiastically – in favour of the decrees which eventually emerged and a small minority who had serious reservations about them. Such divisions show both novelty and normality in comparison with other ecumenical councils.

By way of comparison, internal divisions were most apparent in the councils of the first millennium. Thus, some bishops were opposed to the Nicene creed of 318; a substantial group of bishops left Constantinople I rather than accept the proposed teaching on the holy Spirit; the council of Chalcedon began with the trial and deposition of one of its most prominent members, bishop Dioscorus of Alexandria; Nicea II had to be convoked twice on account of divisions between iconophiles and iconoclasts. In contrast, most of the medieval councils give an appearance of unanimity partly because voting was normally by acclamation rather than by individu-

al voting. In the modern era, Trent saw differences between those who sought to incorporate the better elements of Reformation teaching and those who were adamantly opposed to such accommodation, but the conciliar decrees were eventually approved unanimously. Vatican I saw a split between the majority in favour of the proclamation of papal infallibility and a sizeable minority who opposed the definition or thought it inopportune; though in the final voting only two fathers voted against the definition and they quickly accepted the result as did the substantial number of fathers who had absented themselves from the final voting.

Despite the differences of outlook among the fathers of Vatican II, their final voting was overwhelmingly in favour of the conciliar decrees. All the fathers, moreover, accepted the sixteen decrees when they were formally promulgated by pope Paul VI at the end of the council. Only later did Archbishop Marcel Lefebvre break from this unanimity and lead a small community into partial rejection of the council. This unanimity is very remarkable and something for which we can be hugely grateful. It reveals Vatican II in continuity with Vatican I and Trent and in contrast with various councils of the early Church which resulted in long-lasting and damaging schisms.

This unanimity at Vatican II was due both to the good sense of the fathers and to the skill and accommodation of popes John XXIII and Paul VI in their conduct of the council. Some felt that Paul VI accommodated the minority too much, over-fearful that the so-called conservatives might reject the decrees and a schism would result.

6. Rejection of the Draft Decrees

The dramatic first weeks of the council in October 1962 saw the assembly reject the seventy decrees which had been drafted by the preparatory commissions. As a result, the council had to begin again more or less from scratch and it took four years, rather than the ten weeks originally planned, to conclude the council. The sixteen decrees that eventually emerged contained many of the themes that were to be found in the seventy draft documents, but the tone and presentation as well as much of the material was substantially different.

This rejection of the prepared programme was unique in the history of the Church's ecumenical councils. So here we find novelty. Strife in the early councils was rather different. It wasn't that a clearly prepared programme was turned down, rather there was controversy as the council gradually composed its decrees. Much the same could be said of those medieval councils which proved contentious. Trent lasted a long time because extensive decrees had to be composed more or less from scratch, not because decrees that had been drafted before the council were rejected.

The draft decrees were prepared for Vatican II with the backing of the highest authority, namely pope John XXIII. The pope had established ten preparatory commissions, led largely by the leading personalities of the Roman Curia, to compose draft decrees for the council. But pope John did not indicate a precise agen-

da for the council, so the preparatory commissions were working somewhat in the dark. They did their best in the circumstances. A questionnaire was sent to members of the forthcoming council and to some institutions, such as Catholic universities, soliciting their proposals. The responses made various suggestions but, unsurprisingly, they did not indicate a clear programme for the council.

It is surely to the credit of the council that it was able to alter course quite radically, to accommodate the new mood which became apparent soon after the council convened. Pope John navigated these early stages of the council with great skill. He accepted the rejection of the draft documents and went some way towards preparing the ground for the new decrees that would eventually emerge. Likewise pope Paul VI acted with great skill in leading the council to its successful conclusion. Credit all round? Well, one shouldn't exaggerate. Some in the conservative minority, including some members of the Roman Curia, remained uneasy about the outcome of the council and made its reception difficult.

7. Reception

The continuing relevance of Vatican II comes as no surprise. The modernity and comprehensiveness of its sixteen decrees effectively guaranteed the long-term vitality of the council. It has proved a doctrinal and pastoral lodestar for the Catholic Church, and indeed for the wider Christian community, for the last half-century and it looks set to remain so for some time to come. As an »event« too, with such worldwide participation and interest, the council contributed greatly to the Catholic Church's impact upon the modern world.

The difficulties in Vatican II's reception may be interpreted as both good and disappointing. Other major councils, such as Nicea I or Chalcedon, had laboured receptions precisely because of the importance and challenging nature of their teaching. So too with Vatican II. But this council also witnessed ensuing obstruction, which was disappointing and hindered the council's effectiveness and the unity of the Church. Thus, some were uneasy with the results of the council, as mentioned earlier, and were half-hearted in implementing the decrees. Others were irresponsible in their enthusiasm for the council and pressed for measures that went beyond the teaching of the council. The danger of polarization within the Catholic Church remains, indeed it seems to have increased in the last two decades.

A particular difficulty was that the council, in emphasizing the importance of decentralization and local initiative within the Church, rendered the implementation of the decrees somewhat haphazard. In this respect Vatican II differed from some other major councils – such as Lateran IV or Trent – which expected and received much more direct implementation from the papacy and Roman curia. Vatican II's decrees, moreover, were long and somewhat discursive in style, so interpretation of them, and how much weight should be given to particular phrases and sections, could vary considerably. Even so, there are some advantages. A council that is too much

imposed from above can lead to lasting imbalances and resentments. Vatican II has certainly taken time to digest, but the lasting results may be all the more fruitful.

8. Another council soon?

It may be tempting to want another ecumenical council to tie up the loose ends of Vatican II and to produce fruits for the twenty-first century. My own sentiments are cautious. We have not yet properly digested Vatican II and it is dangerous to force results before they are ripe. We tend to think that all ecumenical councils have been successful and so forget those that went awry. Ephesus II in 449 and Hieria in 753 were thought by many at the time to be genuine ecumenical councils but were later judged to have issued heterodox decrees and so were disowned by the Church. Even among those which have retained their ecumenical status, such as Constantinople II in 553 or Vienne in 1311–12, the Church might have been better without some of their more abrasive decrees.

Nobody except Pope John seems to have been thinking of a new council when he convoked Vatican II in January 1959. Although he gave some reasons for calling the council, he emphasized above all that he felt impelled by the holy Spirit. So too for the next ecumenical council, while human factors are surely important, divine inspiration remains paramount!

Appendix: Ecumenical Councils according to the Catholic Church

Early Church	Middle Ages	Modern Era
Nicaea I (325)	Lateran I (1123)	Trent (1545–63)
Constantinople I (381)	Lateran II (1139)	Vatican I (1869–70)
Ephesus (431)	Lateran III (1179)	Vatican II (1962–5)
Chalcedon (451)	Lateran IV (1215)	
Constantinople II (553)	Lyons I (1245)	
Constantinople III (680–1)	Lyons II (1274)	
Nicaea II (787)	Vienne (1311–12)	
Constantinople IV (869–70)	Constance (1414–18)	
	Basel-Florence (1431–45)	
	Lateran V (1512–17)	

References

- McEnroy, Carmel Elizabeth. 1996. *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*. New York: Crossroad.
- Schneemann, Gerhard, and Theodor Granderath, eds. 1870–90. *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum: Collectio Lacensis*. Vol. 7. Freiburg-im-Breisgau: Herder.
- Tanner, Norman. 2011. *New Short History of the Catholic Church*. London and New York: Burns & Oates, Continuum, Bloomsbury.
- . 2012. How 'Novel' Was Vatican II? *Asian Horizons: Dharmaram Journal of Theology* 6, no. 3.
- . 2013. *Kratka zgodovina katoliške Cerkve*. Ljubljana: Družina.

Bogdan Kolar

Odmevi koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: Čeprav je bila katoliška Cerkev na Slovenskem izključena iz javnih medijev, so člani katoliške skupnosti dobivali osnovne informacije o koncilskega dogajanju; to nalogo je opravljal skromni cerkveni tisk. Razmere so se začele spreminjati po koncu koncila in po začetku boljšanja odnosov med Svetim sedežem in Jugoslavijo leta 1966. Slovenski škofje, udeleženci na koncilu, so po vrnitvi v svoje okolje v skladu z možnostmi skrbeli za uresničevanje koncilskih smernic in za seznanjanje občestev z dogajanjem v Cerkvi na svetovni ravni. Prispevek je poskus pregleda odmevov na napoved koncila in na pričakovanja, ki jih je prinesla napoved, seznanjenosti slovenskega prostora z dogajanjem med koncilom in odmevov po koncilu. Takrat so se v Cerkvi na Slovenskem pokazale številne nove pobude glede pastoralnega dela, vse do nastanka vrste cerkvenih združenj in raznih duhovnih gibanj, do razmaha ekumenskega in drugega dialoga, do prenove katehetskega pouka in do razcveta verskega tiska. Koncilske ideje so vstopile tudi v redovne skupnosti. Za ocenjevanje vpliva koncila na slovensko katoliško skupnost so bile poseben izziv različne obletnice.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil (1962–1965), redovne skupnosti, Slovenija, verski tisk, verski pouk

Abstract: **Echoes of the Council in the Church in Slovenia**

Though the Catholic Church in Slovenia was practically excluded from the public media, the Catholics obtained the basic information about what was going on at the Council via the scarce Catholic press. The situation started to change after the end of the Council when the relations between the Holy See and the Yugoslavian state began to improve in 1966. When the Slovenian bishops who had taken part in the Council returned home, they implemented, in accordance with their possibilities, the guide-lines of the Council and informed the faithful about what was happening in the world Church. The paper intends to look through the reaction to the Council announcement and the expectations caused thereby, to examine how Slovenia was informed about the happenings at the Council and to evaluate the echoes after the Council. They brought about many new initiatives in pastoral care, the founding of new Catholic associations and spiritual movements, an upswing in ecumenic dialogue and interfaith contacts, a renewal of religious education, and a flourishing of the Catholic press. The ideas of the Council also entered the religious orders. Various Council an-

niversaries have been considered as particular occasions for the assessment of the Council influence on the Slovenian Catholic community.

Keywords: Second Vatican Council (1962–1965), Catholic religious orders, Slovenia, religious education, Catholic press

Zgodovinski trenutek, v katerem je potekal drugi vatikanski koncil, in nova sredstva družbenega obveščanja, ki so spremljala njegovo delo, so pripomogli, da so ljudje koncilsko dogajanje poznali veliko bolj kakor vse poprejšnje. Prva naloga, seznanitev z vsebino koncilskih sklepov, je bila opravljena zelo hitro in dostopno. Skrb za izvajanje pa je postala program za naslednja desetletja; zanj lahko rečemo, da še vedno ni opravljen, kajti koncilске ideje ostajajo še dalje izziv in zgodovinska naloga. Prispevek želi predstaviti nekatere vidike in odmeve koncilskega dogajanja v Cerkvi na Slovenskem in njeno informiranost o dogajanju v širši cerkveni skupnosti in pokazati, kako so se koncilске ideje vedno močnejše čutile tudi v ravnanju katoliškega občestva na Slovenskem.

1. Čas priprav na koncil

Napoved koncila v slovenskem prostoru ni povzročila tako širokih in različnih odmevov kakor v okoljih, kjer je imela katoliška Cerkev v javnosti priznано in uveljavljeno mesto (kljub temu bolj kakor v drugih komunističnih deželah). S kratkimi novicami o dogajanju v Cerkvi je svoje bralce obveščala *Družina*, ki je bila v tem času bila mesečnik. Večjo pozornost je pripravam na koncil namenjal slovenski cerkveni tisk po svetu. Med prvimi avtorji, ki so ocenili zgodovinsko razsežnost napovedanega koncila, je bil učitelj zgodovine Cerkve na Teološki fakulteti dr. Maksimilijan Miklavčič, takrat ugleden voditelj Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS. V glasilu tega društva *Nova pot* je decembra 1959 objavil daljšo razpravo z naslovom Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora (Miklavčič 1959). Miklavčič je ob spremljanju nemškega, italijanskega in francoskega tiska pregledno, kar so o pomenu papeževe napovedi pisali v drugih okoljih. Analiziral je pomen treh odločitev, ki jih je nakazal Janez XXIII., in posebej pregledal, kakšni so bili odzivi v pravoslavnem in v protestantskem okolju, saj so koncili v zgodovini vedno prinesli odmeve tudi v tistih krščanskih skupnostih, ki koncilskih odločitev drugače niso sprejemale (to velja zlasti za koncile od 16. stol. dalje).

Skupaj z drugimi avtorji je Miklavčič izražal predvsem presenečenje nad papeževo pogumno potezo in svojevrstno radovednost, kaj se bo pravzaprav iz tega razvilo. Na napoved koncila, za katerega niti ni bilo zanesljivo, ali bo nadaljevanje prvega vatikanskega ali bo imel samostojno štetje, je gledal predvsem kot na novo možnost sodelovanja med kristjani različnih obredov in kot na trenutek, da bo priznana njihova pravica do izvirnosti. »Nastopil je čas, ko je treba z juridizmom pomesti in uveljaviti z vso širokosrčnostjo duha, ki oživilja, in bratsko ljubezen, ki celi rane. Samo na tej podlagi more s človeškim prizadevanjem sodelovati Duh

božji, brez katerega so vsi napori brezplodni,« sklene Miklavčič (1959, 344).

Po Miklavčičevem mnenju je napoved sklica koncila odprla številna vprašanja, na katera konec leta 1959 še ni bilo odgovorov, a je hkrati tudi sprožila vrsto novih pobud in idej, s katerimi so katoličani navezovali stike s predstavniki drugih krščanskih skupnosti. Prvo razumevanje nalog koncila, kakor ga je v slovenskem prostoru predstavljal Miklavčič, je bilo v smislu odpiranja vprašanj o odnosih med katoličani in kristjani drugih skupnosti, med vlogo rimskega škofa kot sklicatelja koncila in voditelji preostalih krščanskih občestev.

Takratni dekan Teološke fakultete dr. Stanko Cajnkar je v istem stanovskem glasilu *Nova pot* v daljšem prispevku orisal Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji (Cajnkar 1962a) in dodal še Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil (Cajnkar 1962b).

V slovenskem tisku med rojaki po svetu je imela napoved koncila širok odmev. Mnogi duhovniki, zaposleni v slovenskih ali drugih skupnostih, so izražali svoje poglede na odločitev Janeza XXIII. in ocenjevali pomen, ki ga bo koncil prinesel v takrat politično in vojaško razdeljeni svet. Duhovniško glasilo *Omnnes unum*, ki je izhajalo v Argentini, je prinašalo tudi daljše razprave na to temo. Med temi velja omeniti vsaj prispevek teološkega učitelja iz Chura v Švici, dr. Alojzija Šuštarja, ki ga je objavil na začetku leta 1961 pod naslovom Drugi vatikanski koncil – veliko upanje? (Šuštar 1961). Ob navezavi na teološke razprave francoskega dominikanca Yvesa Congarja in mladega nemškega teologa Hansa Künga, ki sta jih objavljala na različnih naslovih takoj po napovedi koncila, je videl Šuštar upanje koncila predvsem v izboljšanju odnosov med katoliško in protestantskimi skupnostmi, torej na ekumenskem področju, v oblikovanju novega lika škofa (to bi bilo nadaljevanje naloge, ki jo je z opredelitvijo lika papeža opravil prvi vatikanski koncil) in v vsaj začetni določitvi mesta laikov v Cerkvi. Ni pričakoval revolucionarnih prelomov s preteklostjo, je pa izrazil pričakovanje od vsakega člana Cerkve, »da se za koncil zanima, da se zaveda svoje odgovornosti, ki jo ima v Cerkvi v današnjem času, in da z molitvijo, žrtvijo in delom vedno bolj dokazuje, da zaupa v delovanje sv. Duha v Cerkvi« (8).

Za *Zbornik razprav Teološke fakultete* v letu 1962 je dr. Jožef Pogačnik, generalni vikar ljubljanske nadškofije, prispeval razpravo Priprave na vesoljni zbor (Pogačnik 1962). Ob orisu zgodovinskega ozadja sklica in pripravljanja tridentinskega in prvega vatikanskega koncila je opozoril na zgodovinski pomen vsakega koncila in na težave pri uresničevanju njihovih odlokov in polemiziral s teologom Küngom, ki je v eni svojih knjig zapisal, »da bo koncil spolnil veliko upanje ali prinesel veliko razočaranje« (39). Novosti koncila je pričakoval predvsem v poudarjeni vlogi škofov v Cerkvi, v juridični povezavi škofij med seboj, v večji svobodi v liturgiji in v uvedbi domačega jezika ter v reformi cerkvene zakonodaje. »Koncil bo pač uzakonil prvič v zgodovini Cerkve pravice laikov. Z vsem tem bo storjen prvi korak za zedinjenje.« (45)

Na povabilo slovenskega oddelka tržaškega radia je dr. Jakob Ukmar v letu 1961 pripravil več oddaj o vesoljnih cerkvenih zborih. Obilno gradivo, ki ga je pri tem zbral, je v nadaljevanju uredil za samostojno knjigo, ki jo je leta 1963 izdala Gori-

ška Mohorjeva družba pod naslovom *Kratka zgodovina cerkvenih zborov* (Ukmar 1963). Ukmarju je napoved novega koncila dajala vtis, »da stojimo na večer pred izrednim dogodkom, ki bo morda odločilno vplival na zgodovinski potek v prihodnjih stoletjih«; v koncilu je videl odgovor Cerkve na vprašanja sodobnega sveta, kajti »nekaj mesijanskega, nekaj preroškega in skrivnostnega leži v sedanjem kulturnem ozračju« (11).

V pripravljalnem obdobju je bil v koncilsko dogajanje od slovenskih prelatov najbolj vključen nadškof Anton Vovk, oktobra 1961 je bil imenovan v komisijo za disciplino duhovnikov in krščanskega ljudstva. Udeležil se je seje te komisije decembra 1961, februarja 1962 se seje zaradi bolezni ni mogel udeležiti, ponovno je pri delu komisije sodeloval aprila 1962 (Ceglar 1998, 109). Slabo zdravje nadškofu ni dopuščalo, da bi bil aktiven sodelavec komisije, čutil pa je dolžnost, da se je seji udeleževal in bolj z navzočnostjo kakor z besedo pričeval o zvestobi Cerkvi v njej nenaklonjenem režimu.

Kot splošno ugotovitev ob napovedi koncila lahko zapišemo, da so bila pričakovanja v cerkvenih občestvih v svetu in na Slovenskem velika, a zelo raznolika. Segala so predvsem na področje liturgije in ekumenskega dogajanja, to je na dve področji, o katerih se je več govorilo že v poprejšnjih letih. Cerkevna občestva so se v pripravo koncila vključila predvsem z molitvenimi srečanji; k temu so jih spodbujali slovenski škofje. Zanimanje za koncil se je pokazalo tudi med slovenskimi marksističnimi sociologi religije.

2. Sodelovanje na koncilu

Koncila so se udeležili slovenski škofje in njihovi teološki svetovalci (med njimi so bili dr. Maksimilijan Jezernik, dr. Janez Vodopivec, dr. Vladimir Truhlar in dr. Alojzij Šuštar). Na prvem zasedanju, ki ga je vodil papež Janez XXIII. (11. oktober–8. december 1962), sta sodelovala ljubljanski nadškof Anton Vovk in mariborsko-lavantinski škof dr. Maksimilijan Držečnik (zanimivo je, da se je na večino dokumentov podpisoval kot mariborski škof; lavantinska škofija se je preimenovala v mariborsko-lavantinsko leta 1962). Škof Držečnik je bil član delovne skupine, ki je govorila o disciplini klerikov in vernikov. Kljub krhkemu zdravju se je nadškof Vovk udeleževal vseh sej, kajti čutil je, to je večkrat izrecno poudaril, da se dogajajo pomembne stvari in da se odloča o prihodnosti Cerkve. Življenjska zgodba nadškofa Vovka je bila med koncilskimi očetmi dobro poznana, zato so do njega imeli poseben odnos in so nanj gledali kot na »pričevalca molčeče Cerkve« in kot na »mučenca, ki je začasno prišel iz bitke« (Ceglar 1998, 165). Škof Držečnik je v svojem prispevku na tem zasedanju poudarjal pomen sv. bratov Cirila in Metoda in prizadevanje škofa Slomška za edinost kristjanov (Papež 1992, 7).

Drugega zasedanja, predsedoval mu je novi papež Pavel VI. (29. september–4. december 1963), sta se udeležila škof Držečnik in apostolski administrator ljubljanske nadškofije dr. Jožef Pogačnik, nadškof Vovk je namreč umrl 7. julija 1963. Na

tem zasedanju je škof Držečnik ob več priložnostih spregovoril o Cerkvi in se zavzel za to, da bi namenil dokument o Cerkvi več pozornosti »službi duhovnikov in ne samo službi škofov« (13). Oglasil se je še ob pripravi dokumenta o ekumenizmu. Nadškof Pogačnik je postal član skupine, ki je govorila o ekumenizmu, in je pripravil več pripomb na dokument s tega področja.

Na tretjem koncilskem zasedanju (14. september–21. november 1964) so sodelovali trije slovenski škofje: ljubljanski nadškof Pogačnik, mariborsko-lavantinski škof Držečnik in apostolski administrator Slovenskega primorja dr. Janez Jenko (škofovsko posvečenje je prejel 6. septembra 1964). Škof Držečnik je sodeloval v razpravi o službi škofov in poudaril pomen načrtnega preučevanja družbenih sprememb, to je pastoralne sociologije, ki bi pomagala iskati ustreznejše odgovore na vprašanja sodobnega človeka. Predlagal je, da bi imela vsaka škofija komisijo za pastoralno sociologijo. Držečnik je sodeloval še v razpravi o verski svobodi in o Cerkvi v sodobnem svetu. Nadškof Pogačnik se je tudi udeležil razprave o Cerkvi (njegov poseg sta podprla škofa Držečnik in Jenko), nato še ob dokumentu o življenju duhovnikov in dal komisiji za pripravo novega Zakonika cerkvenega prava nekatere pripombe (37). Škof Jenko se je vključil v razpravo o službi in življenju duhovnikov in prispeval podpis k skupni izjavi jugoslovanskih škofov, da bi dokument o Cerkvi spregovoril tudi o zaščiti narodnih manjšin.

Ti slovenski škofje so sodelovali tudi na četrtem oziroma zadnjem koncilskem zasedanju (14. september–8. december 1965). Nadškof Pogačnik se je oglasil v razpravi o verski svobodi in ob vprašanju ateizma in o narodnih manjšinah. To razpravo sta podprla še škofa Držečnik in Jenko. Vsi trije so bili navzoči na vseh javnih sejah, na katerih so sprejeli velik del sklepnih koncilskih dokumentov.

Kakor je razvidno iz pregleda, ki ga je pripravil Viktor Papež (1992, 6), sta v koncilski dvorani nastopila škof Držečnik (18. septembra 1964) in nadškof Pogačnik (26. oktober 1964). »Svoje predloge in mnenja k različnim osnutkom dokumentov so predložili: škof Držečnik enajst, nadškof Pogačnik sedem, škof Jenko enega. Vsi trije pa so podpisali skupni dokument vseh škofov iz takratne Jugoslavije, navzočih na tretjem zasedanju. Končno najdemo njihove podpise tudi na pisnih predlogih drugih škofov, in sicer podpis nadškofa Pogačnika na dveh, škofa Držečnika na petih in škofa Jenka na treh dokumentih drugih koncilskih očetov.« (6)

O delovanju koncila je na Slovenskem redno poročala *Družina*. Nekateri člani cerkvenih občeštev na Slovenskem so imeli možnost prebirati *Nedeljo*, cerkveni list krške škofije, ali *Katoliški glas*, ki je izhajal v Gorici. Škofje so imeli možnost, posredovati svoje izkušnje in razumevanje dogajanja v Rimu prek Radia Vatikan, to pa je imelo zelo pozitiven odmev zlasti med slovenskimi izseljenci. V domačem okolju so povzetke razprav na koncilu prinašala škofijska glasila. Več prispevkov je na temo koncilskega dogajanja in glede postopkov sprejemanja dokumentov objavila revija *Nova pot*, pri kateri je imel osrednje mesto in bil tudi glavni pisec prispevkov na to temo Cajnkar; opiral se je predvsem na francoski dnevni tisk in v nadaljevanju na ameriškega avtorja Xaviera Rynnea (ki ga je prebiral v nemškem prevodu). Med celovitimi analitičnimi pristopi h koncilskemu dogajanju velja ome-

niti Cajnkarjevo knjigo *Misli o koncilu* (Cajnkar 1968), v kateri je povzel svoje spremljanje koncila in odmeve, ki jih je prinesel koncil v drugih cerkvenih okoljih. V razpravah je poudarjal zgodovinski pomen koncila, predvsem novega nauka o Cerkvi, o verski svobodi, o ekumenizmu in o odnosu do sodobnega sveta. To je bil ponatis razprav, ki jih je predtem objavila *Nova pot*, in za poglobitev vrednotenja posameznih dokumentov, ko je imel na voljo njihove prve celovite prevode v slovenski jezik. Po njegovem prepričanju je »koncil postal dogodek izrednega pomena«, za katerega ni dvomil, »da ga bodo zgodovinarji razglasili za začetek nove dobe cerkvene in splošne zgodovine«, zlasti še zato, ker so na njem »zmagale ideje, ki so še nedavno veljale za sumljive, premalo odločne, premalo bojevite in tako družbeno kakor juridično premalo zahtevne« (Cajnkar 1968, 158).

Dr. Avguštin Lah je sklepno oceno o sprejemanju koncila na Slovenskem povzel z ugotovitvijo, »da je bil koncil v vseh fazah dobro, z odobravanjem, kdaj celo z navdušenjem sprejet. Slovenski škofje, ki so sodoživljali njegov potek in razvoj ter pri njem sodelovali, so v odobravanju napredovali in njegov resnični uspeh pričakovali še le v pokoncilskih časih. Tudi tisti, ki so bili bolj kritični in pričakovali še večjih sprememb, so bili nazadnje zadovoljni.« (1999, 169–170)

3. Dogajanje po koncilu

Samo leto dni po koncu koncila je Družba sv. Mohorja v Celovcu izdala spominsko knjigo z naslovom *Vesoljni cerkveni zbor*. V njej je v sliki in besedi za slovenski jezikovni prostor obširno predstavila dogajanja na koncilu in ob njem. Poleg pomena koncila, ki so ga označili kot »začetek nove dobe v Cerkvi«, so avtorji prikazali še delež Slovencev na koncilu, pregled koncilskih dokumentov, podatke o udeležencih koncila, o odmevih na delo koncila v medijih in predstavitev nekaterih uglednih Slovencev, ki so umrli med koncilskimi zborovanji (Vodeb 1966).

Koncilski dokumenti so bili v slovenščino prevedeni zgodaj; v letih 1964–1966 so prevodi izhajali kot posamezni zvezki. Končno so leta 1980 izšli kot izpopolnjena izdaja vseh prevodov pod skupnim naslovom *Koncilski odloki*. Izboljšanim in preurejenim prevodom je dodan temeljit uvod, v katerem je predstavljen zgodovinski pomen drugega vatikanskega koncila in narava posameznih dokumentov. Besedilom je dodano obsežno stvarno kazalo. Največji del prevodov in spremnih besedil je pripravil dr. Anton Strle, ki si je pri delu za seznanjanje slovenske katoliške skupnosti s koncilom in z razvojem teološke misli po njem postavil trajen spomenik. Koncilski dokumenti so ostali predvsem domena pastoralnih delavcev, manj pa so odmevali med verniki v cerkvenih občestvih na Slovenskem (Valenčič 1991, 259).

Dogajanje po koncilu je bilo seveda večplastno in ga je nemogoče povzeti v kratkem pregledu. Zasluži temeljite študije in resno pozornost, nekatere so bile že opravljene v preteklosti, drugim se bo treba posvetiti v prihodnje. Nekateri širši pregledi so zajeli celotni slovenski prostor (Lah 1999; Valenčič 1991), drugi so bili

posvečeni posameznim škofijam (Kvaternik 2003) ali posameznim oblikam pastoralnega dela: ta pristop je imel zbornik *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, ki je nastal ob praznovanju jubilejnega leta 2000. Med pobudniki več iniciativ, ki so neposredno sledile koncilskemu dogajanju, je bil predvsem nadškof Pogačnik. Zanj sta imeli v prenovitvenem gibanju pomembno mesto liturgija in skrb za urejenost liturgičnih prostorov in bogoslužja.

Nadškof Pogačnik je razmišljal tudi o pripravi sinode na Slovenskem (podobno, kakor se je to dogajala v številnih škofijah po svetu). Govorimo lahko o treh korakih, kako formalno organizirati zbor Cerkve na Slovenskem, ki bi bil neke vrste odmev koncilskega dogajanja na nacionalni ravni. Konec sedemdesetih let, potem ko se je iz Švice vrnil v Slovenijo dr. Alojzij Šuštar, so začeli izhajati zvezki zbirke *Prenova*, ki so bili izraz prenovitvenih moči v Cerkvi na Slovenskem; izšlo je pet zvezkov, v katerih so bili na novo predstavljeni zakramenti, in leta 1979 še šesti zvezek z naslovom *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi*. Da dokument ni bil po volji političnih oblasti, se je videlo v tem, da je bil obdavčen po posebni stopnji. Potem ko so imele posamezne slovenske škofije svoje lastne pastoralne zboro, je dne 26. maja 1997 Slovenska škofovska konferenca sprejela sklep o sklicu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Po razgibanem dogajanju na ravni župnij in dekanij sta bili dve zasedanji (novembra 1999 in novembra 2000), na katerih je bil izdelan sklepni dokument z naslovom *Izberi Življenje!* Po desetih letih je v skladu z omenjenim sklepnim dokumentom nastal pastoralni načrt (krovni dokument) z naslovom *Pridite in pogledjte*. V načrtu je izrecno poudarjena navezava na drugi vatikanski cerkveni zbor, »ki ostaja živo vodilo za Cerkev na Slovenskem tudi v prihodnjih desetletjih« (PIP 3).

Med stanovi v Cerkvi, katerim je koncil namenil več pozornosti in poseben dokument *Perfectae caritatis*, so bili redovniki in redovnice. Hkrati s sklepi je prinesel zelo dinamično in globoko dogajanje, vrsto pobud za širše zastavljeno sodelovanje redovnih ustanov na vseh področjih in posebno med njihovimi vodstvi. Že leta 1967 je bila ustanovljena Zveza redovnih predstojnic Slovenije, dve leti zatem so moške skupnosti ustanovile Odbor za medsebojno sodelovanje in za sodelovanje z lokalno Cerkvijo; v letu 1976 se je odbor preimenoval v Svet višjih redovnih predstojnikov Slovenije. Istega leta je bilo za usklajevanje potreb vseh redovnih skupnosti ustanovljeno Tajništvo slovenskih redovnih družin. Na ravni Jugoslavije so imeli redovni predstojniki in predstojnice svoja lastna združenja. Slovenski redovni predstojniki in predstojnice so bili člani obeh združenj na državni ravni vse do leta 1991. Ob skupnih prireditvah, ki so se jih udeleževali posamezni zastopniki, so začeli organizirati svoje lastne oblike redovniške animacije.

Že od začetka so namenjali največjo pozornost načrtnemu delu za oblikovanje magistrov in magister novincev in novink; prva organizirana srečanja so bila namenjena prav njim. Na jugoslovanski ravni je bil v ta namen septembra 1973 pripravljen prvi redovniški teden kot oblika trajnega prenavljanja redovnih skupnosti v duhu koncilskega Odloka o prenovi redovniškega življenja.¹ Na Slovenskem pa

¹ Prim. zbornik *Za boljše svjedočenje Evanđelja – zbornik radova Prvog redovničkog tjedna*, Zagreb, 4.–6.

so začeli pripravljati redovniške dneve, ki so bili vsakoletna priložnost za seznanjanje s koncilskimi smernicami, za poglobljanje medsebojnega sodelovanja in predvsem za izobraževanje mlajših članov in članic. Prvi takšen skupni dan je bil pripravljen dne 22. oktobra 1975 v Ljubljani. Na začetku leta 1971 so se redovniki odločili za začetek izdajanja glasila *Redovniško življenje*. Kakor je bilo rečeno v uvodniku prve številke, je bilo to bolj gradivo kakor razprave.² Vsega skupaj je v treh letih, to je do decembra 1973, ko je revija prenehala izhajati, izšlo deset števil. Po ustanovitvi samostojne Slovenije je postala najvišje predstavništvo slovenskih redovnikov in redovnic Zveza višjih redovnih predstojnikov in predstojnic Slovenije; ustanovljena je bila leta 1993. Od leta 1999 dalje so redovni predstojniki in predstojnice združeni v Konferenco redovnih ustanov Slovenije (KORUS).

V času po koncilu se je zelo obogatil in razširil slovenski cerkveni tisk, ki je postal pomembno sredstvo prenašanja koncilskih spodbud v slovenski prostor in mesto preverjanja razumevanja koncila. Začelo je izhajati *Ognjišče* (1965), ki je ob mladinski reviji razvilo vrsto dejavnosti. Te so v naslednjih letih postale najbolj zgovoren izraz dogajanja v Cerkvi na Slovenskem. Leta 1969 je izšla prva številka glasila bolnikov, ostarelih in prizadetih *Prijatelj*. Leto pozneje (1970) so svoje glasilo *Cerkveni glasbenik* dobili organisti, glasilo *Mavrica* pa leta 1971 veroukarji osnovne šole. Predvsem za študente in za izobražence je leta 1971 začel izhajati *Bilten*, ki se je leta 1984 preimenoval v *Tretji dan*. V letu 1971 je začela izhajati revija *Znamenje*, ki je ponudila svoj pogled na mesto Cerkve na Slovenskem in na njene pokoncilске naloge in hkrati želela pokazati, kako je mogoče živeti krščanstvo »prav v pogojih socializma« in kako v razumevanju časa in človeka v njem izhajati »iz kritičnega in nenehno iščočega se socializma« (*Znamenje* 1971, št. 1:1–2). Za seznanjanje z učenjem Cerkve in njenega vodstva – to bi v širšem pomenu smeli imenovati tudi pomoč za razumevanje koncilskega učenja – od leta 1979 izhajajo Cerkveni dokumenti.

Dve leti po koncu koncila, leta 1967, je začela izhajati pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu*, ki je že z imenom pokazala svoj program in usmeritev in je želela postati »svobodna tribuna za reševanje pastoralnih vprašanj v duhu koncila«. Ob mnogih podobnih revijah, ki so izhajale po svetu, so želeli tudi slovenski škofje in drugi pastoralni delavci dobiti glasilo, ki bi jim bilo v pomoč pri razumevanju koncilskih uvidov in hkrati sredstvo izmenjave osebnih izkušenj. »Ne tiči vzrok za to le v novih časih, ki jih živimo, ampak predvsem v novih razmerah v Cerkvi po II. vaticanskem koncilu,« so člani uredništva zapisali v spremni besedi prve številke (CSS 1967). V nadaljevanju pa so izrecno poudarili: »Njen glavni namen bo torej, da nam pomaga globlje in bolje razumevati koncilске odloke in jih naobračati na

september 1973, Zagreb 1974. V njem je (str. 101–130) Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem predstavil Anton Košir; to je bil prvi obširnejši pregled slovenskega redovništva, objavljen v hrvaškem govornem okolju.

² Skupaj je od februarja 1971 do decembra 1973 izšlo deset števil. Sprva je bil urednik p. Franc Svoljšak DJ, nato p. Janez Jauh DJ. Kot nadaljevanje revije *Redovniško življenje* je po združitvi z argentinsko revijo *Omnes unum* v letu 1974 začela izhajati revija *Duhovnost*; urejal jo je p. Janez Jauh DJ. Nato je bila z letom 1977 revija *Duhovnost* prenovljena, spremenila je svoj vsebinski koncept in se preimenovala v *Božje okolje*. Uredništvo je prevzel dr. France Oražem.

razmere, v katerih živi Cerkev na Slovenskem in povsod, kjer živi slovensko božje ljudstvo. Za ta namen bo uporabljala znanstvene in praktične razprave, domače in tuje knjige in revije, dialog med seboj in z drugimi, pastoralne skušnje doma in v svetu.«

V letu 1965 je v tiskani obliki ponovno začel izhajati *Bogoslovni vestnik*, ki je prevzel vlogo glasnika razvoja misli slovenskih teologov in njihove povezanosti s teološkimi tokovi v drugih okoljih. Poleg Cajnkarija se je v prenašanje koncilskih pobud v teologijo, v pastoralno načrtovanje in v vsakodnevno ravnanje cerkvenih občeštev vključila vrsta teoloških učiteljev. Med temi je na področju ekumenskega delovanja utiral nova pota dr. Franc Perko, ki je poleg pogovorov in sodelovanja s krščanskimi Cerkvami poudarjal dialog z drugimi verskimi skupnostmi, z ateizmom in seveda znotraj same katoliške skupnosti. »V celoti gledano sta bila dialog in ekumenizem sprejeta z velikim odobravanjem in optimizmom,« svoj pregled povzame Lah (1999, 164).

Med izvirne in samostojne odmeve na koncilsko in na pokoncilsko dogajanje v začetnem obdobju lahko štejemo dve knjigi dr. Vladimírja Truhlarja, učitelja duhovne teologije na univerzi Gregoriana v Rimu in ustanovitelja Inštituta za duhovnost pri tej univerzi. Leta 1967 je izšla knjiga *Pokoncilski katoliški etos*, štiri leta pozneje (1971) še *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Obe sta zbudili polemične odmeve, saj je avtor v njih predstavil najbolj žgoča vprašanja, ki so bila odprta po koncilu in se je Cerkev z njimi morala soočiti, včasih na zelo dramatične načine.

Koncilski dokumenti, slovenski udeleženci na njem in skupina mladih teologov, ki so budno spremljali dogajanje v Cerkvi na svetovni ravni, so pripomogli, da je tudi Cerkev na Slovenskem začela pridobivati bolj mladosten obraz in da je z vrsto pobud na pastoralnem področju ne le presegala ozko določene okvire delovanja, temveč pokazala veliko odprtost za čas in za ljudi v njem. Kot zgodovinskega bi mogli označiti njihov prispevek pri uresničevanju koncilskih pobud na področju ekumenskega dela.

4. Obletnice koncila – novi izzivi

Praznovanje raznih obletnic, povezanih z zasedanjem koncila, je bilo v Cerkvi na splošno in tudi na Slovenskem priložnost za ovrednotenje pokoncilskega dogajanja in pregled sadov, ki jih je prineslo uvajanje koncilskih smernic na posamezna področja cerkvenega življenja. Teološki tečaji za študente in izobražence so bili eden od odgovorov Cerkve na Slovenskem, da bi koncilska prenova prešla v najširše vrste njenih članov. Znova in znova so se predavatelji vračali na koncilске ideje. Leta 1983 pa je bil celoten tečaj namenjen prav sistematičnemu pregledu dvajsetih let življenja v pokoncilski Cerkvi. Naslednje leto je izšel še zbornik z naslovom *20 let po koncilu*, ki je bil resda priloga študentskega glasila *Bilten*. Pregled nekaterih pomembnih področij delovanja Cerkve na Slovenskem je pokazal, da so bili pred njo še številni izzivi in da koncilске pobude še niso zaživele v polni meri.

Med prispevki ima izvirno vrednost pričevanje župnika Vinka Kobala. Kako sem kot župnik doživel koncil (Kobal 1984), ki je nato vso pastoralno pozornost namenil mladim in njihovim skupinam, saj se je prav v njih najbolj izražalo »nemirno pričakovanje nečesa povsem novega in velikega«, kajti tudi mladi na Slovenskem »so začutili izreden čas, čas milosti, čas izrednih možnosti, čas enkratnih priložnosti za nekaj naslednjih generacij« (Kobal 1984, 71). Dr. Drago Ocvirk (1984) je za isto priložnost pripravil razpravo *Nova pota in premiki v teologiji po drugem vatikanskem koncilu*, v kateri je dvajsetletni čas po koncilu povzel z ugotovitvijo: »Dialog, praksa, svoboda, milost in občestvenost vse bolj postajajo kategorije, ki določajo krščansko misel in življenje.« (1984, 94)

Ob spominjanju na tridesetletnico začetka koncila je V. Papež objavil že omenjeno brošuro z naslovom *Slovenski škofje na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962–1965)* in ji dal podnaslov *Ob 30-letnici začetka II. vatikanskega koncila (1962–1992)*. Kakor kaže naslov, je razprava pregled koncilskih dejavnosti slovenskih škofov; avtor je imel pri tem na voljo le uradno izdane dokumente.

Ob 30-letnici sklepa koncila je revija *Teorija in praksa*, ki jo izdaja Fakulteta za družbene vede UL, obletnici posvetila zadnjo številko (11–12) v letu 1995. Avtorji so bili povabljeni, da odgovorijo na naslednja tri vprašanja: 1. Kaj je pomenil drugi vatikanski koncil za rimskokatoliško Cerkev v svetu in kaj na Slovenskem? 2. Kako so se sklepi koncila prepoznali v praktičnem delovanju rimskokatoliške Cerkve na Slovenskem? 3. V čem je duh še živ, v čem pa ga je rimskokatoliška Cerkev na Slovenskem in v svetu obšla ali presegla? K sodelovanju so bili povabljeni štiri avtorji: dr. Janez Juhant (Pomen drugega vatikanskega cerkvenega zbora za Cerkev), dr. Marjan Smrke (Ob tridesetletnici II. vatikanskega koncila; vzpon »predkoncilskega duha« v rimsko-katoliških cerkvah postkomunističnih dežel), dr. Anton Stres (Država in cerkev po nauku II. vatikanskega koncila) in dr. Alojzij Šuštar (Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor – prelomnica v katoliški cerkvi).

Daljši pregled odmevov koncilskega dogajanja pod naslovom *Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji* je leta 1999 objavil dr. Avguštin Lah (Lah 1999). Razprava je bila vključena v širše zastavljeno raziskavo o sprejetju in o vrednotenju drugega vatikanskega koncila v posameznih evropskih deželah, ki jo je vodil avstrijski pastoralist Paul Zulehner. Lah je po splošnem prikazu procesa spremljanja koncila v njegovih različnih obdobjih, kakor je bilo to razvidno iz cerkvenega tiska na Slovenskem, namenil pozornost analizi sprejetja Konstitucije o Cerkvi in Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu. »Do začetka koncila je v splošnem prevladovalo prepričanje, da bo koncil nekaj izredno pomembnega, saj bo »daljnosežen, za stoletja ali celo za več stoletij odločujoči ukrep« in pričakovanje, da bo z 2. vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom uresničena edinost kristjanov,« je ugotavljal Lah in hkrati opozoril še na dvome, ki so se o koncilu javljali v slovenskem prostoru. Izhajali so predvsem »iz velikih zahtev po spremembah in iz spoznanja, da je vsak koncil kompromis med novim in starim, da velikih teoloških problemov niti ne bo na dnevnem redu in da je človek vedno problematičen, pri manjkuje mu ljubezni, čeprav deluje Sveti Duh vedno in povsod« (Lah 1999, 162).

S posebnima znanstvenima srečanjema je Teološka fakulteta v Ljubljani obeležila dva jubileja koncilskega dogajanja: za 40-letnico sprejetja *Konstitucije o svetem bogoslužju*, ki je bila prvi koncilski dokument, je pripravila simpozij v tednu univerze 3. decembra 2003. Ob 40-letnici sklepa pa je organizirala tridnevno študijsko srečanje pod skupnim naslovom Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vaticanskega cerkvenega zbora. Srečanje je bilo v dneh od 29. do 31. marca 2005, poleg Ljubljane pa so bila predavanja in razprave pripravljeni še v Mariboru, v Celju, v Murski Soboti in na Mirenskem gradu. Predavanja z uvodno besedo velikega kanclerja nadškofa mons. Alojza Urana so izšla v 3. številki *Bogoslovnega vestnika* 2005. Poleg razprav, ki so obravnavale posamezne razsežnosti pokoncilske preno-ve in razvoja teoloških disciplin, je dr. Janez Juhant pozornost namenil iskanju odgovora na vprašanje Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem? (Juhant 2005).

Na več načinov je bila napovedana obeležitev 50-letnice začetka koncila, ki se je zgodila hkrati z 20. obletnico izida *Katekizma katoliške Cerkve*. Papež Benedikt XVI. je za to priložnost razglasil »leto vere«, oktobra 2012 je bila v Rimu škofovska sinoda, ki je svojo pozornost namenila »novi evangelizaciji za posredovanje krščanske vere«. Pastoralna revija *Cerkev v sedanjem svetu* je v zvestobi svojim začetkom posvetila posebno številko koncilskemu in sinodalnemu dogajanju in na vesoljni cerkveni zbor pogledala kot na »spomin in nenehno dogajanje« (Valenčič 2012). Ob prispevkih, ki so ovrednotili vpliv koncila na posamezne vidike življenja Cerkve, je dr. Peter Kvaternik z razpravo Petdeset let od začetka koncila in deset po sinodi podrobneje pregledal dogajanje po koncilu in vpliv, ki ga je prinesel koncil v Cerkev na Slovenskem (Kvaternik 2012). Primerjava z dogajanjem po sprejetju *Sklepnega dokumenta plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* je pokazala, da je ostalo še veliko možnosti in pobud za spreminjanje ravnanja in za udejanjanje preroškega daru Cerkve. Pod naslovom *Koncil Svetega Duha* je slovenska izdaja mednarodne katoliške revije *Communio* (leto 2012, št. 4) prinesla več prevodov in izvirnih razprav na temo koncilске obletnice.

5. Sklep

Med pripravo koncila in v času, ko je trajal, je bila Cerkev na Slovenskem izključena iz javnih medijev. Dnevni tisk, radio in televizija o cerkvenih temah niso poročali. Člani katoliške skupnosti, ki niso imeli na voljo tujega tiska, so imeli možnost, da so o dogajanju v Rimu kaj izvedeli iz časnika *Družina* ali prek slovenskih oddaj vaticanskega radia. Daljše prispevke je na temo koncila objavljala *Nova pot*, glasilo Cirilmetodijskega društva slovenskih duhovnikov. Če je v drugih okoljih koncil prinašal razgibane razprave in na različne načine spodbujal dogajanje v domala vseh cerkvenih občestvih, so v deželah za železno zaveso prihajali koncilski odmevi z zamudo. Člani cerkvenih občestev na Slovenskem so dogajanje ob koncilu podpirali predvsem kot verni ljudje z molitvijo. Bolj živahno je bilo po koncu koncila, ko so se počasi začele spreminjati splošne družbene razmere v

družbi na Slovenskem. Več učiteljev Teološke fakultete v Ljubljani in zavzetih pastoralnih delavcev je v slovenski prostor začelo prinašati nove ideje in hkrati delati za večjo navzočnost Cerkve v javnem življenju.

Reference

- Cajncar, Stanko.** 1962a. Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji. *Nova pot* [Glasilo Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov LRS] 14:449–457.
- . 1962b. Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil. *Nova pot* 14:490–507.
- . 1968. *Misli o koncilu*. Ljubljana: Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov LRS.
- Ceglar, Ludovik.** 1998. *Nadškof Vovk in njegov čas 1900–1963*. Zv. 4. Celovec-Ljubljana-Dunaj: Družba sv. Mohorja.
- Cerkv v sedanjem svetu (= CSS).** 1967. št. 1–3, 3 [Spremna beseda].
- Cerkv na Slovenskem v 20. stoletju.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Gril, Janez, ur.** 1984. *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Juhant, Janez.** 2005. Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 65:369–380.
- Kobal, Vinko.** 1984. Kako sem kot župnik doživljal koncil. V: Gril 1984, 62–73.
- Koncilski odloki.** 1980. *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči: Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2012. Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi. *CSS* 46:171–174.
- Lah, Avguštin.** 1999. Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 59:161–188.
- Miklavčič, Maks.** 1959. Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora. *Nova pot* 11:341–356.
- Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora.** 2005. Teološki simpozij 2005. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 3.
- Ocvirk, Drago.** 1984. Nova pota in premiki v teologiji po drugem vatikanskem koncilu. V: Gril 1984, 74–94.
- Papež, Viktor.** 1992. *Slovenski škofje na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962–1965)*. Ljubljana: Samozaložba.
- Pogačnik, Jožef.** 1962. Priprave na vesoljni zbor. V: *Zbornik razprav Teološke fakultete*, 32–46. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Pridite in poglejte (= PIP).** 2012. *Slovenski pastoralni načrt: Krovni dokument*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Šuštar, Alojzij.** 1961. Drugi vatikanski koncil – veliko upanje? *Omnem unum*, št. 1:1–9.
- Ukmar, Jakob.** 1963. *Kratka zgodovina vesoljnih cerkvenih zborov – z zgodovinskega, dogmatičnega in cerkvenega vidika*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Valenčič, Rafko.** 1991. Oris pastoracije na Slovenskem v povojnem času. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 253–265. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2012. Koncil – spomin in nenehno dogajanje. *CSS* 46:162–163.
- Vodeb, Rafko, in Zdravko Reven, ur.** 1966. *Vesoljni cerkveni zbor*. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Marijan Peklaj

Božja beseda – živa in učinkovita

Povzetek: Po koncilskem naročilu, naj bo vsem vernikom široko odprt dostop do Svetega pisma, je treba usposobiti službene oznanjevalce, da bi druge vernike usmerjali v sadu polno branje svetih spisov, v premišljevanje in v molitev ob njih. V Sloveniji se je koncilaska spodbuda najprej začela uveljavljati v bogoslužju, a tudi eksegeza in biblična teologija sta na Teološki fakulteti doživeli močno poživitev. To se že pozna in zbuja upanje v prenovu cerkvenega oznanjevanja in v rast v osebni veri. V času po koncilu je nastal nov prevod Svetega pisma, v Sloveniji smo dobili interkonfesionalno *Svetopisemsko družbo* in katoliško *Slovensko biblično gibanje*. Raste število župnij, v katerih se verniki srečujejo v svetopisemskih skupinah, veliko ljudi pritegne neprekinjeno javno branje Svetega pisma. Z novo katoliško izdajo Svetega pisma, ki je v nastajanju, se odpirajo nove možnosti za bogoslužje, za oznanjevanje in za rast v veri.

Ključne besede: Sveto pismo, božja beseda, teologija, prevajanje, bogoslužje, branje, meditacija, molitev

Abstract: **The Word of God – Living and Effective**

In accordance with the request of the Second Vatican Council that easy access to Sacred Scripture should be provided for all the Christian faithful, it is of great importance that the ministers of the Divine word are trained to guide and help the faithful towards a fruitful reading of the Scriptures, into meditation and prayer with them. In Slovenia, this conciliar exhortation was first put into effect in the liturgy, but also the exegesis and biblical theology at our Faculty of Theology has experienced an important revival. This already bears fruit and one may hope for a thorough renewal of preaching and teaching and, consequently, for a growth of personal faith. During the post-conciliar period a new translation of the Bible from original languages has been published and two important institutions have been established in Slovenia: the interconfessional *Bible Society of Slovenia* and the Catholic *Bible Movement of Slovenia*. In an increasing number of parishes the faithful meet in bible study groups, and the number of participants in a continuous public reading of the Bible keeps growing every year. A new Catholic edition of the Bible, which is in the process of preparation, is opening up new possibilities for liturgy, preaching and growth in faith.

Keywords: Bible, word of God, exegesis, theology, translating, liturgy, reading, meditation, prayer

Po reformaciji se je v katoliški Cerkvi uveljavila teza, da smejo Sveto pismo brati le duhovniki oziroma teološko izobraženi verniki. Pastoralno usmerjeni drugi vatikanski koncil pa je ne le dovolil, ampak kot nujno postavil nalogo Cerkve, naj bo Sveto pismo dostopno vsem (BR 21. 22), da bi mogli verniki ne samo pri bogoslužju, ampak tudi doma v svetih knjigah uživati duhovno hrano božje besede, slišati, kaj jim po besedilih Svetega pisma govori živi Bog, in stopati v dialog z njim. Tako naj bi bila božja beseda tisti temelj, na katerem se gradi Cerkev (1 Kor 14,5.12). Koncil po stari navadi najprej spodbuja klerike, potem pa pravi, da »vse v Kristusa verujoče ... močno in na poseben način spodbuja, naj si s pogostnim branjem Svetega pisma pridobijo »vzvišeno spoznanje Jezusa Kristusa« (Flp 3,8)« (BR 25).

1. Študij teologije s Svetim pismom

Učbeniki dogmatične teologije pred koncilom – in po njihovem zgledu skripta profesorjev Teološke fakultete – so imeli klasično zgradbo posameznih poglavij, pod naslovom je bila najprej teza, sledila je argumentacija iz avtoritet. Na prvem mestu je bil vedno nauk Cerkve, Sveto pismo in cerkveni očetje so prišli za njim in na koncu so bili predloženi razlogi razuma (Alonso Schökel 1970, 237). Med koncilom se je vrstni red dokazovanja tez že spremenil in dokaz iz Svetega pisma je bil v skriptih postavljen na prvo mesto. Pri takrat mladem profesorju dr. Vekoslavu Grmiču sem začutil, da ni dovolj, imeti na voljo en svetopisemski navedek ali dva in že misliti, da smo biblično utemeljili versko resnico, ampak se je treba poglobiti v kontekst, dobiti nekaj uvida v način svetopisemskega izražanja, v pomen besed in besednih zvez, da bi nekako iz celote zapisanega razodetja mogli sklepati, kako utemeljen je nauk, o katerem je cerkveno učiteljstvo dalo neko določeno formulacijo. Sveto pismo je bilo torej v očeh teologov zakladnica ali skladišče teoloških argumentov, ne pa »duša svete teologije« (BR 24). Polagoma je tudi pri moralni teologiji in pri drugih teoloških predmetih postajala vidna sprememba pogleda in načina razlaganja. V dogmatični teologiji so začeli vedno bolj upoštevati svetopisemsko eksegezo in biblično teologijo. Seveda se ta proces vračanja k izvirom ni začel šele na koncilu. Delo številnih teologov je bilo namreč prav to: pripravljalo je koncilsko stališča in pobude.

2. Sveto pismo v bogoslužju

V prvem koncilskem dokumentu, ki je tudi prvi izšel v slovenskem prevodu,¹ je že nakazan izjemno velik pomen Svetega pisma. Pastoralni koncil je na podlagi napredka liturgične in biblične vede v 20. stoletju z vso jasnostjo poudaril, da

¹ Konstitucija o svetem bogoslužju je bila sprejeta in potrjena dne 4. decembra 1963, slovenski prevod je oskrbel Marijan Smolik, izšel pa je leta 1964 skupaj s Smolikovim obširnimi komentarjem Pripombe k liturgični konstituciji.

ne more biti prave prenove v oznanjevanju evangelija, če Sveto pismo ne bo odtlej veliko bolj kakor do koncila dostopno vsem vernikom. Vsem vernikom naj bo »bolj bogato pripravljena miza Božje besede« (B 51). Privilegirano mesto, kjer naj bi verniki poslušali in prejemali božjo besedo, je torej bogoslužje. Koncilska konstitucija o bogoslužju pravi: »Sveto pismo je pri bogoslužnih obredih največje važnosti. ... Zato je treba ... pospeševati tisto prisrčno in živo zavzetost za Sveto pismo, ki jo izpričuje častitljivo izročilo vzhodnih in zahodnih obredov.« (B 24) Da bi verniki mogli razumeti in sprejeti božjo besedo, pa je seveda potrebno bogoslužje v materinem jeziku, možnost, ki jo je koncil postavil zelo previdno (B 36). Prav kmalu po koncilu pa se je odprla na široko. Slovenci smo bili med tistimi srečnimi narodi, ki smo imeli Sveto pismo prevedeno, treba je bilo le v »mariborski izdaji« Svetega pisma v štirih knjigah s svinčnikom zaznamovati začetke in konce liturgičnih odlomkov in že smo dobili od škofov odobrena berila za maše, zakramente in zakramentale. Po liturgični reformi in s tem tudi po novem redu branja pri bogoslužju so začeli izhajati lekcionarji za maše in obredniki ter Bogoslužni molitvenik (brevir) s prilagojenim prevodom psalmov in s svetopisemskimi odlomki za uro bogoslužnega branja.

Tako se je formalno uresničilo koncilsko navodilo, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejše in primernejše branje svetega pisma« (B 35). Pomembno je lepo in razločno branje pri bogoslužju, a še pomembneje je to, kako se duhovniki, diakoni in drugi pastoralni delavci sami pripravijo za pomoč vernikom, da bi ti mogli slišano besedo sprejeti kot božjo besedo, ki je življenjska in je moč za življenje. Eksegetska in teološka vzgoja duhovniških in diakonskih kandidatov in permanentno izobraževanje pastoralnih delavcev nujno vplivajo na to, da se spreminja podoba nekdanj pretežno pasivne udeležbe pri svetih obredih v živo sodelovanje. Pokazalo se je, da potrebujemo pastoralno dejavnost, s katero bodo verniki zunaj bogoslužja mogli sprejeti bogastvo in življenjsko moč božje besede, treba jih je bilo usposobiti, da bodo slišali glas živega Boga v bogoslužju in nanj z veseljem odgovarjali.

Tudi zaradi prenovljenega bogoslužja v razumljivem jeziku se je postavilo vprašanje novega prevoda Svetega pisma iz izvirnih jezikov, ki bo točen in v sodobnejšem jeziku. Predvsem naj bi imel opombe in uvode, ki bi izpričevali napredek svetopisemske znanosti in tako podpirali kulturo branja Svetega pisma. Zdaj namreč niso bili več pomembni samo duhovniki, redovnice in redovniki, ampak naj bi po koncilski besedi vse božje ljudstvo bralo Sveto pismo. Še več: po božji besedi naj bi napredovalo približevanje med raznimi krščanskimi skupnostmi (BR 22). In celo nekristjanom naj bi s prevodom svetih besedil odpirali možnost, da se z njimi seznanijo in se jih morda naučijo ceniti (BR 25,3).

3. Priprava oznanjevalcev

Ne morem se dovolj načuditi tako imenovanim krščanskim fundamentalistom, ki tako berejo Sveto pismo, da jih moti poučevanje o evoluciji v šolah. Potem

pa se moram spomniti, da je v katoliškem verskem pouku vse do srede 20. stoletja prevladovala apologetična predstava o navdihnjenju in o nezmotnosti, ki je vodila v podobne nepotrebne konflikte z modernim šolskim poukom naravoslovja in zgodovine. Pri nas je bila po drugi svetovni vojni ta napetost še posebno močna zaradi prevladujoče režimske ideologije po šolah. Nenehno se je sklicevala na svojo znanstvenost. Po koncilu so slovenski škofje začeli načrtno pošiljati duhovnike na študij svetopisemskih ved na Papeški biblični inštitut v Rimu. Ker so se ti duhovniki vračali z licenciatom ali celo doktoratom bibličnih ved, se je to kmalu poznalo na Teološki fakulteti. Prihodnjim oznanjevalcem se je ob lingvistični, stilistični, retorični in simbolični analizi besedil odpiralo bogastvo svetopisemskega slovstva (Krašovec 1996, 38–39). Študij Svetega pisma se je odmaknil od nekdanje obrambne drža in pozitivno osvetlil vsebino in oblike, po katerih moremo stopati v dialog z Bogom. In to toliko laže, ker vemo, da je celotno od Boga navdihnjeno Sveto pismo delo ljudi in je nastajalo na človeške načine. Seveda naj bi posebno pri duhovni vzgoji kandidatov za duhovniško službo veljalo, naj se sami naučijo biti poslušalci Besede, da jo bodo mogli dobro oznanjati. Kakor pravi koncil: »Naučijo naj se iskati Kristusa v zvestem premišljevanju Božje besede ...« (DV 8). Ko je Teološka fakulteta ponovno postala del Univerze v Ljubljani (1993), so bili prenovljenega študija deležni tudi številni laiški študentje in študentke, tako v Ljubljani kakor na oddelku v Mariboru. Predavatelji so vzdrževali osebne stike z biblicisti po drugih deželah in v okviru mednarodnih strokovnih združenj (Rozman 1990, 57). Pri neutrudnem znanstvenem in organizacijskem delu je zagotovo treba posebej omeniti akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, ki je tudi uspešen mentor več doktorandom s svetopisemskega področja.

Na nižji ravni izobraževanja za laike je tudi na področju svetopisemske kulture pomembna katehetsko-pastoralna šola, ki je zdaj organizirana posebej v vsaki škofiji. V zadnjem času (2007) so na željo slušateljic in slušateljev uvedli za tretji in za četrti letnik biblično smer; to kaže na željo po izobrazbi in po usposobljenosti na tem področju. Rastoče število slušateljev, ki so končali to šolo, vsekakor omogoča splošno zavzetost za poglobljeno branje Svetega pisma, da bi Sveto pismo vedno bolj postajalo duhovna hrana vernikov. Iz teh vrst pričakujemo večje število primernih voditeljev bibličnih skupin.

4. Prevajanje in izdajanje Svetega pisma

Kmalu po koncilu se je pokazalo vprašanje, kako dati ljudem v roke Sveto pismo, če ga ni. Prof. Jakob Aleksič je že dve leti po koncilu izdal knjižico z izbranimi komentiranimi odlomki Stare in Nove zaveze z naslovom *Malo Sveto pismo* v nakladi 50 000 izvodov. Ker koncil med drugim priporoča tudi prevode Biblije, ki bi bili pripravljeni »s sodelovanjem z ločenimi brati« (BR 22), so v Sloveniji zgodaj uporabili priložnost za tako imenovano »Ekumensko« izdajo Svetega pisma (1974). Izdajo je omogočila Britanska biblična družba, s sedežem za Jugoslavijo v Beogradu (Krašovec 2001, 148). Poskrbela je tudi za številne ponatise. Tako je bilo Sveto pismo v eni knjigi mogoče kupiti in je zaradi ponatisov postalo običajno darilo

birmancem. Da bi bila Biblija sprejemljiva tudi za protestante, je imelo Sveto pismo devterokanonične knjige zbrane posebej na koncu Stare zaveze. Kmalu (1980) so se pod vodstvom prof. Rozmana in prof. Krašovca začele priprave na povsem nov slovenski prevod iz izvirnih jezikov. Za 400-letnico izida Dalmatinove Biblije je izšla Nova zaveza (1984), imenovana »Jubilejni prevod«. Skupina prevajalcev pod vodstvom prof. Krašovca je v naslednjih letih prevajala Staro zavezo in pripravila revizijo prevoda Nove zaveze (Krašovec 2001, 231–258). Prevajanje je potekalo v povezavi z Združenimi svetopisemskimi družbami, prav v zadnjih letih pa že s Svetopisemsko družbo Slovenije. Prevod z uvodi, z opombami in z drugimi spremljajočimi besedili je izšel leta 1996. Podnaslov se glasi: *Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov*. Tudi ta Biblija je ekumenska, se pravi, da je sprejemljiva tako za katoličane kakor za druge kristjane. Devterokanonične knjige ima posebej in po pravih bibličnih družb ne sme biti v spremnih besedilih ničesar, kar bi žalilo pripadnike katere od sodelujočih krščanskih skupnosti.²

V teh letih poteka projekt popolnoma katoliške izdaje slovenskega Svetega pisma v treh zvezkih; prevod je delno revidiran in izboljšan. Predvsem pa je opremljen z uvodi in s komentarji, prevedenimi iz francoske Jeruzalemske Biblije (2000). Pomen tega prevoda je tudi v tem, da je narejen z mislijo na uporabo v katoliškem bogoslužju. V knjižni obliki je leta 2010 izšel prvi del: Nova zaveza in Psalmi (Krašovec, 2010). Drugi del, ki bo obsegal preroške in modrostne knjige Stare zaveze, je tik pred izidom.

5. Svetopisemska družba Slovenije in Slovensko biblično gibanje

Kakor rečeno, je Slovenski standardni prevod nastal kot ekumensko Sveto pismo in naj bi bil sprejemljiv za več krščanskih skupnosti, ki delujejo v Sloveniji. V kontinuiteti z založnico prejšnje ekumenske izdaje, Britansko biblično družbo, se je tudi prevod, ki je izšel leta 1996, pripravljal v sodelovanju z Združenimi svetopisemskimi družbami, ki so od leta 1946 dalje krovna organizacija in v sebi združujejo nacionalne svetopisemske družbe. Leta 1993 so v Ljubljani na pobudo prof. Krašovca ustanovili Svetopisemsko družbo Slovenije. Ta ustanova je prav v letu izida Slovenskega standardnega prevoda, to je leta 1996, postala polnopravna članica Združenih svetopisemskih družb. Od takrat dalje zalaga in skrbi za različne izdaje Svetega pisma v slovenskem standardnem prevodu. Družba je organizirana kot nepridobitno društvo. Ne pripada nobeni krščanski skupnosti, hoče pa biti s Svetim pismom in s publikacijami za pomoč pri branju in pri študiju Svetega pisma v službi krščanskih Cerkva v Sloveniji.

Ko je na voljo dovolj Biblij po lahko dostopni ceni in se pri bogoslužju razlega branje svetih besedil v domačem jeziku, še ni opravljeno vse. Od pastoralnih delavcev

² Te skupnosti so navedene na začetku (str. 5): katoliška Cerkev, evangeličanska luteranska Cerkev, Zveza baptističnih Cerkva, Kristusova Cerkev bratov, binkoštna Cerkev.

je odvisno, kako predstavijo Sveto pismo pri katehezi, pri nedeljskem in pri prazničnem oznanjevanju in kako iznajdljivi so pri iskanju novih oblik dela za duhovni napredek z božjo besedo. V pomoč tem prizadevanjem se je znotraj katoliške Cerkve iste ga leta (1993), prav tako na pobudo prof. Krašovca, ustanovilo Slovensko biblično gibanje. To je katoliško gibanje, ki se od Svetopisemske družbe razlikuje v tem, da ima za področje dela predvsem biblično pastoralo, tudi pripravo pripomočkov za to, da bi ljudem približali bogastvo svetih spisov. Gibanje izdaja revijo *Božja beseda danes*, organizira svetopisemske razstave in predavanja po župnijah, predvsem pa spodbuja delovanje bibličnih skupin, ki se zbirajo po župnijah pri skupnem branju in študiju Svetega pisma in tudi k molitvi iz božje besede. Gibanje je leta 1994 postalo polnopravni član svetovne Katoliške biblične federacije (Krašovec 2001, 391–405).

Biblične skupine so vredne posebne pozornosti, saj se v njih prav manjše skupine odraslih zainteresiranih vernikov lahko poglobljeno in molitveno srečujejo z božjo besedo in pritegujejo še druge. Sestajajo se največkrat enkrat na mesec, ponekod pa tudi na dva tedna ali celo vsak teden. Srečanja potekajo po dogovorjenem redu, začenejajo in sklepajo se z molitvijo. Glavno je branje svetopisemskega odlomka, nato premišljevanje in pogovor o njem. Slovensko biblično gibanje skuša to delo s Svetim pismom spodbujati in povezovati.³

Med Slovenci se zanimanje in poznavanje Svetega pisma razmeroma hitro povečujeta (Potočnik 1997, 225–230). Med manifestacijami, ki so vsekakor zbudile širšo pozornost v slovenski družbi, je treba omeniti mednarodni znanstveni simpozij o interpretaciji Svetega pisma, ki ga je organiziral akademik Jože Krašovec leta 1996 ob izidu Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma,⁴ in kongres Mednarodne organizacije za študij Stare zaveze (IOSOT) v Ljubljani leta 2007, tudi pod predsedstvom Jožeta Krašovca. To leto so slovenski škofje razglasili za leto Svetega pisma: bilo je veliko predavanj in drugih prireditev po Sloveniji, povečal se je tudi interes za ustanavljanje bibličnih skupin. Vsako leto obhajamo zadnjo nedeljo v januarju kot nedeljo Svetega pisma, ponekod s prav domiselnimi spodbudami za domačnost s sveto knjigo. Naj omenim številne, tudi potujoče svetopisemske razstave, posebej pa v zadnjih letih priljubljeni svetopisemski maraton. To je enotedenska prireditev zaporednega branja Svetega pisma štiriindvajset ur na dan in številnih spremljajočih dogodkov, sodelujejo pa različne krščanske skupnosti in duhovna gibanja znotraj katoliške Cerkve. Prav zadnje leto so se osrednjemu dogodku v Ljubljani pridružile po raznih župnijah podobne krajše prireditve kontinuiranega javnega branja Svetega pisma. Ne smemo prezreti katoliškega dopisnega svetopisemskega tečaja, ki ga je v okviru SBG pripravil in ga izvaja dr. Rudolf Koncilja. Začel se je leta 1998 in je do sedaj zajel že petsto petdeset ljudi.

³ S pastoralnih služb sem dobil nekaj številke: Celje – 18 skupin v 112 župnijah, Koper – 37 skupin v 189 župnijah, Ljubljana – 110 skupin v 233 župnijah, Maribor – 21 skupin v 143 župnijah, Murska Sobota – 11 skupin v 36 župnijah in Novo mesto – 11 skupin v 71 župnijah. Za mariborsko nadškofijo sem dobil primerjavo, da je bilo leta 2007 tam 38 skupin, leta 201 pa le še 21. Nasprotno pa so številke za škofijo Koper spodbudnejše: leta 2000 je bilo 30 bibličnih skupin, leta 2005 že 35, leta 2012 pa 37.

⁴ Dve leti pozneje je izšel izredno obširen, bogat in lep zbornik tega simpozija z naslovom *Interpretacija Svetega pisma*, ki sta ga skupaj izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti in Sheffield Academic Press.

V zadnjih letih je izšlo več dobrih prevedenih komentarjev k evangelijem in k drugim knjigam, napisanih za osebno duhovno rast in za pastoralno rabo.⁵

6. Molitev s Svetim pismom – *lectio divina*

Različne prireditve, kakor so predavanja in razstave, so bolj izobraževanje na poti k živemu in osebnemu srečanju z Bogom, ki govori ljudem po Svetem pismu. Ne manjka pa poskusov, da bi branju navdihnjenih besedil dali bolj duhoven oziroma bolj molitven pečat. Dejstvo je, da je po župnijah veliko molitvenih skupin, v katerih prav tako berejo Sveto pismo in molijo z njim. Tudi ob tradicionalnih pobožnostih, kakor so na primer ure češčenja pred Najsvetejšim, je vedno več branja in premišljevanja odlomkov iz svetih spisov. Zelo je poudarjeno duhovno branje Svetega pisma pri novih duhovnih gibanjih v katoliški Cerkvi. Koncil izrecno spodbuja k molitvenemu branju in pri tem navaja besede sv. Ambroža: »Spominjajo pa naj se: branje Svetega pisma mora spremljati molitev, da to branje postane pogovor med Bogom in človekom; kajti Boga, »njega nagovarjamo, kadar molimo; njega poslušamo, kadar beremo Božje izreke« (BR 25).« V poznejših dokumentih se zlasti poudarja poseben način molitve s Svetim pismom: *lectio divina*. Govorimo o obujanju zelo častitljivega izročila, ki je bilo bolj ali manj pozabljeno in v zadnjem stoletju spet priporočeno duhovnikom in redovnikom. Zdaj se sve-tuje tudi laikom, in to ne samo kot zasebna pobožnost, ampak tudi kot način branja Svetega pisma v skupini (Bianco 2003, 15–26). Predlaga ga dokument Papeške biblične komisije *Interpretacija Svetega pisma* iz leta 1993, ponovno pa ga jo pri-poroča papež Benedikt XVI. v svoji posinodalni apostolski spodbudi *Verbum Do-mini* iz leta 2010 (Benedikt XVI. 2011, št. 86). Vsaj v temeljih skušamo pri bibličnih skupinah uporabljati to metodo, ki predvideva branje, premišljevanje, molitev in zrenje (*lectio, meditatio, oratio in contemplatio*). Mnogi avtorji dodajajo še točko, ki ji pravijo »akcija«. O tej metodi je v našem prostoru največ pisal dr. Marjan Turnšek,⁶ ki je napisal tudi zelo praktično razlago metode in navodila kot uvod v tri zvezke dela z naslovom *Nedeljski evangeliji po metodi lectio divina*, prevedene-ga iz angleščine.⁷ Ta način je brez dvoma primeren za to, da se uresničuje kon-cilska smernica, naj »to branje postane pogovor med Bogom in človekom« (BR 25). In to naj bo pogovor, ki spreminja srca in spodbuja k dejanjem usmiljenja in dobrote, s tem pa spreminja svet.

⁵ Posebno velik delež ima pri tem italijanski avtor Silvano Fausti: *Zapomni si in pripoveduje evangelij. Markova pripovedna kateheza* (2005); *Skupnost bere Matejev evangelij* (2008); *Skupnost bere Janezov evangelij* (2012); *Skupnost bere Lukov evangelij* (2012). Ti štirje komentarji so izšli pri Celjski Mohorjevi družbi.

⁶ Posebno uporabna je njegova knjiga *Govori, Gospod* (Maribor: Slomškova založba, 2002), v kateri metodo prikaže na zgledu branja evangelijskega odlomka o dogodku v Kani Galilejski.

⁷ To je pripomoček pri branju nedeljskih in prazničnih evangelijev za triletni cikel po katoliškem razporedu (leta A, B, C), ki ga je izdala Svetopisemska družba Slovenije v Ljubljani (leto B 2008; leto C 2009, leto A 2010).

7. Sklep

Ne domišljam si, da sem se dotaknil vseh reči, v katerih bi se videli pokoncilski premiki v katoliški Cerkvi v Sloveniji glede Svetega pisma. Vendar že to, kar sem omenil, zbujajo vtis, da se je marsikaj zganilo, da klije in poganja setev, ki jo je spodbudil koncil. Narašča število vernikov, ki zavestno in redno odpirajo božjo knjigo, da bi v njej našli stik z živim Bogom, spodbudo in moč za življenje iz vere. V razkristjanjenem in sekulariziranem okolju dediščina preteklih krščanskih rodov že zdavnaj ne zadošča več. V splošnem iskanju v Cerkvi na Slovenskem, kako uveljaviti novo evangelizacijo, je svetopisemska pastoralna temeljnega pomena. Kljub vsem nespornim spremembam na bolje in ob velikem prizadevanju posameznikov, ustanov in gibanj nikakor ni razloga za pretirano zadovoljstvo. Koncilski želja in upanje »na nov polet duhovnega življenja iz pomnoženega spoštovanja do Božje besede« (BR 26) ostajata lepa naloga in poslanstvo vsaj še za naslednjih petdeset let.

Reference

- Alonso Schökel, Luis.** 1970. *Il dinamismo della tradizione*. Brescia: Paideia.
- Benedikt XVI.** 2011. *Gospodova beseda* [posinodalna apostolska spodbuda]. Ljubljana: Družina.
- Bianco, Enzo.** 2003. *Lectio divina: Incontrare Dio nella sua Parola*. Torino: Elledici.
- Krašovec, Jože.** 1996. Splošni uvod v Sveto pismo. V: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, 23–43. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- — —. 2010. Pot do francoske in slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije. V: *Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi*, 21–25. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Krašovec, Jože s sodelavci.** 2001. *Med izvirnikom in prevodi*. Ljubljana: SAZU-Svetopisemska družba Slovenije.
- Potočnik, Vinko.** 1997. Slovenci in Sveto pismo: Iz javnomnenjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih. *Bogoslovni vestnik* 57:221–237.
- Rozman, Francè.** 1990. Katedra za biblične vede. *Bogoslovni vestnik* 50 [Zbornik ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919–1989]: 54–57.

Franjo Podgorelec

Ekleziološka utemeljitev koncilske duhovnosti

Povzetek: Koncilska duhovnost je utemeljena na središčni ekleziološki kategoriji *communio*, ki govori o relacijski naravi Cerkve v odnosu do Kristusa in do sveta in je, navsezadnje, sama v sebi *občestvo*. Avtor svojo razlago začne z zadnjo relacijo, ki izraža fundamentalno enakost dostojanstva vseh v Cerkvi, to pa vključuje razvoj zavesti, da je vsak posamezen člen skupaj z drugimi – v skladu z znanjem in s položajem – soodgovoren za graditev Cerkve in boljše družbe. Ekleziologija in *duhovnost občestva* zahtevata tudi premagovanje dihotomije med moralo zapovedi, veljavno za vse kristjane, in moralo evangelijskih svetov, določeno samo za tiste, ki izpovedujejo večne zaobljube. Kristusova navzočnost v liturgiji – pred njim stoji Cerkev v drži češčenja, z njim je v dialogu, od njega prejema svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo – izraža *kristocentrično* relacijo. Najbolj značilna ideja je šla v smer premagovanja dihotomije med liturgijo in duhovnostjo, to pa vključuje aktivno in zavestno sodelovanje vseh v liturgiji in opuščanje zakramentalizma. V odnosu do sveta je poudarjena smer navzočnosti v svetu, v katerega so kristjani poklicani, da ga prepajajo z duhom evangelija (*inkarnacijska duhovnost*) in s tem tudi premagajo dihotomijo med življenjem pobožnosti in zemeljskimi dejavnostmi.

Ključne besede: duhovnost, duhovnost občestva, svetost, zakramentalizem, inkarnacijska duhovnost, ekleziologija občestva, zrela vest, liturgična duhovnost, soodgovornost, popolnost

Abstract: **Ecclesiological Reasons of Conciliar Spirituality**

Conciliar spirituality is based on *communio*, one of the main ecclesial categories, which expresses the relational nature of the Church in three different directions: towards Christ, towards the world, and, finally, the Church is a *communion* within itself. The author starts from the last-mentioned meaning of *communio*, which expresses the fundamental equality and dignity of all members of the Church. The term also refers, implicitly, to the need for developing awareness that every member, both individually and communally, is – in accordance with his/her knowledge and position – co-responsible for building up the Church and a better society. Furthermore, ecclesiology and the *spirituality of communion* also require a surpassing of the dichotomy between the morality of the commandments, which is supposed to be upheld by everyone, and the morality of the evangelical counsels, which is only for those who vow publicly to uphold them. By rejecting this dichotomy, Vatican II emphasized a universal call to holiness. The presence of Christ in the liturgy, in front of whom the Church stands to worship him, to enter into a

dialogue with him, and to receive from him the illumination and the strength for her mission, expresses the *christocentric direction* of spirituality. In that sense, the main conciliar idea was to go beyond the dichotomy between liturgy and spirituality, which comprises an active and conscious participation of all members in the liturgy as well as relinquishing sacramentalism. In relation to the world, Vatican II emphasized the importance of being present in the world and saturating the world with the spirit of the Gospel (*incarnational spirituality*), so that the dichotomy between the life of piety and world activity might be surpassed.

Keywords: spirituality, spirituality of communion, universal call to holiness, typology of holiness, liturgical spirituality, *incarnational spirituality*, ecclesiology of communion, mature conscience, co-responsibility, dialogue

Kadar govorimo o koncilski duhovnosti, teče v glavnem razprava okrog njene-ga materialnega objekta – svetosti, ki je navzoča, vsaj implicitno, skoraj v vseh koncilskih dokumentih, tako da Bernhard Häring sklene: pod tem aspektom je bil to »najpobožnejši med vsemi ekumenskimi koncili« (1966, 99).

V članku želimo koncilске smernice o duhovnosti preučiti v kontekstu središčne ekleziološke kategorije – *communio*, ki jo je poudarila Izredna škofovska sinoda leta 1985, v prizadevanju, da postavi smernice za izvajanje koncilskih idej. Ta kategorija govori o relacijski naravi Cerkve v treh smereh: v smeri h Kristusu kot svojemu viru, iz katerega živi, se hrani z zakramenti in z besedo (»skrivnost«); v odnosu do sveta, ki mu je poslana, da ga naredi za deleženca te skrivnosti (»poslanstvo«); in navsezadnje je sama v sebi »občestvo« vernih, po podobi Svete Trojice (Sinodo straordinario dei vescovi 1987, 1800).

Tako je koncilska duhovnost predstavljena vseobsegajoče in je obenem omejena struktura krščanske duhovnosti, ustrežna za današnji čas, in se lahko ponudi kot kriterij njene avtentičnosti.

Obravnavanje teme začenjamo z duhovnostjo občestva, pri kateri je vidno do sedaj nepoudarjeno dejstvo, da na koncilu ni obstajala le duhovnost kot doktrina, ampak tudi življenjska duhovnost, ki so jo živeli koncilski očetje, in ta je v veliki meri zaznamovala njegov potek in nauk. Kristocentrična relacija je izražena z ekleziološkim pojmom »misterij«. Kristus je vedno navzoč v Cerkvi in še posebno v njeni liturgiji, kadar se izraža v drži češčenja, ko je z njim v dialogu in sprejema od njega svetlobo besede in moč milosti za svoje poslanstvo. Zato bomo tukaj govorili predvsem o liturgični duhovnosti. Na koncu se bomo na kratko ustavili pri odnosu do sveta (*ad extra*), ki vključuje inkarnacijsko smer duhovnosti, ko v zedinjenju s Kristusom rastemo tudi z vpetostjo v svetne dejavnosti.

1. Ekleziocentrična smer ali duhovnost občestva

»Pač pa živimo iz resnice v ljubezni, da bomo v vsem rastli vanj, ki je glava, Kristus. Iz njega dobiva rast celotno telo, združeno in spojeno z njim, ob

sodelovanju celotnega veziva, po delovanju, v skladu z mero slehernega dela, tako da omogoča rast telesa in gradi samo sebe v ljubezni.« (Ef 4,15–16)

Ta novozavezni odlomek najboljše izraža eno od osrednjih idej drugega vatikanskega cerkvenega zbora, in to ekleziologijo občestva. Biblicist Max Zerwick pravi, »da gre za doprinos, v katerega je vsak poklican in po Kristusu usposobljen, da prispeva h gradnji in izgradnji Kristusovega telesa« (Zerwick 1974, 82). Von Balthasar pa na tem tekstu utemljuje govor o soodgovornosti in o samograditvi Cerkve, ki »za svojo rast služi vsakemu posamezniku in njegovemu edinstvenemu poslanstvu« (2005, 121).

1.1 Občestvena duhovnost koncilskih očetov

Tudi škofje so na koncilu postopoma rasli v zavesti o kreativni in soodgovorni udeleženiosti. Do koncila je bila v skladu s prevladujočo piramidalno ekleziologijo odgovornost za planetarno Cerkev osredotočena v papeževi osebnosti in v njegovih bližnjih sodelavcih. Od 16. stoletja dalje je rimska kurija kot samoupravni organ postopoma prevzela vlogo odločanja in iniciative, včasih pa je bila od nje odvisna celo volja papeža, v čigar funkciji bi morala biti (Alberigo 2008, 92).¹

Katoliški škofje so se skozi stoletja nekako navadili pasivnosti v zvezi z vesoljno Cerkvijo. Papež Janez XXIII. je ta odnos želel spremeniti in jih odvrniti od pasivne vloge, tako da bi jih naredil aktivne in glavne protagoniste koncila. Eno od njegovih temeljnih vodil je bilo, »da škofom ne omejuje svobode govora« (Quaranta 2012, 20).

Papež »Dobri« je na to opomnil že v predkoncilskem obdobju (1959), ko je pozval škofove, naj pošljejo svoje pisne predloge (*vota*), o katerih problemih in vprašanjih bi bilo treba razpravljati. V številnih mnenjih, ki jih je prejel, sta bila opazna presenečenje in zmedenost škofov, da Rim »ne poveljuje, ampak išče sugestije« (Alberigo 2008, 32).

Pred koncilom je v lateranski baziliki potekala rimska sinoda (od 24. do 31. januarja 1959), na kateri so člani prebrali pripravljena besedila, jih izglasovali in z aplavzom potrdili; s tem je bila sinoda tudi končana. Veliko škofov, ki so prišli na koncil, je navedlo sinodo kot negativni primer, ki se ne sme ponoviti na koncilu. Povedali so: »Ne želimo samo odobriti tega, kar je pripravljeno, ampak želimo biti subjekt, nositelji koncila.« (Benedikt XVI. 2013). Te besede so bile izrečene na dan prvega zasedanja (13. oktobra 1962), ko očetje niso sprejeli seznamov, ki jih je pripravila kurija, s predlaganimi imeni za posamezne člane odbora, ampak so želeli nekaj dnevi odlog, da bi se lahko medsebojno spoznali. To ni bil odsev frakcijskega boja znotraj Cerkve, kakor so pisali mediji, ampak predvsem »dejanje vesti in odgovornosti koncilskih očetov« (Benedikt XVI. 2013).

Med koncilom so očetje intenzivno živeli duhovnost občestva, a ne samo pri skupnih liturgičnih obredih, ampak tudi v sodelovanju na plenarnih razpravah, na katerih so izmenjavali različna mnenja in stališča. V tem dialoškem kontekstu je

¹ Congar v svojem dnevniku dne 14. 11. 1963 z dozo ogorčenosti zapiše: »Od začetka, že v predpripravnem obdobju in potem, odkar se je koncil začel, se nadaljuje spor med *Ecclesia* in Kurijo. Vse bolj sem prepričan, da sta povsem italijanska struktura rimskih organizmov in rimska ideologija tumor, ki ga je potrebno eliminirati! Ultramontanizem, kot ideologija, res obstaja in ni daleč od resnične herezije!« (2005, 478).

koncil dozorel, pa tudi sami udeleženci, ki so naredili kvalitativni premik, in to od notranje, bojzljive pasivnosti k vse večji odprtosti. V svoji analizi treh dotedanjih zasedanj Joseph Ratzinger, ki je bil sam udeležen kot izvedenec, vidi v tej spremembi episkopata resnični »duhovni preobrat« in dogodek, ki je v »več pogledih pomembnejši od sprejetih besedil« (Ratzinger 2008, 74–75).

Odločitev papeža Janeza XXIII., da koncila ne vodi z vrha aparata kurije, ampak ga preda v roke škofom, je bila ključnega pomena. To je bil razlog, da je bil ta koncil – po stilu in po vsebini nekaterih poudarkov – resnično »novi« koncil (Alberigo 2008, 195; 200; Routhier 2012, 53).

Ekleziologija občestva je opisana v drugem poglavju Dogmatične konstitucije o Cerkvi s kategorijo »božjega ljudstva«. S tem pojmom so želeli, naj se pred vsako legitimno in želeno razliko upošteva, da je v Cerkvi navzoča temeljna enakost dostojanstva vseh. Temu sledijo praktične posledice, saj postajata vedno »jasnejša klic in skupna odgovornost vseh članov Božjega ljudstva, da aktivno in vzajemno sodelujejo pri izgradnji Cerkve in pri izvrševanju njenega poslanstva v svetu« (Šeper 1988, 152).

S tem je bila odpravljena predkoncilaska ekleziologija, v kateri so prevladovala razlike. Cerkev je bila zato razumljena predvsem kot *societas inaequalis* (neenaka družba), dihotomično razdeljena na klerike in na laike, ki se bistveno razlikujejo v vlogi in celo v dostojanstvu v Cerkvi; to je bila posledica identifikacije Cerkve z duhovniki in pasivnosti laikov pri njeni gradnji.

1.2 Soodgovornost

Na koncilu je bilo poudarjeno, da imajo vsi verniki enako dostojanstvo in za vest soodgovornosti. Laike je spodbudil, naj »pastirjem razodevajo svoje potrebe in želje tako svobodno in zaupno, kot se spodobi božjim otrokom in bratom v Kristusu. V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, katerega uživajo, imajo pravico, včasih celo dolžnost, da povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve.« (C 37)

Po koncilu so se rodile težnje, ki so idejo o božjem ljudstvu razumele demokratično po sekularnem modelu, po kateremu bi bili avtoriteta in služba v Cerkvi plod Cerkve in ne dar, ki ga daje Kristus, a *apriorna* »kontestacija« bi imela oznako zrele in odgovorne vesti. To se je še posebno stopnjevalo po okrožnici *Humane Vitae*. V povezavi s sekularnim fenomenom protestov po vsej Evropi se je v ljudeh prebujal strah, da bi »triumf anarhističnega mišljenja lahko ogrozil temelje civilizacije« (Routhier 2012, 57). Pavel VI. se je soočil s protestnim viharjem in je na generalni avdienci (18. septembra 1968) dejal, da imajo nekateri koncil in njegove smernice za že presežene in uvajajo nove ideje, za katere jih nihče ni pooblastil in ki »jih imajo za toliko bolj genialne, kolikor so manj verni in dosledni tradiciji življenju Cerkve; in toliko bolj navdihnjene, kolikor so manj v soglasju z avtoriteto in samo cerkveno disciplino; še več, toliko bolj so sprejemljive, kolikor manj so drugačne od sekularne miselnosti in navad« (1969, 76).

V tem kontekstu je H. de Lubac govoril o »parakoncilu« (1980, 165–167). Sednji papež emeritus pa je v svojem nedavnem govoru rimskim duhovnikom –

nekateri so to označili kot njegovo »duhovno oporoko« – povedal, da je ob koncilu očetov obstajal oziroma potekal tako imenovani »medijski koncil«, ki se je vodil s politično hermenevtiko, v katerem so videli »boj za oblast med različnimi kriloma Cerkve« (Benedikt XVI. 2013). Prepričan je, da je še danes, petdeset let pozneje, razviden resnični koncil očetov.

Von Balthasar je opozoril na nevarnosti lažnih pokoncilskih procesov in poudaril, da sta soodgovornost vseh in avtoriteta lahko le dva pola ene Kristusove Cerkve, ki se medsebojno krepi in spodbujata (Balthasar 2005, 123). Utemeljenost kontestacije v Cerkvi pri soodgovorni bazi vidi samo v »opozarjanju« na morebitne enostranskosti pri izbiri poudarkov iz razodetja ali ker to ni dovolj prilagojeno razmeram tistega časa. Rešitev najde v strpnem dialogu, začinenem z bratsko ljubeznijo in s spoštovanjem do cerkvene službe (125).

V skladu s tem opozarja na dve enostranski in napačni stališči nosilcev služb v Cerkvi: »Obstajata strahopetna popustljivost in nepopustljiva trma, oboje pa je nepokorščina Svetemu Duhu. Strahopetnost se skriva za načelom soodgovornosti vseh v Cerkvi in spušča vajeti iz rok. Trmoglavost pa ne zaznava delovanja Svetega Duha v vseh udih telesa in hoče o vsem odločati sama.« (128)

1.3 Zrela in samoodgovorna vest

Duhovnost občestva vključuje in predpostavlja tudi vzgojo za zrelo, svobodno in samoodgovorno vest. Ivan Kozelj (1896–1982), znani pokojni hrvaški teolog slovenskih korenin, je v enem od svojih člankov zapisal, da je »z duhom zrele, samostojne in svobodne vesti prepojeno celotno koncilsko dogajanje« (1972, 13). To je eden pomembnejših ciljev za uspešno obnovo Cerkve.

»Človekovo dostojanstvo zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanega siljenja. Tako dostojanstvo pa doseže človek tedaj, če se osvobodi vsake sužnosti strastem in v svobodnem odločanju za dobro hodi za svojim ciljem ter si z učinkovito in preudarno vnemo priskrbi za to primerna sredstva.« (CS 17)

To je torej pogoj: da se zavestno in svobodno odločaš za dobro iz svojih lastnih prepričanj, da dobremu ostajaš zvest, ker tako zavestno in zrelo, brez kakršnekoli zunanje in notranje prisile, za vse prevzemaš odgovornost.

Takšna zrela vest izključuje *paternalizem*, kadar se človek podredi posameznim avtoritetam brez odpora in brez vsake kritične presoje. Izključuje tudi *legalizem*. Čeprav mora biti človek – zaradi izoblikovane vesti – seznanjen z zapovedmi naravnega in pozitivnega božjega in cerkvenega zakona, se vendar ne more skrivati za njim in v ozadje potisniti svojo vest. Z drugimi besedami, človek ne more zakona samodejno, dobesedno izpolnjevati, ampak mora to vključevati resno in zrelo razmišljanje ter tehtanje in pravilno ocenjevanje spremenljivih situacij (Congar 1966–1967, 615)

Tudi po koncilu enostranskega razumevanja ni manjkalo. Poudarjalo se je veliko zaupanje v človekovo vest (CS 16), kakor da jo vsakdo *ipso facto* ima. Pozablja-

lo se je, kako isti koncil govori, da svobodna in zrela vest vključuje svobodo od notranje in od zunanje prisile, od strasti, potrebo po trajni formaciji ob objektivnih merilih in da se mora njena pravilnost redno preverjati v dialogu s cerkvenim učitelstvom in z duhovnim voditeljem. Navsezadnje pa, ko konstitucija govori o zreli vesti, uporablja prihodnji čas. Zrela vest je resničnost, do katere je treba priti s samopožrtvovalnostjo in s trajno formacijo.

1.4 Poklicanost vseh k svetosti

Ekleziologija občestva je izpostavila enakost dostojanstva vseh v Cerkvi. Iz te dogmatične postavke je bilo treba izveliči konsekvence na duhovno-moralno področje. Treba je bilo odpraviti nikoli definirano in v praksi dolgoročno izvajano razdelitev znotraj krščanske duhovnosti in morale: minimalistično pot zapovedi, ki velja za vse kristjane, in pot evangelijskih svetov, ki veljajo v Cerkvi posebej za tiste, ki naredijo javne zaobljube. Zato se je redovništva prijel naziv *status perfectionis acquirendae*. Nasprotno pa koncil pravi, da je svetost že v naravi Cerkve, zaradi navzočnosti Svetega Duha (ontološka svetost), gojiti jo morajo vsi njeni člani in jo v življenju ohranяти (moralna svetost). Svetost ni luksuz, ampak sodi v življenje vseh kristjanov, ne glede na njihov fenomenološki obstoj (poklic, starost, življenjska situacija ...). To isto svetost modificira posameznik ali skupina in zato obstaja trditev, da je svetost ena, a vendar tudi večstranska.

Tudi v tem se je rado poudarjalo, kar je bilo novo glede na tradicijo: da smo vsi poklicani k svetosti. Zanimarilo pa se je, da je ta ista svetost večstranska, in to ne samo z ozirom na tipologijo ali način posvečenja, ampak tudi na stopnjo popolnosti v ljubezni. Zato se termin »popolnost« ne sme razumeti kot nekaj absolutnega, ampak kot relativno. Želi se namreč povedati, da je vsak poklican k popolnosti krščanskega življenja in k popolnosti ljubezni, glede na dar, ki ga je sprejel od Gospoda, a to očitno in resnično lahko variira v različnih dejavnikih, ki dajejo raznolikost življenju posameznih kristjanov (Molinari 1985, 1377).

2. Kristocentrična smer ali liturgična duhovnost

Liturgična duhovnost je tesno povezana s koncilsko ekleziologijo, če je opisana kot *misterij* oziroma *skrivnost*. Ta skrivnost nam želi vsidrati v zavest, da središčnost Cerkve ni v zunanjih, oprijemljivih, ampak v nevidnih, neotipljivih stvareh: Jezus Kristus in njegovo odrešenijsko delo. Cerkev je tu zaradi njega, saj je On razlog njenega obstajanja, pred Kristusom stoji v drži češčenja. Cerkev je v liturgiji vedno usmerjena k svojemu izvoru – h Kristusu, z njim vstopa v dialog in od njega prejema luč in moč za samograditev in za poslanstvo v svetu.

Čeprav je koncil na področju liturgije prinesel največ konkretnih in zakonodajnih novosti, te novosti kljub vsemu niso bile glavni namen, ampak bi morale biti v funkciji globlje in vseobsegajoče spremembe: biti čim bolj zvesti temu, kar govori božja beseda o zakramentih Nove zaveze, pri tem pa imeti v mislih tudi aktualno občutljivost (Häring 1966, 13). Teološka tradicija razume z izrazom »zakramenti

Nove zaveze«, da nam »zakramenti, v katerih obhajamo novo in večno zavezo ljubezni, prinašajo s svojim blaženim sporočilom in s svojo milostjo tudi nalogo, da živimo resnično krščansko življenje« (15–16).

Liturgično-zakramentalno življenje v novozaveznem smislu predpostavlja neločljivo povezanost liturgije in duhovnega življenja, ki je bilo v potridentskem obdobju zapostavljeno. Glede na to je bila liturgija – iz bojazni do zlorabe – skrčena na rubricizem in zgolj na moralno obvezo, sama njena vsebina pa nedostopna. Vernik se je »hranil« z raznimi pobožnostmi in prek individualne molitve,² ne pa z duhovnostjo, ki izhaja iz skrivnosti Cerkve, kakor se obhajajo posebej v liturgiji. Za premagovanje te dihotomije je koncil ponudil nekaj smernic.

2.1 Premagovanje zakramentalizma

Koncil je opozoril na nevarnost tistega zakramentalizma in rubricizma v liturgiji, ki globoko nasprotuje novozaveznemu razumevanju. Govorimo o razdeljenosti med *kultom in npravnim življenjem*, o drži, v kateri človek svoj odnos do Boga reducira na opravljanje »religioznih dolžnosti«, ceremonij, običajev in predpisov, preostali del njegovega življenja pa poteka po nekih drugih merilih in teži k nekim drugačnim ciljem (Häring 1966, 14). V tem smislu se je govorilo o tako imenovanih »nedeljskih kristjanih« oziroma o liturgični praksi in pobožnosti kot plašču, ki ga slečemo, kadar vstopimo v »profani« kontekst.

Koncil je želel odpraviti to nezdravo dihotomijo in je poudarjal, da bi se morali liturgično in duhovno življenje medsebojno prepletati, še več: vse človekovo življenje, kolikor je živeto v vernosti do Boga, postane bogo-služno. Dogmatična konstitucija o Cerkvi govori o tem v sklopu skupnega duhovništva in duhovnega bogoslužja (C 10). O laikih pravi: »Vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (1 Pt 2,5). V obhajanju evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu.« (C 34)

Duhovnost bi brez liturgije izgubila svoj avtentični izvor in objektivni kriterij, liturgija pa bi se brez duhovnosti spremenila v rubricizem in v formalizem, ki so ju kritizirali že starozavezni preroki.

2.2 Preseči dihotomijo med zakramentom in besedo

Zakramentalizmu v katoliški duhovnosti je znatno prispevalo zanemarjanje pomembnosti božje besede, tako v duhovnosti kakor tudi v teologiji. To je bil odziv na enostranski protestantski *Sola Scriptura*. Zdelo se je, da je katoliška Cerkv v nekem smislu Cerkve zakramentov, protestantska pa skupnost božje besede.

² »Nobeden od svetnikov katoliške reforme ni svoje lastne duhovnosti hranil z bogoslužjem. Ignacij Lojolski, Terezija Avilska, Janez od Križa so svojo duhovnost oblikovali zunaj bogoslužja, brez globlje povezanosti z njo, samo na osebostnem srečanju z Bogom in s svojim individualnim doživetjem Cerkve.« (Ratzinger 2008, 16)

Božji besedi je – tako kakor liturgiji v celoti – posvečen močan kristološki poudarek. Pri branju božje besede so očetje izpostavili Kristusovo navzočnost (B 7). Prek nje spoznavamo in prejemamo Duha svojega Učitelja (BR 25), zato jo je vredno častiti kot samo Gospodovo telo (BR 21), saj je »neizčrpen vir duhovnega življenja« (BR 21).

»Pasivni« pristop k božji besedi je v Cerkvi še preveč navzoč; večjo pozornost in pomembnost bi veljalo posvetiti »aktivnemu« pristopu. Koncilski očetje pozivajo vernike k pogostejšemu osebnemu branju Svetega pisma, ki naj ga spremlja molitev (BR 25), k meditaciji božje besede. Še posebno svetujejo *lectio divina*.

2.3 Liturgija – delo božjega ljudstva

Precej časa je veljala liturgija za *opus sacerdotis*, za nekaj, kar duhovnik opravlja sam v korist vseh, v navzočnosti ljudstva. Včasih sta obstajali »dve paralelni liturgiji«: eno je opravljal duhovnik iz misala, drugo pa verniki s svojimi molitvami iz molitvenikov (Ratzinger 2008, 17). Cilj prenove je bil, izogniti se tej dihotomiji, da bo bogastvo, ki ga vsebuje liturgija, dostopno vsem vernikom. V tem kontekstu je pomemben koncilski binom *actuosa participatio* (dejavno sodelovanje) (B 48; 52–63), ki v svoje jedro želi postaviti »aktivno sodelovanje celotne skupnosti v liturgiji« (Menting 2006, 260). V ta namen je bil uveden materin jezik. Spodbujen je bil pogostejši dialog med duhovnikom kot Kristusovim predstavnikom in ljudstvom. Dana je bila spodbuda, da se verniki naučijo »darovati tudi sami sebe«, in to »ne samo po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim« (B 48). Od navedenih sprememb je predvsem pomembna spodbuda – ki je logična posledica ekleziologije občestva –, da je tudi vernik, laik, vključen v pripravo liturgije, v samo dejanje, zlasti pa v posledice. Liturgija bi morala biti globlje povezava s pastoralo; morala bi izhajati iz »smisla tistega, kar delamo pri liturgiji« (Turčinović 2010, 179–183), kajti samo takrat je lahko vir in vrhunec. Ne da bi zmanjševali pomen in vlogo pastirjev, velja poudariti, da laiki niso odgovorni samo za materialno vzdrževanje, ampak da lahko in morajo pomagati v pastoralnem načrtovanju, pri duhovni graditvi skupnosti in v apostolskem angažiranju. Če se tako razmišlja, potem se tudi drugače načrtuje.

3. Svetost v svetu ali inkarnacijska duhovnost

Tradicionalna duhovnost je bila izrazito transcendentna in eshatološka, usmerjena h končni stvarnosti. Pozivala je k ločitvi od sveta (*fuga mundi*), favorizirala pa pobožnost in intimizem. Tako je prispevala k razklanosti med kristjanovo pobožnostjo in njegovim vsakdanjim življenjem. Predkoncilaska gibanja so težila k temu, da se odprejo modernemu svetu in strujam moderne misli. Sledila so inkarnacijski duhovnosti, ki je obrnjena k svetu in k dejavni vključenosti v njem. Poučarjala so, da zemeljske in svetne stvarnosti (družina, služba, prijateljske vezi, kultura, gospodarstvo, umetnost, politika, mednarodni odnosi idr.) niso samo pripomočki za doseg človekovega končnega eshatološkega cilja, ampak imajo svojo lastno vrednost. Človek se ne posvečuje kljub njim, ampak prav v njih. Tako postanejo sredstvo in vsebina svetosti ter področje in priložnost za srečanje z Bogom.

Koncil je načeloma sprejel in integriral v svoj nauk to novo teološko-duhovno smer, močno pa je poudaril potrebo po premagovanju dihotomije med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem (CS 43). Očetje so se spraševali, kako doseči to edinstvo življenja, da zemeljska dejavnost ne bo ovira zedinjenja s Kristusom, ampak da bo človek v tej edinstvi še rasel (LA 4). Rešitev so videli v skrivnosti Učlovečenja, prek katerega je Kristus vstopil v človeško zgodovino, jo prevzel kot svojo lastno in s tem združil človeško in božjo naravo. Podobno mora kristjan integrirati naravne in milostne vrednote.

Glede na to, da ima časi red »svojo lastno vrednost« (7) in relativno avtonomijo, mora kristjan še toliko bolj ceniti »strokovno usposobljenost« (4) ter svoje zemeljske in časne dolžnosti popolno³ opravljati, v skladu s to aktivnostjo. Samo odgovorno opravljeno delo (v najširšem pomenu besede), v katero so bili vloženi znanje, srce in trud, je lahko usmerjeno in darovano Bogu skupaj z evharistično žrtvijo. Poleg kompetentnosti velja ceniti kreposti, ki so pomembne v družbenem življenju (4), in se angažirati v graditvi pravičnejših družbenih struktur in življenjskih možnosti (C 36).

Tako kristjan doseže popolnost naravnega in časnega reda, ki ga usmeri k Bogu z vajo teologalnega življenja, konkretiziranega v pravem namenu: »Vse, kar delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Gospoda Jezusa in po njem se zahvaljujte Bogu in Očetu.« (Kol 3,17). Ta trditev je odmev glavne teme samega pisma: Kristusovega prvenstva. To prvenstvo zajema vsako življenjsko obliko, ne samo pobožne, ampak tudi preostali del vsakdanjega življenja: »vse, kar delate«.

Govorimo o osebni zavesti krščanske identitete, se pravi, da kristjan pripada Kristusu in da je njegov v vseh življenjskih okoliščinah: v družini, pri delu, v igri, ob rekreaciji. V vsem ga vodi krščanska vest, ki je ena in nerazdeljiva (C 36; LA 5). Kristjan svojega zemeljskega ambianta ne more doživljati samo kot sociološko mesto, ampak tudi teološko. Njegova aktivnost ne more biti primarno motivirana le z ljudskimi obziri ali samo z graditvijo družbenega statusa, ampak tudi teologalno: kristjan vedno dela pred Bogom in z njim. To pa ni nič drugega kakor dolgotrajna praksa teologalnih kreposti, ker je njihov materialni in formalni objekt vedno Bog. Seveda se vse to ne ustvarja spontano, ampak je treba upoštevati mnoge iniciative: uporabljati redna sredstva posvečenja, moliti za božjo pomoč, preverjati čisti namen, ozavestiti si božjo navzočnost ...

Tako bo kristjan dosegel edinstvo življenja, vse stvarstvo usmeril k Bogu in obnem posvetil svet (C 34), vzpostavil skladnost med redom ustvarjanja in odrešenja, narave in milosti (LA 5) – tako kakor je Kristus popolni Bog in popolni človek.

4. Sklepne misli

Najobsežnejša kategorija, s katero se je želela predstaviti koncilska ekleziologija, je bila *communio*. Ta *communio* izraža relacijsko naravo Cerkve v njenem tri-

³ Tukaj se govori o »popolnosti« naravne aktivnosti v *relativnem* smislu, ne v absolutnem, v skladu s sposobnostjo delovnega subjekta.

kratnem odnosu: do Kristusa, do sveta in do članov božjega ljudstva med seboj. Koncilsko duhovnost lahko upravičeno utemeljimo v tej ekzeziološki kategoriji. Še več: treba jo je imeti nenehno v zavesti, da duhovnost ne bi postala enostranska in se spremenila v pobožni intimizem, v socialni program ali inertno pasivnost. Samo tista duhovnost, ki upošteva vse te tri odnose, je zdrava, avtentična in verodostojna.

V članku je bila izpostavljena tendenca koncila, da presežemo nekatere dualizme, ki so bili navzoči v takratni duhovnosti: med duhovniki in laiki, med moralo zapovedi in moralo evangelijskih svetov, med liturgijo in moralo, med zakramenti in božjo besedo, med pobožnostjo in vsakdanjim življenjem.

Pomembno je, da duhovnost ni bila le doktrinarno navzoča v pisnih dokumentih, temveč je obstajala resnična duhovnost, ki so jo živeli očetje v času med koncilom, to je bilo izkustvo, ki je bilo *spiritus movens* koncilskega dogajanja in njegovih idej. Zato smo obravnavo naše teme začeli z opisom tega izkustva.

Opozorili smo tudi na hermenevitičen problem pokoncilске interpretacije koncilskih idej, iztrganih iz tradicije; to je imelo za posledico – predvsem v prvih desetletjih – preobrat v enostranost in prav zato se je govorilo tudi o »parakoncilu«.

Reference

- Alberigo, Giuseppe.** 2008. *Kratka povijest II. vaticanskega koncila*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Balthasar, Hans Urs von.** 2005. *Pojašnjenja: Provjera duhova*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Benedikt XVI.** 2013. Incontro con i parroci e il clero di Roma, 24. februar. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130214_clero-roma_it.html (pridobljeno 7. marca 2013).
- Congar, Yves M.-J.** 1966–1967. *Per una Teologia del laicato*. 2. izd. Brescia: Morcelliana.
- — —. 2005. *Diario del Concilio*. Zv. 1. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Häring, Bernhard.** 1966. *Il Concilio comincia adesso*. 2. izd. Alba: Paoline.
- Koncilski odloki.** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kozelj, Ivan.** 1972. Odgoj za zrelo, slobodno i samoodgovorno savjest. *Obnovljeni život* 27:7–39.
- Lubac, Henry de.** 1980. Appendice C – Concile et paraconcile. V: *Petite catéchèse sur Nature et Grâce*. Pariz: Fayard.
- Menting, Paul.** 2006. Vivere in dialogo con Dio. V: Istituto di spiritualità di Münster. *Corso fondamentale di Spiritualità*. Brescia: Queriniana.
- Molinari, Paolo.** 1985. Santo. V: *Nuovo dizionario di Spiritualità*. Stefano De Fiore in Tullio Goffi, ur. Cinisello Balsamo: Ed. S. Paolo.
- Pavel VI.** 1968. L'udienza generale. Castelgandolfo, 18. september. V: *Encicliche e discorsi: Settembre–Dicembre*. Rim: Paoline.
- Ratzinger, Joseph.** 2008. *Rezultati i problemi trećega koncilskog zasjedanja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Sinodo straordinario dei vescovi.** 1987. Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi (Relatio finalis). V: *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali della Santa Sede (1983–1985). Zv. 9. Bologna: Dehoniane.
- Routhier, Gilles.** 2012. Izvanredno zasjedanje sinode biskupa 1985: prijelomni trenutak za ponovno čitanje Drugoga vaticanskog koncila u katoličkoj Crkvi. V: *Drugi vaticanski koncil i teologija: Perspektive za 21. stoljeće*. Philippe Bordeyne in Laurent Villemain, ur. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Quaranta, Giuseppe.** 2012. L'etica teologica all'apertura del concilio Vaticano II. *Rivista di Teologia Morale*, št. 173:17–21.
- Šeper, Franjo.** 1988. Crkva je »communio« – zajedništvo svih vjernika, *Bogoslovna smotra* 58, št. 4:149–157.
- Turčinović, Josip.** 2010. Kler i laici zajedno izgrađuju Crkvu. V: *Misao vjere*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Zerwick, Max.** 1974. *Poslanica Efežanima*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ivan Platonvjak

Pokoncilski poudarki na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem

Povzetek: Avtor na začetku razprave predstavi pokoncilsko razumevanje krščanske duhovnosti. Koliko se v Cerkvi na Slovenskem neposredno govori o (krščanski) duhovnosti, prikaže s sintetično analizo dveh temeljnih dokumentov Slovenske škofovske konference: *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora* (2002) in Slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledite* (2012). V osrednjem delu nato prikaže pokoncilske poudarke na različnih področjih duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem, to so: kristocentrična in trinitarična (občestvena) duhovnost, pomembnost antropoloških razsežnosti duhovnosti, omogočanje izkustvene duhovnosti, pozornost do duhovnosti zakoncev in družin in pomembnost karitativne razsežnosti v duhovnosti. Na koncu nakaže nekatere izzive, ki čakajo Cerkve na Slovenskem na področju duhovnosti, da se bodo mogle uresničiti spodbude slovenskega pastoralnega načrta in da bo moglo še več ljudi iskati in najti duhovnost v Cerkvi na Slovenskem.

Ključne besede: duhovnost, duhovno življenje, duhovnost na Slovenskem, izkustvena duhovnost, duhovnost zakoncev in družin, antropološka razsežnost duhovnosti, trinitarična (občestvena) duhovnost

Abstract: **Spirituality – Postconciliar Shifts in the Church of Slovenia**

Seeking spirituality is a widespread phenomenon. The question is, however, what kind of spirituality is looked for. Many people do not seek Christian spirituality. Even more, they hardly believe that spirituality could be found in the Church. Why is that so? At the 50th anniversary of the Second Vatican Council, one should become more deeply aware of what kind of spirituality has been developed in the Church of Slovenia after the Second Vatican Council. The author first shortly introduces the postconciliar understanding of Christian spirituality. In order to make it at least partly visible how much the Church of Slovenia has directly spoken about (Christian) spirituality, the author synthetically analyzes its latest two documents, *Sklepni dokument* (the final document of the Plenary Council) (2002) and *Pridite in pogledite* (the document for new evangelisation) (2012). In the central part of the paper he shows postconciliar shifts in different fields of spirituality in the Church of Slovenia: a shift toward christocentric and trinitarian (communal) spirituality, evaluation of anthropological dimensions of spirituality, enabling of experiential spirituality, the importance of charity dimensions in spirituality, attention to the spirituality of

married couples and families. In the conclusion, he also points to some challenges awaiting the Church of Slovenia in the area of spirituality.

Keywords: spirituality, spiritual life, spirituality in Slovenia, experiential spirituality, spirituality of married couples and families, anthropological dimensions of spirituality, trinitarian (communal) spirituality

1. Uvod

Sestavljavci krovnega dokumenta slovenskega pastoralnega načrta *Pridite in pogledite*, ki ga je izdala Slovenska škofovska konferenca leta 2012, po petdesetih letih od začetka drugega vatikanskega koncila in deset let po izdaji *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* ugotavljajo, da v slovenski družbi ni več tistega »religioznega nemira«, ki ga je doživel plenarni zbor v devetdesetih letih (PZ 18), in da je »vse več duhovne brezbriznosti« (PIP 12).

Je to povsem resnično? Če pregledujemo spletne strani (npr. na Googlu je bilo dne 15. 2. 2013 na to besedo v naprednem iskanju samo za slovenski prostor in za slovenski jezik kar 638.000 rezultatov), lahko hitro ugotovimo, da se v slovenskem prostoru mnogi zanimajo za duhovnost oziroma da je izredno veliko najrazličnejših ponudb na tem področju. Smemo torej reči, da sodobnega Slovenca zelo zanima »duhovnost« oziroma vse, kar je »duhovno«, kar pomaga doseči višjo, boljšo kvaliteto življenja.

Seveda ima tudi v slovenskem prostoru beseda duhovnost zelo različne pomene. Mnogi govorijo o duhovnosti povsem zunaj konteksta religije oziroma krščanske vere.¹ Če pregledamo krovni dokument *Pridite in pogledite*, se lahko upravičeno vprašamo, zakaj dokument uporabi besedo duhovnost samo dvakrat. Kako naj potem slovenski kristjan oziroma Cerkve na Slovenskem sploh pričakuje, da bodo drugi iskali znotraj krščanske vere duhovnost, če o njej pogosto Cerkve neposredno niti ne govori?

V tej razpravi bomo zato najprej predstavili pokoncilsko razumevanje duhovnosti in raziskali, kako jo razumejo v Cerkvi na Slovenskem. Nato bomo na kratko prikazali udejanjenje nekaterih pokoncilskih poudarkov na področju duhovnosti v Cerkvi na Slovenskem. Na koncu pa bomo poskusili nakazati nekaj izzivov, ki čakajo Cerkve na Slovenskem na področju duhovnosti.

2. Pokoncilsko razumevanje duhovnosti

Pokoncilsko razumevanje duhovnosti v katoliški Cerkvi je zelo jasno prikazal papež Janez Pavel II., ki je bil tudi sam eden od koncilskih očetov. V posinodalni spodbudi *Dal vam bom pastirjev* (1992) je poudaril, da vsebuje pristna krščanska duhovnost naslednje elemente: to je delo Svetega Duha; zajema celotnega

¹ V slovenskem prostoru je poleg katoliških revij za duhovnost, kakor sta *Božje okolje* in *Tretji dan*, precej drugih revij za duhovnost: *Aura*, *Soutripanje*, *Pentagram*, *Misteriji*, *Karma plus*, *Hare Krišna*, *Hana* idr.

človeka; uvaja v globoko občestvo z Jezusom Kristusom; vodi v podreditev celotnega življenja Duhu, v sinovski drži do Očeta in v zaupljivi privrženosti Cerkvi; temelji na izkustvu križa in velikonočne skrivnosti; vodi v globoko občestvo (45). V krščansko duhovnost je poklican vsak kristjan po Svetem Duhu, ki ga je prejel s krstom in z birmo. Sveti Duh ga posveti, oblikuje po Jezusu Kristusu in ontološko zedini z njim. Kliče ga, da to zedinjenje svobodno in zavestno sprejme za svoje in ga živi na osebni način. Prav v tem ontološkem zedinjenju med Kristusom in kristjanom je temelj in hkrati moč za »življenje po Duhu« in za »evangeljski radikalizem«, h kateremu je poklican vsak kristjan (72).

Če povzamemo papeževo razumevanje duhovnosti in tudi razumevanje nekaterih znanih pokoncilskih duhovnih teologov (Truhlar 1974; Rahner 1980; Bernard 1993; Fanin 1995; Špidlík 1998; Waaijman 2002), lahko definiramo krščansko duhovnost takole: živeti osebni odnos s troedinim Bogom, se pravi življenje v njem, z njim in po njem (Apd 17,28) na vseh ravneh in v vseh razsežnostih življenja. Krščanska duhovnost je torej živeta krščanska vera v moči in pod vodstvom Svetega Duha.

In kakšen je pogled na duhovnost v Cerkvi na Slovenskem? Empiričnih raziskav, po katerih bi lahko bolj jasno prikazali, kako razumejo duhovnost slovenski škofje, duhovniki, osebe posvečenega življenja in laiki, žal ni. Takšne raziskave bo treba še izvesti. Vsaj delno pa lahko prikažemo razumevanje duhovnosti z analizo dveh dokumentov.

3. Duhovnost v luči *Sklepnega dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (2002)* in *Slovenskega pastoralnega načrta Pridite in pogledjte (2012)*

Ker so bili v sinodalno dogajanje v Cerkvi na Slovenskem od leta 1998 do leta 2001 povabljeni vsi verniki in dobronamerni ljudje, dokument nekako odseva pogled vse Cerkve na Slovenskem tudi na duhovnost. Zgovoren je že sam naslov plenarnega zbora: Izberi življenje. Z njim bi želeli opozoriti današnjega človeka, da je vsak trenutek izpostavljen izbiranju med prekletstvom in blagoslovom, med duhovno polnim življenjem in duhovno smrtjo. Novo življenje, v katero je povabljen vsak človek, je »rast v zavesti, kaj pomeni dar Božjega življenja po Kristusu in kakšne so posledice tega spoznanja za odgovorno življenje. Bistvo vere je v tem, da na mesto iluzije o samoodrešenju na temelju človekovega lastnega moralnega prizadevanja stopa spoznanje, da je resnično življenje iz ljubezni Božje delo. Ta zavest lahko raste, čeprav slabost človeške grešnosti ostane.« (PZ 6)

S temi besedami plenarni zbor že na začetku *Sklepnega dokumenta* pokaže na večino temeljnih elementov krščanske duhovnosti, čeprav je neposredno ne omeja: novo življenje, resnično življenje iz ljubezni, sad božjega dela, vodi v odgovorno življenje, v zavedanje, v nenehno preraščanje človeške grešnosti.

Sklepni dokument nato prikaže temeljne dimenzije pokoncilske duhovnosti:² kristocentričnost, pneumatološkost in trinitaričnost, zakramentalno-liturgično in

² Več o pokoncilskih razsežnostih krščanske duhovnosti glej Oražem 1993, 50–57.

biblično zasidranost, osebno odločitev za Kristusa in aktivno vključenost v živo občestvo, zavezanost za človeka in za družbo, karitativno in družbeno angažiranost, duha sodelovanja, dialoga in ekumenizma, občestvo poklicanih (različne so službe, isti pa je Duh) itd.

Plenarni zbor neposredno uporabi besedo duhovnost samo trinajstkrat. Pogostejše najdemo to besedo v pridevniški obliki (npr. *duhovno* življenje, *duhovno* oblikovanje, *duhovni* vpliv itd.). Povrhu tega ni vedno jasno, kaj plenarni zbor razume pod besedo duhovnost. Nekaj zgledov:

1. *Duhovnost kot doživetje in izkušnja*. Plenarni zbor najprej uporabi besedo duhovnost, ko prikaže kulturno-duhovni vidik življenja današnjega človeka na prelomu tisočletja. Ugotavlja, da postmoderni človek »ne verjame več izključno v racionalno utemeljevanje in dokazovanje, ampak vedno bolj svojim doživetjem in izkušnjam. Od vere pričakuje predvsem duhovnost in modrost, ki naj mu pomagata živeti v negotovem svetu.« (12)
2. *Duhovnost kot »druga« oblika religioznosti ali nadomestek za vero*. Plenarni zbor pravi: »Čeprav nekatera znamenja govorijo o upadanju tradicionalne vernosti, vezane na institucijo Cerkve ter na njen dogemski in pravni red, se po drugi strani krepi zanimanje za duhovnost in druge oblike religioznosti.« (18) Tukaj duhovnost ne pomeni nekaj pozitivnega. Ni izraz osebne vere in življenja iz vere, temveč kaže na druge oblike religioznosti. Takšen pogled na duhovnost razkriva tudi trditev, da na novo religiozno prebujeni slovenski človek izbira med vero in njenimi nadomestki, da »je žejen sreče in celostnega zdravja, hrepeni po izgubljeni harmoniji v sebi in stvarstvu, do katoliške Cerkve pa je zadržan in kritičen« (18; 19; 84).
3. *Duhovnost kot ena od oblik duhovnosti znotraj Cerkve*. Plenarni zbor poudarja, da je Cerkev »vedno sprejemala različne oblike duhovnosti, ki so se porajale v njenem območju« (PZ 436). Duhovnosti različnih duhovnih gibanj v Cerkvi so po mnenju plenarnega zbora »ena izmed značilnosti pokoncilске Cerkve« (436). Spodbudno govori o duhovnosti duhovnikov (405) in zakoncev (307; 312) in jih spodbuja, da bi jo še bolj oblikovali in razvijali.
4. *Duhovnost kot duhovno življenje oziroma rast v veri ter medsebojno prežemanje in podpiranje molitve in dela*. Ko plenarni zbor analizira duhovno stanje slovenskega kristjana, ugotavlja, da ta kristjan »pričakuje več zgledov in učiteljev duhovnega življenja, sogovornikov pri iskanju njegove življenjske poti in spremljevalcev v življenjskih stiskah, da bi bil njegov pogled na življenje pozitivnejši in da bi mu le-ti pomagali pri njegovi rasti v veri« (19).
5. *Duhovnost kot ena od bistvenih ravni človeka, njegovega življenja in zorenja*. Ko plenarni zbor govori o mestu katoličanov v Evropski uniji, še posebej poudari, kako »nikakor ne gre spregledati, da je skladno s človekovim dostojanstvom in z njegovo naravo potrebno skrbeti ne le za njegov gmotni položaj, temveč tudi za njegovo duhovnost« (486; 479). Človek združuje v sebi fizično, psihično, duhovno in socialno raven (442). Le če so vse ravni upoštrevane, torej tudi duhovna raven, lahko človek celostno raste in zori (189; 332; 344; 349; 380). Zato plenar-

ni zbor vedno znova spodbuja duhovno oblikovanje katehumenov (372), laikov (94; 439; 353; 395), še posebno vseh laikov, ki opravljajo v Cerkvi različne pastoralne službe (398), laičkih teologov (398), diakonov in duhovnikov (408; 399). Kot pomembno sredstvo za pomoč pri duhovni rasti vidi duhovne vaje (234; 252; 273; 280; 311; 328; 329; 400; 405; 416), duhovne obnove (266; 311), tedne duhovnosti za mlade (266, 330), duhovni pogovor in srečanja (196; 232; 239; 333), duhovno vodstvo (252; 420; 416) in duhovno oskrbo (301; 446; 412).

Analiza dokumenta pokaže, da plenarni zbor ne uporablja pogosto besede duhovnost. Z njo zelo redko izrazi to, kar naj bi pomenila pristna krščanska duhovnost. Vsekakor pa priznava, kako pomembna je človekova duhovna raven in kako se je treba vedno znova ukvarjati z duhovnim oblikovanjem in rastjo. S tem posredno jasno pove, da duhovnosti ne smemo ločevati od konkretnega življenja. Žal pa v celotnem dokumentu ne predloži jasne definicije duhovnosti oziroma duhovnega življenja.

Ko govori o nevarnosti manipulacije in zvodništva na področju duhovnosti in kako težke posledice ima lahko to na življenje mladih, vidi izhod le v molitvi Cerkve in v razločevanju duhov, »ki ga Cerkev pozna iz svoje tisočletne tradicije« (84). Vendar pa PZ ne daje spodbud, da bi znotraj Cerkve še bolj razvijali krščansko duhovnost kot zdravo in pristno alternativo duhovnostim, ki jih ponuja današnji čas.

Podobno držo do besede duhovnost imajo sestavljavci dokumenta PIP. Uporabili so jo samo dvakrat.³ Prvič v smernicah za upravljanje cerkvenega premoženja. V Cerkvi naj bi v skladu z benediktinskim pravilom *Ora et labora* »gospodarjenje bolj povezovali z duhovnostjo in moralno rastjo« (92). Drugič pa, ko govorijo o vzgoji prihodnjih duhovnikov, ki mora »stremeti k močnemu izkustvu vstalega Kristusa ter duhovnosti dobrega pastirja« (125).

Vsekakor pa sestavljavci PIP jasno povedo: »Nova apostolska gorečnost je možna, če odločno pristopimo k izvirom našega duhovnega življenja.« (69) Ti izviri pa so: božja beseda, osebna molitev, občestvena evharistija, obhajanje zakramentov. Omočajo tudi temeljno izkustvo srečanja z Jezusom Kristusom (69–75) in zdrav temelj pristnega krščanskega duhovnega življenja. Dokument poudarja tudi pomembnost duhovne rasti, poglobitve in zrelosti vseh kristjanov in voditeljev (124 in 48–49) ter veliko vlogo duhovnih spremljevalcev (47 in 48–51) in duhovni vaj (11 in 48–51).

4. Nekateri pokoncilski duhovni poudarki v Cerkvi na Slovenskem

4.1 Kristocentrična in trinitarična (občestvena) duhovnost

Konec šestdesetih let so škofje objavili pripravo slovenske sinode. To se nikoli ni zgodilo. Škofje so se odločili, da bodo uresničili prenovo zakramentov, nato pa še prenovo oznanjevanja in bogoslužja. Tako so leta 1976 izšli štirje de-

³ Celotni dokument obsega 13 359 besed.

lovni zvezki za prenovu zakramentov, v katerih je poudarjena središčnost Jezusa Kristusa v življenju vsakega kristjana. Tri leta pozneje je izšel šesti zvezek »Prenove« z naslovom *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* (1979). V njem je na poseben način poudarjeno, da je osebna vernost cilj vsega oznanjevanja in pastoralnega dela (175). Poudarjen je tudi potrební premik h graditvi temeljnih občestev in s tem občestvene duhovnosti (14 in 89).

Plenarni zbor je postavil v ospredje potrebnost osebne odločitve za Kristusa in živih občestev za pristno duhovno življenje vsakega kristjana (PZ 86–88). To je še jasneje izraženo v PIP, ki postavlja za prvo načelo pastoralnih sprememb prehod »od množičnega krščanstva k občestveni in osebni veri« (PIP 51–52). PIP še posebej spodbuja, da bi se bolj ustanavljale biblične skupine, ki naj bi postale vsaj tako številne kakor zakonske in molitvene (83), in še mnoge druge skupine. Po koncilu so se v Cerkvi na Slovenskem razvila nekatera (mednarodna) duhovna gibanja (PZ 400).⁴ Ta gibanja so pogosto spodbudila razvijanje občestvene duhovnosti med slovenskimi kristjani.

4.2 Ovrednotenje antropoloških razsežnosti duhovnosti

Šesti zvezek »Prenove« v osemdesetih letih v Cerkvi na Slovenskem se je še posebej posvetil krščanski antropologiji (*Človek in kristjan* 1979, 1). Na podlagi *Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu* v tretjem poglavju prikaže dostojanstvo človekove osebe in pomembnost upoštevanja vseh človekovih ravni (telesne, psihične, duhovne in socialne). To poudarjata pozneje, kakor smo videli, tudi plenarni zbor in pastoralni načrt.

V Cerkvi na Slovenskem vidimo začetek večjega vrednotenja vključenosti celotnega človekovega življenja in delovanja v krščansko duhovnost v *Leksikonu duhovnosti* (Truhlar 1974). V njem najdemo mnoga gesla, ki jih do takrat ni bilo najti v leksikonih duhovnosti (delo in razvedrilo, sprehod, turistično potovanje, raba radia, televizije, tiska, oblikovanje prostega časa, hobi, politika, enota »poklicno delo – duhovno življenje« itd.). Postopno pozitivno ovrednotenje človeških danosti, tudi psiholoških, v krščanski duhovnosti so prispevale tudi katoliške revije za duhovnost (*Božje okolje* in *Tretji dan*) in nekatere knjige, izdane v različnih slovenskih katoliških založbah.

4.3 Omogočanje izkustvene duhovnosti

Deset let po plenarnem zboru, ki je zelo poudaril pomen osebne izkušnje Boga (PZ 87), ugotavljajo sestavljavci pastoralnega načrta, da »pomanjkljiva molitev in sramežljivost za pričevanje večinoma izhajata iz pomanjkanja izkušnje Boga« (PIP 20) in da osebne vere ni brez osebne izkušnje Boga (55). Kakor plenarni zbor tudi sestavljavci ugotavljajo, da so za pridobivanje teh izkušenj v našem sekulariziranem okolju potrebne majhne skupine, živa občestva (PIP 81).

V Cerkvi na Slovenskem so po koncilu izkustvena okolja za rast v osebni veri ustvarjali ljudski misijoni,⁵ različne ljudske pobožnosti in raznovrstne duhovne vaje.

⁴ Več o pomenu pokoncilskih gibanj glej Gril 1984.

⁵ Več o tem glej Kvaternik (2003, 253–257; 285–303).

Že v drugi polovici šestdesetih let so posamezni duhovniki in redovne skupnosti začeli prirejati različne oblike duhovnih vaj za mlade (PZ 328–329). Po osamosvojitvi Slovenije pa je nastalo veliko novih domov duhovnosti, večjih in manjših (pogosto so to kar prirejena župnišča). Tako je bilo v letu 2012 v vseh slovenskih škofijah navedenih kar 68 domov duhovnosti (*Naslovnik Cerkve na Slovenskem 2012*).

Mnogo slovenskih kristjanov so privedle do osebne duhovne izkušnje in vere osebno vodene ignacijanske duhovne vaje v tišini, ki so se začele v sedemdesetih letih (Bizant 2009),⁶ in delavnice molitve in življenja, v Sloveniji navzoče od leta 1994 dalje (*DMŽ v Sloveniji 2006*).

Kako pomemben je za slovenskega kristjana izkustveni vidik duhovnosti, razkrija tudi anketa med bralci *Božjega okolja*. Igor Bahovec (2012, 34) v analizi ankete med drugim pokaže, da si bralci »daleč najbolj zapomnijo pričevanja in osebne zgodbe, potem pa prispevke o svetnikih« in da je med njimi močna želja »po rasti in utrjevanju v duhovnosti ter njeni vtikanosti v konkretno življenje«.

4.4 Pozornost na duhovnost zakoncev in družin

V Cerkvi na Slovenskem je že leta 1968 jezuit p. Vital Vider začel prirejati duhovne vaje za mlade zakonce. Od oktobra 1972 dalje so nastajale zakonske skupine ali zakonska občestva v okviru Najine poti (Kepic Mohar 2009), od leta 2000 dalje pa zakonske skupine v okviru sedanjega društva Družina in Življenje, ki izdaja tudi dvomesečno revijo z istim naslovom.

Zakonski in družinski pastori dajeta veliko pozornosti tako plenarni zbor (PZ 304–326) kakor PIP. PIP ugotavlja, da v delu za zakonce in za družine ni Cerkev na Slovenskem stopicala na mestu (9; 40; 117), hkrati pa spodbuja, da bi tukaj delali še več (83).

Mariborska škofija je družini posvetila drugi škofijski zbor (1990). Vsaka škofija ima urad za družino. Cerkev na Slovenskem je družinam posvetila pastoralno leto 2007/2008. Od leta 1996 dalje je odprt Frančiškanski družinski center. Sedaj je po Sloveniji mnogo družinskih terapevtskih zavodov in vodijo jih terapevti, ki so se obrazili na Teološki fakulteti v okviru zakonskih in družinskih študij in specializacije.

4.5 Pomembnost karitativne razsežnosti v duhovnosti

Komisija za diakonijo pri Slovenski škofovski konferenci je leta 1979 začela povezovati mnoge pobude, ki so se do takrat razvile: delo za slepe in slabovidne, za gluhe in naglušne, za matere samohranilke, za stare, za alkoholike, za pastore bolnikov in za druge oblike služenja. Te dejavnosti so našle svoje mesto v komisijah za diakonijo v okviru župnijskih pastoralnih svetov. Leta 1990 je bila ustanovljena Slovenska karitas in nato še škofijske Karitas.⁷

Plenarni zbor je poudaril, da je vsak kristjan osebno poklican k služenju bližnjemu v potrebi, prav tako vsako krščansko občestvo (PZ 287–289), kajti to je ena od temeljnih razsežnosti vere in pristne krščanske duhovnosti. Sestavljavci PIP (9, 83)

⁶ O pomembnosti duhovnih vaj pogosto govori nadškof Marijan Turnšek (2013, 21–22).

⁷ Več o tem glej Kvaternik (2003, 304–309).

ugotavljajo, da Cerkev na Slovenskem ni bila gluha glede te razsežnosti vere in duhovnosti. Prepričani so, da bo Kristusovo obličje »skozi dobrodelnost kristjanov zasijalo na marsikaterem področju naše družbe« (86), zato kot četrti pastoralni izziv predlagajo prav sočutje in pravičnost.

5. Sklep

Peter Kvaternik (2012, 173) ugotavlja v svojem članku Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi, da se, žal, ni uresničilo to, kar je zapisal nadškof Franc Rode v predgovoru v *Sklepni dokument PZ*, češ koncil je »v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih« (PZ, 7).

Zagotovo se niso uresničili sklepi PZ v takšni meri, kakor se je takrat pričakovalo. Mnogo je ostalo neuresničenega. A na področju duhovnosti so nastali nekateri pomembni premiki h globlji in pristnejši krščanski duhovnosti. Slovenski pastoralni načrt jih želi nadaljevati, saj je njegov temeljni namen: »Živa občestva Cerkve in njihovi posamezni člani bodo z novo apostolsko gorečnostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka, da bi se drug drugemu lahko darovali v ljubezni.« (PIP 59)

Ob sklepu bi opozorili predvsem na nekatere izzive, ki čakajo Cerkev na Slovenskem na področju duhovnosti:

1) Zelo spodbudno je, da so po mnenju PIP v Cerkvi na Slovenskem pomembna naslednja tri temeljna načela pastoralnih sprememb: »od množičnega krščanstva k občestveni in osebni veri; od delne v celovito vero; od poučevalne v dialoško in pričevalno govorico« (51) in da so sprejeti pastoralni izzivi: k izvirom, poklicanost in poslanstvo, živa občestva, sočutje in pravičnost, odpuščanje in sprava (61–102). Menimo, da bosta uresničevanje teh načel in sprejetje teh izzivov omogočili razcvet pristne krščanske duhovnosti med slovenskimi kristjani.

2) V zadnjih dveh temeljnih dokumentih Cerkve na Slovenskem se zelo malo govori neposredno o duhovnosti oziroma se uporablja ta beseda. Naše mnenje je: če bo Cerkev na Slovenskem pogostejše posredovala duhovnost z besedo in življenjem, z vso krotkostjo in strahospoštovanjem (1 Pt 3,15–16) vsem ljudem dobre volje, bo počasi premoščala delitev med duhovnostjo in vero. Prav tako pa bodo mnogi, ki iščejo duhovnost, počasi odkrili, da lahko v Cerkvi najdejo to, po čemer hrepeni njihovo srce (Priatelj 2012, 168).

3) PIP ugotavlja, da na slovenski ravni že obstajajo različni programi duhovnega poglobljanja, ki pa potrebujejo več prepoznavnosti in približevanja širšim množicam (120). Treba je ovrednotiti tudi edinstveno možnost univerzitetno priznane študija na področju duhovnosti in spodbuditi laiške sodelavce v Cerkvi, da bi se tudi tako usposobili za to delo.

4) PIP pogosto govori o pomembnosti osebne spremljanja, spremljanja skupin, duhovnega spremljanja. Tudi na tem področju manjka ovrednotenje različnih

oblik že obstoječe strokovne in praktične priprave duhovnih spremljevalcev. Težko verjamemo, da bo možno uresničiti temeljni cilj slovenskega pastoralnega načrta, ki pravi: »Posamezni člani bodo z novo apostolsko gorečnostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom,« (PIP 59) če se ne bo naredilo več za strokovno usposabljanje in izpopolnjevanje posameznih kristjanov za odgovorno osebno duhovno spremljanje njihovih bratov in sester v Kristusu.

Kratice

PZ – *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*

PIP – *Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument*

DVP – *Dal vam bom pastirjev*

Reference

- Bahovec, Igor.** 2012. Večina prebere (skoraj) celo številko. *Božje okolje* 37, št. 5:34–35.
- Bernard, Charles André.** 1993. *Teologia spirituale*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Bizant, Milan.** 2009. Ignacijanske duhovne vaje. V: Franc Kejžar, Jože Kokalj, Tomaž Mikuš in Robin Schweiger, ur. »*Luč se od luči prižiga*«: 40 let slovenske province Družbe Jezusove, 79–83. Ljubljana: Župnijski zavod Dravljje.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi.** 1979. *Prenova*. Zv. 6. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- DMŽ v Sloveniji.** 2006. Rečica ob Savinji: Delavnice molitve in življenja.
- Fanin, Luciano.** 1995. *La crescita nello Spirito: lineamenti di teologia spirituale*. Padova: Messaggero di s. Antonio.
- Gril, Janez.** 1984. Pokoncilska gibanja in njihova usoda. V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence*, 103–115. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Izberi življenje: Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem.** 2002. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1992. *Dal vam bom pastirjev* [Posinodalna spodbuda]. Ljubljana: Družina.
- Kepic Mohar, Alenka.** 2009. *Vital Vider: 80 let življenja, 50 let služenja; Ob prejetju papeškega odličja Pro Ecclesia et Pontifice*. Ljubljana: Najina pot.
- Kvaternik, Peter.** 2003. *Brez časti, svobode in moči*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2012. Petdeset let od začetka koncila in deset let po sinodi. *CSS* 46: št. 5:171–174.
- Naslovnik Cerkve na Slovenskem 2012.** Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.
- Oražem, France.** 1993. *Teologija duhovnosti*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Prijatelj, Erika.** 2012. New approaches to adult catechesis. *Studia pastoralne* (Katowice) 8:161–172.
- Rahner, Karl.** 1980. Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft. V: *Schriften zur Theologie*. Zv. 14, 368–381. Einsiedeln: Benzinger.
- Špidlík, Tomáš.** 1998. *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Turnšek, Marijan.** 2013. Pri Slovenskem Jakobovem studencu. V: Simona Jeretina, ur. *Izzvana kateheza: zbornik. 43. katehetski simpozij*, 5–26. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Kako iz kulture strahu?
Tesnoba in upanje današnjega časa

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta P6-0259 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Soavtorji so, razen Jožeta Dežmana in Vojka Strahovnika, člani te raziskovalne skupine. V celoti prispevki odpirajo dileme strahu v družbi ter vabijo in spodbujajo k nadaljnji razpravi o tem življenjskem problemu, značilnem posebej za sodobnega človeka oziroma družbe.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-15-4. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Wojciech Zyżak***Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council**

Abstract: The subject of our reflection will be the contemporary research priorities in the field of the spirituality of the laity. As this spirituality is inseparably connected with the theology of the laity, it will also be necessary to discuss the validity of the division into three states in life in the Church, the identity of lay persons and the various interpretations of the nature and the mission of the laity in the Church. This will enable us to establish the main priority in the development of the theology of the laity and then consider the issue of the specific spirituality of lay people. From the methodological point of view, it can be said that some authors behave in a more deductive way and try to derive their basic theses from the teaching of the Church. Others use a more reductive method and begin with a phenomenological description of the life context and the experience of lay people. However, most frequently both approaches are necessary. This also applies to the proposed relational concept of the theology and the spirituality of the laity as the most suitable vision of the Church community.

Keywords: spirituality, laity, Vatican II, communion, Church, state in life

Povzetek: **Duhovnost laikov po drugem vatikanskem koncilu**

V prispevku si bomo ogledali sodobne raziskave na področju duhovnosti laikov. Ker je duhovnost neločljivo povezana s teologijo, bomo obravnavali tudi različne interpretacije o razdelitvi življenja v Cerkvi v tri stanove, zlasti v zvezi z laičnim stanom in s poslanstvom laikov v Cerkvi. Na tej podlagi bomo razvijali teologijo laikov in razmišljali o tem, kaj je v njihovi duhovnosti specifičnega. Glede metode opazamo, da nekateri avtorji uporabljajo deduktivni način razmišljanja, ko teologijo laikov izločijo iz nauka Cerkve. Drugi uporabljajo reduktivno metodo, ko se odmikajo od fenomenološkega opisa konteksta življenja in izkušenj laikov. Najpogosteje sta potrebna oba pristopa. Glede razumevanja teologije in duhovnosti laikov je to najprimernejša vizija cerkvene skupnosti.

Ključne besede: duhovnost, laiki, drugi vatikanski koncil, občestvo, Cerkev, življenjski stanovi

Since the Second Vatican Council we have seen a revival of interest in the theology of the laity and also in the spirituality of lay people. A sign of this interest is the numerous publications, of which the most important, and crucial to conciliar theology, is the work by Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1954) and later works entitled »Laïc et Laïcat«, included in *Dictionnaire de spiritualité* (t. 9, Paris 1976, col. 103n), Pietro Brugnoli, *La spiritualità dei laici* (Brescia 1965), Alfons Auer, *Weltoffener Christ: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (Düsseldorf 1966), Gustave Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps »post-modernes«* (Louvain-la-Neuve 1988), Hans Urs von Balthazar, *Gottberaites Leben: Der Laie und der Rätestand; Nachfolge Christi in der heutigen Welt* (Freiburg 1993) may also be added to the widely quoted list of sources. In Spanish, a very accessible text book edition of *Espiritualidad de los laicos* by Ciro García (Burgos 2004) is worth noting. Also in 2004, a new approach to the subject by Kees Waaijman in *Handbuch der Spiritualität* (vol. 1, Mainz 2004) should be mentioned. The spirituality of the lay has at last lived to see its own dictionary in the form of *Dizionario di spiritualità dei laici* (vol. 1 and 2, ed. Ermanno Ancilli, Milano 1981).

These rich materials will be for us a source of reflection on the directions of the research of theology of the lay people. The subject of our reflection is the validity of the division into three states of life in the Church, the question of the lay person's identity, different interpretations of his/her nature and mission in the Church, directions of development of theology of the laity and the issue of the lay person's specific spirituality. We also present the relational conception of the theology and spirituality of the lay as the most corresponding to the communion vision of the Church.

1. Validity of the division into three states of life in the Church

Throughout the ages, the lay have been differentiated from the religious with regards to their form of life and from the clergy due to functions and competences (Congar 1954, 28). Thus the traditional division into three states of life in the Church was formed, which was worded in both the Council's documents and in the exhortations of John Paul II: *Pastores dabo vobis, Christifideles laici* and *Vita consecrata* (García 2004, 71–73).

This traditional division requires deepening, as in the theological discussions which have taken place since the Second Vatican Council, an objection has been raised with regard to the exclusive treatment in theology of particular states of life of such issues as: relation to the world, the role of the evangelical counsels and participation in jurisdiction of the Church. Quintessential to these matters is the discussion concerning the status of members of secular institutes (Congar 1954, 36; Brugnoli 1965, 82–83; Beyer 1987, 158–159, 169–175; Rahner 1964, 340–342).

According to Jean Beyer, the division into clergy, religious and lay is a false perspective, because all Christians live in the world and contribute to its consecrati-

on. His reflections lead to the search for new interpretations of the states of life in the Church. The fact that an individual state (French: *ordre*) for spouses is lacking, whilst a state for consecrated virgins and widows exists, induces him to differentiate between the states of life (*état*) and the states in the sense of levels or groups (*ordres*). In the case of the last groups, he is pertaining to a special group of people, such as: priest, deacon, acolyte, lector, monk or layman which are not always covered by the states of life. Differentiating »*ordres de personnes et états de vie*« is, for him, fundamental. In Beyer's opinion, groups of people are not established by the state of life itself, since a religious may belong to the group of bishops, priests, deacons or laymen. The states of life are not »public« in the same way as »*ordres*«, as can be seen in the case of consecrated lay people. The state of life in marriage, unlike the state of life in celibacy, may be experienced in various groups (*ordres*), such as in the case of priests and deacons in Eastern Churches, or the diaconate as a permanent order in the West. Therefore, Beyer believes that it is necessary to distinguish the state of life from ecclesiastical categories, groups and levels (*ordres*). In his opinion, consecrated, religious life constitutes a public testimony, whilst consecrated lay life is the presence and action in a given environment. This strengthens his thesis about the need to distinguish »categories of people« in the public life of the Church and the world from »states of life« which may be not well known and do not change the canonical and social form of the people engaged. Taking this into consideration, the author, Beyer, proposes that the number of levels (*ordres sacrés*) be increased in order to better organize the structure of God's people (Beyer 1987, 176–183).

Despite the fact that this is an original concept, it is better, in my opinion, to stay with the traditional division of states of life in the Church, accepting their complementarity and specific osmosis, which allows for the mutual use of individual charism. In this matter, it is worth referring to the concept put forward by Pietro Brugnoli, according to which, every Christian experiencing a theandric dimension of Christ should be in this world and not of this world. However, the fullness of this theandric life may be realised in the Church only by distinguishing different states of life: existence and the transcendental-eschatological mission in the state of evangelical counsels, transcendental-intermediary in the priestly state and incarnational-recapitulative in the lay state (Brugnoli 1965, 65–69). Full »osmosis« of various states of life in the Church is observed in the case of lay institutes in which members are priests. In a sense, in their lives both the dimension of being leaven in the world and the eschatological sign of consecrated life unite with the priestly dimension of mediation.

2. Issue of the Identity of Lay People

According to most authors, the specific relation with the world is a specific characteristic for the lay people. This assertion is based on the teaching of the Council, which in the Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen gentium*

(31), proffered a positive definition of a lay person for the first time, which, although it is not strictly ontological, constitutes a particular »typological description«. This description is made up of many elements shared by all faithful. We can also find that the specific feature of the laity is its lay character (*indoles saecularis*). This consists in the fact that on the grounds of God's calling, lay people remain in the world and sanctify it from the inside. According to Ciro García, the specific apostolate of the lay person consists in love in the interior of the world's situation (García 2004, 21).

Similar thoughts can be found expressed by Yves Congar and many other authors, who base their definitions of the identity of the laity on documents of the Council (Congar 1954, 39). There are, however, theologians who, like Klaus Mörsdorf, consider that the concept of a lay faithful may be established only in opposition to the concept of a priest and not by relations to other realities (Illanes 1990, 777). Also in the interpretation of Kees Waaijman, »the lay character« of the laity falls into the background, since clergy and religious are also connected to various relations with the world. For the author, secularity is not distinctive enough for the laity. In his opinion, the spirituality of the lay is determined by the following characteristics: it has its own environment in the family context; the time dimension of this family context is measured by generations and not by the official liturgical calendar; the spatial dimension concentrates on the living; the basic content of this spirituality is created by the personal course of life (Waaijman 2004, 19). From this position, the author criticizes *Dizionario di spiritualità dei laici* as it does not include such significant entries for the lay person as apartment, home or place (33). These differences directly show that alongside an analysis of documents of the Church, theologians are trying, in a phenomenological way, to start their analysis from a description of specific conditions of the life of the lay.

The word »lay« has a pejorative meaning in many languages, although its Grek etymology indicates that it originates from the word λαός – people (Congar 1976, 79). In this sense, it is the highest honour which can be given to a Christian who, as a layperson, belongs to the people of God, believes in Christ and is called by Him. Besides this fundamental meaning, the word λαός is used in the New Testament to also refer to simple people, and constitutes a basis for the further distinctions between common believers and members of community holding an office (Neuner 1987, 35–36). In this context, it is necessary to remember that with time the word in its Latin form, »*laicus*«, became very close in meaning and even synonymous with »*saecularis*« and »*plebeius*« (Gaudemet 1987, 63). Notably, in the Middle Ages, the word »layman« began to mean an uneducated person (*idiotus, illiteratus*). Sometimes the word »*laicus*« is derived from »*lapis*« (stone), in order to emphasize that the lay person is »hard-headed«, not knowing science. Paradoxically, as an example, in German nomenclature, »lay« (*Laie*) has recently taken on the character of a privileged »state« in the Church. It is concerned with the lay people engaged in pastoral ministry, as, for example, a clerk (*Referent*) or a pastoral and parish assistant (Neuner 1987, 34). This reveals a second direction of research to us, emphasizing that the faithful lay do not only have a specific

bond with the world, but above all they have their own place and duty in the internal community of the Church. This constitutes a source of discussion about the identity of the lay people, as Pietro Brugnoli claims, the lay people are directly and formally caught in their own modality in relation to their situation in the world (Brugnoli 1965, 33–35), but Ciro García states that the layperson is defined not so much by what he or she does in the world, but more by what he or she is in the Church on the strength of baptism (García 2004, 91–92).

3. Three Visions of the Lay in the Church

In the context of the aforementioned considerations, it is worth mentioning the theological reflections on the subject of the place and role of the lay faithful in the Church. For example, Jan Grootaers showed three fundamental images of the laity. He started with the former vision of the passive and receptive faithful, which is still upheld in some environments. In this vision, the faithful is the subject of pastoral care, understood as an auditor and observer of the Eucharistic celebration, belonging to the profane sphere and not knowing the sacred language of the Church and neither understanding the Bible. In Grootaers' opinion, such faithful, defined in canon law by what he is not, has at his disposal spirituality of a second category, unless he decides on a monastic style of life, which is impossible to realize in his natural conditions of existence. In this vision the lay person is excluded from influence on the theology of the Church because of undervalued »*sensus fidelium*« and baptismal dignity, in comparison to the role of the teaching of the Church and ministerial priesthood. He is also excluded from real participation in liturgical life by the conversion of the Psalter to the rosary and Eucharistic communion to adoration in an exclusive sense. The author admits, however, that such faithful excluded from all decisive instances, deprived of adequate marital spirituality, professional and social spirituality, practically excluded from the canonisation processes, made before the Second Vatican Council a place for the classic picture of a modern laity. This new picture, based on specific bipolarity, defines the lay as a person of worldliness, as opposed to a priest who is a person of ecclesiastical sphere. In this view, the role of the priest is celebration of the liturgy and formation of Christians and the role of the lay is transformation of the world. The lay person is one who treats worldliness seriously. In this approach, the lay person differs from the priest and religious in the Church, since his or her own territory is worldliness, although they are simultaneously called to an active contribution in the internal life of the Church. The spirituality of the lay is primarily distinguished here by the married and family life, and engagement in professional activity and social relations. This vision is not sufficient for the author as he searches for a »new face« of the lay people who, remaining in normal life circumstances, which have been given to them, do not take specific initiatives in order to modify their way of existence relating to their Christian life. It can be seen, at this point, the influence of Yves Congar, who wrote that the lay is a Christian *sine addito*. On this

occasion the priesthood and religious are excluded from the definition. This confrontational approach of the author combines futuristic solutions on the subject of celibacy and the lack of a lay profession for priests which, in his opinion, are transient historical phenomena. This induces him to the thesis that the classic depiction of the lay and its spirituality based on married and family life and the professional engagement will lose its specific character in the future and will require new working (Grootaers 1970, 232–236).

4. Five forms of practicing theology of the lay

The different approaches of the laity can find their reflection in the various theological concepts. Leonard Doohan in the book *The Lay-Centred Church* mentioned five models of post-conciliar theological reflection on the subject of the laity, together with their merits and deficiencies. At first, theology of service, understood as an instrument, is found there in the form of the Catholic's Action's canonical mandate, or in the lay's services, created by establishment. This type of reflection may lead to clericalization and to a certain constraint in understanding the laity, since the lay people, before the obtained mission from the hierarchy, are already vested with a mission by Christ himself from the moment of baptism. The second trend is theology of ecclesiastical presence in the world, which determines a specific, and sometimes an exclusive mission of the lay person in the area of the secularity. This conception may lead to an inadequate and superficial distinguishing of that which is sacred from that which is worldly and secular. Very often this conception does not take into account the practices of the lay people inside the community of the Church. It is a similar case with the theology of change of the world, in which lay people not only operate in the world, but also for the world, seeking to »consecrate« the world to God. The author also notes a certain risk here by excluding other aspects of the life and mission of the lay, especially inside the community of the Church, and also forgetting about the need of God's grace for the positive changing of the world. The next form of reflection on the lay, motivated by doing justice to the laity, is ecclesial restructuring, with the object of a deeper and deeper passage from institution to community, from an accented hierarchy to the idea of God's people, from exclusive mission of the hierarchy to the mission of the whole Church, which emerges from the fundamental priestly dignity, received at baptism. Primarily, this is about de-clericalization, but sometimes democratization of the Church as well. Apart from the danger of the devaluation of the role of common Christians who do not belong to the elite and the tendency to neglect engagement in the world, as a result of concentrating on the tasks and roles within the Church, it is necessary to remember that the idea of democracy is alien to the structure of the Church and may cause unnecessary tension. The same danger is hidden in the last form of theology, which is set on discovering the identity of the lay through the lay themselves, claiming that a mature theology of the lay will eventually emerge and will be the result of serio-

us thought of the lay people themselves. The danger of a lack of feeling of belonging to the structure and institution of the Church can clearly be seen here (Dupuis 1987, 363–365).

It appears that in contemporary theological discussions, the real trouble spot is the participation of the lay in »*munus regendi*«. Hans Küng criticized *Decree on the Apostolate of the Laity* because it does not mention anything about the participation of the lay in the decisions undertaken in the Church (Küng 1979, 285). In the opinion of some authors, a return to the sources in Church reforms, did not take into consideration, for example, the fact that in Christian Ancient times, the laity had an influence on the choice of bishop. St. Leo the Great expressed this rule with the words: »*Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur*«. However, it is necessary to remember that looking for influences, abuse and mixing with politics meant that the Church, quite rightly, began to avoid the participation of the laity in the elections of bishops (Congar 1954, 329–333). It is worth quoting here, the opinion of the Polish layman, Jerzy Turowicz, who referred to the English distinction between decision-taking and decision-making. Taking a decision is an act of power which, in the Church, belongs to the hierarchy. However, making a decision should also be with the participation of the lay people, especially if that decision concerns them (Turowicz 1990, 70). On the other hand, the warning of Walter Kasper is not meaningless here: a new form of escape from the world is a temptation, that the tasks for lay people be seen primarily within the area of the Church (Kasper 1987, 587–588).

5. The issue of specific spirituality of the lay people

The discussions above on the subject of the identity of the lay person, are reflected in the issue concerning the specific spirituality of the laity. Some authors, such as Yves Congar, claim that there is not a specific spirituality of the laity as their spirituality is a common Christian spirituality (Congar 1954, 559–560). Others consider that there are as many different kinds of spirituality as there are different callings in the Church and the world. Here, it is worth remembering that, when considering the calling and mission of the laity in 1987, the *Lineamenta* of the Bishops' Synod recommended the development of the spirituality of the lay people (according to Dupuis 1987, 387). It is a fact that, among the various criteria of the specification of different spirituality, the anthropological-psychological criterion can be found, which takes into consideration the different spirituality in specific states in the Church (Matanić 1990, 47–49). In relation to lay people, the incarnation spirituality which suits them is more and more often talked about. One may repeat the opinion of Brugnoli, that the Church fulfills the task of the extension and realisation of the two-directional love of Christ, in other words, transcendental-eschatological and recapitulative-cosmic love through the differentiated church states. Since the Church, in the state of evangelical counsels, indicates its transcendental-eschatological existence and mission, in the state of

the priesthood, its transcendental-intermediary, and in the state of the laity the incarnation-recapitulative existence. In spirituality thus understood, incarnation is not about avoiding the cross, as the lay person is also obliged to adhere to the evangelical counsels. The difference between the incarnation and the eschatological spirituality consists in shifting the emphases and no spirituality may be based upon one individual mystery of Christ's life, with the omission of other Christian truths. Thus, it is not possible to put matters in this way, as if the spirituality of the lay were based on the incarnation of the Word, and the religious and priesthood on the mystery of the salvific death of Christ on the cross. It is not permissible to disconnect these two mysteries from each other.

Attempts at a suitable balance of the element of incarnation and eschatological in the spirituality of the lay person can be clearly seen here. The spirituality of the lay after the Second Vatican Council is no longer the spirituality of the monastic or clerical type, neither an escape from the world, but an immersion in it with the willingness of changing it in accordance to God's plan. The world is a place of sanctification and meeting with God. The incarnation spirituality does not only concern the sociological aspect, but develops itself on the common ground of the input of the Church in the world in accordance with the mystery of incarnation. This does not mean forgetting that the Church is not of this world. The laity must also remember about transcendence, distance towards the world, which is not a lack of interest, but an intimacy with the world from a redemption perspective, liberating the world from sinful structure and promoting the value of the Kingdom of God (García 2004, 169–170).

The discussion on the subject of the calling to the mystic in the life of the lay combines with the aforementioned issues. Another significant question is the relation of prayer to work. Together with this, the concept of asceticism is widely spoken of, and which concept is more suited to life conditions in the world (Larkin 1966, 703–707). A different area of discussion is the place and role of the evangelical counsels in the life of the laity. In this matter Brugnoli seems to present the most well balanced position, engaging the difference between the essence of evangelical counsels and the form of their realisation. On the basis of the analysis of different views of such authors as Hans Urs von Balthasar, Giuseppe Lazzati, Alfons Auer, Karl Rahner or Bernhard Häring, Brugnoli emphasized the right to mutual normativity and complementarity of the state of the evangelical counsels and the state of life of the lay person. In his opinion, the religious does not represent the eschatological grace of Jesus, but only typologically the eschatological-transcendental aspects of this grace, and the lay do not represent the incarnation-recapitulative grace, but only the recapitulative-cosmic aspects of the same grace, which significantly is both transcending as well as redeeming the world (Brugnoli 1965, 251–277). It is also necessary to remember that discussions about the role of the evangelical counsels find use in the disputable matter of the establishment of the suitable spirituality of secular institutes. Here we have a wide range of opinions, starting with the questioning of the true secularity of its members, through the emphasizing of their lives in the world, to the position granting

them the tasks developing both lay and consecrated spirituality (von Balthasar 1993, 114–115; Beyer 1987, 158–169; Thils 1988, 10–12; Rahner 1964, 342; Brugnoli 1965, 69–81).

6. Relational interpretation of the nature and spirituality of the lay

The multitude of problems related to the nature and spirituality of the lay people induces them to be expressed in the framework of the Church-communion reality, which is characterised by the simultaneous presence of the variety and complementarity of the callings and conditions of life, services, charisms and responsibilities (García 2004, 92–95). Related to this is the attempt to present the lay person in his or her various relations. After deep study, the very concept of the relation of spirituality shows that it may be developed in three directions. As early as in the first chapters of the Book of Genesis, (Gen. 1) God entrusted man with a threefold mission: protecting the image of God in oneself, procreation and domination over all the earth. For Edith Stein, this was the basis for particularizing the threefold relation of man, namely, the relation to God, to other people and to the world (Stein 2000, 58).

The deductions of Ciro García on the subject of the council renewal may be inspiring here. In his opinion, a true layman, in the transcendental dimension, opens him/herself up to God and develops this openness in the form of contemplation and searching for the mystery. In the dimension of brotherly communion, he/she opens up to meetings with other faithful, accepting the life of the Church and developing it as a space of free meeting with people, and in the mission dimension he or she feels called to expressing before others the message and reality of the love which he or she has personally received. Thus the apostolic exhortation of John Paul II, *Christifideles laici*, 1988 expresses likewise, speaking about the dignity of the lay in the Church-mystery in the first chapter, and in the second, about the participation of the lay in the life of the Church-communion, and in the third about the co-responsibility of the lay in the Church-Mission. Similarly, in the remaining two exhortations, directed towards the particular states of life in the Church, *Pastores dabo vobis*, 1992 and *Vita consecrata*, 1996, the pope maintains this same threefold division of relations to the mystery, communion and mission (García 2004, 119–120). From the point of view of the relation to God, this threefold bond has been already expressed by Catherine of Siena when she begged for mercy for herself, the Church and for the world (Congar 1954, 132).

References

- Beyer, Jean.** 1987. Le laïc et les laïcs dans l'Eglise. *Gregorianum* 68, no. 1-2:157–185.
- Brugnoli, Pietro.** 1965. *La spiritualità dei laici*. Brescia: La Nuova Cartografica.
- Congar, Yves.** 1954. *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris: Les Editions du Cerf.
- — —. 1976. *Laïc et Laïcité*. In: *Dictionnaire de spiritualité*. Vol. 9:79–108. Paris: Éditions Beauchesne.
- Dupuis, Jacques.** 1987. Lay people in Church and World: The Contribution of Recent Literature to a Synodal Theme. *Gregorianum* 68:347–390.
- García Fernández, Ciro.** 2004. *Espiritualidad de los laicos*. Burgos: Monte Carmelo.
- Gaudemet, Jean.** 1987. Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église. *Communio* 12, no. 1:61–75.
- Grootaers, Jan.** 1970. Un texte qui est loin déjà. In: Yves Congar, ed. *L'apostolat des laïcs*, 215–237. Unam Sanctam 75. Paris: Les éditions du Cerf.
- Illanes, José Luis.** 1990. La discusión teológica sobre la noción de laico. *Scripta theologica* 22, no. 3:771–789.
- Kasper, Walter.** 1987. Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt: Geschichtliche und systematische Perspektiven. *Stimmen der Zeit* 205:579–593.
- Küng, Hans.** 1975. La participation des laïcs aux décisions dans l'Eglise: Une lacune dans le Décret sur l'apostolat des laïcs. In: Yves Congar, ed. *L'apostolat des laïcs*, 285–308. Paris: Du Cerf.
- Larkin, Ernest.** 1966. Die Askese im modernen Leben. *Concilium* 2, no. 2:703–707.
- Matanić, Atanasio.** 1990. *La spiritualità come scienza: Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Neuner, Peter.** 1987. Der Laie in der Kirche. *Lebendiges Zeugnis* 42, no. 2:34–45.
- Rahner, Karl.** 1964. *Schriften zur Theologie*. Vol. 2. Einsiedeln: Benziger.
- Stein, Edith.** 2000. *Die Frau*. Freiburg: Herder.
- Thils, Gustave.** 1988. *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»*. Louvain-la-Neuve: Cahiers de la revue théologique de Louvain 20.
- Turowicz, Jerzy.** 1990. *Kościół nie jest łodzią podwodną: Wybór publicystyki z lat 1964–1987*. Kraków: Znak.
- Von Balthazar, Hans Urs.** 1993. *Gottberaites Leben: Der Laie und der Rätstand; Nachfolge Christi in der heutigen Welt*. Freiburg: Johannes.
- Waijman, Kees.** 2004. *Handbuch der Spiritualität*. Vol. 1. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 73 (2013) 2, 225—232
 UDK: 27-726.6-46(497.4)
 Besedilo prejeto: 04/2013; sprejeto: 06/2013

Brigita Perše

Laiki v Cerkvi na Slovenskem pol stoletja po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je prinesel epohalno spremembo v razumevanju vloge laikov v Cerkvi in v družbi: laiki niso več objekt pastoralnega delovanja, ampak soodgovorni subjekt na podlagi svoje poklicnosti. Psihologi pa opozarjajo, da ljudje velikih sprememb v življenju ponavadi ne sprejmejo z navdušenjem čez noč. Ker mineva že pol stoletja od drugega vatikanskega koncila, ta študija analizira, ali imajo laiki v Cerkvi na Slovenskem že tisto mesto, ki jim ga je dal koncil. Njihovo stanje se ocenjuje predvsem na podlagi raziskave župnij in z anketo, izvedeno med duhovniki ljubljanske nadškofije. Ugotovitve študije so, da laiki v Cerkvi na Slovenskem še nimajo tistega mesta, ki jim ga je prisodil koncil. Razvijati ta potencial, to bo morala biti njena prednostna naloga. Zato študija za konec nakaže nekaj potrebnih smernic za izboljšanje cerkvene prakse pri nas na tem področju.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, laiki, pastora, občestvo, Cerkev na Slovenskem, ljubljanska nadškofija

Abstract: **Position of Lay People and their Prospects in the Catholic Church in Slovenia Half a Century after the Second Vatican Council**

The Second Vatican Council brought an epochal change in understanding the role of lay people in the Catholic Church and in the society. Their role has changed from being the object of pastoral care to being a co-responsible subject on the basis of their calling. Psychologists warn, however, that people usually do not accept great overnight changes in life with open hands. After half a century since the Second Vatican Council, this study analyses whether lay people in the Catholic Church in Slovenia have already obtained the position that the Council intended for them. The position of the lay people has been mostly evaluated on the basis of parish research and by using a poll conducted among the priests of the archdiocese of Ljubljana. The findings of the study show that lay people in the Catholic Church in Slovenia still do not hold the position that the Council intended for them. The Catholic Church in Slovenia should make it her priority to develop this potential and the study suggests some necessary guidelines to improve the present practice.

Keywords: Second Vatican Council, lay people, pastoral care, community, Slovenian Church, archdiocese of Ljubljana

1. Epohalni premik drugega vatikanskega koncila na področju teologije laikata

Drugi vatikanski koncil so nekateri poimenovali »koncil o laikih«, ker je to prvi koncil v zgodovini, ki je posebno in izrecno obravnaval vprašanje njihovega mesta in vloge v Cerkvi (Šagi-Bunič 1986, 169) oziroma vloge Cerkve navznoter in navzven (*ad intra* – *ad extra*). Stvarno kazalo h koncilskim dokumentom navaja kar 148 mest v dokumentih, na katerih najdemo besedo »laik(-i)«. Ta koncil je prelomil s obdobjem, v katerem so bili laiki predvsem podrejeni in receptivno-pasivni del Cerkve. Izoblikoval je pomembno definicijo pojma laik (C 31), s katero je prekinil večstoletno »negativno« pojmovanje laika, ki je izhajalo iz pojma »klerik«, v smislu: kaj laik ni. Po koncilskem nauku o božjem ljudstvu samo oboji, laiki in kleriki skupaj, sestavljajo eno božje ljudstvo. Kljub osnovni enakosti vseh vernikov, ki izhaja iz krsta, pa koncil poudari razliko med laiki in duhovniki, med tako imenovanim skupnim duhovništvom vernikov in službenim ali hierarhičnim duhovništvom. Ti dve duhovništvi se med seboj razlikujeta »po bistvu in ne samo po stopnji« (C 10), to pomeni, da sta druga na drugo naravnani, toda na povsem drugi ravni, ki je ne moremo opisati z oznakama nadrejenosti in podrejenosti, z »več« ali »manj«. Koncil poudari poklicanost vseh krščencev k svetosti (C, 5. poglavje), ki pa jo lahko krščenci uresničijo v različnih načinih življenja in z različnimi nalogami. Koncil duhovnike spodbuja, naj »mnogovrstne karizme laikov« skrbno gojijo, naj laikom zaupajo »naloge v službi Cerkve« in »naj jih celo spodbujajo, da se lotevajo del tudi na lastno pobudo« (D 9). Poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva je ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila in je najtesneje povezana s strukturo Cerkve. Zato ne preseneča, da je koncil spregovoril tudi o organizacijskih oblikah, prek katerih bodo laiki sodelovali v življenju in v poslanstvu Cerkve (C 33, 4. in 5. poglavje LA, Š 10; 27; M 21), a se je pri tem odpovedal natančnejšim predpisom in tako omogočil bolj gibljive in vsakokratnim razmeram prilagodljive rešitve.

Mesta in vloge pa nimajo laiki le v Cerkvi, ampak tudi v družbi, vendar smo se v našem prispevku omejili zgolj na njihovo delovanje v Cerkvi na Slovenskem po plenarnem zboru (1997–2002).

2. Smernice Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem o laikih in njihova uresničitve

Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem je sprevidel, da »med najpomembnejše poudarke 2. vatikanskega koncila spada zavzemanje za večjo navzočnost laikov v življenju Cerkve in družbe« (PZ 434), poudaril je, da moramo »koncilsko razumevanje Cerkve kot božjega ljudstva ... v Cerkvi na Slovenskem čim bolj pospeševati« (395). Laike na več mestih spodbuja k aktivni sodelujočosti, duhovnike pa pri tem svari, da »morajo biti tudi sami pripravljeni na sodelovanje z laiki« (401). »Vloga laikov v Cerkvi ni zgolj pomoč duhovnikom.« (395) Plenarni zbor je spre-

videl, da »poglobljeno pojmovanje Cerkve zahteva vzgojo in izobraževanje laikov in duhovnikov za pogumnejše in ustvarjalnejše sodelovanje ter za krepitev njihove lastne identitete« (395). Zavzel se je za koncilsko župnijo: »Sodobna vizija župnije je župnija skupnosti občestev (*communitas communitatum*), ki združuje in povezuje vse pobude v enoto.« (426) Priporočil je, da je treba že aktivne laike v Cerkvi na Slovenskem vključiti v ustrezne cerkvene strukture (396). Pozitivno je ovrednotil tudi pomen eklezialnih gibanj (434).

V Cerkvi na Slovenskem je bilo pastoralno leto 2004/2005 posvečeno laikom. Peter Kvaternik je tedaj ugotavljal, da duhovniki govorijo o mestu in vlogi laikov v glavnem le toliko, kolikor jim je to naloženo. Laiki pa se najraje ukvarjajo z vprašanjem, ali je sploh primerno uporabljati besedo »laik«, kakor da bi to kaj rešilo (Kvaternik 2005, 2–3). Slovenska škofovska konferenca je leta 2007 izdala knjižico *Cerkveni poklici in službe* (Saje idr. 2007). Tega leta je bil v ljubljanski nadškofiji ustanovljen urad za laike, že leta 1999 pa v mariborski nadškofiji, a je mariborski v letu 2012 prenehal delovati zaradi finančnih razmer v mariborski nadškofiji. Leta 2009 je izšla informativna knjižica o združenjih in gibanjih v Cerkvi na Slovenskem (Kramberger 2009), ki s kratkimi opisi s in kontaktnimi podatki predstavi 63 združenj in gibanj v Cerkvi na Slovenskem.

Uresničitev sklepov plenarnega zbora so se preverjale na posinodalnem dnevu leta 2008 (Kvaternik idr. 2008). Pri preverjanju uresničitve njegovih smernic je bilo ugotovljeno, da v povprečju nismo še niti na pol poti. Voditelj Slovenskega odbora za ŽPS je tedaj ugotovil, »da se odločitev, da so ŽPS obvezni,¹ obrestuje, saj se je s tem sprožil proces oblikovanja tako duhovnikov kakor tudi laikov k bolj zavestnemu sodelovanju in skupni odgovornosti za življenje v župniji« (89); so pa tudi primeri, ko ti sveti ne delujejo ali delujejo zgolj formalno.

V ljubljanski nadškofiji smo opravili obsežno analizo župnij, ki je objavljena v knjigi *Prihodnost župnije* (Perše 2011). Ta analiza je pokazala, da se nedeljske sveče maše udeležuje 19,1 % vernikov, v župnijah pa jih aktivno sodeluje 6,8 %. Povprečna župnija ima od 29 preučevanih 14,4 vrste služb, pri tem jih imajo mestne župnije bistveno več kakor podeželske, a to je razumljivo, saj imajo mestne župnije tudi bistveno večje število župljanov kakor podeželske; največ laiki sodelujejo kot pevci, bralci beril, ministranti in kot člani molitvenih, zakonskih in mladinskih veroučnih skupin (Perše 2011, 69–70). Ta analiza je pokazala, da cerkvena gibanja in skupnosti delujejo v tretjini župnij ljubljanske nadškofije.

3. Vloga laikov v Cerkvi na Slovenskem čez deset let po mnenju duhovnikov (anketa 2012)

V okviru Pastoralne službe ljubljanske nadškofije smo leta 2012 med duhovniki izvedli anketo *Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov*, na podlagi katere smo želeli ugotoviti, kaj duhovniki menijo o tem, kakšni

¹ V župnijah na Slovenskem je ustanovitev ŽPS od leta 2000 v vseh škofijah obvezna.

bosta v prihodnosti vlogi duhovnika in laika v Cerkvi na Slovenskem. Čez dobro desetletje namreč pri nas pričakujemo občutno zmanjšanje števila duhovnikov. V anketi sta neposredno laike zadevali dve vprašanji:

Kakšno mesto in vlogo bodo morali imeti laiki v Cerkvi pri nas čez deset let?

Kje pri laikih čutite največji minus, ki ga bodo morali popraviti za uspešno opravljanje svojega poslanstva v Cerkvi čez deset let?

Odgovore smo prejeli od 157 duhovnikov ljubljanske nadškofije, tako škofijskih kakor redovnih. Rezultati ankete so pokazali: vsi anketirani duhovniki so mnenja, da bodo morali imeti laiki čez deset let v Cerkvi večjo vlogo, kakor jo imajo danes. Precej jih je pripisalo, da je treba laike za večjo vlogo v prihodnosti že danes temeljiteje pripravljati.

Po mnenju anketirancev bodo v prihodnosti področja laikov zlasti kateheza oziroma verouk (22 %); gospodarstvo (21 %); vodenje skupin (18 %); pričevanje v družbi in v domačem okolju z zglednim življenjem (10 %); bogoslužje (9 %); administracija (3 %) ... Ker navedene dejavnosti pomenijo predvsem debirokratizacijo oziroma razbremenitev duhovnikovega obstoječega dela, lahko sklepamo, da duhovniki vendarle gledajo na laike še preveč s funkcionalnega vidika, kakor da je poslanstvo laikov le »krpanje« tistega, kar sami ne zmorejo več. Navajamo nekaj neposrednih tovrstnih izjav anketirancev: »Laiki bodo morali prevzeti vedno več funkcij v pastoralu, ker duhovnikov ne bo.« »Prevzeti bodo morali stvari, ki jih do zdaj ureja duhovnik.« »Imeli bodo večjo vlogo, kar je prav, saj morajo prevzeti mnoge managerske in druge posle, ki jih sedaj delamo duhovniki.« »Duhovnikov bo precej manj, zato bodo laiki morali prevzemati tudi vodilna mesta, če ne želimo ukinjati programov.« Vse to daje slutiti, da bomo v Cerkvi na Slovenskem v spremembo mesta laika prisiljeni in ne, ker to mesto laikom pripada že samo po sebi.²

Sorazmerno veliko duhovnikov je pri vprašanju o prihodnji vlogi laikov v Cerkvi izpostavilo problem, povezan s plačevanjem laikov, in neizkoriščenost potenciala diplomantov teološke fakultete: »Laikov ne znamo porabiti. Diplomanti teološke fakultete so za nas »tujci«. Seveda pa je vprašanje, kdo in koliko jih bo plačeval.« »Cerkev laikov že sedaj (beri: diplomantov, laikov teološke fakultete) ne zna in noče porabiti.« »Ni problem zgolj v laikih, ko večkrat pravimo, da nimamo dovolj izšolanih laikov za delo v Cerkvi. Celoten sistem je problem, saj s hibami ne omogoča razvoja. Tudi če imam izšolanega laika, kako naj ga pošteno plačam? ... Potrebujemo torej vizijo.« (Omeniti je treba, da je ista anketa pokazala zaskrbljenost duhovnikov nad njihovim finančnim stanjem oziroma sistemom plačevanja z mašnimi intencijami v prihodnje, saj opažajo, da počasi umirajo tisti verniki, ki še »čutijo« s Cerkvijo, dajejo za svete maše, podpirajo duhovnike.)

Anketirani duhovniki so minuse laikov, ki bi jih ti morali popraviti v desetih letih, navedli dokaj sorazmerno na štirih področjih:

² Po vsem tem sodeč, je Peter Kvaternik v letu laikov upravičeno svaril: »Da ne bi »ura laikov« pri nas začela neprijetno zvoniti šele ob večjem pomanjkanju duhovnikov!« (Kvaternik 2005, 3)

- intelektualno področje – slaba teološka izobrazba oziroma strokovna podkovanost, nerazumevanje poslanstva Cerkve (38 %);
- formacija za občestvo – pomanjkanje odgovornosti za župnijo oziroma Cerkev; pomanjkanje »čuta«, da so Cerkev (32 %);
- človeško (osebno) področje – nezainteresiranost in pasivnost; pomanjkanje zavzetosti, veselja, ponižnosti, vztrajnosti; nezgledno krščansko življenje (32 %);
- duhovno področje – slaba duhovna formacija (24 %).

Ob izpostavljenih minusih laikov pa se nam zastavlja vprašanje, koliko so ti laiki odsev duhovnikovih minusov. V isti anketi smo namreč zastavili tudi vprašanje, kje anketirani duhovniki pri sebi opažajo minuse, ki bi jih morali sami popraviti v prihodnjih desetih letih, in tudi te minuse so duhovniki navedli dokaj sorazmerno na štirih področjih: na intelektualnem (29 %), človeškem (29 %), duhovnem (29 %) in na fiziološkem (20 %) področju. Tovrstno razmišljanje neposredno potrjujejo tudi izjave anketirancev, kakor na primer »Pri laikih so minusi podobni kakor pri duhovnikih.« »Ne da bi bilo pri duhovnikih dosti drugače ...«

4. Perspektiva laikov v Cerkvi na Slovenskem

Za konec nakažimo na podlagi rezultatov predstavljene ankete med duhovniki in ob raziskavi župnij ljubljanske nadškofije ter s smernicami krovnega dokumenta *Pridite in pogledjte* (PIP) potrebne usmeritve na področju dela z laiki v Cerkvi na Slovenskem.

4.1 Oblikovanje laičkih sodelavcev

Anketa je pokazala, da so po mnenju duhovnikov laiki premalo oblikovani na štirih področjih: na intelektualnem, občestvenem, človeškem in na duhovnem področju. Skratka, potrebna bi bila celostna formacija laikov. Izobraževanju in vsestranskemu oblikovanju laikov posvečajo v Sloveniji škofijske in akademske institucije vedno večjo pozornost. Možni načini izobraževanja oziroma oblikovanja pri nas so: študij na Teološki fakulteti; študij v Katehetsko-pastoralni šoli; izobraževanje na Socialni akademiji; Slovenska šola za animatorje s tremi stopnjami; Šola za zakon; občasne oblike izobraževanja s predavanji ali tečaji (katehetski simpozij, pastoralni tečaj, Nikodemovi večeri, postna predavanja, okrogle mize, seminarji za tajnike ŽPS in voditelje komisij pri ŽPS, za voditelje zakonskih skupin ...); duhovne vaje, duhovni vikendi, duhovne obnove ...

4.2 Soodvisnost identitete laika in identitete duhovnika

Vanketi smo videli, da so minusi laikov lahko odsev duhovnikovih minusov ali narobe, v tem smislu, da imajo verniki takšnega duhovnika, kakor si ga »zaslужijo«. To, da sta identiteta duhovnika in identiteta laika med seboj soodvisni, se Cerkev na Slovenskem dobro zaveda. Na to je opozoril že *Sklepni dokument Plenarnega zbora* (401; 350), še jasneje pa krovni dokument: »V kolikor bo naš

proces prebudil samo laike, ne bo prinesel zelenih sadov. Ključ je v uravnoteženem odnosu med kleriki in laiki.« (PIP 105) Zato krovni dokument upravičeno priporoča, da je treba v Cerkvi na Slovenskem »podati smernice za formacijo duhovnikov za sodelovanje z laiki« (PIP 52).

4.3 Pospesevanje poklicanosti

Vsi anketirani duhovniki so mnenja, da bodo morali imeti laiki v Cerkvi čez deset let večjo vlogo, kakor jo imajo danes. Zanimivo pa je, kar je razkrila anketa: duhovniki gledajo na laike preveč v vlogi »krpanja lukenj«, ker duhovniki vsega ne zmorejo več sami, po drugi strani pa je anketa pokazala tudi, da imajo laiki premalo »čuta« odgovornosti do Cerkve oziroma občutka, da so tudi oni Cerkev. To pa pomeni, da je na obeh straneh, pri laikih in pri duhovnikih, potrebna še sprememba mišljenja v luči ekleziologije drugega vatikanskega koncila: tudi laiki so namreč Cerkev oziroma božje ljudstvo.

Koncil je krščene k resni soudeležbi na vso moč pozval in naredil soudeležbo naravnost za krščansko dolžnost. Tudi psihološke raziskave pravijo, da »(samo) kdor sodeluje, doživi občestvo« (Zulehner idr. 1997, 52). Ker je raziskava župnij pokazala, da v župnijskih občestvih sodeluje okrog 6,8 % župljanov, bo treba v prihodnosti še bolj pospeševati poklicanost in poslanstvo laikov, kakor je to prepoznal kot izziv tudi krovni dokument (PIP 63). Ker ekleziologija drugega vatikanskega koncila laikom omogoča tudi oblikovanje novih služb, bi bilo v prihodnje dobro (zlasti v mestih) razmisliti tudi o ustanavljanju novih vrst služb, ki niso obremenjene s tradicionalnimi predstavami.³ Pri tem ne bi smeli pozabiti izobražencev, katerih število se nenehno večja (Perše 2011, 122).

4.4 Potencial laičkih teologov

Anketirani duhovniki so dokaj številčno opozorili na problem, povezan s plačevanjem laikov in z neizkoriščenim potencialom diplomantov teološke fakultete. Na tovrstno problematiko na Slovenskem so opozarjali že mnogi, zaznala sta jo tudi Plenarni zbor (PZ 397) in dokument *Pridite in pogledjte* (PIP 109). Zdi pa se, da vsi po vrsti ne dajejo nobenih smernic oziroma usmeritev za reševanje tega problema v prihodnosti.

4.5 Poživitev in pomnožitev malih občestev

Klic k novi evangelizaciji je klic k živim krščanskim občestvom. Izkušnja namreč kaže, da se v sekulariziranem okolju, v katerem beležimo upad verske prakse (Perše 2011, 53–58; Saje 2011, 226–228; Lopert 2012, 295), vera najbolj pogloblja v malih občestvih. Krovni dokument je živa občestva postavil za temeljni namen Cerkve na Slovenskem v prihodnosti (PIP 59). Raziskava župnij ljubljanske nadškofije je pokazala, da so jedra dejavnih laikov dejansko znamenje upanja, a bo treba razmisliti tudi o živosti oziroma kvaliteti obstoječih skupin, zlasti mesta pa bodo

³ Krovni dokument na primer omenja kot izziv za prihodnost stalni diakonat (PIP 111), laike – voditelje bogoslužja (PIP 123) ipd.

morala biti bolj odprta tudi za nove vrste skupin. Anketirani duhovniki so kot pomembno področje prihodnjega delovanja laikov v Cerkvi poleg verouka⁴ izpostavili vodenje skupin. Tudi krovni dokument je sprevidel, da bo prednostno potrebna »formacija laikov za delovanje v majhnih skupinah in prevzemanje odgovornosti za vodenje le-teh« (PIP, str. 52). Tudi tako naj bi poskusili poživiti obstoječa občestva.

5. Namesto konca

Koncil je prinesel veliko spremembo v samorazumevanju Cerkve, še zlasti glede vloge laikov v njej, cerkveni nosilci pa so ostali isti. Opat Burkhard Ellegast je priznal: »Po drugem vatikanskem koncilu sem moral še enkrat študirati teologijo.« (2007, 4) Psihologi opozarjajo, da ljudje velikih sprememb v življenju ponavadi ne sprejemajo z navdušenjem. Zato ne presenečajo ugotovitve naše študije, da laiki v Cerkvi na Slovenskem še nimajo tistega mesta, ki jim ga je dal koncil, se pa počasi premikamo v tej smeri. Proces sprememb je težko doseči le s sklepnim dokumentom brez sočasnega intenzivnega timskega dela usposobljenih ljudi za izvajanje sprememb. Upamo, da bo proces sprememb pospešil dokument *Pridite in pogledjte*, ki pomeni začetek večletnega duhovnega dogajanja in pastoralne preнове v Cerkvi na Slovenskem (PIP 130). »Krovni dokument se predstavlja kot začetek procesa, ki želi v sledečih letih preko načrtovanja privedi do pastorale, ki bo odgovarjala na sodobne izzive.« (Stegu 2012, 365)

Reference

- Ellegast, Burkhard. 2007. *Vision einer Kirche von morgen. Wie könnte die Kirche in Österreich aussehen, wenn wir gemeinsam alle Kräfte in Bewegung setzen?* Melk: Stift Melk.
- Gerjolj, Stanko, in Andrej Saje. 2012. *Religiöse Bildung an Schulen in Slowenien*. V: Martin Jäggle, Martin Rothgangel in Thomas Schlag, ur. *Religiöse Bildung an Schulen in Europa*, 183–201. Dunaj: Vienna University Press.
- Koncilski odloki, konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). 1995. Ljubljana: Družina.
- Kramberger, Matjaž. 2009. *Združenja in gibanja v Cerkvi na Slovenskem*. Maribor: Slomškova družba.
- Kvaternik, Peter, Mojca Bertonec in Brigita Perše, ur. 2008. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca; Slovenski pastoralni svet.
- Kvaternik, Peter. 2005. Ali »ura laikov« v Cerkvi na Slovenskem zaostaja? *CSS* 39, št. 1:2–3.
- Lopert, Maja. 2012. Religioznost z »novo kvaliteto«: spreminjanje religioznosti v postmoderni kulturi. *Anthropos* 44, št. 3/4:293–309.
- Pastoralna služba Nadškofija Ljubljana. [s. a.] 157 izpolnjenih anketnih vprašalnikov Cerkev v ljubljanski nadškofiji čez deset let skozi oči duhovnikov. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Perše, Brigita. 2011. *Prihodnost župnije. Študija na primeru župnij ljubljanske nadškofije*. Acta theologica Sloveniae 4. Ljubljana: Teološka fakulteta.

⁴ V Sloveniji namreč zaradi ostre ločitve med Cerkvijo in državo na področju javnih šol ni možen noben konfesionalni verski pouk niti ga država ne financira (Gerjolj in Saje 2012, 185).

Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt; Krovni dokument. 2012. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh. 2007. *Cerkveni poklici in službe.* Ljubljana: Salve.

Saje, Andrej. 2011. Nova podoba ljubljanske nadškofije. V: France M. Dolinar, ur. *Ljubljanska škofija: 550 let*, 218–230. Ljubljana: Nadškofija Ljubljana.

Stegu, Tadej. 2012. Pastoralno programiranje i nova evangelizacija: primjer Slovenije. *Diacovensia* 20, št. 3:365–384.

Šagi-Bunić, Tomislav. 1986. *Ali drugog puta nema.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Zakonik cerkvenega prava. 1999. Ljubljana: Družina.

Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner in Johannes Schweighofer. 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung.* AfkSDossier 15. Dunaj: Dom-Verlag.

Tadej Strehovec

Zakonska zveza v perspektivi drugega vatikanskega koncila

Povzetek: Drugi vatikanski koncil je odprl novo razumevanje zakonske zveze in družine in s tem postavil podlago personalističnemu pogledu na številne dileme na področju pravnega in antropološkega utemeljevanja družinske etike. Razpoka, ponovna poroka, ničnost zakonske zveze, zunajzakonsko življenje, umetno uravnavanje rojstev itd. so samo nekateri praktični primeri, s katerimi se danes sooča katoliška Cerkev. Že od srede devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje pa se katoliška moralna teologija srečuje tudi z vzponom tako imenovane teorije spola (gender theory) in s sodobnimi poskusi redefinicije zakonske zveze, družine in starševstva. Uveljavljanje konceptov, kakor so na primer istospolne skupnosti in posvojitve otrok v takšni skupnosti, umetna oploditev in nadomestno materinstvo, pomeni nove izzive za pokoncilsko katoliško moralno teologijo. Ključno vprašanje, ki se ob tem postavlja, je, ali naj Cerkev ob teh temah še vedno vztraja pri koncilskih izhodiščih, naj se vrne v čas pred koncilom ali pa odpre vrata tako imenovani pokoncilski teologiji. Preverjanje antropoloških izhodišč in teološke govornice in vzpostavitev dialoga z drugimi intelektualnimi disciplinami sta lahko pot, kako se koncilski stališča na eni strani aktualizirajo, na drugi strani pa še dodatno posodobijo.

Ključne besede: drugi vatikanski koncil, družinska in zakonska etika, teorije spola (gender), moralna teologija

Abstract: **Marriage and Family in the Perspective of the Theology of the Second Vatican Council**

The Second Vatican Council brought a new personalistic understanding of the concepts of marriage and family and provided a sound basis for the legal and anthropological justification of family ethics. Divorce, re-marriage, nullity of marriage, cohabitation, artificial birth control etc. are just a few practical examples where the doctrine of the Catholic Church is challenged today. Additionally, since the mid-1990s, the Church is faced with the rise of the so-called »gender theory« and modern attempts to redefine marriage, family and parenting. The implementation of the concepts like same-sex marriages and gay child adoptions, in vitro fertilization, surrogate motherhood etc. presents new challenges to postconciliar Catholic moral theology. The key question is whether the Church facing these challenges should continue insisting on the Second Vatican Council theological positions or return to the pre-council theology or

open the door to the so-called post-conciliar theology. An examination of the background of the anthropological and theological discourse and a dialogue with other intellectual disciplines could represent a way to make the theology of the Second Vatican Council more topical and, on the other hand, more open to a further update.

Keywords: Second Vatican Council, family and marriage ethics, gender theories, moral theology

Petdeseta obletnica drugega vatikanskega koncila je lepa priložnost, da se premisli njegov pomen tako za Cerkev kakor za današnji sodobni svet. Namen te razprave je, predstaviti pomen koncila predvsem na področju zakonske in družinske etike z vidika dotedanje teologije, pa tudi današnje družbe. Glede na to, da je materija obsežna, se je ob tem mogoče osredotočiti predvsem na tri temeljna vprašanja: kako drugi vatikanski koncil opredeljuje zakonsko zvezo in družino, v čem je razumevanje zakonske zveze v Katekizmu katoliške Cerkve lahko nadgradnja koncilске teologije in kateri so glavni pokoncilski izzivi na področju zakonske in družinske etike s posebnim poudarkom na teoriji spola. Za katoliško teologijo pred drugim vatikanskim koncilom je bilo značilno, da je zakonsko zvezo razumela predvsem skozi tradicionalno perspektivo pogodbe med zakoncema in vnaprej opredeljenih končnih namenov oziroma ciljev zakonske zveze (Haas 2001, 338–340). Tako sta bila glavni namen zakonske zveze posredovanje življenja in vzgoja otrok, nato pa medsebojna pomoč in »zdravilo za spolno poželenje.« Mož je bil razumljen kot glava družini, žena pa je bila njeno srce. Sklenjena zakonska zveza je prav tako legitimizirala spolno ljubezen. Pred drugim vatikanskim koncilom je bilo nekaj poskusov, da bi razširili razumevanje zakonske zveze oziroma pokazali na druge razsežnosti zakramenta svetega zakona. Tako je papež Pij XI. leta 1930 v encikliki *Casti Connubii* izrazil stališče o medsebojni ljubezni moža in žena, ki ima prvo mesto v zakonski zvezi. Pod vplivom omenjene enciklike so nekateri evropski teologi razmišljali o bolj personalističnem pristopu k zakonski zvezi, ki bi poglobil človeško dostojanstvo osebe in se osredotočil na pomen zakonske ljubezni za posredovanje življenja in za življenje zakonske zveze. Čeprav te ideje sprva niso bile takoj upoštevane, pa je razmišljanje o njih pozneje postalo temelj za nastanek koncilskih besedil o zakonski zvezi in o družini.

1. Razumevanje zakramenta zakonske zveze v luči drugega vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil je o zakramentu zakonske zveze in o pomenu spolnega in družinskega življenja spregovoril v različnih dokumentih. Tako je mogoče najti temeljna besedila v *Konstituciji o Cerkvi* (t. 11, 35, 41), v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (t. 12, 47–52, 61, 67, 87), v *Odloku o laiškem apostolatu* (t. 10 in 29) in v *Izjavi o krščanski vzgoji* (t. 3, 6, 8). Med njimi velja posebej

izpostaviti pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* kot vir najpomembnejših informacij o koncilskem razumevanju zakonske zveze in družine. V njej najdemo stališča, ki pomenijo velik premik v dotedanjem razumevanju zakonske zveze: do tedaj je bila razumljena predvsem kot pravna pogodba z dveh namenoma, kot posredovanje življenje in vzgoja otrok in kot obvladovanje spolnega poželjenja. Tako je v omenjeni konstituciji zakonska zveza naravnopravno utemeljena v Stvarniku, to pa pomeni, da ni rezultat človeških institucij ali človeškega (parlamentarnega) dogovora (2. vatikanski koncil 1995, 47–52). V tej perspektivi je koncil redefiniral tudi pojem božjega ljudstva, ki je bil v predkoncilskem času prostor zgolj za klerike, za redovnike in za redovnice. Tako Cerkev v koncilskih dokumentih poleg duhovniškega in redovniškega poklica prizna mesto tudi poklicanosti za zakonsko in družinsko življenje, ki je izjemnega pomena za življenje Cerkve. S koncilom so zakonci postali del poklicanega božjega ljudstva, to pa je vplivalo na razumevanje zakonske zveze kot zakramentalne zaveze tako v vertikalnem kakor tudi horizontalnem pomenu. Zakrament svetega zakona zato ni več zgolj pravna pogodba, temveč odnos med možem in ženo, ki je obenem presežno znamenje zaveze med Bogom in Cerkvijo oziroma človeštvom. Zakonski odnos je zato na poseben način znamenje božje navzočnosti v tem svetu. Zanimivo je, da zakonska zveza v koncilski perspektivi ni več nekaj statičnega, temveč nekaj dinamičnega – saj je treba zakonski odnos negovati, krepiti in poglobljati ter ga hraniti, razvijati in usmerjati v rast. V nasprotnem primeru lahko odnos med zakoncema skozi čas oslabi oziroma celo »umre«. Zato ni nenavadno, da je v koncilski perspektivi zakonski odnos utemeljen predvsem v osebnem odnosu zakoncev in Boga. V svetu, v katerem zvestoba in enost zakonske zveze nista samoumevni, ima poseben pomen spoznanje, da zakonca za svojo rast potrebujeta predvsem globok duhovni in osebni molitveni odnos z Bogom. Poseben namen zakonske zveze prav tako ni samo izkazovanje medsebojne ljubezni, ki je v koncilskih dokumentih resda postavljeno na prvo mesto, temveč je enakovredno drugemu poslanstvu, to je posredovanju življenja in vzgoji otrok. V omenjeni pastoralni konstituciji sta zakonska zveza in družina razumljeni tudi kot »domača Cerkev«, v kateri se vera ohranja in najboljše prenaša iz ene generacije v drugo. Cerkev ima v perspektivi omenjene konstitucije posebno dolžnost tako imenovane pastoralne skrbi za zakonce in za družine.

2. Koncilsko razumevanje zakonske zveze v Katekizmu katoliške Cerkve

Pomen koncilске teologije na področju zakonske zveze in družine je mogoče prepoznati tudi v Katekizmu katoliške Cerkve, ki je resda nastal skoraj tri desetletja pozneje. Veliko pozornost posveča zakonski zvezi kot posebni obliki poklicanosti. Omeniti velja, da je ta pogled še zlasti realističen zato, ker pravilno ugotavlja, da odnos med možem in ženo ni nekaj samoumevnega. Na poseben način ovrednoti zakrament svetega zakona kot milost, ki jo zakonca prejemata za svoje

življenje in iz katere črpata moč za premagovanje različnih preizkušenj in življenjskih izzivov. Avtorji katekizma zato v svojih členih ponovijo in v nekaterih točkah dopolnijo sama koncilna besedila. Tako pravijo, da je »zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta« (KKC 1601). »Ljubezen med zakoncema je podoba ljubezni med Bogom in človeštvom.« (KKC 1604) V perspektivi katekizma ima zakonska zveza dva enakovredna cilja: blagor zakoncev ter roditev in vzgojo otrok. Namen zakonske zveze pa je opredeljen kot dopolnitev in popolnitev moškega in ženske v medsebojni ljubezni, omogočanje božji ljubezni, da po njima deluje v tem svetu, medsebojno osrečevanje in porajanje novih življenj (KKC 1643; 1652). Na splošno je za katoliško zakonsko zvezo značilno, da je celovita, se pravi, da se zakonca podarjata drug drugemu v vsej telesni in duhovni razsežnosti. Nadalje zanjo velja enost v tem smislu, da govorimo o enem telesu in o takšnem odnosu med enim možem in eno ženo, ki izključuje druge osebe. Nerazvezljivost, zvestoba, rodovitnost in vzgoja otrok, skupno iskanje božjega kraljestva in podoba »domača Cerkve« so nadaljnje značilnosti zakramenta svetega zakona. Posebno nadgradnjo razumevanja koncilskih dokumentov pa katekizem prinese v tistem delu, ko odgovarja na vprašanje, zakaj je sklenitev zakramenta svetega zakona za katoličane, ki se želijo poročiti, izrednega pomena. Omenjeno vprašanje je mogoče razumeti v okviru ugotovitve, da človek okuša zlo okoli sebe. To še posebno velja za odnos med možem in ženo, saj zakonca potrebujeta moč milosti za uspešno zakonsko življenje. Brez te nadnaravne milosti po mnenju katoliške moralne teologije ni mogoče ustvariti tiste zakonske zveze, ki si jo je zamislil Bog. Tako zakonca v moči zakramenta svetega zakona lahko prejmeta moč, da napredujeta v medsebojni ljubezni, milost za napredovanje v svetosti, moč, da laže hodita za Jezusom Kristusom in laže sprejemata svoje križe, moč, da bi po svojih padcih laže vstajala, si medsebojno odpuščala, nosila bremena drug drugega, se drug drugemu podrejala in se ljubila z nadnaravno, rahločutno in rodovitno ljubeznijo (KKC 1642). To je torej dinamično razumevanje zakonskega odnosa, ki v moči vere in milosti lahko napreduje v medsebojnem prijateljstvu in enakopravnosti, v enosti, v zvestobi, v ljubezni in v medsebojnem spoštovanju.

3. Nekateri dileme in odprta vprašanja pokoncilne teologije

V obravnavi pomena drugega vatikanskega koncila na področju zakonske in družinske etike ni mogoče spregledati tudi nekaterih dilem, ki še dandanes kličejo k premisleku, k ponovnem ovrednotenju in (mogoče) k spremembi tako teološkega kakor tudi pastoralnega pristopa. Verjetno najbolj pereče področje družinske etike je za katoličane vprašanje načrtovanja rojstev in uporabe kontracepcije. Papež Janez XXIII. omenjenega vprašanja ni uvrstil na dnevni red koncila, temveč ga je raje zaupal posebni skupini, ki je njegovemu nasledniku papežu Pavlu

VI. posredovala dve med seboj nasprotni stališči glede tega. V encikliki *Humanae Vitae* je papež Pavel VI. zavzel stališče, da je omejevanje rodovitnosti zakonske zveze z umetnimi sredstvi (kontracepcija, splav, sterilizacija) nedopustno za katoliške zakonce (Pavel VI. 1968). Njegova enciklika je na eni strani opredelila katoliški nauk na tem področju, na drugi strani pa tako znotraj katoliškega sveta kakor zunaj njega odprla številne razprave o tem, ali je takšno stališče sprejemljivo oziroma ali bi ga bilo treba »posodobiti«. Druga občutljiva dilema s področja zakonske etike je povezana s ponesrečenim zakonskim življenjem in z razporokami. Nerazvezljivost zakonske zveze in morebitno poznejše ugotavljanje ničnosti zakonske zveze deloma rešuje vedno bolj perečo problematiko katoličanov, ki jim v življenju ni uspelo uresničiti ideala zakramenta zakonske zveze. Omenjena tema se še zlasti zaostri pri civilno razvezanih in ponovno poročenih katoličanih, ki se zato soočajo s tako imenovano »zaporo zakramentov«. Nadaljnji problem koncilске teologije na področju družinske in zakonske etike so zakonski pari, ki ne morejo imeti otrok. Neplodnost postaja predvsem v zahodnih razvitih družbah vedno večja težava. Izrazita pronatalistična drža katoliške teologije, ki vrednoti in ščiti življenje in obhajanje liturgičnih spominov, povezanih z materinstvom, z rojstvom in z družinskim življenjem, lahko v neplodnih parih povzroči različne pomisleke. Tako nekateri zakonci lahko pod vprašaj postavijo svojo lastno zakonsko in družinsko identiteto, dobijo občutek manjvrednosti v odnosu do drugih rodovitnih zakoncev in morda celo zapadejo v zakonsko in v versko krizo. Posebna tema v okviru družinske etike je povezana tudi z ekumenskim in z interreligijskim vidikom zakonske zveze še zlasti takrat, ko govorimo o porokah med drugače vernimi oziroma nevernimi. Verjetno najbolj aktualen izziv za pokoncilsko moralno teologijo pa je nastop tako imenovane teorije (ideologije) spola (gender theory) in zakonodajnih zahtev za redefinicijo zakonske zveze in družine.

4. Nekateri izzivi koncilске teologije s poudarkom na teoriji oziroma ideologiji spola

V zadnjih letih se Cerkev v zahodnem svetu (Evropa, ZDA) in njen koncilski pogled na zakonsko zvezo in na družino sooča z vzponom ideologij in političnih prepričanj, ki želijo spremeniti koncept zakonske zveze in redefinirati tako družino kakor tudi koncept starševstva. To so težnje, ki temeljijo v relativizmu in v strukturalizmu in so svoj vrh dosegle v deklaraciji, sprejeti leta 2006 na univerzi Gadjah Mada na indonezijskem otoku Java, z naslovom *Načela Yogyakarte*. V omenjeni deklaraciji so formalno zapisane ideje, ki dekonstruirajo same temelje zahodne civilizacije z namenom, da vzpostavijo nove odnose in novo zavedanje o tem, kdo je človek, kaj je spol in kaj spolna identiteta, kakšen je namen človekovega življenja, kaj je družina in kaj pomeni koncept starševstva (International Commission of Jurists 2006, 6–10). Judith Butler, predavateljica retorike na univerzi Princeton v ZDA, je kot eminentna zagovornica tako imenovanega radikalnega feminizma ena najpomembnejših intelektualck, ki stoji za to teorijo spola. Kakor poudarja,

človeške spolne identitete ni mogoče zreducirati na biološko identiteto. V svoji knjigi *Težave s spolom: feminizem in subverzija identitete* govori o tem, da je človek rojen v predspolnem stanju, zato ima pravico, da sam poljubno izbira in spreminja ne samo svoj spol, temveč tudi svojo spolno identiteto, jezikovni spol, oblačenje in spolno usmerjenost, pa tudi naravo zakonske oziroma družinske skupnosti (Butler 2005, 42). Vsak človek naj bi imel neodtujljivo pravico, da se osvobaja s tem, ko negira biološke danosti in svoj socialni spol (gender) poljubno spreminja. Tako zavrača nasilje, ki izvira iz heteronormativnega socialnega in kulturnega okolja, saj naj bi bila tako imenovana heteronormativnost vir nestrpnosti, diskriminacije in celo ekonomskih kriz in vojn. Teorija spola pa je po mnenju Judith Butler »inkluzivna pot« za vzpostavitev nove zlate dobe miru in sreče.

Nekateri teoretiki – na primer Tony Anatrella, Elizabeth Montfort in Xavier Lacroix – teorijo spola razumejo ne samo kot utopično in radikalno, temveč tudi kot nekakšno novo obliko »marksizma v. 2.0«, saj naj bi ideologi teorije spola medrazredni boj razumeli ne več na relaciji buržoazija in kapital proti delavstvu, temveč na relaciji moški proti ženski (Montfort 2011, 13–14). Rešitev tega novega medspolnega konflikta sta tako imenovani dekonstrukcija spola in subverzija spolne identitete, cilj pa je vzpostavitev »gender družbe« (Anatrella 2011, 4). Koncilska katoliška teologija se s to ideologijo srečuje predvsem na področju razumevanja zakonske zveze in družine in vzgoje otrok. To je ideologija, ki človeku prizna pravico, da spreminja spolno identiteto in kot takšen vstopa v družbo, pa tudi v zakonsko in v družinsko življenje. Zato bi morale države in verske skupnosti zapustiti heteronormativni model družine in zakonske zveze in sprejeti tako imenovani raznovrstni model medsebojnega življenja, ki ne bi bil odprt samo za – na primer – istospolne poroke, temveč tudi za takšne zakonske zveze, ki bi vključevale poliamorozne (komunske) relacije. Katoliški pogled na zakonsko zvezo je v javnih razpravah okoli redefinicije družine neposredno izzvan in prebuja zelo različne odzive, ne samo v Sloveniji, kakor se je to zgodilo ob referendumu zavrženega družinskega zakonika, ampak tudi v intenzivnih razpravah, ki zdaj potekajo v ZDA, v Veliki Britaniji, v Franciji in v sosednji Hrvaški. V številnih javnih razpravah se namreč prav na področju zakonske zveze in družine različna civilnodružbena in politična gibanja neposredno konfrontirajo s katoliškim oziroma naravnopravnim pogledom na zakonsko zvezo in na družino. Katoliški teologi so zato večkrat izzvani, da javno predstavijo svoje poglede na redefinicijo zakonske zveze in družine. Med možne posledice nekritičnega družbenega sprejemanja teorije spola za zakonsko in za družinsko življenje je treba vključiti dejstvo, da končni cilj redefinicije zakonske zveze ni legalizacija istospolnih porok, temveč nadaljevanje redefinicije zakonske zveze in družine v smeri legalizacije tako imenovanih poliamoroznih skupnosti. Nadaljnja posledica redefinicije zakonske zveze je destabilizacija konvencionalne zakonske zveze, ki z normalizacijo razporoke in z medijskim promoviranjem alternativnih življenjskih slogov negativno vpliva na število sklenjenih zakonskih zvez. V razpravah okoli teorije spola verjetno najbolj izstopajo tiste dileme, ki so povezane s spremembo koncepta starševstva. To se še posebno izrazi v zvezi s posvojitvijo in vzgojo otrok v istospolnih skupnostih, pri uveljavljanju »zdravljenja«

z biomedicinskimi sredstvi za drugače telesno zdrave člane tovrstnih skupnosti in glede tako imenovanega nadomestnega materinstva. Številne dileme sproža tudi vključitev teorije spola v zakonodajo z vidika izobraževanja. Tako je v (slovenskih) javnih šolah že več kakor desetletje mogoče beležiti iniciative in programe za »boj proti predsodkom«. Govorimo o prizadevanjih, da bi se v drugače ideološko nevtralnem prostoru – navadno brez soglasja staršev – izvedla normalizacija za zdravje tveganih življenjskih slogov in spolnih praks, ki so v neposrednem nasprotju s katoliško spolno in družinsko etiko. Posebne dileme se kažejo tudi v javnem omejevanju svobode govora in v odrekanju pravice do predstavitve stališč. Z vidika katoliške teologije je mogoče na uveljavljanje teorije spola pogledati tudi s perspektive razkristjanjevanja družbe, ki poteka prav prek medijskega in šolskega promoviranja te ideologije spola, pa tudi prek destabilizacije spola, spolne identitete in usmerjenosti, zakonske zveze, materinstva, očetovstva in samega koncepta družine.

5. Sklep

V času, ko se katoliška teologija sooča z novimi pogledi na zakonsko in na družinsko življenje, ostaja koncilsko teologija še vedno zelo aktualna. Vsi (nerešeni) izzivi, vključno s tistimi, povezanimi z ideologijo spola, so priložnost za posodobljeni govor o pomenu zakonske zveze. To še posebno postaja aktualno, ko so vse bolj pomembne raziskave, ki ugotavljajo povezavo med telesnim in duševnim zdravjem in različnimi oblikami skupnega življenja, med demografijo in vplivom zakonskega življenja na demografsko sliko. Poseben izziv za moralno teologijo je povezan tudi z dilemami, ali otroci potrebujejo očetovski in materinski lik za svoj psihološki razvoj oziroma ali lahko omenjena lika posredujejo tudi osebe nasprotnega (biološkega) spola.

Današnji čas je zato veliko priložnost, da pokoncilsko katoliška moralna teologija še bolj jasno artikulira katoliški pogled na zakonsko zvezo, na družino, na očetovstvo in materinstvo. V družbi, ki se sooča s poplavo spolno prenosljivih bolezni, z razpadom družinskih idealov, z nizko rodnostjo in z razpadom vrednot, je promoviranje zakonske zveze in družine izjemnega pomena. Vse kaže, da so koncilске besede o družini kot domači Cerkvi ključnega pomena za prihodnost katoliške skupnosti. Prav v konvencionalni družini se verske vrednote najlažje živijo in prenašajo iz ene generacije na drugo. Zato je vprašanje nove evangelizacije in dialoga s sekularnimi in liberalnimi ideologijami neposredno povezano z razumevanjem in uresničevanjem koncilskega pogleda na zakonsko zvezo in na družino. To pa kot nujnost postavlja nadaljnje raziskovanje in teološki premislek.

Reference

- 2. vatikanski koncil.** 1995. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Anatrella, Tony.** 2011. La Théorie du genre comme un cheval de Troie. V: Conseil Pontifical pour la Famille. *Gender: La controverse*. Pariz: Editions Tequi.
- Butler, Judith.** 2005. *Trouble dans le genre: Pour un féminisme de la subversion*. Pariz: Ed. La Découverte.
- Haas, John M.** 2001. The Contemporary World. V: *Christian Marriage: A Historical Study*. G. W. Olsen, ur. New York: The Crossroad Publishing Company.
- International Commission of Jurists.** 2006. *Yogyakarta Principles on the Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity*. Yogyakarta, Indonezija: International Commission of Jurists (ICJ).
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Montfort, Elizabeth.** 2011. *Le Genre démasqué: Homme ou femme? Le choix impossible*. Valence: Editions Peuple Libre.
- Pavel VI.** 1968. *Posredovanje človeškega življenja: Humanae vitae; okrožnica papeža Pavla VI. o pravilnem uravnavanju rojstev*. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Nadja Furlan Štante

»Opolnomočenje«¹ žensk v katoliški Cerkvi po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Prispevek v prvi vrsti odgovarja na vprašanje, kakšen vpliv ima drugi vatikanski koncil na položaj in vlogo ženske v katoliški Cerkvi. Papež Janez XXIII. z okrožnico *Mir na zemlji* (1963) preseneti, ko zapiše, da je nastop žensk v javnosti eno od znamenj časa. In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski koncil, ki ga mnogi razumejo kakor nekakšen katalizator; omogočil in spodbudil je razvoj ženskega vprašanja in pospešil razvoj evropske feministične teologije. Tematizirano je torej vprašanje navzočnosti, prepoznavnosti in priznanja ženskega aktivnega sodelovanja v življenju Cerkve pred koncilom, med njim in po njem. V drugem delu se prispevek osredotoči na kritični pregled premikov in sprememb glede mesta in vloge žensk v Cerkvi na Slovenskem po koncilu in si zastavi vprašanje nastopa in razvoja tako imenovane ženske duhovnosti. Na koncu so izpostavljena odprta vprašanja in izzivi sedanjosti in prihodnosti.

Ključne besede: »opolnomočenje« žensk, patriarhalni androcentrizem krščanstva, ženski glas, aktivna vloga ženske

Abstract: **Empowerment of Women in Catholic Church after the Second Vatican Council**

The paper is concerned with the question of the impact of Vatican II on the position and role of women in Catholic Church. Pope John XXIII quite surprisingly stated in his encyclical *Pacem in Terris* (1963) that women's participation in public life was one of the signs of the times. And it was in this spirit of reading the signs of the times that the Second Vatican Council took place, which could be understood as the catalyst that actually enabled and stimulated the woman question and an accelerated development of European feminist theology. Thus, the paper centres on the presence and recognition of women's active participation and cooperation in the life of the Church before, during and after Vatican II. The second part of the paper brings a critical review of the changes and shifts regarding the position and role of women in Slovenian Catholic Church after Vatican II and considers the phenomenon of the so-called women's spirituality. In the conclusion, present and future open issues and challenges are exposed.

¹ »Opolnomočenje« je izraz, ki označuje različne oblike osvoboditve. Pri tem ne govorimo le o zunanji osvoboditvi, ampak o osvoboditvi celovitega človekovega razvoja. *Beseda »opolnomočenje« torej opisuje celovit življenjski razvojni proces posameznika: preobraziti mora vse zunanje okoliščine, od katerih je odvisen, in izraziti svoj jaz v vseh njegovih potencialih. To je proces, v katerem se v življenju samorealizira in s tem izpolni svojo vlogo v okviru skupnosti in celotne družbe ter tako »opolnomoča« druge.*

Keywords: empowerment of women, women's spirituality, patriarchal androcentrism of christianity, women's voice, active role of women

1. Klic po enakopravnosti in po enakovredni priznanosti ženske

V zadnjem stoletju 2. tisočletja, predvsem pa v zadnjih desetletjih se je družba korenito spremenila, s tem pa tudi položaj človeka v njej. S spremenjenim načinom življenja so se spremenili tudi vrednostni sistemi in padli nekateri stereotipi o podobi in o vlogi tako ženske kakor moškega. Nove razmere, ki jih lahko imenujemo kultura postmodernega občutja sveta, zahtevajo od posameznika, da se do njih opredeli, da zopet najde samega sebe in svoje novo mesto. Ponovno najdenje moške in ženske vloge tako v družini in družbi kakor v Cerkvi je zahtevna in pomembna naloga, ki je ne moremo in ne smemo prepustiti naključju spleta okoliščin (Pevce 2002, 20). Na proces korenitih družbenih sprememb, predvsem na področju antagonizmov med spoloma in na področju medsebojnih odnosov, opozarja tudi Anthony Giddens. V današnjem postmodernem svetu, ki je svet vse večje spolne enakosti, tudi če še zdaleč ni popolna, morata namreč po Giddensovem mnenju oba spola temeljito spremeniti pogled drug na drugega in vedenje drug do drugega. Ženske se namreč ne podrejajo več moški nadvladi in oba spola se morata spoprijemati s tistim, kar to prinaša. Osebo življenje je postalo odprt projekt, ki ustvarja nove zahteve in konflikte. Medosebni odnosi se tako temeljito preoblikujejo in s tem smo vključeni v nekaj, kar Giddens (2000, 13–14) poimenuje »vsakdanji družbeni eksperiment«, v katerega nas bolj ali manj silijo širše družbene spremembe.

Glede na to, da je v družbi – vsaj teoretično – uresničena enakopravnost spolov, se dogajajo neskladja glede položaja ženske znotraj Cerkve in njenih struktur. Paradoks postaja vse večji, saj sta družbeno in versko življenje kristjana zelo povezani in prepleteni stvarnosti. Ženska, ki v družbenem življenju nastopa in živi v stilu enakopravnosti, se mora, ko prestopi cerkvena vrata oziroma vrata verskega krščanskega življenja, preleviti v pokorno, poslušno, nevedno in tiho kimajočo Gospodovo dekle. Ženskam zgolj prinašanje cvetja na oltar ne zadošča več. Tudi same ne želijo biti več le okras v Cerkvi, temveč njene aktivne soudeleženke in sooblikovalke. Podobno ugotavlja tudi Guy Gilbert (Gilbert 2000, 10), rekoč: »Trpim, ko vidim, da povečuješ žensko, pa ji dejansko priznavaš tako malo prostora, ona pa že 2000 let pričakuje, da bo v tvojih nedrih enaka moškemu.«

Negativno stereotipni patriarhalni krščanski model tako vse manj ustreza novemu življenjskemu etosu, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti, enakovrednosti in enakopravnosti ljudi ne glede na spol, na raso, na veroizpoved ... Zato ni čudno, da sta naraščajoča emancipacija žensk in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa segli tudi na področje teologije in Cerkve. Številne ženske so vse bolj prepričane, da v Cerkvi in v krščanstvu zanje ni več življenjskega

prostora. To ugotavlja tudi K. Heinz Schmitt (Schmitt 2000, 141), ki navaja izjavo Elizabeth Moltmann - Wendel: »V teologiji in Cerkvi gospoduje Biblija, ki so jo napisali in jo razlagajo moški, moški Bog, moški Jezus, prevladuje moški način razmišljanja, zato se mnoge ženske čedalje težje sprijaznijo in istijo s tem.« Ta izjava po njegovem mnenju opisuje nelagodje, nezadovoljstvo in odtujenost številnih žensk v Cerkvi in z njo. »Kajti,« kakor pravi Schmitt (141), »iz te jedrnatе kritike jasno izhaja, da ženske v Cerkvi niso navzoče kot samostojni subjekti, da dobivajo svojo versko identiteto iz druge roke, od neke teologije in njene cerkveno – pastoralne prirojenosti ter v njenih jezikovnih in simbolnih formulacijah, ki so jo enostransko oblikovali in jo še oblikujejo moški celibaterji.«

Premajhna samozavest, ki izvira iz bremena negativnih zgodovinskih stereotipnih podob in označb ženske in ženskega in se izraža v zavesti: saj sem samo ženska, je tako velik zaviralni dejavnik, da ženske ne zmorejo konstruktivno izraziti svojega nezadovoljstva in kritike glede Cerkve in krščanstva. Tisoče mladih žensk tako zapuščajo Cerkev, ker v njej ne najdejo razumevanja ali ker se čutijo znotraj nje nekoristne. Zapuščajo jo razočarane in nezadovoljne. Nezadovoljstvo žensk znotraj krščanstva postaja čedalje večji problem za Cerkev, pa tudi za cerkvene oblike socializacije.

Ko današnji postmoderni svet daje prostor ženski drugačnosti in prizadevanju za enakopravnost obeh spolov, se kažeta pospešena preobrazba biološkega in družbenega spola in predvsem preobrazba komunikacije med spoloma. Lahko rečemo, da je to temeljni prehod v etiki osebnega življenja kot celote. Po Giddensu imajo ženske osrednjo vlogo v tej preobrazbi (Giddens 2000, 136).

O vedno bolj pomembni vlogi in nalogi ženske v družbi in v Cerkvi govori tudi drugi vatikanski koncil, ki – izhajajoč iz enakega dostojanstva ženske in moškega – obsoja vsako vrsto diskriminacije. V sklepni poslanici se koncil obrača posebej na ženske in opozarja, da »se bliža ura, in je že tu, ko poslanstvo žene dobiva svojo polnost. Prišla je ura, ko žena dobiva v družbi tolikšen vpliv, izžarevanje in moč, kakor še nikoli. Zato morejo žene v tem trenutku, ko v človeštvu nastajajo tako globoke spremembe, če bodo polne evangelijskega duha, mnogo prispevati k temu, da človeštvo ne bo krenilo na pot brez izhoda, na pot pogube.« (*Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora* 1965, 697)

2. Drugi vatikanski koncil: katalizator aktivnejše vloge ženske v Cerkvi

Papež Janez XXIII. z okrožnico *Mir na zemlji* leta 1963 presenetil, ko zapiše, da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa (Juhant in Valenčič 1994, 288). In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski cerkveni zbor, ki ga mnogi razumejo kot nekakšen katalizator, ki naj bi omogočil in spodbudil razvoj evropske feministične teologije (Russell in Clarkson 1996, 102). Z njim se je namreč začel premik v zvezi z ženskim vprašanjem. Vendar je tukaj treba poudariti, da

razmišljanja o ženski in o ženskem vprašanju, kakor ga poznamo danes, drugi vatikanski cerkveni zbor še ni poznal.

Tako je bilo žensko vprašanje postavljeno ob rob in zelo je odmevalo, ko je nemški škof Isidor Emanuel (von Speyer) predlagal, naj bi bile poleg simboličnih poslušalcev na omenjenem zboru navzoče tudi ženske. Sklicujoč se na apostola Pavla (1 Kor 14), ki ženskam prepoveduje le govorjenje, ne pa tudi poslušanja, je torej skušal spremeniti dotedanjo prakso, ki je kljub dejstvu, da je več kakor polovica človeštva ženskega spola, ženskam prepovedovala sodelovanje oziroma udeležbo na koncilu. Pozitivni duh drugega vatikanskega cerkvenega zbora je vsekakor prevetril Cerkev, v zgodovinskem trenutku, dne 8. septembra 1964, ko je Pavel VI. na zadnji dve koncilski srečanja (leta 1964 in leta 1965) povabil triindvajset žensk (od tega deset redovnic). Triindvajset žensk je torej smelo biti navzočih na zboru koncilskih očetov. Njihova tiha navzočnost na plenarnih zasedanjih koncila ima močan, razsežen in dolgoročen simbolični pomen. Adriana Valerio (2012) v *Madri del Concilio: Ventitré donne al Vaticano II.* podrobno opisuje ta zgodovinski trenutek, vseh triindvajset žensk, njihova doživetja, občutke in njihove prispevke, ki segajo onkraj tihih, v črni-no oblečenih navzočih »mater koncila«. Poleg vloge tihih, a navzočih opazovalk naj bi imele aktivno vlogo pri pripravi pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes* in pri dekretu o laiškem apostolatu (Catholic News Service 2012). Pri tem je aktivno vlogo prevzela Avstralka Rosemary Goldie, ki velja za pionirko katoliških žensk v Vatikanu. Bila je med prvimi povabljenimi papeža Pavla VI. in prva podsekretarka (papeškega) Sveta za laike (v letih 1966 in 1974) v rimski kuriji in profesorica laiškega apostolata na Pastoralnem inštitutu papeške Lateranske univerze v Rimu.

Tiha navzočnost žensk na vesoljnem cerkvenem zboru vsekakor lahko velja kot klic *aggiornamenta* drugega vatikanskega koncila, ki je med drugim prepoznal in opozoril na pomen pozitivne emancipacije žensk tudi na religijskem polju. S tem ko zbor postavi imperativ po prenehanju diskriminacije pripadnikov drugih veroizpovedi in vsakršne diskriminacije na podlagi vere, rase, spola ... in opozori na nujno večje in aktivnejše vloge laikov v Cerkvi, predloži etične smernice dosledne humanizacije Cerkve in njenih struktur.

Čeprav – kakor pravi predsednik škofijske komisije za laike Domenico Sigalini (Radio ognjišče 2012) – vloga žensk pri koncilu in v Cerkvi še zdaleč ni pojasnjena, je vsekakor mogoče trditi, da je drugi vatikanski koncil res postavil temelje in iztočnice nadaljnjemu razvoju ženskega vprašanja v katoliški Cerkvi in družbi.

Papež Pavel VI. je tako leta 1970 – to se je zgodilo prvič v zgodovini Cerkve – razglasil ženski za cerkveni učiteljici: Katarino iz Siene in Terezijo iz Avile.² Ustanovil je tudi komisijo za študij o mestu ženske v družbi in v Cerkvi, ki pa se ni smela ukvarjati z vprašanjem o ženskem duhovništvu. Uspeh tega je bil, da je papež Pavel VI. poklical nekaj žensk v vatikanske kongregacije in eno sodnico v sveto rimsko roto (Jeriček 1995, 37).

² V letu 2012 je bila po dolgotrajnem procesu kanonizirana tudi Hildegarda iz Bingna (1098–1179), opatinja in prerokinja. Dne 7. oktobra 2012 pa jo je papež Benedikt XVI. ob začetku škofovske sinode in leta vere razglasil za cerkveno učiteljico.

Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru je teološka misel doživela pravi razcvet. Subjekt, kontekst in dialog so postale temeljne razsežnosti obdobja pokoncilске teološke misli. Zato ni nič nenavadnega, da je tudi boj žensk za njihovo resnično enakopravnost in priznanje našel odmev v teologiji. Šele po drugem vatikanskem koncilu so se vrata teoloških fakultet odprla tudi za ženske (laike). Posledica tega je – to lahko torej zdaj rečemo –, da je v sredini 20. stoletja z drugim vatikanskim koncilom tudi na področju feministične teologije zaslediti pospešen premik. V tistem času so se namreč teološko izobražene ženske, tako pripadnice verskih skupnosti kakor tudi druge, udeleževale neuradnih razprav, ki so vplivale na cerkveno politiko. Čeprav ženske niso mogle spremeniti ozkogledih miselnih vzorcev in vzorcev ravnanja, ki so značilni za moško hierarhijo, je katoliška skupnost od šestdesetih let dalje veliko pridobila z novimi pogledi teološko izobraženih žensk – ne glede na to, ali so bile dobrodošle ali ne. To se je zgodilo v kontekstu splošno prevladujočega duha odkritosti in veselja do eksperimentiranja, ki sta bila značilna za koncilska in prva pokoncilska leta.

Zdi se tudi, da je nastop tako imenovane feministične teologije neizogiben. Tako nas uvodna beseda v cerkveni dokument Janeza Pavla II. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* opozarja: »Znotraj Cerkve je že od koncila sem čutiti prebujanje za tako imenovano feministično teologijo. Žena se je povsem upravičeno začela zanimati za priznanje svojega mesta v cerkveni skupnosti, v apostolski dejavnosti in celo novih oblikah cerkvenih služb, ki ji doslej niso bile dovoljene.« (Janez Pavel II. 1989, 3)

Bistvo feministične teologije je, odkriti sledove prvotne zamisli, v skladu z njo je treba Cerkev načelno in dosledno razumeti kot Cerkev enakopravnih. Pri tem igra stara formula iz Gal 3, 28 osrednjo in normativno vlogo: »Ni ne Juda ne Grka in ne sužnja ne svobodnega, ni ne moškega ne ženske.« H. Häring v dejstvu, da so na poti v patriarhat pozabili na ženske, saj so jih po njegovem mnenju nekrščansko izključili, vidi tako rekoč samopohabo Cerkve (Häring 1999, 280). Feministične teologinje se tako zavzemajo za reflektivno solidarnost, ki postavlja zahtevo: treba je uveljaviti sodelovanje v dialogu, ga spodbujati in se pri tem ves čas zavedati, da se ženskost in moškost ne dopolnjujeta samo v fizičnem in psihičnem, ampak tudi v ontološkem pogledu. Samo ženska, ki bo vesela svoje ženskosti in ženstvenosti, ki se bo lahko uresničevala v vseh razsežnostih, bo lahko v polnosti izpolnila svoje poslanstvo, biti za drugega, biti žensko obličje Boga. In prav tako bo tudi moški, če bo sprejel žensko in s tem tudi žensko plat v sebi, vzpostavil resnično samozavest in moč, ki ne bosta zgolj objekt, zrasel na račun drugega, temveč odsev resnične samozavesti in moči nje same, njega samega.

3. Koncilska in pokoncilska Cerkev: preobrat k ponovnemu ovrednotenju ženske in ženstvenosti

Aggiornamento drugega vatikanskega koncila je vsekakor postavil odskočno desko pokoncilski Cerkvi in njenim poskusom, da gre v korak s časom, in v duhu pozitivne feminizacije sveta v smislu dosledne humanizacije v svojo teologi-

jo vključi žensko vprašanje. S tem se je Cerkev začela odzivati na klic časa in opozarjati na osnovno enakost med moškim in žensko, ki je utemeljena na dostojanstvu človeške osebe in na človekovi bogopodobnosti. To se zdi kakor naslednji korak v evoluciji tako družbenih kakor tudi Cerkvenih odnosov. Cerkev in družba sta na potezi, da sprejmeta žensko v vsej njeni človečnosti in ženskosti hkrati. Vendar ne zgolj teoretično, zakonsko in leporečno. Pri feminizaciji kot novi obliki etizacije sveta, ki svet počlovečuje, ne zagovarjamo enakosti med spoloma niti ne izničujemo moškosti in ženskosti, temveč je pomembno ohranjanje moških in ženskih vrednot, človeških vrednot, ki so značilne za oba spola. To je medsebojno prepoznavanje in priznanje drugačnosti. Drugačnosti v smislu razvijanja ženskih in moških darov brez patriarhalne zaznamovanosti z logiko gospodstva oziroma gospodovalnosti (Brachfeld 1952, 169).

Pomembno je torej fundamentalno spoznanje, da je ženska v prvi vrsti človek in šele nato ženska. Ali kakor pravi Patricia Wilson Kastner (1983, 56): »Obstaja fundamentalna zavest oziroma prepričanje, da je najbolj fundamentalna kategorija humanosti človek.«

Antropoloških, bioloških in psiholoških značilnosti spola ne moremo ločiti od teološke razsežnosti. Človeško bitje je s svojo enotnostjo duše in telesa od vsega začetka zaznamovano z razmerjem do drugega. To razmerje je vedno dobro in hkrati spremenljivo, popačeno. Je dobro, in to prvobitno dobro, kakor ga je Bog označil v trenutku stvarjenja. Je pa tudi spremenljivo zaradi disharmonije, ki je nastopila med Bogom in človekom zaradi greha. Ta popačenost ne ustreza niti prvotnemu božjemu načrtu, ki ga je Bog imel z moškim in z žensko, niti resnici o razmerju med spoloma. Iz tega izhaja, da ta dobri, vendar ranjeni odnos potrebuje ozdravitve (Kongregacija za verski nauk 2004, 19). Na poti ozdravitve, na kateri smo danes, pa sta moški in ženska spričo številnih še obstoječih predsodkov in stereotipnih podob še zelo daleč od raja. Soočena sta s številnimi težavami, ki ju na poti do njune osvoboditve zaustavljajo. Tako so številni predsodki, ki prikrito delujejo v ozadju patriarhalnega hierarhičnega boja za moč, ovira, ki ženskam tako v Cerkvi kakor v družbi onemogoča mirno delovanje in življenje. Tudi papež Janez Pavel II. opozarja na številne ovire, ki po vsem svetu še vedno preprečujejo ženskam polno vključevanje v družbeno, politično in gospodarsko življenje. Vendar pa opozarja na pomembnost nove podobe ženske, ki bo v prihodnosti s svojo pozitivno ženskostjo močno prispevala k boljšemu, bolj humanemu in bolj etičnemu svetu: »Gotovo je potrebno še mnogo storiti, da bi žena in mati ne bila neenakopravna. Nujno je doseči dejansko enakopravnost človekovih pravic na vseh področjih, torej tudi enakost plač glede na enakost dela, zaščito matere-delavke, pravično napredovanje v službi, enakost med zakonci v družinskem pravu, priznanje vsega, kar je v zvezi s pravicami in dolžnostmi državljanov v demokratični družbi. Gre za dejanje pravice, toda tudi za nujnost. Ženska bo vedno bolj udeležena v velikih vprašanjih politike prihodnosti: prosti čas, kakovost življenja, migracije, socialne službe. ... Na vseh teh področjih bo družbena navzočnost žensk dragocena. Prispevala bo k temu, da se bodo izostrila nasprotja med družbo, organizirano zgolj po merilih učinkovitosti in produktivnosti, in primorala k prenovi sistemov v

korist procesov humanizacije, ki so značilni za omiko ljubezni.« (Janez Pavel II. 1996, 17–18)

Ženska se je počasi začela odzivati božjemu klicu, ki jo poziva k aktivnemu sodelovanju in sooblikovanju bolj harmonične družbe in Cerkve. Emancipacijski vidik, katerega skušajo ženske uvesti v vse pore življenja, naj bi človeštvo prebudil iz enostranskega razvoja in mišljenja. Dualnost moški – ženska (gospodar – hlapec), klerik – laik se skozi vso zgodovino in tudi danes kaže v številnih drugih polaritetah, v katerih se zrcali tudi odnos Cerkev – država.

Z uresničenjem emancipacijskega modela bi se počasi začele spreminjati tudi delitve in polaritete, ki so med seboj včasih preveč ločene in razmejene.

Vendar pa se vsako delo, ki bi ga ženska v Cerkvi lahko opravljala ali ga opravlja, še vedno meri po delu duhovnika in ženska mora prepogosto upravičevati svoj biti v Cerkvi. Še vedno ločimo med nalogami in dajemo prednost eni ali drugi in jih tako vrednotimo.

4. Odprta vprašanja, izzivi sedanjosti in prihodnosti

V teh prelomnih časih tudi Cerkev stoji pred pomembno preobrazbo. Po mnenju Draga K. Ocvirka bo morala Cerkev »bolj kakor doslej spodbujati dialog in razpravo med vsemi svojimi člani. Pretok informacij in odločitev bo moral biti večsmeren: od zgoraj navzdol in obrnjeno, na levo in desno, na vse štiri strani neba, med moškimi in ženskami ... To tudi pomeni, da se bo nujno razprla toga dvodelna struktura kleriki – laiki in se bo uveljavila bolj služenjska ureditev, ki bo lahko upoštevala različne darove (karizme) pri zidanju vse Cerkve in opravljanju njenega poslanstva.« (Ocvirk 2000, 79) Ko bi ženska dobila aktivni prostor v verskem udejstvovanju in v Cerkvi, bi postala nekakšen vmesni člen, ali bolje rečeno: povezovalni člen med kleriki in laiki, razlika med njimi pa naj bi se po mnenju številnih feminističnih teologinj počasi manjšala.

V Cerkvi in v družbi je torej treba vzpostaviti ravnotežje med moškim in ženskim elementom. Cerkev bi morala biti pri tem prva pobudnica. S tem ko bi znotraj svojih struktur in delovanja začela prakticirati enakopravnost in zato harmonijo in ravnovesje božjega ljudstva, bi se to preneslo tudi na celotno družbo. Prizadevanje za nove odnose v iskanju ženska – Cerkev je dolgotrajen in zahteven proces, ki predpostavlja odprt dialog in medsebojno prilagajanje in spoštovanje. Cerkev, ki je občestvo verujočih, skupnost vseh, ki ji pripadajo in vanjo vstopajo z vero, bi morala najti enakovreden prostor za oba, za žensko in za moškega, in pri tem paziti, da nihče ne bi bil zapostavljen na račun drugega.

Zato tako ženske kakor tudi sama Cerkev iščejo smernice, prek katerih naj bi se odpirala pot k skupnemu sodelovanju žensk in moških v Cerkvi.³

³ Nekaj smernic za žensko – moško sodelovanje v cerkvi je navedla tudi B. Ambruž (2002, 59): 1.) Najprej je treba jasno povedati, na katerih področjih v Cerkvi lahko ženska dela, katera dela poleg svojega poklica lahko opravlja oziroma ali je delo v Cerkvi lahko njen osnovni poklic. 2.) Cerkev naj omogoči ženskam

Pri tem ne potrebujemo nobene nove sodobne antropologije in teologije, ampak tisto, ki je temeljna in svetopisemska. Črpajoč iz temeljev, moramo na novo osmisлити odnose med moškim in žensko v Cerkvi in s tem tudi v družbi. Kajti kljub dejstvu, da je družba glede zapostavljenosti ženske naredila več kakor Cerkev, sama družbena enakopravnost – neodvisno od tega, v kolikšni meri je realizirana – ni dovolj. Tukaj bi Cerkev s tem, da bi *de iure* in *de facto* začela živeti evangelijsko enakost, postavila trden zgled družbeni enakopravnosti.

Svoboda in enakopravna sprejetost za ženske namreč pomeni tudi svobodo in resnično enakopravnost tudi za moške. Takole je že pred leti dejal Richard Garnet: »Moški in ženska lahko stopita v raj le z roko v roki. Skupno sta ga zapustila in skupaj se morata vrniti (Montagu 1970, 16). Saj prihodnost ne pripada niti ženskam niti moškim, temveč sodelovanju med njimi.« (Makarovič 2002, 53)

5. Sklep

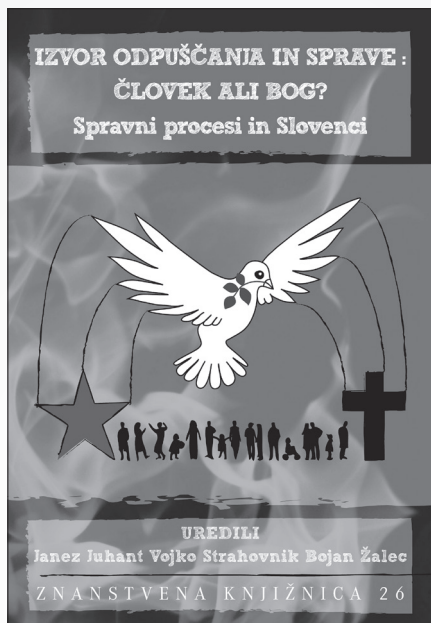
Klic po priznanju prispevka in vloge žensk kot aktivnih sooblikovalk cerkvene-ga življenja lahko prepoznamo tudi v smernicah zasedanja škofovske sinode o novi evangelizaciji in o posredovanju vere, ki je ženskam priznala ključno vlogo v procesu nove evangelizacije, »kajti brez srečnih žensk, ki se jim prizna njihovo bistvo in pomembna pripadnost Cerkvi, ne more priti do nove evangelizacije« (Radio Vatikan 2012).

V sozvočju s povedanim bi rada za konec opozorila na pomanjkljivost v slovenskem pastoralnem načrtu Slovenske škofovske konference: želeli bi jasnejšo in konkretnjšo opredelitev aktivne vloge žensk v življenju in delovanju Cerkve, predvsem na področju nove evangelizacije.

dostop tudi do odgovornega in vodilnega dela. 3.) S previdnimi koraki in počasi moramo preiti do resnične enakopravnosti pastoralnih pomočnic; prav tako je treba nadaljevati pogovore o ženskem diakonatu. 4.) Zbere naj se ves material, ki govori o vprašanjih, problemih, pritožbah in o negotovostih današnjih žensk, in se posreduje naprej skupaj z vprašanjem, zakaj so spremembe tako počasne in težavne. 5.) Na privlačno moč feminizma in feministične teologije naj se gleda tudi kritično, da ne bi sledili le slepi ideologiji in njenim ciljem. 6.) Razvije naj se obsežna ženska teološko usmerjena antropologija na katoliških fakultetah, na akademijah, na pastoralnih seminarjih in na seminarjih za izobraževanje odraslih. S tem bi dejansko presegli dosedanje enostranskost.

Reference

- Ambruž, Blanka.** 2002. Ženska v katoliški Cerkvi danes in jutri. *Tretji dan*, št. 6/7:54–60.
- Brachfeld, F. Oliver.** 1952. *I complessi d'inferiorità della donna: Introduzione alla psicologia femminile*. Rim: Gherardo Casini.
- Catholic News Service.** 2012. Australian lay woman was a pioneer for Catholic Women at the Vatican. National Catholic Reporter, 4. oktober. <http://ncronline.org/news/people/australian-laywoman-was-pioneer-catholic-women-vatican> (pridobljeno 20. februarja 2013)
- Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora: Poslanica ženam.** 1965. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Giddens, Anthony.** 2000. *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: Rdeča zbirka.
- Gilbert, Guy.** 2000. Cerkev, blagoslavljam te in trpim. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 10–15. Celje: Mohorjeva družba.
- Grmič, Vekoslav.** 1985. Duhovna obzorja feministične teologije. *Znamenje* 5:397–405.
- Häring, H.** 1999. Vollmacht der frauen – Zukunft der Kirche. *Concillium* 35:279–385.
- Heinz Schmitt, Karl.** 2000. Zakaj ženske nočejo več spadati zraven. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 141–149. Celje: Mohorjeva družba.
- Janez Pavel II.** 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene; Mulieris dignitatem*. CD 40. Ljubljana: Družina.
- . 1996. *Mednarodno leto žensk*. CD 62. Ljubljana: Družina.
- Jeriček, Mihaela.** 1995. Vloga ženske v Cerkvi. *Cerkev v sedanjem svetu* 29:37–40.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kongregacija za verski nauk.** 2004. *Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu*. CD 107. Ljubljana: Družina.
- Montagu, Ashley.** 1970. *Močnejše od moških*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Makarovič, Jan.** 2002. Zares prvi spol. *Ampak* 1:53.
- Ocvirk, Drago K.** 2000. Prestop v božji tabor. V: Drago K. Ocvirk, ur. *Ljubim te in trpim*, 71–83. Celje: Mohorjeva družba.
- Pevec, Mateja.** 2002. Novo stoletje – stoletje žene? *Cerkev v sedanjem svetu* 36:20–23.
- Radio Ognjišče.** 2012. Vloga žena po drugem vatikanskem koncilu. 5. oktober. <http://radio.ognjisce.si/sl/135/svet/8880/> (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Radio Vatikan.** 2012. Zasedanje sinode: Beseda tekla o vlogi žensk v Cerkvi, ekologiji in pričevanju vere. 10. oktober. http://sl.radiovaticana.va/storico/2012/10/10/zasedanje_sinode:_beseda_tekla_o_vlogi_%C5%BEensk_v_cerkvi%2C_ekologiji_i/slv-628677 (pridobljeno 20. februarja 2013).
- Russell, Letty M, in Clarkson J. Shannon, ur.** 1996. *Dictionary of Feminist Theologies*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Sveto pismo.** 1996. Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Valerio, Adriana.** 2012. *Madri del Concilio: Ventitre donne al Vaticano II*. Rim: Carocci.
- Wilson Kastner, P.** 1983. *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitev človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Vladimir Vukašinić

The Orthodox Church and *Sacrosanctum Concilium*

Abstract: This paper presents and analyses the views of Roman Catholic theologians on the mutual influences of the liturgical reform of the Second Vatican Council and liturgical renewal among Roman Catholics and the Orthodox. These can be summed up in the following way. The Roman Catholic liturgical reform made much use of the liturgical richness of the East, of its testimonials, theology, and ethos. All of this is worked into the theology of the representatives of the Liturgical Movement and also found its expression in the decisions of the Second Vatican Council. On the other hand, this new liturgical theology, already during the process of its emergence and coming to life, reciprocally influenced the Orthodox theologians: it faced them with challenges, opened new perspectives and, in a specific manner, brought them back to themselves. Though the situation in the Orthodox Churches was not identical to the one in the West, there also existed certain departures from the true Eucharistic life and deformations, which had to be drawn attention to. The liturgical reform of the West and its great liturgical movement can serve the East as a stimulus for thought and for the implementation of similar measures, with necessary modifications.

Keywords: liturgical movement, ethos, law, *Typicon*, mutual theological influence, Byzantine rite

Povzetek: Pravoslavna Cerkev in Sacrosanctum Concilium

Prispevek predstavi in analizira poglede rimskokatoliških teologov o vplivu liturgične reforme drugega vatikanskega koncila in liturgične preнове med rimskokatoličani in pravoslavni. Te poglede lahko zberemo na različne načine. Rimskokatoliška Cerkev je pri preoblikovanju bogoslužja zajemala iz bogastva vzhodnega bogoslužja, iz njegovega pričevanja, teologije in etosa. To je mogoče najti v teologiji liturgičnega gibanja, pokazalo pa se je tudi v odločitvah drugega vatikanskega koncila. Po drugi strani je ta nova teologija že v času nastajanja vplivala na pravoslavne teologe; soočila jih je z izzivi, odprla jim je nove poglede in jih na poseben način spodbudila, da se vrnejo nazaj k sebi. Čeprav stanje v pravoslavni Cerkvi ni bilo enako kakor razmere na Zahodu, je mogoče opaziti nekatere napačne poti in deformacije v evharističnem življenju, na katere moramo opozoriti. Liturgična prenova na Zahodu in njeno močno liturgično gibanje sta lahko Vzhodu spodbuda za razmislek in za implementacijo podobnih smernic s potrebnimi prilagoditvami.

Ključne besede: liturgično gibanje, etos, zakon, *typicon*, vzajemni teološki vpliv, bizantinski obred

It is impossible to talk about Council's Decree *Sacrosanctum Concilium*, as well as its content and ways of implementation in life of Church, without taking into account the Liturgical movement - phenomenon that most directly has caused basic ideas of this Decree. Therefore, in the year when the whole Christendom pays special attention to fiftieth anniversary of the Second Vatican Council, it is, also, impossible not to recall the basic ideas that promoters of the Liturgical movement brought before conciliar doors and that are incorporated into basic ideals of the Council's Decree *Sacrosanctum Concilium*, which we specially deal with in this paper. The Liturgical movement has put before itself two aims. On the one hand, to make humankind of the age free, to raise it up, to live the liturgical life in its fullness. Here it is important to mention that the basic idea was that the man of today is not to be taken as a perfect subject to whom everything has to be adapted. It demands of him an ascetical effort - something that, in post-conciliar era, was sometimes neglected - demands that he also take a step forward, that he also goes out to meet a true experience and understanding of Divine Services. The belief that modern man is the absolute measure and perfect criterion for everything and that only what he accepts, likes, affirms has some value, is totally erroneous. Balthazar in a characteristic fashion comments on this, stating that:

»If a generation is not able to provide any authentic religious images for the Church, it should not claim that bare walls more effectively concentrate the spirit on what is essential. If we have become small people, we should not try to reduce the mystery we are celebrating to our own size.« (Balthazar 1986, 138)

The question of the phenomenon of inculturation is also similar. The danger of an erroneously understood inculturation has been correctly pointed out, and one is called to a Biblically based teaching in which culture also, in as great as measure as possible, mirrors the Liturgy that should bear a certain ascetic tension in relation to the cultural milieu. (Kavanagh 1982, 103)

On the other hand, the Church in the Liturgical movement attempts to express the truth of the Gospel in a comprehensible and receptive language. Faithfulness to the task that the Church has - to at all times bring the Gospel closer to the faithful, to make it understandable to the world - is what that faithfulness is about.

Roman Catholic theology has many times focused its attention on the liturgical life of the Orthodox, as before the Second Vatican Council itself, so also after it as well. The manner in which they thought about the relation between Orthodoxy and the liturgical renewal of the Roman Catholic Church, as it showed through liturgical movement, and also codified on Second Vatican Council, is not simple, and has passed through differing phases. We remark at the very beginning that throughout whole presentation we will comparatively discuss on the Council's Decree *Sacrosanctum Concilium* as well on the fertile and important Liturgical movement that preceded and led to it, at the end.

The first approach to this problem consider that the liturgical life of both Churches, Eastern and Western, is mutually conditioned; and that is seen best preci-

sely in the questions of the Liturgical movement and conciliar liturgical reform. In his study on Alexander Schmemmann, Aidan Nichols, paraphrasing Father John Meyendorff, writes that Schmemmann greatly depends upon the theology of French Patristics and Liturgics, especially on the theology of Bouyer and Danielou. (Nichols 1995, 148) Before we continue with Nichols's arguments we want to remind that the most obvious impact of mutual exchange between Orthodox and Roman Catholics was in French-speaking areas. Robert Taft noticed it, saying that:

»... Liturgical movement among francophone Catholics drew inspiration from contacts with the Orthodox of the Russian emigration who had found refuge in France in the aftermath of the Bolshevik Revolution of 1917. As a protagonist and historian of the liturgical movement, Dom Olivier Rousseau, O.S.B. (1898–1984), explained, this was because ›the Orthodox Church has preserved the liturgical spirit of the early Church, and continues to live by this spirit, to drink from it as from its purest source ... This Church has never departed in its piety and its offices from the liturgical spirit of the early Church, to which it has always remained faithful.« (Taft 2008)

Nichols underlines the fact that the greater part of research on the history of the Liturgy was done in the West; but that scholars more and more called upon the testimony of Orthodoxy, attempting to renew those accents and categories that in a certain fashion were lost in the Churches of the West. (Nichols 1995, 152) This type of thinking could imply a certain scientific-research inferiority of the East, and a subordinating of Eastern theology to a status of protector and conservator of tradition. Nichols here does not forget the reciprocal influence of Orthodoxy on Roman Catholic researchers, i.e. the discovery of the fundamental principles of the liturgical life that were preserved in Orthodox spirituality, but forgets (or does not know) about huge contribution of Russian prerevolutionary liturgical science, disabled to take a deserved place on the world theological scene by language barrier on the one hand, and breakdown of normal scientific work on the other, brought by October Revolution (A.A. Dmitrievskiy, 1754–1828; M.N. Skabalanovitch, 1871–1931 and many others). Anyway, that mutual expanding of horizons – the passing of the results of scientific research of the West into the theological thought of the East, and its later development and adaptation, as well as the adoption of the richness of the liturgical life of the East by the West – enriched liturgical life of both Churches. Nichols characteristically concludes this thinking on the relation between the liturgical renewal of Roman Catholics and the Orthodox Churches stating that the idea of liturgical theology understood in this way belongs equally to Orthodoxy, Roman Catholicism and classical Protestantism. (Nichols 1995, 151)

The second approach starts from the assumption that the awakening of interest for liturgical problematics among Orthodox Christians (in all theological disciplines and thematic-problemic totalities) coincided with the growth of the Liturgical movement and the fruits of the liturgical renewal achieved through it in the West. They are characterized by a certain type of uni-directionalness in presentation:

while, for example, they point out the existence of similar or identical theological and pastoral aims that the representatives of both Churches put before themselves, they experience this process as one-dimensional. The East is turned towards the research and interests of the West, but the East does not offer the West much in exchange; at some times, nothing. Thus, for example, Vaggagini writes:

»It is well known that the Orthodox ... who are in contact with the realities of the Catholic Liturgical Movement, have been considerably and favorably impressed by it, not only because a whole series of prejudices and accusations made against the Church in this area are put to flight thereby, but also because pondering upon the situation, they have thereby been forced to an awareness that the dimension of the Mystery of Christ in which in the past they frequently gloried as if it were a traditional characteristic of the Eastern Church in contraposition to Catholic is in reality much more developed and more profoundly viewed by Catholics than in their own Churches.« (Vaggagini 1976, 835)

Third approach to this problem share authors whose most eminent representative is Robert Taft. Taft's approach to this problem is not simple and requires serious analysis. Referring to the question of the relationship between Liturgical Renewal and the Christian East, he writes that:

»In the pre- and post-Vatican II Roman Catholic liturgical renewal, the following were *directly inspired by the East*: the restoration of Holy Week and the Easter Vigil under Pius XII, liturgy in the vernacular, the Spirit-epiclesis in the new post-Vatican II Roman-rite anaphoras (which calls on the Spirit to consecrate these gifts), eucharistic concelebration, Communion under both species, the permanent (and married) diaconate, the recomposition of the ancient unity of Christian initiation in the justly famous Rite of Christian Initiation of Adults, revisions in the rites of ordination and confirmation, and the attempts (in my view unsuccessful) to restore the Liturgy of the Hours.« (Taft 2008)

However, being in status *directly inspired by the East* for Taft is not easy and self-evident phenomenon. Liturgical movement representatives have not, in Taft's opinion: » ... so much imitate existing Eastern usage, as make decisions on the basis of perceived pastoral need and then find justification and support in patristic and Eastern precedents, as interpreted in the light of those needs.« (Taft 2008)

In other place Taft will put into question the idea of a priori identifying Eastern Liturgy with ancient and unimpaired expressions of liturgical forms and shapes. While he was speaking of the concelebration practice in Roman Catholic Church, he said that:

»It has long been a theological device to turn eastwards in search of supporting liturgical evidence for what one has already decided to do anyway. Something like this was at work in certain pre-Vatican II discussions on the possibility of restoring concelebration in the Roman rite. The un-

derlying presupposition seems to be that Eastern practice will reflect a more ancient—indeed the ancient—tradition of the undivided Church. Let's review the evidence.« (Taft 1984, 82)

Reminding that, »nor, as both Jungmann and Dix showed a generation ago, can one simply presume that *Eastern equals ancient*« (89). Taft points to something deeper than the concrete liturgical expression that East can provide the West and that is *liturgical ethos*, i.e. modality of liturgical living and understanding on the East:

»What is ancient about Eastern eucharistic parctice is not its various modes of concelebration, some quite admirable, others less so, but its preservation, by and large, of the ancient ideal of Eucharistic unity: one community, one altar, one Eucharist.« (89–90)

On the other hand, let us not forget, Taft reminds us that the entire conception of liturgical renewal in the manner in which it was conceived and realized in the West are as a whole foreign to the Orthodox experience and liturgical self-consciousness. They should not, and they must not, therefore be entirely taken over into Orthodox environments. That does not, at the same time, mean that the Orthodox Churches do not have the need for *another form* of liturgical renewal.

Taft bases his understanding of the problems on the view that, contrary to Western Christians, the Eastern did not see in the Constitution on the Holy Liturgy anything revolutionary nor new – we would add this is only partially true. Faithfulness of the Orthodox Church to the liturgical spirit of the golden age of the Holy Fathers conditioned this situation. (Taft 1984a, 11) On the other hand, the attempt to import the question of liturgical renewal, in the manner it was conceived of in the West, to the Orthodox East represents a problem in itself. It is an expression of a type of violent reduction of differences and riches in the liturgical expression and consciousness to one of their variants, the Western. (116)

The situation among the Orthodox is, according to Taft's thinking, essentially different. In the first place, the experience of absolute liturgical unification, of the type the Council of Trent brought to Western Christianity, was unknown of in the East. (116) This does not presuppose for Taft an existence of liturgical chaos and a predominance of individualism and personal judgment, of personal caprice, as, he writes, happened in the West when liturgical law was made more relaxed at and after the Second Vatican Council. (118)

The Orthodox East has a totally different stance toward the problems of the relation between the liturgical law and personal freedom:

»In the East the alternative to an imposed legalism and rubricism is not anarchic individualism, but spontaneous fidelity to the common tradition. Take for example the Byzantine Rite. Except for some Synodal decrees and a few novella of Justinian, there is no corpus of liturgical law obligatory in the Byzantine Churches. Incredible as it may seem, this most splendid, complex, highly ceremonialized worship in the whole of Christendom has evolved and maintained itself for the most part in a natural way, without

the need of formal law. This is precisely what we mean by living liturgical tradition. Of course it results in any number of loose ends, hard to reconcile practices, customs that overlap or even contradict one another – but they are the loose ends of the living, rather than the well-ordered immobility of the dead.« (116)

The liturgical life of the East is not clericalized in the manner that was done in the West. For example: The fact that it is mostly sung allows the active participation of all the faithful. The non-existence of pews and seats in churches eliminates that passive, theatrical dimension of the participation of the faithful at the service. The liturgical procession of the priest through the church even more emphasizes that all-encompassing participation at the service. (118)

Taft therefore considers that a Liturgical movement which would be a copy of the Roman Catholic one is not necessary to the Churches of the East:

»... worship in the East has remained a true *leitourgia*, or public service of the whole community. Hence there is no question of any need for a »Liturgical Movement« to bring the piety of the people back to its source in the prayer of the Church. The East has never known the separation of spirituality, theology and ecclesiology from liturgy, with the consequent degeneration of piety into individualism finding its expression in private prayer, meditation and devotion in the face of inaccessible, clericalized public rites.« (119)

On the other hand, the spirit that that Movement brought is not to be rejected; that is, the spirit of a free relation towards liturgical tradition, towards pre-existing forms and shapes of divine services that are neither ideal nor perfect (Taft 1984b, 81.), and that should at all times be better and of greater quality. That freedom is always directed and guided by faithfulness to the spirit of Tradition, to the internal logic and meaning of the services; but it does not by that cease to be what it in fact is: the possibility of a legal and legitimate intervention into the structure and constitutive elements of the services.

Orthodox liturgical theologians, whose most famous representative is Father Alexander Schmemmann, have noticed long ago that representatives of the Liturgical movement being not satisfied with the situation they found themselves in, sought for solutions that had been deeper than the Medieval scholastic heritage. For this reason they retreated to the common undivided inheritance of the Churches, as well as to the manners that it actively preserves and lives today in the Orthodox milieu. The contribution of Orthodoxy to the Liturgical Movement, he said, is made up of offering an *internal theological meaning of the Liturgy*, of its *ethos* and its *praxis*, that was discovered anew in the East, though greatly dimmed. (Schmemmann 1977, 101–102)

This means that the Liturgical movement started the theologically fruit-bearing dialogue among the Churches, and enabled the exchanging of experiences that brought about a theological enriching of all participants, not only with Orthodox

Churches but with some Protestant communities, because, as we all know the theology and spirituality of Protestant communities have also positively influenced the Liturgical Movement. In some way, the Liturgical movement established a relation with almost all main ideas of the Protestant reformers of the 16th century: the question of the vernacular as the liturgical language, communal singing, accentuation on sermonizing, frequent reception of Communion and highlighting the general priestly charisma of the faithful. (White 1995, 95) Of course, the relation was not unilateral in any of the mentioned cases – both the Protestant, but neither the Orthodox; they take over much from the Roman Catholic Liturgical Movement.

Although liturgical renewal as an organized movement came to life and developed mostly among the Christians of the West, it still without a doubt has a deep internal bond with the Churches of the East; and as such is of special interest for Orthodox theologians. (Schmemmann 1977, 13) In this is seen the truthfulness of the words of another prominent orthodox theologian, John Zizioulas Metropolitan of Pergamon, and co-President of the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Roman Catholic and the Orthodox Church, according to whom not one tradition can say to the others: *I do not need you*. (Zizioulas 1988, 39)

This is especially important when one speaks of liturgical theology. Robert Taft, pointing out Baumstark's contribution to Liturgics through comparative research, correctly notices that for a true knowledge of the Liturgy, knowledge of more than one tradition is necessary, as for a true knowledge of philology one must know more than one language. (Taft 1993, XII) This means that familiarization with the historical development and theological problematics that the Liturgical movement in the West had, as well as the liturgical renewal that it brought forth, represents a necessary part of quality consideration of similar phenomena and problems in Orthodox environments. In other words, for an Orthodox theologian the material and experience that the Liturgical movement in the West has accumulated and Second Vatican Council promulgated are not something foreign; but just the opposite, one of the most valuable aids in his work. (Schmemmann 1977, 13) Entering in dialogue with the liturgical renewal of the West does not mean coming into a situation of passive acceptance of already given views and solutions. Orthodoxy in that dialogue needs to give its own fruit-bearing contribution, to enrich the theological thinking of the western Churches, to give fuller theological-spiritual bases to the liturgical renewal. And again, dialogue would not be dialogue if we could not learn something from it also.

The classical distinction between two mentality: the Eastern and the Western is literally no longer possible nowadays.. The division of Christianity into the Western and Eastern Church, older and deeper than the Great Schism, the division of mentalities and approaches, of theological languages, of types of piety, although today not totally erased (probable never will be), still become less and less expressed and sharp. The situation in which Orthodoxy finds itself today in traditionally Orthodox Countries even becomes all the more similar to the Western situation. The problems are similar, and that so especially because they are caused

by the similar social, cultural and psychological situation. This is seen also in Church life, especially in the phenomenon of individualism that has here acquired religious components and gains its specific expressions in Western culture; precisely by this it will also participate in the problems such as the Western Church have (Zizioulas 1985, 141) – in the opinion of Metropolitan of Pergamon John Zizioulas. Due to all of this, the answers to those problems which have already been given, their successes and misses, become truly important for us Orthodox.

Robert Taft thinks that Eastern Christianity has found itself in a crisis because it has not yet learned to meet with the modern, a lesson that the West has learned with much pain and many failures. Orthodoxy, in his opinion, has no reason to fear the modern. On the other hand, Taft thinks that Orthodoxy would not be hurt by some of the Western virtues, as facing the modern in a courageous, open manner, a manner that has its own integrity and vision. (Taft 1996, 296) A feeling for the unity of modern culture, in which no one is nor can remain an island, is also vital to Eastern Christianity. (297)

The complicated and in-much delicate relation that Orthodox Church has with the Roman Catholic Church, especially in the Balkans regions, whether one wants to admit it or not, throws a shadow on this theological optimism, and for one part of Orthodox Christians (whether only them?) surely asks the question of whether there is any point to it. This simply cannot be neither avoided nor ignored. But still this is not crucial when the problematics we are dealing with essentially are in question. Without desiring to more expansively enter upon the great question of the relationship between Roman Catholics and Orthodox, we remain firm in the belief that the liturgical renewal of the Roman Catholic Church is not a phenomenon that affects only Western Christianity.

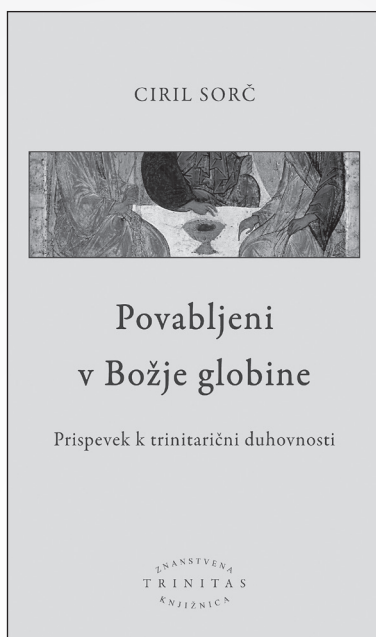
It is our opinion that the Liturgical Movement, begun with Dom Prosper Gueranger, that so stirred up the spirits in the ecclesial circles of Western Europe (both Roman Catholic as well as Protestant), and having *as one possible solution* the Second Vatican Council, has continued to persevere and continues to be present in all Christian environments. Its fundamental ideas are common, its demands are necessary to all, its ideals have still not in any environment been totally realized. The Liturgical movement has still not yet fulfilled all its goals. Because of that we are now talking about need for *new liturgical movement*, or to put it in wider context – need for *new evangelization*, in which way this need was named at XIII Ordinary general assembly of the Synod of Bishops held on 7–28 October 2012 in Rome.

But let us conclude this paper. One can see from the examples given that in the thinking of both Roman Catholic and Orthodox theologians the relation of the mutual influences of the liturgical reform and renewal among Roman Catholics and the Orthodox can be summed up in the following number of views. The Roman Catholic liturgical reform made much use of the liturgical richness of the East: its testimonials, theology, ethos. All of this is interwoven into the theology of the representatives of the Liturgical Movement, and also found its expression in the

decisions of the Second Vatican Council. On the other hand, this new liturgical theology, already in the process of being vitalized, reciprocally influenced the theology of Orthodox theologians: it placed before them issues, it opened perspectives, and in a specific manner brought them back to themselves. Even though the situation in the Orthodox Churches was not identical to the one in the West, still there also existed in them a certain departure from and deformation of the true Eucharistic life, and they as such should be reclaimed. The liturgical reform of the West and its great Liturgical movement can serve the East as a stimulus for thought and an implementation of similar, situation appraised, phenomena.

References

- Kavanagh, Aidan.** 1982. *Elements of Rite: A Handbook of Liturgical Style*. New York: Liturgical Press.
- Nichols, Aidan.** 1995. *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*. London: Sheed and Ward.
- Schmemmann, Alexander.** 1977. *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of A. Schmemmann*. Ed. Thomas Fisch. New York, St. Vladimir's Seminary Press.
- Taft, Robert F.** 1984a. The Spirit of Eastern Christian Worship. In: *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, 143–161. Washington: Pastoral Press.
- . 1984b. Ex Oriente Lux? Some Reflections on Eucharistic Concelebration. In: *Beyond East and West - Problems in Liturgical Understanding*, 105–133. Washington: Pastoral Press.
- . 1993. *The Liturgy of the Hours in East and West*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.
- . 2008. Return to Our Roots: Recovering Western Liturgical Traditions. *America: national catholic review*, May 26. <http://americamagazine.org/node/148746> (accessed March 9 2013).
- . 1996. The Contribution of Eastern Liturgy to the Understanding of Christian Worship. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 37:1–4.
- Vaggagini, Cipriano.** 1976. *Theological Dimensions of the Liturgy*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press.
- White, James F.** 1995. *Roman Catholic Worship: Trent to Today*. New York: Pueblo Books.
- Zizioulas, John D.** 1985. Christ, the Spirit and the Church. In: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- . 1988. Ecumenism and the Need for Vision. *Sobornost* 10, no. 2:37–43.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Cecilija Oblonšek***Smeri liturgične inkulturacije od koncila do danes**

Povzetek: Prispevek prinaša kratek pregled smeri liturgično-inkulturacijskih procesov v vesoljni Cerkvi s posebnim ozirom na Cerkev na Slovenskem od zadnjega koncila do danes. Zaradi značilnosti sodobne kulture nastajajo nove metode liturgične inkulturacije, ki bodo oblikovale bogoslužje, zmožno prenesti nenehne družbene spremembe, in hkrati bogoslužje, ki kulturi omogoča preobrazbo. Ali se po koncilu uresničuje takšna inkulturacija? Ob mnogih zgledih resnično uspelega stapljanja bogoslužnega in vsakdanjega življenja kristjanov dokazujejo zadnji dokumenti Kongregacije za bogoslužje, da je Cerkev tudi ranjena od mnogih zlorab bogoslužja. V Sloveniji je Slovenski medškofijski liturgični svet s svojim delom začrtal odločno smer upoštevanja koncilске preнове, po drugi strani pa danes ugotavljamo, da naša inkulturacija pogosto ostaja na ravni zgolj obrednih prilagoditev in da mnoge direktive *Konstitucije o svetem bogoslužju*, pa tudi smernice Sinode v Cerkvi na Slovenskem še čakajo na uresničitev.

Ključne besede: liturgija, inkulturacija, kultura, reforma, dejavno sodelovanje

***Abstract:* Methods of Liturgical Inculturation from Vatican II until Today**

The article offers a brief overview and analysis of the ways of liturgical inculturation in the universal Church with a special emphasis on the Slovenian Church in the period from Vatican II until today. The instability of culture calls for new methods of liturgical inculturation that will generate a liturgy capable of standing constant social changes and at the same time enabling a change of culture. Has such inculturation been performed since Vatican? Beside many cases of successfully merging liturgy and everyday life of the Christians, the latest documents of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments have shown that the Church has also been wounded by many liturgical abuses. On the other hand, some of these documents as well as some actions of the pope raise questions about what has happened to the *aggiornamento* of Vatican II and whether the endeavours of the »reform of the reform« by some people involved do not lead in the direction of pre-Conciliar rigorism. The Slovenian Interdiocesan Liturgical Council outlined a determined direction of following the conciliar renewal, yet it can often be found nowadays that our inculturation has remained just at the level of ritual adjustments. Several directives of the *Constitution on the Sacred Liturgy* as well as the guidelines of the Plenary Council of the Slovenian Church are still waiting for their »happy end«.

Keywords: liturgy, inculturation, culture, reform, active participation

Janez Pavel II. je v posinodalni spodbudi vabil Evropo hkrati k evangelizaciji kulture in k inkulturaciji evangelija (čl. 58). Veliki pomen poznavanja spajanja kulturnih elementov s krščanstvom v preteklosti in po drugi strani skrbno nadzorovano vključevanje narodovih elementov v naše obredje v sedanjem trenutku ter iskanje ustvarjalnega odnosa med krščanskim sporočilom in kulturami v prihodnje kažejo na nujnost razvoja posebne veje znotraj liturgičnih študij – liturgične inkulturacije. Liturgično gibanje in zadnji koncil nista uporabljala izraza inkulturacija,¹ a sta se jasno izrekla o pomenu in o potrebnosti te inkulturacije.

1. Sodobna kultura – izziv inkulturacijskim metodam

Zagotovo so smeri liturgično-inkulturacijskih procesov v krajevnih Cerkvah, ki se z Evangelijem srečujejo prvič, drugačne kakor v našem kulturnem okolju, saj je daljšo dobo raslo skupaj s krščansko kulturo. Ta raznolikost pristopov liturgične inkulturacije pa se vendarle stika v samem utelešenju Jezusa Kristusa, ki je privzel človeško telo, se rodil kot človek in živel življenje neke kulture. Zdi se, da liturgična inkulturacija v našem kulturnem okolju ne sme biti v prvi vrsti iskanje nekih novih ali drugačnih modelov obhajanja, ampak naj se vedno bolj kaže potreba po avtentičnosti obhajanja, ki bo uresničevalo Kristusovo skrivnost in s svojo živostjo zdravilo in plemenitilo kulturo današnjega časa (Crnčević 2009, 1). Modeli liturgične inkulturacije zaradi sodobnega družbenega konteksta, za katerega je značilna težnja k zabrisanju nekaterih paradigem v kulturi, zlasti na področju vrednot, kakor drugje v Evropi tudi pri nas ne morejo biti enaki kakor v preteklih stoletjih. Vsakodnevno menjavanje trendov kaže na to, da je kultura ranjena v svojem bistvu in da je potrebna preobrazbe z uporabo tistih elementov, ki ji bodo dali močne temelje, s katerimi bo prenesla družbene spremembe (Crnčević 2009, 17). Slovenski pastoralni načrt v svojem krovnem dokumentu *Pridite in pogledjte* opozarja na to problematiko, ko pravi: »Na duha tega časa nismo imuni niti kristjani, zato bomo v Cerkvi na Slovenskem obnovili in širili kulturo poklicanosti.« (PIP 78) Zaradi teh specifičnosti sodobne kulture nastajajo nove metode liturgične inkulturacije, ki bodo oblikovale bogoslužje, zmožno prenesti nenehne družbene spremembe, in hkrati bogoslužje, ki kulturi omogoča preobrazbo. Krščanstvo je vendar od vsega začetka uspešno vplivalo na različne kulture, tako da je vnašalo vanje nove in hkrati evangeliziralo že navzoče vrednote, s tem pa radikalno spreminjalo družbene odnose (Bonomo 1996, 105). Zakaj ne bi bilo to mogoče tudi danes?

2. O liturgični inkulturaciji na koncilu

Konstitucija o svetem bogoslužju je »magna charta« pravilne liturgične inkulturacije,² uradno navodilo o posodobitvi in o preoblikovanju bogoslužja.

¹ V prispevku uporabljam izraz »liturgična inkulturacija« tudi v zvezi z zadnjim koncilom, čeprav se je izraz udomačil pozneje. Šele 4. navodilo *Varietates legitimae* daje prednost neologizmu *inkulturacija* pred izrazom *prilagoditev*, ki ga uporablja *Konstitucija o svetem bogoslužju*.

² Členi 37–40 so jasna izreka inkulturacije liturgije (Chupungco 2003, 4–5).

Njena smer je jasna: inkulturacijsko delo naj izvira iz temeljnih izdaj liturgičnih knjig drugega vatikanskega koncila (gl. B 38, 39, 63b). Tako inkulturacija, strogo rečeno, »ni ustvarjalnost, ampak dinamični prevod osnovnih izdaj liturgičnih knjig v kulturo lokalnih Cerkva. Del metode je z veliko skrbjo raziskati, kaj osnovna izdaja dovoljuje in predlaga, del metode pa je preučiti, kaj nudi ali zahteva kultura. Inkulturacija gradi na obstoječi resničnosti Cerkve in sveta.« (Chupungco 1992, 11) Liturgična inkulturacija torej očitno ne uporablja bližnjic, saj glavne sestavine temeljnih izdaj kličejo k temeljiti raziskavi: Kakšno je zgodovinsko ozadje obravnavanega obreda? Kakšno teologijo prinašajo besedila, obredi in simboli? Kakšne pastoralne in duhovne skrbi uteleša obred? Kakšne možnosti za inkulturacijo ponuja? Tako poudarja tudi B 23: »Da bi se ohranilo zdravo izročilo, pa vendar odprla pot upravičenemu napredku, je treba pred sprememnitvijo posameznih delov bogoslužja vedno skrbno opraviti bogoslovne, zgodovinske in pastoralne raziskave.« To je skoraj nemogoča naloga, po drugi strani pa lahko neupoštevanje teh dejstev vodi v liturgične in teološke »nezgode«. ³ Po koncilu so voditelji reforme svoje moči tako usmerili v poglobljeno analizo zakramentov in s tem v pripravljanje in izdajanje novih liturgičnih knjig. To delo je pomenilo veliko naporov, saj so mnogi obredi zahtevali sestavo povsem novih obrednih besedil in oblik. Velika pokoncilaska obogatitev so tudi splošna navodila v liturgičnih knjigah, ki lahko po drugem vatikanskem koncilu »služijo kot bogat in sadov poln vir za katehezo krščanskega uvajanja, kar je novost« (Nocent 2000, 65).

3. Problematika v zvezi z liturgično inkulturacijo

Liturgija je bila vselej izpostavljena nevarnosti, da bi jo razumeli zgolj kot fenomen izražanja kulture. Morda je prav zato veliko lažje in bolj mamljivo, v liturgiji razbirati zgolj kulturno zgodovino zahodne civilizacije in odsevati odrešenijsko pripoved le v kulturoloških utelešenjih krščanskega obreda, manjka pa poglobljanje v teološko naravo liturgičnih dejanj. Prav iz neskladnosti med zakramentalno-obredno in kulturno dimenzijo izhajajo današnje dileme bodisi regresivne vrnitve v staro bodisi nekritičnega sprejemanja novega. A zgodovina kaže: kjer se je liturgija opirala na eno kulturo in se spreminjala v duhu njenih variacij, je njena današnja usoda ali prebijanje skozi elemente kulture in pogosto ne dovolj kritično prevzemanje teh elementov ali pa umik v neke pretekle »boljše čase« (Žižić 2009, 2). »Konzervativni ritualizem ali progresivni racionalizem z enako mero nerazumevanja gledata na bistvo krščanskega obreda, ki je vedno v odnosu s kulturo, še bolj pa v močnem odnosu s Skrivnostjo.« (5) Po petdesetih letih udejanjanja koncila

³ Chupungco omenja takšno »nezgodo« pri razvoju simbola znotraj zakramenta birme: po 6. stoletju, ko je birmovanje otrok postalo stalna praksa, se je poljub miru, ki ga je prej dal škof odraslemu, predruščil v rahel očetovski trepljaj po otrokovem licu. Do 13. stoletja se je ta kretnja v Franciji in v Nemčiji razvila v klofuto, kakor jo je drugače dobil mož, ko mu je bilo podeljeno viteštvo. V teološkem razumevanju je birma tako postala zakrament, ki je otroka opremil z milostjo, bojevati se kot Kristusov bojevnik. Prehod od poljuba do klofute je zgled neprimerne inkulturacije in premik od poudarka binkoštnega izliva Svetega Duha k vojaškemu zakramentu je ena od velikih nezgod zakramentalne teologije (Chupungco 1992, 33–34).

smo tako priče po eni strani vernikom, ki jim je *Konstitucija o svetem bogoslužju* vabilo k temu, da se poglobijo v bogoslužna slavlja, zlasti v povezavi s kulturo, po drugi strani pa je treba vzeti v obzir vernike, ki »zavračajo spremembe v bogoslužju in trdno verjamejo, da se je napredek bogoslužja končal pri tridentinskem koncilu.« (Chupungco 2003, 4) Glede situacije v Cerkvi na Slovenskem naši škofje ugotavljajo, da nam je bilo zaradi za nas značilne zmernosti v teologiji in v pastoralni v burnem pokoncilskem času prihranjeno bodisi pretrganje vezi s preteklostjo, ki jo je marsikje povzročila radikalna reformna smer, bodisi poveličevanje preživetne oblike katolištva kot odgovora na prvo skrajnost. Pri nas se je »ustalila zmerna teološka in pastoralna smer, ki sprejema izziv novega, ne da bi zato povsem prekinila s starim« (PIP 26). Tudi na področju liturgije smo se zato zagotovo izognili mnogim stranpotem, ki so se rodile po drugih krajevnih Cerkvah in kot posledica tega spodbudile izdajo vedno ostrejših, za mnoge rigorističnih liturgičnih predpisov in njihovo osredotočenost na zlorabe v Cerkvi. Po drugi strani pa zmernost ne sme preiti v pasivnost, ki bi preprečila iskanje novih inkulturacijskih poti in željo po previdni, a rodovitni vključitvi slovenskih kulturnih značilnosti v bogoslužje.

Zadnji koncil je po besedah Janeza Pavla II. kot tipično pastoralni cerkveni zbor želel na podlagi resnic, ki jih je oznanjal, dati slog življenja kristjanom, njihovemu načinu mišljenja in ravnanja (Wojtyła 1999, 14–15). A v vesoljni Cerkvi so se hitro po letu 1988 (25 let po izidu konstitucije) razširili članki z vsebino tipa »reforma liturgične reforme«, ki zanikajo in pozabljajo načela koncila (Crnčević 2004, 72). Glede na preteklo pokoncilsko obdobje danes ugotavljamo, da je ob mnogih področjih resnično uspelega stapljanja bogoslužnega in vsakdanjega življenja kristjanov zaznati tudi smer, ki jo je treba korigirati: namesto da bi bilo bogoslužje objektivna, skupnostna izkušnja naše občestvene identitete, občasno postaja prizorišče razkazovanja individualizma in subjektivizma (Searle 2006, 12), značilnega za moderno kulturo.⁴ Benedikt XVI. poudarja negativno smer inkulturacije, ko pravi: »V naši liturgični reformi obstaja tendenca, ki je po mojem mnenju napačna, namreč popolna »inkulturacija« liturgije v moderni svet. Postane naj torej še krajša; in vse, kar je domnevno nerazumljivo, naj se iz nje še bolj odstrani. ... S tem pa je bistvo liturgije in liturgičnih obhajanj prav v temelju napačno umevano.« (Ratzinger 1998, 194) Te kritične besede kažejo na mnoge stranpote bogoslužja in zadnji dokumenti⁵ Kongregacije za bogoslužje dokazujejo, da je Cerkev nedvomno ranjena od

⁴ Poglejmo si problematiko subjektivnosti v realni situaciji – pri obredu poroke. Pogosto smo lahko priče poročni (pa tudi drugi) liturgiji, ki je le minimalno podobna liturgiji Cerkve, s priljubljenimi pesmimi, z osebnimi nagovarjajočimi odlomki in z dejavnostmi, ki jih ustvarja par sam ali njuni dobronamerni prijatelji ali sorodniki. Čeprav so tradicionalni judovski in krščanski poročni obredi polni podob in so namenjeni temu, da se lahko zaročni par poistoveti s pari, kakor so Adam in Eva, Abraham in Sara, Izak in Rebeka, Jakob in Rahela, je vse to v takšnem primeru prezrto. Vidik zakona kot institucije in tradicije, v katero par stopa, se skoraj ne poudarja, liturgijo pa poskušajo personalizirati in občasno celo improvizirati. Rezultat je ponavadi to, da poroka odseva zaročenca kot posameznika in kot par, a pogosto je to tudi vse (Searle 2006, 1–14). Ob tem se postavlja vprašanje: ali naj prilagajamo liturgijo sebi, spodbujajoč subjektivni pristop k bogoslužju, ali naj se obvežemo, podrediti se obredu in ga spoštovati v njegovi objektivnosti?

⁵ Kar zadeva smernice vesoljne Cerkve, ugotavlja Krajnc, da je ponekod »sicer dobrodošla želja po izboljšanju liturgije zašla v zelo polemično in celo polarizirano smer. K temu so po vsej verjetnosti prispevale tudi nekatere odločitve Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov v zadnjem desetletju, ki

mnogih zlorab bogoslužja, po drugi strani pa prikazujejo pokoncilsko inkulturacijo precej enostransko in pozabljajo na neskončno število zlasti mladih lokalnih Cerkev, ki jim inkulturacija uspeva, ki bogoslužje oblikujejo tako, da se v njih rojevajo živa občestva, zmožna prekvašati kulturo, v kateri živijo. Krivde za stranpoti torej ne gre naprtiti konstituciji in njenim razlagam ali zaradi njih celo razvrednotiti pomembnosti inkulturacije. Tako Benedikt XVI. opozarja, da so se dogajale marsikateri zlorabe, a to še ne zanika pravilnosti načela prilagajanja (Benedikt XVI. 2007, čl. 54).

Direktno za same metode liturgične inkulturacije velja očitek, da zahodna Cerkev ne more biti uspešna na področju inkulturacije in razumeti kultur, ki so zunaj njene zgodovine, in biti v živem stiku z njimi, če ni zmožna razumeti globokih kulturnih sprememb v svojem lastnem horizontu in se spoprijeti z njimi. Kritiki očitajo, da Cerkev, ki se je zavezala k izvajanju inkulturacije, vztrajno ponuja svoje najgloblje resnice v kulturno ozko uokvirjenih vzorcih in filozofskih sistemih in v jeziku ter v kulturi sveta, ki več ne obstaja (Worgul 1996, 50). Katoliški svet tako po mnenju nekaterih šele začenja razumevati dinamiko inkulturacije in velikanske izzive, ki jih inkulturacija prinaša.

4. Liturgična inkulturacija v Cerkvi na Slovenskem

Cerkev na Slovenskem je skrbno spremljala potek drugega vatikanskega koncila; slovenski prevod *Konstitucije o svetem bogoslužju* je izšel le dva meseca po izidu na cerkvenem zboru, v podobno kratkem časovnem presledku tudi prvo in drugo navodilo za pravilno izvajanje konstitucije. Pri prevajanju knjig iz latinskih izvirnikov smo bili med prvimi v Evropi in na svetu. Naši škofje so želeli hitro po koncilu izpeljati njegove odloke in so nekaj let po koncilu sprejeli sklep, da se izvede narodna sinoda, a je ta ideja leta 1970 ugasnila, Cerkev pa se je usmerila v tako imenovano prenovo (Kvaternik 2008, 1). Slovenski medškofijski liturgični svet je leta 1981 po vzoru Kaczynskega in njegove zbirke liturgičnega gradiva izdal knjigo *Prenovljeno bogoslužje*, ki prinaša zbrana navodila, poprej razmnožena samo z okrožnicami ali pa niti to ne (Prenovljeno bogoslužje 1981, 7.3). V obdobju po letu 1980, ko je prenova nekako zamrla (Kvaternik 2008, 1), so škofije ločeno organizirale pastoralna zborovanja, sinoda ali plenarni zbor pa se je sestel leta 1997. Sinoda je realno ocenila situacijo obredja v Cerkvi na Slovenskem: »Čeprav so znamenja in simboli (besede, kretnje, drže, stvari) vzeti iz vsakdanjega življenja, mnogi, celo nedeljniki, pogosto ne razumejo njihovega sporočila. Prav zaradi tega je potrebno, da ponovno premislimo, kako bogoslužne obrede inkulturirati v slovenski prostor.« (PZ 113) Vendar pa petnajst let po sinodi mnoge smernice še ve-

so na neki način tlakovale pot nastajajočemu »restavratorskemu gibanju« v bogoslužju.« (Krajnc 2010, 50) Omenja navodilo *Liturgiam authenticam*, tretjo izdajo Splošne ureditve rimskega misala, Navodilo o zakramentu odrešenja, ki je osredinjeno predvsem na napake in zlorabe, in apostolsko pismo motu proprio *Summorum pontificum* (Krajnc 2010, 50). Vsi ti dokumenti in nekatera papeževa dejanja zbujaajo pri mnogih vprašanje, kaj se je zgodilo s koncilskim »*aggiornamentom*« in ali ne vodi, na primer, papežev motu proprio v smer predkoncilnega rigorizma.

dno niso udejanjene, skoraj enajst let po razglasitvi Sklepnega dokumenta pa je Cerkev na Slovenskem vendarle dočkala slovenski pastoralni načrt. Ta pot je bila potrebna, »da lahko danes z večjo jasnostjo in odločnostjo razmišljamo o novi evangelizaciji in o prihodnosti Cerkve na Slovenskem« (2).

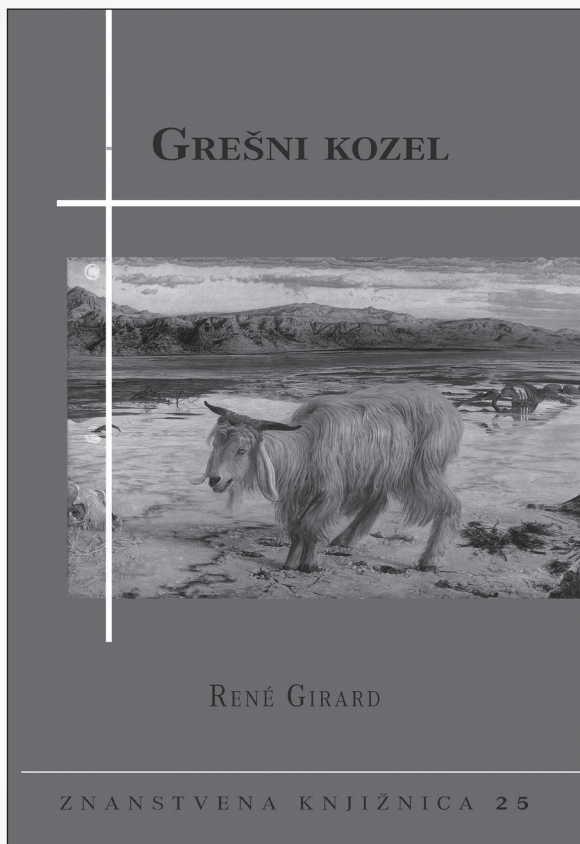
Naglica pri prevajanju liturgičnih knjig iz izvirnika ne more uresničiti namena liturgične preнове – srečanja liturgije s kulturo naroda (Potočnik 1984, 60). Prevodi so šele začetek zbliževanja prenovljenega rimskega obreda s slovenskim okoljem, sam prevod še ne pomeni prevzema izražanja neke kulture. Tem obrednim knjigam je po Krajncčevih besedah treba dati »pečat slovenske duše, kulture in običajev« (Krajnc 2000, 161–162). Ugotavljamo torej, da naša inkulturacija pogosto ostaja na ravni zgolj obrednih prilagoditev, resnično inkulturirana liturgija pa naj bi bila »tista, katere oblike, jezik, obredi, simboli in umetniško izrazje odseva jo kulturne vzorce lokalne Cerkve« (Chupungco 1992, 37).

Pa vendar je v členih sinode, ki obravnavajo ureditev bogoslužja, moč zaznati tesno povezavo med pastoralnim in liturgičnim področjem, to pa lahko budi upanje na pravo smer inkulturacije v prihodnje, saj Chupungco poudarja, da so prav pastoralne potrebe skupnosti, ki nekaj obhaja, tiste, ki bodo odredile najprimernejšo obliko inkulturacije (37). Po zgledu italijanske škofovske konference je tako treba negovati »evharistično občestvo«, ki bo iz resničnega obhajanja Gospodovega dne dobivalo moč za misijonsko poslanstvo »*ad gentes*« in bo kot skupnost in kot posamezniki postajalo odprto za obrobne kristjane; z javnim angažiranjem, prek družbenih občil, katehez itd. bo najbolj pristno inkulturiralo Kristusov nauk v današnji čas (Italijanska škofovska konferenca 2002, čl. 46–62).

Situacija angleško govorečih Cerkva, ki so pred kratkim pripravile tretjo izdajo *Rimskega misala*, nam je lahko v poduk, da bomo v enaki situaciji, ki nas čaka, prepoznali izziv in priložnost za poglobljeno liturgično vzgojo. Angleško govoreče Cerkve se zavedajo, da je treba trenutek, ko je veliko pozornosti usmerjene v obhajanje evharistije in v formulacije novega prevoda, izkoristiti tudi za obnovljeno razumevanje teologije liturgije. Zato vidijo trenutno situacijo kot »priložnost za pomembno liturgično oblikovanje, ki je bilo takoj po koncilu morda spregledano« (DeGrocco 2010, 117). Da bi v Cerkvi na Slovenskem z veseljem pričakovali, in ko pride čas, izkoristili priložnost, ki je pred nami – priložnost, poudarjati sporočilnost bogoslužja, obogatene ga z vrednotami in s tradicijo slovenskega naroda!

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. *Evharistija, zakrament ljubezni* [Posinodalna apostolska spodbuda]. CD 113. Ljubljana: Družina.
- Bonomo, Lucio.** 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura: »Se uno è in Cristo è una creatura nuova«* (2 Cor 5,17), 94–119. Rim: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Chupungco, Anscar J.** 1992. *Liturgical inculturation: Sacramentals, religiosity, and catechesis*. Minnesota: Liturgical press.
- . 2003. Inculturation of Worship: Forty Years of Progress and Tradition. http://scholar.valpo.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1109&context=ils_papers (pridobljeno 12. 2. 2013).
- Crnčević, Ante.** 2004. Jesmo li potrebni nove liturgijske obnove? Uz 40. obljetnicu konstitucije »Sacrosanctum Concilium«. *Služba božja* 44, št. 1:72–80.
- . 2009. Božje otajstvo u ruhu kulture. *Živo vrelo* 26:13–17.
- . 2009. Kako tkati krščansku kulturo? *Živo vrelo* 26:1.
- DeGrocio, Joseph.** 2010. Called To Participate: Theological, Ritual, And Social Perspectives: Book review. *Seat of wisdom* 1:117–119.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2002. *Kako oznanjevati evangelij v svetu, ki se spreminja*. CD 95. Ljubljana: Družina;
- Janez Pavel II.** 2003. *Cerkev v Evropi* [Posinodalna apostolska spodbuda]. CD 103. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko.** 2000. Inkulturacija bogoslužja. V: *Teologija na prelomu časov: Zbornik ob 80-letnici Teološke fakultete*, 156–162. Ljubljana: TEOF UL.
- . 2010. Katoliškemu bogoslužju ni lasten ne laksizem ne rigorizem. *Tretji dan* 39, št. 9/10:45–51.
- Kvaternik, Peter.** 2008. Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 68:257–264.
- Nocent, Adrien.** 2000. Christian initiation in the roman church from the fifth century until Vatican II. V: *Handbook for liturgical studies. Sacraments and sacramentals*, 49–90. Zv. 4. Ur. Anscar J. Chupungco. Collegeville Minnesota: The liturgical press.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem.** 2002. *Izberi življenje: Sklepni dokument*. Ljubljana: Družina.
- Potočnik, Ignacij.** 1984. Pota in stranpota bogoslužne prenov. V: *20 let po koncilu: Zbornik predavanj s teološkega tečaja*. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Ratzinger, Joseph.** 1998. *Sol zemlje: Krščanstvo in katoliška Cerkev ob prelomu tisočletja*. Ljubljana: Družina.
- Searle, Mark.** 2006. *Called to participate*. Minnesota: Liturgical press.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2012. *Pridite in pogledite: Slovenski pastoralni načrt*. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Slovenski medškofijski liturgični svet.** 1981. *Prenovljeno bogoslužje: Zbirka navodil*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat,.
- Wojtyła, Karol.** 1999. *K izvirom prenov: Študija o izvajanju 2. vatikanskega koncila*. Bistrica pri Trzinu: Župnijski urad.
- Worgul, George. S. ml.** 1996. Inculturation and root metaphors. V: *Liturgy and inculturation: Introduction*, 40–51. Leuven: Peeters.
- Žižić, Ivica.** 2009. Liturgija i kultura u susretu. *Živo vrelo* 26:2–6.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige O stvareh, skritih od začetka sveta nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijev ponuja prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Leon Debevec

Sakralna arhitektura po drugem vatikanskem koncilu »ikona« ali »reklama«?

Povzetek: Prispevek skuša osvetliti razloge za radikalne spremembe v bogoslužnem prostoru po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Proces liturgične preнове deli na tri korake: vizija, načrt in uresničitev. Preučevanje vizije pokaže željo Cerkve po redefiniciji vloge in prepoznavnosti krščanskega bogoslužnega prostora, močno ukoreninjeno v bogastvu njene arhitekturne tradicije. Vizija se napaja pri dveh izčiščenih izviri: pri vsestranski posodobitvi (*aggiornamento*) in pri reaktualizaciji dejavnega sodelovanja vernikov pri bogoslužju (*participatio actiosa*). V sklop načrta implementacije vizije sodita določitev istovetnosti, notranje tipologije, glavnih ciljev in posebnih vrednot krščanske umetnosti in opredelitev vloge krajevnih Cerkva in ustanovitve komisij za cerkveno umetnost kot raziskovalne in svetovalne opore škofom pri odločanju. Preplitvo razumevanje koncilske vizije, prezrtje njene vpetosti v razvojne zakonitosti bogoslužnega prostora, močna pobuda liturgičnega gibanja, ki je že pred koncilom zaznamovala številne enostransko usmerjene arhitekturne poskuse in nekritično spogledovanje Cerkve s sočasnimi, vedno hitreje spreminjajočimi se trendi v profani arhitekturi, so spremenili iskanje časa in krščanskemu občestvu ustreznega bogoslužnega prostora v nekontroliran eksperiment.

Ključne besede: sakralno, arhitektura, umetnost, koncil, *aggiornamento*, zgodovina

Abstract: **Sacred Architecture after the Second Vatican Council – »Icon« or »Placard«?**

The article deals with the reasons of the radical changes in liturgical space after the Second Vatican Council. The process of liturgical reform comprises three significant steps: the idea, the plan and its realization. The study of the idea shows a desire of the Church to redefine the role and the identity of Christian liturgical space, which is firmly grounded in her rich architectural tradition. The idea draws from two refined springs, a universal update (*aggiornamento*) and a reactualization of the active (full) participation of the faithful in the liturgy (*participatio actiosa*). The planning as the implementation of the idea comprises defining the identity, the internal typology, the main purposes and the specific values of Christian art, defining the competences of the local churches and also setting up commissions for sacred art as research bodies as well as groups advising the bishops. Unfortunately, the conciliar idea has often been only superficially understood, its connection with the development principles of liturgical space has been overlooked, strong initiatives of liturgical movement had

resulted in numerous one-sided architectural realisations already before Vatican II and the Church has been uncritically flirting with the rapidly changing contemporary trends in profane architecture. Thus, the search for modern liturgical space, which would correspond to the time and to the Christian community, has turned into an uncontrolled experiment.

Keywords: sacred, architecture, art, history, Vatican II, *aggiornamento*

Med premiki, ki so v Cerkvi na Slovenskem, pa tudi v katoliški Cerkvi kot celoti vidno zaznamovali čas po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (v nadaljevanju: koncil), je tudi preoblikovanje krščanske sakralne arhitekture. Spremembe so po eni strani razumljive, saj se je vodstvo Cerkve odločilo, da ponovno premisli pomen in vlogo najsvetejšega jedra krščanstva – evharistijo – v njenem pastoralnem poslanstvu. Evharistija, ta najodličnejši odnos, v katerem se v odrešenjskem veselju družita Bog in človek, je tako kakor vsi odnosi v naši stvarnosti vpeta med koordinati časa in prostora. Človek jima daje prepoznavni čutno zaznavni izraz. Tako prepoznavamo koordinato časa v najrazličnejših artikulacijah rituala, koordinato prostora pa v arhitekturni raznolikosti bogoslužnih kompleksov. Ob tem ne gre prezreti njune latentne soodvisnosti.

Po drugi strani pa je vsakomur jasno, da ostaja za katoliško Cerkev bistvo vere – in zato tudi bogoslužja – po koncilu isto. To dejstvo samo po sebi zahteva podrobnejšo osvetlitev vzrokov za tako radikalne spremembe v sakralni arhitekturi, zgrajeni po koncilu. Problem je toliko zanimivejši zaradi specifične narave rituala in bogoslužnega kompleksa. V njun »genski zapis« je namreč vgrajena težnja k rigidnosti, da bi lahko prek nje doživel človek, vernik, vpet v vsakdanjost stalne spremenljivosti, dimenzijo brezčasa, po kateri more ob pravilni osebni notranji naravnosti izkusiti bližino božjega. V tej naravnosti postaja bogoslužni kompleks še najbolj podoben idealu ikone, ki nadčutno realnost božjega kaže (preseva) s takšno močjo in s tako objektivizirano zanesljivostjo, da v človeku prebudi kontemplacijo in tako postane učinkovita vez, »okno« med imanenco in transcendenco. Da bi lahko ugotovili pomensko težišče krščanske sakralne arhitekture v času po koncilu, je treba postavljenemu idealu ikone določiti še njen antipod, ki vzpostavlja polje, znotraj katerega je iskano težišče. Logiki in funkciji ikone se tako zdi najbolj oddaljen reklamni plakat. Zanj so značilne stalna spremenljivost, agresivnost in preračunanost na takojšnji učinek. Njegov milje je sivi na polresnic. Smoter reklame ni odnos, temveč generiranje denarnega toka.

Kje znotraj postavljene dihotomije je torej pokoncilski sakralna arhitektura?

Odgovor na zastavljeno vprašanje je večplasten; v slehernemu človekovem prizadevanju za ureditev nekega segmenta stvarnosti, v kateri deluje, odkrijemo vsaj tri korake: izoblikovanje zamisli oziroma vizije, priprava načrta njene uresničitve in uresničitev sama. Da bi lahko bolj celostno osvetlili značilnosti obravnavane sakralne arhitekture, zlasti pa predložili vsaj grobe obrise vrednostnega »humusa«, v katerem korenini, je treba predstaviti glavne značilnosti naštetih korakov, ki jih prepoznavamo v koncilskih prizadevanjih Cerkve za učinkovitejšo vlogo umetnosti v uresničevanju njenega pastoralnega poslanstva.

1. O zamisli

V srcu reforme bogoslužja, utemeljene na *Konstituciji o svetem bogoslužju*, je izpostavljeno Jezusovo kraljevo duhovništvo. Zato Cerkev vabi vse verujoče kristjane, da vstopijo v liturgijo s poglobljeno zavestjo o svojem privilegiranem mestu, utemeljenem na žrtveni soudeležbi pri evharistiji. Skupni cilj koncilске prenovе je bil po besedah papeža Janeza Pavla II. »obogatitev vere« (Schloeder 1998, 17). V koncilskih dokumentih kot celoti tako vidno izstopata dva prečiščena izvira, pri katerih naj bi se napajal proces »obogatitve« in ki sta postala (danes že lahko to rečemo) nekakšen emblem, po katerem bo ostal drugi vatikanski cerkveni zbor oziroma koncil prepoznaven v zgodovini Cerkve. Prvi je »aggiornamento«, ki ga moremo razumeti kot odločitev Cerkve za vsestransko posodobitev njenega delovanja, drugi pa »*participatio actiosa*«, to je želja Cerkve, priveriti vernike »k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že bistvo bogoslužja in do katerega ima krščansko ljudstvo v moči krsta pravico in dolžnost« (SC 14, prim. tudi SC 21). Izvira vsekakor nista do tedaj v življenju Cerkve nepoznana novost. Če ostanemo pri bogoslužnem prostoru, je že iz razvoja krščanske umetnosti razvidno, da Cerkev »*aggiornamento*« v preteklosti ni le sledila, temveč je v pomembnem delu svoje zgodovine celo določala njegov pomen oziroma bila njegov generator. Šele korenite družbene spremembe, katerih dramatični »*crescendo*« nastopi s francosko revolucijo, Cerkvi dokončno onemogočijo soudeležbo pri ustvarjanju vrednostne in pomske podstatı sodobnega arhitekturnega ustvarjanja, v 19. stoletju že povsem zamaknjene v fascinantnost industrijske proizvodnje. Jedro koncilске posodobitve bogoslužnega prostora je v ponovni osmislitvi temeljnih prvin njegove istovetnosti, to je: njegove kristocentričnosti, hierarhičnosti, dualnosti, dinamizma in vpetosti v kozmično stvarnost.

Tudi drugi koncilski cilj, evharistično skrivnost globlje vtisniti v zavest vsakega kristjana – k temu naj bi odločilno pripomoglo njegovo dejavno sodelovanje pri bogoslužnih opravilih – ima v zgodovini Cerkve svoje žlahtne izraze. Dejavno sodelovanje vernikov je bila samoumevna liturgična praksa prvih krščanskih skupnosti, ki so se zbırale po zasebnih hišah. Intenzivirana je bila tako z (relativno) časovno bližino dogodkov in oseb, povezanih z bistvom evharistije, kakor tudi z živim pričakovanjem skorajšnjega konca časov in Kristusovega drugega prihoda. V arhitekturnem pogledu šele baročni bogoslužni prostor, zasnovan kot »liturgično gledališče«, resda sam prepoln dinamizma, računa z relativno negibnostjo vernika, da bi ga lahko prepričljivo zamaknil v iluzijo nebes na zemlji.

2. O načrtu

Študij koncilskih dokumentov in njihove uradne razlage izrisuje pred nami kompleksen in koherenten itinerarij korakov na poti do sodobnega polnokrvnega krščanskega sakralnega prostora. Temeljna narava itinerarija razkriva za obravnavano temo zagotovo eno najpomembnejših koncilskih določil, ki je hkrati izraz skoraj

preroške slutnje nevarnosti zlorabe. Koncilski očetje namreč v *Konstituciji o svetem bogoslužju* nalagajo odgovornim, »naj se novosti ne uvajajo, razen če jih terja resnična in nedvomna korist Cerkve; pri tem je treba skrbeti, da nove oblike nekako organsko rastejo iz dosedanjih oblik« (SC 23). Formulacija je povsem jasna in ne dopušča v umetniških iskanjih nobene površnosti, koketne spogledljivosti s sočasnimi trendi v posvetni umetnosti, še manj prozaične provizoričnosti. Da bi bilo uresničevanje zastavljene usmeritve učinkovito, je v *Konstituciji o svetem bogoslužju* podrobno opredeljena istovetnost krščanske umetnosti. Vodstvo Cerkve jo znotraj sakralne umetnosti zameji s tremi »koordinatami«: s smotrom, s katerim zavezuje krščansko umetnost k tematiziranju božje lepote in k iskanju umetniških izrazov, ki bodo s svojo močjo pomagali »da se spoznanje Boga bolje razodeva in da oznanjevanje evangelija postane za človeški razum prozornejše« (CS 62); z notranjo tipološko dihotomijo krščanske umetnosti, vzpostavljeno z versko in cerkveno umetnostjo, pri tem je tematski okvir prve bogoslužje in je zato zavezana objektivnosti na račun odpovedi subjektivne atraktivnosti umetnikove »poetike«, tematski okvir druge pa umetniška interpretacija subjektivnega doživljanja skrivnosti vere; in nazadnje s posebnimi vrednostnimi kriteriji, ko določa, naj umetniška dela »ustrezajo veri, pobožnosti in vestno izrečenim določbam ter so primerna za sveto rabo« (SC 122). Z utemeljitvijo posebnih vrednostnih kriterijev je vzpostavljen tudi temelj mehanizma razsojanja o primernosti umetniških del. Vodstvo Cerkve ga daje v roke škofom, ko jim nalaga dolžnost, naj si skrbno prizadevajo, »da v božje hiše in druge svete prostore ne bodo imela dostopa umetniška dela, ki nasprotujejo veri, nramnosti in krščanski pobožnosti ter žalijo pravi verski čut bodisi zaradi zmaličenih oblik ali zato, ker niso zadosti umetniška, ampak povprečna in kičasta« (SC 124). Kot profesionalno pomoč jim priporoča ustanovitev škofijskih komisij za cerkveno umetnost. Te komisije naj bi – poleg funkcije vrednotenja in usmerjanja umetniške produkcije – imele tudi odgovorno nalogo implementacije koncilске vizije, ukrojene po meri vesoljnosti, v kulturnozgodovinsko enkratnost posamezne krajevne Cerkve. Koncil zaokrožuje »načrt« revitalizacije bogoslužnega prostora in krščanske umetnosti kot celote z vzgojo. Njej posvečena določila govorijo tako o pomenu vzgoje klerikov kakor tudi umetnikov: za njihovo vzgojo spodbujajo krajevne Cerkve k ustanavljanju šol ali akademij za krščansko umetnost (*Koncilski odloki* 1980, 91–93). Koncil nadalje poudarja nujnost ponovne oživitve dialoga z umetniki (Koncilska poslanica 1965). Čeprav je predstavljeni načrt, kakor ga je mogoče izluščiti iz obravnavanih dokumentov, sam v sebi resda smiselno strukturiran in celovit, vendarle razkriva drobno, a ne tako nepomembno nedorečenost, namreč nujnost stalnega »kultiviranja« tudi odnosa vernikov do krščanske umetnosti oziroma umetnosti kot takšne zaradi njihove skoraj popolne »nepismenosti« glede sposobnosti branja del sodobne umetniške ustvarjalnosti. Na to pomembno nalogo opozarjajo šele poznejše okrožnice.

3. O uresničitvi

Ob predstavljeni celovitosti vizije in ob pretežno smiselni zaokroženosti načrta njene uresničitve smo pri opazovanju pokoncilске sakralne arhitekture ne

samo v letih neposredno po koncilu, temveč tudi danes soočeni z dramatičnim kontrastom, saj daje prej vtis nekontroliranega eksperimenta kakor pa premišljeno zastavljenega sosledja korakov v smeri postavljenega cilja. Razlogi za to so zagotovo številni in bi zahtevali samostojno obravnavo. Med njimi pa je po pomenu mogoče izpostaviti vsaj tri.

Kot prvo velja omeniti dejstvo, da koncilsko vizija bogoslužnega prostora ni sad preroškega uvida sprememb, ki bi se v času koncila šele zarisovale v najbolj smelih teoloških razpravah in bi jih bilo mogoče s tenkočutnostjo seizmografa zaznati tudi na polju umetniške produkcije, ampak je v resnici izraz nujnosti ureditve dinamičnih vrenj, usmerjenih v iskanje s sodobnostjo sinhronizirane podobe bogoslužnega prostora, s katerimi se je Cerkev soočala že desetletja pred koncilom. Prve kali tega procesa segajo globoko v 19. stoletje, k zametkom liturgičnega gibanja v Franciji. Osrednjemu cilju – po stoletjih odtujenosti med duhovnikom in občestvom vernikov – približati bogoslužje verniku in ga vanj dejavno vključiti, se je logično pridružilo tudi iskanje primerne arhitekturne zasnove bogoslužnega prostora.

Drugi vzrok korenini v polju arhitekturnega ustvarjanja, poznanem pod najsplošnejšo oznako moderna. Liturgična iskanja so se ujela z vznesenimi funkcionalističnimi idejami tedanjih vodilnih arhitekturnih ustvarjalcev, zaradi katerih je bila arhitekturna umetnina razumljena kot neposredni izraz uporabnikovih praktičnih potreb. Hkrati pa jih je vse bolj priljubljena redukcionistična estetika, razrasla v fascinaciji nad možnostmi oblikovanja prostora z novo armiranobetonsko konstrukcijo, začarala v njihovem prepričanju o nujnosti preprosteje oblikovanih bogoslužjih v manj bahavih okoljih.

Tretji vzrok je razdejanje, ki ga je za seboj pustila tragedija druge svetovne vojne in z njo povezana potreba po čimprejšnji obnovi tudi brezštevilnih uničenih cerkva. Tako je čas po drugi svetovni vojni zaznamovala izredna gradbena dejavnost, kakršne Evropa v dveh tisočletjih krščanstva še ni doživela. Samo v Nemčiji, na Nizozemskem in v Franciji je bilo med letoma 1945 in 1965 zgrajenih okoli dvanajst tisoč novih cerkva. Tok nujnosti obnove cerkvene »infrastrukture« se je tako zvil s tokovoma vedno glasnejših samoiniciativnih pobud liturgičnega gibanja in samozavestnega modernizma v deročo reko, ki je preplavila celotno polje krščanske umetnosti. Koncilski očetje so z oblikovanjem vizije sodobnega bogoslužnega prostora in načrta njene uresničitve zasnovali »profil« struge, ki naj bi nekontrolirani tok reke ponovno umiril. V uresničevanju tega zahtevnega podjetja pa prepoznavamo vsaj štiri usodne poenostavitve, zaradi katerih ostaja pokoncilsko sakralna arhitektura v bolečem razkoraku z njeno vizijo.

4. Redukcija bogoslužne stavbe kot božje hiše na hišo božjega ljudstva

V cerkvenih dokumentih sta najpogostejše uporabljene oznaki za prostor srečevanja Boga in človeka besedi »božja hiša« (*Domus Dei*) (SC 124, 126) in »sve-

tišče«. V luči citiranih oznak moremo videti bogoslužni prostor predvsem kot premišljeno oblikovano posodo, v kateri se zastonsko razodeva milostni dar posebne božje bližine občestvu vernikov, zbranemu pri evharistiji. Prav bogoslužje »tiste, ki so znotraj, vsak dan vzdava v sveti tempelj v Gospodu, za bivališče božje v Duhu ...« (2). Cerkev, zavedajoč se pomena ustrezne izoblikovanosti prostora za doživljanje posebnosti takšnega odnosa določa, naj bo evharistija »redno v svetem prostoru (RMu 260). Zunaj cerkve ni dovoljeno maševati brez resnične potrebe, o čemer bo presodil ordinarij za svoje področje.« (3Nv 9) Znotraj liturgičnega gibanja pa se je zaradi prizadevanj po dejavnejši vlogi vernikov pri bogoslužju postopno udomačilo pojmovanje bogoslužnega prostora kot »hiše božjega ljudstva« (*domus ecclesiae*). Beseda označuje pomensko težišče bogoslužnega prostora, ki gre od razumevanja tega prostora kot milostnega kraja božje bližine k funkcionalni ustreznosti takšnega prostora, podrejeni predvsem fizičnemu udobju vernikov. Takšen pogled je hote ali nehote utrjeval prepričanje, da je mogoče evharistično daritev opravljati kjerkoli oziroma da je cerkev »servisna postaja potujoče Cerkve« (Vodeb 1972, 13). Samozavestni »kjerkoli« je na polju arhitekturnega ustvarjanja, ukleščene v modernistično brezkompromisno iskanje novega, zelo hitro mutiral v »kakršenkoli« prostor. Skozi tako postavljena vrata je v bogoslužni prostor pljusnila prozaična, samozadostna in introvertirana domačnost, banalizirana s poliali kar multifunkcionalnostjo po vzoru sočasnih trendovskih modernističnih stanovanj – »strojev za bivanje«.

5. Redukcija dejavnega sodelovanja na funkcionalno ustreznost

Čeprav sodi poleg uveljavitve narodnih jezikov v bogoslužju med najpomembnejše uspehe liturgičnega gibanja tudi koncilski »posvojitev« prizadevanj po vsestranski reanimaciji vernikov v liturgičnem dogajanju, moremo hkrati brez pretiravanja označiti dejavno sodelovanje vernikov kot reaktualizirano paradigmo liturgične rabe bogoslužnega prostora, za svojevrstno kontroverzno, saj je po eni strani nesporno del samega jedra reformnih prizadevanj Cerkve, a je hkrati v praksi generirala arhitekturne oziroma prostorske rešitve, katerim po radikalnosti, po samovoljnosti in po obsegu ni primere v vsem razvoju krščanskega bogoslužnega prostora. Koncilski opredelitev dejavnega sodelovanja je jasna in za tovrstne dokumente značilno zgoščena. Cerkev se v njej zavezuje k skrbnemu prizadevanju, »da verniki tej skrivnosti vere (evharistiji, op. av.) ne bi prisostvovali kot tuji ali nemi gledalci, ampak da bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli; zavestno, pobožno in dejavno naj bi sodelovali pri svetem dogajanju; se dali oblikovati božji besedi in se krepili ob mizi Gospodovega telesa. Zahvaljevali naj bi se Bogu in darovali brezmadežno žrtev ne le po mašnikovih rokah, ampak združeni z njim in se s tem naučili darovati tudi sami sebe.« (SC 48) Dejavno sodelovanje torej ni samozadosten cilj, temveč logična naravnost vernikov, povezanih v občestvo, da bi lahko tako dosegli notranjo pripravljenost, v kateri bi bili sposobni darovati sami

sebe. Benedikt XVI. poudarja, da je »*participatio actuosa*« predvsem »*participatio Dei*«, zedinjenje z Bogom, ki v sebi ustvarja enotnost skrivnostnega telesa v Kristusu kot glavi (Ratzinger 2005, 66–67). Tehnicizem, ki ga prepoznavamo v središčnih tlorskih zasnovah, v amfiteatralno oblikovanih prostorih za vernike, v ureditvah prezbiterija, da ga verniki obdajajo z vseh strani, v potiskanju vernikov v neposredno bližino oltarja, v obračanju duhovnika k vernikom in v razkrivanju dogajanja na oltarju, v brisanju meje med prezbiterijem in prostorom za vernike, v hierarhični nevtralizaciji ali celo hierarhični inverziji bogoslužnega prostora, če naštejemo samo najočitnejše poteze po koncilu zgrajenih bogoslužnih stavb, ima s koncilskim razumevanjem dejavnega sodelovanja relativno malo skupnega. Opisano funkcionalistično poplitvenje je opazila tudi Cerkev in ga že zgodaj kritizirala (O skrbi 1981, 44). Celó fizični dinamizem, ki ga v bogoslužni prostor uvaja prenovljeno bogoslužje z izčiščenjem in s hierarhično napetostjo med liturgičnimi žarišči (krstni kamen oziroma krstilnica, oltar, ambon, tabernakelj, sedež za mašnika), je z vse širše uveljavljeno prakso zgoščevanja vseh naštetih elementov v prezbiteriju prerasel v svoje lastno nasprotje – v relativno negibno predstavo, v kateri duhovnik z nekaj sodelavci pred pasivnim občestvom vernikov »uprizarja« liturgično leto.

6. Redukcija »aggiornamenta« na priličenje

V pretežnem delu svoje dosedanje poti je Cerkev vedno znova presenečala s svežino teoloških uvidov, ki so v umetnikih prebujali strast ustvarjalnosti, iz katere so se porodila umetniška dela brezčasne veljave. Tako je Cerkev dajala takt oziroma vrednostno mero prostoru in času, ki ju je aktivno soustvarjala. Ob tem ne gre spregledati pomena smeri opisanega procesa. Ta smer ima svoj izvir v svežini teološke misli in dovršeno, celó drzno umetniško interpretirana ni zgolj bogatila krščanske umetnosti in prek nje pomlajevala pastoralne moči Cerkve, temveč je bila hkrati tudi vzor umetniškemu snovanju na polju profanega. Bila je resnični kvas. Analiza pokoncilске sakralne arhitekture pa – presenetljivo (ali pa tudi ne) – razkriva opisanemu toku inverzno podobo. Umetnost profanega sveta, že od preloma stoletja dalje »navdihnjena« od stroja – ideala najčistejše funkcije –, je v nerodno interpretiranih funkcionalističnih usmeritvah liturgičnega gibanja prepoznala domala zgodovinsko priložnost in s svojo redukcionistično logiko preplavila polje krščanske umetnosti. To, kar je imel papež Pij X. za herezijo (Schloeder 1998, 10) in je papež Pij XII. v okrožnici *Mediator Dei* označil kot »podobe in oblike, ki so, se zdi, grdi spački zdrave umetnosti in včasih tudi očividno nasprotujejo lepoti, skromni umerjenosti in krščanski pobožnosti ter hudo žalijo pravi verski čut« (Pij XII. 1957, 110), se v Konstituciji o svetem bogoslužju spremeni v dobrohotno spravljenost, ko Cerkev ugotavlja, da »ni nobenega sloga razglasila za sebi lastnega, ampak je v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe. ... Tudi umetnost naših časov ter vseh narodov in pokrajin naj se v Cerkvi svobodno razvija ...« (SC 123) Ohlapnost koncilskih stališč, nedvomno do neke mere odvisnih od že široko uveljavljene polstoletne prakse

oblikovanja bogoslužnih prostorov, je sprevrgla koncilski »*aggiornamento*« v pri-
ličenje modernizmu in vsem njegovim poznejšim mutacijam, ki so, vpeti v svoj
lastni minimalistični »*credo*«, izbrisali iz bogoslužnega prostora domala vse po-
membne prvine njegove istovetnosti.

7. Redukcija dialoga med svetom vere in svetom umetnosti na poslovni odnos

V podtonu predstavljenih redukcij vedno znova izstopa problem dialoga med »svetom vere« in »svetom umetnosti«. Ta siamski dvojček je že ob rojstvu humanizma začel proces postopnega in za obe strani bolečega trganja medsebojnih vezi, ki ju je, oba osiromašena, na pragu 20. stoletja privedel do popolne medsebojne tujosti. Šele čas koncila prinese v Cerkvi spoznanje, da zgolj ostre kritike ne bodo premostile vse globljega prepada med krščanstvom in umetnostjo. Tako papež Pavel VI. v nagovoru umetnikom ob kritičnem opozarjanju na nekatere umetniške izraze, ki žalijo, saj z uporabo nerazumljive umetniške govorice pozablajo umetniki na temeljno pravilo svojega poslanstva (Devetak 1983, 40), hkrati označuje prav *Konstitucijo o svetem bogoslužju* za veliko delo nove zaveze z umetniki. Čas medsebojne tujosti pa je naredil svoje. Ob dejstvu, da sodobna umetnost v iskanju »svetega grala« permanentne atraktivnosti, že lep čas gradi svojo samopodobo na dekonstrukciji in na zavračanju sleherne zavezanosti, na omalovaževanju, celo preziru komunikativnosti umetniških del, se zdi danes nova zaveza z umetniki dlje kakor kadarkoli prej. Iz zgodovine izvirajoča zavest o tesni povezanosti in medsebojni uglašenosti umetnikov, institucionaliziranega dela Cerkve in občestva vernikov je tako najpogostejše reducirana na poslovni odnos med vrednostno in ideološko med seboj vedno bolj odtujenimi svetovi. V njem je po značilni logiki takšnega odnosa – »kdo bo koga« – kupec resda kralj, a v natrpani trgovini z umetniškimi izdelki vse težje prepozna pristno vrednost, kaj šele umetniško silo, ki bi zmogla misterij krščanstva preliti v čutno zaznavno realnost. Tudi za takšno zagato pozna svet umetnosti danes vse širše uveljavljeno rešitev – zvezdništvo. S pristankom na privid ponujene bližnjice praviloma kralj zapravi še zadnji dragulj s krone svoje suverenosti in dostojanstva.

8. Sklep

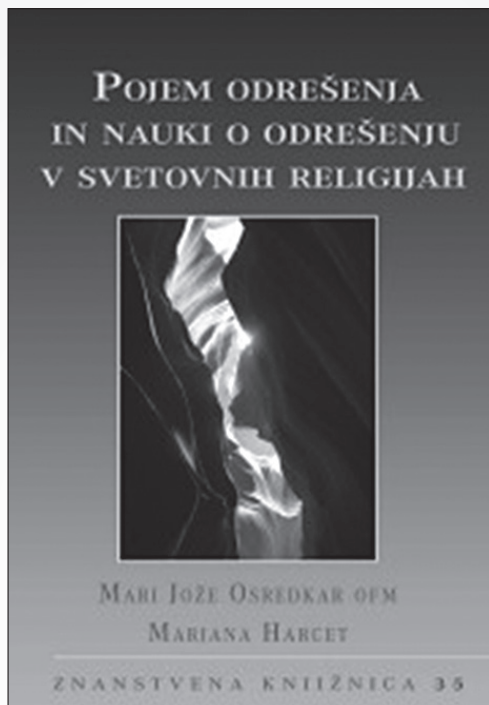
Dokler bo evharistija jedro krščanstva, bo tudi bogoslužni prostor tema, ki zahteva zavzeto in nenehno pozornost Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil v tem pogledu nedvomno milostni čas, saj se je Cerkev po dolgem obdobju inercije pomensko izvotljenih prostorskih rešitev zavedla moči in živosti arhitekture svojih najzgodnejših bogoslužnih kompleksov, pa tudi neprecenljive vrednosti kulture »umetnostnega spomina«, ki ga v krščanstvu merimo že v tisočletjih. V koncilski viziji moremo tako videti premišljen restavratorski poseg, ob katerem

je zasijala izpod debelega sloja poznejših retuš in poslikav ikona za krščanstvo značilnega prostora sobivanja Boga s človekom. S pozornim ogledovanjem te ikone in z njo povezanega bogatega umetnostnega spomina je odkril metodološke prijeme in zakonitosti arhitekturnega »ikonopisja«, nujno potrebnega za ohranjanje njene istovetnosti in za njeno harmonizacijo s svežino sodobnih umetniških poetik. Cerkev je stopila s svojim koncilskim odkritjem pred umetnike v času, ki je bil (in ostaja) v stopnjevanju časovni nervozi vse manj pripravljen in zmožen samostojnega poglobljanja v kompleksnost tako razumljenega bogoslužnega prostora, v omami in samovšečnosti modernističnega zapriseganja novosti pa ne samo brezbrizen, temveč odkrito sovražen do slehernega spomina. Umetnost se je v nespособnosti, vstopiti s Cerkvijo na pot skupnega ogledovanja in iskanja sodobnih interpretacij izčiščene podobe krščanskega bogoslužnega prostora, zatekla k prekrievanju te ikone z reklamnimi plakati, ki propagirajo predvsem svojo vse bolj zvezdniško strukturirano arhitekturno provenienco in krščanstvu popolnoma tuje vrednote, medtem ko ostaja resnični smisel bogoslužne stavbe izrinjen na sam rob vulgarne funkcionalnosti.

Prebujeni spomin na čas, ki nas že loči od koncilskega vrenja, je nova priložnost za Cerkev in z njo tudi za Cerkev na Slovenskem, da se osvobodi opojnosti bleščave pomensko plitvih reklamnih atrakcij in s prenovljenim žlahtnim ljubosumjem zavaruje zaklad bogoslužnega prostora.

Reference

- Debevec, Leon.** 1999. *Prenova in gradnja bogoslužnih stavb*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo.
- — —. 2011. *Arhitekturni obrisi sakralnega*. Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo in Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Devetak, Vojko.** 1983. Liturgijski susreti i umjetnost. *Služba božja* [Makarska] 23, št. 1.
- Janez Pavel II.** 1999. *Pismo umetnikom*. Cerkveni dokumenti 82. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- — —. 2003. *Cerkev iz evharistije*. Cerkveni dokumenti 101. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilska poslanica umetnikom.** 1965. Cerkveni dokumenti 82. Rafko Valenčič, ur. Ljubljana: Družina.
- Konstitucija o svetem bogoslužju.** 1980. V: *Koncilski odloki drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)*, 51–94. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- O skrbi za zaklade cerkvene umetnosti.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 44–47. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.** 1980. V: *Koncilski odloki drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat Ljubljana.
- Pij XII.** 1957. *Mediator Dei*. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- Prenovljeno bogoslužje.** 1981. Slovenski medškofijski liturgični svet. Ljubljana.
- Prvo navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 13–27. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Ratzinger, Joseph.** 2000. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press.
- — —. 2005. *La festa della fede*. Milano: Jaca Book.
- Schloeder, Steven J.** 1998. *Architecture in Communion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Tretje navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju.** 1981. V: *Prenovljeno bogoslužje: zbirka navodil*, 34–43. Ljubljana: Slovenski medškofijski liturgični svet.
- Vodeb, Rafko.** 1972. *Dom in podoba cerkvenega občestva*. Ljubljana: Župnija Marijinega oznanjenja.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Andrej Šegula

Katehetsko področje dela v slovenskem prostoru po drugem vatikanskem koncilu

Povzetek: Da bomo razumeli razvoj dogodkov na področju kateheze v Slovenskem prostoru, se moramo ozreti v čas pred koncilom. Leta 1952 se je moral verouk umakniti iz šol. Posledica tega dogodka sta začetek župnijske kateheze in ustanovitev Medškofijskega katehetskega sveta (pozneje Slovenski katehetski svet, nazadnje Slovenski katehetski urad). V obdobju od koncila do danes ima pomembno mesto Skupnost slovenskih katehistov in katehistinj (SSKK), ki so jo slovenski škofje formalno ustanovili leta 1982. Leta 1991 je bil pod vodstvom dr. A. S. Snoja sestavljen nov katehetski načrt za župnijsko katehezo. Nastali so novi učbeniki, delovni zvezki in priročniki za katehete. Storjen je bil velik korak na področju formacije katehetov (ustanovitev Katehetsko-pastoralne šole). Prav tako pa je bilo poskrbljeno tudi za permanentno izobraževanje katehetov (SSKK). Vse to dogajanje na področju kateheze smemo pripisati smernicam drugega vatikanskega koncila in cerkvenim dokumentom, ki so nastali po njem.

Ključne besede: kateheza, župnijska kateheza, katehet, katehetski urad, priročniki za katehete, kateheza odraslih, veroučenec, koncil, katehetski načrt, formacija katehetov

Abstract: **Catechetical Efforts in Slovenia after Vatican II**

One can only fully understand the developments in the field of catechesis in Slovenia by looking back to the time before Vatican II. Namely, in 1952 religious education was banned from schools. This resulted in the development of parish catechesis and in establishing the Interdiocesan Catechetical Council (later Slovenian Catechetical Council, now Slovenian Catechetical Office). In the postconciliar period, an important role has been played by the Community of Slovenian Catechists (SSKK) that was formally founded by Slovenian bishops in 1982. In 1991 a new catechetical plan for parish catechesis was drafted under the supervision of A. S. Snoj: new textbooks, workbooks and catechist's manuals were compiled. A big step forwards in catechist formation was made by the establishment of the Catechetical-Pastoral School with the Faculty of Theology. A continuous education of catechists has been available as well. All these developments in the field of catechesis can be attributed to Vatican II guidelines and to church documents drafted on their basis.

Keywords: catechesis, parish catechesis, catechist, catechetical office, catechist's manuals, adult catechesis, religious education pupil, Vatican II, catechetical plan, catechist formation

Namen referata je, predstaviti delo na katehetskem področju v obdobju po drugem vatikanskem koncilu. Glede na razmere v družbi in v Cerkvi v takratnem času ne moremo mimo dogodkov, ki so se pripetili po drugi svetovni vojni in so krepro zaznamovali življenje in delo Cerkve na Slovenskem.

1. Dogodki pred koncilom

Dogodki, ki so vplivali na razvoj kateheze pri nas, so delno potekali že pred koncilom. Razmere in razvoj dogodkov opisuje prof. dr. Alojzij Slavko Snoj v knjigi *Katehetika, didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka* (Snoj 2003, 80–87).

1.1 Verouk, izločen iz šolskega sistema

Do konca leta 1951 je verouk še vedno v šoli kot neobvezni šolski predmet z eno tedensko uro. Veroučence kontrolirajo in preštevajo ter tako ali drugače odvrčajo od verouka. Nazadnje mora verouk iz šole (Snoj 2003, 74). Škofijski ordinariat v Ljubljani je ob tej priložnosti dne 25. februar 1952 izdal okrožnico, ki v 4. točki pravi: »Poučevanje verouka je po odloku Sveta vlade LRS za prosveto in kulturo z II. polletjem šolskega leta 1951/52, tj. s 1. februarjem 1952, ukinjeno v vseh šolskih poslopih. Dušni pastirji naj odslej zadostijo kan. 1329–1336, razen z redno nedeljsko katehitično pridigo, s tem da bodo pripravljali ob primernem času v cerkvi otroke na pravičen prejem zakramentov in na natančnejše poznanje katekizma ter svetopisemskih dogodkov.« Tako je kateheza doživela močan šok. Iskali so poti, kako nadaljevati v težkih razmerah. Mariborski ordinariat je pripravil Splošni načrt za versko vzgojo in za poučevanje krščanskega nauka (1953) in Podrobni načrt za poučevanje v posameznih razredih (1954). Nekatere župnije niso mogle storiti veliko za versko poučevanje in za katehezo, razen splošnega označevanja in nedeljskega popoldanskega krščanskega nauka. Mnogi župniki in kaplani pa se niso vdali. Zbirali so veroučence in mladino po cerkvah v različnih skupinah. Iznajdljivost in pogum teh katehetov in zavzetost staršev, ki so na podlagi ustave in zakona o verskih skupnostih¹ (1953) mislili, da lahko naredijo več, kakor so dejansko smeli in zaradi težkih razmer mogli, sta rešila slovensko katehezo (Snoj 2003, 75).

1.2 Prebujanje župnijske kateheze

Prelomno obdobje na področju župnijske kateheze je nastopilo leta 1954, ko so v Zagorju izdali nekaj ciklostilnih listov; to je bil prvi katekizem brez naslova. Tako se je začel verski pouk ponovno organizirati. Izhodišče je bil katekizem z vprašanji in odgovori. Anton Smerkolj je leta 1956 pripravil ciklostilno razmnoženo knjigo *Verouk za višje skupine*, ki je vsebovala 136 izdelanih katehez za veroučence. Prav tako se je prebujala Primorska (po zaslugi Franca Godniča in Alberta Me-

¹ Zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, v: Uradni list FLRJ, 27. maja 1953, št. 22.

tlikovca). Tretje »žarišče« je bilo v Mariboru, kjer so Drago Oberžan, Franc Lasbacher in Štefan Steiner oskrbeli nekaj katehetskih izdaj. V tem času je nastalo še žarišče takratnega pionirskega katehetskega dela, in to salezijanski Katehetski center (KC) v Ljubljani na Rakovniku oziroma na Kodeljevem. Poleg izdaje učbenika *Mali krščanski nauk*, ki ga je pripravil Franc Ambrožič, je izšel učbenik, ki ga je pripravil Franc Mihelčič: *Mali krščanski nauk za prvi in drugi letnik veroučne šole* (1960). Štefan Steiner je v teh časih spodbujal k večjemu sodelovanju med škofijami. Pravi: »Na Slovenskem ni potrebnih več načrtov, pač pa je potreben dober načrt. Škofijski separatizem ni potreben, včasih je škodljiv. Treba je torej uskladiti dobro teološko in pedagoško pripravo ljubljanskih sestavljavcev.« (Snoj 2003, 76)

1.3 Medškofijski katehetski svet

V prvi vrsti je vsaka škofija zase poskrbela za katehetske odbore, ki so delali za obnovo kateheze. V šolskem letu 1958/1959 pa je katehetsko delo dozorelo za novo obliko sodelovanja. Na Sveti gori pri Gorici so se leta 1959 zbrali predstavniki škofijskih katehetskih svetov iz Ljubljane, iz Maribora in iz takratne primorske apostolske administrature za Slovensko Primorje. Ordinarijem so dali pobudo za ustanovitev Medškofijskega katehetskega sveta (MKS). Prvi člani so bili: Albert Metlikovec in Franc Godnič (iz Kopra), Anton Smerkolj in Jože Bertoncelj (iz Ljubljane), Drago Oberžan in Franc Lasbacher (iz Maribora). Prvo nujno in pomembno delo MKS je bilo izdelovanje katehetskih učbenikov. K temu je treba dodati dejstvo, da se je stanje župnijske kateheze počasi izboljševalo: od veroučnih prostorov do sodobnih didaktičnih sredstev in avdiovizualnih pripomočkov (Snoj 2003, 77).

2. Dogajanje na katehetskem področju od drugega vatikanskega koncila do danes v Sloveniji

Vesoljna Cerkev išče poti, kako bi veselo oznanilo prišlo do vsakega človeka. Išče različne poti: od govorne in pisane besede prek arhitekture in umetnosti vse do slikarskega čopiča, tiska in sredstev javnega obveščanja. Kakor je zapisano v uvodniku *Splošnega pravilnika za katehezo*, je še vedno veljavno merilo prilika o sejalcu in semenu (Mt 13,1–23). Zato je nujnost tako imenovane »nove evangelizacije« vedno aktualna. Zaradi stanja duha in družbenopolitičnih sprememb, ki so nastale v zadnjih desetletjih, si Cerkev prizadeva, da bi krščansko oznanilo človeka nagovorilo v njegovi vesti, da bi prekrasilo tudi družbene strukture.

Cerkev se od drugega vatikanskega koncila dalje zaveda pomembnosti katehetske (didaktične) dimenzije. Veliko je smernic, dokumentov, ki obravnavajo to področje. Na izhodišča za katehezo in oznanjevanje je opozoril drugi vatikanski koncil (1962–1965),² ki je postavil Sveto pismo v ospredje krščanskega oznanjevanja

² Da bi Cerkev uspešno pričevala in učila krščanski nauk, ki naj prevzame vsega človeka, je drugi vatikanski koncil izbral Kristusa za vir, vzor in pravilo življenja. Božje učlovečenje daje moč in skladnost prizadevanju, da vero izražamo v jeziku, ki ustreza potrebam časa in je sprejemljiv za današnjega človeka. Ka-

in kateheze, na čelo teološke in pastoralne prenovе (KV; B24, 51; DV 16). Zatem so se vrstili pomembni dokumenti o katehezi, naslovljencih, oznanjevalcih in o oznanjevanju: *Splošni katehetski pravilnik* (1971), *Uvajanje odraslih v krščanstvo* (1972), *Apostolska spodbuda o evangelizaciji* (1976), *Apostolska spodbuda o katehezi* (1979), *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih* (1988), *Veselo oznanilo evangelija in vzgoja v veri* (1989), *Okrožnica Odrešenikovo poslanstvo* (1991), *Katekizem katoliške Cerkve* (1992). Med vsemi naštetimi zaseda *Splošni katehetski pravilnik* zagotovo zelo pomembno mesto, saj je povzetek spodbud drugega vatikanskega koncila, prav tako pa (druga izdaja) njegova nadgradnja. Na podlagi tega pravilnika lahko ugotavljamo, koliko so smernice dosegle našo katehezo in naše katehetsko-pastoralno delo. Nekaj povzetkov: verska vzgoja mora biti prizadevanje za celostno oblikovanje človeka; pomembnost kontinuitete verske vzgoje; evangelij naj bo vzorec vsebinske in pedagoške predstavitve posredovanja verskega nauka; v *Splošnem pravilniku za katehezo* imajo odslej krajevne Cerkve oporo in vzorec za pripravo svojih lastnih katehetskih pravilnikov, katekizmov, priročnikov in modelov (SPK, 5–6).

O celovitem prikazu razvoja katehetike na Slovenskem je pisal že omenjeni Alojzij Slavko Snoj. Prav tako je to problematiko temeljito predstavil Franc Zorec v svoji doktorski disertaciji z naslovom: *Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem* (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj.

2.1 Medškofijski katehetski svet in župnijska kateheza

Slovenski ordinariji so sprejeli pobudo in ustanovili Medškofijski katehetski svet (MKS), za voditelja pa imenovali dr. Jožefa Pogačnika. Predstavniki (Anton Smerkolj, Jože Bertoncelj, Drago Oberžan, Franc Lasbacher, Albert Metlikovec in Franc Godnič), ki so jih imenovali njihovi ordinariji, so se sestajali na dva meseca k študijskemu posvetovanju. Ko je dr. Jožef Pogačnik postal ljubljanski škof, je prevzel vodstvo MKS Anton Smerkolj. Med člani je vladala izredna medsebojna povezanost in MKS je bil vzor skupinskega dela. V tem času (1962–1968) so bili izdelani veroučni učbeniki. Leta 1971 je MKS izdal *Splošni katehetski pravilnik* v slovenskem prevodu. Poleg usposobljenih članov MKS je bilo treba poskrbeti za strokovno izpopolnjevanje duhovnikov in katehistinj. S tem namenom so bili od leta 1965 dalje organizirani katehetski tečaji v različnih krajih po Sloveniji; od leta 1971 dalje predvsem na Mirenskem gradu. Namenjeni so bili strokovnemu usposabljanju katehet-

teheza naj v duhu drugega vatikanskega koncila zaobjema *in unum* Kristusa, Cerkev, človeka in vesoljstvo, bogati naj vsebino, daje dušo in metodiko. V Katehetsko-pedagoškem leksikonu najdemo strnjen povzetek z vsemi poudarki, pravi namreč: kateheza mora graditi na božje-človeški dejavnosti, pred očmi mora imeti srečanje z Bogom v Kristusu (Bog govori ljudem po Kristusu, Bog deluje med ljudmi s svojo navzočnostjo, Bog nadaljuje svoje učlovečenje v človeku, Bog sam prežema narode). Po vsem, kar lahko koncil pove o katehezi, se pričakuje in zahteva znanje iz didaktike, psihologije in pedagogike; treba je, da razlagamo božji nauk po premišljenem načrtu in po metodah, ki ustrezajo vsebini, razvoju, sposobnostim in razmeram današnjih katehizirancev, prav tako tudi zahtevam časa (smernice: evangeljske resnice je treba približati posameznim življenjskim okoliščinam, odkrivati vrednote človeških in zemeljskih stvarnosti, dialog mora potekati v resnici in ljubezni). Vse to bi naj bilo povzeto v pastoralnih in katehetskih pravilnikih (G. M. Medica, Drugi vatikanski koncil in kateheza, v: Škrabl 1992).

skih delavcev. Na pobudo MKS je leta 1965 v okviru Teološke fakultete v Ljubljani začela delovati katehetska šola, na kateri se je za katehetsko in pastoralno delo usposobilo na stotine katehistinj in katehetov (V. Dermota,³ Medškofijski katehetski svet, v: Škrabl 1992). Prva naloga komisije je bil študij strokovnih knjig katehetskih strokovnjakov Josefa A. Jungmanna (1889–1975), Johanna Hofingerja (1905–1984) in Balthasarja Fischerja (1912–2001). Tako se je začelo prizadevanje za izobraževanje katehetov. Člani komisije so si s Tonetom Smerkoljem prizadevali, da bi postali organ, ki bi po navodilih škofov urejal problematiko kateheze. Na eni od sej (25. septembra 1963 v Zagorju) se je komisija preimenovala v Medškofijski katehetski odbor (MKO). Škof dr. Jožef Pogačnik je bil z MKO tesno povezan. Odbor je na seji dne 20. januarja 1965 zahteval prenovo kateheze, škof dr. Jožef Pogačnik pa ni dovolil širitve nalog, ampak je zahteval, da člani najprej izpolnijo svoje naloge. Kljub vsemu lahko zaznamo napredek. Imenovan je bil referent za katehezo v ljubljanski škofiji z nalogo, da dobi vsaka dekanija svojega referenta za katehezo. Drugo pozitivno znamenje pa je bil katehetski tečaj leta 1965 v Ljubljani. Ob tej priložnosti je škof dr. Jožef Pogačnik dovolil ustanovitev katehetskega centra. Ime za ta katehetski organ ostaja še naprej nejasno. Iz arhivskega materiala ni razvidno, kdo in kdaj so se preimenovali iz MKO v MKS. MKS je uradno postal svetovalni organ slovenskih škofov. Prvi poslovnik je bil potrjen julija 1966. V njem so opredeljene naloge MKS: študij celotne problematike katehetskega delovanja, predloge, spodbude, iniciative škofom za uspešno katehetsko delo, skrb za izobraževanje katehistov in katehistinj, skrb za pripravo vseh pripomočkov, ki so potrebni za enotno in uspešno katehezo v vseh slovenskih škofijah. Ta osnovna naloga je vse do danes ostala nespremenjena. Na seji dne 19. maja 1993 so bili predstavljeni dvomi o primernosti poimenovanja. Člani so predlagali, da bi v svobodni Sloveniji MKS preimenovali v Slovenski katehetski svet (SKS). Slovenska škofovska konferenca je preimenovanje dovolila dne 24. novembra 1993. Slovenski katehetski svet je bil nato dne 26. septembra 2005 preimenovan v Slovenski katehetski urad (SKU). SKU je bil in še vedno ostaja v službi katehetov in kateheze. Odgovorni so skrbno razbirali znamenja časa in nanje odgovarjali s spodbudami in z novimi učbeniki in skrbeli za izobraževanje katehetov, posebno za pripravo katehetskih tečajev, danes simpozijev. Današnji čas je še bolj kompleksen in zahteven kakor pred petdesetimi leti, zato je potrebnega še več študija in razmišljanja o znamenjih časa (SKU 2013).

2.2 Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov (SSKK)

To je skupnost, ki so jo slovenski škofoje ustanovili leta 1982. Prve zametke odkrijemo v ljubljanski škofiji že v letu 1963 v rednih katehetskih srečanjih ur-

³ Prof. Valter Dermota se je rodil dne 25. septembra 1915 v Gornji Radgoni. Kot duhovnik je študiral pedagogiko-katehetiko na pedagoški fakulteti Salezijanskega papeškega ateneja. Predaval in poučeval je v Italiji in v Španiji. Leta 1963 je doktoriral na dunajski univerzi z disertacijo *Der Begriff der Hochschullehre*. Še istega leta je prišel v Ljubljano in postal honorarni predavatelj katehetike na Teološki fakulteti v Ljubljani. Za slušatelje je napisal učbenik *Katehetske metode* (Ljubljana 1966), priredil delo Vladislava Csonka *Zgodovina katehetike* (Ljubljana 1984) in mnogo drugih. Sodeloval je pri pripravi katehetskih učbenikov, pri pripravi katehetskega načrta in zlasti pri organizaciji katehetskih tečajev za nenehno izobraževanje veroučiteljev na Mirenskem gradu (J. Bertoncelj, Dermota, Valter, v: Škrabl 1992).

šulinskih sester katehistinj. Zbirale so se, da so poglobljale cerkvena, pedagoška in pastoralno-katehetska vprašanja. Počasi se je krog iz redovniških vrst razširil še na katehistinje in katehiste. Nadškof dr. Jožef Pogačnik je spodbujal katehistinje, naj to delo nadaljujejo. Imele so redne mesečne sestanke, duhovne obnove, letne duhovne vaje. Leta 1972 so ustanovile odbor katehistinj, ki je načrtoval programe, skrbel za povezovanje katehistinj in obravnaval pomembna vprašanja s področja katehetike. Leta 1982 so slovenski škofje potrdili statut in hkrati ustanovili SSKK. Namen SSKK je povezovanje laičkih in redovnih katehetov in pastoralnih delavk in delavcev neduhovnikov v službi Cerkve na Slovenskem. Poslanstvo SSKK pa je: skrb za načrtno delo pri razvoju in napredovanju laičkih služb ter pri njihovem vključevanju v Cerkev na Slovenskem; pospeševanje enotne duhovne rasti in usmerjanje katehistinj in katehetov; usklajeno načrtovanje nenehnega poklicnega izpopolnjevanja katehistinj in katehetov na škofijski in medškofijski ravni (K. Ocepek, Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov, v: Škrabl 1992).

2.3 Formacija katehetov

Usposabljanje katehetov se po SPK (223, 233) deli na osnovno in na permanentno ali nenehno oblikovanje. Ko govorimo o osnovnem oblikovanju, mislimo na izobraževanje na Teološki fakulteti (vzgoja in priprava prihodnjih duhovnikov in drugih pastoralno-katehetskih delavcev) in na Katehetsko-pastoralno šolo (KPŠ), ki je v letih po koncilu formirala mnoge katehete in katehistinje. Ta oblika formacije se je začela že med vatikanskim koncilom, in to v Ljubljani in v Mariboru. Namen tečaja je bilo usposabljanje katehistinj in katehistov za katehetsko delo z otroki in mladino in za pastoralno pomoč v župniji. Program se je v tem času spreminjal, od dvoletnega do triletnega in do dopisnega tečaja. Poslanstvo te šole je: poglobljanje verskega znanja, usposabljanje za sodelovanje pri pastoralnem delu Cerkve, priprava za katehetsko službo. Tretja oblika vzgoje usposabljanja sodelavcev na župniji je Slovenska šola za animatorje (SŠA), ki v Sloveniji poteka od leta 1991 dalje. Mlade animatorje pripravlja na delo v skupinah mladih in na osnovnošolskih oratorijih. Od leta 2000 dalje teče v Sloveniji enoten program šole za animatorje, ki udeležence usposablja za vodenje skupin (Zorec 2009, 94–102).

Naloga škofov je, da skupaj s strokovnimi sodelavci skrbijo za permanentno izobraževanje in za duhovno formacijo katehetov. To nalogo jim nalaga tudi ZCP, ki pravi: »Krajevni ordinariji naj skrbijo, da se kateheti za svojo službo strokovno usposobijo, to je, da bodo imeli možnost nenehnega izobraževanja, primerno spoznavati nauk Cerkve in se tudi teoretično in praktično naučiti pravil, ki so lastna pedagoškimi vedam.« (kan. 780) Najbolj množična in strokovno organizirana oblika permanentnega izobraževanja katehetov je vsakoletni katehetski simpozij (KS), ki v Sloveniji poteka že od leta 1971 dalje (prva oblika že leta 1960), vendar so ga do leta 2004 imenovali katehetski teden. Preostale dejavnosti permanentne formacije so: katehetski dan, študijski dan, športne igre katehetov, pastoralni tečaji, teološki tečaji, Nikodemovi večeri, dekanijska srečanja katehetov in srečanja animatorjev (Zorec 2009, 102–114).

2.4 Katehetski načrti in učbeniki po drugem vatikanskem koncilu

Glede na stališča o katehezi, ki sta jih izrazila drugi vatikanski koncil in SPK, je postajalo vse bolj jasno, da priročniki za prve štiri letnike, kakor jih je MKS pripravil med letoma 1962 in 1964, ne ustrezajo prenovljeni miselnosti. Tudi priročniki za višje letnike, imenovani *Veliki katekizem*, ki so bili resda med letoma 1967 in 1969 oblikovno nekoliko spremenjeni, še niso upoštevali novih poudarkov drugega vatikanskega koncila. Večina so bili pripravljeni na podlagi Učnega načrta za verouk iz leta 1958, delno pa celo na podlagi Učnega načrta za srednje šole iz leta 1938. Franc Zorec je v svoji doktorski disertaciji razdelil to obdobje glede na izhajanje učbenikov in glede na posvetovanja o katehetskem delu (želimlje 1977 in 1978). Svojo skrb glede kateheze in upoštevanja nauka in spodbud drugega vatikanskega koncila pokažejo tudi škofje s smernicami za katehezo (Zorec 2009, 44–46). Vsekakor pa je za naš pregled ključnega pomena učni načrt, ki je nastal v letu 1991. Po naročilu SŠK je Alojzij Slavko Snoj s skupino sodelavcev, članov SKS, leta 1990 pripravil Delovni osnutek načrta za katehezo v župnijski skupnosti. Obsegal je načrt za prve štiri razrede osemletne osnovne šole. Naslednje leto je z manjšimi dopolnitvami nastal Načrt za katehezo v župnijski skupnosti (Snoj 1991), ki ga je dne 22. junija 1991 odobrila SŠK. Načrt ima tri dele. V prvem delu so predstavljena načela in navodila, v drugem splošni cilji in vsebina, v tretjem pa cilji in vsebina glede na posamezne razrede. Temeljne poudarke načrta lahko primerjamo z izsledki, ki so bili izpostavljeni na katehetskih tednih in so izraz sveže in sodobne katehetske misli. Prvi del katehetskega načrta opredeljuje pojem kateheze; pri tem se opira na SKP: »Kateheza je dejavnost cerkvenega občestva, župnije, ki posamezne kristjane in skupnost vodi k osebni zreli veri. Na tej poti odraslim, mladim in otrokom pomaga pri rasti krščanske osebnosti.« (21) Nov katehetski načrt se zavzema za to, da bi bil pri katehezi vedno v ospredju katehiziranec – osebek in naslovljenec – s svojimi izkušnjami. Vzporedno z njim je veselo oznanilo s cilji in vsebino v načrtnem sosledju. Spremlja ga katehet v posameznem okolju, ki ga sestavljajo družina, skupina in cerkveno občestvo (Zorec 2009, 46–54).

Na splošno lahko rečemo, da katehetski načrt povzema načela, ki so dana v lokalnih in v univerzalnih katehetskih dokumentih (*SPK, Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae, Veselo oznanjevanje evangelija in vzgoja v veri, Pismo slovenskih škofov o katehezi in KKC*). Vse to je dokaz, kako so si sestavljavci ves čas prizadevali uskladiti načrt in kot posledica tega tudi vse učbenike in pripomočke z duhom drugega vatikanskega koncila in s smernicami, ki zadevajo katehetsko delo.

3. Sklepne ugotovitve

3.1 Cerkev na Slovenskem se je vedno zavedala pomembnosti katehetskega dela, zato je kljub težkim razmeram pozorno skrbela tako za formacijo katehetov kakor tudi za oblikovanje učbenikov in drugih pripomočkov. Čeprav so bile razmere težke, smo sledili glavnim smernicam, ki so jih postavili drugi vatikanski koncil (1962–1965) in vsi dokumenti, ki so zadevali področje kateheze (prim. pomembnost Svetega pisma v katehezi, skrb za celostno vzgojo človeka, ravnovesje med kerigmo, liturgijo, diakonijo in koinonijo).

3.2 V vseh teh desetletjih ugotavljamo, da je področje kateheze osnovnošolskih otrok dobro »pokrito«. Čeprav drugi vatikanski koncil močno poudarja pomembnost kateheze odraslih, na tem področju nismo prav veliko naredili. Gledano statistično, pokrivamo katehezo odraslih predvsem v obstoječih skupinah: zakonske, biblične, liturgične ..., potem pa so še občasne kateheze, na primer ob delitvi zakramentov. Pomanjkljivost oziroma naloga za prihodnost ostaja sistematična kateheza odraslih v okviru župnije in tudi širše.

3.3 Glede modela katehumenata kot primerne katehetskega pristopa k odraslim (Stegu 2009, 57–58) pokaže praksa, kako se nam večkrat zgodi, da človeka po poti katehumenata privedemo do zakramentov, potem pa ostane nekje na »sredi poti«. Ta težava je povezana s poprejšnjo točko, s pomanjkljivo katehezo za odrasle.

3.4 Ob pogledu na prehojeno pot in na vse pridobljene izkušnje prihajamo do spoznanja, da je treba z vsako generacijo in z vsakim posameznikom začeti nov katehetski proces (Snoj 2003, 86). Ne samo da je dobro pristopati k različnim generacijam različno, tudi geografsko (npr. mesto, predmestje, podeželje ...) moramo prilagajati pristop (Škrabl 2001, 379–399).

3.5 Katehetika išče primeren pedagoški in didaktični pristop h katehizirancu in k njegovim problemom. Predvsem pa išče globinske izkušnje, na katere lahko naveže razodeto vsebino. Za uspešno predstavitev vsebine razodetja išče tudi primerno govorico in metode in uporablja celostno govorico avdiovizualnih sredstev (Snoj 2003, 86): na eni strani smernice, ki jih prinašajo različni uradni dokumenti, na drugi strani pa »iznajdljivost« v nekem določenem kulturnem, političnem in religioznem kontekstu. Kot posledica tega bi morali poskrbeti za čim boljše pripravo in formacijo katehetov.

Kateheza na Slovenskem je poskušala iti v korak s smernicami *Splošnega pravilnika za katehezo*. V sklepu tega dokumenta je zapisano: »Pri izdelavi teh smernic in navodil se nismo branili nobenih naporov, da bi vsako razmišljanje našlo izvir in temelj v naukih II. vatikanskega koncila in sledečih in glavnih posegih učiteljstva Cerkve.« To je pravilnik, v katerem je »povzetek« nauka drugega vatikanskega koncila. Na katehetskem področju vedno znova stojimo pred izzivi, kako vsebino (Sveto pismo, moralni nauk ...) posredovati ciljni skupini. Govorimo o procesu, ki ga ne moremo dokončno definirati.

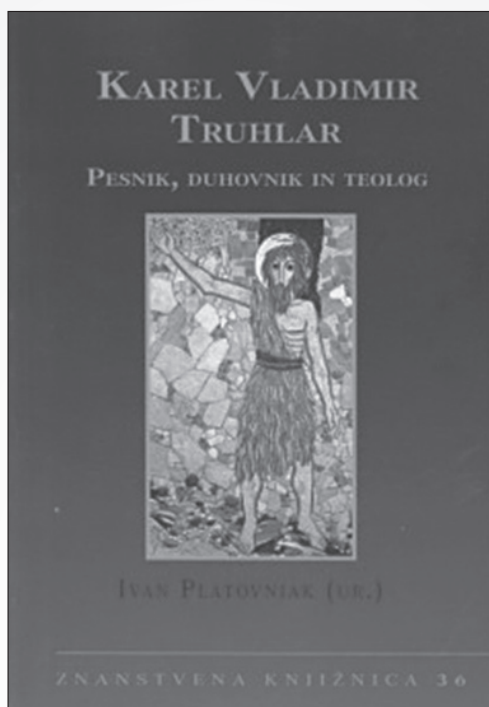
Kratice

- B** – Konstitucija o svetem bogoslužju
- DV** – Odlok o duhovniški vzgoji
- KC** – Katehetski center
- KS** – Katehetski simpozij
- KV** – Izjava o krščanski vzgoji
- MKO** – Medškofijski katehetski odbor

- MKS** – Medškofijski katehetski svet
SKS – Slovenski katehetski svet
SKU – Slovenski katehetski urad
SPK – Splošni pravilnik za katehezo
SSKK – Skupnost slovenskih katehistinj in katehistov
SŠA – Slovenska šola za animatorje
SŠK – Slovenska škofovsko konferenca
ZCP – Zakonik cerkvenega prava

Reference

- SKU.** 2011. Zgodovina. <http://sku.rkc.si/index.php/content/display/1594/20/20> (pridobljeno 9. marca 2013).
- Snoj, A. Slavko.** 2003. *Katehetika, didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka*. Ljubljana: Salve.
- Stegu, Tadej.** 2009. Katehumenat in integracija. *Naša pastorala* 9:57–58.
- Škrabl, France.** 1992. *Katehetsko-pedagoški leksikon*. Ljubljana: Katehetski center knjižice.
- — —. 2001. Iskanje nove oblike kateheze v sekularizirani družbi. *Bogoslovni vestnik* 61:379–399.
- Zorec, Franc.** 2009. Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednje-evropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj. Doktorska disertacija. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.



Ivan Platovnjak, ur.

Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog

Karel Vladimir Truhlar (1912–1977) velja za mednarodno najbolj uveljavljenega in priznanega teologa. Truhlar je večino časa deloval na Gregorijani v Rimu (1949–1974). Ker je bil bolj usmerjen v evropski prostor, je v Sloveniji manj znan. Zato je še toliko pomembneje, da ga globlje spoznamo tudi v slovenskem okolju. Monografija prinaša dragocene prispevke devetih avtorjev: Franceta Pibernika, prof. dr. Denisa Poniža, višjega pred. dr. Lojzeta Bratina DJ, doc. dr. Marka Ivana Rupnika DJ, prof. dr. Mihályja Szentmártonija DJ, doc. dr. Ivana Platovnjaka DJ, doc. dr. Igorja Bahovca, prof. dr. Rafka Valenčiča in akad. prof. dr. Janeza Juhanta. Iz večdesetletne razdalje zelo dobro predstavijo Truhlarja kot pesnika, duhovnika in teologa ter kako njegova ustvarjalna osebnost in delo izžarevata svežino in novost, drznost in globino še v današnjem času.

Ljubljana: Župnijski zavod Dravlje in Teološka fakulteta, 2013. 112 str.
ISBN 978-961-6748-25-4. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Mari Osredkar***Medverski dialog – izbira ali nujnost?**

Povzetek: Drugi vatikanski cerkveni zbor je v svojih dokumentih utemeljil potrebnost medverskega dialoga za katoliško Cerkev. Iz tekstov lahko razberemo, da je bil ta korak posledica razvoja katoliškega nauka o odrešenju. Prispevek pokaže, kako se je odločitev za dialog uresničevala v dokumentih in v praksi pokoncilskih papežev. Prav tako pa predstavi stike, pogovore in srečanja predstavnikov katoliške Cerkve z največjimi nekrščanskimi religijami v Sloveniji v zadnjih petdesetih letih. Na koncu potrdi, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za uresničevanje in oznanjevanje evangelija.

Ključne besede: medverski dialog, nauk o odrešenju, pokoncilski papeži, Slovenija, oznanjevanje evangelija

Abstract: **Interreligious Dialogue – Option or Necessity?**

The Second Vatican Council in its documents provided a basis for the necessity of interreligious dialogue for the Catholic Church. From the council proceedings one can see that these interfaith exchanges are a result of the development of the Catholic doctrine of salvation. In the paper we will examine how this decision of Vatican II further developed in the documents and subsequent practices of the postconciliar Popes. We will also describe the contacts, conversations, and meetings of the representatives of the Catholic Church with the largest non-Christian religions in Slovenia over the last 50 years. Finally, we will show that the decision to embrace interfaith dialogue at Vatican II was indispensable for the proclamation and putting into practice of the Gospel in modern times.

Keywords: interreligious dialogue, doctrine of salvation, postconciliar popes, Slovenia, proclamation of the Gospel

Čeprav si danes ne znamo predstavljati delovanja Cerkve brez medverskega dialoga, se moramo zavedati, da je tako šele od drugega vatikanskega cerkvenega zbora dalje. V članku bomo predstavili, kako je katoliška Cerkev na zadnjem koncilu sprejela »politiko« medverskega dialoga in kako jo je v zadnjih petdesetih letih uresničevala. Prispevek je razdeljen na pet delov.

V prvem delu bomo spregovorili o zaslugi koncilskih papežev za sprejetje in udejanjenje medverskega dialoga v katoliški Cerkvi. Predstavili bomo koncilске dokumente, ki ga utemeljujejo in usmerjajo, in pokazali odvisnost njegovega sprejetja

od razvoja nauka o odrešenju. V drugem delu si bomo pogledali, kako je Cerkev uresničevala koncilsko odločitev za dialog med pontifikatom papeža Janeza Pavla II. Tretji del je pregled njene dialoške dejavnosti pod Benediktom XVI. Dejavnosti medverskega dialoga v Sloveniji nam predstavi četrto poglavje. V zadnjem poglavju pa bomo spoznali, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za uresničevanje in oznanjevanje evangelija v zadnjih desetletjih.

1. Koncil in dva papeža

Papež Janez XXIII. in njegov naslednik Pavel VI. sta poskrbela za institucionalizacijo nove usmeritve katoliške Cerkve. Tajništvo za edinost kristjanov je izdelalo osnutek za *Izjavo o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev*. Kardinal Bea je tekst v osnutku najprej predvidel kot eno od poglavij v *Odloku o ekumenizmu*, spregovoril pa naj bi zgolj o antisemitizmu, vendar je iz njega nastal samostojen dokument, ki so ga v originalu poimenovali *Nostra Aetate*. Prvič v zgodovini Cerkve spregovorijo katoliški dokument pozitivno o svetovnih religijah. Pred izidom tega dokumenta je Pavel VI. napisal svojo prvo encikliko *Ecclesiam suam*, v kateri je predstavil katoliško pojmovanje dialoga z drugimi kulturami in religijami: »Toda mi ne želimo odklanjati priznanja in spoštovanja duhovnim in moralnim vrednotam nekrščanskih verstev. Z njimi si želimo spodbujati ideale, ki jih vsi zagovarjamo na področju verske svobode, bratstva ljudi, svete kulture, dobrotelnosti in civilnega reda. O teh skupnih idealih je dialog z naše strani mogoč in ponudili ga bomo tam, z vsem medsebojnim spoštovanjem in vdanostjo, kjer bo dobronamerno sprejet.« (*Ecclesiam suam* 112)

Okrožnica je odločilno vplivala na nastanek izjave *Nostra Aetate*, ki izraža nauk koncila o dialogu Cerkve z nekrščanskimi verstvi, posebno z Judi in z muslimani: »Katoliška cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi.« (N 2)

Vključitev katoliške Cerkve v medverski dialog je bila omogočena z novo razlago načela »*Extra ecclesiam nulla salus!*«. Koncilski očetje so na podlagi pisma svetega oficija¹ iz leta 1949 bostonskemu nadškofu Chuchingu razvili katoliški nauk o odrešenju do te mere, da je omogočil sprejetje medverskega dialoga. Zapisali so ga v *Dogmatično konstitucijo o Cerkvi*, ki v 8. členu pravi: »Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit in) v Katoliški cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim. S tem ni izključeno, da je zunaj njene organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti.« (C 8) V dokumentu *Gospod Jezus*² beremo, da je hotel drugi vatikanski koncil z izrazom *subsistit*

¹ Kongregacija za nauk vere.

² Kongregacija za verski nauk je pod vodstvom prefekta kardinala Jožefa Ratzingerja dne 6. avgusta 2000 objavila izjavo *Gospod Jezus*.

stit in postaviti v medsebojno soglasje dve doktrinarni trditvi: na eni strani to, da Kristusova Cerkev kljub razdeljenosti kristjanov še dalje obstaja v polnosti samo v katoliški Cerkvi, in na drugi strani, da je zunaj njene vidne organizacije mogoče najti več prvin posvečenja in resnice (Kongregacija za verski nauk 209).

Na podlagi trditve, da tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine posvečenja in resnice, pove 16. člen *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli, ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali« (C 16), in v nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost večnega zveličanja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo torej ne uči, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava jim le »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi«! Cerkev od tedaj dalje v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Zato *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* bolj kakor o pripadnosti Cerkvi govori o tem, da je lahko zveličan vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

Pavel VI. je nove smernice koncila najprej konkretiziral v odnosu do Judov in do tibetanskih budistov. Med svojim prvim potovanjem na Vzhod leta 1971 se je srečal z voditeljem tibetanskih budistov Kalujem Rinpochejem, dve leti pozneje, 30. septembra 1973, pa je sprejel v Vatikanu njegovega naslednika, štirinajstega dalajlama Tenzina. Večkrat se je srečal tudi s predstavniki muslimanov.

2. Janez Pavel II.

Papež Janez Pavel II. je dne 28. junija 1988 z dokumentom *Pastor bonus* preimenoval Tajništvo za nekristjane v Papeški svet za medverski dialog. Temu svetu so pridružili tudi Komisijo za verske odnose z muslimani, ki je nastala iz nekdanjega Podtajništva za islam. Isti dan je papež preimenoval Tajništvo za odnose z nevernimi v Papeški svet za dialog z nevernimi. Z apostolskim pismom (v obliki *motu proprio*) *Inde a Pontificatus* z dne 25. marca 1993 pa je papež Janez Pavel II. združil Papeški svet za dialog z nevernimi s Papeškim svetom za kulturo. Tako je nastal en organizem z imenom Papeški svet za kulturo. Po teh reformah sta iz treh tajništev nastala dva samostojna organizma: Papeški svet za medverski dialog in Papeški svet za edinost kristjanov. Ustanova za dialog z nevernimi pa deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo.

Janez Pavel II. je nadaljeval pot medverskega dialoga s poudarkom, da je božji duh navzoč tudi pri nekristjanih in v njihovih religijskih izročilih. Dne 27. oktobra 1986 je povabil v Assisi predstavnike vseh svetovnih religij in organiziral molitveno srečanje. Srečanje je bilo znamenje edinosti med ljudmi in je bilo popolnoma v duhu drugega vatikanskega koncila. V manjšem merilu je temu srečanju sledilo še drugo: leta 1993, ko je na Balkanu divjala vojna, naslednje pa nekaj mesecev po atentatu, ki je 11. septembra 2001 zaznamoval zgodovino.

Posebej lahko omenimo prizadevanje Janeza Pavla II. za zблиžanje kristjanov in Judov. Ko je kot prvi papež stopil na ozemlje taborišča v Auschwitzu, se je spoštljivo poklonil žrtvam holokavsta. Bil je tudi prvi papež, ki je prestopil vrata sinagoge, in to v Rimu v aprilu 1986. Takrat je javno povedal, da so Judje »naši ljubljene bratje«. Leta 1993 se je Janez Pavel II. odločil, da obišče državo Izrael in ob tej priliki – kljub nasprotovanjem nekaterih predstavnikov rimske kurije, ki so želeli poprej urediti palestinsko vprašanje – prvič vzpostavil diplomatske odnose med Svetim sedežem in Izraelom. Na posvetu dne 31. oktobra 1997 je Janez Pavel II. zatrdil, da antisemitizem nima nobenega opravičila. Tri leta pozneje, v marcu 2000, je obiskal Jad Vašem, kjer je prosil Boga odpuščanja za dejanja antisemitizma, ki so jih storili kristjani. V režo med kamne zida žalovanja pa je položil listič, na katerega je napisal prošnjo za odpuščanje za vse, kar so kristjani hudega storili judovskemu narodu.

Tudi z muslimani je Janez Pavel II. poglobljal dialog. Leta 1979 je kot drugi papež v zgodovini obiskal Turčijo. Od 18. do 19. avgusta 1985 se je mudil v Casablanci in v Maroku, kjer je govoril osemdeset tisoč muslimanom in poudaril, da kristjani skupaj z muslimani »častimo istega Boga«. Dne 14. aprila 1996 je obiskal Tunis.

Janez Pavel II. je odobril gradnjo mošeje v Rimu, hkrati pa muslimanske države prosil za recipročnost pri vprašanju svobode krščanskega bogoslužja v islamskem okolju. V maju leta 2001 je kot prvi papež v zgodovini vstopil v mošejo. Med obiskom Sirije je želel obiskati kraj, kjer se je spreobrnil sv. Pavel, in počastiti relikvije Janeza Krstnika, ki jih hranijo v mošeji Omeyyades v Damasku. Atentati dne 11. septembra 2001 so Janeza Pavla II. spodbudili, da je obsodil vsako vrsto nasilja v imenu Boga in izjavil, da ti atentati nimajo povezave s pravim islamom.

Janez Pavel II. je v Vatikanu večkrat sprejel štirinajstega dalajlama, Tenzina Gyarsa. Dne 27. januarja 2003 je po srečanju s papežem dejal dalajlama predsedniku italijanskega senata: »Papežu sem izrazil svoje občudovanje za vse, kar je storil za mir in versko harmonijo v svetu!«

3. Benedikt XVI.

Benedikt XVI. je nadaljeval dialoško držo svojega predhodnika. V poslanici za dan miru 2011 *Svoboda veroizpovedi je pot do miru* je poudaril, da je medverski dialog pomembno orodje za sodelovanje različnih verskih skupnosti. Istega leta je obhajal 25-letnico prvega molitvenega srečanja v Assisiju tako, da je poromal v Frančiškovo mesto, kjer je spet povabil vernike različnih veroizpovedi k molitvi za mir.

Tako kakor njegov predhodnik je tudi Benedikt XVI. dne 29. maja 2006 med obiskom Poljske poromal v Auschwitz in molil za Jude. To je pri Judih zbudilo simpatije do papeža. Nasprotno reakcijo pa je izzval februarja 2008, ko je v želji, da omogoči staro latinsko mašno liturgijo, ohranil tudi molitev za »spreobrnjenje Judov«, ki se moli na veliki petek. To dejanje je izzvalo proteste judovske skupnosti. Istega leta dva meseca pozneje je med obiskom ZDA obiskal judovsko skupnost in sinagogo v New Yorku. Ob tej priložnosti je ponovil svojo željo po dialogu med katoličani in Judi.

Spomladi 2009 je Benedikt XVI. obiskal Izrael in Jordanijo. V spominskem parku Jad Vašem se je spomnil na holokavst in na šest milijonov Judov, ki so jih nacisti pobili. V avgustu istega leta je dejal, da so bila nacistična taborišča smrti simboli pekla na zemlji. Dne 17. januarja 2010 je ponovil obisk Janeza Pavla II. triindvajset let predtem in vstopil v rimsko sinagogo. Ob tej priložnosti je v nagovoru poudaril, da je Pij XII. reševal Jude na prikrit način. Dne 11. februarja 2013, ko je Benedikt XVI. napovedal odpoved svoji službi, je veliki aškenaški rabin Yona Metzger dejal, da je pontifikat Benedikta XVI. zmanjšal antisemitizem v svetu.

Glede dialoga z islamom je treba priznati, da je Benediktov govor na Univerzi v Regensburgu dne 12. septembra 2006 izzval v islamskem svetu veliko nasilja nad kristjani, a hkrati je spodbudil pogovor. Mesec dni pozneje je osemindvajset islamskih učenjakov papežu napisalo odprto javno pismo z željo, da bi se razvilo medsebojno razumevanje, oktobra 2007 pa je sto osemindvajset islamskih osebnosti papežu poslalo odprto pismo z naslovom *Skupna beseda med vami in nami*. Ta pobuda je privedla do ustanovitve stalnega foruma dialoga med katoličani in muslimani, ki je imel prvo zasedanje v Rimu od 4. do 6. novembra 2008. Drugače pa se je Benedikt XVI. srečal z več pomembnimi osebnostmi iz islamskega sveta: med drugimi je dne 6. novembra 2007 sprejel Abdallaha I., kralja Saudske Arabije. To je bilo prvič, da je suveren te arabske države, ki varuje islamske svetinje, obiskal Vatikan. Govorila sta o medverskem dialogu in o verski svobodi kristjanov, ki prebivajo v Saudski Arabiji. V postsinodalni apostolski spodbudi *Verbum Domini*, ki je izšla novembra 2010, je Benedikt XVI. izrazil željo, »da bi se odnosi zaupanja, ki so se ustvarili med kristjani in muslimani, nadaljevali in razvijali v duhu iskrenega in spoštljivega dialoga«.

Benedikt XVI. se je srečeval tudi s predstavniki budistov. Dne 13. oktobra 2006 je v Vatikanu sprejel štirinajstega dalajlama, duhovnega vodja tibetanskih budistov.

4. Medverski dialog v Sloveniji

Slovenska katoliška Cerkev z Judi v letih po zadnjem koncilu ni imela pravih stikov. Razlog je maloštevilnost judovske skupnosti v Sloveniji, pa tudi odsotnost njihovega rabina. Edini neformalni stik z Judi je študij Chrisa Killerja, nekdanjega tajnika judovske skupnosti v Sloveniji, na Teološki fakulteti.

Tudi z budisti nimamo pravega dialoga. Konstruktivnih pogovorov na uradni

ravni ni bilo, spominjamo pa se preprirov med lamom Shenphenom Rimpočejem in profesorjem dr. Dragom Ocvirkom s Teološke fakultete. Predstojnik tibetanske budistične kongregacije Dharmaling je namreč tožil, da so budisti v Sloveniji zapostavljeni in da jih profesor Ocvirk žali.

Veliko več stikov pa ima slovenska katoliška Cerkev z muslimani. Dne 15. aprila 2004 so se v Slomškovi dvorani v Mariboru na temo medverskega dialoga sestali štirje predstavniki največjih verskih skupnosti pri nas. Zastopane so bile tri krščanske Cerkve: pravoslavna, evangeličanska in katoliška, in muslimani. Dr. Anton Stres je nakazal možnosti za skupni nastop glede različnih družbenih vprašanj, kakor je na primer vprašanje novega predloga zakona o verski svobodi in o verskih skupnostih. Vsi visoki predstavniki krščanskih Cerkva v Sloveniji in mufti Djogić so se strinjali, da sta sodelovanje in pogovor med religijami nujna.

Glede na administrativno razdeljenost muslimanov pri nas ima katoliška Cerkev še največ stikov z Islamsko skupnostjo v Sloveniji (ISS). Njen mufti dr. Nedžab Grabus se odzove na vabila k pomembnejšim slovesnostim v katoliški Cerkvi.³ V letu 2010 se je zgodilo prvič, da je ISS izrazila svoje mnenje v slovenski javnosti skupaj s katoliško Cerkvijo oziroma Svetom krščanskih Cerkva. Dne 2. julija 2010 sta mufti dr. Nedžab Grabus in ljubljanski nadškof in slovenski metropolit dr. Anton Stres podpisala skupno izjavo, s katero sta se zavzela za »ohranitev zakonske zveze in družine«. Dne 9. novembra 2010 se je ISS pridružila Svetu krščanskih Cerkva v Sloveniji v Izjavi glede predloga novega Zakona o verski svobodi.

Z vodilnimi ljudmi drugih dveh islamskih skupnosti v Sloveniji katoliška Cerkev do sedaj ni imela uradnih pogovorov. Treba pa je poudariti, da je Slovenska muslimanska skupnost zainteresirana za stike s katoliško Cerkvijo, medtem ko Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji pojmuje medreligijski dialog zgolj kot priložnost za oznanjanje islama.

5. Medverski dialog je nujnost

Ne moremo si zatiskati oči: pripadniki različnih religij smo se znašli »z ramo Nob rami«. Naše sobivanje je možno le v dialogu. Katoliška Cerkev se sedaj zaveda, da zapoved »Ljubi Gospoda svojega Boga z vsem srcem in vso dušo in vsem mišljenjem in svojega bližnjega kakor samega sebe« ne pomeni, ljubiti samo somišljenike, ampak omogočati življenje – življenje v polnosti tudi tistim, ki so

³ Mufti je bil navzoč pri ustoličenju Antona Stresa za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita, prišel je na škofovsko posvečenje Stanislava Lipovška v Celje. Tudi na akademski ravni je ISS pripravljena za sodelovanje. Nevzet Porič je na povabilo dr. Osredkarja, člana Programskega odbora konference Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja, s prispevkom Družina v islamu sodeloval na simpoziju, ki ga je organiziral Inštitut Jožef Stefan. Dne 14. maja 2010 je bilo srečanje profesorjev Fakultete islamskih nauk iz Sarajeva s profesorji Teološke fakultete v Ljubljani, ki je potekalo na Teološki fakulteti v Ljubljani. Delegacijo iz Sarajeva je vodil dekan prof. dr. Ismet Bušatlić. Skupaj z dekanom sta prišla še prof. dr. Enes Karić in prof. dr. Adnan Silajdžić. V imenu domačinov so omenjeno delegacijo sprejeli dekan Teološke fakultete prof. dr. Stanko Gerjolj, prof. dr. Drago Ocvirk, prof. dr. Janez Juhant, dr. Marijana Hercet in dr. Mari Jože Osredkar, ki je septembra 2010 odpotoval v Sarajevo in Fakulteti islamskih nauk vrnil obisk.

drugačni. Le tedaj evangelijski nauk zares prinaša življenje, ko uči: »Karkoli storite kateremu mojih najmanjših bratov, meni storite.« Drugi⁴ je sleherni drugi ali pa to ni Drugi. In sleherni drugi je tisti, ki ti je dan – s katerim se srečuješ, ne da bi si ga sam izbral, čeprav razmišlja drugače.

Leta 1991 sta papeški svet za medverski dialog in Kongregacija za evangelizacijo narodov izdala dokument z naslovom *Dialog in oznanjevanje*, ki razloži pomen medverskega dialoga in oznanjevanja evangelija kot prvega poslanstva Cerkve: »Medverski dialog in oznanjevanje, čeprav nista na istem nivoju, sta oba pristna elementa evangelizatorskega poslanstva Cerkve. Oba sta upravičena in potrebna. Med njima obstaja močna vez, a kljub temu ju ne moremo zlit v eno: pravi medverski dialog predpostavlja pri kristjanih željo, da bi vsi poznali in ljubili Jezusa Kristusa, in Kristusovo oznanilo se mora posredovati v evangelijskem duhu dialoga.« (Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog 1991, 77)

6. Sklep

Franciškani so v Carigradu ustanovili novo redovno skupnost, da bi gojili medverski dialog z islamom. Gwenole Jeusset, francoski član bratstva, poudarja, da je velika razlika med krščanskim dialogom z muslimani v Turčiji in v Franciji. Veliko lažje se je namreč z islamom pogovarjati tam, kjer so v manjšini, kakor tam, kjer so v večini, v Franciji torej veliko lažje kakor v Turčiji. Zdi se namreč, da islam še ni našel »razloga« za pravi dialog z Zahodom oziroma s krščanstvom. In to je druga plat medalje, ko govorimo o problemu dialoga z islamom. Islam potrebuje svoj »drugi vatikanski koncil«!⁵ Katoliška Cerkev, ga je, hvala Bogu, že imela in ga uresničuje. Prepričani smo, da je bila odločitev za medverski dialog na zadnjem cerkvenem zboru nujna za verodostojnost oznanjevanja evangelija v zadnjih desetletjih.

Ovira za dialog med kristjani in nekristjani je pogosto v tem, da kristjani veliko raje govorimo »o njih« kakor pa »z njimi«. Muslimani in drugi nekristjani pa morda še niso našli razloga, zakaj bi govorili o nas ali se pogovarjali z nami. Kaj storiti? Slovenska škofovsko konferenca bi lahko ustanovila komisijo za medverski dialog v Sloveniji. Morda je ustanavljanje Inštituta za ekumensko teologijo in medreligijski dialog v okviru Teološke fakultete priložnost za poživitev pomembnega poslanstva.

⁴ »Drugi«, pisano z veliko začetnico, je Bog.

⁵ Talb Mohamed, besede na hrbtni strani knjige Dušana Jakomina z naslovom *Islam in mi* (Trst, 2003).

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. 1980. V: 2. vatikanski cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Družina.
- Catalano, Roberto.** 2010. *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso*. Rim.
- Škofovska sinoda: 20 let koncila.** 1986. Cerkveni dokumenti 30. Ljubljana: Slovenske rimskokatoliške škofije.
- Chemins de dialogue [association].** 2002. *L'Eglise et les religions de Vatican II à nos jours*. Marseille.
- Koncilski odloki.** 1980. *Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za evangelizacijo in Papeški svet za medverski dialog.** 1991. *Dialog in oznanjevanje*. Rim.
- Kongregacija za verski nauk.** 2000. Dominus Iesus. Izjava »Gospod Jezus« o enosti in odrešenjskozveličavni vesoljnosti Jezusa Kristusa in Cerkve. *Communio* (Ljubljana) 10:193–221.
- Leroy, Gerard.** 2002. *Le salut au-delà des frontières: Réflexions d'un chrétien sur le dialogue interreligieux*. Pariz: Salvator.
- Ocvirk, Drago.** 2000. Prizadevanja katoliške Cerkve za dialog z budizmom. *Tretji dan*, junij/julij: 62–68.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Medverski dialog v luči katoliškega nauka o odrešenju. *Bogoslovni vestnik* 72:551–558.
- Pavel VI.** 1965. *Ecclesiam suam*. Rim: Curia Romana.
- Ploux, Jean-Marie.** 2004. *Le dialogue change-t-il la foi?* Pariz: Les éditions de l'atelier.
- Sesboué, Bernard.** 2004. *Hors de l'Eglise pas de salut*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Jakomin, Dušan.** 2003. *Islam in mi : od sprejemanja do dialoga*. Trst: Opera culturale di Servola - Doma Jakoba Ukmarja.

*Peter Lah***Koncil in mediji: Kontinuiteta ali prelom?**

Povzetek: Za odnos koncilskih očetov do medijev je značilna pozitivna naravnost, tako kakor je pozitiven tudi njihov odnos do sodobnega sveta (moderne) na splošno. Avtor začne z analizo ključnih tem v enciklikah Pija XI., Pija XII. in Janeza XXIII. in v koncilskem odloku *Inter Mirifica*. Iz dokumentov vejejo skrb za osebo in skupnost, pozivi k izkoriščanju potenciala medijev za dobro in občutljivost za temeljna vprašanja o svobodi in o odgovornosti.

V drugem delu avtor analizira pokoncilске nagovore papežev, enciklike in dokumente Papeškega sveta za sredstva družbenega obveščanja. Med ključna vprašanja, s katerimi se sooča Cerkev na začetku tretjega tisočletja, sodi kultura transparentnosti in odgovornosti, ki jo pospešujejo množični mediji in zaradi katere so se spremenila pričakovanja javnosti do cerkvenih voditeljev. Ta prispevek predstavi in ovrednoti odzive vodstva Cerkve na ta izziv.

Ključne besede: cerkveno učiteljstvo o medijih; drugi vatikanski koncil in mediji; javno mnenje v Cerkvi; Cerkev in mediji; mediji in družba

Abstract: **Vatican II and Media: Continuity or Break?**

Council fathers demonstrated a positive attitude towards the media and towards the modern world in general. This paper begins with the analysis of key themes in the encyclicals of Pius XI, Pius XII, John XXIII and the Council decree *Inter Mirifica*: the concern for human person and community, calls for using the media's potential for the good, realistic awareness of the fundamental questions concerning liberty and responsibility.

The author continues with the analysis of postconciliar Papal speeches and encyclicals as well as documents issued by the Pontifical Council for Social Communications. At the beginning of the third millenium, the Church faces changed sensitivities concerning transparency and public responsibility. These sensitivities are indicative of a broader cultural change and are amplified by the media. As a consequence, the expectations by the public in regard to Church leaders have changed. The paper offers an analysis and evaluation of how Church leadership is responding to these challenges.

Keywords: Vatican II and media, publicness in Church, media and transparency

Za nas, ki se ukvarjamo z mediji in z vsem, kar je z njimi povezano, je Pij XI. pomemben papež. V konferenčni dvorani Vatikanskega radia obiskovalca pozdravita dva gospodarja: ustanovitelj Pij XI. in aktualni papež. Pij XI. je v Vatikan pripeljal elektriko, radio, železnico in druge sadove modernega časa. Ta fizična modernizacija je sledila ureditvi odnosa z italijansko državo. Dne 11. februarja 1929 so bili podpisani lateranski sporazumi, dve leti in en dan pozneje je papež spregovoril na valovih Vatikanskega radia. Končalo se je obdobje konflikta med Cerkvijo in modernim svetom in začelo se je novo obdobje, proces, ki je z drugim vatikanskim koncilom dosegel enega od vrhuncev. Seveda se tisočletna institucija ne spremeni čez noč. Ti procesi trajajo desetletja, zato bi bilo veliko prezgodaj trditi, da je modernizacija Cerkve končana. Kdo ve, morda bodo prihodnji zgodovinarji omenjena datuma povezali s tretjim, z 11. februarjem 2013 (odstop Benedikta XVI.), ko bodo zakoličili meje nekega civilizacijskega obdobja in neke oblike bivanja in delovanja »Cerkve v sedanjem svetu«.

V nadaljevanju so povzeti bistveni dokumenti cerkvenega učiteljstva o komuniciranju in o medijih – o sredstvih družbenega obveščanja zadnjih osemdeset let. Avtor zagovarja stališče, da govorimo pri medijih o več kakor sredstvih. Mediji so sad in vzrok globokih družbenih in kulturnih sprememb, ki zaznamujejo življenje kristjanov in cerkvenih institucij.

1. Papeštvo, modernizacija in mediji

Modernost Pija XI. ni bila v tem, da je v papeško državo pripeljal elektriko in avtomobil. Medtem ko je državni tajnik Gasparri podpisoval v največji tajnosti pripravljene lateranske sporazume, je papež v baziliki sv. Petra rimskim duhovnikom pojasnjeval njihov pomen. Mednarodno priznana suverenost Svetega sedeža ni sama sebi namen, ampak je pomembna zato, ker Cerkvi omogoča svobodo delovanja. Cilj pogodbe ni v tem, da rimski škof in papež dobi svojo državo, saj njegovo bistveno poslanstvo ni upravljanje države in premoženja. Novoustavljena država obsega »le toliko materialnega ozemlja, kolikor je nujno potrebno za opravljanje duhovnega poslanstva«.¹ Za opravljanje tega poslanstva v sodobnem svetu zadostuje nekaj hektarov ozemlja, na katerem ima cerkev, trg za sprejeme romarjev, pa še malo prostora za radijski oddajnik.

Modernizacijo Cerkve lahko razumemo tudi kot prenos poudarka s snovi na sporočilo. Njeno poslanstvo ni več vezano na ozemlje, na politično in kulturno moč. Vpliv ni isto kakor moč. Duh ni omejen z materijo. Prav osvoboditev duha (informacije) iz spon materije (papirja) je bistvena značilnost elektronskih medijev. Da je papež Pij tistega februarskega dne leta 1931 nagovoril vse zemljane, mu ni bilo treba natisniti in razposlati milijarde časopisov. Njegovo sporočilo ni bilo več vezano na snov, ki je težka, počasna in draga. Zaprtje debelega poglavja v zgodovini papeštva, katerega poslednje strani so bile zaznamovane s hudim konfliktom

¹ *L'Osservatore Romano* – 150 anni (posebna številka), 1. julija 2011, 31.

z moderno kulturo, je v Cerkvi sprostilo moči za oznanjevanje. Ta premik od obrambe k proaktivnemu oznanjevanju se kaže tudi v dokumentih, v katerih papeži in Sveti sedež obravnavajo medije.

Prva enciklika, ki je izrecno posvečena medijem, ima naslov *Vigilanti Cura* (VC). Objavil jo je Pij XI. leta 1936. V njej razvije in razširi temo, ki se je dotaknil sedem let poprej v okrožnici o vzgoji *Divini illius Magistri*. Izhaja s stališča, da po vsebinski plati ni bistvene razlike med antičnimi cirkuškimi igrami in sodobnimi filmi, radiom ali revijami. V obeh primerih govorimo o razvedrilu in o umetnosti. Novost je v difuziji, v lahkoti razširjanja vsebin, v njihovi dostopnosti.

Za papeža ni nobenega dvoma, da ima vsaka človekova dejavnost neko določeno moralno valenco. Vsako dejanje ima učinek. To še toliko bolj velja za sporočila, ki postajajo zidaki pri gradnji človekove osebe, skupnosti in družbe. Ko smo to razčistili, pa se takoj zastavi vprašanje regulacije dejavnosti, ki so povezane z mediji. V preteklosti so papeži in koncili sestavljali sezname prepovedanih knjig in kaznovali tiskarje, prodajalce in bralce, če so te knjige razširjali ali brali. Pij XI je tudi v tem pogledu zelo moderen, in to po zaslugi Američanov. V pluralističnih in laičnih Združenih državah Amerike so katoličani na začetku 20. stoletja hitro ugotovili, da ne morejo računati na pomoč države pri uveljavljanju moralnih in estetskih standardov. Ko so se začeli množiti filmi, ki so dražili njihov moralni čut, so se organizirali v »Legion of Decency«. Njeni člani so se zavezali, da ne bodo gledali filmov, ki so v nasprotju z njihovimi moralnimi načeli.

Pritisk gledalcev, ki so jih organizirali katoliški cerkveni in civilni voditelji, je imel učinek. Filmski producenti in distributerji so upoštevali njihove glavne kritike. Zmaga je bila resda delna, saj so se tudi zato producenti iz New Yorka preselili na zahodno obalo v Hollywood, kjer so imeli bolj proste roke. Za nas pa je bolj kakor neposredni učinek pomembno dejstvo, da je Pij XI. pokazal moderno držo s tem, ko je spodbudil akcijo »od spodaj«. Ta premik v smeri civilne družbe in demokracije je značilen, še posebno če upoštevamo, da nas celo osemdeset let pozneje vedno znova zaskomina, da bi s trdo palico državne ali drugačne avtoritete uveljavili red na področju medijev.

Drugi poudarek v okrožnici je namenjen produkciji. Ni namreč dovolj, da znamo pokazati na napake in se zaščititi pred škodo. Treba je nekaj storiti, da bodo v medijih in na spletu boljše vsebine. Pij XI. spodbuja katoličane, naj izkoristijo pozitivni potencial, ki ga mediji nesporno imajo:

»Dobri filmi imajo lahko globok moralni vpliv na tiste, ki jih vidijo. Ne le, da človeka razvedrijo. Zmožni so v človeku vzbuditi plemenite ideale, mu posredovati dragocene zamisli in boljše poznavanje zgodovine ter lepote domovine in drugih držav sveta, prikazati resnico in krepost na privlačen način, ustvariti, ali vsaj podpreti razumevanje med narodi, družbenimi razredi in rasami, zagovarjati pravične pobude, oživiti prizadevanja za krepost in doprinesti k vzpostavitvi pravičnega družbenega reda na sveta.« (VC, II. poglavje)

Za konec velja omeniti še Pijev realizem. Ustanovitelj Vatikanskega radia je dobro vedel, koliko staneta produkcija in distribucija medijev. Še bolj pomembno pa

je: zavedal se je, da v ligi prvakov ne more igrati z amaterji. Zato: kdor si prizadeva za to, da bi standard medijev zadoščal potrebam vzgoje in da bi bil v skladu s kristjanovo vestjo, naj ne izgublja moči in denarja z amaterji, ampak naj v polni meri uporabi strokovnjake.

2. Mediji kot družbeni in kulturni proces

Pij XII. je leta 1957 medijem posvetil okrožnico *Miranda Prorsus* (MP). V njej nadaljuje pristop svojega predhodnika in podpre dobro zasnovane pobude za klasifikacijo filmov v skladu s katoliško moralo. Dobro so zasnovane tiste pobude, ki so strokovno utemeljene in potekajo pod vodstvom škofov ali vsaj v sodelovanju z njimi. Temeljni pristop ostaja enak kakor pri predhodniku. Prvič, pričakuje se aktivna soudeležba laikov in strokovnjakov. Drugič, ne sestavi seznama prepovedanega gradiva in ne grozi s kaznimi, kakor so to delali papeži od 16. stoletja dalje vse do leta 1966, ampak želi ljudem pomagati pri izbiri primernih filmov in oddaj in jih spodbuja, naj ustvarjajo takšne vsebine.

Iz besedila je razvidno, da so bili pripravljavci poučeni o stanju medijskih študij. Okrožnica preseže paradigmo umetnosti, ki je značilna za *Vigilanti cura*, in uvede bolj sociološki pristop, s tem ko govori o treh funkcijah medijev (razvedrilna, vzgojno-izobraževalna in informativna). Izhajajoč iz osebne odgovornosti vseh vključenih v proces produkcije, distribucije in sprejemanja medijskih vsebin, predlaga danes zelo aktualni pristop soregulacije. Podobno kakor njegov predhodnik tudi Pij XII. podpira ustanovitev katoliške infrastrukture: produkcije, kritike in distribucije. Ta vidik se je izkazal za najmanj uresničljivega.

Ključnega pomena za nadaljnji razvoj cerkvenega nauka in konkretnih pobud na področju medijev pa je vedno močnejša zavest, da mediji niso samo orodje, dodatek k družbenim procesom, ampak so družbeni in kulturni proces. To spoznanje se je izkristaliziralo v pastoralnem navodilu *Communio et progressio* (CP), ki jo je leta 1971 objavil Papeški svet za družbeno obveščanje na pobudo koncilskih očetov:

»Sredstva družbenega obveščanja služijo graditvi novih odnosov in oblikovanju novega jezika, ki ljudem omogoča boljše poznavanje sebe in lažje medsebojno razumevanje. Na ta način ljudje prihajajo k vzajemnemu razumevanju in do skupnih ciljev. Vse to jih navaja k pravičnosti in miru, k dobronamernosti in dejavni ljubezni, k vzajemni pomoči, ljubezni in – končno – k občestvu. Orodja za komuniciranje so tako med najbolj učinkovitimi sredstvi za gojitev tiste ljubezni med ljudmi, ki je hkrati vzrok in izraz tovarištva.« (CP, 12)

Dvajset let pozneje pastoralno navodilo *Aetatis Novae* (AeN) ugotavlja, opirajoč se na *Communio et progressio*, da človek v veliki meri izkuša življenje skozi medije (»to a considerable extent, human experience itself is an experience of media«).

»Preobrati, ki jih danes doživlja družbeno komuniciranje, predpostavljajo nekaj več kot le tehnološko revolucijo: Gre namreč za popolno preobrazbo

vsega, s čimer človeštvo sprejema svet, ki ga obkroža, ter preverja in izraža svoje zaznave. /.../ Vse to učinkuje /.../ na psihološki, moralni in družbeni razvoj osebnosti, na strukturo in delovanje družbe, pogled na svet, na kulturno izmenjavo, na razumevanje in posredovanje vrednot, pogled na svet, ideologije in tudi na versko prepričanje.« (AeN, 4)

Drugače od navodila *Communio et progressio*, ki ga preveva pokoncilski optimizem do kulture in družbe, je navodilo *Aetatis Novae* bolj zadržano in skeptično do učinkov sodobnih sredstev družbenega komuniciranja:

»Podobe in ideje, ki so neprestano na voljo, in njihov hiter pretok celo med celinami, imajo globoke posledice, pozitivne in negativne, na psihološki, moralni in družbeni razvoj oseb, na strukture in delovanje družb, na komuniciranje med kulturami ter na dojemanje in prenašanje vrednost, svetovnih nazorov, ideologij in verskih prepričanj. Komunikacijska revolucija vpliva na to, kako dojemamo Cerkev, in ima pomemben učinek na strukture Cerkve in na oblike njenega delovanja.« (AeN, 4)

V naslednji točki dokument omenja komercializem, prepričanje – ki preveva politiko in gospodarstvo zadnjih desetletij –, da sta gospodarski uspeh in dobiček bolj pomembna kakor služba osebi in skupnosti. Gospodarski uspeh je postal najpomembnejše merilo za presojo medijev. Z njim tesno povezano potrošništvo globoko zaznamuje kulturo našega časa. V dokumentu *Cerkev in internet* (CI) Papeški svet leta 2002 zapiše:

»Svet medijev je včasih videti indiferenten in celo sovražen do krščanske vere in morale. To je delno zato, ker so mediji prežeti s tistim tipično postmodernim občutkom, po katerem je edina absolutna resnica ta, da ni nobenih absolutnih resnic. V kolikor pa obstajajo take resnice, jih človeški razum ne more doseči, zato so nerelevantne.« (CI, 8)

Podoben skepticizem v odnosu do medijev najdemo v posinodalni spodbudi *Pastores dabo vobis* (PV) iz leta 1992. V delu, kjer govori o pokori in spovedi, o čutu za askezo in za notranjo disciplino, o duhu žrtvovanja in samozatajevanja, o sprejemanju trdega dela in križa, zapiše tudi: »Omenjeni elementi duhovnega življenja predstavljajo določen napor za številne kandidate za duhovništvo, ki so odraščali v udobju in obilju ter so jih vzori obnašanja in ideali, ki jih prenašajo množični mediji, napravili manj odprte za omenjene elemente.« (PV, 48)

Naj povzamem: ko govorimo o medijih, govorimo o človeku in o družbi. Mi smo v veliki meri – v veliko večji meri, kakor si predstavljamo – rezultat medijev. To ima močne posledice za cerkveno skupnost. Petrova barka ne lebdi v vakuumu, ampak plove na vodi, odvisna je od tokov in od vetrov. Barka lahko plove samo znotraj tokov in vetrov, kapitan in mornarji jih morajo poznati in razumeti, da bodo znali priti na cilj. Končno tokovi in vetrovi ustvarjajo podnebje za posadko in za potnike na tej barki. Med ključne pozitivne značilnosti sodobnega medijskega podnebja sodijo naslednje vrednote: emancipacija (temeljna enakost ljudi), pričakovanja ljudi glede vključenosti in soudeleženosti (demokratska kultura) in pomen transparentnosti, pristnosti za učinkovito delovanje cerkvenih institucij.

3. Pravica do informiranja in do komuniciranja v cerkveni skupnosti

Ze Pij XII. je s presenetljivo jasnostjo opozoril na vlogo informiranja in komuniciranja v življenju človeške skupnosti, ko je zapisal, da je komuniciranje osnovna potreba in s tem pravica človeka. Temelj za to trditev je teološko-trinitaričen, vendar se odlično ujema z dognanji komunikološke stroke. Ko govorimo o medijih, ne govorimo zgolj o pasivnem sprejemanju sporočil, o enosmernem toku informacij in vsebin, pri katerih bi bil človek pasivna tarča in sprejemnik. Takšen pristop je značilen za propagando in za komercialno govorico (oglaševanje in odnosi z javnostjo). Nasprotno pa humanistični pristop izhaja iz človekove globoke želje po skupnosti, po vključenosti, po soudeležbi v družbenem in v kulturnem življenju. Ta vidik je dve desetletji pozneje z vso silo izbruhnil na dan v tihi vojni med ZDA in državami v razvoju ter socialističnimi družbami glede »pravice do informiranja«, ki je privedla do izstopa ZDA, Velike Britanije in Singapurja iz Unesca leta 1984. Omenjene države so se kategorično upirale vsakemu poskusu, ki bi omejil svobodo govora in medijev, tako kakor so jo one razumele: svobodno tržišče medijskih proizvodov in storitev. Večina članic Unesca je, nasprotno, zagovarjala stališče, podobno Pijevemu, da je treba svobodo posameznika in gospodarskih družb uravnotežiti z legitimnimi potrebami skupnosti in družbe. V tej točki je bil zadnji predkoncilski papež več kakor dve desetletji pred objavo MacBrideovega poročila *Many voices, one world* na strani zagovornikov družbene odgovornosti.

Koncilski dokument nadaljuje v smeri, ki jo je zastavil Pij XII. Peta točka odloka *Inter Mirifica* pravi:

»Javno in pravočasno sporočanje dogodkov in dejstev omogoča polnejše in trajno spoznanje vsakemu posamezniku, ki more tako uspešneje prispevati k skupnemu blagru in sodelovati pri napredku celotne družbe. V človeški družbi torej obstaja pravica zvedeti tisto, kar je glede na poseben položaj vsakogar bodisi posameznikom ali skupnostim primerno.«

Nekaj let pozneje Papeški svet za družbeno obveščanje nadaljuje, kakor smo omenili že zgoraj:

»Sredstva družbenega obveščanja služijo graditvi novih odnosov in oblikovanju novega jezika, ki ljudem omogoča boljše poznavanje sebe in lažje medsebojno razumevanje. Na ta način ljudje prihajajo k vzajemnemu razumevanju in do skupnih ciljev. Vse to jih navaja k pravičnosti in miru, k dobronamernosti in dejavni ljubezni, k vzajemni pomoči, ljubezni in – končno – k občestvu. Orodja za komuniciranje so tako med najbolj učinkovitimi sredstvi za gojitev tiste ljubezni med ljudmi ki je hkrati vzrok in izraz tovarištva.« (CP, 12)

Pozneje, v točki 125, našteje tri načine, kako sredstva družbenega obveščanja pomagajo katoličanom: Cerkev pomaga pri oznanjevanju, pospešujejo dialog znotraj Cerkve in Cerkev pokažejo sodobna mnenja in stališča. V nadaljevanju se bomo posvetili drugi točki: dialogu in pravici do komuniciranja znotraj Cerkve.

4. Komuniciranje znotraj cerkvene skupnosti

Na deklarativni ravni je Cerkev na isti valovni dolžini kakor večina sodobnikov, ko govorimo o vlogi medijev v družbi. Brez omahovanja zavzame stališče, da mora biti vse delovanje na področju medijev podrejeno človeku in skupnosti, ne narobe. Kako pa je s tem, ko govorimo o Cerkvi, o življenju katoliške skupnosti? Na načelni ravni velja, da imajo sredstva družbenega obveščanja enako vlogo pri vzpostavljanju in ohranjanju skupnosti, naj bo ta skupnost civilna ali cerkvena. V pokoncilskih dokumentih je ta zavest navzoča, vendar je papeži niso razvijali. Za naše razmišljanje sta pomembna pastoralna spodbuda *Communio et progressio* (1971) v delu, ki govori o temeljnih pravicah do dialoga in obveščenosti znotraj Cerkve, in navodilo *Aetatis Novae* (1992) v delu, ki govori o medijih v službi cerkvenega občestva (*communio*).

Temeljna pravica do dialoga in do informiranosti znotraj Cerkve ohranja in krepi »verodostojnost Cerkve in njeno večjo učinkovitost. Na bolj temeljni ravni pa gre za konkretno uresničenje Cerkve kot občestva, ki je ukoreninjena v tesnem občestvu Svete Trojice ter le-to odraža. Med udi skupnosti ljudi, ki je Cerkev, obstaja temeljna enakost glede dostojanstva in poslanstva. Ta enakost izhaja iz krsta. Na njej temelji hierarhična struktura in raznolikost služb in funkcij ...« (AeN, 10)

V tem kratkem stavku je povedano vse. A vrednost načelnih spoznanj se preiskusi v krizi. V desetletjih, ki so sledila koncilu, so se preizkušnje (krize) kazale na dva načina. Prvič, vprašanje demokratizacije cerkvenih struktur. Drugič, skrite napake in grehi cerkvenih voditeljev.

Glede prvega se zastavlja temeljno vprašanje, ki je hkrati teološko in sociološko: ali tisto, kar dekret reče o družbi, velja tudi za sociološko resničnost, ki se imenuje Cerkev: za župnijo, škofijo, vesoljno Cerkev? Kako je s svobodo govora in pravico do informiranja znotraj te skupnosti? Stvar logike in doslednosti je, da za cerkveno skupnost veljajo enake zakonitosti in da ima enake potrebe kakor druge skupnosti, če so skupnosti. To je: brez komuniciranja ni skupnosti, pri tem pa komuniciranje ne more biti enosmerni tok informacij in pasivno sprejemanje, ampak je dogajanje, ki ga vzpostavijo in vzdržujejo med seboj člani komunikacijskega procesa. Ta proces je hkrati govorjenje in poslušanje, je govor in odgovor, vključuje torej vidik odgovornosti, ki seveda ne more biti zgolj abstrakten, ampak se mora izraziti skozi konkretna ravnanja in mehanizme soudeležbe.²

Communio et progressio (114) ugotavlja: komuniciranje in dialog (pogovor) gradita vezi edinosti med katoličani in sta nujna za povezanost s človeštvom. Glede prvega vidika, dialoga znotraj Cerkve, dokument ugotavlja: »Ker je Cerkev živo telo, potrebuje javno mnenje za vzdrževanje procesa dajanja in prejemanja med svojimi udi. Če tega ni, ne more napredovati v misli in dejanju.« (115) Teološki temelj katoličanske svobode govora sta čut za vero in ljubezen. Kjer je Kristus, tam ni prostora za strah in za sumničavost. Kadar iščemo resnico, ki nam jo je Bog za-

² Ta vidik znotrajcerkvene komunikacije dobro povzame Richard Shields v članku *Governance involves Catholics learning to speak and listen*.

upal, takrat svobodni dialog znotraj Cerkve ne poškoduje njene edinosti in solidarnosti, ampak, nasprotno, krepi slogo in skupnost duhov (»meeting of minds«). Vse to pod pogojem, da dialog poteka v ozračju spoštovanja in ljubezni, da hoče graditi in ne rušiti, da upošteva razliko med mnenjem posameznika in pristnim naukom cerkvenega učiteljstva.

Kar velja za področje teologije, za verska in za moralna vprašanja, velja toliko bolj za tuzemske zadeve v Cerkvi:

»Ker je razvoj javnega mnenja znotraj Cerkve bistvenega pomena, imajo posamezni katoličani pravico do vseh informacij, ki jih potrebujejo za opravljanje svoje dejavne vloge v življenju Cerkve ... Normalni tok življenja in gladko izvajanje oblasti znotraj Cerkve zahtevajo stalni dvosmerni tok informacij med cerkvenimi oblastmi na vseh ravneh ter verniki kot posamezniki in kot organiziranimi skupinami.« (CP, 119–120)

»V primerih, ko mora delovanje Cerkve biti zavito v tančico skrivnost, veljajo enaka pravila kot v civilnih zadevah. Po drugi strani pa duhovno bogastvo, ki je bistveni del Cerkve, zahteva, da se informacije o njenih namenih in njenih dejavnostih odlikujejo po integriteti, resnicoljubnosti in odprtosti. Kadar cerkvene oblasti ne želijo ali ne morejo dati informacij, se sprostijo govorice. Govorice pa niso nosilke resnice, saj vsebujejo nevarne polresnice. Zato je skrivnostnost potrebno omejiti na tiste zadeve, ko gre za dobro ime posameznikov in za pravice ljudi, posamično ali kot skupnost.« (CP, 121)

Če je bil prvi dokument pokoncilsko optimističen glede odprtega dialoga v vseh vprašanjih, tako verskih kakor organizacijskih, pa je navodilo *Aetatis Novae* dvajset let pozneje precej bolj previdno in jasno zariše meje dopustnega. Zdi se, kakor da se je v desetletjih po koncilu Sveti sedež vedno bolj ukvarjal z negativnimi vidiki komuniciranja in medijev. Tudi dokumenti, ki so sledili, te tematike niso razvijali dalje. Tako leta 2000 objavljeni dokument o *Etiki pri komuniciranju* (EK) zelo na kratko povzame omenjena dokumenta v tej materiji in sklene:

»Pravico do izražanja je treba izvajati ob dolžni poslušnosti do razodete resnice in učiteljstva Cerkve ter ob spoštovanju cerkvenih pravic drugih oseb (glej CIC 212, 1, 2, 3; 220). Tako kot druge skupnosti in ustanove mora včasih tudi Cerkev – in je celo dolžna – prakticirati tajnost in zaupnost. A to ne bi smelo biti z namenom zavajanja in nadzora. Znotraj občestva verujočih »se nosilci služb, ki imajo sakralno oblast, posvečajo pospeševanju tistega, kar je v interesu njihovih bratov, tako da vsi, ki pripadajo Božjemu ljudstvu in so zato nosilci resničnega krščanskega dostojanstva, morejo doseči odrešenje po svojih svobodnih in urejenih naporih za skupno dobro (LG, 18).« (EK, 26)

Apostolsko pismo Janeza Pavla II. *The Rapid Development* (objavljeno leta 2005) v točki 12 povzema, kar je o javnem mnenju znotraj Cerkve povedalo cerkveno učiteljstvo v preteklih petdesetih letih, vključno z *Zakonikom cerkvenega prava*.

Kjer je oblast, tam so zlorabe in škandali. Ustavimo se za konec ob teh bolečih rečeh, ki pa so najboljši pokazatelj, do kolikšne mere je institucija pripravljena uveljaviti načelna stališča glede komuniciranja, transparentnosti in odprtosti v svet. Zakaj sta transparentnost in dialog pomembna, je najbolje zapisano v *Communio et progressio*: tako se ohranjata in krepiata verodostojnost Cerkev in njena učinkovitost. Cerkev, ki ne bi delovala kot skupnost, ampak bi prevzela institucionalne vrednote in načine delovanja, bi izgubila dušo. Kadarkoli se to zgodi v Cerkvi, trpi njena verodostojnost in s tem tudi njeno poslanstvo. To je pogosta tema papeža Frančiška.

Nemogoče je v enem samem članku analizirati fenomenologijo škandala in transparentnosti glede katoliške Cerkve. Z veliko mero zanesljivosti pa lahko rečemo, da škofje in papeži, ki so pisali omenjene dokumente, niso računali na to, da bo šla ob koncu 20. stoletja Cerkev skozi globalno krizo zaupanja zaradi pomanjkljive transparentnosti. Počasi spoznavamo, da ljudje bolj zamerijo prikrivanja in zavajanje kakor napako samo. Poznavalec ameriškega političnega dogajanja je pred leti izjavil, da skoraj noben politik ali vladni uslužbenec ni bil obsojen zaradi napak, ampak zato, ker je napake prikrival in lagal. Enako se zdaj dogaja ameriškim škofom glede pedofilskih zlorab: obtoženi in obsojeni so, da so zločine prikrivali. Ljudje so to takoj razumeli kot prevlado institucionalne paradigme nad skupnostno paradigmo: za cerkvene voditelje je bilo bolj pomembno, da zaščitijo dobro ime institucije, kakor da zavarujejo žrtve; škofje in duhovniki niso zmožni priznati greha in narediti pokore. Skratka: cerkvene institucije so delovale v nasprotju s tem, kar so »pridigale«, v nasprotju s svojim bistvom. Sol se je spridila.

Če iščemo revolucionarnost v drugem vatikanskem koncilu, se mi zdi, da se ve-
lja poglobiti v pojem *participatio actiosa* – aktivna soudeležba. Poznana nam je predvsem iz dekreta o liturgiji, vendar bi jo veljalo razumeti širše, v smislu premika od pasivnega k aktivnemu članstvu v skupnosti. Dekret *Inter Mirifica* neopazno in morda celo nehote odpira ključno vprašanje ekleziologije. Sociološko in komunikološko gledano, kdo je Cerkev v sedanjem svetu? Logični odgovor: Cerkev je skupnost deležnikov. Vernik danes pričakuje, da bo deležnik, ne gledalec. Deležnik pa potrebuje informacije – kakor ugotavlja dekret – in ima aktivno besedo.

Cerkev je skupnost svobodnih ljudi, ki smejo in morejo govoriti o vsem, seveda z ljubeznijo, kakor priporoča že apostol Pavel. Transparentnost ne spodkopava nujno avtoritete, ni grožnja za edinost. Dialog ne vodi nujno v relativizem v bistvenih zadevah vere. Res pa je, da se od članov takšne transparentne in dialoške skupnosti zahteva večja stopnja znanja in zrelosti kakor od članov pasivne skupine. In morda najbolj bistveno spoznanje za naš čas, namreč da je skupnost po definiciji majhna sociološka enota: družina, zakonska in druge skupine, župnija kot oltarno občestvo.

Reference

Decree on the media of social communications

Inter Mirifica. 1963. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

International commission for the study of communication problems. 1988. *Many voices, one world: towards a new more just and more efficient world information and communication order.* London: Kogan Page.

Janez Pavel II. 1992. *Post-synodal apostolic exhortation Pastores dabo vobis.* 25. marec. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2005. *Apostolic letter The rapid development.* 24. januar. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

L'Osservatore Romano – 150 anni. 2011. Numero speciale a cura di Francesco M. Valiante. 1 julij.

Pij XI. 1936. *Encyclical letter Vigilanti Cura.* 20. junij. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

Pij XII. 1957. *Encyclical letter Miranda Prorsus.* 8. september. http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_en.html (pridobljeno 10. maja 2013).

Pontifical council for social communications.

1971. *Pastoral instruction Communio et Progressio.* 17. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/294-1971-pastoral-instruction-communio-et-progressio-vatican-city> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 1992. *Pastoral instruction Aetatis Novae.* 23. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/319-1992-aetatis-novae-pastoral-instruction-vatican-city> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2000. *Ethics in communications.* 24. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/326-2000-ethics-in-communications> (pridobljeno 10. maja 2013).

---. 2002. *The Church and Internet.* 24. februar. <http://www.pccs.va/index.php/en/documents/documents-du-pccs/item/325-2002-the-church-and-internet> (pridobljeno 10. maja 2013).

Shields, Richard. 2013. Governance involves Catholics learning to speak and listen. *National Catholic Reporter.* 10. maj. <http://ncronline.org/news/vatican/governance-involves-catholics-learning-speak-and-listen> (pridobljeno 13. maja 2013).

Borut Košir

Prenova zakonodaje Cerkve v luči drugega vatikanskega koncila s posebnim poudarkom na Cerkvi v Sloveniji

Povzetek: Že kmalu po izidu Zakonika cerkvenega prava leta 1917 so bili mnogi strokovnjaki prepričani, da bo treba zakonik prenoviti predvsem zaradi togosti posameznih določb. Papež Pavel VI. je ob sklepu drugega vatikanskega koncila ustanovil posebno komisijo za revizijo zakonika. Novi zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 z apostolsko konstitucijo *Sacrae disciplinae leges*. V slovenski Cerkvi so na vseh področjih sledili novi zakonodaji. Leta 1993 je bila v skladu z določili novega zakonika ustanovljena Slovenska škofovska konference. Leta 2006 so bile razglašene tri nove škofije, škofija Maribor pa je bila povzdignjena v nadškofijo in v sedež metropolita. Cerkev v Sloveniji ima od tedaj dve metropoliji, ki združujeta šest škofij. Pomemben mejnik v življenju Cerkve na Slovenskem je bilo obhajanje plenarnega cerkvenega zbora. Po večletnih pripravah in zasedanjih je SŠK sklepni dokument koncila sprejela leta 2001, prav tako pa tudi ratifikacija Sporazuma o pravnih vprašanjih med Apostolskim sedežem in Republiko Slovenijo.

Ključne besede: zakonik, sinoda, vesoljni cerkveni zbor, plenarni cerkveni zbor, prenova, škofija, metropolija, sporazum

Abstract: **New Church Legislation in the Light of the Second Vatican Council**

Already soon after the promulgation of the 1917 Code of Canon Law, many experts believed that the Code should be revised due to the rigidity of individual provisions. At the close of Vatican II, Pope Paul VI established a special commission for the revision of the Code. The new Code was promulgated on 25 January 1983 with the Apostolic Constitution *Sacrae disciplinae leges*. The Slovenian Church implemented the new legislation in all areas. In 1993 the Slovenian Conference of Bishops was established in accordance with the new Code. In 2006 three new dioceses were founded and the diocese of Maribor was elevated to an archdiocese and Maribor became the seat of a metropolitan. Thus, the Church in Slovenia consists of two ecclesiastical provinces headed by metropolitans, which comprise six dioceses. An important milestone for the Church in Slovenia, which is also connected to its legal regulation, was the convocation of a plenary council. In 2001, after several years of preparation and meetings, the Slovenian conference of bishops adopted the final document of

the plenary council. This is also the year of the ratification of the Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on legal issues.

Keywords: CIC, synod, ecumenical church council, plenary church council, reorganization, diocese, ecclesiastical province, agreement

V prvem tisočletju so zbirke kanonov različnih koncilov in papeških dekretalov nastajale po potrebi ali po nagibih posameznih škofov, ki so za svoje delne Cerkve tako pripravili zbirke cerkvenih predpisov za vsakdanjo rabo. Kanoni v različnih zbirkah so si mnogokrat nasprotovali, zato ni bilo popolnoma jasno, kaj je resnično v veljavi in kaj ne. Prav tako na zasebno pobudo je sredi 12. stoletja me-nih Gratian izdelal zbirko veljavnega prava, ki so jo poimenovali Gratianov dekret. Uradni naslov zbirke je *Concordia discordantium canonum*. Gratian je na podlagi dokumentov, ki so mu bili na voljo, sestavil zbirko veljavnega prava Cerkve (ZCP 1983, Uvod, 23). Gratianov dekret je bil vedno zgolj zasebna zbirka, ker je noben papež ni razglasil za avtentično. V Cerkvi pa je obstajala želja, imeti pravno zbirko ali skup pravnih zbirk, ki bi bile podobne Justinijanovi kodifikaciji iz 6. stoletja. Tako se je oblikoval *Corpus Iuris Canonici*. Ta korpus je vseboval tri uradne zbirke in tri zasebne zbirke. V rabi je bil do izida prvega zakonika cerkvenega prava leta 1917, ki je vseboval vse tedaj veljavno pravo Cerkve. Njegovo pripravo je naročil papež Pij X., razglasil pa ga je njegov naslednik papež Benedikt XV. dne 27. maja 1917. Zakonik je nastal po vzoru velikih civilnih zakonikov, predvsem nemškega in Napoleonovega iz začetka 19. stoletja (ZCP 1983, kan. 25).

Prenovo Pij-Benediktovega zakonika je leta 1959 napovedal papež Janez XXIII. Končno sta prenovo zakonika zahtevala drugi vatikanski koncil in njegov nauk, ki se je oblikoval v leti 1962–1965.

V članku bomo na kratko pokazali delo pri prenovi *Zakonika cerkvenega prava* – in izhajajoč iz tega – tudi nekatere dogodke v Cerkvi na Slovenskem, ki so sad nove zakonodaje oziroma so bile izvedene, upoštevajoč veljavno pravo. Osredotočili se bomo predvsem na ustanovitev Slovenske škofovske konference (SŠK), na plenarni cerkveni zbor in na ustanovitev novih škofij.

1. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je sad poglobljenega in trdega dela na področju kodifikacije koncilске teologije. Mnogi so bili mnenja, da koncilске teologije in smernic ne bo mogoče prenesti v pravni jezik. Cerkevni pravniki z vsega sveta so si prizadevali skoraj dvajset let, da so dokončali to izjemno težko delo. Lahko le ugotovimo, da so bili pri svojem delu uspešni.

1.1 Koncilski nauk kot vsebinsko izhodišče za revizijo zakonika

Za prenovu *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1917 je bila zato temeljna »nova koncilska ekleziologija«. Glede položaja oseb v Cerkvi je predvsem pomemb-

no, da je postavila vernika in njegovo dostojanstvo, ki izhaja iz dejstva krsta, pred vse drugo, tudi pred pojmovanje Cerkve kot institucije. Zakonik natančno sledi Dogmatični konstituciji o Cerkvi. V kanonu 204 ZCP 1983 pove, kdo ima v Cerkvi status vernika in s tem tudi dolžnosti in pravice, ki gredo vernikom v Cerkvi (ZCP, kann. 208–223). Prav tako tudi pove, da je Cerkev v svetu ustanovljena in urejena kot družba. To pa seveda pomeni, da ima svoj pravni sistem, ki jo kot institucijo podpira pri opravljanju njenega poslanstva (ZCP 1983, kan. 204, §§ 1–2).¹

Začetek prizadevanj in dela pri prenovi zakonika pomeni govor papeža Pavla VI., s katerim je ob koncu koncila ustanovil in razglasil posebno komisijo za revizijo zakonika. Poudaril je predvsem dve stvari: najprej, ni pomembno samo za to, da je treba posodobiti obstoječe zakone Cerkve, ampak jih je treba prirediti duhu časa, novim potrebam, pred očmi pa je treba nenehno imeti reforme, ki jih je uvedel drugi vatikanski koncil. In dalje: staro pravo mora kljub temu ostati temelj nove zakonodaje.

Samo pripravo zakonika, zgodovino nastajanja vsebin posameznih kanonov, prav tako pa tudi smernice, ki jih je vrhovna oblast pri tem upoštevala, natančno opiše papež Janez Pavel II. v apostolski konstituciji *Sacrae Disciplinae Leges*, s katero je inavguriral novi zakonik (AAS 1983, 75).

1.2 Novi zakonik cerkvenega prava

Zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 s podpisom Ap. konst. *Sacrae disciplinae leges*, ki z avtoriteto razloži pomen nove zakonodaje, najdemo ga pa *in capite libri*, na začetku novega zakonika.

Način dela pri prenovitvi zakonika je podoben delu na drugem vatikanskem koncilu. Pri obojem je bil pomemben globok občutek za kolegialnost, bodisi pri stvareh, ki so popolnoma zunanje narave. bodisi pri tistih, ki sodijo k sami naravi stvari. Na poseben način so bile v delo vključene škofovske konference, saj so pri delu za revizijo zakonika sodelovali strokovnjaki z vsega sveta, ki so jih v to delo vključile prav škofovske konference (Beyer 1983, 109–140).

2. Aplikacija nove zakonodaje v prenavo Cerkve na Slovenskem

Tudi slovenska Cerkev se je morala uskladiti z novo zakonodajo. Izbrali smo tri pomembne dogodke, ki so temeljno vplivali na delo in na opravljanje poslanstva, kakor ga ima Cerkev pri nas: ustanovitev Slovenske škofovske konference,

¹ »Verniki so tisti, ki se s krstom včlenijo v Kristusa in postanejo Božje ljudstvo, so zato na svoj način deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, vsak po svoji zmožnosti pa je poklican k izvrševanju poslanstva, ki ga je Bog zaupal Cerkvi, da ga spolnjuje v svetu. Ta Cerkev je v tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja pa v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim.« (ZCP 1983, kan. 204, §§1–2) »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v Božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.« (C 31, 1)

plenarni cerkveni zbor in ustanovitev novih škofij. Pri realizaciji naštetih dogodkov je bilo treba strogo upoštevati novo zakonodajo.

2.1 Ustanovitev Slovenske škofovske konference

Po razpadu države Jugoslavije in po vzpostavitvi nove države Republike Slovenije se je status katoliške Cerkve temeljito spremenil. V času Jugoslavije so bile tri slovenske škofije vključene v nadnacionalno Jugoslovansko škofovsko konferenco. Takoj se je pokazala potreba po reorganizaciji na področju škofovske konference. Novo politično stanje je zahtevalo ustanovitev samostojne Slovenske škofovske konference. Seveda prošnja za ustanovitev samostojne škofovske konference, ki so jo izrazili slovenski škofje, ni bila takoj ugodno rešena. Ugovor je bil predvsem, da je težko ustanoviti samostojno škofovsko konferenco, ki jo sestavlja jo škofje samo treh škofij. Slovenski škofje so se sklicevali na dejstvo, da je bila Cerkev v Sloveniji že v Jugoslaviji do neke mere samostojna. Dne 20. junija 1983 je bila namreč znotraj Jugoslovanske škofovske konference ustanovljena Slovenske pokrajinska škofovska konferenca. Slovenska Cerkev se je tako po jeziku kakor tudi glede narave dela močno razlikovala od Cerkev v drugih jugoslovanskih republikah, zato je bila ustanovitev SPŠK potrebna in upravičena.

Kanon 447 ZCP 1983 pravi, da je »škofovska konferenca, ki je trajna ustanova, zbor škofov, kakšnega naroda ali ozemlja ...«. V skladu z določilom zakonika so škofije znotraj osamosvojene države Slovenije izpolnjevale kriterije, da se ustanovi nova škofovska konferenca, ki bi povezovala škofove škofij na ozemlju nove države.² Prvi odzivi iz Rima so bili bolj ali manj odklonilni. Zato smo se sklicevali na kanonskoppravna določila, predvsem na kanon 447 ZCP 1983, ki pravi, da je škofovska konferenca zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja. V skladu z obema meriloma so tri slovenske škofije izpolnjevale pogoje za ustanovitev svoje lastne škofovske konference. Slovenski škofje so bili škofje določenega naroda – drugih škofov za isti narod ni. Prav tako je bil teritorij zaokrožen, in to znotraj novonastale države Republike Slovenije. Sprva najprej ni bilo popolnoma jasno, da je jugoslovanska država zares prenehala obstajati, oziroma to dejstvo tudi v rimski kuriji še ni bilo tako navzoče, da bi mogli ugotoviti, ali so se na tem teritoriju res zgodile spremembe, ki ne bodo dopustile nikakršnega povratka v staro stanje, v ponovno vzpostavitev države Jugoslavije. Na tem področju je bila, kakor smo že povedali, ustanovljena nadnacionalna škofovska konferenca v okviru enovite države Jugoslavije, v skladu s kanonom 448, § 2: »Če pa po presoji apostolskega sedeža po posvetovanju s krajevnimi škofi, ki se jih to tiče, okoliščine glede ljudi ali stvari to svetujejo, je mogoče ustanoviti škofovsko konferenco tudi za manj ali bolj obsežno ozemlje, tako da zajame škofove nekaterih delnih Cerkev določenega ozemlja ali predstojnike delnih Cerkev različnih narodov ...«

² Avtor članka sem dejavno sodeloval pri pripravi za ustanovitev Slovenske škofovske konference in tudi materialno pripravil osnutek statuta, ki je bil ob ustanovitvi SŠK tudi potrjen. V zvezi s problematiko ustanovitve samostojne škofovske konference na ozemlju Republike Slovenije sem imel nekaj predavanj, tudi v tujini, na primer v Regensburgu. Moram reči, da med poslušalci, med katerimi so bili tudi cerkveni pravniki, ni bilo kakega posebnega razumevanja za ustanovitev škofovske konference, ki bi bila tako majhna.

Slovenski škofje so na seji dne 25. julija 1992 pripravili osnutek statuta samostojne Slovenske škofovske konference. Papež Janez Pavel II. (1978–2005) pa je po pridobitvi pozitivnega mnenja Kongregacije za škofove in Urada za odnose z državami pri Državnem tajništvu Svetega sedeža dne 19. februarja 1993 v skladu z določbami cerkvenega prava potrdil statut samostojne Slovenske škofovske konference, dne 20. februarja 1993 pa je Kongregacija za škofove izdala dekret o njeni ustanovitvi. S tem je Cerkve na Slovenskem dobila večjo pravno trdnost in samostojnost (Slovenska škofovsko konferenca 2013).

Statut SŠK je bilo treba prilagoditi »majhnosti« škofovske konference. Posamezne institute (npr. komisije, stalni zbor škofov idr.) je bilo treba preoblikovati ali celo izpustiti. Statut SŠK je bil pozneje prenovljen. Prenovljeni statut je potrdila Kongregacija za škofove dne 8. septembra 2010 (Slovenska škofovsko konferenca 2013).

2.2 Plenarni cerkveni zbor

Kanon 439, §1 ZCP 1983, določa: »Plenarni cerkveni zbor, ki je zbor za vse delne Cerkve iste škofovske konference, naj se obhaja, kadar se to sami škofovski konferenci z odobritvijo apostolskega sedeža zdi potrebno ali koristno.«

Drugi paragraf istega kanona govori o pokrajinskem cerkvenem zboru, ki se obhaja v neki določeni cerkveni pokrajini.

Ko se je v Cerkvi na Slovenskem obhajal plenarni cerkveni zbor, so se meje ljubljanske cerkvene pokrajine in meje škofovske konference pokrivala. Obstajala je ena sama cerkvena pokrajina, škofje istih škofij pa so sestavljali SŠK.

V skladu z določili kanona 442 ZCP 1983 skliče in predseduje pokrajinskemu cerkvenemu zboru metropolit. Prav tako določi kraj obhajanja in zadeve, ki se bodo obravnavale. Če je metropolitanski sedež izprazen, pokrajinskega cerkvenega zbora ni mogoče obhajati (ZCP 1983, kan. 440, §2).

Škofje so se odločili, da bo cerkveni zbor plenaren, saj so s tem zagotovili medsebojno enakost brez posebnih pristojnosti metropolita. V tem primeru ima sama škofovsko konferenca v skladu z določili kanona 441 ZCP 1983 pravico sklicati plenarni cerkveni zbor, izbrati kraj obhajanja in določiti teme, o katerih se bo razpravljalo. Škofje predsednika plenarnega cerkvenega zbora izvolijo, potrdi pa ga apostolski sedež.

Odločitev za sklic plenarnega cerkvenega zbora v območju SŠK je bila sprejeta dne 26. maja 1997 na rednem zasedanju konference pri sv. Jožefu v Celju. Ljubljanski nadškof metropolit dr. Franc Rode, ki je bil predsednik SŠK, je dne 24. avgusta 1998 obvestil apostolski sedež, da želi Slovenska škofovsko konferenca sklicati plenarni cerkveni zbor. Kongregacija za škofove je v imenu svetega očeta dne 20. oktobra 1998 nadškofu Rodetu odgovorila, da je sveti oče na avdienci dne 17. oktobra 1998 sprejel prošnjo SŠK in dovolil obhajanje plenarnega cerkvenega zbora, ljubljanskega nadškofa metropolita dr. Franca Rodeta pa imenoval za predsednika tega cerkvenega zbora.

Ko je bilo izdano dovoljenje za obhajanje cerkvenega zbora, je predsednik škofvske konference dr. Franc Rode dne 3. oktobra 1997 imenoval petnajstčlansko tajništvo sinode. Tajništvo je vodil dr. Ivan Štuhec. Od 29. do 31. oktobra 1997 se je SŠK skupaj s tajništvom sinode in z drugimi povabljenimi zbrala na tridnevno delovno srečanje, prav tako pri sv. Jožefu v Celju. Člani tajništva so bili seznanjeni s pravnimi okviri takšnega cerkvenega zbora in kakšne rezultate naj bi načeloma zbor prinesel. Temeljni okvir naj bi bil ekleziološki. To pomeni, da naj bi se dobro izkristalizirala podoba Cerkve na Slovenskem. S temi spoznanji in iz teh izhodišč naj bi načrtovali pastoralno delo za prihodnost. Prav tako naj bi opredelili razmerje med verniki, predvsem med kleriki in laiki. Jasnejša naj bi bila vpetost krajeвне Cerkve v vesoljno Cerkev in odnos do vrhovne oblasti v Cerkvi.

Plenarni cerkveni zbor je dolžan obravnavati vprašanja oznanjevanja, kateheze, kateholičke vzgoje, misijske dejavnosti Cerkve, ekumenska vprašanja, področje sredstev obveščanja, bogoslužje, organizacijo škofij, disciplino klera, ekonomska vprašanja in druga vprašanja, ki so bolj specifična za življenje in delo delnih Cerkva na Slovenskem.

Kot rezultat posveta v Celju je nastala prva shema plenarnega zbora *lineamenta*, katerih namen je bil, zbrati vsa tista vprašanja, ki so pomembna za Cerkev na Slovenskem (*Izberi življenje* 2002, 5). Izdane so bile tudi sinodalne kateheze, ki naj bi nagovorile predvsem mlajšo populacijo.

V naslednjem obdobju so bila organizirana srečanja vernikov po posameznih dekanijah. Dejavno so razpravljali o posameznih tezah v shemi *lineamenta*. Srečanja so bila izvedena v postu 1998.

Prvo koncilsko zasedanje je bilo v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu nad Ljubljano od 4. do 6. novembra 1999. Tam so se izoblikovali štirje ključni pojmi metode dela: sodelovanje, razločevanje, načrtovanje in uresničevanje. Na podlagi ugotovitev prvega zasedanja plenarnega cerkvenega zbora so bila pripravljena ponovna dekanjska srečanja. Potekala so v letu 2000.

Dopolnjeno gradivo za obravnavo na zasedanju SŠK je oskrbelo tajništvo sinode. Pregledano je bilo 30. in 31. avgusta 2000 v Celju. Škofje so predlagali manjše popravke. Tako je bilo pripravljeno drugo zasedanje koncila, ki je potekalo prav tako v Zavodu sv. Stanislava od 2. do 4. novembra 2000. Na drugem zasedanju je bilo kar precej pripomb na delovno gradivo. Dokončno besedilo so sprejeli škofje na izrednem zasedanju SŠK dne 17. januarja 2001 v Ljubljani. Besedilo je bilo prevedeno v italijanščino in dne 15. novembra 2001 posredovano Kongregaciji za škofo. Odloke pokrajinskih ali plenarnih zborov mora v skladu z določili kanona 446 ZCP 1983 pregledati apostolski sedež, ki jih mora tudi potrditi. Kongregacija za škofo je odloke potrdila dne 5. decembra 2001. S tem je bilo dano dovoljenje, da se odloki plenarnega cerkvenega zbora v okviru SŠK lahko razglasijo (*Izberi življenje* 2002, 6–14).

2.3 Ustanovitev novih škofij

ZCP 1983 v kanonu 368 opredeli pojem delne Cerkve, predvsem škofije in tej podobne ustanove: »Delne Cerkve, v katerih in iz katerih sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podob-

ne ozemeljska prelatura ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura.« Delna Cerkve v polnem pomenu besede je škofija, katere poslanstvo opredeli kanon 369: »Škofija je del božjega ljudstva, ki je škofu s sodelovanjem zbora duhovnikov zaupana v pastoralno skrb, tako da s tem, ko se oklepa svojega pastirja in ga ta po evangeliju in evharistiji zbira v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkve, v kateri resnično je in deluje ena, sveta katoliška in apostolska Kristusova Cerkve.«

Iz citiranih kanonov je razvidno, da je škofija pastoralno območje pod vodstvom krajevnega škofa, ki je v škofiji Kristusov namestnik, če ima apostolsko nasledstvo in je deležen apostolske oblasti kot član škofovskega zbora. Škofija mora biti obvladljiv teritorij in božje ljudstvo blizu svojemu škofu. Iz povedanega je razvidno, da so bile škofije na področju Republiki Slovenije, po večini še jožefinske, za uspešno pastoralno oskrbo prevelike. Tako je bila že v času nadškofa metropolita dr. Alojzija Šuštarja ustanovljena komisija, ki naj bi preučila potrebnost in možnost razdelitve predvsem nadškofije Ljubljana na manjše škofije.³ Komisija je ugotovila, da nadškofije Ljubljana ni treba deliti na več škofij, ker ima idealen središčni center v Ljubljani. Morda je bila edino Bela krajina nekoliko odmaknjena v primerjavi z drugimi področji nadškofije.

Vendar spodbude, ki so z apostolskega sedeža prihajale glede ustanovitve novih škofij, niso zamrle. Ideja za ustanovitev novih škofij je tudi med slovenskimi škofi počasi dozorevala. S posebnim pismom z dne 7. novembra 2005 so se slovenski škofje obrnili na kardinala državnega tajnika Angela Sodana: »Kot Vam je znano, je bila želja pokojnega papeža Janeza Pavla II. po njegovem prvem obisku v Sloveniji 1996 ugotoviti, ali so razmere v Cerkvi v Sloveniji in slovenski družbi zrele za preureditev meja dosedanjih škofij. Potem ko je Slovenska škofovska konferenca ustanovila posebno komisijo *ad hoc*, je na osnovi zgodovinskih, demografskih in pastoralnih podatkov 30. novembra 1998 predstavila Državnemu tajništvu posebno študijo glede možnosti ustanovitve novih škofij v Slovenski cerkveni pokrajini ter predlagala tudi nove meje in škofijska središča.

Po nekaj letih je Slovenska škofovska konferenca vnovič razpravljala o tem vprašanju na rednih sejah 20. junija in 26. septembra 2005. Več mesecev so potekala posvetovanja na raznih ravneh krajevne Cerkve, medtem ko sta *ad hoc* vnovič ustanovljena komisija v Ljubljani in Pastoralni urad v Mariboru dopolnjevala vse podatke, ki so bili predloženi leta 1998. Škofje so na osnovi tako obširne raziskave in po skrbni preučitvi Slovenski škofovski konferenci predloženega poročila 20. oktobra enoglasno sklenili, da Državnemu tajništvu posredujejo opravljeno raziskavo in predložijo ustanovitev novih škofijskih sedežev v Novem mestu, Celju in Murski Soboti.« (Slovenska škofovska konferenca 2007, 9–10) Škofje so tudi zapisali, da so družbene in politične razmere v Sloveniji ugodne za takšen korak.

Novе škofije v Novem mestu, v Celju in v Murski Soboti so bile ustanovljene dne 7. aprila 2006. Ustanovitev novih škofij je razglasil takratni apostolski nuncij v Sloveniji Santos Abryl y Castello:

³ Avtor članka sem bil član te komisije. Vodil jo je stolni kanonik Rafko Lešnik.

»Ko so bila opravljena interna posvetovanja po škofijah in so škofje na podlagi le-teh predstavili svoje predloge, preučeno pa je bilo tudi ugodno mnenje Apostolske nunciature, je sveti oče sprejel naslednje ukrepe:

Prvič: V Sloveniji se ustanovijo tri nove škofije: v Celju, Murski Soboti in v Novem mestu.

Drugič: Mariborska škofija se povzdigne v nadškofijski sedež kot glava nove cerkvene pokrajine.

Tretjič: Sveti oče je za prvega mariborskega nadškofa imenoval monsinjorja Franca Krambergerja, doslej ordinarija te škofije.

Četrtič: Za vodenje nove škofije v Novem mestu je imenoval prvega škofa monsinjorja Andreja Glavana, doslej ljubljanskega pomožnega škofa.

Za škofijo Celje je bil izbran monsinjor Anton Stres, doslej mariborski pomožni škof.

Za vodenje škofije v Murski Soboti pa je sveti oče imenoval monsinjorja Marjana Turnška, ravnatelja v bogoslovnem semenišču in profesorja na Teološki fakulteti – Enota Maribor.

Odslej bo torej ljubljanska nadškofija imela dve sufraganski škofiji: koprsko in novomeško, ki bosta skupaj z ljubljansko tvorili ljubljansko cerkveno pokrajino.

Mariborska nadškofija pa bo imela kot sufraganski škofiji Celje in Mursko Soboto, ki bodo skupaj z novo nadškofijo oblikovali mariborsko cerkveno pokrajino.« (Slovenska škofovska konferenca 2007, 13–14)

Nadškofija in metropolija v Mariboru je bila ustanovljena z bulo *Sacrorum Antistites*, škofija v Celju z bulo *Varia inter munera*, škofija v Novem mestu z bulo *Commodioribus condicionibus* in škofija v Murski Soboti z bulo *Slovenorum fidelium*. Novi škofje ordinariji so prejeli bule o imenovanju na sedež posamezne škofije, mariborski škof pa bula o imenovanju za nadškofa nove nadškofije metropole v Mariboru.

3. Sklep

Ze kmalu po izidu Zakonika cerkvenega prava leta 1917 so bili mnogi strokovnjaki prepričani, da bo treba zakonik prenoviti predvsem zaradi togosti posameznih določb. Prenovo zakonika je leta 1959 prvi omenil papež Janez XXIII. skupaj z napovedjo rimske sinode in vesoljnega cerkvenega zbora. Drugi vatikanski koncil je na različnih področjih močno spremenil gledanje na Cerkev in položaj posameznikov v Cerkvi. To se je posebno izrazilo v novi koncilski ekleziologiji. Papež Pavel VI. je ob sklepu koncila ustanovil posebno komisijo za revizijo zakonika. Novi zakonik je bil razglašen dne 25. januarja 1983 z apostolsko konstitucijo *Sacrae disciplinae leges*.

V slovenski Cerkvi so na vseh področjih sledili novi zakonodaji, kakor je bila vsebovana v novem zakoniku. Še posebno je bilo to mogoče po tem, ko je Slove-

nija postala samostojna država in je bilo končano obdobje komunističnega enoumja. V novonastali demokratični ureditvi je mogla tudi Cerkve v polnosti uveljaviti svoje poslanstvo. Leta 1993 je bila v skladu z določili novega zakonika ustanovljena Slovenska škofovska konferenca (SŠK), ki se je ločila od prejšnje Jugoslovanske škofovske konference. Novonastala SŠK je bila glede na število škofov majhna. Povezovala je le tri škofije, ki so bile združene v ljubljansko metropolijo. V skladu z določili koncila se je preoblikovala tudi cerkvena organizacija teritorija znotraj države Slovenije, in to tako, da so bile leta 2006 ustanovljene tri nove škofije, škofija Maribor je bila povzdignjena v nadškofijo in v sedež metropolita. Cerkve v Sloveniji ima od tedaj dve metropoliji, ki združujeta šest škofij.

Pomemben mejnik v življenju Cerkve na Slovenskem, ki je prav tako tesno povezan z njeno pravno ureditvijo, je bilo obhajanje plenarnega cerkvenega zbora. Po večletnih pripravah in zasedanjih je SŠK sklepni dokument koncila sprejela leta 2001.

Cerkve je v tem času poskušala normalizirati tudi svoj odnos z državo. Prizadevala si je doseči mednarodni sporazum med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo. Po nemalo zapletih je bil ta sporazum, ki nosi ime *Sporazum o pravnih vprašanjih*, leta 2004 v državnem zboru ratificiran in objavljen v Uradnem listu Republike Slovenije.

Kratice

AAS – Acta Apostolicae Sedis, uradni list katoliške Cerkve

C – Concilium oecumenicum Vaticanum II: Paulus pp. VI una cum sacrosancti concilii patribus. Lumen Gentium

SŠK – Slovenska škofovska konferenca

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983

Reference

Beyer, Jean. 1983. Constitutio Apostolica »Sacrae Disciplinae Leges«. *Periodica* 72:181–204.

Codex Iuris Canonici [slov. prev. Zakonik Cerkvenega prava 1983]. AAS 1983, 75, pars II, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Civitas Vaticana.

Communicationes. Periodična revija, ki jo izdaja Papeški svet za razlago pravnih tekstov, Rim.

Izberi življenje. 2002. Sklepni dokument Plenarnega cerkvenega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.

Janez Pavel II. 1983. Zakoni svetega pravnega reda [Apostolska konstitucija]. V: *Zakonik cerkvenega prava* 1983.

Košir, Borut. 1997. *Uvod v kanonsko pravo*. Priročniki Teološke fakultete 13. Ljubljana: Družina.

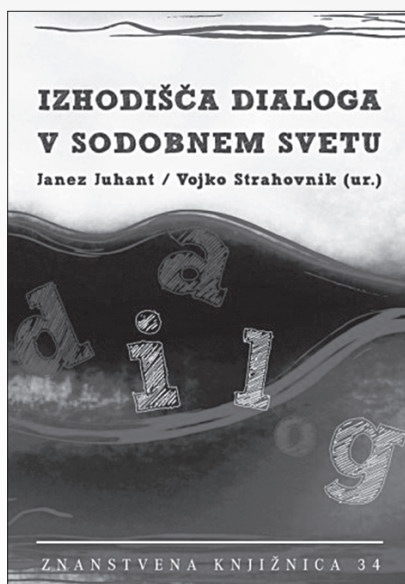
Longhitano, A. 1984. Chiesa, diritto e lege nella costituzione »sacrae disciplinae leges«. V: *Venti anni del concilio: Prospettive teologiche e giuridiche; Atti del convegno di studio »Il Concilio Vaticano II venti anni dopo«*. Palermo: OFTeS.

Promulgato Codice. 1983. Decretum quo variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae. *Notitiae* 19:541–555.

Slovenska škofovska konferenca. 2007. *Nova ureditev Cerkve v Sloveniji leta 2006*. Cerkevni dokumenti 117. Ljubljana: Družina.

— — —. 2013. Domača stran. <http://katoliska-cerkve.si/ssk> (pridobljeno 19. februarja 2013).

Zakonik Cerkvenega prava. 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.
Izhodišča dialoga v sodobnem svetu

Sodobno družbo zaznamujejo vedno globlji konflikti, izguba zaupanja, globalna odvisnost, umanjkanje sočutja, instrumentalizem, krhkost nekaterih individualnih identitet in prevlada izbranih kolektivnih identitet ter odsotnost dialošкости in pristnega odnosa. Če je pristen dialog (pristna bližina) nujna podlaga za solidarno in sočutno družbo, ki naj bo hkrati usmerjena v prihodnost, potem je potrebno priznanje naše odvisnosti od drugega ter naše odprtosti za drugega. Avtorji si v pričujoči knjigi zastavljajo s tem povezana vprašanja o izhodiščih, značilnostih in pogojih pristnega in odprtega dialoga v multikulturni družbi, kjer se ni mogoče sklicevati zgolj na okvire lastne tradicije, in o tem, kje so nosilci dialoga ter medkulturnosti. Tema dialoga je obravnavana s filozofskega, antropološkega, teološkega, pedagoškega in sociološkega vidika. Knjiga prinaša nove poglede na teme dialošкости, filozofije intersubjektivnosti, enotnosti in razlike, strpnosti, svetovnega etosa, komunitarizma, preseganja moralnega nestrinjanja med kulturami, medverskega ter medreligijskega dialoga idr.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 144 str. ISBN 978-961-6844-19-2. 12 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
 e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Ivan Platovnjak, ur. Karel Vladimir Truhlar: pesnik, duhovnik in teolog. Znanstvena knjižnica Teološke fakultete 36. Ljubljana: Župnijski urad Dravljje; Teološka fakulteta, 2013. 112 str. ISBN 978-961-6748-25-4.

V uvodu k zborniku prispevkov, zbranih ob obletnici rojstva prof. dr. Vladimira Truhlarja, ko je Teološka fakulteta UL organizirala simpozij o njegovem delu in življenju, je jezuitski provincial Milan Bizant zapisal o svojem sobratu: »Njegova ustvarjalna osebnost in delo sta izžarevala svežino, novost, drznost, globino. Šele iz razdalje več desetletij pa je mogoče prepoznati resnični pomen njegovih stopinj in zaslutiti še rastoče sadove. Truhlarjevo delovanje je bilo usmerjeno v evropski prostor, v slovenski domovini pa je bil Truhlar manj poznan. Zato je še toliko bolj pomembno, da ga globlje spoznavamo.« (7) K temu bo zagotovo pripomogla zbirka devetih znanstvenih razprav, ki vključujejo Truhlarjevo pesništvo, duhovnost, teologijo in duhovništvo. Dodana sta kratek življenjepis in njegova bibliografija. Pri tem je treba tudi izpostaviti, da prihajajo avtorji iz najrazličnejših ozadij, od profesorjev iz Rima, kjer je prof. Truhlar ustanovil inštitut za duhovnost, do pesnikov in raziskovalcev pesništva, do njegovih dedičev doma na področju duhovnosti in teologije. To delo torej v vsej širini predstavi pomembnega oblikovalca slovenske teološke misli, še bolj pa svetovne razsežnosti njegovega vpliva na duhovno teologijo. Vsi prispevki izhajajo iz široke družbene konotacije, ki poleg duhovnega človeka vključuje tudi umetnika – pesnika.

Prva dva prispevka prikažeta Truhlarjevo pesniško dejavnost. France Pibernik v prispevku *Pesniško delo Vladimira Truhlarja* spregovori o težavnosti umeščanja njegove poezije v slovenski prostor. Predstavi nastajanje in literarne značilnosti njegovih šestih pesniških zbirk. Ko jih avtor umesti v nadaljevanje slovenske religiozne lirike, ne pozabi poudariti, da govorimo o globokem prepletu s takrat moderno evropsko liriko, ki si je v Sloveniji šele utirala pot. Postavi ga v Kocbekov in Udovičev krog, saj je s svojo globino in sodobnostjo bistveno vplival na povojno ustvarjanje na tem področju, še posebno zato, ker je »zoper konvencijo postavljaj drugačen pogled na človekovo eksistenco in njegovo avtonomnost. Skušal se je prebiti do dejanskega človeškega odnosa do Najvišjega, do dejanske povezave.« (24–25) Človekovo notranje doživljanje izhaja iz njegove dejavnosti in zato to ni zgolj neka vase zaprta poetika, ampak kritično vrednotenje sebe v odnosu do sveta. Truhlar je znal upesniti svojo kritičnost tudi do Cerkve in do avtoritet v njej, a ga to ni odvrnilo, da ne bi še bolj iskal temeljev vsake duhovnosti.

Če je Pibernik ostal bolj pri literarni analizi njegovih pesniških zbirk, ga Denis Poniž v prispevku *Položaj Truhlarjeve poezije v sodobni slovenski liriki* umešča v zgodovinsko-literarni okvir povojnega obdobja. Izhaja iz njegove dvojne tujosti: iz zdomstva in iz katolištva, saj je to po avtorjevem mnenju tudi vplivalo na njegov šibki vpliv na sodobno slovensko pesništvo. Začetek prispevka posveti spraševanju o smiselnosti vrednotenja nekega ustvarjalnega opusa z vi-

dika družbene sprejetosti, saj je ta sprejetost vedno ideološko zaznamovana, še posebno slovenska po drugi svetovni vojni. Prav zato zavrača klasično delitev slovenske literature na matično, na zamejsko in na zdomsko. Pesništvo nosi v sebi sporočila, ki presegajo meje in vse kategorije, ki se jih domislijo tako ali drugače obremenjeni kritiki, kakor je zelo očitno prav pri Truhlarju. Ugotavlja, da je v dobi sentimentalnega humanizma in nihilistično-pesimistične negacije vzvišenega revolucionarnega pesništva Truhlar pravo nasprotje: »Truhlarjeva lirika pa odkriva tisto dimenzijo v človeku, ki sta jo obe omenjeni smeri zanikali, pravzaprav spregledali: da je človek duhovno bitje, da ne more eksistirati brez transcendence in da je poezija prostor, kjer je tako eksistenco mogoče udejanjiti na najboljši možni način.« (33) To alternativnost na slovenski sceni mu je priznal tudi Kocbek. Tako stopa Truhlar po tako imenovani tretji možnosti povojnega literarnega ustvarjanja skupaj z Antonom Vodnikom, z Udovičem in s Kocbekom. Prva avtorja ugotavljata njegovo široko poznanje svetovne moderne in predvsem italijanske lirike. Pri tem izpostavljata duhovno razsežnost njegove besede, ki zmore v preprosti metaforiki izraziti človeka v njegovi bivanjski drži pred čudenjem. Kljub majhnemu poznanju in odmevu v slovenskem pesništvu Poniž na koncu ugotavlja: »In če se na koncu vprašamo, kje je torej mesto, na katerem stoji Vladimir Truhlar, moramo odgovoriti, nemara malce paradokсно, »na točno tistem, na katerem mora stati.« (37)

V naslednjih razpravah se ta trditev še bolj potrdi; ne govorimo več o neki obrobni vlogi, saj te razprave prinašajo pred nas Truhlarjev prispevek na podro-

čju duhovne teologije. Lojze Bratina ga v razpravi *Izkustvena teologija Truhlarja – pesnika, duhovnika in pričevalca* umešči v duhovno teologijo, ki jo opredeli kot tisto, iz katere je sam tudi živel in pričeval. Prepletenost z jezuitsko vzgojo in s koncilskim dogajanjem ga je usmerjala v doživljanje Kristusa kot poti življenjske samouresničitve človeka. »Človek doživlja svet in sebe znotraj doživetja Boga in Kristusa. V dogajanju religioznega doživetja se nadpredmetne vsebine pretakajo skozi misli in čutenja.« (43) Prav ta globoka religiozna izkustva bi nam lahko, po mnenju avtorja, danes pomagala k poenotenju sprejemanja krščanstva v občestvenosti Cerkve in prepletenosti današnjega časa.

To življenjsko duhovnost izpostavi Marko Ivan Rupnik pod naslovom *Karel Vladimir Truhlar in poglobitveni proces vere*, ko ga umesti v okvire dogajanja okrog drugega vatikanskega koncila in sodobne teologije, še posebno ker se razmerje do tradicije še zdaleč ni postavilo na pravo mesto niti danes, ko mnogi »tradicionalisti« vidijo le izročilo zadnjih treh stoletij, pozabljajo pa na prvo tisočletje krščanstva. Za živo vero je potrebna odprtost, ki jo za sodobnega človeka najlažje dosežemo prek simbolne govorice; to je Truhlar prek svoje poezije živel in pričeval. Njegovo iskanje duhovnega v slovenskih ustvarjalcih je prav temu namenjeno in kljub takratnim kritikam, da hoče vse narediti katoliško, Cankarju ali Kosovelu njegov pristop nič ne odvzame, ampak ga lahko le obogati.

Szentmártoni, profesor in eden od Truhlarjevih naslednikov na Inštitutu za duhovnost gregorijanske univerze v Rimu, s prispevkom *Mystical experience – a search for the love of God*, postavi

mistično izkušnjo v področje sistematičnega teološkega raziskovanja in vpliva te umestitve na razvoj teologije duhovnosti. V luči Jamesove filozofsko-psihološke opredelitve religioznega izkustva gre Truhlar dlje, saj analizira prvi pogoj mistične duhovnosti, ki je v mističnem izkustvu blizu vsakemu človeku in preprostem življenju. Prav njegovo preučevanje mističnega izkustva kot nekakšnega temelja vsakršnega religioznega je še danes ena glavnih usmeritev raziskovanja Inštituta za duhovnost, ki sega od mistike vsakdanjega življenja do mistike trpljenja.

Ivan Platovnjak v prispevku *Truhlarjevo razumevanje vključenosti telesa v duhovno življenje* predstavi povezanost njegove duhovnosti s telesnostjo, z navzočnostjo žive izkušnje, ki je temelj mistične duhovnosti pri konkretnem človeku. »Vladimir Truhlar je prepričan, da se hoče Bog izraziti tudi v človekovem telesu in po njem, s tem ko prešinja človekovo telo s svojim ritmom, mirom, skladnostjo, odprtostjo, sproščenostjo in prosojnostjo.« (74) Za njegovo duhovno teologijo je značilno temeljno prepričanje, da Bog prežema človeško telesnost in prek tega stopa v zavest in v življenje posameznika in skupnosti.

Igor Bahovec v kontekstu sodobnega razumevanja vloge religije v družbi in v iskanju alternative zgolj statistični metodologiji pri sociologiji religije v prispevku *Truhlarjeva izkustveno-racionalna metoda duhovne teologije in njen pomen za osebno duhovno rast in refleksijo družbe* razume Truhlarja kot pionirja. V primerjavi s sociologom Sorokinom ga lahko umestimo med tiste, ki v prehodnem obdobju človeštva odkrivajo nove možnosti, in to predvsem duhovne. Te možnosti presegajo konstruk-

te gole znanstvenosti in vključujejo ideacijo, simbol, izkustvo v temelje življenja in raziskovanja. Znanje, ki hoče biti v službi človeka in tako celovito ne more mimo modrosti, sadu prave duhovnosti.

Pod naslovom *Dimenzije teologije dela pri k. Vladimirju Truhlarju* predstavi Rafko Valenčič razumevanje dela v njegovi teologiji in uporabnost tega v oznanjevanju teologije odrešenja celotnega človeka pri pastoralnem delu. »To, kar človeku pomaga na poti k odrešenju v območju dela in dejavnosti, se vnaša tudi v red narave. Tisto, kar odrešuje, je ljubezen do Boga, človeka, Božjih stvaritev.« (93) Prav prepletenost dela in doživljanja odrešenja je lahko temelj pastoralnega pristopa v svetu, obsedenem z delom in z užitkom. Samo dejstvo odprtosti odrešenju lahko pomaga pri iskanju skupnega dobrega, ki bo vodilo pri preseganju ekoloških in družbenih težav, povzročenih prav z delom.

Janez Juhant opozori v prispevku *Vladimir Truhlar – Drugi vatikanski cerkveni zbor in Slovenci* na Truhlarjevo kritičnost in jo poveže s Küngovo kritiko Cerkve danes. Čeprav je težko primerjati obe kritiki, saj je prva duhovna in spodbuja notranje izhodišče v vsakem od nas, druga pa izhaja iz družbeno-strukturnih temeljev, je zagotovo mogoče – če ji dodamo moč Truhlarjeve duhovnosti – iti nazaj k pozivom in pobudam prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Avtor ga umešča tako v politično, v družbeno in v cerkveno dogajanje njegovega časa in ugotavlja, da ni mogel biti sprejet, saj je bilo povsod in je še danes premalo prostora za dialog, ki bi temeljil na pristni duhovnosti.

Celotna knjiga ima poenoten znanstveni aparat in odseva kompetentnost

vključenih avtorjev in njihovih razprav s številnimi referencami. Čeprav je malo konkretnih predlogov za aplikacijo Truhlarjeve misli pri sodobnem oznanjevanju, je mogoče iz že napisanega sklepati, da bi v času, ko je težko govoriti o veri in o Bogu, prav Truhlar s svojo duhovnostjo zmozel nagovoriti tiste, ki iščejo v »predverju« Cerkve. Zato ta zbirka razmišljanj lahko pripomore k večji nav-

zočnosti duhovnosti v sodobni slovenski teološki misli in morda k odprtju možnosti za nadaljnje raziskovanje tega pomembnega misleca iz naše polpretekle zgodovine, saj bi mogla prek duhovnega in pesniškega izkustva pokazati na vrata h Kristusu tudi tistim, ki slutijo božji nagovor, a ga ne prepoznajo.

Janez Vodičar

Larry Wolff. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 1994. XIV in 419 str. ISBN-13: 978-0804727020.

Prihodnje leto bo minilo dvajset let od objave vplivne, a v Sloveniji malo znane knjige o »iznajdbi Vzhodne Evrope«. V tej znanstveni raziskavi osvetljuje zgodovinar Larry Wolff filozofske, religiološke in kulturološke vidike o tem, kako je nastajal izraz Vzhodna Evropa. Prebujanje zanimanja za to klasično dele je še posebno primerno, saj akademski in drugi krogi precej nenatančno in včasih zavajajoče uporabljajo geografske izraze, kakor so »Zahodni Balkan« ali »Vzhodna Evropa«, »Srednja Evropa« in »Zahodna« Evropa. Medtem ko sama struktura Wolffove knjige morda v polnosti ne podpira njegove teze, da je »Vzhodna Evropa« intelektualni izum Zahoda, si zasluži knjiga pomembno mesto v akademskih razpravah in v učnih načrtih. To še posebno velja za znanstvena področja, ki uporabljajo politično, eklesiološko in zgodovinsko terminologijo »Vzhodne Evrope«.

Knjiga »Inventing Eastern Europe« analitično predstavi glavne miselne okvire, prek katerih je um evropskega razsvetljenstva poskušal razumeti vzhodne sosed, ki so do tedaj pomenili temu umu uganko. Kakor izraz »um razsvetljenstva« v naslovu nakazuje, področje avtorjevega raziskovanja ni Vzhodna Evropa, temveč njen zahodni sosed. Wolff trdi, da je Vzhodna Evropa kulturna konstrukcija in intelektualna iznajdba razsvetljenstva (prim. str. 356). Po njegovem so »Vzhodno Evrope« iznašli razsvetljeni filozofi, sama ideja »Vzhodne Evrope« pa naj bi prišla iz Voltairovih filozofskih razprav.

Wolffova študija je pomemben dodatek k žanru, ki ga imenujemo iznajdba tradicije. Prek analize smernic in pristranskosti razsvetljenstva pokaže Wolff na zgodovinski zasuk glede razumevanja razmejitve evropske celine. Od renesanse dalje je meja med barbarstvom in civilizacijo potekala med severom in jugom. Razsvetljenstvo je izumilo novo os: to je fiktivna in razumarska razdelitev med Vzhodom in Zahodom.

Prepričljiva teza o iznajdbi Vzhoda pomeni enega pomembnejših prispev-

kov te knjige. Proces tega izumiteljstva tudi danes opominja učenjake, da prevečkrat poudarjena delitev na Vzhod in Zahod morda ni proizvod resničnih razlik med Vzhodno in Zahodno Evropo, ampak intelektualni predsodek. Wolffove analize prvotnih virov namreč pokažejo, kako so »razsvetljeni« zahodnjaki mislili, da so na Vzhodu odkrili civilizacijo, drugačno od svoje, in iznašli novo mejo.

Razmejevanje med Vzhodom in Zahodom kaže tudi na samooklicano superiornost Zahoda in na domnevno zaostalost Vzhoda. Wolff nazorno prikaže, kako so pripadniki novih znanosti in npravi, ki so nastopile s tradicijo razsvetljenstva, prevzeli pobudo o klasifikaciji Vzhodne Evrope. V poglavju 2, na primer, preučuje avtor zapiske znanih potopiscev 18. stoletja, kakor so de Ségur, Casanova in drugi. Ti ljudje so pogosto pisali o vzhodnjakih pod prizmo vedenjskih skrajnosti glede spolnih navad, suženjstva in telesnega kaznovanja. Wolffove izčrpne analize ponazorijo, da so ti potopisci razmišljali o vzhodnjaški oliki kot o povsem barbarski in necivilizirani. Skrbne analize pa prikažejo tudi to, da so razsvetljeni pisci pogosto pripisovali razliko med Vzhodom in Zahodom predpostavkam, ki temeljijo na razlikah v jeziku, narodnosti in rasi. Toda Wolff se ne ustavi samo pri potopisih. Njegova študija korespondence Voltaira in Rousseauja v poglavjih 5 in 6 pokaže, da celo vélika filozofa ponujata soroden »razsvetljeni« pogled na novo percepcijo o delitvi. Voltaire in Rousseau sta mišljenja, da nazadnjaška Vzhodna Evropa želi in mora dohiteti ideje razsvetljenstva.

Za ta študijski doprinos si zasluži Wolff veliko pohvale. Poleg zgodovinske analize je njegova študija časovno aktu-

alna. Po tem, ko so konec 20. stoletja padle nekatere razmejitvene linije v Evropi, Wolffova knjiga prepričljivo opominja bralca na varljivost privlačnih geopolitičnih nalepk: široka raba terminov na primer, kakor sta Churchillova »železna zavesa« ali Huntingtonova »civilizacijska delitev«, so izraz intelektualnega nategovanja pojmov. Takšne nalepke v glavnem izumljajo pripadniki civilizacij z večvrednostim kompleksom. Medtem ko se takšna poimenovanja navdihujejo pri razsvetljenstvu, hkrati opredeljujejo in omejujejo ne samo geografskih resničnosti, ampak tudi področja kulture, zgodovine, politike in vere.

Kljub prepričljivim trditvam pa Wolffov glavni argument ostaja nepopoln.

Prvič, Wolff ne prikaže alternativnih pogledov, ki bi mogli ovreči njegovo tezo. Razen analize o jezuitu Boškoviću, ki je kot znanstvenik, filozof in poznavalec povezoval tako vzhodna kakor zahodna družbena okolja, Wolff ne prikaže alternative svoji teoriji o zahodnjaškem izumu Vzhodne Evrope. To je še posebno moteče, ker govorimo pri njegovi tezi o znanstveni teoriji, ki bi bralce morala opremiti z protargumenti. Omenimo enega: kaj, če je bila Vzhodna Evropa izumljena veliko prej, z vzhodno-zahodno delitvijo krščanstva na primer?

Drugič, bralec ostaja praznih rok glede enega bistvenih projektov razsvetljenstva, to je sekularizacije in ekonomske teorije. Glede sekularizacije – pri raziskovanju ustvarjanja delitev avtor ne more zaobiti raznolikosti v razumevanju vzhodnih in zahodnih Cerkva pri vprašanju dvoma, vere in razuma. Glede ekonomske teorije – če bi bila Vzhodna Evropa res kreacija razsvetljenstva, bi moral Wolff prikazati zahodno dožemanje vzhodne industrije, trga dela,

transporta dobrin in kmetijstva. Kako je, na primer, mogoče spregledati silne trgovske zveze med tako imenovanim zahodom in vzhodom? Avtor se študijsko sploh ne loti preučevanja zahodnih ekonomistov ali trgovcev – kakor da za Vzhod ne bi niti vedeli. Namesto tega bralca preplavi z zanimivimi, toda skrupulozno podrobnimi poročili potovanj, z zemljevidi in z listinami – na račun osredotočanja na glavno tezo, to je: na percepcijo zahodnjakov o Vzhodu. Še več, zahodno izkušnjo evropskega Vzhoda avtor predstavi tako barvito, da je težko slediti glavni tezi knjige, ki govori o zahodnih nazorih in ne toliko o Vzhodni Evropi kot takšni.

Kljub tem pomanjkljivostim pomeni Wolffova študija pravo zakladnico raznih potopisov, filozofskih esejev, dopisovanj in poročil. Knjiga ponuja celosten pogled na pisanje o »Vzhodni« Evropi z gledišča 18. stoletja. Poleg te zgodovin-

ske vrednosti ponuja knjiga kritičen pogled na sodobno geopolitično in terminološko dožemanje sveta. Taksonomija družbenih fenomenov in krajev ni zgolj stvar konvencionalnega postopka poimenovanja. Nekakšna samoumevna pravica do poimenovanja vse prepogosto upravičuje vprašljive zahteve »razsvetljenega uma« po prevladi nad manj vrednimi.

Wolffova knjiga opozarja po strokovni plati, da so lahko tudi popolne geopolitične kategorije »izdelane kot eksperimentalno področje, ki daje proste roke družbenim teorijam in političnim sanjarjenjem« (359). Jasna zgodovinska analiza geopolitičnega definiranja ostaja torej ključno in nujno akademsko orodje ne le za zgodovinarje in geografe, temveč tudi za politologe, za teologe in za druge znanstvenike.

Peter Rožič

Prof. dr. Metod Benedik – sedemdesetletnik

Dolgoletni predavatelj zgodovine Cerkve na Teološki fakulteti prof. dr. Metod Benedik letos sklepa sedmo desetletje življenja. Rodil se je 30. julija 1943 v Šmartinu pri Kranju. Po osnovni šoli v domačem kraju je postal gojenec kapucinskega semenišča v Osijeku in tam leta 1962 tudi maturiral. Leta 1958 je vstopil v kapucinsko redovno skupnost sv. Frančiška Asiškega, s katero je bila družina (predvsem z bližnjim škofjeloškim kapucinskim samostanom) tesno povezana. Po petem letniku teološkega študija na Teološki fakulteti v Ljubljani je leta 1968 na petrovo prejel mašniško posvečenje. Po diplomi na Teološki fakulteti v Ljubljani leta 1969 je študij nadaljeval na Fakulteti za cerkveno zgodovino univerze Gregoriana v Rimu (1969–73) in tam dosegel naslov doktorja cerkvene zgodovine (1973). V Rimu je v tisku izšla skrajšana oblika njegove disertacije *Die Kapuziner in Slowenien 1600–1750: Die Bedeutung und die Richtlinien der Kapuzinerpredigt in der steirischen Provinz*. Še isto leto je po vrnitvi v Ljubljano postal honorarni predavatelj predmeta zgodovina Cerkve na Teološki fakulteti. Kmalu je bil izvoljen v naziv docenta (1976) in nato izrednega (1985) in rednega profesorja (1990). Vsi študentje teologije, ki so se na ljubljansko Teološko fakulteto vpisali med letoma 1973 in 2012, so bili njegovi študentje. Predaval je redne predmete s področja zgodovine Cerkve, ki so bili vključeni v več programov, in izbirne predmete z izbranimi in zanimivimi temami. Pripravil je več univerzitetnih učbenikov; prva izdaja učbenika *Obča zgodovina Cerkve* je izšla leta 1974. Zgovoren pokazatelj njegovega pedagoškega dela so mentorstva pri številnih diplomskih delih (mentor pri 66 delih, komentor pri 8), pri petih magistrskih delih in pri treh disertacijah (pri 3 še komentor). Nekatera doktorska dela v nastajanju kot mentor spremlja še sedaj.

Poleg rednega pedagoškega dela je bil prof. Benedik aktiven v delovnih telesih fakultete (znanstveni svet, senat, akademski zbor, razne komisije) in po letu 1992 tudi Univerze v Ljubljani (senat, habilitacijska komisija). Dva mandata je bil prodekan fakultete (1978–1980, 1980–1982) in dva mandata njen dekan (1990–1994). Od leta 1973 do leta 2009 je bil predstojnik katedre za zgodovino Cerkve in Inštituta za zgodovino Cerkve (od 1990 do 2009). Skupaj s sodelavci s fakultete je izvedel vse postopke, da je bila ob podpori vodstva Univerze v Ljubljani leta 1992 Teološka fakulteta ponovno sprejeta med njene članice. Predtem je sodeloval s strokovnimi ustanovami, da je bila sprejeta zakonodaja, s katero je bila priznana javna veljava spričeval, ki sta jih do tedaj izdali srednji verski šoli v Vipavi in v Želimljem, pa tudi spričeval Teološke fakultete z oddelkom v Mariboru. Za opravljeno delo pri urejanju pravnega statusa fakultete in šolstva nasploh mu je Univerza v Ljubljani leta 2001 podelila zlato plaketo.

Najprej je bil odgovorni urednik publikacije Inštituta Acta Ecclesiastica Sloveniae (od 1990) in nato še njen glavni urednik (med letoma 1994 in 2008). Poskrbel

je, da je v tej zbirki izšla vrsta pomembnih dokumentov za zgodovino Cerkve na Slovenskem. Pri istem inštitutu je zasnoval in vodil še zbirko *Redovništvo na Slovenskem*. Dolga leta je bil član uredniškega odbora *Bogoslovnega vestnika* in je uredil vrsto monografij (za mnoge med njimi je prispeval uvodno ali spremno besedo). Prevedel je več strokovnih besedil, ki so postala dobrodošli pripomočki pri študiju na fakulteti.

Prof. Benedik je član Mednarodne mariološke akademije, Evropskega središča za študij meniških redov in kongregacij (Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres monastiques) in Združenja učiteljev zgodovine Cerkve v nemškem govornem področju. Razvil je tesno sodelovanje s teološkimi fakultetami v Avstriji in v Nemčiji, kjer je bil pogost predavatelj, poročevalec v habilitacijskih postopkih in član raznih delovnih teles.

Svojo raziskovalno pozornost je namenjal predvsem problemom cerkvene zgodovine poznega srednjega veka in začetka novega veka. Zanimal se je za zgodovino redovništva, zlasti kapucinskega reda na Slovenskem, za reformacijo in za obdobje katoliške preнове. V mednarodnem prostoru je predstavil prispevek slovenskih protestantskih avtorjev, ugledne osebnosti iz slovenske narodne in cerkvene zgodovine in monografska vprašanja slovenskega kulturnega in cerkvenega prostora. Njegov priročnik *Papeži: Od Petra do Janeza Pavla II.*, ki je prvič izšel leta 1989, je doživel več izdaj. Ob praznovanju jubilejnega leta 2000 je pripravil oris zgodovine svetih let z naslovom *Sveto leto od Bonifacija VIII. do Janeza Pavla II.* Za obhajanje 550-letnice ljubljanske (nad)škofije je sestavil oris zgodovine njenih župnij *Matí mnogih cerkva: župnije ljubljanske nadškofije v sliki in besedi* in priredil šmarnično branje, ki ga je za petstoletni jubilej škofije napisal prof. dr. Maks Miklavčič, *Škofija pod Marijinim varstvom: Šmarnice ob 550-letnici ljubljanske (nad)škofije*. Sad njegove pridigarske dejavnosti je knjiga *Gospodov dan z Besedo: Strnjena izhodišča za nagovore in osebna razmišljanja* (Ljubljana 2005). Da bi poznanje cerkvene zgodovine vstopilo med najširše plasti bralcev in pri tem pomagalo pri popularizaciji zgodovinskega védenja, je bil sodelavec številnih strokovnih in poljudnih glasil, radijskih in televizijskih postaj, diskutant na okroglih mizah in na odprtih interdisciplinarnih forumih. Kot dober opazovalec in analitik razmer na Slovenskem s svojimi prispevki bogati slovenski dnevni tisk.

Bil je voditelj treh projektov: Od reforme do jožefinskih reform (1993–1996), Dejavnost ljubljanskega škofa Tomaža Hrena (1996–2001) in Cerkev in država na Slovenskem od sredine 19. stoletja do druge svetovne vojne (2001–2004).

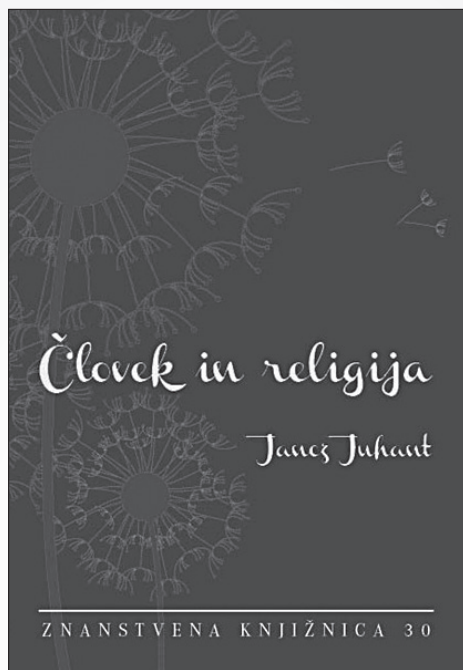
Prof. Benedik je bil med voditelji in organizatorji delovanja Slovenske teološke akademije v Rimu, ki je med letoma 1981 in 2008 pripravila več odmevnih mednarodnih simpozijev v Rimu in nato redno izdajala zbornike pod skupnim naslovom *Simpoziji v Rimu* (1983–2009). Objavil je 10 znanstvenih in strokovnih monografij, 25 izvirnih znanstvenih razprav in 10 preglednih znanstvenih razprav in prispeval poglavja za blizu 30 znanstvenih monografij. Sodeloval je na več kakor štiridesetih znanstvenih srečanjih, večinoma v mednarodnem prostoru.

Ko se je sredi sedemdesetih let preteklega stoletja naselil v Škofji Loki, je prevzel skrb za urejanje samostana in posebej knjižnice patra Romualda Marušiča

(ustanovljena je bila leta 1706), v kateri je najprej uredil starejši del gradiva (v njem je tudi 21 inkunabul in izvirno dramsko besedilo Škofjeloškega pasijona) in nato še mlajšega. Poskrbel je za novo postavitev kapucinske knjižnice in stalne razstave o škofjeloškem pasijonu. Leta 2009 je izšla še predstavitev v tisku z naslovom *Kapucinski samostan s cerkvijo Sv. Ane Škofja Loka*. Že leta 1994 je izdal obsežno monografijo *Kapucini na Slovenskem v zgodovinskih virih: Nekdanja Štajerska kapucinska provinca*.

Za prof. dr. Metoda Benedika so značilne velika predanost pedagoškemu delu in ustanovi, na kateri je deloval skoraj štiri desetletja, pozornost do kolegov in do študentov in zavzetost za iskanje zgodovinske resnice in za afirmacijo cerkvene zgodovine v slovenskem prostoru. Želimo mu, da bi tudi iz celjskega kapucinskega samostana, kamor se je preselil leta 2009, še dolgo in ustvarjalno spremljal dogajanje v Cerkvi in v širši družbeni skupnosti na Slovenskem in da bi še dalje slovenski prostor bogatil s svojim znanjem.

Bogdan Kolar



Janez Juhant
Človek in religija

Knjiga obravnava temeljne pojme religije, njen pomen in vlogo v človekovem življenju. Predstavlja razvoj religijske misli v zadnjih stoletjih, najvplivnejše kritike religije in utemeljuje religijo kot antropološko danost. Predstavlja razvoj pojma religije v zahodnoevropski kulturi in pomen tega razvoja za razumevanje religije danes. Sodobna religiologija se je oblikovala na podlagi tega razvoja in danes upošteva spoznanja večine znanosti, pristojnih za religijska vprašanja. Avtor religijo opredeljuje kot antropološko danost, mističnost je njena najpomembnejša značilnost in odločilen dejavnik religioznosti človeka. Novoveški kritiki so skušali zožiti pojem religije na določene prvine človeka, naloga kritične religiologije je pokazati njeno antropološko utemeljenost. Posebej avtor obravnava pomen in vlogo religije oziroma konkretno krščanstva in katolištva med Slovenci in pomen katoliške Cerkve za oblikovanje slovenskega naroda.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 232 str. ISBN 978-961-6844-13-0. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
 e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnic a k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnjenih rokopisov ne vrača.