

Konzervativno katolištvo proti tradicionalnemu: Razločitev s filozofskimi razlikami¹

I.

Leta 1996 je skupina prijateljev kósila v Češkem zavodu v Rimu (uradni naziv: *Pontificum Collegium Nepomucenum*). Eden izmed tam navzočih duhovnikov, ki je opravljal svete maše v skladu z novim ustrojem² (*Novus ordo missae*), ni bil ravno bistre glave. Napisal je članek, v katerem je razpravljal o nekaterih vidikih bogoslužne reforme.³ Njegovo zmedeno začudenje se je pojavilo zaradi kritik tradicionalistov na račun njegovega članka. Ni namreč razumel, čemu so njegovi kritiki sploh nasprotovali. Tradicionalistični bogoslovec je dejal duhovniku: "Vsi se strinjamo, da moramo z bogoslužjem nekaj ukreniti." Tradicionalisti in neokonzervativci pogosto drug o drugem pletejo mite in stereotipe, izvor takšne pristranskosti pa se nahaja v odnosu, ki ga ti skupini vzpostavljata do cerkvene tradicije.

Pojem "tradicionalističen" ima dva različna pomena. Prvi pomen označuje krivoverstvo, ki ga Cerkev obsoja. Gre za filozofsko-religijski sistem, omalovažujoč človeški razum in vzpostavljajoč tradicijo človeštva za edino merilo resnice in gotovosti. To krivoverstvo zanika zmožnost razuma, da spoznava

resnico, in na tak način trdi, da je resnico moč doseči zgolj preko tradicije. To je nekaj drugega od trenutnega toka v Cerkvi, ki jasno priznava zmožnost razuma, da spoznava resnico, po drugi strani pa v tradiciji Cerkve vidi nekaj dobrega in nekaj, za kar bi bilo prav, da se zopet obudi.

Pojem "neokonzervativen" pa se nanaša na tiste, ki se jih dojema za bolj konzervativne člane Cerkve. Njihova značilnost ni toliko v tem, da izražajo pravovernostna stališča, temveč bolj v tem, da pravovernosti ne želijo strogo povezovati s cerkveno tradicijo. Predpona "neo-" je primerna za uporabo zato, ker se celoten pojem ne nanaša na tiste konzervativce, ki so bili kot taki spoznani pred, med in po drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Trenutni konzervativci, to je neokonzervativci, se razlikujejo od konzervativcev preteklih dob, saj so se slednji zavzemali za ohranjanje tedaj prisotnih oblik cerkvene tradicije, ki pa so bile naposled izgubljene.

V vsakem primeru imajo vse te oznake svoje omejitve, a ker so prikladne v trenutnem cerkvenem ozračju, jih bomo tukaj uporabljali zato, da z njimi na jasen način označimo določena teološka in filozofska stališča. Potrebno pa se je zavedati, da je pojem

"liberalen" pogosto zavajajoč. Mnogi "liberalci" (znotraj Cerkve) so namreč nepravoverni in ne verujejo v to, v kar veruje Cerkev. Nekdo je lahko povsem legitimno liberalno usmerjen, toda pod nujnim pogojem, da zastopa vse pristne nauke Cerkve in spoštuje znotrajcerkveno disciplino, v različnih razpravah pa lahko izraža tudi bolj liberalne poglede. Kljub temu je liberalizem pogosto zgolj drugo ime za nepravovernost.

V klasičnih teoloških priročnikih, učbenikih in katekizmih se beseda "tradicija" cepi na dva pomenska sklopa. Prvi pomen izraza "tradicija" je vzet iz latinskega korena *tradere*, ki pomeni "prenašati, izročati, posredovati naprej". V tem smislu se beseda tradicija nanaša na vse to, kar se prenaša iz generacije v generacijo. To zajema vse božje resnice vključno s Svetim Pismom, ki jih Cerkev prenaša naslednjih generacijam.

Drugi, bolj omejen pomen tradicije se osredotoča na ločitev med tem, kar se posreduje in kar je zapisano. V tem smislu je Sveto pismo od tradicije osamosvojeno, saj je zapisano, kajti tradicija v ožjem pomenu označuje to, kar se kot nezapisano posreduje. V tem ožjem pomenu delimo tradicijo na Božjo in cerkveno. Božja tradicija je nato razdeljena na neposredno Kristusovo/Gospodovo (kar nam je bilo sporočeno s strani Gospoda, ki se je učlovečil) in na apostolsko (kar so nam posredovali apostoli po navdihu Svetega Duha).⁴

Božja tradicija je tista, ki jo sestavlja vir razodetja, to je vir našega védenja o tistih rečeh, razodetih človeku s strani Boga. To pomeni, da je Božja tradicija nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, ki jo tvorijo vse od Boga razodete resnice, potrebne za odrešenje, in jih Cerkev kot take prenaša iz roda v rod na način neprekinjenega izročila. Ker je tovrstna tradicija nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, jo večkrat imenujemo kar sestavna tradicija. Prvovrstna primera sestavne tradicije sta cerkveno učiteljstvo (*Magisterium ecclesiae*) in zakramenti, saj so bili ti postavljeni s strani Jezusa Kristusa, se

zato posredujejo in bodo tudi posredovani do konca sveta.⁵

Cerkvena tradicija vključuje vse tisto, kar ne predstavlja nezamenljivega sestavnega dela apostolske tradicije, pač pa po drugi strani zajema dediščino in nasledstvo dela preteklih generacij, ki ga je Cerkev z veseljem posredovala naslednjim generacijam v njihovo dobrobit. Ker tu ne gre za nezamenljiv sestavni del apostolske tradicije, je cerkvena tradicija tudi označena za zunanjo tradicijo. Primere zanjo lahko najdemo v cerkveni disciplinski ureditvi, kakor jo predvideva kanonsko pravo, in v ne-nezmotljivosti običajnega cerkvenega učiteljstva. To vključuje tiste vsebine, ki jih je moč razbrati v apostolskih/papeških listih (*exhortatio apostolica*) in okrožnicah, kjer nezmotljivost ni zagotovljena; denimo v primeru, ko je papež Leon XIII. v okrožnici *Immortale Dei* zatrdil, da je Cerkev popolna družba.

Ker je sam Bog apostolsko tradicijo zaupal Katoliški cerkvi, je slednja vsesplošno tradicionalna. Ker po naravi vsi ljudje hrepnijo po védenju⁶, je Cerkev nujno poklicana razvijati njeno tradicijo. Ko je bila človeštvu predana apostolska tradicija, je človek povsem naravno začel razmišljati o njej in jo dodatno osmišljal, kar ga je privedlo do večjega razumevanja le-te. To razumevanje pa je bilo nato posredovano naprej, kar pomeni tudi, da bi/je Cerkev sama sprejela sodbo o apostolski tradiciji v njenih učiteljskih določilih, ta določila pa bi/so postala del cerkvene tradicije. Cerkvena tradicija se je potemtakem oblikovala v času mnogih stoletij in se na tak način vključuje v njen dvajset stoletij dolg časovni razpon. Iz tega moramo potegniti sklep, da je potrebno razlikovati med tem, kar pripada apostolski tradiciji, in tem, kar njej ne pripada. Cerkev včasih v svoje lastno dobro sprejema sodbe o apostolski tradiciji z namenom, da bi razjasnila nauke, ki se v tej apostolski tradiciji nahajajo. Nekaj takega se je zgodilo tedaj, ko je papež Pij IX. razglasil dogmo o brezmadežnem spočetju Device Marije. Sodbe cerkvenega učiteljstva

pa včasih niso nezmotljive in so v odnosu do apostolske tradicije nekaj "zunanjega" ter se ne nanašajo nujno na nekaj, kar bi bilo z njo povsem neposredno povezano, čeravno so takšne sodbe z njo v posredni povezavi. V tem primeru lahko govorimo o kakšnih običajnih določilih učiteljstva, prav tako pa o vprašanjih okrog discipline. Ne glede na vse pa moramo biti pozorni na to, da cerkvena tradicija zajema še mnogo več kot le določila učiteljstva.

Zgodovinsko se je cerkvena (ali zunanja) tradicija tvorila po dveh načelih. Prvo načelo predstavlja apostolska tradicija sama po sebi. Katoličani so se posluževali naukov apostolske tradicije, da bi razvili posamezne duhovne sloge/šole, cerkveno disciplino in zakonodajo ter ostale vidike, ki pripadajo cerkveni tradiciji. Ker mora Kristusov nauk vladati v življenju Cerkve, je bilo obvezno, da je bila vsakršna zunanja tradicija (npr. kanonsko pravo) usklajena s tem naukom. Vse, kar je bilo nasprotno naukom znotraj apostolske tradicije, je povzročilo življenje Cerkve velike bridkosti, a je bilo naposled vedno izločeno. Tu mislimo na tiste, ki so po svojem okusu ustvarjali krivoverske nauke (herezije), obenem pa tudi na duhovne drže in običaje, ki so bili nasprotni nauku Cerkve.

Drugo načelo je bilo človeška narava. Že Sveto pismo samo nam zelo veliko govori o človeku in ko so filozofski sistemi napredovali v razumevanju človeške narave, še posebej v obdobju srednjega veka, je bila zunanja tradicija zgrajena tudi na temelju védenja o tej naravi. Še več, prišlo je do spoznanja, da je človeška narava ranjena, to je, prizadeta z izvirnim grehom. Prav zato je bila zunanja tradicija poklicana, da pomaga človeku v takem stanju njegove narave. Mnoge šole duhovnosti in pravila redovnih skupnosti so, denimo, bila zasnovana s ciljem, da pomagajo človeku premagati njegovo trdovratno navezanost na lastno voljo in strasti ter se čim bolj približati idealom, proslavljajočim v apostolski tradiciji. Tisti, ki so čislali zunanjo tradicijo, so bili pogosto svetniki, ki jim je pomagala in jih vodila

božja pomoč pri vzpostavljanju kakšnega običaja ali vidika zunanje tradicije, ki se je prenašala naslednjim generacijam. Zunanja tradicija je izoblikovala veličastno dediščino in nasledstvo vseh katoličanov.

II.

Ko je modernistična kriza rasla pod vplivom moderne filozofije, je bila zunanja tradicija zaradi različnih razlogov podvržena poplitvenju in spodkopavanju njene veljavnosti. Prva sprememba se je dotikala predrugačenega pogleda na človeško naravo. Skupaj s prodiranjem racionalizma, empirizma in nato kantovstva ter ostalih modernih razumskih iznajdb o človeški naravi je bil tomistični, realistični pogled na človeka zavržen. Sprva se je to zgodilo izven Cerkve; ta je še naprej ohranjala ustrezen pogled na človeka. Protestanti pa so se, ker niso imeli intelektualne dediščine, hitro podredili modernim filozofijam. Ker se je modernistična kriza v Cerkvi širila, radovednost in navdušenje nad moderno filozofijo pa sta rasli, se je tudi pogled na človeka, ki so ga imeli katoličani, začel spreminjati ob koncu 19. in v 20. stoletju.

Racionalizem je spremenil tudi to, kako naj človek gleda na razodetje. Racionalisti ne verjamejo, da bi človek lahko prišel do pravega umskega spoznanja s pomočjo čutov. To pomeni, da je bilo vse, kar je bilo moč povezati z delovanjem čutov, sistematično odrinjeno in zavrnjeno. Ker je razodetje vedno vključeno tudi v človekov čutni svet, je bilo deležno neposrednih napadov. Še več, če je nekdo izločen iz stvarnosti, v kateri on sam ne gospoduje, je ta, če sprejema racionalistična stališča, zaprt v svojo notranjost in tedaj postane tisto, kar pripada zgolj njegovi lastni izkušnji, vrhunec spoznanja. Za Descartesom je prišel Spinoza, ki je sistematično napadal pristnost ustne tradicije, ki se je nanašala na Sveto pismo⁷ in preko svoje filozofije pričel spreminjati pogled na svet. Ko je empirizem rasel, je stališče o človeku kot o samo materialnem bitju privedlo do postavitve novega

pomena človeka, usmerjenega k trenutku "sedaj" oziroma k sedanjosti nasploh. Ker je za empiriste pri človeku pomembno to, kar le-ta zaznava in čuti, je tovrsten razvoj misli pripeljal do pomanjkanja zanimanja za preteklost, saj v tem okviru preteklost kot taka (prav tako pa prihodnost) ne more biti zaznavna, hkrati pa ne more izpolniti čutnih želja. Z vzponom Hegla, ki je trdil, da je zgolj ena obstajajoča stvar v stalnem pretakanju vesoljstva, je bil položen trden intelektualni temelj za vsakršno nezanimanje in nezaupanje do tradicije. Združeni Heglova dialektika in skepticizem Spinoze na področju virov za Sveto pismo sta porodili prepričanje, da je preteklost (vključno z vsemi oblikami tradicije) nesodobna, zastarela in tako podvržena nezaupanju. Posledica takšnega prepričanja se je pokazala v tem, da se je vedno bolj sumničavo gledalo na tiste, ki so želeli posredovati kakšen nauk, povezan z religijo, osnovan na tradiciji ali zgodovini.

V istem času, ko so se pri modernih intelektualcih zrušile razumske postavke, ki so zaupale tradiciji, se je vse bolj rastoče pojavljal imanentizem. Imanentizem je filozofija, ki trdi, da se vse, kar je zares pomembno, nahaja v posamezniku. Na tak način posameznik postane merilo in vzorec za kakršnokoli sodbo o stvareh. Imanentizem v svojem bistvu oznanja, da zunanja stvarnost ni pomembna, v kolikor človek ne more v njej izraziti samega sebe. To, kar je zares pomembno, se nahaja v nas samih. Imanentizem je črpal iz različnih virov, med njimi so najvažnejši trije.

Prvi vir je bil Kant, ki je človeka preko svojega spoznavoslovja, osnovanega na kartezijanskem in empiričnem skepticizmu ter usmerjenega na čute, zaprl v njegov lasten razum. To je pomenilo, da se čisto vse nahaja v posamezniku oziroma v njegovem razumu in da so vse človeške izkušnje imanentne, torej obstajajoče in ostajajoče v njem samem.

Drugi vir imanentizma je bilo postavljanje teološke izkušnje v čustveni svet. Tak pogled je zastopal Friedrich Schleiermacher. Za Schleiermacherja je bila religija v prvi vrsti izraz pobožnosti, pobožnost pa je videl zgolj znotraj

čustvenega. Religija se tako ne bi smela obravnavati v luči metafizike in analize, to je v luči razumskega pristopa, ampak bi se bilo nanjo potrebno obračati z nečim čustvenim. To je porodilo imanenten pogled na religijo, saj sta bili pobožnost in verska izkušnja dojeti kot nekaj, kar se tiče posameznikove notranjosti. Takšno imanentno držo pogosto doživljamo v našem času: ljudje namreč pričakujejo, da se bo bogoslužje prilagajalo njihovim osebnim čustvenim stanjem, namesto da bi se ljudje voljno prilagodili objektivnemu obredju, ki se v samem jedru v celoti prilagaja Bogu.

Tretji vir, ki je pripeljal do imanentnega razlaganja religije in naposled ustvaril intelektualni temelj za sprejemanje izključno sedanjosti (brez preteklosti in prihodnosti), pa je bilo delo filozofa Mauricea Blondela. Blondel je zagovarjal naslednje:

"Moderna filozofija zavzeto sprejema imanenco za najgloblje stanje, v katerem se uresničuje filozofska misel. To pomeni, da se v celi kopici trenutno prisotnih idej nahaja ena, ki je najbolj prodorna. Gre za idejo, ki je v osnovi najbolj resnična in pravi, da nič ne more vstopiti v človekov um, kar bi prišlo izven njega ali kar bi na neki način zahtevalo njegovo potrebo po razširitvi. Zato ne obstaja nič iz narave zgodovinskega ali tradicionalnega nauka ali zahtev, kar bi za človeka sploh kaj štel ..."⁸

Po Blondelu imajo pomen le tiste stvari, ki prihajajo od človeka samega in ki so v odnosu do njega imanentne. Nikakršna tradicija in zgodovina nimata na njegove razumske postavke prav nobenega vpliva, razen če morda kdaj kaj od njiju prihaja iz človeka samega.

Ti trije viri imanentizma, ki so dali svoj pečat Cerkvi v času intelektualnega razcveta modernizma v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja,⁹ so postavili temelj za normativni psihološki prelom s tradicijo. Kakor opaza Peter Bernardi, je Blondel "deloval v času, ko se je Cerkev pravkar začela zavedati določenih prelomov s tradicijo". Delo Blondela in vplivi drugih modernih filozofskih stališč, ki so bili zelo očitno nasprotni cerkveni tradiciji,

so imeli ogromen vpliv na drugi vatikanski cerkveni zbor.¹⁰ Ko se je zbor začel, je bil intelektualni temelj za zavračanje vseh vidikov cerkvene tradicije že dobro utrjen.

Če povzamemo, so Blondel in ostali, na katere je vplivala moderna filozofija, menili, da sodobni človek ne more biti več potešen s preteklimi načini mišljenja. Izhajajoč iz te postavke so znotraj Cerkve postavili intelektualno osnovo in ob tem koncil uporabili za spodbujevalca lastnih prepričanj, s katerim bi se Cerkev "posodobila", sklicujoč se na pojem "aggiornamento". S pomočjo omenjene osnove, ki je imela nalogo potlačiti zunanjo tradicijo, je bila ta naposled izgubljena. Z drugimi besedami: odkar se je pogled na človeka spremenil in odkar je bila apostolska tradicija podvržena moderni analizi, se je zunanja tradicija, ki je poprej stala ravno na teh dveh stebrih,¹¹ zrušila. Trenutno živimo v času, ko na vsakem koraku doživljamo uničujoče učinke tovrstnega opustošenja. Katoličani današnje dobe so postali osredotočeni na "tukaj in zdaj", posledično pa se s cerkveno tradicijo ne ravna le kot z nečim neumestnim, ampak tudi kot z nečim, kar naj bi si zaslužilo nezaupanje in, od časa do časa, celo sovraštvo.

III.

Vse to je imelo številne posledice. Prva izmed njih se je pokazala v tem, da so bile vse prvine, izvirajoče iz zunanje tradicije, ki se pri tem niso strogo dotikale notranje, kratko malo izpuščene. To se kaže v dejstvu, da nekateri sedanji cerkveni dokumenti nimajo nikakršne povezave s stališči cerkvenega učiteljstva pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom. To velja, denimo, za dokument koncila z nazivom *Unitatis Redintegratio*, ki se dotika tematike ekumenizma. V njem ni niti ene omembe prejšnjih dveh dokumentov, ki sta se ubadala z ekumenskim gibanjem in drugimi religijami: *Satis Cognitum* Leona XIII. in *Mortalium Animos* Pija XI. Pristop do ekumenizma in drugih religij je v teh dveh dokumentih bistveno drugačen od pristopa

koncilskega dokumenta ali od dokumenta Janeza Pavla II. *Ut Unum Sint*. Medtem ko trenutno cerkveno učiteljstvo lahko spremeni nauk, ki se vključuje v ne-nezmotljivost običajnega nauka Cerkevnega učiteljstva, mora vseeno, ko se to izreka o omenjeni tematiki, zadostiti zahtevam moralne kreposti preudarnosti, s katero naj preko razpravljanja pokaže, kako naj bi bilo preteklo razumevanje napačno ali preseženo in kako naj bi bilo v obratni smeri sodobno razlaganje ustrezno. Kaj takega se ni zgodilo. Zgodilo se je nekaj drugega: koncilsko in pokoncilsko učiteljstvo pogosto preteklih dokumentov enostavno ne jemlje v poštev, jih izpušča, kar daje slutiti, da bi naj ti bili v nasprotju s sodobnim učiteljstvom, vernika pa prepusti samemu sebi, saj si mora odslej naprej popolnoma sam pojasnjevati, kako in v kakšni meri sta med seboj skladna takšna dokumenta, kot npr. *Mortalium Animos* in *Ut Unum Sint*. Takšno početje vodi do zmede in sporov znotraj Cerkve, prav tako pa do občutka, da si zaradi umanjkanja pojasnitev ali razumne argumentacije cerkveni dokumenti med seboj nasprotujejo.

Še več, težava se ne pojavlja zgolj v odnosu do cerkvenega učiteljstva iz časov pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom, ampak tudi v odnosu do učiteljstva po koncilu. Na primer, Kongregacija za nauk vere (*Congregatio pro Doctrina Fidei*) leta 1975 (Deklaracija o nekaterih vprašanjih okoli spolne etike, kakor jo je moč prebrati v uradnem angleškem prevodu po izdaji "The Wanderer Press, 128 E. 10th St., St. Paul, MN 55101") o samozadovoljevanju trdi sledeče: "Glavni razlog¹² je to, da kakršnikoli vzgibi, ki tak način spolnega odnosa namerno uporabljajo za delovanje izven normalnega zakonskega življenja, v samem bistvu nasprotujejo smotru spolnosti." To pomeni, da je dejanje samozadovoljevanja samo po sebi hudo nemoralno in to ne glede na namene ali razloge, ki pri tem vodijo posameznika. Nato pa v Katekizmu Katoliške cerkve¹³ [iz leta 1992, op.p.] najdemo drugačno opredelitev. Slednja ne sledi prej omenjenemu

stališču Kongregacije in videti je, da si dovoli zaradi lastnih razlogov spremeniti jasnost o tem, ali je samozadovoljevanje zlo dejanje ali ne. Trdi pa takole: "Masturbationis nomine intelligere oportet voluntarium organorum genitalium excitationem, ad obtinendam ex ea veneream voluptatem," oz. "Oznaka samozadovoljevanje mora biti razumljena kot prostovoljno vzburljanje genitalnih organov s ciljem pridobivanja mesenih užitkov." Zadnji del opredelitve potemtakem postavlja v dejanje samozadovoljevanja določeno ciljnost, to je "s ciljem pridobivanja mesenih užitkov". Zdi se, da je to protislovno tako v primerjavi s prejšnjim/starejšim naukom Cerkve, kakor tudi v primerjavi z opredelitvijo Kongregacije. Je torej v primeru, če nekdo samozadovoljevanja ne opravlja s ciljem pridobivanja mesenih užitkov, kaj takega neprimerno označiti za samozadovoljevanje? Ali je takšno dejanje upravičeno, če ga nekdo stori zaradi povečanja plodnosti? Nekdo se bo tej zagati zoperstavil z izjavo, da je takšno dejanje moč imenovati samozadovoljevanje tedaj, ko je storjeno zaradi užitka, namesto da bi zavzel stališče, kakršnega je Cerkev zavzemala vso zgodovino.¹⁴ Takšen primer nam nedvoumno kaže na to, kako zelo površno je postalo cerkveno učiteljstvo v svojem teološkem izražanju.

Tovrstno obnašanje, spojeno z moderno filozofsko vsiljivostjo znotraj intelektualnega življenja Cerkve in slabo teologijo, ki iz tega izhaja, je pripeljalo k svojevrstnemu "magisterializmu".¹⁵ Magisterializem je obnorelost z naukom, ki se nanaša zgolj na trenutno cerkveno učiteljstvo. Odkar je bila zunanja tradicija spodkopana in odkar Vatikan skuša izdajati dokumente brez povezovanja s preteklimi učiteljskimi sklepi, so mnogi začeli enostavno izpuščati starejša učiteljska besedila in se tako ravna edino po trenutnem cerkvenem učiteljstvu.

Izpostavljenost te težave je pogojena z zgodovinskimi okoliščinami, v katerih živimo. Ker se je skupnost teologov zamajala že pred našim časom, to je med in po drugem vatikanskem cerkvenem zboru, so bili tisti, ki so jih

imeli za pravoverne, pokorni in intelektualno podredljivi cerkvenemu učiteljstvu, medtem ko so bili tisti, ki so takim novostim nasprotovali, označeni za nepravoverne. Na tak način se je merilo za pravovernost premaknilo od Svetega pisma in celotne notranje tradicije (katerega del je učiteljstvo) ter zunanje tradicije (kar zajema učiteljska besedila preteklosti, kot npr. Spisek zmot *Syllabus Errorum* izpod peresa Pija IX.) k psihološkemu stanju, v skladu s katerim se sledi navodilom zgolj trenutnega učiteljstva.

Neokonzervativci so zapadli v takšen način razmišljanja. Edino merilo, s katerim določajo pravovernost, je, da presoajo, ali nekdo sledi trenutnemu učiteljstvu ali ne. Na splošno pa želijo biti tradicionalisti (za razliko od neokonzervativcev) pravoverni v smislu poslušnosti trenutnemu učiteljstvu, čeravno se z njim ne strinjajo na področju discipline in imajo do njega določene zadržke v zvezi z nekaterimi nauki, ki lahko nasprotujejo preteklemu učiteljstvu (npr. vlogi ekumenskega gibanja). Tradicionalisti si prizadevajo jemati v poštev kot normo ne le trenutno učiteljstvo, temveč tudi Sveto pismo, notranjo in zunanjo tradicijo. Vse to skupaj jemljejo kot načelo za pravilno katoliško mišljenje. To je tisto, kar jih ločuje od neokonzervativcev.

Neizogibno je bilo, da je magisterializem povzročil nekakšno obliko pozitivizma. Odkar ni več drugih tehtnih načel kot samo trenutno učiteljstvo, je "pravoverno" vsakič to, kar ono v danem trenutku trdi. Z drugimi besedami: psihološko so neokonzervativci prišli do tega, da niti zunanja niti notranja tradicija nista več prišteti med norme, ki določajo, kaj je pravoverno in kaj ne. Rezultat tega je, da je čislano prav vse, karkoli prihaja iz Vatikana, ne glede na stopnjo zavezujočnosti ali avtoritete in četudi nasprotuje primerljivim sklepom iz preteklosti. Odkar so na tak način lahko načeloma ne-nezmotljivi dokumenti učiteljstva nezmotljivi, je posamezni vernik postavljen v nenavadno stanje, če ta priznava za pravilno samo to, kar trdi trenutno cerkveno učiteljstvo. Ker smo kot katoličani dolžni

dati priznanje tudi ne-nezmotljivim naukom Cerkve, kaj bomo torej storili tedaj, ko je kak učiteljski dokument v protislovju s prejšnjimi nauki in v primerjavi z njimi nima nič kaj večje teže v avtoriteti? Preveč enostavno bi bilo namreč misliti, da je dovolj slediti izključno trenutnemu učiteljstvu. Kaj bi se zgodilo, če bi v času krize, kakršen je naš čas, ne-nezmotljivo običajno cerkveno učiteljstvo zastopalo nekaj resnici nasprotnega? Če se kakšen del učiteljstva izkaže za protislovnega v primerjavi s kakšnim drugim delom in sta pri tem oba na isti avtoritetni ravni, kateremu bomo potemtakem verjeli?

Na žalost se je zgodilo to, da so mnogi neokonzervativci ravnali tako, kakor da bi bilo ne-nezmotljivo običajno cerkveno učiteljstvo

(kot npr. vloga inkulturacije pri bogoslužju, kakor jo opredeljuje Katekizem Katoliške cerkve) pravzaprav nezmotljivo, pač v skladu s tem, kakor se trenutno učiteljstvo obnaša do samega sebe z nenehnimi spremembami. Takšna miselnost je pozitivistična. Mnoge stvari, ki jih počno neokonzervativci, so plod njihovega prikritega sprejemanja načel, ki jih nikoli niso v celoti ali neposredno pretehtali. Mnogi izmed njih bi to lastno značilnost zanikali, saj intelektualno sploh ne vedo, katerih operativnih načel se drže.

Medtem ko sta pozitivizem in magisterializem rasla ter ko zunanja tradicija ni bila več prišteta k normam, ugotavljajočim, kaj je potrebno storiti in česa ne, so neokonzervativci sprejeli mnenje o tem, da se mora Cerkev

"Zakaj bil si mi pomoč, v senci tvojih peruti vriskam." (Ps 63,8)

Italija 1 – pročelje (foto: Janez Oblonšek)



prilagoditi sodobnemu svetu. Namesto da bi šli sodobnemu svetu naproti in mu pomagali, da se ta prilagodi naukom Cerkve, se je zgodil ravno obraten proces. To je porodilo pretirano skrb za zavzemanje politično korektnih stališč v okviru posvetnih vprašanj. Namesto da bi se gojilo določeno nezaupanje do sveta, kar je počel že sam Kristus, mnogi duhovniki učijo na tak način, da ne dregajo v občutljive teme in s tem ne povzročajo težav, ki bi zaradi pravega nauka lahko nastale. Koliko duhovnikov je, denimo, voljnih pridigati proti feminizmu, ki je že sicer v nasprotju s Svetim pismom? Dejstvo je, da so duhovniki podlegli imanentnemu gledanju na to, kaj je potrebno narediti in česa ne, in to pogosto iz čustvenega zornega kota. Spojeni s politično korektnostjo so obglavili cerkveno avtoriteto tako pred obličjem sveta kakor pred obličjem Cerkve same. Proces imanentizacije pa je s svojim poplitvenim razumevanjem človeške narave in njegovega življenja pod težo izvirnega greha resno prizadel cerkveno disciplino. Tudi tisti, ki skušajo biti pravoverni, so se navadili na mehkejšo disciplinske norme, ki se dobro podajajo padli naravi. Posledica tega je pomanjkanje kritičnega premisleka o trenutnih navodilih in tako premika dalje, saj se neokonzervativci vedejo zelo avtoritarno. Takšni so prav zato, ker jim primanjkuje moči za preseganje lastnih omejenosti, kajti ujeti so v lasten poplitveni magisterializem.

IV.

Vse to, o čemer je pravkar tekla beseda, je dalo povod za neokonzervativno zavrnitev zunanje tradicije kot norme. Prav zato se niti v "dobrih" semeniščih ne poučuje o duhovni dediščini svetnikov. Še več, to pojasnjuje, zakaj so neokonzervativci tako zelo zmedeni, ko je govora o pravem pomenu tradicije. Odkar ta ni njihovo merilo, o njej niso zmožni globoko razpravljati. Neokonzervativci dejansko izpuščajo zunanjo tradicijo skoraj tako, kot to počno "liberalci". Tudi ko neokonzervativci izrazijo željo po obuditvi

ali sledenju zunanji tradiciji, kaj takega zelo redko storijo takrat, ko je potrebno sprejeti konkretne odločitve.

To nam pojasnjuje, zakaj psihološka sumničavost med neokonzervativci in tradicionalisti ni nič nenavadnega. Vsaka izmed navedenih skupin namreč izhaja iz povsem različnega zornega kota. Neokonzervativci so bodisi psihološko bodisi pritajeno sprejeli prepričanje, da zunanja tradicija ni vredna zaupanja, tradicionalisti pa so prepričani, da je zunanja tradicija nekaj dobrega, nekaj, kar je plod modrosti in dela svetnikov ter celotne Cerkve v dolgi zgodovinski perspektivi. Zaradi tega se jedro nerazumevanja med tradicionalisti in neokonzervativci nahaja v tem, da slednji gledajo na preteklost z očmi sedanjosti, medtem ko tradicionalisti gledajo na sedanost z očmi preteklosti. Zgodovinsko se je miselni okvir Cerkve izražal skozi zunanjo tradicijo. To pomeni, da je Cerkev sedanost vedno presojala z očmi preteklosti, upoštevajoč, da ta svoje nauke iz preteklosti in dela svetnikov ter Cerkveno učiteljstvo vselej prejema preko tradicije. Na tak način Cerkev nikoli ni gledala na sedanost tako, kakor je nanjo gledal človek, ki je bil pod vplivom kakšne izmed tedaj modernih filozofij, temveč je sedanost presojala v luči svojega Gospoda, ki ji je izročil svoj nauk, ko je prebival na Zemlji (to pa je seveda bilo v preteklosti). Edino v času Kristusovega zemeljskega bivanja je bilo mogoče pravilno gledati na preteklost skozi oči takratne sedanjosti, saj je bil Kristus sam izpolnitev časov. Odkar pa je Kristusovo delo na Zemlji postalo del zgodovine in odkar je Odrašenik v nebeški slavi, moramo venomer pogledovati nazaj h Kristusu in k svoji tradiciji, da bi lahko na pristen način razumeli sedanost.

Ta temeljna izhodiščna razlika med neokonzervativci in tradicionalisti je slednje navdala z užaloščenim občutkom, da se le oni bore za dobrobit zunanje tradicije in da pri tem ne dobivajo nikakršnih spodbud s strani trenutnega učiteljstva, ki včasih deluje celo proti njim. V liturgičnem smislu tradicionalisti presojujejo sveto mašo novega ustroja v

luči svete maše Pija V., neokonzervativci pa tridentinsko mašo, kakor se imenuje starejša oblika rimskega obreda, presojajo v luči prevladujoče pokoncilске oblike. Presojanje neokonzervativcev izhaja iz enega od načel hegeljanstva, ki pravi, da je preteklost vedno presojana s stališča sedanjosti; teza in antiteza pa sta razumljeni v luči njene sinteze. Takšen pogled vodi do miselnosti, ki trdi, da je vse, kar je novo, vedno tudi boljše, saj je sinteza vedno boljša od bodisi teze bodisi antiteze, vzetih samih po sebi. Ker so neokonzervativci podlegli takšni miselnosti, si pogosto ne morejo predstavljati, da trenutna cerkvena disciplina ni nujno boljša od pretekla. Ujeti so namreč v miselnost, ki sloni na prepričanju, da "ker je sedanje (hegeljanstvo) in ker prihaja od nas (imanentizem), je obvezno tudi boljše od česarkoli drugega".

Še huje od tega je, da so neokonzervativci izredno čustveno navezani na trenutno cerkveno učiteljstvo in se na zunaj predstavljajo kot veliki občudovalci Cerkve, ob tem pa si nikoli ne zmorejo predstavljati, da se Cerkev včasih lahko zmoti, in to tudi v primeru, ko gre za vprašanja discipline. Tako, kakor si je očetu, ki močno ljubi svojo hčer, izjemno težko predstavljati, da njegova ljubljena lahko storil kaj napačnega, tudi neokonzervativci ne morejo sprejeti dejstva, da Sveti Duh še ne zagotavlja nezmotljivosti na področju discipline ali ne-zmotljivega običajnega cerkvenega učiteljstva. Tradicionalisti, ki so postavljeni pred izziv Cerkve v krizi, dobro vedo, da je nekje nekaj šlo narobe. Kot posledica so, kakor sem sam prepričan, bolj trezni od neokonzervativcev v primerih, ki zadevajo nezmotljivost Cerkve pri posameznih vprašanjih. Ta njihova odlika je povezana z gledanjem na sedanjost z očmi preteklosti, kar jim ustvarja zavedanje, da ni preteklost tista, ki se mora opravičevati pred sedanjostjo, temveč je sedanjost tista, ki mora biti odgovorna tako do preteklosti kot do prihodnosti.

Prevlada hegeljanstva in imanentizma je vodila tudi do svojevrstne oblike kolektivne

cerkvene amnezije. V zgodnjih šestdesetih letih 20. stoletja je živel generacija, kateri je bila predana celotna cerkvena tradicija in slednja je še vedno živel v svoji celovitosti. Na žalost pa taista generacija zaradi že omenjenih zmot ni prenesla vse te cerkvene tradicije naslednjim generacijam kot nekaj živega. Posledično je zunanja tradicija v teku ene generacije praktično zamrla. V poznih šestdesetih in v zgodnjih sedemdesetih je proces vzgoje duhovnikov v semeniščih in na univerzah vse te reči, ki pripadajo cerkveni tradiciji, izključil. Odkar je predhodna generacija sprejela takšno smer delovanja, ne spominjajoč se in ne poučujoč vseh teh preteklih reči, tradicija ni bila nikoli več posredovana naprej. To je pomenilo, da je bilo naslednjim generacijam vsiljeno breme kolektivnega nepoznavanja lastne dediščine in nasledstva.

Naslednji učinek tega, kar smo pravkar obravnavali, je bilo tudi to, da niti en predhodni nauk ni ostal nedotaknjen. Z drugimi besedami: zdi se, da je bilo v zadnjih štiridesetih letih izdano več dokumentov kakor v prejšnjih tisoč devetsto šestdesetih. Vsak pretekli nauk je, v kolikor ga je sodobno učiteljstvo sploh priznalo za sodobnega človeka vrednega, namreč postal zaznamovan z novimi pogledi, ki stojijo na podlagi trenutno popularnega imanentizma. Ustvarja se prepričanje, da vsi pretekli nauki ne morejo obstajati v svoji samostojnosti, pač pa morajo biti po novem deležni razglasitve "relevantnosti" tako, da so v določeni obliki vključeni v kakšnega izmed trenutnih dokumentov. Stvar je še hujša: trenutni dokumenti so pogosto nejasni, obenem pa protislovni v odnosu do preteklih dokumentov in tudi, razen redkih izjem, pretirano dolgi ter preveč dolgočasni, da bi jih kdo bral v celoti. Tako početje ima še drugo posledico: ker se je število dokumentov močno povečalo in njihova dolžina močno podaljšala, so ti izgubili svojo avtoriteto, saj ljudje, ki bi jih morali brati, praviloma nimajo niti čustvene niti psihološke discipline, da bi se skozi njih prebijali.

V.

Sklenemo lahko z mislijo, da so razlike med tradicionalisti in neokonzervativci ukoreninjene v njihovem različnem odnosu do zunanje ali cerkvene tradicije. Čeravno neokonzervativci deklarativno¹⁶ dojemajo zunanjo tradicijo kot vrednoto, se vseeno v vsakdanjem življenju in mišljenju do nje obnašajo povsem nasprotno, saj jo enostavno izpuščajo (če ne v celoti, pa vsaj v veliki meri). Kljub temu pa obstaja upanje, in to tudi izven cerkvenih krogov, ki čislajo tradicijo. Mnogo mladih, tudi tistih iz neokonzervativnih semenišč, ni več obremenjenih z intelektualno prtljago, ki je dušila preteklo generacijo. Ker ti mladi dejansko niso bili nič poučeni o religiji, nimajo tiste perspektive, ki bi nanje lahko vplivala škodljivo in s tem narekovala spoštovanje zgolj kakšnega izmed vidikov zunanje tradicije. Mnogi izmed njih so voljni spoznati resnico in pri tem nimajo kakšnih predpostavlenih mnenj o trenutnem stanju v Cerkvi. Ti mladi nam lahko prinesejo svetlejšo prihodnost, če jim bo uspelo priti do znanja o svoji dediščini, čeravno bodo mnogi med njimi to znanje morali iskati sami. Za kaj takega pa sta najprej potrebni poznavanje problema, o katerem je tekla beseda, in volja, da se sprejme zunanjo tradicijo kot nekaj dobrega. Vloga zunanje tradicije najverjetneje ne bo kmalu razjasnjena in postavljena na pravo mesto, vseeno pa lahko upamo, da je njena obuditev del Božjega previdnostnega načrta.

Prevedel: Simon Malmenvall

1. Chad Ripperger je ameriški katoliški duhovnik, član Duhovniške bratovščine svetega Petra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri*, FSSP; v polnem občestvu s svetim očetom oz. Katoliško cerkvijo), doktor filozofije, poučuje filozofijo v Malem škofijskem semenišču svetega Gregorja in moralno ter dogmatično teologijo v Semenišču Naše Gospe Guadalupske (oboje v državi Nebraska). Članek je bil pod prvotnim naslovom "Conservative vs. Traditional Catholicism: Distinctions with Philosophical Differences" leta 2001 objavljen v reviji *The Latin Mass Magazine: The Journal of Catholic Culture and Tradition* v njeni pomladni številki. Omenjeno besedilo je bilo zapisano šest let pred tem, ko je

papež Benedikt XVI. izdal apostolsko pismo *Summorum Pontificum*, kjer je na lastno pobudo (*motu proprio*) spremenil kar nekaj določil v prid t. i. katoliškim tradicionalistom in s tem razjasnil marsikatero pereče vprašanje v okviru dane tematike. Od tedaj je splošno ozračje v Katoliški Cerkvi t. i. tradicionalistom nekoliko bolj prijazno. Objavljeni prevod naj služi za razmislek bodisi o dobrih bodisi manj dobrih posledicah sklepov drugega vatikanskega cerkvenega zbora, katerega začetek v letošnjem letu praznuje petdeseto obletnico. Prvotno besedilo je dostopno tudi preko te povezave: http://www.latinmassmagazine.com/articles/articles_2001_SP_Ripperger.html.

2. Po spremenjenem Rimskem misalu iz leta 1970 v času papeževanja Pavla VI. [op. p.]
3. Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru [op. p.]
4. Christian Pesch, *Praelectiones Dogmaticae* (Herder&Co., Friburgus, 1924), vol. I, p. 397f.
5. Vatican I, *Pastor Aeternus*, ch. 2 (Denz. 1825/3058).
6. Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I, ch. 1 (980a22).
7. David Laird Dungan v svojem delu *A History of the Synoptic Problem* (Doubleday, New York, 1999) razglablja o tem, kako je Spinoza razvil svojo zgodovinsko-kritično eksegetsko metodo in da se je od tega časa dalje preučevanje Svetega pisma premaknilo tudi izven katoliških krogov. Kasneje so se tovrstne težave vrinile v Cerkve samo, saj je ta nekritično sprejela omenjene metode.
8. "Letter on Apologetics", kakor je zapisano v članku Petra J. Bernardija, "Maurice Blondel and the Renewal of the Nature/Grace Relationship," *Communio* 26 (Winter 1999), p. 881.
9. Herezija modernizma je potekala v štirih fazah. Prva, začetna faza je nastala okoli leta 1832, ko se je še imenovala liberalizem in je trajala do prvega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je začel potekati leta 1869. Druga faza je bila t. i. faza inteligence, ko je modernizem v večjem obsegu zajel katoliške intelektualce. To se je dogajalo med letoma 1870 in 1907, dokler ni prav tega leta papež Pij X. modernizem uradno obsodil. Nato se je od leta 1907 do 1955 oziroma 1960 zgodila tretja, podtalna faza, ko so modernizem širili nekateri intelektualci v semeniščih in na katoliških univerzah, čeprav na tih način. Za tem pa se je, ob koncu 50. let, razcvetelo površno premišljeno dožemanje modernizma, ki se je medtem že intelektualno izpraznil, kar se je izrazilo pokazalo v času zasedanja Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in kar živi še dandanes. Drugi vatikanski cerkveni zbor je bil tako spodbujevalec oziroma izrabljena priložnost za pretekle in sedanje površne intelektualce, ki uče stvari, nasprotne nauku Cerkve.
10. Bernardi opaža prav to, a se tega loti z odobravojočega zornega kota.
11. Na apostolski tradiciji in katoliški antropologiji [op. p.]
12. Za nesprejemanje samozadovoljevanja [op. p.]
13. Editio typica, *Libreria Editrice Vaticana*, 1997, para. 2352.
14. A očitno le do konca 20. stol. [op. p.]
15. Izraziti navezanosti na sodobno cerkveno učitelstvo [op. p.]
16. V filozofiji obstaja razlika med deklarativnim in dejanskim strinjanjem. Deklarativno strinjanje pride v poštev takrat, ko posameznik kako intelektualno sodbo sicer sprejme za resnično, vendar ta ne opredeljuje njegovega načina mišljenja. Dejansko strinjanje pa pride v poštev takrat, ko posameznik stori intelektualno sodbo o resnici nečesa in v skladu z njo tudi misli ter živi.