

Srečo Dragoš

SOCIALNE POSLEDICE POLITIČNIH KONFLIKTOV

KATOLIŠKE CERKVE Z DRŽAVO

UVOD

Socialna integracija je odločilno odvisna od relacij med neformalnimi, prostovoljnimi in nevladno-organiziranimi akterji. Če viri, oblike in mehanizmi socialne pomoči ostajajo nerazviti na civilnem nivoju, tega ne more nadomestiti nikakršna državno-politična niti socialnostrokovna intervencija. Zakonodajni in ekspertni posegi na storitvenem področju lahko le podpirajo, spodbujajo, nadgrajujejo, varujejo, usmerjajo in korigirajo potencialne, ki že obstajajo, ne morajo pa povsem nadomestiti nečesa, kar ne obstaja.

Na področju civilnodružbenih pomoči je eden od največjih organiziranih ponudnikov dobrotelčnih storitev Rimskokatoliška cerkev (v nadaljevanju Cerkev). Večkrat se pozablja, da učinki socialnih storitev niso isto kot religiozna osmislitev teh učinkov, čeprav oboje proizvaja institucija, specializirana za verska vprašanja (katolicizma). Enako je tudi na ekspertnem področju, kjer gre za neodpravljlivo razliko med npr. teoretsko osmislitvijo neke veščine in njenim dejanskim učinkom; če bi bili praksa in teorija eno in isto, potem bi bila slednja odveč. Podobno velja tudi za vsakršno socialno delovanje, saj ga ne moremo razumeti brez razlike med nameravanim in doseženim (prim. Pareto 1963). Vprašanje je, kako je to upoštevano v cerkveni strategiji. Karitas kot del institucionalno organizirane dejavnosti je strateško odvisna od *politike* Cerkve kot najmočnejše katoliške organizacije, za katero so odgovorni cerkveni funkcionarji (v skladu z njihovimi pristojnostmi). V nadaljevanju se sprašujem

o tem, kakšen je vpliv cerkvene politike na dobrotelnost.

Pri tem je treba pojem politike razumeti v dvojnem smislu, širšem in ožjem. Politika v *ožjem* smislu se nanaša na tisti del organizacijskih dejavnosti, s katerimi Cerkev formulira, reprezentira in rangira glavne institucionalne cilje ter omogoča načine mobilizacije lastnega članstva v smeri doseganja zelenih ciljev (to ni cerkvena posebnost). Na ta način je seveda politična sleherna formalna organizacija, saj se z njo profilira vsak organizacijski sistem, čeprav v specifični obliki; in to velja tako za ljubiteljsko društvo zbirateljev znamk kot za fakulteto, podjetje ali Organizacijo združenih narodov. Od tega pa je treba razlikovati politiko v *širšem* smislu kot posledico družbene delitve dela, s katero se na ravni celotne družbe kot najširšega sistema zagotavljajo enake funkcije (ne pa iste!). Od tod izhajajoče dejavnosti se na družbeni ravni zagotavljajo s specializacijo posebnega delnega sistema za opravljanje enakih funkcij (artikulacije ciljev celotne družbe, njihove reprezentacije ter mobilizacije človeških in materialnih virov). Delni sistem, ki to počne, je družbenopolitični sistem, ki zajema vse politične akterje, državne in civilne (na državni ravni: politika parlamenta kot državne oblasti, politika vlade in ministrstev kot orodja te oblasti; na ravni civilne družbe: dejavnost neparlamentarnih političnih strank, političnih gibanj in vseh tistih kolektivnih ali individualnih akterjev, ki se javno angažirajo v političnih zadevah). Ena od glavnih civilizacijskih oz. modernizacijskih funkcij družbenopolitičnega sistema (torej politike v širšem smislu) je v tem, da

razbremeni vse ostale sisteme in organizacije, da se jim ni treba več ukvarjati s splošnimi družbeno-mobilizacijskimi problemi, ker so za to specializirani drugi. Svojo strategijo do zunanjega okolja lahko zdaj nepolitične organizacije osredotočajo na profiliranje lastnih specifičnih ciljev in bolj ko to počnejo, manj so družbenopolitične in bolj so specifične. Na ta način se utrjujejo pomembne sistemske razlike med splošno družbeno politiko in npr. kulturno politiko določene umetnostne institucije, tržno politiko nekega podjetja, raziskovalno politiko univerze, družabno politiko ljubiteljskega društva itd. Enako velja za religijske organizacije. Njihova specifičnost (posebnost, razpoznavnost) je premosorazmerna s profiliranostjo svoje verske politike na področjih, ki jih servisirajo – in narobe: bolj ko lastno politiko na svojem področju mešajo s splošno družbeno politiko, manj so specifične in bolj so nadomestljive. V skrajnem primeru lahko pride do tega, da ni več jasne razlike med versko organizacijo in politično stranko, npr., ko se prva sklicuje na splošne družbenopolitične cilje, ali pa, ko se druga legitimizira z verskimi cilji. Takrat nastane klerikalizem.

Pred drugo svetovno vojno smo imeli na Slovenskem opraviti s katolicizmom kot klerikalizmom. Cerkev je ključna področja družbenega življenja – od ekonomije, znanosti, umetnosti do filozofije, političnih strank, športa in sindikatov – definirala kot versko področje (delovanja) in specifično verski cilji so bili razglašeni za splošno družbene cilje (rekatolicizacija vseh in vsakogar; dogmatska indoktrinacija v smislu, da je le Cerkev zvest katoličan pravi kristjan, pravovernik in pravi Slovenec; duhovniki so bili hkrati funkcionarji političnih strank in narobe ipd.). V razmerah vsesplošne politizacije vere in dogmatizacije politike pa je bilo presenetljivo, da je cerkvena dobrodelnost znala obdržati precejšnjo mero apolitičnosti, če jo primerjamo z drugimi področji cerkvenih dejavnosti tistega časa. Kako je bilo v predvojnem času mogoče, da se z izenačitvijo verske politike cerkve s splošno družbeno politiko ni spolitizirala tudi njena socialno-dobrodela funkcija? To bi se verjetno dalo pojasniti na več načinov,

npr.:

- z dejstvom, da so dobrodelne dejavnosti pri nas razpolagale z dolgo in močno tradicijo, še preden smo dobili prve politične stranke in preden je Anton Mahnič formuliral cerkveno kulturno-bojno strategijo (ob koncu 19. stol., kar je bilo inavgurirano na 1. katoliškem shodu)

- naprej, z vplivom Krekovega socialnega programa za kmečke in delavske stanove, ki je bil namenjen in odprt vsem nazorskim opcijam; v tem smislu je pozitivno vplival še desetletja po Krekovi smrti, nekako vse do tridesetih let;

- z obstojem močne in razvejane mreže karitativnih organizacij vse do druge svetovne vojne, ki so pomenile močan integrativen dejavnik na socialno področju;

- z obstojem močnih opozicijskih tokov in socialnih gibanj *znatraj* katolicizma, ki so odločno nasprotovale klerikalizaciji in se hkrati intenzivno ukvarjale s socialnim vprašanjem (Gosar, Kocbek, krščanski socialisti in katoliški sindikat *Jugoslovanska strokovna zveza*)

- navsezadnje tudi prisotnost hudih socialnih problemov velikega števila ljudi in odsotnost socialne države verjetno ni bila ugodna okoliščina za forsirano politizacijo dobrodelnih aktivnosti, saj na tem področju ni bilo enako močne konkurence in dela je bilo za vse dovolj, tudi brez političnih izključevanj.

Skratka, kljub sistematičnemu, tj., programskemu brisanju razlike med specifično versko politiko in splošno politizacijo vere je cerkvena dobrodelnost ostajala razmerna nekontaminirana s siceršnjimi političnimi boji. Od tod vprašanje, ki ga načujem v naslednjih razdelkih: je lahko ta predvojna izkušnja aktualna tudi v današnjih razmerah?

So razlogi za pritrdilni in nikalni odgovor. Dejstvo je, da se danes skoz desetletje trajajoče nerazrešene napetosti med Cerkvijo in državo krepijo klerikalistične skušnjave in da tako rekoč ni odmevnejše javne cerkvene akcije, ki ne bi imela očitnih in deklariranih političnih konotacij (cerkvena kritika ustavno zagotovljenih pravic o legalizaciji splava in ustavnega člana o ločitvi države od verskih skupnosti, vprašanje

javnega šolstva, denacionalizacija cerkvenega premoženja, odkrito vstopanje Cerkve v politiko z vzpostavljanjem koalicije desnih političnih strank, kritika parlamenta, državne vlade, predsedstva, politična kritika javnih medijev itn.). Skorajda ni izjave vrhovnih cerkvenih predstavnikov, ki ne bi izzvala političnih konfliktov. Kljub temu pa ta politizacija zaenkrat ne posega na področje socialnih dejavnosti Cerkve. Caritas deluje normalno, se pravi, nič slabše od drugih civilnodružbenih izvajalcev socialnih storitev, vsekakor pa *ni* politiziran. Vendar: se lahko še naprej zanašamo na moč karitativne tradicije, ki je bila pred drugo svetovno vojno pomemben faktor »dekontaminacije« dobrodelnosti s političnimi temami? Dvomi se zdijo upravičeni med drugim iz teh razlogov:

- današnji politični žargon oficialne cerkvene hierarhije se bolj opira na mahničevsko terminologijo kot na Krekovo ali Gosarjevo tradicijo,
- javnih opozicijskih struj znotraj Cerkve že dolgo časa ni več ali pa so nevidne (s častnima izjemama revije *2000* in dr. Grmiča),
- najnovejši projekt cerkvene sinode sicer res načrtuje okrepitev socialnih dejavnosti, a hkrati zahteva tudi rekatolizacijo vseh družbenih področij (po vzoru prvih dveh katoliških shodov izpred stotih let),
- pri tem je očitno tudi vlada nespособna urediti odnose s Cerkvijo.

Ali lahko cerkvena strategija – ki ne razlikuje med lastno politiko razvoja verskih dejavnosti in vsesplošno politizacijo družbe na verski osnovi, tj., med politiko v ožjem in širšem smislu – ali lahko taka usmeritev oficialne cerkvene hierarhije politično obremeni tudi karitativno področje? Kakšna so glede tega stališča slovenskih vernikov?

EMPIRIČNI VIDIK

Po podatkih iz raziskave *Slovensko javno mnenje* bi prišla morebitna utrditev klerikalistične strategije Cerkve navzkriž tudi z večinskim mnenjem med samimi verniki. Večina znotraj (samo)opredeljene kate-

gorije vernih anketirancev na vprašanje: »Ali menite, da katoliška Cerkev lahko daje odgovore na vprašanja v zvezi z zagotovitvijo reda v javnem življenju?« odgovarja takole: NE 44,9%, DA 32,2%. Na vprašanje, ali se naj Cerkev izreka v zvezi z vladno politiko, odgovarjajo verni: NE 65,2%, DA 24%. O primernosti cerkvenega izrekanja o vsebini in stilu množičnih medijev: NE 52,5%, DA 32,8%. Odgovori vernih so tudi glede cerkvenih komentarjev o izrazito intimnih vprašanjih večinoma odklonilni. Npr. glede splava: da naj se Cerkev ne vpleta v ta vprašanja, meni 55,1%, nasprotnega mnenja je 37,6% anketiranih vernikov. In odgovori vernih respondentov na enako vprašanje glede izvenzakonskih razmerij: NE 52,9%, DA 40,6% (SJM97/2 58, 64, 65, 60, 61).

V nasprotju z omenjenimi področji, kjer večina vernih odklanja komentarje Cerkve, pa je stališče vernikov izrazito naklonjeno cerkvenemu komentiranju naslednjih vsebin:

- moralni problemi in stiske posameznika: DA 59,6%, NE 20,8%
- problemi družinskega življenja: DA 56,1%, NE 32,5%
- vprašanja o smislu življenja: DA 72,7%, NE 15,7% (SJM97/2 54-56).

Ravno okrog teh problemov, pri katerih dajejo verniki duhovnikom »zeleno luč«, bi lahko Cerkev bolj osredotočila svojo strategijo ter se na teh področjih prilagodila sodobnim potrebam. To so tudi vsebine (v nasprotju s političnimi, sociološkimi in ekonomskimi), s katerimi bi lahko cerkvena institucija povečala svojo integracijo z lastnimi verniki, saj je med njimi kar 30,7% takih, ki se s Cerkvijo počutijo slabo povezani ali pa sploh niso povezani (SJM97/2 78), čeprav so katoliške veroizpovedi. Osebne stiske in moralne dileme (posameznika! – ne pa družbe nasploh ali celo politike), družinski odnosi, osmiselitev življenja in osebna pomoč, to so najprimernejša vprašanja, pri katerih bi se lahko cerkvena ponudba intenzivirala in specializirala ter bi tudi prosperirala. Kajti ravno ta področja storitev doživljajo v sodobnih družbah izrazito konjunkturo (povpraševanja in ponudbe) in so take vrste, da zadovoljujejo uporabnikov interes na kratek rok, hkrati pa jih

sistematično ne pokrivajo v celoti nobeni drugi eksperti, niti socialno delo niti zdravstvo niti psihoterapevti (tovrstne službe se še vedno specializirajo pretežno na krizne situacije in imajo navadno omejeno klientelo glede na geografski in slojevski izvor). Verjetno so to poleg cerkvenih obredov najpomembnejše storitve, s katerimi si lahko Cerkev okrepi zaupanje tudi med samimi verniki. V nasprotju s celotnim javnim mnenja, ki v veliki večini izraža kritično nezaupanje do Cerkve in njene duhovščine (kot tudi do mnogih drugih ustanov), je kategorija vernih bolj zaupljiva. A tudi pri njih je opazna tendenca upadanja zaupljivosti v zadnjih letih. Pred dvema letoma je Cerkvi in njeni duhovščini zaupalo 59,7% vernikov (»precej« in »v celoti«), nezaupljivih pa je bilo 33% vernih (ki zaupajo le »malo« ali »nič«). Ob tem so jih vprašali tudi po njihovem odnosu do Cerkve v preteklosti, »nekako za osem let nazaj«, kot se glasi vprašanje. Takrat je bila prva kategorija vernikov večja (65,8%), druga pa manjša (26,2%) (SJM97/2 236 L, m). Torej zaupanje vernih kljub rahlemu upadu še vedno obstaja, a ne v tolikšni meri, da bi lahko cerkveni funkcionarji ostali glede tega brezbržni.

Ko sem delal kvalitativno analizo komentarjev v najmnogičnejšem verskem tedniku *Družina* – gre za rubriko, v kateri se redno oglašajo najuglednejši slovenski teologi (gl. Dragoš 1999) – sem ugotovil, da so med vsemi 71 komentarji (v letu in pol) *samo trije* (!) taki, ki eksplicitno obravnavajo solidarnostne teme. Presenetljivo je, da je naklonjenost javnega mnenja vernikov najbolj zanemarjena (sodeč po analiziranih komentarjih) ravno glede solidarnosti, ki je ena redkih tem, na kateri bi se lahko Cerkev izrecno javno angažirala brez tveganja, da zmanjša svoj ugled. Med slovenskimi verniki je namreč več tistih, ki menijo, »da je primerno, da se Cerkev izreka o naraščajočih socialnih razlikah« (51,8%), medtem ko je nasprotnega mnenja manjšina anketirancev (36,8%) (SJM97/2 62). Zanimivo je, da v analiziranih komentarjih iz *Družine* tudi denacionalizacijsko obarvanih komentarjev ni veliko (čeprav jih je več kot s solidarnostno vsebino), kar je dobro. Kategorija vernih je namreč bližje stališču, da je

Cerkev v Sloveniji bogata, kot pa nasprotni trditvi (SJM97/2 44) – v nasprotju, na primer, s teologi, ki večkrat izrecno poudarjajo, »da je slovenska Cerkev revna« (Stres 1999b: 84). Drugače od solidarnostnih in denacionalizacijskih tem pa je ravno politika tisto področje, ki je v analiziranih komentarjih najpogosteje zastopana. Gre za politiko v širšem smislu strankarskih bojev in vplivanja na državno oblast. Prav znotraj kategorije političnih komentarjev je tudi največji delež klerikalnih tekstov. Če to usmeritev cerkvene hierarhije, ki je nazorno vidna tudi v pisanju *Družine*, soočimo z javnomnenjskimi podatki, je razkorak (v pričakovanih) očiten. Javnost je, kot rečeno, kritična do cerkvenega vpletanja v politiko, ob tem pa 55% (vseh) anketirancev politika sploh ne zanima. Ker je znotraj kategorije vernikov nezainteresiranost za politiko še večja, tj., 59,6% (SJM97/2 239), si je težko predstavljati, kako bi si lahko Cerkev povečala vpliv s političnimi temami – lahko pa si predstavljamo, da si ga ravno na ta način zmanjšuje. Tudi morebitni trajnejši poskus politične mobilizacije vernikov z navezo Cerkve na določeno politično stranko ali opcijo bi se za Cerkev verjetno končal neuspešno. Čeprav je, kot rečeno, kategorija vernih večinsko nezainteresirana za politiko, je kljub temu razpršena po različnih strankah glede volilnih preferenc, kar otežuje poskuse poenotenja od zgoraj. V primeru nadaljnega odkritega paktiranja Cerkve s t. i. »pomladnim« blokom bi lahko Cerkev računala le s polovico versko opredeljenih volilcev, kar pomeni nevarnost distanciranja druge polovice vernikov od Cerkve. Skupni delež anketirancev *znotraj* kategorije vernih, ki bi volili stranke »pomladnega trojčka« (SLS + SKD + SDS), je namreč le 44,5% (SJM97/2 237).

Iz teh in tudi iz drugih pokazateljev lahko sklepamo, da obstaja resna nevarnost navzkrižja med usmeritvijo cerkvenih funkcionarjev in interesi samih vernikov. To velja tudi za področje moralne presoje, kjer glavna nevarnost ni različnost vrednot med verno in neverno populacijo, ampak predvsem kolizija (pred)konvencionalnega in postkonvencionalnega načina odločanja (Batson 1993: 62ss; Dragoš 1998a). Medtem

ko pri vernikih že prevladuje drugi način, cerkvena hierarhija še vedno opazno poudarja prvega. Če se bo torej Cerkev pri nas ponovno odločila za mahničevsko (konvencionalno) strategijo ob izteku dvajsetega stoletja, bo zaradi navzkrižja s postkonvencionalno moralo pri svojih odjemalcih manj uspešna, kot pa je bila na začetku tega stoletja. V tem primeru bo še naprej producirala diskrepanco med t. i. »logičnimi« in »ne-logičnimi« učinki svojih storitev v smislu, kot jih je opredelil Vilfredo Pareto (1963: 76). Neskladje med strateškimi poudarki cerkvenih avtoritet in javnostjo (tudi versko) je že opazno in zaenkrat ni videti znakov, da bi se zmanjševalo.

V naslednjem razdelku si pogledjmo, kakšne posledice ima lahko nerazčiščen odnos cerkvenih in državnih oblasti do vprašanj o njuni ločitvi. In navsezadnje, kaj ta ustavna sintagma o (raz)ločitvi sploh pomeni, v čem je jedro zapleta in kakšne rešitve so možne.

LOČITEV CERKVE OD DRŽAVE

Odnosi med državo in Rimskokatoliško cerkvijo na Slovenskem so slabi. Na nekaterih področjih so bolj kooperativni, na drugih bolj konfliktni, v splošnem pa temeljijo na nezaupanju. Prvič se je to pokazalo že na začetku slovenske osamosvojitve, ko se je pisala nova ustava oz. njen sedmi člen. In ni naključje, da so se okrog vsebine tega člena vrtele tudi javne polemike v zadnji zaostritvi med državo in cerkvenim vrhom, tj., ob poskusu sklenitve pisnega sporazuma. To pomeni dvoje:

- da določilo o ločitvi Cerkev od države ostaja nerazčiščeno, čeprav gre za ustavno določilo; od tod paradoks, da je ta ustavni konsenz v resnici disenz, izražen ob vseh večjih političnih sporih (denacionalizacija, gozdovi, šolstvo ipd.)

- da glavni problem ni zgolj v tem, kako se naj sedmi člen izvaja, ampak kaj sploh pomeni.

Zato bom v naslednjih treh poglavjih opozoril na osnovne alegorične, sociološke in empirične pristope k razumevanju omenjenega člena.

Sedmi člen Ustave RS je sestavljen iz treh zahtev: da so država in verske skupnosti »ločene«, da so verske skupnosti »enakopravne« in da je njihovo delovanje »svobodno«. Z vidika države je največja zadrega tega člena v njegovi splošnosti, ker operacionalizacija zahteva njegovo konkretizacijo z nadaljnjo normativo (od tod pogajanja), medtem ko za Cerkev to ni največja težava. Z vidika Cerkev je najbolj problematično vprašanje, ali so vsi trije zakonski postulati sedmega člena med sabo združljivi in ali jih je res mogoče uresničiti. Bo v razmerah ločenosti od države Cerkev res svobodna ali pa bo njena avtonomija (kakor jo sama razume) otežena oz. okrnjena? Podobno je z enakopravnostjo: so verske skupnosti enakovredne, ker so različne in morajo biti zato enakopravne pred zakonom, ali pa različnost vključuje tudi različno vrednotenje (njihove »teže«, funkcije), ki se mora odražati tudi v odnosu do zakonodaje? Če je konsenz o teh vprašanjih dosežen, so pogajanja mogoča. Če tega konsenza ni, pa se je treba najprej pogajati o pogajanjih, sicer nadaljnja pogajanja vodijo v početje, ki je v teoriji iger označeno z »zapornikovo dilemo«. S tem opozarjam na pet poudarkov, ki bi jih bilo koristno upoštevati v današnjih pogajalskih zapletih:

- ustavna tvarina v sedmem členu ni problematična zgolj zaradi razhajanja pri operacionalizaciji tega člena, ampak že zaradi *pojmovnega* razhajanja okrog njegovih določil;

- razumevanje (raz)ločitve države od Cerkev je odvisno tudi od cerkvene *strategije* in ne le od zakonodajne procedure; z vidika konsenzualne regulacije ločitve postane ta poudarek odločilen;

- strategija Rimskokatoliške cerkve na Slovenskem je neposredno odvisna od cerkvenih funkcionarjev *pri nas* (ne pa od rimske kurije ali npr. od določil II. vaticanskega koncila);

- cerkvena strategija na Slovenskem še ni povsem dorečena zato, ker je javna polemika (glede ločitve) znotraj Cerkev *pretrgana* že na začetku dvajsetega stoletja, torej v času, ko se je šele začela (ne pozabimo, takrat še ni bilo pri nas niti enega komunista, v Rusiji pa ne boljševidne revolucije).

• izvorno načelo ločitve Cerkve od države ni niti komunistični niti liberalistični izmislek, je pa *združljivo* tako s krščanskimi kot z liberalnimi ali s komunističnimi idejami (čeprav ne na enak način).

ALEGORIČNI VIDIK

Noben način ločitve cerkva (oz. verskih skupnosti) od države ni mogoč brez razmejitve med religijskimi organizacijami in posvetnimi oblastmi. Razmejitev med njimi omogoča različne načine ločevanja: bodisi v smislu ignorance, načrtnega nesodelovanja in oddaljevanja med obema sferama socialnih aktivnosti in formalnih organiziranj, ali pa gre za načine ločevanja v nasprotni smeri, kjer je razmejitveni princip uporabljen za vzdrževanje razlike znotraj presekov, v katerih se dogaja prepletanje obeh sfer (na bolj ali manj reguliran ali zaželen način). Tisto, kar je zares sporno, pa niso načini ločitve (tj., izvedbene variante), še manj sam princip razmejitve. Največkrat so sporni nameni oz. interesi, zaradi katerih se to dogaja. Če niso transparentni, jih ni mogoče uskladiti, če pa ostajajo neskladni, se ni mogoče zmeniti o ničemer.

To zadrego lahko zaslutimo že iz najzgodnejše formulacije o uporabi razlike med versko in posvetno sfero, ki je podana v Matejevem, Markovem in Lukovem evangeliju. Gre za znan Jezusov nasvet: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.« Iz vseh treh evangelijev je očitno, da je bila ta izjava sprovcirana z jasnim vprašanjem: ali se je pravemu verniku dovoljeno podrediti (s plačevanjem davka) neveriskim oblastem — citirani odgovor pa je nedvoumna formulacija razmejitvenega principa med obema sferama v obliki navodila za ravnanje: »Dajte...« (Mt 22, 15-22; Mr 12, 13-17; Lk 20, 20-26). To pomeni, da nejasnost ni v principu niti v načinu njegove izvedbe, ampak v namenu; kar je sicer razumljivo, saj je na izziv »kako« in »ali smemo« (plačevati) odgovorjeno pač v skladu z zastavljenim vprašanjem. Iz nasveta pa ni povsem razumljivo, zakaj naj se zgodi tako in ne drugače. Glede *namena* podanega odgovora so možne (vsaj) štiri variante, ki

že na tej alegorični ravni odpirajo isto problematiko, ki se pozneje tematizira v različnih socioloških tipih ločitve obeh sfer. Te variante alegoričnega razumevanja so:

1. En način razumevanja, zakaj naj plačujemo davek cesarju, je v razlagi, da je Jezus reagiral s svojim navodilom tako, da je svoje prepričanje o razmejitvi obeh sfer formuliral na način, da so ga bili herodovci zmožni razumeti in voljni sprejeti. Vprašanje o plačilu je bilo na začetku postavljeno kot provokacija farizejev in herodovcev, ki so zbirali dokaze o Jezusovi nepokorščini režimu, pri čemer so bili drugi (kot apologeti Herodove vladavine) še bolj nevarni od farizejev, oboji pa nezaupljivi do novega preroka. Ker je Jezusova nova in nepriznana vera nekaj radikalno drugega in drugačnega od vsega, kar že je, zlasti seveda od posvetne oblastniške logike, ji oblastniki v ničemer ne morejo škoditi, saj gre za radikalno različne ravni. Isto velja za logiko denarja: ker je z verskega vidika nepomemben, ni razloga, da se ga obdrži. Ker pa je s političnega in lastninskega vidika nujen, je prav, da se ga izroči tistemu, komur pripada (zato Jezus pred odločitvijo tudi najprej pogleda, čigava je podoba in napis na kovancu, kar je kriterij lastnine). Ob tem tudi ni zamerljivo, da tisti, ki jim je vera namenjena, živijo v socialni in politični realnosti rimske ureditve, do katere imajo sicer različna stališča, a že s tem, da so njen del, dokazujejo, da ne izrablja le režim njih, ampak ga tudi oni uporabljajo v svojo korist (uprabljajo npr. cesarjev denar). Mogoča poanta Jezusovega napotka je torej v tem, da sodelovanje z režimom ne more biti škodljivo za vero, saj je dolžnost do Boga nekaj povsem neprimerljivega z dolžnostmi do cesarja, ker gre za radikalno različne, neprimerljive ravni; hkrati pa je lahko izpolnjevanje posvetnih dolžnosti koristno za vernike *kot* državljane, bodisi v materialnem smislu (oskrba z vsakdanjimi dobrinami, uporaba denarja itn.) in navsezadnje tudi v duhovnem: če ne bi izpolnjevali posvetnih obveznosti, bi se izločili iz skupnosti, s tem pa ostali brez možnosti, da se seznanijo z versko alternativo, ki jo Jezus oznanja prav v takih skupnostih. V tem smislu lahko posvetna oblast podpira versko oblast in

narobe. Čeprav sta načina te podpore različna, sta mogoča ravno zato, ker sta izvora njune moči radikalno različna in neprimerljiva, s tem pa ostajata tudi vselej (raz)ločena. Nesodelovanje s cesarjem je torej škodljivo, medtem ko je lahko vzajemna podpora med obema oblastema koristna za obe sferi, čeprav se usmerjata k različnim smotrom.

2. Naslednji način razumevanja je varian-ta prejšnjega, a s to razliko, da plačevanja davka ni razumeti kot obojestransko podpiranje obeh sfer, ampak kot njuno toleriranje. Izhodišče tolerance je v naslednji logiki: če sta božja in posvetna oblast zares različni, potem izpolnjevanje ali neizpolnjevanje posvetnih dolžnosti ne more biti niti versko niti protiversko početje, ampak vselej samo posvetno, saj ni verskega argumenta, ki bi tovrstno obveznost utemeljil ali spodbil. Zato se je treba v posvetnih vprašanjih ravnati po njihovi logiki (denarni, davčni, cesarjevi) in v tem primeru se bo tudi posvetna oblast ravnala po lastni logiki do verskih zadev: ko bo namreč cesar videl, da ga nova vera ne ogroža, ne bo imel razloga, da bi jo preganjal, četudi je ne razume in ne sprejema. Zato so se Jezusovi provokatorji sicer čudili, ko so slišali njegov nasvet, a mu niso ugovarjali in so ga mirno »pustili in odšli«, kot poročajo evangeliji. Kar pomeni, da je Jezus provokatorjem postal občutno manj sumljiv in tudi oni mu niso bili več nevarni. Gre za razmejitveni princip, ki omogoča toleranco nezdružljivih razlik na način njihovega koeksistiranja, ne pa vzajemnega podpiranja. Ta rešitev izhaja iz spoznanja, da so razlike med verskim in posvetnim prevelike za inkorporiranje ene sfere k drugi in premočne za izničenje ene z drugo. Od tod toleranca kot optimalna rešitev.

3. Glede koeksistence obeh sfer je tretji način razumevanja v primerjavi s prejšnjima dvema minimalističen, hkrati pa rigoroznejši v izpeljavi. Če sta verska in posvetna logika radikalno različni in povsem mimobežni, potem ni ne razloga ne možnosti za dejansko toleranco med obema. Kajti toleranca je že aktiven odnos: predpostavlja, da je zavedanje (o) drugačnosti vselej pred dopuščanjem, in šele to zavedanje je po-

dlaga vsemu nadaljnjemu (npr. so-bivanju, odpuščanju, mogoče celo sprejemanju česa ali koga). Poleg tega so toleranca ali kooperacija, konflikt ali simbioza relacije, mogoče le med ljudmi kot posamezniki in skupinami, niso pa to izrazi, s katerimi bi lahko adekvatno izražali razmerja med človekom in Bogom ali celo Bogom-človekom. Bistva teh razmerij niti verujočemu ni mogoče izraziti, kajti že samo izražanje je človekovo, torej tipično človeško izraz(oslov)je o teh razmerjih, in je lahko po mnenju nekaterih zgolj približek; drugi pa mislijo, da bolj ko je približek, bolj je tudi že odtujitev in sprejnitev teh relacij, saj so neopisljive. In če je vsako izrekanje Boga le izrekanje o približku Boga, kako se sploh lahko običajna posvetna logika zave te drugačnosti, da bi jo lahko prenesla (tolerirala), če pa je že za verne njihova drugačnost sama v sebi razklana z nadsvetno, nepremostljivo in neizrazljivo razliko med človeškim in božjim? Celó v primeru, da je poskus s posvetne strani dobronameran (večkrat ni), je kaj takega nemogoče. Podobno velja tudi narobe za odnos verske logike do posvetne. Živeti – ali celo povsem dobro in zadovoljno živeti – brez Boga je z verskega vidika povsem nedoumljivo. Takoj ko poskusimo brezverce ali drugoverce razumeti in opisati, zapademo v skušnjavo, da sodimo kot nekdo, ki ima odrešenje tako rekoč »v žepu« in z njegovo pomočjo ocenjuje tiste, ki ga nimajo. Zato je ena od največjih degradacij sočloveka, ko poskuša vernik razložiti, razgaliti ali oceniti nevernost drugega, kajti že tovrstno izrekanje samo po sebi pelje v profanacijo, saj se pozablja, da božanskost Boga vključuje tudi človeškost in da je le On tisti, ki opravičuje in posvečuje, ne pa človek. Zato ne šele obsojanje, ampak že zgolj versko presojanje drugih že vselej kalkulira s predpostavko, da je Bog prav nam bolj razumljiv in domač kot komu drugemu (to je npr. za K. Bartha domestifikacija Boga), ali še huje, da lahko božjo stvar priredimo lastni presoji o drugem, oziroma – kar je isto –, da svojo sodbo o drugem povzdignemo kot bogo-versko presojo (nostrifikacija Boga). Skratka, toleranca je lahko le med ljudmi in institucijami o tostranskih stvareh, med versko in posvetno logiko pa

je ne more biti, ker ni epistemoloških pogojev za adekvatno osmislitev njunih različnosti, s katerimi bi regulirali dopuščanje. Logika ene sfere je tako zelo drugačna od druge, da druga ne more spoznati prve in narobe. Kar pomeni, da njuna koeksistenca ni mogoča na način tolerance, ampak le ignorance (brez pejorativnega prizvoka ali pa z njim, če ne gre drugače). Dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega, je način, kako se zavarovati v razmerah, ko toleranca ni mogoča. Ne pozabimo, da s tem davčnim vprašanjem Jezusa niso provocirali le pristaši režima (herodovci), ampak tudi farizeji, ki so imeli navzočnost rimskih oblastnikov za božjo kazen, a so okupatorja vseeno tolerirali – in ravno ta toleranca postavi farizeje in režimske špiclje v isto vrsto proti Jezusu. Nasvet, ki ga dobijo, je torej nasvet o ločnici med obema sferama, ki pravi: mi vam ne bomo škodovali, vi pa nas pustite pri miru. Ker si nimamo v čem pomagati in se niti ne razumemo, lahko ostanemo to, kar smo, le tako, da ostanemo ločeni, saj s tem zgolj potrdimo, da smo ločeni že od prej. Zato je ta varianta koeksistence obeh sfer bolj minimalistična od prvih dveh, ker zahteva manj, saj ne predpostavlja podpiranja, prilagajanja ali razumevanja. Hkrati pa je v smislu ločitve rigoroznejša, saj gre v smeri izolacije. Ker toleranca ni mogoča niti potrebna, zadostuje distanca.

4. Četrty mogoči način razumevanja plačevanja cesarjevega davka pa je logika igre z ničelno vsoto (*zero sum game*). Jezus, ki spregleda nakano provokatorjev, priporoči plačevanje davka zaradi dveh razlogov. Prvič, ker ve, da je denar le tega sveta vladar, vladar nad tem vladarjem in svetom pa je Bog. In drugič, ker ve, da bi nasproten odgovor sprožil njegovo aretacijo, ki bi bila legalna in celo legitimna (po posvetnih merilih). Zaradi tega razloga je Jezusov odgovor čista taktika, ki mu omogoča nadaljno izvajanje poslanstva v njemu nenaklonjenem okolju po načelu, ali bo v tej zarotniški situaciji (načelno) premagal on njih ali pa oni njega (fizično); zaradi prvega razloga mu seveda ni mogoče očitati, da bi bila njegova taktika sprenevedanje ali da je ravnal tako, ker bi se zbal. Gre za strukturni pro-

blem obeh sfer, ki jih Jezus razume in upošteva: gre za logiko različnih moči, duhovne oz. božje in njej nasprotne, posvetne, imperatorske, katerih izvora sta res drugačna in z neprimerljivih ravni, ki pa se neizbežno soočata in merita moči od trenutka tostranske božje navzočnosti (v človeški podobi) pa vse do poslednje sodbe. Gre za izključljivost in potencialno konfliktnost, ki je že v sami strukturi sveta, saj je moč prve sfere neskončna, vseobsežna in pričujoča, čeprav še ne do konca prepričljiva (za vse), medtem ko moč posvetne sfere v njeni pritlehni samozadostnosti ni tako šibka, da ne bi opazila, da ni povsem totalna in se zato vselej zanaša na totalitarna sredstva nad vsem in vsem (od tod provokacija, represija). Jezusov davčni nasvet je torej način, kako se poskusiti izogniti odvečnim, a neizbežnim konfliktom oz. trenutnim porazom v situacijah, ko si brez posvetne moči, a prepričan v dolgoročno zmago. Njegova navidez iracionalna taktika se izkaže za smiselno strategijo v razmerah nepomirljivosti obeh sfer, v katerih posvetna vedno znova dokazuje večjo fizično moč, njej nasprotna pa ohranja etično premoč (od tod tudi npr. Jezusova zavrnitev zelotskega načina obrambe, prim. Lk 22: 47-52; Mt 26: 47-56; Mr 14: 43-50; Jn 18: 3-11). Da ta paradokсна logika Jezusu ni tuja, dokazujejo tudi druga mesta v evangelijih. Eno od takih poročil je npr. Jezusov zaplet s tipično tosvetnimi pričakovanji, da bo plačal tempeljski davek (Mt 17: 24-27). Čeprav pobiralcem davka takoj nedvoumno dokaže, da ni davčni zavezanec, se vseeno odloči za plačilo z namenom, da ne bi bil oviran v svojem delovanju in da morebitno bojkotiranje davka ne bi postalo kamen spotike za nasprotnike. V razmerah, ko so izkušnje o nepomirljivosti in pogosti konfliktnosti obeh sfer številne in nedvoumne (npr. Ap 7: 57-60), je božje delovanje v tostranskem svetu mogoče le z upoštevanjem posvetnih pravil igre, ki jih obrneš sebi v prid na ta način, da jih igraš z vidika lastnih smotrov, ki so drugačni od posvetnih. Enostavneje rečeno: ker si v konfliktu neizogibno udeležen, se mu poskušaš izogniti ali ga vsaj ublažiti, to pa z načinom transparente ohranitve ločitvenega principa med obema sferama oblasti in načinov

razmišljanja. V sveti igri je zato na posvetnem terenu bolje izgubiti vse stvari in na koncu odrešiti ljudi kot pa narobe – navsezadnje, »Kaj pomaga človeku, če si ves svet pridobi, sebe pa pogubi« (Lk 9: 25).

Sklep: dati tako cesarju kot Bogu – a vsakomur svoje! – je jasna formulacija ločitvenega principa med obema sferama s pravičnim, čeprav nejasnim namenom. Jasno je, da je ločitev smiselna, ker sta obe vrsti oblasti povsem različni in v bistvu nepriemerljivi. Manj jasen pa je pričakovani učinek na obe sferi z vidika ene in druge. Od tod različne variante razumevanja. Po prvih dveh je ločitveni princip v funkciji take razločitve, ki omogoča bolj ali manj aktivno koeksistenco med obema področjema. Aktivnejšo koeksistenco med obema je mogoče doseči s suportivnimi interakcijami (iz prve variante), v katerih verska oblast podpira posvetno in posvetna versko. Po tej logiki se razlike med sferama utrjujejo z vzajemnim podpiranjem zato, ker to koristi obema pri izvajanju njunega različnega poslanstva. V drugi varianti (alegorične interpretacije) gre za koeksistenco na občutno manj intenzivni, a še vedno dejavni ravni. Z razmejitvijo se vzdržuje aktivna toleranca po principu realizma, ko postane jasno, da je vzajemno podpiranje med obema sferama nemogoče ali vsaj nekoristno, konfrontiranje pa bi bilo škodljivo. Prvi dve varianti torej izhajata iz predpostavke o »igri« s pozitivno vsoto, kjer razločitveni princip funkcionira kot zagotovilo za koeksistenco (načelno) nezdružljivih razlik (dejanskih) razmerah večje ali manjše interakcije med obema sferama. Medtem ko se tretja varianta odpove vsakršni »igri« in namesto logike razločitve izpelje dosledno ločitev: če so razlike prevelike za sodelovanje, se konfliktom pač izognemo tako, da preprečimo interakcije. Zato se razmejitev institucionalizira kot ločitev, bodisi s konsenzom ali brez. Četrta varianta pa je igra z ničelno vsoto. Gre za predpostavko o nezbežnosti ujetosti v posvetno logiko moči, kjer eden pridobi tako, da drugi izgubi. Šibkejši ne more izstopiti iz te igre, ker je njen del, jo pa lahko preseže, tako da redefinira sam pojem moči in končnega dobitka. In ravno s tem preživi, ker preigrava

vsiljena pravila po lastnih kriterijih (od tod paradoks vere, ki je težko vzdržljiv, a osvobajajoč).

SOCIOLOŠKI VIDIK

Sociološko področje se osredotoča na racionalno refleksijo socialnih interakcij in (zlasti) na njihovo institucionalno regulacijo. Kako ljudje konstruirajo, pojasnjujejo, osmišljujejo družbeni svet in s kakšnimi materialnimi in simbolnimi pripomočki si pri tem pomagajo, je eden od osnovnih poudarkov, ki razmejuje sociološki vidik od historiografskega, teološkega ali filozofskega. To z vidika ločitve države od drugih načinov organiziranja pomeni, da takrat, ko se usmerjamo na tipologijo realno obstoječih rešitev, ne smemo ignorirati simbolnih pomenov tega ločevanja, čeprav niso osrednji predmet sociološkega interesa. Od tod pomen alegoričnih variant (omenjenih v prvem delu), ki so odločilne za razumevanje problema, čeprav so nezadostne za iskanje rešitev, kar je bilo jasno tako verskim kot posvetnim oblastem. Ni naključje, da se je prav ameriška izkušnja (konglomerata imigrantskih, kulturnih, verskih razlik) prva oprijela rešitve v smislu tretje variante svetopisemskega principa o ločitvi sfer. Se pravi, tiste, ki predpostavlja, da kooperacija ni mogoča, ker prevladuje konfliktnost, ta pa je rešljiva z dosledno separacijo obeh sfer (z razmejitvijo v smislu ločitve). Od tod ideja o vzpostavitvi »zidu ločitve«, ki jo je prvi terjal religijski voditelj angleškega rodu Roger Williams (1603-1683) z namenom, da je treba religiozne vrtove zaščititi pred puščavo sekularnega sveta in cerkveno poslanstvo zavarovati od kvarnih vplivov posvetnih oblasti. Stoletje pozneje je enako rešitev predlagal tretji predsednik ZDA Thomas Jefferson (1743-1826), a z drugačnim namenom: zadržati delitvene in možne zatiralske religijske tendence zunaj federalnih oblasti ter obvarovati posvetno vladno pred vsakršnimi verskimi aktivnostmi oz. vplivi. Od tod tudi prvi amandma k ameriški ustavi, katerega smisel najboljše tolmači razsodba Vrhovnega sodišča iz leta 1947 (v zvezi s konkretnim primerom financiranja

šolskega prevoza otrok k verouku). Razsodba poudarja, da niti državna niti federalna oblast ne smeta podpirati cerkve:

nobena ne more odobriti zakonov, ki bi podpirali eno religijo, podpirali vse religije ali dajali prednost eni na račun drugih [...] Nobena dajatev, bodisi v večjem ali manjšem znesku, ne more biti namenjena podpiranju kakšne religiozne aktivnosti ali institucije, ne glede na to, kako se imenuje [...] Niti država niti federalna oblast ne more, ne v odkriti ne v prikriti obliki, sodelovati v zadevah oz. prepirih (*affairs*) katere koli religiozne organizacije ali skupine in narobe. (Cit. po Weber 1998: 684.)

V tem smislu je opisana varianta ločitve združljiva z demokratičnimi načeli posvetne vladavine. Njen paradoks je v tem: bolj ko jo poskušamo dosledno izvesti, bolj se relativizira sama absolutnost omenjenega principa (popolne ločenosti obeh sfer). V citirani razsodbi, ki velja za vzorčni primer Williamsove oz. Jeffersonove doktrine neprepustnega »zidu«, je v nadaljevanju izrecno opozorjeno, da javne oblasti nimajo pravice izključiti iz svojih storitev – »članov nobenih veroizpovedi zaradi njihove vere ali zaradi pomanjkanja vere« (ibid.: 685). Gre torej za izrazito antidiskriminatorno določilo, ki ga lahko med državljani najboljše uresničuje prav tisti, ki ga zagotavlja. To pa je seveda državni aparat in ne npr. civilno-družbeni akterji. Gre za enakost pred zakonom, ki vključuje in varuje med drugim tudi pravice do svobodnega združevanja, govora, mišljenja in verovanja. Če torej država zagotavlja te pravice, je dolžna varovati tudi pravice (do) različnih religioznosti na nediskriminatoren oz. nepriviligiran način, kar praktično pomeni, da se je država dolžna z vsakršnimi sredstvi vmešati v vsa področja in situacije (tudi s prisilo, če ne gre drugače), kjer je kdor koli zaradi religiozne (ne)pripadnosti oviran pri udeležbi v javnem življenju, npr. političnem, ekonomskem, kulturnem. Torej ne gre več za neprestopen »zid ločitve«, ampak za razločitev v razmerah, ko so (ne)verniki hkrati državljani in narobe in ko je država najmočnejše jamstvo nediskriminatornih odnosov med

njimi. Gre za enako logiko kot pri drugi alegorični interpretaciji »cesarjevega davka«.

Če je opisana rešitev realno mogoča, potem si tudi ni težko predstavljati njene aktivnejše izvedbe, nekako v smislu prve variante razumevanja svetopisemskega izreka. V prvi varianti, smo videli, ne gre za ločitev, ampak za razmejitev med religioznimi in posvetnimi oblastmi, s predpostavko, da so relacije med obema sferama nujne, ne pa nujno konfliktne; torej ni razloga, da se obe sferi ne bi med sabo tudi vzajemno podpirali, saj to utrjuje kooperacijo. Cerkevne oblasti podpirajo državne zato, ker imajo tudi verniki kot državljani od tega korist – kar lahko npr. konkretna cerkev počne tako dolgo, dokler na njen račun država ne začne favorizirati drug(ačn)ih religij. In enako velja tudi za državno podpiranje različnih cerkvenih oblasti, dokler to prispeva k pluralizmu med njimi, kar velja celo v primeru nevarnosti monopolov: takrat ima država še vedno možnost, da npr. deprivilegira premočne in demarginalizira šibkejše.

Ekstremna varianta državnih posegov pa je tista, ki jo na Slovenskem poznamo iz lastne zgodovine. V kraljevini Jugoslaviji se je razmejitveni princip med verskimi in posvetnimi oblastmi prakticiral na *vednostni* način, ki je izhajal iz naslednjih treh postulatov:

- da je vernost državljanov za državo *a priori* koristna;
- da je koristna samo tista vernost, ki je prava;
- da je priznana samo prava vernost, ker je koristna.

Zato so bile ustavno priznane samo naslednje veroizpovedi oz. cerkve (po vidovdanski ustavi, tretji odstavek 12. člena): katoliška, pravoslavna, starokatoliška, nemška in slovaška evangeljsko krščanska cerkev, reformirana krščanska cerkev, židovska in islamska verska skupnost. Državno nepriznane vere, čeprav je bilo med državljani na tisoče njihovih pripadnikov, pa so bile evangeljsko bratska cerkev, baptisti, menoniti, nazarenci, kvekerji, metodisti in budisti. Enaka kontinuiteta se je po drugi svetovni vojni ohranila v socialistični Jugoslaviji. Tudi tu se je razmejitev med verskimi

in posvetnimi oblastmi prakticirala na podoban način. Šlo je za *urednostni* pristop, izhajajoč iz naslednjih postulatov:

- da je vernost državljanov za državo *a priori* škodljiva;
- da je koristna samo tista nevernost, ki je prava (tj. marksistična varianta ateizma);
- da je priznana samo prava nevernost, ker je koristna.

Posledica obeh prijemov je, da je bila pred drugo svetovno vojno npr. katoliška vera privilegirana (v Sloveniji, ne pa v Srbiji), po vojni pa najprej zatirana in pozneje marginalizirana (v zadnjih dveh desetletjih režima). Oba državna modela sta ločitveni princip verskih in posvetnih oblasti izvajala z izrinjanjem »nepravih« ver iz javne, politične in kulturne sfere v striktno zasebno področje, in sicer z namenom, da bi v vseh družbenih razmerjih afirmirala le »pravo«, državno priznano verovanje. V verskem smislu je bila razlika med obema režimoma le v brutalnosti in selektivnosti; prvi je privilegiral le nekatere vere na račun drugih, drugi pa le eno na račun vseh. Pri obeh gre za igro ničelne vsote, v kateri poražencu preostaneta samo dve varianti: zelotska (upor proti posvetni oblasti s posvetnimi sredstvi) ali tista iz četrte razlage alegorije o cesarjevem davku.

Iz tega vidimo, da princip razmejivne države od cerkva oz. verskih skupnosti ni nujno nedemokratičen, proticerkven, še manj protikatoliški, je pa problematičen v razmerah, ko nameni niso jasni. Zato ne smemo nasesti slovenskim teologom, ki danes ta princip še vedno razglašajo za nekakšen boljševistični in liberalistični izmislek (kot da gre to dvoje skupaj). Dovolj »masla na glavi« ima tudi sedanja država, ki odnose s Cerkvijo rešuje

- s taktiziranjem znotraj vladne koalicije,
- s sprejemanjem nemogoče in svetovno unikatne zakonodaje (npr. popolna denacionalizacija v naravi), kar je potem težko izvesti in zlahka zavlačevati,
- z naknadnim in tajnim dopolnjevanjem že (prej) usklajenega predloga sporazuma med državno in cerkveno stranjo, kar posledično sprovcira padec predloga in obsojanje tistih, ki smo prvi javno opozorili na to škandalozno mešetarjenje z

javnimi interesi (učinek: sporazum funkcionira kot nesporazum, konsenzualen poskus kot konfliktni rezultat, kulturno toleranco pa nadomesti idejno-bojna kultura).

To je igra ničelne vsote, iz katere pa — žal — zlasti Cerkev sploh ne želi izstopiti, ker misli, da bo zmagala. S tem se sama profanizira bolj, kot pa je to uspelo kateremu koli režimu. Pozablja se, da je glavni problem razločitvenega principa (in s tem 7. člena naše Ustave) predvsem sociološki, ne pa zgolj ideološki. Problem je v tem, da je realizacija omenjenega principa odvisna od *kombinacije* odločitev na dveh ravneh:

1. Najprej od odločitve o tem, ali je *namen* razmejivnega principa v kooperaciji (večji oz. manjši) ali v separaciji obeh sfer: kooperacija pelje v razločitev med državo in cerkvijo, separacija kot njeno nasprotje pa v ločitev; prvi način predpostavlja interpenetracijo na področjih, kjer se obe sferi prekrivata, medtem ko je predpostavka separativnega načina v segmentaciji kot optimalni rešitvi možnih problemov.

2. V nasprotju s prvo ravni, kjer gre za dilemo o namenu razmejivnega principa, se na drugi ravni odločamo o *smislu* ohranitve samega principa. Gre za dilemo o tem, ali razločenost (diferenciacijo) med sferama ohranjamo zato, da v procesu družbene regulacije preprečimo prekrivanje pristojnosti in odgovornosti obeh oblasti, oziroma — realistično vzeto —, da je vprašanje, ki jih obe sferi štejeta za lastno pristojnost, čim manj. Nasprotna varianta pa je, da razločenost med sferama ohranjamo zaradi njunega sovpadanja, da lažje reguliramo interferenco v križanju obojih vplivov. Ker ta varianta priznava interferenco za neizbežno družbeno dejstvo, se zdi diferenciacija med obema sferama smiselna zato, da lahko njunemu vzajemnemu učinkovanju sploh pripišemo določen namen (ko uporabimo rešitve s prve ravni), se pravi, da reguliramo učinke v smeri krepitve obeh sfer ali pa v smeri izničenja vplivov ene sfere v korist druge. Krajše rečeno: razločitev ene sfere od druge je po prvi logiki smiselna zato, da sploh *ne bi* prišlo do mešanja med njima (oziroma, da tako prekrivanje, če do njega pride, omejimo na najmanjšo mogočo mero); po drugi logiki pa je smiselnost razlo-

čitve v predpostavki, da je prekrivanje *neizogibno* in da je koristno usmerjati vzajemne vplive v eno ali drugo smer. Gre torej za dilemo, ali je diferenciacija smiselna zaradi preprečevanja interference, ali pa že sama neizogibnost interference ohranja smisel diferenciacije. Ker se lahko v obeh primerih osmislitve odločimo bodisi za kooperacijo ali separacijo, dobimo s kombinacijo dilem s prve ravni štiri osnovne tipe razmerij med cerkvenimi in posvetnimi oblastmi (in ne zgolj dveh!). Te rešitve povzemam v spodnji shemi, kjer so odločitve na prvi ravni (namenov) predstavljene z absciso, druga raven (osmislitve) pa z ordinato.

Spodnja tabela nas opozarja, da pri ločitvi države od Cerkve (oz. verskih skupnosti) ne gre zgolj za dilemo, ločitev DA ali NE. Prav tako ne gre za dilemo, ali je namen ločitve v večji separaciji ali kooperaciji med državno in civilno (religijsko) sfero. Glavni

problem je konsenz o tem, kakšna kombinacija pricipov in zelenih namenov je optimalna za konkretno, tj., slovensko družbo tu in zdaj. Zaradi tega je bistvo današnjega problema s konsenzom predvsem v naslednjih točkah:

1. ker se je treba namesto poenostavljene alternative (ali-ali) odločati med štirimi variantami izbire;

2. ker je slovenskemu zgodovinskemu spominu na voljo samo izkušnja o varianti *vrednostne ločitve* (tako pred drugo svetovno vojno kot po njej, kar bo razvidno iz nadaljevanja);

3. ker si še danes v Sloveniji nismo enotni o tem, ali je *vrednostna* varianta ločitve zgodovinsko presežena ali pa se spet aktualizira: država se ji je formalno odrekla v začetku devetdesetih let, dejansko pa že prej, medtem ko cerkvena stran trdi, da jo spet uvajamo (od tod očitki o laicizmu);

Tipi (raz)ločitve cerkva oz. verskih skupnosti od države

DIFERENCA	
<i>popolna ločitev</i>	<i>nediskriminatorna razločitev</i>
Značilnost: neprepustnost oz. »zid« med obema sferama	Značilnost: zagotavljanje avtonomije brez zagotavljanja privilegijev
SEPARACIJA	KOOPERACIJA
<i>vrednostna ločitev</i>	<i>vzajemno suportivna razločitev</i>
Značilnost: skrajno omejevanje, izrivanje ali celo izginjanje ene sfere na račun druge (Ekstremna oblika: teokracija, laicizem)	Značilnost: obojestransko podpiranje obeh sfer (Ekstremna oblika: hierokracija, cezaropapizem)
INTERFERENCA	

4. ker tudi varianta *popolne ločitve*, ki jo predstavljajo rešitve po ameriškem in francoskem zgledu (tj., aplikacija difference v separativno smer), ni tako sodobna, kot se zdi, če sodimo po današnjih interpretacijah ustavnega 7. člena pri nas; ker je njen nastanek vezan na zgodovinsko drugačno civilnodružbeno izkušnjo in ker jo je nemogoče dosledno izvesti v povsem čisti obliki, se ta varianta tudi znotraj ameriške prakse »me-hča« oz. relativizira s približevanjem v smeri *nediskriminatorne razločitve* – ravno konkretizacija tega pristopa pa je pri nas podcenjena, saj se obramba pred ofenzivnimi cerkvenimi očitki (o laicizmu, silah kontinuitete itd.) koncentrirala zlasti na zagovarjanje popolne ločitve kot najprimernejšega modela;

5. ker glede prikazanih štirih mogočih variant pri nas še ni izoblikovana jasna strategija ne na državni ne na cerkveni strani, država niha med *popolno ločitvijo* in *nediskriminatorno razločitvijo*, medtem ko se Cerkev ogreva za *vzajemno suportivno razločitev*, a z uporabo sto let stare retorike, s katero je takrat apoloģizirala *vrednostno ločitev* v protiateistični in klerikalni smeri (kulturni boj, mahničevstvo)

HISTORIČNI VIDIK

Kakšen je odnos Rimskokatoliške cerkve pri nas do prej omenjenih vprašanj in kaj pravi o tem empirija? Na primer, glede načina osmislitve in namena (raz)ločitve cerkvene od državne sfere? Tudi tu je povsem na mestu izjava Draga Jančarja: »Naša preteklost je popolnoma povezana s prihodnostjo« (TVS 1, 23. XII. '99). Ker ostaja sedanja strategija Cerkev na Slovenskem nejasna v istih točkah kot pred sto leti, naj na kratko povzamem polemiko iz takratne katoliške revije *Čas*.

Gre za polemiko med dr. Alešem Ušeničnikom in dr. J. E. Krekom iz leta 1908. Prvi je najuglednejši teolog takratnega časa in ideološki predstavnik oficialne doktrine v slovenskem katolicizmu. Ta je izšla iz mahničevske paradigme, začete že v devetnajstem stoletju in kodificirane na prvih dveh katoliških shodih (poudarjanje načel, idejni

boj), predvsem po Ušeničnikovi zaslugi pa se je ohranila vse do druge svetovne vojne, s tem da se je zlasti v tridesetih letih (pod škofom Rožmanom) odločilno reafirmirala. Krek pa je bil že takrat največja avtoriteta na področju socialnih reform, slovel je tudi kot izjemen politik in nesporni vodja in začetnik krščanskosocialnega gibanja. Polemika se začne s člankom, v katerem Ušeničnik (1908a: 180-192) kategorično zavrne vsakršno možnost ločitve Cerkev od države. To utemeljuje z argumenti treh vrst, načelnimi, avtoritativnimi in zgodovinskimi. Prvi se nanašajo na idejne oz. teološke razloge, zaradi katerih se države (ne glede na politično ureditev) nikoli ne smejo in tudi ne morejo obnašati, kot da boga ni, in zato »vso skrb za religijo odvreči, kakor nekaj, kar jih nič ne briga in jim tudi nič ne hasni« (*ibid.*: 190). Ker je Bog sam ustanovil Cerkev, ne pa država, je slednja ne more izločiti iz nobenega področja, tako (in še zlasti) iz zakonodaje kakor iz mladinske vzgoje. Z avtoritativnimi argumenti se sklicuje na papeževe enciklike, iz katerih povsem nedvoumno »zveni odločni: ne!«, medtem ko z zgodovinskimi argumenti opozarja na francoske jakobince, ki so v imenu ločitve od države razlastili in zatirali Cerkev. Na to reagira Krek v članku z enakim naslovom. Med najpomembnejšimi ugovori, s katerimi nasprotuje Ušeničniku, so naslednji štirje (Krek 1908):

1. V razmerah, ko politični akterji zahtevajo ločitev Cerkev od države in ko postajajo tudi dovolj močni, da jo uzakonijo, je za verske in cerkvene interese bolje, da se ta ločitev »zvrši z našim dejanskim, previdnim, od vseh strani pripravljenim sodelovanjem, ne pa brez nas«, saj bi se v tem primeru ločitev zgodila »izključno proti nam«; ob tem opozarja na razliko med načelnim oz. doktrinarnim mišljenjem (kjer Cerkev nima nihče pravice diktirati) in strateškim ravnanjem do družbenega okolja, v katerem Cerkev izvaja svoje poslanstvo, tu pa mora, pravi Krek, Cerkev svoje namere »dati javnosti na razpolago« in izoblikovati ustrežno politiko, sprejemljivo za vse.

2. Treba je doreči, kaj sploh pomeni ločitev. Krek opozarja, da nikakor ni nujno, da bi bila cerkev z ločitvijo potisnjena v

zasebnost in izrinjena iz javnosti v tem smislu, da pri regulaciji javnih zadev ne bi smel ali mogel participirati tudi verski interes, nasprotno:

S tem, ko država avtonomijo Cerkev zakonito prizna, je Cerkev že javnopraven organizem. Politično zakonodavstvo sloni v demokratiški državi na ljudstvu. Versko organizirano ljudstvo more tudi v državi uveljavljati svoja verska načela. Zato ni nikakor nujno, da bi morala biti država v tem slučaju versko indiferentna ali ateistiška. (*Ibid.*: 277-278.)

3. Naslednji argument za ločitev je povsem političen in razodeva Krekovo daljnovidnost glede političnih in verskih sporov, ki bodo po njegovi smrti kulminirali najprej v znotrajcerkvene razcepe, pozneje pa v državljanski spopad med drugo svetovno vojno. Kreka namreč skrbi konfrontacija s socialdemokrati, za katero pravi, da ni logična, sploh pa ne nujna. Zakaj? Zaradi treh trendov: ker se tudi socialdemokrati borijo za socialne pravice in reforme (tako kot krščanski socialci, ki so bili takrat še pod okriljem Cerkev), ker je mogoče, kot pravilno pričakuje Krek, da bo v prihodnosti socialdemokratska stranka po eni strani vse bolj »radikalno-socialno reformatorska« (ne pa revolucionarna!), hkrati pa bo v njej marksistična doktrina vse manj prisotna, in ker se v svoji socialni naravnosti socialdemokracija bolj razlikuje od protestantizma kot od katolicizma. Kljub temu pa se socialdemokracija »v dejanskih razmerah [...] seveda bojuje v prvi vrsti proti katoliški Cerkvi, ravno vsled tega, ker poudarja, da je Cerkev s kapitalistiško državo sklenjena in na podlagi večinoma namišljenih privilegijev, ki jih ima od nje, vezana braniti tudi krivice proti delavstvu. Če pade podlaga za to sumničenje [...]«, potem socialdemokrati ne bodo več sovražni do vere in Cerkve (*ibid.*: 278-279). In ravno tu bi bila ločitev Cerkev od države zelo koristna, opozarja Krek. Seveda je zadeva pozneje šla svojo pot, pred katero je Krek implicitno svaril: krščansko socialno gibanje postaja vse bolj avtonomno in se hkrati konfrontira s Cerkvijo, ta pa ga, ko zgubi kontrolo nad njim, razglasi za sovražnika, nato komunisti v

drugi svetovni vojni zatrejo oboje, danes pa Cerkev za vse, kar se je zgodilo, krivi komunizem in liberalizem (pri čemer se sklicuje tako na Mahniča kot na Kreka).

4. Naslednja cerkvena pridobitev z ločitvijo od države bi bila finančna. Krek pravi, da bi bilo mogoče šele s tem ukrepom vpeljati samofinanciranje v čisti obliki. Razmere, ko država financira Cerkev – bodisi direktno iz proračuna ali indirektno prek verskega sklada (kjer je država zgolj upraviteljica lastnine, ki izvirno pripada Cerkvi, to je bilo aktualno tudi v takratni Avstriji) –, se zdijo Kroku neracionalne v obeh variantah, ker se tu po nepotrebnem trošijo sredstva za stroške državnega aparata v tej distribuciji. »Koliko stane uradništvo, ki se danes peča s cerkvenimi zadevami?« se sprašuje. Ob tem še opozorilo glede proračunskega financiranja: »Ne prezrimo tudi, da država ne da iz svojega ničesar za Cerkev, marveč vse gre iz ljudskega premoženja, iz davkov.« Zato je prav samofinanciranje najboljša možnost, saj so računi čisti, hkrati Cerkev z ločitvijo od države dobi »pravico svojim članom nalagati potrebne doneske«, splošna obremenitev družbe s cerkvenimi stroški pa ostane enaka: »Razmerje ostane tisto, katero je sedaj, naj ljudstvo po državi ali naravnost vzdržuje Cerkev.« Sprememba je torej le v zvečanju racionalnosti in pravičnosti, ker s samofinanciranjem usluge plačujejo le tisti, ki jih koristijo.

Krek sklene članek z izrazito pragmatično poanto: »Razprave o teoretiških idealih so potrebne. Potrebnejše pa je modro, previdno, pa zraven navdušenja polno praktično delo« (*ibid.*: 279). V naslednji številki časopisa Ušeničnik vse te Krekove predloge zavrne, sklicujoč se na diametralno nasprotno logiko. Najprej zavrne razliko, ki jo postavlja Krek med cerkveno-doktrinarnimi načeli in cerkveno strategijo soočanja z zunanjim, necerkvenim okoljem (zlasti političnim). Za Ušeničnika tu ni dileme: »Vprašanje o ločitvi Cerkev ni zgolj politično vprašanje, ampak je cerkveno-politično vprašanje; v takih vprašanjih pa je seveda za nas prvi politik papež.« To seveda pomeni, da Cerkev nima glavne besede le v načelnih vprašanjih, ampak jo je treba poslušati tudi v vseh praktičnih odločitvah,

tudi glede politike, saj mora biti jasno, da je »prvi katoliški politik – papež« (podč. Ušeničnik 1908b: 355). Ravno tako kategorično zavrača vsako možnost, da bi lahko imela ločitev kakršne koli pozitivne posledice za Cerkev, nasprotno, vse bi bilo še slabše. Glede socialdemokracije se ne strinja s Krekom, da jih moti le cerkvena naveza z državo. V socialdemokrati vidu Ušeničnik dolgoročno protiversko silo, saj od marksistov »tudi revizionisti niso mnogo boljši«. Celu v primeru, če se odvrnejo od marksizma, njihov glavni problem ostaja materializem in »svobodomiselstvo«, s tem dvojim pa je »bistveno združena negacija religije« (*ibid.*: 358-359). Enako odklonilno stališče ima seveda tudi glede samofinanciranja Cerkve. Tu Ušeničnik zavrne Kreka z ugovorom, da je glavna prednost državnega financiranja pred samofinanciranjem ravno v tem, da država davke, iz katerih plačuje Cerkev, prisilno izterja od ljudi, medtem ko s samofinanciranjem to ni mogoče. Da bi podkrepil svojo prepričljivost, navede Kreku primer vzdrževanja vojske. Sprašuje ga, »ali bi ljudstvo toliko žrtvovalo za armado, kolikor zdaj žrtvuje, ko ne bi država sama iz davkov vzdrževala armade?« In si takoj sam odgovori, kaj bi se zgodilo, če bi odpadla davčna prisila izterjave: »Ne dvomim, da je v našem ljudstvu tako navdušenje za Cerkev [da bi prostovoljno vzdrževalo Cerkev, op. S. D.], vendar bi bilo mnogo negotovosti« (*ibid.*: 363-364). V nadaljevanju Ušeničnik, kar ni naključno, ilustrira svoj odpor do ločitve tudi z vprašanjem šolstva. Omeni tri načelno mogoče načine regulacije šolstva, od katerih ima vsak svoje pomanjkljivosti, sklene pa z rešitvijo, ki se mu zdi edina pravilna. Ker je »vir vseh modernih ateistiških tendenc šola«, se Ušeničnik ogreva za rešitev, ki jo povzame po Bonomelliju: »šole naj bodo zopet religiozne, a resnično in globoko religiozne! to je zanesljivo in nezmotljivo sredstvo« za odpravo ateizma (*ibid.*: 366). Ravno to pa je seveda v razmerah ločitve Cerkve od države nemogoče.

S tem je bila javna polemika končana. Dvanajst let po tem dogodku in kmalu po Krekovi smrti se v isti reviji pojavi članek na isto temo in z enakim naslovom. Avtor je pater Angelik Tominec (ki se pozneje kot

krščanski socialist ostro konfrontira z oficialno Cerkvijo). V svojem prispevku obširno navaja *načelne* razloge *proti* ločitvi – hkrati pa izrecno poudari Krekovo stališče, da je predvsem v cerkvenem interesu nujno razlikovati versko doktrino od prilagoditvene strategije, oziroma, kot se izrazi, od vprašanja »oportunitete« (podč. Tominec 1920: 56). Z vidika te razlike bi lahko namreč ločitev tudi koristila Cerkvi. S tem previdno, a jasno afirmira Krekovo logiko (štirideset let pred II. vatikanskim koncilom!), ki jo Tominec ilustrira tudi z izkušnjami iz ZDA in Brazilije, kjer je bila ločitev od države za celotno družbo najboljša možnost v danih razmerah, čeprav je bila Cerkvi vsiljena, hkrati pa neizbežna.

Polemika med Krekom in Ušeničnikov je poučna zato, ker je nastala že pred prvo svetovno vojno, medtem ko se usodni notranji konflikti med samimi katoliškimi tokovi zaostrijo šele po njej. Glavna tema vseh poznejših znotrajcerkvenih razkolov je ravno vprašanje klerikalizma in cerkvene prenove (ne pa komunizem!). Če bi torej cerkveni strategii resneje premislili takratne Krekove predloge, bi to verjetno imelo drugačne posledice za enotnost cerkvenih akterjev tako navznoter kot navzven, tj., do socialdemokratov (ki so se pozneje znebili komunističnih elementov, kot je predvidel Krek). O tem, kaj bi se zgodilo, sicer ni na mestu špekulirati. Je pa upravičena domneva, da bi imela Krekova strategija drugačne posledice kot Ušeničnikova apologija mahničevstva. Naslednji razlog, zakaj opozarjam na to polemiko, je primerjava z današnjim stanjem. V tej zvezi znova povzemam Krekova in Ušeničnikova stališča v spodnji tabeli (na naslednji strani).

In kakšno je današnje stališče Cerkve? Pogosto zaostrene izjave najvišjih cerkvenih funkcionarjev so lahko zavajajoče za posploševanje, saj so večkrat dvoumne, tudi sprovcirane od trenutnih razmer in včasih napačno razumljene. Zato se mi zdi za ilustracijo odnosa do zgornjih vprašanj primernejša študija dr. Antona Stresa, ki je sistematičen, jedrnat in dovolj jasen prikaz samopodobe *Katoliške Cerkve v demokratični Sloveniji* (kot je naslov te študije, Stres 1999b). Ob tem gre tudi za uglednega

Razumevanje ločitve Cerkev od države

Strategija	Krek	Ušeničnik
1. osnovno izhodišče	pragmatizem je priporočljiv, zgolj načelni boj pa škodljiv	glavna so načela, ker je predvsem od njih odvisna praksa (papež kot vrhovni politik)
2. pomen ločitve od države za RKC	za avtonomijo RKC je lahko koristna	za avtonomijo RKC je nujno škodljiva
3. financiranje RKC	prednost samofinanciranju (racionalnost, pravičnost)	prednost državnemu financiranju (izterljivost, zanesljivost)
4. razmejitev RKC od politike	ločitev je koristna, ker depolitizira RKC, je pa ne izloča iz javnih zadev	ločitev je škodljiva, ker je nedopustno ločevati vero in politiko
5. socialdemokratski razlog kritike RKC	politizacija RKC in njena zveza s kapitalistično državo	protireligioznost, materializem, svobodomiselstvo socialdemokratov

katoliškega intelektualca, hkrati pa za avtorja, ki (po moji presoji) ne pripada radikalni skupini cerkvenih teologov.

Z vidika vprašanj iz zgornje tabele so v Stresovi študiji najpomembnejši naslednji poudarki: odnos do sedmega člena Ustave, razumevanje ločenosti Cerkev od države in ocena dejanske cerkvene avtonomije v današnjem sistemu. O sedmem členu pravi, da je prišel v Ustavo samo zaradi pritiska tistih levih sil, »ki so hotele tudi v tej točki vzpostaviti kontinuiteto s komunistično ustavno ureditvijo«, to pa z namenom, da bi še naprej potiskali versko življenje »v zasebnost«. Nato prizna, da člena samega po sebi kljub temu ni mogoče razumeti na prejšnji, komunistični način, saj gre za sodobno pravno načelo, ki določa nazorsko nevtralnost države, zagotavlja enakopravnost verskih skupnosti ter omogoča nazorsko pluralnost državljanov in versko svobodo (*ibid.*: 82-83). A pri nas je drugače, pravi. V nadaljni analizi pride Stres do znane ocene, da je pri nas cerkvena avtonomija zatirana zato, ker država ne razume ločenosti v smislu odprte laičnosti, ampak vsiljuje Cerkvi laicizem. Tega avtor opredeli takole: »Laicizem poriva religioznost v strogo zasebnost, jo ignorira in jo je pripravljen tolerirati samo toliko,

kolikor se ne pojavlja na javnem odru družbenega življenja« (*ibid.*: 90). To stanje, ki ga po Stresovem mnenju forsira država, označi tudi kot laicistični »klerikalizem« oz. »naro-be obrnjeni religijski fundamentalizem« (katerega najočitnejši primer naj bi bilo šolstvo). Od kod tako alarmantne ocene? Tekst sicer ne razpolaga z dokazi (ne gre za raziskavo), govori pa o vzrokih takega stanja in o logiki tovrstnih sklepov. Vzroke vidi avtor v učinkih bivšega komunističnega sistema, ki se reproducirajo v današnjih razmerah – celo v večji intenzivnosti in z večjo sistematičnostjo, kakor pa se je to dogajalo v »zadnjih desetletjih komunističnega režima« (*ibid.*: 94). V zvezi z diagnozo o laicističnih razmerah pa opozarja na status Cerkev kot »obče koristne ustanove« (sintagma Ustavnega sodišča). Iz te trditve izpelje postulata,

- da ima religija za celotno narodno skupnost »odločilnejše mesto« od vseh drugih zasebnih združenj (*ibid.*: 95) in
- da razen katoliške Cerkev v vsej civilni družbi »ni organizacije, kjer bi bilo pospeševanje moralne zavesti tako neposredno v ospredju njenega namena in ciljev in ki bi razpolagala s tolikšnim idejnim in motivacijskim kapitalom« (*ibid.*: 97). Če torej

država tega ne upošteva (npr. v šolstvu), je to dokaz, da gre za laicizem oz. fundamentalizem. In tega ne prakticira le država, ampak je tako tudi javno mnenje nasploh (*ibid.*: 90).

Če primerjamo Stresova stališča in polemiko z začetka stoletja, dobimo naslednje poudarke (primerjava z zgornjo tabelo):

1. *Osnovno izhodišče.* Stres izhaja iz načelnih postulatov (o aprioristični »obči koristnosti« cerkvene ustanove, o njeni moralni funkciji, ki je najpomembnejša v celotni civilni družbi, itn.), ob tem pa izrecno ignorira dejansko stanje funkcionalnih alternativ, ki so mogoče tudi na področju religijskih funkcij in njenih nosilcev (na kar je že pred pol stoletja opozarjal Robert K. Merton v kritiki klasičnega funkcionalizma; glede vloge morale podobno tudi Luhmann 1995: 236 ss.).

2. *Pomen ločitve od države za RKC.* Po Stresovem mnenju je v naših razmerah ločenost škodljiva, ker se izvaja laicistično in ker je že geslo »ločitev Cerkev od države« samo po sebi laicistično (*ibid.*: 87); tudi sicer je prevladujoče mnenje cerkvenih funkcionarjev, da je omenjeni ustavni člen o ločenosti od države odveč, ker naj bi bil zastarel, nekateri pa so celo mnenja, da je »za verne ljudi tudi ponižujoč« (Košir 1994).

3. *Financiranje RKC.* Stres o tem ne govori v citiranem članku, je pa zelo verjetno, da se tudi po vračilu vsega cerkvenega premoženja (mišljeno dobesedno, v naravi) Cerkev ne bo ogrela za samofinanciranje v Krekovem smislu. Bolj verjetno je, da bo upoštevala Ušeničnikov argument proti samofinanciranju (ker bi to sprožilo »mno go negotovosti«) in v ta namen še naprej uporabljala državni aparat. Dejstvo je, da doslej nihče od slovenskih cerkvenih predstavnikov ni nikoli javno problematiziral financiranja Cerkev kar iz treh virov: vračilo vsega premoženja (tudi fevdalnega) + državno financiranje (prispevek za pokojninsko ter zdravstveno zavarovanje duhovnikov idr.) + prostovoljni prispevki vernikov (ki včasih tudi niso prostovoljni, prim. Hrvatini 1999). Kaj mislijo o krekovski varianti financiranja današnji verniki, nakazuje naslednje vprašanje iz raziskave slovenskega javnega mnenja (SJM97/2, 74): »Če bi se za

vzdrževanje vaše cerkve pokazalo kot nujna, ali bi bili pripravljeni plačevati redni cerkveni prispevek oz. cerkveni davek?« V kategoriji tistih, ki se izjavljajo za verne, odgovarja pritrdilno na to vprašanje 45,5% anketirancev, 43,9% vernih pa tako plačevanje zavrača in proti temu je tudi večina vseh anketiranih (57,4%). Zdi se protislovno, da je v prejšnji polemiki ravno Ušeničnik (ki spodbija Krekovo pragmatičnost s poudarjanjem načel) pri tem vprašanju ravnal izrecno pragmatično. A ravno to je za Ušeničnikov prijem logično, saj morajo biti vsakršna tostranska dejanja dosledna aplikacija vrhovnih cerkvenih idej in večnih božjih načel (mahničevstvo, neotomizem). Od tod strateški pomen razhajanj v prvi točki prejšnje sheme, ki od takrat ostajajo v Cerkvi nedorečena vse do danes.

4. *Razmejitev RKC od politike.* Stres na več mestih opozarja na potrebo po tesni zvezi med politikom in moralom, apelira k izrecni povezavi verske artikulacije vernikov s političnim delovanjem ter zagovarja nujnost, da cerkveno vodstvo posega v javne zadeve, tudi glede političnih vprašanj; sicer priznava, da verniki temu niso naklonjeni, a to pojasnjuje z vplivom ideologije komunizma in liberalizma (Stres 1999b: 84-85). Gre za tezo, prevzeto od Mahniča in Ušeničnika: »Politično vprašanje je torej tudi versko in nravno vprašanje [...] Kdor torej hoče rešiti ljudstvo, je [se - op. S. D.] mora tudi politično organizirati, da dobi v politiki, v občinskih svetih, v deželnih in državnih zborih po svojih možeh glas in vpliv« (Ušeničnik 1910: 804-805).

5. *Glavni razlog kritik, ki se nanašajo na RKC:* protireligioznost, laicizem, komunizem, liberalizem.

Zgornja stališča so bolj podobna Ušeničnikovim kot Krekovim poudarkom. Če bo sedanja cerkvena strategija sledila Ušeničnikovim smernicam z začetka stoletja, kakšen odziv lahko pričakuje Cerkev v slovenski javnosti? Iz raziskav SJM lahko sklepamo, da Cerkev za tako strategijo nima javne podpore, kljub temu, da je velika večina Slovencev vernih. »V Sloveniji bi bilo boljše, če bi imela vera manj vpliva« – s to trditvijo soglaša 52,3% anketirancev, samo 16,8% pa jih je nasprotnega mnenja. Večina, 64% tudi

misli, da so ljudje z zelo močnim verskim prepričanjem »pogosto preveč nestrpni do drugih«, medtem ko jih samo 15,4% s tem ne soglaša. Podobno je s funkcionalnostjo religije nasploh; 64,3% anketirancev meni, da v svetovnih razmerah »religije ustvarjajo več sporov kot sprave«, le 12,2% pa jih je nasprotnega mnenja (SJM98/1 R60c, b, a). Cerkev in verskim organizacijam pri nas zaupa 22,5% anketirancev, nezaupljivih (»zelo malo zaupam« in »sploh ne zaupam«) pa je 42%, medtem ko npr. šolam in izobraževalnemu sistemu zaupa kar 65,9% proti 8,1%, ki ne zaupajo šolam (SJM98/1 R56c, e). Da imajo Cerkev in druge religijske organizacije v naši državi preveč moči, je prepričanih 41,7% anketirancev, da imajo premalo moči, jih izjavlja le 9,3%, večina ostalih pa sodi, da imajo približno pravo mero moči (SJM98/1 R62). Kako je z zahtevno po povezavi verskih prepričanj s političnim delovanjem oz. morale s politiko, za kar se zavzemajo cerkveni funkcionarji, lahko sklepamo iz opredeljevanja do naslednjih stališč:

- »Najvišji cerkveni dostojanstveniki naj ne bi poskušali vplivati na odločitve ljudi: s tem soglaša 77,4% anketiranih, ne soglaša pa 12,7%.

- »Najvišji cerkveni poglavarji naj ne poskušajo vplivati na odločitve vlade: s trditvijo soglaša 75,6%, ne soglaša 12,6%.

- »Politiki, ki ne verjamejo v Boga, niso primerni za opravljanje javnih služb: s trditvijo soglaša le 9,2%, ne soglaša pa 76,9%.

- »Za Slovenijo bi bilo bolje, če bi javne funkcije (službe) opravljal več ljudi z močnim verskim prepričanjem: s trditvijo soglaša 11,4%, ne soglaša pa 71,1% anketirancev (SJM98/1 R57a, b, c, d).

Iz teh podatkov lahko sklepamo, da večinsko mnenje ni naklonjeno usmeritvam, ki jih danes poudarjajo cerkveni funkcionarji. V prej citirani študiji smo videli, da Stres priznava, da ima Cerkev tudi med svojimi verniki težave pri izvajanju svojega poslanstva, saj je njihovo razumevanje cerkvene vloge v javnosti drugačno od pričakovanj teologov. To označi kot »veliko težavnost ali celo nezmožnost artikulacije krščanske vere in morale«, kar je mogoče po avtorjevem mnenju »v veliki meri raz-

ložiti s stanjem, ki je vladalo v Sloveniji v času komunističnega režima« (Stres 1999b: 85). Ta teza je vprašljiva, če jo primerjamo z oceno razmer glede spoštovanja pravic in svobode izražanja. V desetletju pred osamosvojitvijo, torej v bivšem režimu, je 31,2% anketirancev ocenilo, da je spoštovanje pravic – političnih, svobode govora, izražanja političnega prepričanja – dobro oz. zelo dobro, medtem ko je razmere za izražanje istih svoboščin ocenilo kot slabe oz. zelo slabe 27,1% anketirancev. V prvih petih letih po osamosvojitvi je delež prve skupine narastel na 72,9%, skupina nezadovoljnih pa se je zmanjšala na 7,7% (SJM95/3 V46, 47). Enako vprašanje je bilo postavljeno tudi glede svobode veroizpovedi in položaja Cerkev v Sloveniji. V osemdesetih letih je razmere na tem področju označilo za »dobre« (in »zelo dobre«) 26,2%, za »slabe« (in »zelo slabe«) pa nekoliko več, 29,2% anketiranih. V prvi petletki osamosvojitve je realizacijo istih pravic označilo za »dobre« (in »zelo dobre«) 79,6% anketirancev, med katerimi je večina ocenila zadovoljstvo z najvišjo oceno (na lestvici od 1 do 5); isto obdobje je glede tega vprašanja ocenilo kot »slabo« (in »zelo slabo«) samo 2,7% (SJM95/3 V50, 51). Enako je z oceno celotnega povojnega razdobja, od druge svetovne vojne do osamosvojitve. Da je bilo to obdobje »čas strahu in zatiranja«, izjavlja le 4,4% anketiranih, za nasprotno oceno, da je šlo za »čas napredka in dobrega življenja«, se je opredelilo 24,8 anketiranih, medtem ko se večinska kategorija (67,5 %) strinja z realistično oceno, da je bilo »marsikaj dobrega, pa tudi marsikaj slabega« (SJM95/3 V98).

Ti podatki ne potrjujejo teze o krivdi totalitarizma, ki naj bi še sedaj nekako blokiral kristjane pri artikulaciji njihove vere v javnosti. Ob tem ne gre pozabiti tudi dejstva, da je imela Cerkev pod prejšnjim režimom poseben status, čeprav religiji ni bil naklonjen. Partijskih celic, s katerimi so bile zaradi nadzorstva na mikro ravni prepređene vse institucije, v cerkvenih organizacijah ni bilo. To poudarja tudi sam Stres, ko pravi, da je bila v prejšnjem sistemu ravno katoliška Cerkev »edina organizirana institucija v družbi, ki ni bila pod neposrednim nad-

zorstvom partije» (Stres 1989: 21). Partija je torej nadzorovala Cerkev samo od zunaj, vse druge pa tudi od znotraj. Še bolj ugoden položaj za Cerkev in vero pa je bil na ravni družine. Tu je bil partijski vpliv gotovo šibkejši od cerkvenega. Če pogledamo versko pripadnost staršev anketirancev SJM v času, ko so bili anketiranci še otroci in torej pod najmočnejšim vplivom starševske vzgoje, vidimo, da smo imeli v večini primerov versko vzgojo. Če pogledamo matere anketirancev, jih je 85,8% pripadalo Rimskokatoliški cerkvi, ki ji je pripadalo tudi 82,1% očetov – logično, da je 79% anketirancev izjavilo, da so bili vzgojeni v duhu Rimskokatoliške cerkve. Ob tem je 62% partnerjev, s katerimi anketiranci živijo, prav tako pripadnikov iste Cerkve (SJM95/3 R69-72). Torej je glede kritičnosti javnega mnenja do cerkvene vloge verjetnejši drugačen sklep. Bolj verjetno je, da je razlog kritik predvsem ravnanje današnje Cerkve, ne pa bivši komunizem. Teza o neustreznosti zavesti ljudstva, ki misli še po starem in zato odstopa od pričakovani njegovega vodstva, je tipična mahničevska teza, ki so jo v trši varianti poudarjali tudi komunisti takoj po vojni, v mehkejši pa pozneje (s Kardeljem). To je ideološki žargon kulturnega boja. Zato je bolj realno, če na javno mnenje gledamo tako, kakor ga je razumel sam Stres pred desetimi leti, ko je opozarjal na primere razvitejših držav: »Poglejte demokratične države: klerikalizem je tam zelo obrobni pojav, pač zaradi institucije javnega mnenja, javne besede, kritike« (Stres 1989: 21).

5.3.3.3. Vprašanje o razločitvi med versko in državno sfero

SKLEP

Regulacija odnosov med državo in Cerkvijo je odločilen dejavnik, s katerim lahko pomembno provociramo ali pa amortiziramo klerikalistične težnje na obeh straneh, tako pri religijskih kot posvetnih oblasteh. V slovenski zgodovini smo imeli opravka z najbolj ponesrečeno, vrednostno varianto ločitve in s klerikalizmom kot cerkveno strategijo. To je proizvod kulturnega boja, ki je še danes opazen element slovenske politične kulture. Problemi s tem se lahko še okrepijo v kombinaciji s tranzicijskimi

procesu nove države in s tranzicijo Cerkve pri nas (ki si lastno strategijo še oblikuje). Zato je odločilnega pomena razumevanje 7. člena Ustave, saj je od načina razumevanja odvisna njegova konkretizacija in morebitne rešitve. Iz prikazanega smo videli, da:

- ne gre zgolj za dva, ampak za štiri osnovne tipe (raz)ločitve med obema sferama, ki dopuščajo več variacij znotraj njih;
- ne gre zgolj za ideološko, ampak predvsem za sociološko problematiko; izbrani tip rešitve ni odvisen zgolj od vprašanja moči, ampak predvsem od tega, kako katera sfera osmisli (raz)ločitev, potem od namena, ki ga ena in druga pripisujeta določeni osmislitvi, in pa od njunega konsenza o tem;
- teh problemov ni mogoče reducirati niti na (proti)klerikalno niti na lai(cistično vprašanje; to so ideološke floskule ostankov kulturnega boja kot opazne sestavine slovenske politične kulture.

Kajti problemi bodo obstajali tudi v razmerah, ko se bo Cerkev povsem znebila klerikalističnih skušnjav in ko se bo državna oblast dokončno odpovedala laicističnim tendencam, saj ne gre zgolj za politične probleme okrog moči, ampak zlasti za vprašanja kulture (sožitja ali vsaj tolerance med različnimi simbolnimi osmislitvami, življenjskimi slogi, vrednotami). Kultura na religijskem področju je na Slovenskem, kot rečeno, izrazito idejno-bojno usmerjena. In prav tu je vsakršna pretencioznost neumestna; reševanje omenjenih težav lahko normativno podpremo s prikazanimi štirimi variantami (raz)ločitve med versko in državno sfero, ne moremo pa z zakonodajo odpraviti napetosti med njima. Pri teh variantah torej ne gre za *modele* rešitev v smislu dokončnih odgovorov, s katerimi bi tovrstna vprašanja zgodovinsko odpravili kot enkrat za vselej presežena. Modelov v tem smislu ni, čeprav je paradoks zgodovine v tem, da so se ravno v njihovem imenu dogajali krvavi verski boji, pa tudi boji med verskimi in posvetnimi oblastmi. Torej je namesto o modelih ustrezneje govoriti o *tipičnih* rešitvah oz. prijemih, ki lahko olajšajo ali zaostrijo religijske napetosti na mikro ravneh. Slovenska politična, verska in

socialna kultura bo moderna in evropsko primerljiva šele, ko bo reševala te konflikte na razmeroma miroljuben način, ne pa tako, da bi jih dokončno odpravila. Reševati jih »razmeroma miroljubno« pomeni:

- da se napetosti na religijskem področju ne izrabljajo v politične namene;
- da se boji med političnimi strankami ne prevajajo v verske osmislitve;
- da se z verskimi in političnimi nasprotji ne kontaminira socialna sfera (neprofitnih nevladnih organizacij, javnih socialnih služb in neformalnih mehanizmov pomoči).

Ravno socialno delo in sociološka refleksija na Slovenskem razpolagata s številnimi primeri, kako je to mogoče doseči. Takih primerov in rešitev je precej, tako na verski kot ateistični strani. Ker je optimizem rezerviran za naivne in ker je pesimizem neproduktiven, je smiselno, da ne nasedamo kulturno-bojnim vzorcem, ki jih danes znova oživljajo politični in verski funkcionarji. Realizem je v tem, da vemo, od kod ti vzorci izhajajo in kam peljejo.

Literatura

- R. S. APPLEBY (1998), Fundamentalism. V: R. Wuthnow (ur.), *The Encyclopedia of Politics and Religion*, Vol. 1. London: Routledge.
- C. D. BATSON, P. SCHOENRADE, W. L. VENTIS (1993), *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

- S. DRAGOŠ (1998), *Katolicizem na Slovenskem*. Ljubljana: Krtina.
- (1998a), »Do skrajnosti za sveto stvar!«. *Družboslovne razprave*, XIV, 27/28: 121-133.
- (1999), *Katoliška cerkev in civilna družba na Slovenskem*. V: R. BOHINC, M. ČERNETIČ (ur.), *Modra knjiga: Civilna družba v Sloveniji in Evropi*. Ljubljana: Društvo Občanski forum, Služba vlade RS za evropske zadeve (453-464).
- A. HRVATIN (1999), Cerkevni davek. *Mladina*, št. 43, 25. X. 1999: 10.
- J. JUHANT (1999), »Sram me je te države«. *Družina*, 48, 28. februar 1999: 9.
- B. KOŠIR (1994), Kot da bi verniki v Slovenijo padli iz vesolja. *Sobotna priloga Dela*, 27. avgusta 1994: 23.
- J. KRAŠOVEC (1996), Kjer je na delu vera, niso potrebni advokati. *Razgledi*, 20, 30. oktobra 1996.
- J. E. KREK (1908), Ločitev Cerkve in države. *Čas*, II, 6: 277-279.
- N. LUHMANN (1982), *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- (1995), *Social Systems*. California: Stanford University Press.
- A. MAHNIČ (1893), Vera in politika. *Rimski katolik*, let. V.
- (1895), Politika sile in snovi. *Rimski katolik*, let. VII.
- (1896), Cerkev in politika, *Rimski katolik*, let. VIII.
- M. MIKUŽ (1979), Odpor. V: M. SLUGA (ur.), *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- E. J. MILLER, A. K. RICE (1967), *Systems of organization: The control of task and sentient boundaries*. London: Tavistock Publications.
- V. PARETO (1963), *The Mind and Society: A treatise on general sociology*, I, II. New York: Dower Publications.
- F. PETRIČ (1998), Srebrni jubilej. *Družina*, 47, 18. januar 1998: 3.
- J. PRUNK (1991), Klerikalizem. *Enciklopedija Slovenije*, knj. 5. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- F. RODE (1993), Da bi nam srca vnel za čast dežele. V: S. PAHOR (ur.), *Kristjanovo politično tveganje*. Trst: Društvo slovenskih izobražencev.
- A. STRES (1989), Večja politična samozavest vernikov. *Delo*, 2. decembra 1989: 21.
- (1999a), Oglata miza. *Sodobnost*, XLVII, 7-8: 563-579.
- (1999b), Katoliška Cerkev v demokratični Sloveniji. V: N. Grafenauer (ur.), *Sproščena Slovenija – obračun za prihodnost*. Ljubljana: Nova revija (78-98).
- P. A. TOMINEC (1920), Ločitev Cerkve in države. *Čas*, XIV, 1-3: 47-58.
- N. TOŠ *et al.* (ur.) (1999), *Vrednote v prehodu II. Slovensko javno mnenje 1990-1998*. Ljubljana: FDV, IDV, CJMMK.
- (ur.) (1998), *SJM97/2: O veri in odnosu Cerkve v Sloveniji* (podatkovna knjiga in tabele). Ljubljana: FDV, IDV, CJMMK.
- A. UŠENIČNIK (1908a), Ločitev Cerkve in države. *Čas*, II, 4/5: 180-192.
- (1908b), Še: ločitev Cerkve in države. *Čas*, II, 7/8: 355-367.
- (1910), *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
- P. J. WEBER (1998), Separation of church and state. V: R. WUTHNOW (ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religion*, Vol. 2. London: Routledge.

