

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tina Baša

Idejni lok ustvarjanja dr. Vekoslava Grmiča

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Tina Baša

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Idejni lok ustvarjanja dr. Vekoslava Grmiča

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Zahvala

Iskreno se zahvaljujem mentorju izr. prof. dr. Marjanu Smrketu za strokovno pomoč ter vodstvo pri ustvarjanju diplomskega dela. Zahvala gre tudi mojim staršem za vso podporo in skrb v času študija, prav tako se zahvaljujem sestri Veroniki in Ivu ter prijateljema Goranu in Tomažu za njune koristne nasvete.

Idejni lok ustvarjanja dr. Vekoslava Grmiča

V pričujočem diplomskem delu proučujem delo teologa dr. Vekoslava Grmiča, ki pooseblja poseben fenomen znotraj slovenskega katoliškega prostora in ga uvrščamo med pripadnike progresivne struje katoliških teologov. Razlikovanje različnih smeri v katolicizmu temelji na učinkih II. vatikanskega koncila, ki označuje prelomnico v Katoliški cerkvi in predstavlja pomemben element pri razvijanju misli dr. Vekoslava Grmiča. V nalogi so izpostavljene značilnosti progresivne oz. konciliarne naravnosti nekaterih drugih, tudi tujih katoliških teologov, ki razmišljajo o reformiranju Cerkve v smeri demokratizacije. Pri proučevanju del Vekoslava Grmiča so pomembne značilnosti prostora in časa, v katerem je živel. Obdobji jugoslovanskega socializma in II. vatikanskega cerkvenega zbora predstavljata ključni okoliščini, v katerih je Grmič deloval. Glavne teme njegove obravnave so ateizem, marksizem/socializem, dialog in ekologija. Iz posebnosti bivanjskih okoliščin izhaja tudi njegova edinstvena ideja o »socialistični teologiji«. Grmičevo pisanje širše razumem kot poziv k bolj demokratični Katoliški cerkvi na Slovenskem in drugod po svetu.

Ključne besede: Vekoslav Grmič, Katoliška cerkev, II. vatikanski koncil, socializem

Conceptual framework in the work of Vekoslav Grmič

The thesis examines the work of a theologian dr. Vekoslav Grmič who epitomises a unique phenomenon within the context of Slovene Catholicism. He is considered to be a representative of the catholic theologians' progressive wing. The differentiation of various currents within Catholicism is based on the effects of The II Vatican Council which is regarded as a turning point in Catholic Church and is a critical element of dr. Vekoslav Grmič's work. The thesis also presents the characteristics of the progressive orientation of some other, foreign as well, theologians who have reflected on reforming and democratising the Church. When studying the work of Vekoslav Grmič, it is crucial to take into account the geopolitical and historic context in which he operated. The Yugoslav socialism and The II Vatican Council are the key circumstances of his pursuits. The focal points of his attention are atheism, Marxism and socialism, dialogue and ecology. His existential circumstances also determined his unique concept of "socialist theology". Grmič's writing can be understood as an appeal towards a more democratic Catholic Church in Slovenia as well as elsewhere.

Key words: Vekoslav Grmič, Catholic Church, The II Vatican Council, socialism

KAZALO

1	UVOD	5
2	KATOLIŠKA CERKEV	6
2.1	Položaj Katoliške cerkve v »postsocialističnih« deželah	6
2.2	Katoliška cerkev v Sloveniji	7
2.3	Napoved sprememb.....	8
3	DRUGI VATIKANSKI KONCIL KOT PRELOMNICA V KATOLIŠKI CERKVI.....	9
3.1	Nekatere splošne značilnosti drugega vatikanskega koncila.....	10
3.2	Pomen drugega vatikanskega koncila	12
3.3	Ideološki tokovi v katolicizmu po II. vatikanskem koncilu	12
4	DEMOKRATIČNA KATOLIŠKA CERKEV?	14
4.1	Primer progresistične vizije RKC	16
5	ANALIZA OBRAVNAVANIH TEMATIK V DELIH DR. VEKOSLAVA GRMIČA.....	18
5.1	Značilnosti prostora in časa v katerem je živel dr. Vekoslav Grmič.....	18
5.2	Analiza družboslovno-teoloških misli dr. Vekoslava Grmiča	19
5.2.1	BAZIČNI DOKTRINARNI NAUKI.....	21
5.2.2	SEKULARIZACIJA	21
5.2.3	ATEIZEM.....	22
5.2.4	DIALOG	22
5.2.5	DRUGI VATIKANSKI KONCIL	23
5.2.6	RAZMERE PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU	23
5.2.7	TEOLOGIJA OSVOBODITVE	24
5.2.8	ODNOS DO MARKSIZMA/SOCIALIZMA	25
5.2.9	MIR	26
5.2.10	SLOVENCİ V ZGODOVINI in OSVOBODILNI BOJ	26
5.2.11	EKOLOGIJA	27
6	ZAKLJUČNE UGOTOVITVE	32
7	LITERATURA.....	34

1 UVOD

V pričujočem diplomskem delu preučujem delo teologa Vekoslava Grmiča, ki je v slovenskem katoliškem prostoru kritično presojal institucionalne pozicije moči in oblasti Cerkve in s tem oplemenitil slovenski prostor z idejami progresivnega katolicizma iz evropskega prostora ter jih soočil s konkretnimi slovenskimi razmerami.

V prvem delu predstavljam značilnosti delovanja in položaj RKC v »postsocialističnih« družbah, posebej tudi njen položaj v Sloveniji. Nato se navežem na drugi vatikanski koncil, ki ga lahko vidimo kot takratni trud rimskokatoliške cerkve, da se vključi in odgovarja na izzive sodobnega sveta. Smernice, ki jih je omenjeni koncil nakazal, so izrazitega pomena tudi pri ustvarjanju dr. Vekoslava Grmiča. Nadalje izpostavim značilnosti progresivne struje katoliških teologov, ki podajajo določena načela in kazalce, kako doseči spremenjeno, bolj demokratično obliko Katoliške cerkve.

V drugem delu se posvečam analizi obravnavanih tematik v delih dr. Vekoslava Grmiča, kjer izpostavim glavne tematske poudarke in jih razlagam v okviru progresivne oz. konciliarne naravnosti avtorja.

Raziskovalni postopek, ki sem ga uporabila pri analizi, je kronološko raziskovanje opusa Vekoslava Grmiča prek študija razpoložljivih virov.

Moje hipoteze so naslednje:

H1: Vekoslav Grmič se je od ostalih evropskih progresistov razlikoval predvsem po prizadevanju združitve sekularne humanistične oblike s krščanstvom oz. katolicizmom ter odporniškega duha s katolicizmom.

H2: Vekoslav Grmič je bil v izboru tematik, ki jih je obravnaval, avantgarden in tak, glede na spodletelost celovitosti koncilskih reform oz. na vzpon predkoncilskih razpoloženj v postsocialistični Sloveniji, ostaja še danes.

2 KATOLIŠKA CERKEV

2.1 *Položaj rimskokatoliške cerkve v »postsocialističnih« deželah*

Na idejni lok ustvarjanja in področja delovanja dr. Vekoslava Grmiča so pomembno vplivale tedanje družbene razmere in okolje, v katerem je avtor ustvarjal.

Kerševan v delu *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve (2005)* opisuje uradno ideologijo v socialističnih družbah. Pri tem poudarja, da v omenjenih družbah uradna ideologija dejansko ni zmogla doseči hegemonije na vrsti podočji, tako da položaj ni bil tako drugačen od pluralizma »zahodnih družb«, kot bi izhajalo iz različnih resolucij kot deklaracij o željah in namerah; zlasti v Jugoslaviji se je partija sploh odpovedala prenapornemu in predragemu prizadevanju po monopolu odločanja na subtilnejših svetovnonazorskih in umetnostnih področjih ter pri osebnih življenjskih usmeritvah – kar pa je bila tradicionalna in aktualna domena cerkvenega delovanja (Kerševan 2005).

Postsocializem in »tranzicija« pomenita povratak v osnovna razmerja modernih družb, cerkvam pa se odpira razširjen prostor civilne družbe, kjer se sedaj srečujejo z drugimi avtonomnimi ustanovami. Država in njeni aparati niso več v konkurenčnem odnosu s cerkvijo, čeprav se razlikovanje in ločenost države in cerkve ohranjata. Ob nerazvitih modernih oblikah in ustanovah civilne družbe v postsocialističnih deželah imajo cerkve komparativne prednosti pri oblikovanju, zbiranju in usmerjanju socialnega kapitala skozi tradicionalne in nove kulturno-religiozne socialne mreže (Kerševan 2005, 28).

Po odpravi komunističnega sistema se družbeni položaj religije in cerkve lahko spreminja v vseh smereh. Po prvi se ohrani načelo ločenosti cerkve oz. verskih skupnosti in države, z nevtralnostjo državnih oz. javnih ustanov namesto nekdanje nenevtralnosti v prid ateistične ideologije; hkrati pa se moderna država zdaj samoomejuje in omogoča širok prostor za civilno družbo in znotraj nje tudi za delovanje cerkva in verskih skupnosti. Po drugi strani se oblikuje privilegirana zveza med formalno sicer nevtralno oz. od verskih skupnosti ločeno državo in dominantno cerkvijo. Slednja dobi preko denacionalizacije od države vrsto šolskih, vzgojnih, kulturnih in socialnih itd. ustanov in jih vzdržuje z državnimi sredstvi, hkrati pa si simbolno prilasti tudi javne oz. državne ustanove; le-te zaradi uporabe verskih simbolov, verskih obredov in verskega pouka določene

religije kot rednega predmeta v šoli, niso enako odprte za vse, čeprav nikogar ne izključujejo ali prisiljujejo (Kerševan 2005).

2.2 *Katoliška cerkev v Sloveniji*

Cerkev se je na začetku z družbenimi spremembami (industrializacija, nastajanje meščanstva) soočala na inkluziven način, saj vse to na začetku ni veljajo za narodno, versko in cerkveno grožnjo. Vendar pa to ni trajalo dolgo, saj je že v šestdesetih in sedemdestih letih začela prevladovati kritika liberalizma, kapitalizma, gospodarske svobode in tekmovanja (Dragoš 1996).

Kot v številnih deželah s prevlado RKC, je bilo tudi v slovenskem prostoru v moderni dobi (19. in 20. stoletja) vprašanje družbenega, kulturnega in političnega položaja RKC izvor napetosti in konfliktov. Ta nasprotja so bila najpogostejša med RKC oziroma tistimi strujami v njej, ki so si prizadevale za prevlado ali celo monopol RKC na kulturnem in političnem področju, in »protiklerikalnimi«, laičnimi silami, ki so se borile za zmanjšanje ali celo odstranitev kulturnega, zlasti pa političnega vpliva rimskokatoliške cerkve (Kerševan 2005).

V predkomunističnem obdobju se je RKC prav s svojim širšim in javnim delovanjem v veliki meri diskreditirala kot politično in kulturno konzervativna, netolerantna in po nadvladi stremeča ustanova. V Sloveniji je prav s tako dejavnostjo ter političnimi ambicijami in nesposobnostjo s svoje strani prispevala k delitvi in krvavim spopadam med ljudmi in tudi samimi verniki, ki so bili v dilemi med kolaboracijo in oboroženim odporom v času druge svetovne vojne. Od tod naj bi tudi izhajal strah, da bi obnovljena javna in politična vloga RKC poglobljala takrat nastalo polarizacijo (Kerševan 2005).

Družbeni ugled rimskokatoliške cerkve je bil ob osamosvjitvi, kot piše Smrke (1995), relativno nizek. To je bila posledica negativne vloge cerkve v »ljubljski pokrajini« in klerikalizma v predvojnem času (Smrke 1995, 1007).

Socializem je ob vsej problematičnosti svoje religijske politike sprejel in uveljavil moderno načelo ločitve RKC od države v okoljih, ki so do tedaj poznale le tradicionalne zveze trona in

oltarja; ob vsej neobčutljivosti za individualne človekove pravice je vendarle dosegel višjo raven zavesti o pravicah žensk, pa tudi narodnih in verskih manjšin. Prav tako ne smemo prezreti elementov neposredne demokracije, ki so se vsaj delno uresničili v okviru oficialne ideologije »socialističnega samoupravljanja« (Kerševan 1991).

Z odpravitvijo komunistične vladavine so se cerkvi odprle številne možnosti in priložnosti, ki jih prej ni imela. Leta 1995 je Smrke pisal o tem, da je mogoče navesti več stališč, pojavov, praks in želja, ki kažejo na to, da je v Sloveniji v vzponu »predkoncilski duh«¹. Primeri takšnega opazovanja so tako na primer cerkvena blagoslavljanja javnih objektov, ki se povezujejo z državnimi »otvoritvami«; slabšalno in zadrto pisanje teologov in katoliških laikov o ateizmu, komunizmu in liberalizmu in s tem tudi prisotno etiketiranje »sovražnikov«. Glede na to, da »predkoncilski« mišljenjski in vedenjski vzorci, glede na izkušnje, vodijo v družbene polarizacije in konfrontacije, to vsekakor ni nič dobrega. Še dodaten razlog za skrb (in kot meni Smrke tudi najbolj »nevaren«) pa predstavlja prepričanje mnogih klerikov in cerkvenega vrha, da morajo vernike politično usmerjati ali celo koordinirati delo nekaterih političnih strank. Vmešavanje rimskokatoliške cerkve v politiko, glede na izkušnje Slovenije in drugih dežel »latinskega religijsko-kulturnega vzorca«, zelo verjetno privede do bolj zaostrenih razmer (Smrke 1995, 1008).

Katoliška cerkev bi morala pokazati, da ji ne gre le za novo protireformacijo, ampak za to, da pripomore k boljšemu in bolj humanejšemu sobivanju v skupnem prostoru. S tem bi presegla polemično držo, ki v nesprejemanju cerkvenih zahtev in argumentov vidi le napad »peklenskih sil« proti cerkvi (Kerševan, 2005)

2.3 Napoved sprememb

Če na kratko pogledamo zgodovinski okvir RKC in družbe, lahko vidimo, da je novi vek predstavljal poseben izziv za obe strani. V zgodovini je RKC pri uresničevanju svojih cerkveno-političnih ciljev svojega glavnega partnerja videla v državi oziroma njenih vladah, kar je bilo

¹ O drugem vatikanskem koncilu pišem več v tretjem poglavju.

pogosto predvsem v monarhično-upravni državi. V novem veku pa se je začel nasproten proces – ločevanje cerkve od države (Grenko 1987).

Novoveški razvoj znanosti in tehnike ter hkratno zanemarjanje etičnih implikacij po prepričanju Cerkev ne more biti v prid človeku. Kot piše Juhant (1995), se Cerkev dolgo ni mogla sprijazniti z osamosvojitvijo človeka in družbe na idejnem, kulturnem, moralnem, gospodarskem in socialnem področju zaradi domnevne enostranskosti in problematičnosti tega razvoja. Posledica tega razvoja je seveda bila ta, da je imela RKC vedno manj pristojnosti na družbenem področju in je zato njena vloga posebno v določenih obdobjih bolj obrambno-kritična, hkrati pa sama ni dajala pozitivne pobude za reševanje teh problemov (Juhant 1995).

Kot odgovor na spremenjene družbene razmere je Cerkev svoj ustroj še bolj centralizirala in hierarhično organizirala (Grenko 1987), vendar pa je novoveški miselni razvoj s subjektivnostjo razumevanja stvarnosti okrepil prizadevanja za spremembe v mišljenju teologov. V katoliški teologiji se je vedno bolj uveljavljal duh pluralizma, tak filozofski pristop pa je omogočal sprejemanje problemov sodobnega človeka v teološko govorico današnjega človeka (Juhant 1995).

3 DRUGI VATIKANSKI KONCIL KOT PRELOMNICA V KATOLIŠKI CERKVI

»Avtoritarnost duši resnico z okostenelo zunanjo disciplino ... zaustavlja vsako legitimno dejanje, ne omogoča širokih pogledov in zamenjuje nepopustljivost s trdnostjo značaja«

Janez XXIII. (2005, 19)

Drugi vatikanski koncil, ki ga je sklical karizmatični papež Janez XXIII., z večjim delom svojih dokumentov predstavlja do sedaj zadnji, najcelovitejši in najbolj avtoritativen napor rimskokatoliške cerkve in njene doktrine za opredelitev same Cerkve in njenega/svojega mesta v

sodobni družbi (Kerševan 2005, 3). S tem koncilom je rimskokatoliška cerkev začela premišljevati o novi vlogi v svetu ter o novih načinih družbenega in političnega delovanja.

Koncili so bili v zgodovini RKC znamenja sodelovanja vse Cerkve (po njenih predstavnikih) pri oblikovanju temeljnih vsebin vere in iz tega izhajajoče prakse Cerkve. Drugi vatikanski cerkveni zbor je tako bil po besedah Karla Rahnerja »koncil v svobodi in pravem dialogu in prav tako koncil na temelju starodavne in stalno prisotne vere katoliške Cerkve« (Rahner 1966 v Juhant 1995, 991).

3.1 Nekatere splošne značilnosti drugega vatikanskega koncila

Papež Janez XXIII. je ob pripravi na koncil skušal k sodelovanju pritegniti mnoge teologe, ki so bili zaradi svojega načina in novih teoloških metod bolj na robu cerkvenega dogajanja. Posebnost omenjenega pristopa, ki je pomembno vplival na sklepna dejanja koncila, se kaže v Cerkveni pripravljenosti na "posodobitev" (Juhant 1995).

Janežič v delu *Ekumenizem* (2003) piše, da so bili vsi dokumenti drugega vatikanskega koncila vsaj delno prežeti z ekumenskim duhom, saj naj bi bil eden glavnih namenov drugega vatikanskega koncila ravno zbližanje med kristjani in zgladitev poti do krščanske edinosti.

Glavni vsebinski skopi drugega vatikanskega koncila so tako:

1. Samorazumevanje RKC: kaj je Cerkev, kaj so njeni glavni poudarki npr. v primerjavi s svetno družbo, kakšno je njeno notranje (medsebojno) življenje in delovanje
2. Notranje življenje RKC: njeno duhovno-prenovitveno življenje, razumevanje Svetega pisma in izročila, vloga posameznih stanov in njihovi medsebojni odnosi
3. Poslanstvo RKC navzven: odnos do drugih kristjanov, do vernikov drugih religij in do neverujočih in s tem povezanim vprašanjem dialoga in pluralizma v sodobni družbi

(Juhant 1995, 992).

Naj navedem nekatere pomembnejše spremembe, ki so jih sprejeli v dokumentih na tem koncilu:

1. Opustitev monopola na krščanstvo (do takrat je RKC protestantom odrekala krščanskost; prav tako se je zavzela tudi za dialog s pravoslavnimi);
2. Opustitev monopola na vero (prej je to pomenilo zanikanje nekrščansko vernih; nekrščansko verni so za RKC bili le »neverniki« in »pogani«);
3. Opustitev monopola na humanizem (RKC se več ne enači s humanizmom in je priznala, da humanistične vrednote lahko obstajajo tudi zunaj religije);
4. Opustitev antijudaizma (RKC je Jude prenehala šteti za Jezusove morilce in izrazila obžalovanje zaradi antisemitizma, ki je zaznamoval evropsko zgodovino);
5. Opustitev sramotenja ateizma/ateistov (v RKC se je o ateizmu začelo razmišljati bolj strpno; spustila se je tudi v dialog z marksisti);
6. Pozitiven odnos do verske svobode (z Izjavo o svobodi vere je RKC sprejela načelo svobode vesti; posledično je bila implicitno sprejeta tudi ločenost države in cerkve)
7. Delna notranja demokratizacija (z obnovo načela kolegialnosti so škofje nasproti papežu dobili več moči; papeža so, lahko bi rekli, razrešili funkcije absolutističnega monarha prav tako pa se je povečala vloga laikov v cerkvi);
8. Branje »znamenj časov« - aggiornamento (uveljavila se je vizija »služeče cerkve«);
9. Ukinitve Indeksa prepovedanih avtorjev in knjig
10. Liturgija v narodnem jeziku/opustitev latnske maše (postavljen je bil tudi bolj participatoren model cerkve pri katerem imajo laiki bolj opaznejšo in aktivnejšo vlogo v obredju)
11. Opuščanje avtoritarnega jezika (besede kot so hierarhija, avtoriteta, pasivnost, nesodelovanje so zamenjali izrazi kot so pluralizem, ekumenizem, sodelovanje, demokracija, soodvisnost itd.)

(Smrke 2000)

3.2 Pomen drugega vatikanskega koncila

Drugi vatikanski koncil ni bil samo koncil aggiornamenta rimskokatoliške cerkve, temveč tudi izraz koncilske usmeritve v sami Cerkvi, ki se v teku zgodovine upira prevladi preveč papeške Cerkve. Po mnenju Kerševana (2005) pa je koncil bil in ostaja dokaz zmožnosti rimskokatoliške cerkve, da presega lastne ozkosti in togosti, da je zmožna širine ter da ima znotraj sebe potencialne tudi za novo in drugačno, za zaresno samokritičnost in zavzeto iskanje.

»Odpiranje« Katoliške cerkve sodobni družbi in sodobnemu času je razvidno že v jeziku koncilskih dokumentov, ki govorijo o Cerkvi v »svetu današnjega časa«, o njenem »aggiornamentu«, o »znamenjih časa«, ki da jim mora RKC znati prisluhniti. Drugi vatikanski koncil je pomenil tudi večjo odprtost do protestantizma oziroma do protestantske reformacije krščanstva. Ta je namreč v nasprotju s katolištvom že v preteklih stoletjih prav z upoštevanjem znamenj časa pomembneje in neposredneje prispevala k oblikovanju in uveljavitvi modernih družb in »modernih časov« (Kerševan 2005).

Na velik pomen drugega vatikanskega koncila opozarja tudi Smrke (1995). Vidi ga kot dolgo odlagano prilagoditev Katoliške cerkve težnjam modernosti in kot povod za (formalno) odpoved stališčem in značajskim potezam, ki so ta religijsko-kulturni vzorec zaznamovale kot vzorec družbene polarizacije in konfrontacije. Koncil naj bi bil tudi nekakšno tiho priznanje rimskokatoliške cerkve, da je ravnala narobe, ko je obsojala ljudi, ki so menili, da si vsak izbere svojo vero (in ima do tega tudi pravico). II. vatikanski koncil je bil korak bližje odpravljanju družbenega monopola rimskokatoliške cerkve in omejevanje delovanja te institucije v mejah moderne družbe (Smrke 1995).

3.3 Ideološki tokovi v katolicizmu po II. vatikanskem koncilu

II. vatikanski koncil je imel velik pomen za Katoliško cerkev, saj je spodbudil v njej gibanje, ki je široko odmevalo po svetu (Juhant 1995, 994). Takšen odmev pa je sprožil tudi več tokov v katolicizmu, ki jih med seboj razlikujemo glede na odnos do tega pomembnega cerkvenega zbora.

1. Progresisti/liberalci: to so katoličani (predvsem so tu mišljeni dejavni teologi), ki sprejemajo reforme drugega vatikanskega koncila, jih interpretirajo liberalno oz. razumejo kot napotilo za nenehne nadaljne spremembe v smislu spreminjanja razmer v Cerkvi (v njeni demokratizaciji) in njenega odnosa do sveta (v smislu nenehnega "podanašnjanja"). V to skupino spada vrsta holandskih, belgijskih in ameriških teologov.
2. Konservativci: To so tisti, ki sicer sprejemajo reforme II. vatikanskega koncila, a jih interpretirajo izrazito konzervativno, s poudarki na konzervativnih reakcijah oz. interpretacijah koncila s konca šestdesetih let. Rečemo lahko tudi, da so odobraval tisto, kar so progresisti razumeli kot znamenje zastoja koncila (v to skupino konservativcev lahko štejemo tudi dobršen del teologov v Sloveniji). Takšne konservativne reakcije so na primer prišle s strani Pavla VI. (1963-1978), ki je med koncilom nasledil Janeza XXIII. in po prepričanju nekaterih koncil tudi vodil tako, kot je želel njegov pobudnik. Po koncu zbora pa je bilo opaziti upočasnjevanje reform. Čeprav je uvedel pomembne spremembe v vrhu cerkve, je hkrati zagovarjal izrazito konservativne poglede² (Smrke 2000, 258).
3. Tradicionalisti in ultratradicionalisti (tudi sedevakantisti): To so tisti, ki zavračajo manjši ali večji del programa II. vatikanskega koncila. Sedevakantisti celo menijo, da naj bi bila RKC zaradi koncila, ki naj bi se izneveril pravi tradiciji, brez papeža,. Zadnji pravi papež naj bi po njihovem mnenju bil Pij X. Razgibanost Cerkve po koncilu je torej sprožila tudi nasprotna gibanja. Razvile so se razne konservativistične težnje, ki jih pooseblja gibanje nadškofa Lefebvreja (1905-91), ki je osnoval lastno konservativno gibanje Duhovniško bratstvo svetega Pija X (Smrke 2000, 258). Kar je skupnega vsem tem gibanjem, je bojazen, da bi Cerkev pri odpiranju sodobnim tokovom razpadla, rešitev za to pa naj bi bila vrnitev k strogemu redu (Juhant 1995, 995). Zdajšnji papež (Benedikt XVI.) je svet vznemiril z nekaterimi izrazi naklonjenosti tradicionalistom
(Smrke 2009a).

² Zavrne na primer pobude za odpravo obveznega duhovniškega celibata ter nasprotuje »umetnim« oblikam nadzora rojstev (Smrke 2000, 258).

4 DEMOKRATIČNA KATOLIŠKA CERKEV?

Če razumemo moderno politično obdobje nekje od razsvetljenstva in francoske revolucije naprej, odkrijemo, da je v 19. in zgodnjem 20. stoletju Katoliška cerkev dosledno oporekala liberalni demokraciji. V splošnem se je tako »Katoliška cerkev upirala politični demokraciji, socialni enakosti in verski svobodi« (O'Brian 1978 v Bianchi 1992, 45).

Toda zakaj Katoliška cerkev ne bi bila demokratična? Ljudje, ki trdijo, da cerkev ni demokracija, mislijo predvsem na to, da je rimskokatoliška cerkev skozi zgodovino vedno imela centralizirano monarhično in hierarhično obliko vladanja, ki naj bi bila dana od Jezusa Kristusa. Potemtakem naj bi ta imela božje pooblastilo in bila nespremenljiva. Vendar pa so v zgodovini, kot pišeta Ruether in Bianchi v delu *A Democratic Catholic Church (1992)*, vedno obstajali demokratični elementi v določenih pogledih cerkvenega vladanja.

Komaj z drugim vatikanskim koncilom se je katolicizem uskladil z demokratično družbo in sprejel njene teorije človekovih pravic ter privolil v vladanje sekularne družbe. Vendar pa je zavrnil podobno revizijo svoje lastne strukture (Ruether in Bianchi 1992).

Küng v delu *Katoliška cerkev: kratka zgodovina (2004)* opaza, da je že takoj po koncilu, prenova katoliške cerkve in ekumenskega sporazumevanja z drugimi krščanskimi cerkvami zastala. Govorimo lahko o restavraciji namesto prenovitvi. Mnogi tako upravičeno govorijo o izdaji koncila, ki je odtujila številne katoličane po vsem svetu. Tako naj bi se ponovno pojavljala gesla konservativnega in avtoritarnega cerkvenega učiteljstva; namesto »posodabljanja« v duhu evangelija, zdaj ponovno velja tradicionalni »katoliški nauk«; namesto »kolegialnosti« je tu ponovno rimski centralizem; namesto odprtosti k sodobnemu svetu so tu obtoževanje, pritoževanje in toženje nad domnevnim »prilagajanjem«; namesto dialoga se kaže zavračanje svobode vesti, namesto ekumenizma pa je zdaj poudarek na vsem, kar je ozko rimskokatoliško (Küng 2004).

Kot sem že omenila, poskuša Vatikan opravičiti tako politično strukturo kot »nadaravno« in tako zanika njene dejanske zgodovinske izvore. Ta klerikalni paternalizem Katoliške cerkve se tako kaže kot trud, da bi vse tiste, ki jim vlada, obdržala v stanju »moralne in intelektualne

nezrelosti«. Ti so tako odvisni od zunanje avtoritete in v položaju, v katerem ne smejo razmišljati in delovati kot posamezniki po svoji vesti (Ruether in Bianchi 1992).

Demokratična reforma rimskokatoliške cerkve ni le nova prilagoditev družbenim oblikam, ki prevladujejo danes. Pri tem Ruether in Bianchi (1992) opozarjata, da ni vsaka oblika vladanja, ki trdi, da je »demokratična«, tudi zares pravična in spoštljiva do vseh posameznikov enako. Reforma Cerkve tako temelji na dveh predpostavkah:

1. Prepoznanje in priznanje, da so vse oblike družbenih struktur delo človeka, da so le delne, zgodovinske in odprte za spremembo
2. Demokratične, participacijske oblike vladanja, so bolj primerne za izražanje spoštovanja oseb ter so nekakšna zaščita pred zlorabljačim odnosom

Največja ovira do bolj poglobljene reforme znotraj rimskokatoliške cerkve je njena patriarhalna, monarhična struktura. Bianchi (1992) izpostavlja krizo vladanja te institucije, ki se kaže (tudi) v tem, ko Vatikan sili k molku teologe, preiskuje liberalne škofe, neutralizira regionalne in nacionalne škofovske konference ter zahteva zapriseganje ustaljenim verskim dogmam.

Bianchi (1992) trdi, da so demokratične strukture in ideje globoko ukoreninjene v katoliški tradiciji že od samega izvora. Temeljna sprememba, ki jo mora katoliška cerkvena ustanova doseči, je prehod od patriarhalne monarhije h kompleksnejši, bolj mnogovrstni demokratični³ cerkveni instituciji.

Pritisk na države, ki (še) niso demokratične, naj to postanejo, lahko pričakujemo tudi na Cerkev (Coleman 1992). Kot poziva Bianchi (1992) mora Cerkev razširiti doktrino drugega vatikanskega koncila v svojo notranjo, demokratično reorganizacijo. Takšna reforma RKC k bolj demokratični strukturi je osnova za vse druge željene spremembe. Kanali odprte komunikacije, premišljanje in sprejemanje odločitev v Katoliški cerkvi namreč še vedno ni zadostno (Bianchi 1992, 49).

³ Z izrazom »demokratični«, Bianchi opisuje decentralizirana omrežja skupnosti, ki jih veže skupno zaupanjem in podobne prakse (Bianchi 1992, 36).

Ruether in Bianchi pišeta, da je bila v obdobju po drugem vatikanskem koncilu obljuba o nadaljnjem reformiranju katoliškega sveta onemogočena. To naj bi bila posledica strukture Cerkve, ki naj bi moč odločanja še vedno uveljavljala prek paternalistične, monarhične hierarhije, ki ima svoj vrh v božanski moči papeštva. Glavne ovire pri nadaljevanju reform po njunem mnenju ne predstavlja pomanjkanje globokega spoštovanja, karizmatičnih voditeljev ali dobre volje med Katoličani. Problem je v njeni strukturi in vladanju, kjer je možnost participacije, razmišljanja in odločanja osredotočena na peščico ljudi v tej monarhični hierarhiji. Takšen strukturni sistem se tako mora spremeniti (Bianchi in Ruether 1992).

4.1 *Primer progresistične vizije RKC*

Bianchi in Ruether (1992) predstavljata odgovor na vprašanje, kako se lotiti demokratičnega preurejanja Cerkve s pomočjo petih demokratičnih načel. Menita, da je v zgodnjih stopnjah oblikovanja demokratične cerkve pomembno, da se ne vsili le enega vzorca demokracije, ki bi veljal za celotno cerkev. Pri taki ureditvi ne gre le za slepo prevzemanje demokratičnih struktur iz sekularnega sveta, kar pomeni, da morajo vsa ta načela temeljiti na solidni teološki refleksiji.

5 demokratičnih načel, ki so po mnenju Bianchi in Ruether nujna pri demokratičnem prestrukturiranju Cerkve:

1. Participacija: Oporo in podporo Cerkve predstavljajo vsi kristjani, ne le hierarhični vrh. O tem, kar se tiče vseh, bi morali odločati in razsojati vsi in to na reprezentativen način. Če bi bilo to načelo resnično implementirano, danes velike skupine katoliških kristjanov ne bi bile izključene iz procesov odločanja. Jasno vidno je na primer, da ženske ne sodelujejo pri odločanju na vseh stopnjah, prav tako pa ima malo vpliva na oblikovanje prihodnosti cerkve širša skupnost laikov.
2. Konciliarnost: Koncil kot način spoprijemanja s problemi doktrine, strukture in prakse je tradicionalna oblika katoliške demokracije. Glede na to, da so koncili sestavljeni le iz izvoljenih škofov bi bilo potrebno udeležbo razširiti tako, da bi bili reprezentativno zastopani tako laiki kot tudi strokovnjaki na področju religije. Za zgled lahko vidimo II.

vatikanski koncil, za katerega je značilna svetovna zastopanost, javno razpravljanje in dialog ter odločanje na podlagi volitev in konsenza. V takšni demokratični cerkvi bi papež izgubil pravico o določanju teološke in moralne doktrine – to funkcijo bi prevzeli zbori, ki bi se jih udeleževali predstavniki škofov, duhovnikov in laikov.

3. Pluralizem: Teološki problem sedanjega nadzora Vatikana nad vso cerkvijo je identifikacija Božje volje z voljo papeža. Če bi centralizirano avtoriteto Vatikanske monarhije strukturno preuredili, bi to lahko pripomoglo k večjemu občutku enotnosti znotraj cerkve. Posamezniki in skupine bi na vseh stopnjah čutile odgovornost za dobro cerkve. Nagnjenost k (rešljivim) konfliktom, ki bi se lahko ob taki pluraizirani in decentralizirani strukturi lahko pojavili, je pomembno in koristno. To namreč sili k premagovanju ovir med osebami in skupinami. Za uresničitev takšne pluralističnosti in decentraliziranosti strukture cerkve, Bianchi in Ruether predlagata mobilnost centra katolicizma. Naloge svetovnega administrativnega in povezovalnega centera bi se zmanjšale in več funkcij bi se tako izvajalo na lokalnem, nacionalnem in regionalnem nivoju. Drugi vidik pluralnosti zajema spoštovanje različnosti življenjskih stilov in poudarjanje potreb manjšin. Demokratična cerkev bi našla uravnotežen način vključevanja gejev in lezbijk v svojo strukturo, v cerkvene službe pa bi sprejemala tudi ženske. S tem bi se morala odpovedati obveznemu celibatu ter bila pripravljena v duhovščino sprejemati ženske in poročene ljudi, pa tudi odstavljeni svečeniki.
4. Odgovornost: Odgovornost se kaže kot dobrodelnost v skupnosti, kjer so vsi bratje in sestre Kristusa. Katoliška monarhija je bolj primerna za molčečnost in manjšo transparentnost. Širša skupnost laikov je tu za to, da plačujejo in ubogajo, hkrati pa nimajo vpogleda v zasebnost cerkvenih financ in odločitev glede lastnine. Kot pišeta Bianchi in Ruether, je cerkev od vseh in ljudje so cerkev. Cerkveni voditelji bi morali biti odgovorni za druge vernike, ne po lastnih domislicah, ampak glede na določene strukture odgovornosti (accountability).
5. Dialog: Potrebujemo cerkev, ki je pripravljena na dialog. Taka cerkev je sposobna priznati pretekle napake, saj jo na vseh nivojih sestavljajo zmotljivi grešniki. Dialoška cerkev ne pomeni razpravljalno družbe, v kateri se na koncu nič ne odloči. Odločitve se

po principu konciliarnosti sprejema na forumih, nato pa se periodično preverja njihovo primernost in možne popravke

(Bianchi in Ruether 1992, 254-259).

Katoliško poučevanje o kolegialnosti, subsidiarnosti, parvičnosti in sodelovanju nudi široko področje za demokratizacijo cerkvenih struktur. Vendar pa je vatikanska birokracija uspešno preprečila, da bi se ti nauki razvili v konkretno in učinkovito obliko. Bianchi in Ruether večje upanje za demokratično reformo vidita v oblikovanju učinkovitih koalicij, ki bi presegle hierarhično nadzorovanje in bi vključevale pomembno participacijsko vlogo laikov (Bianchi in Ruether 1992).

5 ANALIZA OBRAVNAVANIH TEMATIK V DELIH DR. VEKOSLAVA GRMIČA

5.1 Značilnosti prostora in časa v katerem je živel dr. Vekoslav Grmič

Dr. Vekoslav Grmič se je rodil leta 1923 v Dragotincih. V Ljubljani je študiral na Teološki fakulteti, kjer je doktorsko disertacijo opravil leta 1961, s tem pa se je tudi začela njegova akademska kariera. V Cerkvi so se že kazali premiki, ki so jih spodbudile nove družbene, politične in kulturne spremembe. Grmič se je tako soočal s socializmom temelječim na marksističnih filozofskih postavkah, ki so bile kritične do klerikalizma in monopolne zgodovinske vloge RKC v preteklosti. Zavest, da nestrpnost rojeva še večjo nestrpnost in da je dialog osnova medsebojnega razumevanja, je postala izhodišče Grmičevega delovanja in raziskovanja (Reher v Grmič 2003). Na to je v veliki meri vplival drugi vatikanski koncil, ki sovpada z začetkom njegove akademske kariere in raziskovalne dejavnosti in ki je s svojimi konstitucijami na široko odprl vrata novim pogledom na duhovno situacijo človeštva (Reher v Grmič 2005). Za katoliško cerkev pomeni ta koncil »zgodovinski in nepreklicni rez« (Küng), saj je skušal povezati skupaj tako reformatorske kot tudi razsvetljske in moderne poteze (Küng 2004, 169). Smrke ga označuje kot »dogodek s katerim se je največja in najstarejša utrdba

totalitarističnega duha pod pritiskom družbenih sprememb končno (uradno) samoomejila v take meje, ki so ji odprle možnosti za nekonfliktno bivanje v sodobnem svetu» (Smrke 1995).

To, da je Grmič živel in deloval v času jugoslovanskega socializma in poteka drugega vatikanskega koncila je vsekakor imelo pomemben vpliv na njegovo ustvarjanje. V Sloveniji je bila namreč RKC zaznamovana z konservativnostjo in netolerantnostjo ter političnimi ambicijami, kar je vsekakor pustilo svojo sled na državljanih in vernikih. Grmič je tako živel v času, kjer so vladale napete razmere med družbenim sistemom in religijo, kar pa mu je dalo zagon za preseganje teh nesoglasij in iskanje rešitev za boljše skupno bivanje.

5.2 Analiza družboslovno-teoloških misli dr. Vekoslava Grmiča

Celovita tekstovna analiza del Vekoslava Grmiča bi predstavljala na časovnici razporejena dela in identificirane obravnavane teme. Ker to predstavlja preobsežno nalogo za to diplomsko delo, sem v analizo obravnavanih tematik dr. Grmiča vključila le določena dela, s pomočjo katerih sem poskušala ujeti idejni lok njegovega ustvarjanja. Osredotočila sem se na monografske publikacije, ki so bile objavljene od leta 1969 do 2005 in preučila tematska področja, ki kažejo na naprednost Grmičevega mišljenja ter njegov pomen za prihodnost Cerkve. Ob prebranih nekaterih knjigah in pregledanih drugih bom tako podala splošen vtis o izpostavljenih temah in njihovem spreminjanju skozi čas. Spodaj navajam monografske publikacije Vekoslava Grmiča:

- Grmič, Vekoslav. 1966. O Bogu. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- --- 1967. Dogmatika: skripta za slušatelje dopisnega katehetskega tečaja. Maribor: Škofijski ordinariat.
- --- 1967. Nauk o poslednjih rečeh = Eshatologija. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- --- 1967. O Bogu stvarniku in stvareh. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.

- --- 1968. Oris nauka o veri. Ljubljana: Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev.
- --- 1969. Med vero in nevero. Celje: Mohorjeva družba.
- --- 1973. Mali teološki slovar. Celje: Mohorjeva družba.
- --- 1975. Iskanje in tveganje (zbirka razprav). Zbirka Resnica in življenje. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- --- 1975. Teologija v službi človeka: teološki pogledi na družbo. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- --- 1978. Vprašanja našega časa v luči teologije: sodobna evangelizacija. Tinje: Katoliški dom prosvete.
- --- 1979. Resnica iz ljubezni: kritična razmišljanja. Zbirka Resnica in življenje. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov v okviru SDD.
- --- 1980. Teologija zakona in družine z ozirom na družinsko vzgojo v veri in katehezo. Medškofijski katehetski svet.
- --- 1981. Življenje iz upanja: razprave in razmišljanja. Zbirka Resnica in življenje. Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov.
- --- 1983. Humanizem problem našega časa. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- --- 1986. V duhu dialoga: za človeka gre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- --- 1992. Kristjan pred izzivi časa. Maribor: Mariborski tisk.
- --- 1994. Ušeničnikovo razumevanje umetnosti. Zbirka Posebni odtisi.
- --- 1995. Moja misel: zbirka člankov in razprav. Ljubljana: Unigraf.
- --- 1996. Pot k veri. Ljubljana, Celje: Mohorjeva družba.
- --- 1998. Ne pozabimo: pomniki naj ostanejo zapisani v naša srca (govori ob spominskih slovesnostih). Zbirka Partizanski knjižni klub. Ljubljana: Unigraf: Društvo piscev zgodovine NOB.

- --- 2000. Izzivi in odgovori. Ljubljana: Unigraf.
- --- 2003. Misli iz šole življenja (ob 80-letnici). Ljubljana: Unigraf.
- --- 2005. Poslednji spisi: misli o sodobnosti. Ljubljana: Unigraf.

5.2.1 BAZIČNI DOKTRINARNI NAUKI

Tematike, ki jih Grmič obravnava v bolj zgodnjih delih (60-ta in 70-ta leta; dela kot so *Vera in nevera* ter *Resnica iz ljubezni*), se dotikajo predvsem bazičnih doktrinarnih naukov, saj je na Teološki fakulteti predaval dogmatiko. Razlaga osnovne značilnosti krščanstva in katoliške vere, kot so na primer razodetje, čudež in milost in sam pojem vere ter poudarja, da biti veren ne pomeni odtujiti se človeškemu obstoju, temveč upoštevati njegove razsežnosti. Veliko piše tudi o vprašanju samega Boga – kaj Bog je, ter o končnosti in neskončnosti tega pojma. Glede odnosa Bog-Cerkev piše: » Cerkev mu [kristjanu] razodeva Boga, Kristusa, gotovo. Vendar ga tudi zakriva, včasih hudo zakriva, s svojim nastopom in »učenjem«, s svojimi grehi in slabostmi. Čim bolj se v besedah isti s Kristusom, tem bolj se kaže to zakrivanje, tem manj je prepričljiva« (Grmič 1979, 60). V teh delih tudi poudarja humanizem (piše tudi o večjih oblikah humanizma) kot skrb za človeka in njegov vsestranski razvoj, kar je več ali manj stalnica tudi v njegovih kasnejših delih. Kar se mi zdi pomembno, je njegov poziv, da mora krščanski humanizem priznati resnične vrednote vsakega humanizma in da mora v tem pogledu z njim sodelovati. Tukaj že lahko vidimo Grmičeva odprtost do drugih, drugačnih, ne nujno teističnih idej in njihovo sprejemanje. Ta Grmičeva kvaliteta je značilna za njegovo razmišljanje o pojavih, ki jih tradicionalno usmerjena RKC ne pripoznava kot enakovredne.

5.2.2 SEKULARIZACIJA

Sekularizacija je po mnenju Grmiča tema, ki je ne smemo mešati z ateizmom in antiteizmom, saj naj bi bil omenjeni pojav že sam po sebi posledica in dokaz človeške zrelosti. Razumljivo se mu zdi, da se človek v tako razvitem svetu ne more več počutiti »pred Bogom kot otrok« (Grmič 1979, 28), temveč bolj kot njegov sodelavec. To stališče nakazuje izrazito koncilarno naravnost Grmiča in s tem njegovo posebnost v takratnih (in današnjih) katoliških krogih, saj

večkrat slišimo ravno diametralne izjave. Naprednost njegovega pogleda na sekularizacijo lahko povzamemo tudi s to mislijo: »Sekularizaciji ustreza zrelost v verskem pogledu, sekularizacija je končno ta zrelost. In prav v tem oziru je sekularizacija kar najbolj pozitiven izziv za vero«. Ne glede na to kateri vidik sekularizacije je Grmič tu mislil, je pomembno to, da je ni že vnaprej obsojal, kot to počnejo tradicionalisti ali nekateri konservativci (Smrke 2009b). Tukaj lahko seveda izpostavimo njegovo progresivno naravnost.

5.2.3 ATEIZEM

Naslednja obširnejša tema, ki se je Grmič dotika, je ateizem. Na marksistični ateizem bi moralo krščanstvo gledati kot na izziv, naj se zavzema za ravnovesje med transcendenco in imanenco. Zanimiva se mi zdi tudi Grmičeva ideja, da je ateizem kot zahteva humanizma v marsičem zahteva, ki jo tudi kristjan more in celo mora sprejeti. Kolikor namreč religija nasprotuje resničnemu humanizmu, jo je treba odpraviti (Grmič 1979).

Glede marksističnega ateizma piše, da bi moralo krščanstvo v njem gledati izziv humanizma, angažmaja za boljši svet, zaupanja v prihodnost in hkrati poudarjati tiste vrednote, ki so pomembno izpostavljene v evangeliju in ki dopolnjujejo marksistično vizijo: to so ljubezen, nauk o križu, grehu in milosti ter zaupanje v prihodnost (Grmič 1979, 199). Avtor poudarja, da je ateizem lahko odgovor na teistične, še posebej krščanske zablude in nedoslednosti, pretiravanja in opuščanja. Razširjenost ateizma naj bi pomenilo tudi iskanje »svetosti brez Boga«. Iz teh besed lahko razberemo, kako razumevajoč je bil Grmič do pojava ateizma ter ga razlagal v luči napak, ki jih dela cerkev. Poglavje o ateizmu lahko zaključimo s spodbudnimi besedami Grmiča: »Konec koncev ni toliko pomembno, ali se ima kdo za kristjana, vernega ali neverujočega, pomembno je mnogo bolj, ali upa in ljubi ali ne, pomembna je praksa in ne teorija, predvsem ne »zadnja teorija« (Grmič 1979, 158).

5.2.4 DIALOG

Dialog, še posebno med vernimi in nevernimi, je ideja, ki spremlja vsa Grmičeva dela, ki sem jih analizirala. Pripravljenost na pogovor, razglabljanje in odkrivanje vedno novih »resnic«, je videti kot tisto, kar Grmiča vodi pri njegovem delovanju. V knjigi *Med vero in nevero* (1969) o pomembnosti sožitja obeh skupin piše tako:

»Verni ljudje živijo skupaj z nevernimi, in tako bo do konca sveta. Oboji pa so ljudje, ki jih odlikuje dostojanstvo svobodne osebe. Zato mora tudi njihovo skupno življenje in delo določati tista oblika stika ali srečanja, ki temu spoznanju ustreza. In to je »dialog«, razgovor ali skupno iskanje resnice v medsebojnem spoštovanju, v medsebojni pomoči in ljubezni« (Grmič 1969, 103).

Kot sem izpostavila že poprej, je bila ideja dialoga ključna v Grmičevem pogledu na odnos med katoliško različico krščanstva in sodobnim svetom. Tako piše, da je dialoška narava za teologijo bistvena, saj »bi se teologija brez nje izneverila sebi in svojemu poslanstvu« (Grmič 1986, 36). Razmere tako silijo teologijo, da vodi dialog v najrazličnejših smereh in tako odgovarja na znamenja časa. Dialog vidi kot edino pot, ki omogoča bolj celostne poglede in dohitevanje časa. »Če tedaj hoče biti teologija sodobna, potem ne sme izgubljati stika s tem razvojem« (Grmič 1986, 36). Vidimo lahko, kako močno Grmič podpira smernice II. vatikanskega koncila in jih razume kot neko nestatičnost, kot nekaj, za kar se bo potrebno truditi ves čas. Jasno ga torej lahko umestimo v progresivno skupino katoliških teologov. Sam namreč tudi pravi: »Posebnost posodabljanja pa je, da se nikdar ne sme ustaviti« (Grmič 1986, 49); »posodobiti ni mogoče ničesar v življenju enkrat za vselej« (Grmič 1986, 53).

5.2.5 DRUGI VATIKANSKI KONCIL

V delu *V duhu dialoga: za človeka gre (1986)* Grmič posebej (nekoliko širše) izpostavi drugi vatikanski koncil in njegovo pomembnost. Sicer se drugi vatikanski koncil in njegove smernice pojavljajo skozi vsa njegova dela, kar izkazuje izrazito zavzemanje za uveljavljanje idej in načel, ki so jih takrat sprejeli.

O koncilu tako piše, da je »bil zgodovinska nujnost. Cerkev ni mogla več živeti in delovati kot popoln tujek v svetu in razmerah našega časa« (Grmič 1986, 10). Teološka misel po drugem vatikanskem koncilu je predvsem odgovor na izzivalno duhovno ozračje, odgovor, ki mu je cerkveni zbor dal posebno spodbudo in ga »pozakoni« (Grmič 1986, 10).

5.2.6 RAZMERE PO DRUGEM VATIKANSKEM KONCILU

Posebno poglavje nameni pregledu »resničnosti po koncilu«. 20 let po koncilu ugotavlja, da so se najodgovornejši za Cerkev kmalu začeli bati zanj. Mnogi so bili »preplašeni zaradi raznovrstnih eksperimentov v bogoslužju in resnega načenjanja vprašanj v zvezi z duhovništvom« (Grmič

1986, 60-61). V Cerkvu je po njegovih opažanjih zavladal vedno bolj dosleden centralizem, ki se je povezal z avtoritarizmom. Ekumensko delo je obtičalo na mestu, pojavila se je resignacija in poudarjanje papeške službe. Dialog z drugače mislečimi, predvsem z marksisti ali marksističnimi socialisti, postaja skoraj nemogoč. Ugotavlja, da Cerkev postaja v nekaterih pogledih vedno bolj tisto, kar je bila pred II. vatikanskim cerkvenim zborom. Jasno torej izraža mnenje o zaustavljanju oz. zamiranju reformnega duha, ki se mu nikakor ne zdi primeren ali zaželen. Opazimo lahko resnično obžalovanje za takšen potek dogodkov, saj je sam prepričan o pomembnosti in nujnosti razvijanja Cerkve po smernicah II. vatikanskega koncila. Seveda pa v »svojem stilu« ne obupa in pozove (predvsem vernike), da se morajo zavedati odgovornosti za Cerkev in storiti vse, kar je v njihovi moči, da bodo koncilске smernice postale resničnost, da se bo duh koncila v njej uresničeval in bo Cerkev res odgovarjala na znamenja časa z nenehnim posodabljanjem svojega obraza in svojega poslanstva. Poudarek pomembnosti »laikov« pri oblikovanju Cerkve (participacija) je tudi eno izmed demokratičnih načel, ki je nujno pri demokratičnem prestrukturiranju Katoliške cerkve in k čemur Grmič tudi stremi.

5.2.7 TEOLOGIJA OSVOBODITVE

Pomemben del Grmičevega ustvarjanja je tudi pisanje o teologiji osvoboditve, ki jo imenuje tudi teologija našega časa. Teologija osvoboditve je oblika življenja in dela Cerkve v deželah Latinske Amerike. Po besedah Grmiča teologija osvoboditve resno jemlje človeka in razmere v katerih ta človek živi, ter odgovarja na vprašanje, kako je kristjan lahko kristjan v razmerah socialne revščine in socialnih krivic, kakršne vladajo v Latinski Ameriki. Grmič se je tako posvečal tudi »neevropskim« delom sveta in problemom, ki jih kristjani doživljajo tam. Cerkevni vrh teologijo osvoboditve obdolži marksizma, napačnih pogledov na evangelijsko sporočilo in napačne poglede na Cerkev. Grmič vse to zavrača in trdi, da zavračanje teologije osvoboditve pomeni tudi odstopanje od idej II. vatikanskega koncila, še posebej, če mislimo na koncilsko podobo Cerkve kot »božjega ljudstva« in njeno razmerje do sveta. Izpostavi tudi opazko, da zelo verjetno ni naključje, da isti ljudje, ki zavračajo teologijo osvoboditve, govorijo o restavraciji. Takšen odnos do teologije osvoboditve naj bi bil kazalec negativnega razmerja do koncilskih reform v Cerkvu na sploh. Zavračanje te teologije naj bi bilo po besedah Grmiča tudi tesno povezano z antisocializmom v vrstah uradne Cerkve. Iz naslednjih besed lahko razberemo drugačen, za stališče uradne Cerkve neznatilen odnos do socializma: »Iz različnih razlogov

nekateri predstavniki uradne Cerkve ne morejo in nočejo priznati, da so vrednote socializma hkrati krščanske vrednote, človeške vrednote nasploh« (Grmič 1986, 75).

Kritičnosti Grmiča do takšnih odzivov predstavnikov Cerkve seveda ne moremo spregledati. Jasno si je upal spregovoriti o domnevnih napakah in nepravilnostih v Cerkvi in to na način, ki je jasno izražal intelekt in hkrati globoko poduhovljenost.

5.2.8 ODNOS DO MARKSIZMA/SOCIALIZMA

Kot lahko vidimo, je imel Grmič prav poseben odnos do sekularnih humanističnih oblik. Ves čas kaže na sorodnosti med krščanstvom in marksizmom glede na njihove etične nazore. Njegova »socialistična teologija« izraža posebnost soočenja socializma in krščanstva. Bistvo socialistične teologije je tako odgovor na vprašanje, kako naj v socialistični družbi živijo ljudje kot kristjani in katere resnice krščanstva naj jih pri tem vodijo. Socialistična teologija nastopa kot način spriprijemanja s problemi, s katerimi se veren človek srečuje v socialistični družbi.

Grmič se je predvsem poglobljal v položaj kristjana oziroma vernega človeka v samoupravni socialistični družbi, bolj natančno v Jugoslaviji. O vlogi kristjana v takšnem okolju piše tako: »Kristjan v samoupravni socialistični družbi bo našel sebe in svoje mesto v tej družbi, kolikor bo živel in delal v duhu tistega, kar izražajo besede: kristjani za socializem, kristjani v službi sveta in človeka, kristjani v službi osvobajanja človeka, kristjani sredi sveta in življenja, saj je takšen tudi duh evangelija« (Grmič 1986, 104).

V duhu papeža Janeza XXIII. poudari, da je po II. vatikanskem koncilu vernim ljudem omogočen drugačen odnos do socializma. Spoznanje, da veren človek lahko sodeluje pri zidanju družbenega reda kakršen je socializem, je ključno. Glavni argument je predvsem ta, da se vrednote socializma skladajo z načeli krščanske etike in evangelijem (kot so bile urejene prvotne krščanske občine). Socializem imenuje tudi »sekularizirano krščanstvo« (Grmič 1986), saj naj bi uresničeval tisto, kar so kristjani zanemarili in sicer skrb za človeka na zemlji. Grmič tako pravi: »Bratstvo, enakost in svoboda so pristne krščanske vrednote« (Grmič 1986, 101). Kristjani in marksisti-ateisti se morajo po njegovih besedah spodbujati k čim doslednejšemu življenju in delu, saj jih bo to nujno povezovalo k skupnemu delu za spremembo sveta (Grmič 1986).

Grmič je bil razločno socialistično usmerjen v socialnih in etičnih vprašanjih in odkrito kritičen do različnih vidikov odnosov v Katoliški cerkvi, tako v svetovnem merilu kot pri nas. Ves čas je bil drugim izziv za preverjanje lastne verodostojnosti pri deklariranih izjavah in zagotovilih o združljivosti socializma in krščanstva (Kerševan 2003).

V tem delu že lahko potrdimo prvo hipotezo, ki pravi, da se je Vekoslav Grmič od ostalih progresistov razlikoval po tem, da si je prizadeval za združitev sekularne humanistične oblike s krščanstvom oz. katolicizmom ter odporniškega duha s katolicizmom. To prizadevanje za združitev lahko razumemo kot odziv na družbene razmere, v katerih smo Slovenci živeli. Da se ostali progresisti, ki so pretežno z zahodnega dela Evrope in Amerike, ne dotikajo te tematike, je seveda najverjetneje posledica pomanjkanje neposredne izkušnje s socialističnim družbenim redom.

5.2.9 MIR

Prizadevanje za mir je ideja, ki Grmiča prav tako spremlja v večini njegovih del. Vendar svoje poglede venomer posodablja, kar lahko opazimo v določenih delih iz 90-ih let (*Kristjan pred izzivi časa* (1992), *Moja misel* (1995), *Izzivi in odgovori* (2000)). Piše, da prizadevanje za mir dobiva danes nujno nove razsežnosti. Dotakne se razprave o atomskem orožju, o katerem pravi, da bo zabrisalo meje, ki so včasih obstajale med deželami, ki se vojskujejo in tistimi, ki se ne. V okviru tega pogleda se zaveda pomena solidarnosti med narodi in državami oz. solidarnosti celega sveta (Grmič 1992, 67). Jasno je seveda, da je Grmič ostro proti zagovarjanju ali uporabi atomskega orožja, kar izhaja tudi iz drugega vatikanskega koncila. Njegova (upravičena) kritika in nerazumevanje se nanaša na to, da celo nekateri predstavniki Cerkve zagovarjajo atomsko orožje za obrambne namene oz. kot zastraševanje »sovražnika«. Jasno je izrazil svoje mnenje o moralni nedopustnosti proizvodnje atomskega orožja.

5.2.10 SLOVENCİ V ZGODOVINI in OSVOBODILNI BOJ

Kot posebej zaveden Slovenec, je Grmič poudarjal pomen A. M. Slomška, o katerem piše, da je »resnično svetilnik slovenskemu narodu tudi danes«; o Janezu Evangelistu Kreku, ki je za Grmiča eden »redkih iz zgodovine slovenskega naroda, ki so se zanj tako nesebično žrvovali,

zanj živeli in delali»; o Antonu Korošču, ki se ga bomo spominjali kot »velikega moža« ter »izjemno zaslužnega za obstoječi slovenski narod«.

V mnogih delih se Vekoslav Grmič vrača nazaj v polpreteklo zgodovino in predmet njegovih številnih razprav je slovenski odpor proti okupatorju leta 1941. Odločitev za osvobodilni boj in osvobodilno fronto je bila po mnenju Grmiča etično dejanje, ne glede na to, s katerega humanega nazorskega vidika ga presojava. Zahteva rimskokatoliške cerkve, da se v času okupacije ne sme sodelovati s socialisti in komunisti, se mu zdi nesmiselna in nemoralna (Grmič 1995). V boju komunistov ni videl le načina za uveljavitev revolucionarnih družbenih sprememb, pač pa predvsem borbo za osvoboditev slovenskega naroda. Nacizem in fašizem sta namreč smrtna sovražnika slovenskega naroda. O partizanskih borbah piše, da je njihovo tovarištvo z »izredno razvitim čutom solidarnosti in požrtvovalnosti za sočloveka doseglo nedoumljivo stopnjo« in da ga je »navdihovalo izredno človekoljubje in izredna etična zavest partizanov« (Grmič 2003, 94-95). Glede razmer v Sloveniji konec 90-ih let je Grmič opazal in hkrati izražal začudenje, da del rimskokatoliške cerkve še vedno nadaljuje svojo dejavnost v duhu domobranstva, da se povezuje z ustrežno strankarsko politiko ter da mnogi njeni predstavniki sejejo med slovenskim narodom razdor in sovražstvo (Grmič 1995).

Ponovno lahko razberemo poseben in za naš prostor, s strani Grmiča kot katoliškega škofa, nenavaden odnos do socializma, partizanskih borcev in odporniškega duha.

5.2.11 EKOLOGIJA

V nekoliko novejših delih (prvič sem to zasledila v delu *Kristjan pred izzivi časa* iz leta 1992) lahko vidimo, da je Grmič že zgodaj začel opozarjati na ekološke probleme, ki ogrožajo človeštvo in človekovo odgovornost za naravo. Te odgovornosti in rešitev ekoloških problemov ne smemo prenašati le na tiste, ki so zanj najbolj odgovorni (torej na podjetnike, gospodarstvenike in politike). Poudarjanje splošne človekove odgovornosti do vsega, kar ga obdaja, je primer razumevanja in vključevanja »navadnih vernikov« v delovanje in ustvarjanje družbe. To lahko prepoznamo tudi kot eno od načel demokratične reforme Cerkve, s tem, ko poudarja tudi odgovornost cerkvenega vrha do družbe. V tem primeru je očitna njegova izrazita progresivno naravnost, ki poudarja nenehno spreminjanje razmer v Cerkvi ter njenega odnosa do sveta.

Precej napredno je razmišljal o tem, kako bi spremenili človeško miselnost in kako bi »od spodaj« spodbudili potrebne spremembe v mišljenju, odločanju in vedenju današnjega človeka (Grmič 1992). V svojem kritičnem stilu poudari, da tudi kristjani nimajo prebujenega čuta za moralno ali religiozno vrednotenje teh problemov in pravi, da je tudi institucionalizirana krščanska vera v marsikaterem primeru preveč brezbrizna do posledic današnje tehnologije. V krščanskih verskih prepričanjih je videl učinkovito sredstvo za motivacijo ekološke morale, ki ji je dajal poseben pomen: »Današnji ekološki problemi na poseben način kažejo na moralno plat ekologije in opozarjajo človeka k odgovornosti v razmerju do narave, na moralna načela, ki naj bi jih upošteval, če želi, da ne bi škodoval sebi in svetu« (Grmič 1992, 40).

Tematika »ekološke teologije« se pojavlja v vseh kasnejših obravnavanih delih (*Kristjan pred izzvi časa* (1992), *Moja misel* (1995), *Izzivi in odgovori* (2000), *Misli iz šole življenja* (2003), delno tudi v *Poslednjih spisih* (2005)). V delu *Izzivi in odgovori* (2000) poudarja, da bodo etična načela obrodila sadove le, če se bodo uveljavljala v celotnem družbenopolitičnem življenju in gospodarstvu ter da bo miselnost te nove ekološke etike prežemala življenje posameznika in družbe v svetovnem merilu (Grmič 2000).

Vsebinska preglednica del dr. Vekoslava Grmiča

Tema	Dela
Bazični doktrinarni nauki	- Med vero in nevero (1969) - Resnica iz ljubezni (1979) - V duhu dialoga (1986) - Kristjan pred izzivi časa (1992) - Iskanje resnice (1997)
Sekularizacija	- Resnica iz ljubezni (1979) - Življenje iz upanja (1981) - Kristjan pred izzivi časa (1992) - Izzivi in odgovori (2000)
Ateizem	- Resnica iz ljubezni (1979) - Življenje iz upanja (1981)
Dialog	- Med vero in nevero (1969) - V duhu dialoga: za človeka gre (1986) - Moja misel (1995) - Iskanje resnice (1997)
Drugi vatikanski	- V duhu dialoga: za človeka gre (1986)

koncil	- Kristjan pred izzivi časa (1992) - Poslednji spisi (2005)
Razmere po drugem vatikanskem koncilu	- V duhu dialoga: za človeka gre (1986) - Poslednji spisi (2005)
Teologija osvoboditve	- V duhu dialoga: za človeka gre (1986)
Odnos do maksizma/socializma	- Resnica iz ljubezni (1979) - V duhu dialoga: za človeka gre (1986) - Moja misel (1995) - Izzivi in odgovori (2000)
Mir	- Kristjan pred izzivi časa (1992) - Moja misel (1995) - Izzivi in odgovori (2000) - Poslednji spisi (2005)
Slovinci v zgodovini in osvobodilni boj	- Moja misel (1995) - Iskanje resnice (1997) - Izzivi in odgovori (2000) - Misli iz šole življenja (2003) - Poslednji spisi (2005)
Ekologija	- Kristjan pred izzivi časa (1992) - Moja misel (1995) - Iskanje resnice (1997) - Izzivi in odgovori (2000) - Misli iz šole življenja (2003) - Poslednji spisi (2005)

Če torej povzamemo, se je Grmič podrobneje ukvarjal s pojavi kot so sekularizacija, boj za človekove pravice in svobodo, pluralizem, mirovna in ekološka gibanja ter tudi individualizmom, moralno občutljivostjo in oboroževanjem z orožjem za masovno uničenje. Medtem ko so se v začetku Grmičevega pisanja v delih pojavljala predvsem poglavja o katoliški dogmatiki in bazičnih doktrinarnih naukih, se je predvsem proti koncu svojega ustvarjanja posvečal bolj ekološkim tematikam. Obsežno raziskovanje je Grmič posvetil tudi slovenski zgodovini, kar lahko najdemo v delih *Iskanje resnice* (1997) in *Moja misel* (1995). V 80-ih letih je pozornost v večji meri namenjal različnim kontekstnim teologijam, pa tudi posebej socializmu in njegovi »socialistični teologiji« (npr. v delu *V duhu dialoga: za človeka gre* (1986)).

V zaključnem delu tako lahko sprejmemo prvi del druge hipoteze, in sicer, da je bil Vekoslav Grmič v izboru tematik, ki jih je obravnaval, avantgarden. Njegova socialistična teologija, ki sooča krščanstvo in socializem, predstavlja posebno navdihujočo točko njegovega ustvarjanja.

Obravnavanje ekološke tematike in zazrtost v prihodnost v luči reševanja ekoloških problemov, poudarjanje dialoga, spodbujanja k spremembam in aktivnemu delovanju pa kaže na njegovo progresivno usmeritev. Da ga lahko uvrščamo med progresiste, pričajo tudi njegove uvodne besede v *Holandskem katekizmu* (1971), delu progresivnih holandskih teologov, ki ga močno pozdravlja. *Holandski katekizem* označuje kot ugledno delo, ki ga spoštujejo predvsem trezno misleči predstavniki Cerkve. Namenjen naj bi bil tako izobražencem kot tudi vernikom, oziroma ljudem, ki so o verskih resnicah zmožni razmišljati samostojno in se vanje poglobljati. Tu je relevantno poudariti, da je bil *Holandski katekizem* s strani RKC zavrnjen (Smrke 2009b).

Posebej pomembno je njegovo delovanje zato, ker mnogi preučevalci religijskih razmer v postsocialističnih deželah opažajo, da se v takajšnih RKC krepi miselnost, ki ni v skladu z duhom drugega vatikanskega koncila. Predvsem pri rimskokatoliški cerkvi na Slovenskem je opaziti pojave in prakse, ki kažejo na vzpon »predkoncilskega duha«. Primeri takega delovanja so na primer predkoncilsko povezovanje cerkve z državo (cerkvene »blagoslovitve« javnih objektov); vpletanje RKC v politiko; čeprav je koncil izrazil kritičnost do vračanja nacionalizirane lastnine fevdalnega izvora, sedaj ta denacionalizacija ni več sporna; zaznati je obnovljen zasramovalni odnos do ateizma, liberalizma in komunizma; o dialogu pa se predvsem govori, a se ga ne prakticira (Smrke 1995, Smrke 2009b). S tem lahko potrdimo tudi drugi del druge hipoteze, ki se nanaša na to, da Vekoslav Grmič glede na spodletelost celovitosti koncilskih reform oz. na vzpon predkoncilskih razpoloženj v postsocialistični Sloveniji, ostaja avantgarden še danes.

Položaj V. Grmiča v slovenski RKC bi tako lahko opredelili kot položaj progresista v pretežno konservativnem okolju. K temu lahko dodamo še njegov poseben, za katoliške teologe neznačilen odnos do socialističnega režima, ki ga je razumel kot iskanje humane družbe (po Smrke 2009a).

Njegov doprinos v slovenski kulturni in religijski prostor lepo opiše Srečo Dragoš, ki pravi, da je Grmič edini škof v zgodovini Katoliške cerkve na Slovenskem, ki je imel tako spravljive, dialoške in evangelijske ideje. Še danes namreč ni nobenega škofa, nadškofa ali drugega slovenskega cerkvenega funkcionarja, ki bi izrekel ali napisal kaj primerljivega Grmičevim pogledom. Bil je tako edini škof med škofi, ki je mislil spravo, ljubezen in krščanstvo na

evangeljski način ter je edini nadaljevalec, oznanjevalec in pričevalec v vrhu Cerkve, ki ohranja in razvija zgledno tradicijo krščanstva (Dragoš 2003).

6 ZAKLJUČNE UGOTOVITVE

V diplomski nalogi sem skušala predstaviti idejni lok ustvarjanja dr. Vekoslava Grmiča. Njegovo ustvarjanje je močno zaznamovano z dvema pomembnima družbenima pojavoma – socializmom in drugim vatikanskim koncilom. Jugoslovanski prostor, v katerem je Grmič deloval, in izkušnja socialistične (ateistične) družbene ureditve, je pomemben del Grmičeve intelektualne obravnave. Drugi vatikanski koncil, kot izjemno poseben dogodek v zgodovini Katoliške cerkve, predstavlja Grmiču vodilo, smernice oziroma tisti okvir, v katerem je potrebno delovati.

Prva postavljena (in potrjena) hipoteza izraža posebnost v njegovem ustvarjanju. Ugotovila sem, da je združitev sekularne humanistične oblike s krščanstvom oziroma katolicizmom njegova značilnost - sam je tudi razvil idejo »socialistične teologije«, ki naj bi kristjanom pomagala oziroma jih vodila pri življenju v socialistični družbi, v kateri nikakor ni videl »zlobnega nasprotnika«. Prav nasprotno, v svojih delih ves čas kaže in poudarjal sorodnosti v etičnih nazorih krščanstva in marksizma.

Eden izmed ciljev naloge je bil tudi uvrstitev Grmiča v izbrano smer katolicizma, ki se je pojavilo po drugem vatikanskem koncilu. Vsekakor ga lahko uvrstimo v progresivno skupino katoliških teologov, kajti njegovo sprejemanje reform drugega vatikanskega koncila ter razumevanje le-teh kot spodbudo za aktivno delovanje, ki se mora nadaljevati, je namreč značilnost liberalnih teologov.

Grmičevo pisanje in razmišljanje sem razumela v smeri spodbude za bolj demokratično Katoliško cerkev in sicer v smislu upoštevanja in ravnanja po petih demokratičnih načelih (participacija, konciliarnost, pluralizem, odgovornost in dialog), ki vodijo do takšnega prestrukturiranja Cerkve. Vsa zgoraj naštetna načela lahko prepoznamo v delih Vekoslava Grmiča.

Odzivi sogovornikov na moj odgovor, da v diplomski nalogi pišem tudi o možnosti demokratične Katoliške cerkve, je bil pričakovano presenetljiv. Začudenje ob tej besedni zvezi seveda veliko pove o situaciji in položaju Katoliške cerkve na Slovenskem pa tudi drugod. Grmič je se odzival na aktualne družbene pojave in se jih loteval z neverjetnim odprtostjo,

pozitivizmom, strpnostjo in intelektualnostjo, hkrati pa je bil tudi kritičen do konservativnih odzivov. Vztrajal je pri svojih pogledih, čeprav so se ti razlikovali od uradnih stališč RKC. Njegove ideje so sveže, kritične do rigoroznih institucionalnih nauk in polne optimizma in upanja, predvsem pa so nadvse primerne za današnji čas. Čas, za katerega lahko rečemo, da ga zaznamujejo nekatera znamenja krize rimskokatoliške cerkve, kot sta na primer majhen delež cerkveno vernih ter nizko zaupanje v RKC in duhovščino. To so morda tisti družbeni pojavi, ki bodo rimskokatoliško cerkev v prihodnosti vse bolj silili k premisleku o idejah in pobudah, kakršne je zastopal Vekoslav Grmič. Tako lahko le upamo, da se bodo stvari, za katere si je vseskozi prizadeval, nekoč uresničile.

7 LITERATURA

- Bianchi, Eugene in Ruether, Rosemary. 1992. A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Bianchi, Eugene. 1992. A Democratic Church: Task for the Twenty-First Century. V A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism, ur. Eugene Bianchi in Rosemary Ruether, 34-52. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Coleman, John. 1992. Not Democracy but Democratization. V A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism, ur. Eugene Bianchi in Rosemary Ruether, 226-248. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Dragoš, Srečo. 1996. Strategije Katoliške cerkve na Slovenskem. Družboslovne razprave 12 (21): 27-42.
- --- 2003. Sejalec. V Zbornik ob 80-letnici škofa Grmiča, ur. Ivan Arzenšek, 12-22. Petrovče: Založba Znamenje Petrovče.
- Gradišnik, Janez. 1971. Krščansko oznanilo: Holandski katekizem za odrasle. Maribor: Založba Obzorja.
- Grenko, Matjaž. 1987. Odnos slovenskega (tradicionalnega) katolicizma do družbe (cerkve) in države. Družboslovne razprave 4 (5): 53-61.
- Grmič, Vekoslav. 1986. V duhu dialoga: za človeka gre. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- --- 1992. Kristjan pred izzivi časa. Maribor: Mariborski tisk.
- --- 1995. Moja misel: zbirka člankov in razprav. Ljubljana: Založba Unigraf.
- --- 2000. Izzivi in odgovori. Ljubljana: Založba Unigraf.
- --- 2003. Misli iz šole življenja (ob 80-letnici). Ljubljana: Založba Unigraf.
- --- 2005. Poslednji spisi: Misli o sodobnosti. Ljubljana: Založba Unigraf.

- Janežič, Stanko. 2003. Ekumenizem. Maribor: Slomškova založba.
- Joannes XXIII. 2005. Preprostost drznega moža. Ljubljana: Novi svet.
- Juhant, Janez. 1995. Pomen drugega vatikanskega cerkvenega zbora za Cerkev. Teorija in praksa, 32 (11-12): 988-997.
- Kerševan, Marko. 1991. Katoliška cerkev v procesu razkroja socialističnega sistema v Sloveniji. Teorija in praksa 28 (7): 784-795.
- Kerševan, Marko. 2005. Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve: Cerkev in sodobna družba. Ljubljana: Sophia.
- Küng, Hans. 2004. Katoliška cerkev: kratka zgodovina. Ljubljana: Sophia.
- Smrke, Marjan. 1995. Ob tridesetletnici II. vatikanskega koncila; vzpon »predkoncilskega duha« v rimskokatoliških cerkvah postkomunističnih dežel. Teorija in praksa, 32 (11-12): 997-1009.
- --- 2000. Svetovne religije. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- --- 2009a. Intervju z avtorico. Elektronska pošta, 31.8.
- --- 2009b. Intervju z avtorico. 9.9.