

## Konec nekega obdobja

(odnosov med katoliško cerkvijo in državo v Sloveniji)

*Pričujoče besedilo je nadaljevanje vrste esejev, ki sem jih prav v tej reviji objavil na temo o odnosih med katoliško cerkvijo in državo v Jugoslaviji – in še posebej v Sloveniji. Za bralce, ki jih to posebej zanima, navajam doslej objavljene: Razvoj odnosov med katoliško cerkvijo in državo v socialistični Jugoslaviji I., Teorija in praksa, Ljubljana, 1970, št. 8–9, str. 1273–1286; Razvoj odnosov med katoliško cerkvijo in državo v socialistični Jugoslaviji II., Teorija in praksa, Ljubljana, 1970, št. 11, str. 1575–1586; Odnosi med katoliško cerkvijo in državo v socialistični Jugoslaviji III., Teorija in praksa, Ljubljana, 1974, št. 7–8, str. 793–807; Odnos med katoliško cerkvijo in državo v osemdesetih letih I., Teorija in praksa, Ljubljana, 1987, št. 3–4, str. 280–297; Odnos med katoliško cerkvijo in državo v osemdesetih letih II., Teorija in praksa, Ljubljana, 1987, št. 5–6, str. 557–572.*

V svojem delu *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*<sup>1</sup> sem, v sorazmerno sociološko težko preglednem in nevzpodbudnem trenutku (sedemdeseta, ledena leta), na vprašanje o socioloških alternativah prihodnjega razvoja med drugim zapisal tudi naslednje: »Kolikor bo socialistična država – ne glede na svojo razredno naravo kot država delavskega razreda in delovnega ljudstva – ostala urejena v pretežno tradicionalni obliki in bodo njene funkcije opravljali z odločilno premočjo poklicni politiki, in kolikor bo katoliška cerkev ostala cerkev v sociološkem pomenu te besede, bodo odnosi med njima ostali tradicionalni. To pomeni, da se bodo ali približevali in zopet oddaljevali od enega izmed doslej zgodovinsko znanih tipov odnosov ali pa se bodo za dalj časa stabilizirali na ravni opisanega sociološkega kompromisa . . . Z vso upravičenostjo torej lahko postavimo še podmeno: ni se le začela 'drama ateizacije', začela se je tudi 'drama, katere razpleta ni mogoče napovedovati z vso znanstveno gotovostjo in resnicoljubnostjo'.«<sup>2</sup>

Prva polovica sedemdesetih let je, kot to vemo, v naši državi v znamenju ponovne vzpostavitve »velike koalicije«<sup>3</sup> med vodilno politično (komunistično) elito in delavskim razredom. Potem, ko je zaradi neuspele ekonomske reforme (1965) prišlo v državi do resnih nacionalnih in socialnih napetosti, je politokraciji v letih 1971 in 1972 – v ostrem obračunu s t. i. nacionalisti, liberalci, tehnokrati in poslovneži – zadnjikrat doslej uspelo umiriti nezadovoljstvo prebivalstva v vseh delih države s tem, da je pokazala na domnevne krivce za neustrezne družbeno-ekonomske razmere ter z novimi mednarodnimi denarnimi posojili, zvečine preli-

<sup>1</sup> CZ. Ljubljana, 1976.

<sup>2</sup> Prav tam, str. 283, 287.

<sup>3</sup> Josip Županov.

timi v družbeni in osebni standard, uspelo vzpostaviti podobo ne le o svoji uspešnosti, marveč tudi o uspešnosti družbenega, realsocialističnega modela. Cerkve, še posebej katoliška, so se obračunu s »sovražniki socializma« v glavnem uspele izogniti, in to se je zgodilo prvič v povojnih letih. Znana sintagma o cerkvi kot »dežurnem krivcu« za vsakovrstne težave v socialistični družbi to pot ni bila uporabljena. Glavni udar vladajoče politične elite je bil naperjen zoper »nasprotnike« znotraj družbenega sistema (v partiji, skupščinah, družbenopolitičnih organizacijah, vodstvih gospodarskih podjetij). To velja za vse republike: Slovenijo, Srbijo, Makedonijo, Črno goro, Bosno in Hercegovino. Edina izjema je Hrvaška, kjer je zmagovalna politična elita poskusila ustvariti skovanko *kleronacionalizem* v name-ri, da v obračun z »nacionalističnim« političnim vodstvom vključi še katoliško cerkev, vendar se ji to v splošnem ni posrečilo, ker je bila v obdobju t. i. »nacionalistične evforije«<sup>4</sup> cerkev zelo previdna; delno pa pri obračunu s katoliško cerkvijo niso vztrajali zato, ker so izpostavljali tudi »boj zoper srbski nacionalizem« – kar pa bi zaradi uravnoteženja politike terjalo obračunavanje tudi s pravoslavno cerkvijo na Hrvaškem.

Pa vendar je za večji del obdobja sedemdesetih let in dve tretjini osemdesetih za družbeno in državno politiko do cerkve in verskega vprašanja sploh značilna velika zaverovarnost v prednost znanstvenega marksizma, v neizbežnost sekularizacije, ki bo še bolj marginalizirala verski pojav ter prepričanje, da je mogoče z drobnimi kompromisi in sporazumi cerkve še nadalje zadrževati zunaj sistema, v polju izključno verske in cerkvene dejavnosti, zunaj politike, ne da bi s takim ravnanjem povzročila večje spopade in konflikte med cerkvami in državo.

Globoka, strukturalna in vseobsegajoča družbena kriza v naši državi – in v enaki meri tudi v Sloveniji –, na katero se zdaj osredotočam, je v drugi polovici osemdesetih let, posebej od 1987. leta dalje, tako rekoč prek noči pometla z vsakršnim, tudi sekularizacijskim optimizmom. Prišlo je do razpadanja realsocialističnega družbenega modela in s tem tudi do podiranja partijske države. Vzporedno s tem pa v religioznem polju do *revitalizacije religije*<sup>5</sup> ter s tem tudi do razkrajanja ali celo izginjanja dosedanje politike partijske države do religije in cerkve. V pogledu tega naj opozorim samo na nekatera kakovostno povsem nova družbena dejstva v polju odnosov med cerkvijo in državo v Sloveniji – prvič po letu 1945, po 44. letih drugačne enoznačnosti:

1. *Vodstvo katoliške cerkve v Sloveniji* (v mesecu decembru 1989 pa tudi episkopat katoliške cerkve v Jugoslaviji) *se zadnji dve leti* (po t. i. procesu pred ljubljanskim vojaškim sodiščem v letu 1988) *občasno nedvoumno izreka v korist sproženim demokratičnim preobrazbam* v slovenski družbi, promoviranju in zaščiti človekovih in državljanskih pravic, političnemu in kulturnemu pluralizmu, zaščiti in polni veljavi slovenske narodne in državne suverenosti... Posebno mesto in vlogo pri tem izrekanju ima slovenska medškofijska komisija Pax et Iustitia (Pravičnost in mir). Pri tem se izrecno drži ključnega pokoncilskega načela o odrekanju neposrednega poseganja cerkve kot institucije v politiko ter o pravici do izrekanja moralnih (krščanskih) presoj o družbenih vprašanjih, ko in kadar gre za temeljne človekove pravice in svoboščine. Zato je res, »da cerkev ni bila med najbolj glasnimi protagonisti ‚slovenske pomladi‘... Novi politični pluralizem jo bo razbremenil neposrednega političnega angažiranja in jo hkrati prek laičnih sil, branil

<sup>4</sup> Vse te sintagme dajem v navednice zato, ker bo šele objektivna zgodovinska in sociološka analiza, ki še ni bila opravljena, pokazala, ali je bil na Hrvaškem t. i. obračun z »maspokom« sploh utemeljen.

<sup>5</sup> O tem glej mojo analizo: *Revitalizacija religije v Sloveniji koncem osemdesetih let*, Slovenski utrip – Javno mnenje 88–89, str. 93–104, Ljubljana, 1989.

pred „skušnjavami“ klerikalizma.«<sup>6</sup> V tem duhu je zasnovana novoletna poslanica slovenskih škofov »Odgovornost za javno življenje«, ki je prvič doslej po letu 1945 izrecno posvečena pozivanju kristjanov, da se vključijo v politično življenje: »Dolžnost pravega političnega delovanja še posebej veže krščanske laike. Sedaj dobivajo priložnost, da v javnem življenju nastopajo kot kristjani in se svobodno povezujejo. Skupaj z drugimi bodo v enakopravnem pogovoru in sodelovanju iskali rešitve, ki se ujemajo s krščanskim pogledom na družbeno in zasebno življenje. Škofje in duhovniki imamo dolžnost z evangelijskega in moralnega vidika pripravljati in spodbujati vernike k zrelemu in odgovornemu političnemu delu.«<sup>7</sup>

2. Nastanek novih političnih organizacij, zvez in strank ob predpisanem in načelno še veljavnem prokomunističnem modelu t. i. družbenopolitičnih organizacij (od SZDL do sindikatov) *ukinja dosedanji družbeni položaj cerkve*, ko je bila »desetletja potisnjena v opozicijo in bila je edina organizirana institucija v družbi, ki ni bila pod neposrednim nadzorstvom partije. Partija jo je tolerirala, obenem pa je budno pazila nanjo«.<sup>8</sup> Res je, da vsaj od leta 1960 dalje cerkev ni pristajala ali dovoljevala, da bi se v mejah njenih kult(ur)nih dejavnosti iniciralo ali dogajalo kakršnokoli politično protestacijsko gibanje zoper veljavno družbenopolitično ureditev ali da bi se njen dejansko politični potencial spreminjal iz latentnega v manifestnega. »Upoštevati pa je treba 40 let tihega odpora, ki ga je Cerkev vendarle izvajala, ne da bi se kdaj, kot Cerkev drugod na Vzhodu, spustila v posebne kompromise, posebne španovije. Bila je sicer v ozadju, ni pa se udinjala, ohranjala je samozavest in dostojanstvo, tako da se ji tega obdobja ni treba sramovati. Bilo je tudi veliko trpljenja, preganjanja in šikan. Če torej Cerkev ni bila med najbolj glasnimi protagonisti (demokatičnega odpiranja, op. Z. R.), pa ima dolg staž pasivnega odpora, ki pa po svoje tudi opozarja oblast na tleče nezadovoljstvo.«<sup>9</sup> Če do določene mere izvzamemo časovno obdobje 1945–1955, torej deset let, lahko v celoti pritrdimo zgornji teologovi oceni. V novih razmerah političnega pluralizma cerkev – brez lastnih »zaslug« – ohranja image dolgoletne izvensistemske ustanove, po svojih »zaslugah« pa še sloves ustanove, ki teže dejanske družbene moči ni dovolila uporabiti ali zlorabiti niti za nasilno rušenje, pa tudi ne za nasilno ohranjanje realsocialističnih struktur in ureditve.

3. Z novimi dopolnili k slovenski ustavi (sept. 1989) – pa tudi po lastni partijski odločitvi – se *ukinja doslej ustavnopravno varovana vodilna družbena politična vloga Zveze komunistov* (komunistične stranke) pri vodenju in upravljanju družbe in države. Razpada t. i. partijska država. V tej luči predlog, da bi bila nereligioznost kot pogoj za članstvo v stranki odpravljen, izgublja svoj obči družbeni in politični pomen ter postaja »notranja« stvar partije. Institucija političnega monopola ZK, povezana s protireligioznostjo njenega članstva, je namreč doslej dajala ne le privilegije tej stranki in načeloma tudi članstvu, marveč je dejansko določala vernikom (še posebej in poudarjeno ob drugih nečlanih ZK) položaj drugorazrednih državljanov. Prav zato so cerkveni dostojanstveniki občasno, vendar pa vedno dosledno poudarjali potrebno po ukinitvi te institucije, če želi država uveljaviti vse vsebine človekovih pravic in svoboščin. Poslej bo odnos cerkve do nove komunistične stranke seveda drugačen, pa tudi kritičnost do nereligioznosti kot pogoju za članstvo je že nekaj časa v cerkveni publicistiki popolnoma v ozadju. »Cerkev je po moje politično pluralistična, v tem svojem pluralizmu pa bo verjetno nekoliko

<sup>6</sup> A. Stres, predsednik komisije Pravičnost in mir, Delo, 2. decembra 1989, Ljubljana.

<sup>7</sup> Družina, št. 1/1990, 7. 1. 1990.

<sup>8</sup> A. Stres, prav tam.

<sup>9</sup> Prav tam.

selektivna. Podpirala bo torej tista politična gibanja in hotenja, ki bodo po osnovni zamisli bližja krščanstvu; tu najbrž ne bo do vseh popolnoma enaka, čeprav je res, da je tisti najbolj elementarni okvir, ki ga neko politično gibanje mora imeti, da je Cerkev lahko podpira, integralno spoštovanje človekovih pravic. Znotraj tega lahko Cerkev svojo podporo izraža z različnimi poudarki. Kako? Po moje ne z izjavami, ampak v tem smislu: ko bo oznanjala svojo krščansko vizijo človeka, bo s tem avtomatično izrazila svojo naklonjenost tistim, ki so temu bližje.<sup>10</sup> Ni potem-takem realno pričakovati, da bi se cerkev v prihodnje z neposrednimi izjavami opredeljevala za ali proti določeni politični (tudi komunistični) stranki in s tem obnavljala svojo tradicionalno prakso med obema vojnoma, ko je z vsemi sredstvi vzdrževala ugled in podporo slovenske ljudske (katoliške op. Z. R.) stranke.

4. V letu 1989 je prišlo v nastajajočem slovenskem pluralnem političnem prostoru tudi do ustanovitve stranke (zveze) Slovenskih krščanskih demokratov, torej do politične (strankarske) organizacije kristjanov (katoličanov), ki se je takoj vključila tudi v Demos (slovensko demokratično opozicijo), skupaj s socialnimi demokrati, slovensko demokratsko zvezo, slovensko kmečko zvezo in zelenimi. Do tega je prišlo navzlic nasprotnim pogledom v laični (marksistični) politični javnosti, da ustanavljanje političnih zvez s krščanskim predznakom ni primerno, saj ponovno vnaša v slovenski politični prostor svetovnonazorsko razlikovanje in v končni posledici škoduje samemu krščanstvu. Sociološko gledano je ustanovitev politične stranke s krščanskim imenom v Sloveniji nekaj naravnega. To najbolj ilustrirajo nastopna predstavljanja te politične organizacije s sloganom: Kristjani po pol stoletja politične abstinence (L. Peterle, predsednik slovenskih krščanskih demokratov). Ne glede na mnoga drugačna zagotavljanja in dokazovanja npr. o tem, da so kristjani kot državljani lahko enakopravno politično sodelovali v SZDL in v samoupravnih organih, je mogoče dokaj uspešno dokazovati nekaj povsem nasprotnega. Z ukinitvijo pravice, da imajo t. i. krščanski socialisti – kot ena izmed ustanovnih skupin OF slovenskega naroda – tudi svojo lastno organizacijo (Dolomitska izjava, 1943), se je tudi po letu 1945 nadaljevala stroga politika nasprotovanja in preprečevanja, da bi katerakoli politična skupina – razen komunistične partije – lahko samostojno nastopala. Sistemska ureditev, kakršna je bila v veljavi vse do leta 1989 (dopolnila k slovenski ustavi o svobodi političnega združevanja), je implicitno pa tudi eksplicitno onemogočala politično nastopanje in delovanje kristjanov kot kristjanov. Nove razmere pomenijo velik izziv tudi za cerkev, in sicer zaradi možnosti neposredne uporabe (instrumentalizacije) politične organizacije slovenskih kristjanov za institucionalne cerkvene cilje, za obnovo t. i. klerikalizma. Čeprav takšne možnosti ni mogoče povsem izključiti – tudi zaradi dejanskega klerikalizma na Slovenskem med obema svetovnim vojnoma –, je prav tako sprejemljiva domneva, da se bo Cerkev prav zaradi teh negativnih izkušenj takšni možnosti izognila po lastni presoji in odločitvi. Poleg tega pa je tudi res, da družbena preureditev, ki jo odlikuje pravna država in obstoj civilne družbe, že sama v sebi proizvaja mehanizme za preprečevanje ali vsaj omejevanje zlorabe (uporabe) vere v politične namene. »Po eni strani že nova družbena situacija objektivno veča možnosti za klerikalizem (op. Z. Roter), ker pač sprošča vse mogoče oblike organiziranja. Hkrati pa sprošča javno mnenje, medsebojno kritiko, različne družbene silnice, in tako se lahko družba sama organizira. V bistvu je klerikalizem omogočala tudi totalitarna država... Poglejte demokratične države:

<sup>10</sup> Prav tam.

klerikalizem je tam zelo obrozen pojav, pač zaradi institucije javnega mnenja, javne besede, kritike.«<sup>11</sup> Nove razmere potemtakem prav tako zanikajo smiselnost in verodostojnost tistih teoretiziranj pri nas, ki so dokazovala, da pomeni vnašanje svetovnonazorskega razsežja v politično delovanje avtomatično revitalizacijo političnega konservativizma (z različnim možnim predznakom), pa tudi hipokritičnost zagovornikov politične prakse, po kateri naj bi imeli kristjani kot državljani vse možnosti svobodnega političnega delovanja v SZDL.

5. Z novimi ustavnimi dopolnili k slovenski ustavi se je iz 229. člena (izpovedovanje vere je svobodno in je človekova zasebna stvar) črtala opredelitev: »in je človekova zasebna stvar«. To je vsekakor velika novost, ki pa je izzvala v delu strokovne (laične) javnosti tudi kontroverze in polemike. Verska in del laične javnosti sta se zavzemali za sprejeto rešitev. Poudarjali so, da je dosedanja formulacija tega člena omogočala razlago, po kateri je zasebnost razumeti tako, da je izpovedovanje vere dovoljeno le v cerkvenih prostorih ter v za to določenih okvirih, deloma tudi v družinskem krogu, pa še tu, vsaj kar zadeva mlado generacijo, mora imeti brezpogojno prednost »idejno angažirana šola«. Religiozno socializacijsko funkcijo družine so ostro zavračali kot motečo, in sicer zato, ker povzroča konflikte v otrokovi osebnosti vsled drugačnih usmeritev šole. Zasebnost so razlagali restriktivno, namreč kot absolutno privatnost, kar je pomenilo, da se veren državljan ne more pojavljati s svojim verskim prepričanjem prav nikjer v javnosti. Paradigmatični primer je bil disciplinski postopek zoper napovedovalko ljubljanske televizije, ki se je pred kamerami pojavila s krščanskim križcem okoli vratu. Odprava načela zasebnosti naj bi v prihodnje vse takšne razlage in postopke preprečila. Drugi del javnosti pa je nasprotoval črtanju dela določbe o izpovedovanju vere kot človekove zasebne zadeve.<sup>12</sup> Poudarjali so, da je donedavna razlaga tega člena skoz 40 let predvsem izraz »duha časa«, posledica zmesi določenega ideološkega negativnega vrednotenja religije in cerkve, negativnih izkušenj tudi samih vernikov, to pa spričo stranpoti in zablod družbeno in politično angažirane vere in cerkve v naši polpretekli zgodovini – zaradi katerih naj bi bilo za samo vero in cerkev bolje, če se vera omejuje na eksistencialna vprašanja v osebнем življenju, vidno pa naj se »dogaja« predvsem v družinskih in cerkvenih okvirih (v »zakristiji«).<sup>13</sup>

Tisto, kar je bilo povedanega o izrazito ideološko negativnem vrednotenju religije in cerkve, seveda povsem in v celoti drži kot bolj ali manj odločilna in intenzivna naravnost v celotnem obdobju 1945–1989. Poskusi drugačnega vrednotenja so se dogajali predvsem znotraj akademske filozofije in sociologije, ki pa niso imeli dolgo časa nikakršnega vpliva na ideološko elaboracijo religioznega vprašanja v komunistični stranki, s tem pa tudi ne v celotnem transmissijskem mehanizmu družbenopolitičnih organizacij, organov oblasti in samouprave. Dogajanja v odnosih med državnimi oblastmi in cerkvijo v znamenju medsebojnih stikov, pogovorov ali celo dogovorov so bila – to lahko danes trdimo z vso gotovostjo – izrazito taktične narave, ne pa posledica kake moderne laične strategije pravne države. Namenjena so bila po eni strani umirjanju konfliktov med obema ustanovama iz mednarodnih razlogov, po drugi strani pa strogemu zadrževanju cerkve kot institucije zunaj sistema ter v mejah verskega in cerkvenega delovanja, se pravi delovanja, ki socialno in politično ne bi bilo kompetitivno, konkurenčno partijski državi. Če pa na interaktivne procese med državo in cerkvijo gledamo sociološko,

<sup>11</sup> A. Stres, prav tam.

<sup>12</sup> Indikativen je v tem pogledu najbolj članek M. Kerševana, *Država, pravo, religija, Naši razgledi*, 20. okt. 1989.

<sup>13</sup> Prav tam.

je imela seveda kumulacija dogovorov – posebej od leta 1966 naprej (podpis protokola SFRJ – Vatikan ter obnovitev diplomatskih odnosov leta 1970) – ustrezne kumulativne učinke. Ti in drugi dogovori (tudi na ravni škofijskih konferenc ali posameznih škofov ter republiških vlad) so pravno, politično in moralno omejevali državne, pa tudi partijske organe glede izvajanja nasilnih (represivnih) ukrepov pri utesnjevanju dejavnosti cerkve in duhovnikov. Šele z novimi ustavnimi dopolnili v letu 1989 je bila v Sloveniji cerkvi dovoljena karitativna dejavnost, medtem ko v t. i. verskem zakonu še vedno obstaja določba, da cerkvi ni dovoljeno ustanavljati t. i. vzporednih struktur in ustanov na kateremkoli neverskem področju. To jasno izpričuje o dosedanjem zadrževanju cerkve zunaj sistema.

Z enako gotovostjo bi lahko tudi ugotovili, da v danem primeru ni šlo predvsem za ideološko razlago sicer »dobrega« ustavnega določila o izpovedovanju vere kot človekovi zasebni stvari, marveč je bilo takšno določilo izraz ideološko negativnega vrednotenja vere in cerkve. »Duh časa« je proizvedel prav takšno določilo. To bi lahko dokazovali tudi s tem, da se je tako rekoč do včeraj (v Sloveniji – drugod pa je še vedno tako) komunistična stranka držala znanih Leninih opredelitev iz znamenitega članka Socializem in religija, namreč da je religija privatna (zasebna) stvar le v odnosu do države, ne pa v odnosu do komunistične stranke.<sup>14</sup> Program Zveze komunistov Jugoslavije ne le da določa (še vedno!) nereligioznost kot pogoj za članstvo v stranki, marveč tudi to, da »se komunisti z idejnimi sredstvi borijo zoper vsakršne predsodke...«. <sup>15</sup> Glede na to, da smo imeli ves čas partijsko državo, je povsem razumljivo, da je bilo ločevanje med državnim in partijskim postopanjem v religioznem polju izredno težavno, skoraj nemogoče; še več: mnogokrat so bili državni organi zgolj v funkciji uresničevanja poprej sklenjenih partijskih odločitev. Vzemimo samo primer upravnih postopkov pri pridobivanju gradbenih in lokacijskih dovoljenj za gradnjo cerkvenih stavb v daljšem časovnem obdobju. Pri tem je šlo celo za to, da se omejuje število izključno cerkvenih prostorov, v katerih bi državljani lahko izpovedovali svoja verska prepričanja, torej za uporabo načela človekove zasebnosti v pravem pomenu te besede, za razumevanje zasebnega izpovedovanja vere praktično le v zasebnih (družinskih) prostorih, če v kraju ni bilo starejših kulturnih objektov. Iz vseh teh razlogov je, po mojem globokem prepričanju, odprava formulacije »... in je človekova zasebna stvar« s sedanjo ustavno ureditvijo simbolno dejanje, ki označuje novega »duha časa« in v povezavi z drugimi ustavnimi določili o veri in cerkvi zagotavlja večji prostor svobodi verovanja in izpovedovanja te vere. Podobno kot je bilo to ugotovljeno tudi za črtanje določbe o nereligioznosti kot pogoj za članstvo v ZKS: »Zdi se mi, da gre za simbolično dejanje novega odnosa do religioznosti. Mislim, da je staro, nevzdržno stališče do vere (v še veljavnem programu) odpadlo iz tega razloga, ne pa iz kakih poceni propagandnih nagibov, saj je najbrž jasno, da partija ne računa, da si bo tako povečala članstvo. Prej ko ne ga bo zmanjšala, saj bodo najbolj zadržti zaradi tega razočarani.«<sup>16</sup>

Mislim, da je potrebno ob različnih pogledih na novo ustavno ureditev v pogledu svobodnega izpovedovanja vere razjasniti še nekatera vprašanja. Če drži, in ni razlogov, da temu ne bi pritrdili, da je »vsako izpovedovanje (vere, op. Z. R.) navsezadnje usmerjeno k drugim, «k ožji ali širši javnosti torej«, <sup>17</sup> in če naj bi morali v ustavi ohraniti še drugi del besedila (»in je človekova zasebna stvar«),

<sup>14</sup> V. I. Lenin, Izbrana dela V., Kultura, Beograd 1960, str. 203–206.

<sup>15</sup> Program ZKJ, slovenska izdaja, str. 246.

<sup>16</sup> Kot v opombi 6.

<sup>17</sup> Kot v opombi 12.



zato, ker »opredelitev svobode izpovedovanja vere kot zasebne/osebne zadeve varuje svobodo izpovedovanja vere pred državnim poseganjem in institucionalnim zlorabami«,<sup>18</sup> potem bi morali zaradi različnih možnih razlag in praks ustavno izrecno zaščititi tako *javnost* kot *zasebnost* tega poizvedovanja. To pa najbolje določa Mednarodni pakt o državljanskih in političnih pravicah, veljaven od 23. marca 1976, ki ga je Jugoslavija ratificirala že leta 1971: »Vsakdo ima pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vsebuje svobodo imeti ali sprejeti vero ali prepričanje, po svoji izbiri in svobodno izražati svojo vero ali prepričanje posamično ali v skupnosti z drugimi, javno ali zasebno, z bogoslužjem, izpolnjevanjem verskih ali ritualnih obredov in poučevanjem.«<sup>19</sup> Besedilo jasno in nedvoumno ter celovito ščiti vsa razsežja svobode vesti in veroizpovedi ter izpovedovanja vere. Ščiti ne samo *status* tega izpovedovanja kot osebno in zasebno človekovo svobodo, marveč zavaruje pred kakršnimikoli omejevalnimi posegi tudi načine izpovedovanja vere, če seveda sprejmemo to razlikovanje med statusom in načini, kakor je bilo predlagano v razlikujočih se razmišljanjih o tem.<sup>20</sup> Sam mislim, da je med osebnim in zasebnim (privatnim) potrebno razlikovati – in ne delati enačev. Svoboda izbiranja (ne)verskega prepričanja pa tudi njenega izpovedovanja ima status osebnega, človekove osebne pravice, ki je primarna. Človek kot posameznik ima neodtujljivo in izvirno pravico, da izbere takšno ali drugačno versko (ali neverško) prepričanje, nihče nima pravice, da ga k tej izbiri prisiljuje ali pa mu jo preprečuje.<sup>21</sup> Človek ima prav tako pravico, da se odloča glede tega, kako, na kakšen način bo izpovedoval svoje versko prepričanje, ali bo to delal zasebno ali javno. Zasebnega izpovedovanja vere ni mogoče reducirati ali enačiti s tajnim izpovedovanjem. Zasebno in javno nista v opoziciji na način, kot je bilo pravilno ugotovljeno: »Posebno dopuščanje svobode tajnega izpovedovanja vere v zasebnosti je očiten nesmisel.«<sup>22</sup> Zasebno, če ga ne enačimo z osebnim, pomeni predvsem privatno, v svojem zasebnem »prostoru«, medtem ko javno označuje kakovostno razširitev tega prostora, torej ne samo doma v ožjem družinskem krogu ali v cerkvenih prostorih, marveč tudi v javnosti, seveda v mejah, ki jih določa državni zakon v smislu že citiranega mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah: »Glede svobodnega izražanja vere ali prepričanja so dopustne le tiste omejitve, ki jih določa zakon, in so potrebne za zavarovanje javne varnosti, reda, zdravja ali morale ali pa temeljnih pravic in svoboščin drugih.«<sup>23</sup>

Te in takšne celovite ureditve verske svobode, kakor izhajajo iz mednarodnega pakta, bi v našem (slovenskem) primeru – v povezavi z drugimi ustavnimi načeli (o ločitvi cerkve od države, šole od cerkve in pod.), ne glede na »duha časa« – že načeloma onemogočale različne restriktivne ideološke razlage, bodisi tiste, ki bi izhajale iz negativnega, odklonilnega odnosa do religije ali cerkve, bodisi takšne, ki bi bile omejevalne glede svobodnega izpovedovanja neverških prepričanj. Samo hkratna zaščita zasebnega in javnega izpovedovanja vere ali prepričanja, in ne samo zasebnega, bi učinkovito onemogočila morebitne možnosti, da »se v imenu svobodnega izpovedovanja vere lahko« kot »izpovedovalci« pojavijo tudi različne skupne in javne družbene institucije ter njihovi predstavniki. Te v tem primeru

<sup>18</sup> Prav tam.

<sup>19</sup> Navajam po »Človekove pravice«, Zbirka temeljnih mednarodnih dokumentov, Ljubljana, 1988.

<sup>20</sup> To predlaga M. Kerševan, opomba 12.

<sup>21</sup> Mednarodni pakt določa: »Nihče ne sme biti prisiljen k nečemu, s čemer bi bila kršena njegova pravica imeti ali sprejeti vero ali prepričanje po svoji izbiri« (čl. 18, drugi odstavek).

<sup>22</sup> Kot v opombi 12.

<sup>23</sup> Kot v opombi 21.

izgubijo sekularni oziroma laični značaj, s čimer je dejansko ogrožena svoboda in enakopravnost različnih veroizpovedi oziroma različnih verujočih in neverujočih ljudi . . . Toda za svobodo in enakopravnost ljudi v versko pluralistični družbi in za njihovo mirno in ustvarjalno sožitje je nujen sekularni značaj tudi širšega kroga skupnih in javnih institucij. Najmanj, kar lahko po črtanju tega določila (črtanja dela stavka v novih ustavnih dopolnilih »in je človekova zasebna stvar«, op. Z. R.) prej ali slej pričakujemo po izkušnjah iz drugih dežel, so nepotrebni spori in natezanja okrog uporabe verskih simbolov različnih religij »tudi v različnih javnih in skupnih ustanovah in prostorih«.<sup>24</sup>

Domnevanje navedenih možnosti se res lahko opira na izkušnje drugih dežel, čeprav »natezanja okrog uporabe simbolov različnih religij v javnih in skupnih ustanovah in prostorih« lahko pravna država razrešuje legitimno, legalno in učinkovito, na kar te izkušnje prav tako opozarjajo. Takšna domnevanja se v našem primeru lahko predvsem povezujejo z možnostmi, da bi se takšne zahteve in prakse začele pojavljati kot radikalna reakcija na doslej dolga leta veljavno drugačno, restriktivno, omejevalno in zaničevalno prakso do verskih simbolov. Pa vendarle bi hkrati morali izhajati iz novega splošnega stališča do cerkve in njenih prizadevanj, stališča, ki v cerkvi ne bi videlo potencialnega državnega nasprotnika, rušilca državne in družbene ureditve in izvensistemsko ustanovo, marveč normalno družbeno ustanovo, ki je neodtujljivi in sestavni del socialnega sistema. Za to imamo oporo tudi v naših družbenih izkušnjah, pa tudi v zagotovilih cerkvenih dostojanstvenikov, ki jih ne bi smeli presojeti ali brati s principialnim nezaupanjem, s kakršnim me je še nedavno polemično okaral P. Hainz; očital mi je »brezmejno zaupanje v cerkvene pisce« in uporabo navedkov, »ki kažejo cerkve ali cerkvene funkcionarje v najlepši luči in noče(m) slišati za druge, ki nam lahko dokazujejo tudi kaj drugega«.<sup>25</sup> Sociološko korektno je namreč, da upoštevamo »težo« posameznih izjav. Ta »teža« je namreč sorazmerna vlogi in moči, ki jo v hierarhični cerkvi ima posamični dostojanstvenik. Predsednik komisije Pravičnost in mir dr. A. Stres na vprašanje, ali bo cerkev naravni zaveznik krščanske stranke oziroma gibanja, indikativno ugotavlja: »To bo odvisno od obeh strani. Vsekakor ne bo izključujoč zaveznik, in to tudi ne sme biti. Ta stranka ne bo podaljšana roka Cerkve, ampak, recimo, samo nekak zaveznik, če bo stranka samo res to, kar hoče biti – krščanska. Vprašanje je, ali bo res ali ne. Ko pride v politično igro, se lahko vsaka stranka preusmeri. Eno so načela, drugo pa je volja volilcev in boj zanjo. Ni nujno, da bo volilno telo zavzeto samo za plemenite ideale; to telo je lahko sebično, npr. do emigrantov in tujcev. Cerkev sme po mojem storiti to, da v svojem oznanjevanju spodbuja ljudi k določenim vrednotam družbenega življenja, zlasti k solidarnosti, ki je zelo pereč problem v času, ko grozi, da bomo šli iz socializma, se oprijeli liberalistične zamisli družbenega življenja in pri tem pozabili na element sociale in solidarnosti. Cerkev bo torej vzgajala ljudi za določene vrednote, in če jih bo stranka imela v svojem programu, lahko prihaja do nekega sozvočja in nič več.«<sup>26</sup> V povezavi z drugimi izjavami cerkvenih dostojanstvenikov lahko iz povedanega sklepamo z določeno stopnjo verjetnosti in zanesljivosti na to, da je katoliško cerkveno vodstvo v Sloveniji skrajno zadržano do morebitnih pobud, ki bi nastale v znamenju zahtev po desekularizaciji javnih ustanov in uradne socialnopolitične organizacije slovenske družbe.

<sup>24</sup> Kot v opombi 12.

<sup>25</sup> P. Hainz, Ne priznam drugorazrednosti kot sistem, Delo, Sobotna priloga, 13. december 1986.

<sup>26</sup> Kot v opombi 6.



Prvi preizkusni kamen v bližnji prihodnosti glede vprašanj, povezanih z večjo versko in cerkveno svobodo ter ohranitvijo sekularnosti širšega kroga skupnih in javnih institucij, bo zlasti *šolsko vprašanje* oziroma izid napovedanih procesov dezideologizacije zlasti osnovnih in srednjih šol, pa tudi univerz. To bo istočasno preizkus resnosti projekta o demokratični prenovi slovenske družbe, ki ga zagovarjata tako še vedno vodilna, komunistična stranka, pa tudi demokratična opozicija Slovenije (DEMOS) – s skupno oznako zahteve po razrušitvi totalitarnih družbenih struktur – pa tudi preizkus resnosti zagotavljanja katoliške cerkve, da se zavzema za demokratično državo in družbo brez kakršnekoli kulturne, duhovne in politične hegemonije, katoliške hegemonije oziroma sprememb v znamenju desekularizacije. A. Stres odgovarja na vprašanje o nazorsko nevtralni oziroma pluralni šoli takole: »Mislim, da je načelo šolskega pluralizma že bolj ali manj sprejeto. Šolski pluralizem je pravica, vsebovana v vseh mednarodnih dokumentih o človekovih pravicah. Gre za to, da imajo starši po naravnem pravu prvenstveno pravico do vzgoje otrok. Jasno je, da je tudi najbolj pametno, da imajo otroci v šoli tako vzgojo kot doma; potem ne pride do notranjih konfliktov in dvoičnosti, ki je silno škodljiva. Ker je pravica do šolskega pluralizma na splošno zajamčena pravica, jo bo Cerkev smela in morala uporabljati.«<sup>27</sup> Ta reprezentativna cerkvena izjava je manj transparentna, kot druge, ki sem jih navajal. Medtem ko bržkone ne bo sporov in nesporazumov glede demontaže *privilegirane* položaja marksizma v šolskem sistemu in nanovo konstituirane svetovnonazorske, (idejno) nevtralne javne (državne) šole vseh stopenj, bo zelo verjetno težavneje rešiti vprašanje splošnih šol (kot zasebnih), s cerkvenim ustanoviteljstvom in upravo, torej tisto, kar je v Evropi poznano kot vprašanje verskih (konfesionalnih) šol.

Drugi preizkusni kamen pa bo t. i. *verski zakon* ali zakon o verskih skupnostih, pri nas v Sloveniji z besedilom iz leta 1976: »Zakon o verskih skupnostih pravi, da cerkev ne sme opravljati nobene dejavnosti družbenega pomena, in sem spada tudi karitativna dejavnost. Cerkev pa v svetu v družbenem pogledu pravzaprav opravlja samo dvoje: ima svoje šole in karitativno dejavnost. . . , so pa že pogovori o tem, da bi ga (verski zakon op. Z. R.) bilo treba spremeniti ali povsem ukiniti. Čemu sploh verski zakon? Če smo v pluralistični družbi, naj se Cerkev organizira kot vse druge ustanove in pade pod zakonodajo, ki ureja razna združenja. Torej ni nobenega razloga, da bi za Cerkev veljal poseben zakon. Hudobni jeziki primerjajo verski zakon z zakoni za Indijance: ‚sicer jih štiti, a jih tudi onemogoča‘. . . «<sup>28</sup>

Če ta hip povsem zanemarim komparativni vidik pravne ureditve položaja verske in cerkvene svobode v različnih državah in upoštevam samo genezo – nastajanje posebne verske zakonodaje v Jugoslaviji, potem moram gornji oceni v celoti pritrditi. Prvi jugoslovanski verski zakon iz prve polovice 1953. leta je nastal neposredno po prekinitvi diplomatskih odnosov med Vatikanom in Jugoslavijo in iz povsem pragmatičnih motivov: omiliti mednarodne posledice prekinitve odnosov v trenutku uresničevanja zahodne pomoči Jugoslaviji po resoluciji Informbiroja leta 1948 – s poskusom obremeniti v celoti za odgovornost prekinitve Vatikan; do določene mere zaščititi cerkev pred posledicami nekakšnega pravnega brezvladja (v obdobju od leta 1945 do leta 1953); poizkusiti pridobiti soglasje ostalih cerkva (pravoslavne, itd.) za takšno pravno ureditev potem, ko je spodletela namera o neposrednih pogajanjih med jugoslovanskim episkopatom in zvezno

<sup>27</sup> Prav tam.

<sup>28</sup> Kot v opombi 12.

vlado.<sup>29</sup> Podrobna analiza zakona pokaže, da ga lahko glede na poprejšnje stanje štejejo kot pravni in dejansko napredek, čeprav ga v celoti vendarle preveva restriktivni, omejevalni pristop, saj je bil prostor verske in cerkvene svobode določen zelo ozko. Zadnji verski zakon iz leta 1976 (republiški, potem ko je prešla ta zakonodaja po ustavi iz leta 1974 v republiško pristojnost) sicer nekoliko razširi prostor svobode za versko in cerkveno delovanje; vsebuje sicer nekatere izrazito pozitivne določbe, v celoti vzeto pa je še vedno restriktiven, saj je bil sprejet v t. i. svinčenih ali ledenih letih. Verska zakonodaja je bila vse doslej vendarle v funkciji ideološko negativnega vrednotenja religije in cerkve – vsaj v svoji splošni usmeritvi. Izid prizadevanj za novo pravno ureditev bo potrdil ali zanikal mojo osnovno podmeno.

Prevzem ureditve verske in cerkvene svobode iz mednarodnih paktov in deklaracij v novo slovensko ustavo bi potemtakem vzpostavil najboljše temelje za razrešitev navedenih in drugih dilem. Sedanja rešitev z novim ustavnim dopolnilom, za katerega mislim, da ni vprašljivo na takšen način, kot je to tematiziral M. Kerševan, je verjetno nastala tudi pod vplivom rezultatov javnomnenjske raziskave (SJM 1988/89).<sup>30</sup> V raziskavi smo respondentom postavili tudi naslednje vprašanje: »V ustavnih dopolnilih sta predlagani glede verske svobode dve različici. Prva se glasi: Izpovedovanje vere je svobodno. Druga različica pa se glasi: Izpovedovanje vere, zasebno ali javno, posamično ali v skupnosti z drugimi je svobodno. Za katero različico bi se zavzeli Vi osebno?« Respondenti so odgovorili takole:

- za prvo, krajšo 60,9%
- za drugo, daljšo 26,5%
- ne vem 12,6%

Delež odgovorov vprašanih je bil, vsaj zame, presenečenje. Pričakoval sem, da se bo večina odločila za daljšo različico, ker natančneje in bolj zaščiti versko svobodo in v bistvu prevzema formulacijo iz mednarodne ureditve. Preizkus pa vendarle pokaže, da je tako oblikovano vprašanje strokovne narave in da ni uporabno za javnomnenjsko sondažo splošne vrste. (Uporabili bi ga lahko le na vzorcu mnenjskih voditeljev). Poleg tega pa sta ponujeni modaliteti odgovora sugestivni v drugem delu besedila (krajšo, daljšo), saj je poprečno človekovo prepričanje vedno nagnjeno k odločitvi, da je boljše tisto krajše in enostavnejše. Rezultati so potemtakem izrazito metodološko defektni. To bo kazalo upoštevati pri pripravi nove slovenske ustave, čeprav velja, vsaj deloma, pritrđiti ugotovitvi M. Kerševana: »Bolj pomembna pa se mi zdi ob tej raznolikosti (ustavno-pravne ureditve struktura religije in cerkve v različnih državah op. Z. R.) ugotovitev – do katere je s primerjalnim terenskim proučevanjem prišel ameriški sociolog J. Demerath – da namreč dejanska, življenjska razmerja med religijami in državami v različnih deželah niso taka in tako različna, kot bi lahko pričakovali spričo zelo različnih in včasih prav nasprotujočih si ustavnih in zakonskih ureditev (med državami z državno religijo in cerkvijo na eni strani, in s strogo ločitvijo cerkve od države in statusom religije kot zasebne zadeve na drugi strani). Najblažje formulirano: v enih državah ni take nevtralnosti nasproti religijam, kot se proklamira, v drugih pa državna religija ali cerkev le ni tako zaresno vzeta. Na delu je namreč vedno tudi *interpretacija* ustav in zakonov, in to interpretacija, ki danes bolj ali manj povsod upošteva dvoje: na eni strani razvito zavest o svobodi vesti, svobodi veroizpovedi in prepričanja kot o osebnih zadevah, kot človekovih neodtujljivih pravi-

<sup>29</sup> O tem glej Z. Roter, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*, Ljubljana, 1976, str. 280.

<sup>30</sup> Slovenski utrip, *Javno mnenje* 88–89, Ljubljana, 1989, str. 354.

cah, po drugi strani pa dejstvo, da so konkretne religije (ena ali več) tako zasidrane v življenju ljudi, v družinski, lokalni, nacionalni, civilizacijski tradiciji, da jih država hočeš nočeš mora upoštevati drugače kot tiste religije, ki so res le stvar svobodne izbire posameznikov.<sup>31</sup>

Sociološka znanost je že pred I. Demerathom, pa tudi po njem razkrila kot notorno dejstvo velike razlike med ustavno-pravnim urejanjem odnosov med državami in cerkvijo ter dejanskimi življenjskimi razmerami. Vso raznovrstnost teh razmer so sociologi po strogih znanstvenih kriterijih poizkusili tudi urediti (v smislu produktivnih znanstveno-raziskovalnih modelov) v različne tipološke lestvice odnosov med cerkvijo in državo, kar je preferirala predvsem fenomenološka sociološka šola.<sup>32</sup> Zato je strokovno skrajno vprašljivo zanemariti te znanstvene doneške ter rahlo samoljubno ugotavljati: »Seveda bi bilo mogoče to raznovrstnost za silo in na silo disciplinirati v neko tipologijo »odnosov med cerkvijo in državo«, kjer bi seveda našli tudi mesto naših specifičnih.«<sup>33</sup> Kljub vplivu in pomenu t. i. »interpretacije ustav in zakonov« na te dejanske življenjske razmere pa resne sociološke analize razmerij med cerkvami in državo ni mogoče reducirati na to interpretativno hipotezo. Na ta razmerja vpliva vrsta primarnih in sekundarnih dejavnikov, med katerimi je »modus operandi« neke državne oblasti (znotraj kategorije »igra« vlogo tudi ustavnopravna interpretacija) v polju religije in cerkve samo eden od socialnih dejavnikov. S tem sem se podrobno ukvarjal v posebni in obsežni raziskavi in med drugim ugotovil: »S sociološkega stališča odnosi med cerkvijo in državo (gledano vertikalno in horizontalno) v svetu niso istovetni. Lahko bi celo rekli, da nista nikoli v preteklosti in tudi zdaj ne – obstajala dva popolnoma istovetna odnosa. Vsaka izmed treh znanih teokracij (če vzamemo to kot primer); tibetansko-lamaistična, islamska in srednjeveško krščanska ima svoje posebnosti. In če vzamemo kot socialni okvir družbenoekonomske formacije, trdimo, da ni istovetnih odnosov med cerkvijo in državo ne v svetu meščanskih družb, ne v svetu socialističnih družb. To raznovrstnost in neistovetnost odnosov med državo in cerkvijo pogojujejo številni sociološki dejavniki. Eden izmed teh dejavnikov je npr. raznovrstnost univerzalnih religij, ki oblikujejo določen, a praviloma različen tip ekleziastične organizacije. Drugi dejavnik je raznovrstnost državnih sistemov, tretji dejavnik so posebnosti družbenega prostora, v katerem poteka interakcija med cerkvijo in državo. Četrty dejavnik je različnost zgodovinske skušnje, ki se ohranja v konkretni družbi kot tradicija in ki se od družbe do družbe razlikuje. Tu moramo iskati odgovor na sociološko vprašanje: kakšni so družbeni odnosi in kakšno je kombiniranje družbenih ali drugih dejavnikov, ki sooblikujejo takšen ali drugačen tip odnosov.«<sup>34</sup>

Vsa navedena nova družbena dejstva opravičujejo hipotezo, izraženo v naslovu o koncu nekega obdobja odnosov med cerkvijo in državo; obdobja, ki je trajalo vse od 1945 leta dalje in se zaključuje (tako vsaj kažejo prevladujoče težnje) ob koncu leta 1989. Svojičas sem opravil preliminarno sociološko analizo za obdobje med leti 1945–1973 in ga razdelil v tem pogledu na konfliktni in kompromisni del ter zastavil vprašanje o socioloških alternativah prihodnjega razvoja. Vsaj zaenkrat je zanesljivo, da se končuje t. i. kompromisni del, ki se je začel s šestdesetimi leti. Poimenoval sem ga tako, »ker po našem mnenju, osnovanem na ustrezni dokumentaciji in zgodovinski evidenci, kompromis prevladuje... Na socialnem

<sup>31</sup> Kot v opombi 12.

<sup>32</sup> O tem glej podrobneje Z. Roter, *Katoliška cerkev in država*.... kot v opombi 29.

<sup>33</sup> Kot v opombi 12.

<sup>34</sup> Kot v opombi 29, str. 124–125.

prizorišču sta se srečali državna politika kooperativnosti in cerkvena politika prilaganja socialistični državni in družbeni ureditvi...<sup>35</sup> Zdaj lahko dodam, da bo potrebno z uporabo dodatne sociološke in zgodovinske evidence še posebej pojasniti, zakaj je kljub osrednji kompromisni usmeritvi v drugi polovici sedemdesetih let prišlo ponovno do manifestno izraženih konfliktov med obema institucijama. To možnost sem predvidel že takrat, ko sem v nizu hipotez o odnosih med socialistično državo in (zlasti katoliško) cerkvijo med drugim ugotovil: »Stiki, kooperacija, pogodbe in druge oblike stikov in sporazumevanja med cerkvijo in socialistično državo ne pomenijo nujno novega, nekonfliktnega odnosa med obema družbenima institucijama, marveč imajo lahko v osnovi prav tako zelo empirične, pragmatične povode in vzroke brez globljih teoretičnih temeljev.«<sup>36</sup>

Novo nastajajoče razmere, ob večji javnosti zgodovinske evidence, zanesljivo ustvarjajo dodatne vzpodbude in osnove za ponovni vpogled v preteklost, v pretečena dogajanja. Hkrati pa se porajajo povsem nove, drugačne razmere. Ali bi lahko pomenile nastajanje odnosov v znamenju svobodne cerkve v svobodni, neodvisni pravni državi, bo pokazala prihodnost.

---

<sup>35</sup> Prav tam, str. 281.

<sup>36</sup> Prav tam, str. 135.