

Srečo Dragoš

Karitas na Slovenskem

V zvezi z naslovno temo se postavljajo različna vprašanja, npr.: kakšen pomen ima karitas za same kristjane in za tiste, ki niso kristjani, kakšen pomen ali vlogo je imela karitas v preteklosti in kakšnega naj bi imela danes, kaj pomeni za posameznike in kaj za družbo, v kateri deluje, kakšna je morebitna zveza karitas s politiko (cerkveno, splošno), kako se karitativna dejavnost konkretno izvaja ipd. Na ta vprašanja so možni različni odgovori, to pa zato, ker se zastavljajo na različnih ravneh, od katerih je odvisno njihovo vrednotenje. Torej je koristno razločevati (vsaj) naslednje tri ravni:

1. *načelno raven*: kaj karitas sploh pomeni (znotraj krščanske vere), na kakšni etiki temelji, njen socialno-zgodovinski pomen, kakšno vlogo ima karitas za današnje družbene razmere in kako jo danes razumejo (katoliški) kristjani sami;

2. *socialno-konceptualno raven*; kaj je karitas kot ideja in konkretna dejavnost pomenila v različnih družbenih konceptih, ki so se pojavljali na Slovenskem, tj., kakšno težo ali funkcijo so ji pripisovali v posameznih zamislih o družbeni ureditvi akterji pomembnejših socialno-političnih struj, ki so se pojavljale pri nas;

3. *organizacijska raven*: kako je potekala ta dejavnost, tj. v kakšnih organizacijskih oblikah, komu je bila namenjena, po kakšnih principih je bila organizirana, v kakšnem obsegu, s kakšnimi cilji ipd.

V tem prispevku obravnavam samo prvi dve ravni, medtem ko je tretja, organizacijska raven zajeta v prispevku Toneta Kiklja (z naslovom "Cerkvena dobrodelnost na Slovenskem").

1. Načelna raven

Karitas pomeni ljubezen do bližnjega in sicer ljubezen v *krščanskem* smislu, česar ne gre enačiti z drugimi načini ljubezni. Prav zato so avtorji latinskega preveda svetega pisma (imenovanega *vulgata*, 4. stol.) prevajali izraz ljubezen z besedo *caritas*, da bi poudarili njeno drugačnost od običajne ljubezni (lat. *amor*), oziroma, da bi izrazili tako ljubezen, kakršno je označevala grška beseda *agape* (za razliko od gr. *eros*). Kaj pa pomeni *agape* v smislu ljubezni do bližnjega? In kaj pomeni taka ljubezen *znotraj* krščanske vere, tj., glede na Boga? Kakšna je torej zveza med karitas in religijo?

Povezava se nakazuje že na etimološki ravni: karitas pomeni poleg ljubezni do bližnjega tudi *spoštovanje* - nekaj, kar se visoko ceni. Iz podobnih poudarkov izhaja tudi beseda religija, katere izvor naj bi bil v glagolu *religari* (povezati se) ali pa *relegere* (spoštljivo obravnavati) oziroma *reeligere* (ponovno izbrati).¹ Krščansko

¹ Gl. Marko KERŠEVAN: *Religija in slovenska kultura*. Znanstveni inštitut FF, Ljubljana, 1989, str. 150.

karitas - tj., ljubezen v krščanskem smislu, ki svojo specifičnost utemeljuje v religiji - je treba torej misliti v tesni zvezi s pojmi, kot so spoštovanje, povezanost, (ponovna) izbranost, saj prav to opozarja na religiozno dimenzijo tovrstne ljubezni. Na kakšen način pa se ta *povezanost*, ta *izbranost*, nanaša na *spoštovanje*, na tisto, kar je treba spoštljivo obravnavati (in kar je zaobjeto tako v izrazu *caritas* kot v *relegere*)? Drugače rečeno: kaj izvorno pomeni *agape* v razmerjih povezanosti in izbranosti, oziroma na kaj (na kakšen način, do koga) se veže to spoštovanje?

Nazoren primer tega, kaj pomeni *agape*, najdemo že v načinu življenja zgodnjih krščanskih skupnosti. Njihova posebnost je npr. opisana v tekstu *Apologeticum*, ki ga je napisal Quintus Tertullianus (197. leta), da bi posvetnim oblastem v rimskih provincah opisal značilnosti zgodnjekrščanskih združb; iz tega pa je razvidna tudi razlika med *njihovo* dobroteljnostjo in tisto, ki so jo takrat izvajali rimski imovitneži. To razliko avtor opiše takole:

“Telo smo, združeno z zavestjo ene vere, z enotnostjo nauka in zavezo upanja. Shajamo se na skupnih sestankih, da oblegamo Boga z našimi prošnjami...”

“Imamo tudi blagajno, ki pa se ne polni s pristopninami; kaj takega bi bilo tako rekoč prodajanje vere. Pač pa vsak prinese na določen dan v mesecu ali kadar hoče, če sploh hoče in zmore, majhen dar. Nikogar pa k temu ne silimo, vsakdo da prostovoljno (...), denar porabimo za preživljanje in pokopavanje revežev, za osirotele dečke in deklice, ki nimajo premoženja, za starce, ki ne morejo več iz hiše, in dalje, za brodolomce in tiste, ki morajo garati v rudnikih ali so pregnani na otoke ali hirajo v ječah, če le pripadajo božjemu ljudstvu.”

“Že naziv naših večerij govori o njihovem bistvu in namenu: imenujemo jih z grškim izrazom za ljubezen (*agape*). Najsi so še tako drage, je vendarle donosno, če trošimo v imenu pobožnosti, kajti s tem pomagamo tudi revnim. Vendar je pri nas drugače kakor pri vas, kjer se priskledniki pehajo za slavo, prodajajo svojo svobodo za ceno, da si lahko med zasramovanjem polnijo trebuh; toliko več veljajo v božjih očeh skromni. Če je potemtakem vzrok za večerjo časten, tedaj po tem merite tudi red, ki vlada ves čas med njo. Kar se dogaja v službi vere, ne dopušča nobenega prostaštva in nenravnosti. K mizi stopimo šele, ko se osvežimo z molitvijo (...), potlej se razidemo, da bi še naprej gojili red in nramnost, kajti bolj kakor večerjo smo vase sprejeli nauk.”¹

Agape je torej ime za skupinsko večerjo, ritual, s katerim so njegovi udeleženci simbolizirali svojo izbranost, povezanost in pripadnost zgodnjekrščanski skupnosti. Gre za ritual, ker se udeleženci držijo določenih pravil (pred začetkom molitev, zahvala Bogu, sklep z molitvijo, umivanje rok, vse “v službi vere”, obvezen “red in nramnost” itn.) - in ta pravila, ta celota reguliranih znamenj skupnostne pripadnosti omogočajo razlikovanje kot razmejevanje: navznoter združujejo, utrjujejo, navzven pa razločujejo in razdružujejo. Podčrtujejo razliko o tem, zakaj “je pri nas drugače kakor pri vas”, oziroma, zakaj je tovrstna dobroteljnost nekaj drugega od dobrih del rimskih veljakov. Pri tem ne gre za to, da bi bila npr. dobroteljnost prvih vredna tega imena, dobroteljnost drugih pa bi bila brez vsakršne vrednosti, da je prva etična, druga pa ne, da je zgolj prva prava, druga pa sploh ni dobroteljnost; ne, razlika je v tem, da je ena dobroteljnost *drugačna* od druge, in sicer ne le glede njenih posledic, pač pa predvsem glede razlogov zanjo. Da gre v obeh primerih za dobroteljno dejavnost, je razvidno že iz tega, da so se lahko siromaki ravno tako (ali pa še bolj) obilno gostili na večerjeh bogatašev-poganov kot na krščanskih večerjeh, navsezadnje so lahko ponujeno možnost sprejeli ali pa odklonili (tj., se

¹ 2000 let krščanstva (ur. F. M. DOLINAR). Založba Mihelač, 1991, str. 74, 76.

odločili, ali bodo prodali "svojo svobodo za ceno, da si lahko med zasramovanjem polnijo trebuhe"). Zgodnjekrščanske večerje so sicer izključevale poniževanja siromakov, vendar tudi ta dobrodelnost ni bila brezpogojna: predpisovala je določeno obnašanje, določeno vero, "red in nравnost" ter je bila dostopna le s pogojem, da prejemniki pomoči "pripadajo božjemu ljudstvu", kot poroča Tertulijan. Glavna razlika med krščansko in pogansko dobrodelnostjo torej ni v njenem namenu niti v funkciji. Kajti dejavnost obeh je namenjena revežem in tudi funkcija obeh je enaka - *integrativna*. Pri večerjah rimskih veljakov je bil očitno poudarjen različen status udeležencev (imovitnež-revež, dajalec-prejemnik pomoči, nadrejeni-podrejeni, večvredni-manjvredni), kar nikakor ni bilo nefunkcionalno; gospodarski razcvet rimske države je namreč pomenil zlasti razcvet mest, s tem pa bogatenje zgornjih slojev, ki so v mestih prevzemali najpomembnejše položaje (že izraz *aristokracija*¹ kaže, da gre za tiste, ki imajo največji ugled in hkrati oblast). Ker pa državna skrb za siromašne ni bila razvita, se je uveljavil institut zavetništva oz. zaščitništva, t. i. patronat, ki je moralno obvezoval imovitneža, da je pomagal revežu-klientu. Kot edini način pomoči revežem je bil ta (neformalni) institut velikega pomena za preživetje najnižjih slojev in s tem za integriteto celotne družbe. Ker pa je klient možen le, če je jasno razvidno, kdo je patron - in ker lahko patron pridobi na osebnem prestižu le, če je *javno* razvidno, da opravlja to vlogo (kajti dolžnosti, ki naj bi jih opravljal patron, *niso* pravno, pač pa zgolj moralno določene)² -, je treba razlike med tistim, ki daje, in tistim, ki prejema, poudarjati, ne pa jih zakrivati. Transparentnost tovrstnih vlog je bila torej na rimskih večerjah v enaki funkciji kot ukinitvev vlog dajalca in prejemnika pomoči na krščanskih večerjah, imenovanih *agape*: v obeh primerih je šlo za ohranitev socialnih vezi, tako da se revežem vendarle omogoči dostop "k mizi", s čimer se onemogoči dezintegracija skupnosti oz. celotne družbe. Isto integrativno funkcijo je opravljala tudi krščanska dobrodelnost glede na kohezivnost prvih krščanskih skupnosti. Drugače rečeno, siromaki niso bili deležni pomoči zgolj zato, ker so bili siromaki, pač pa tudi zato, ker so bili marginalci. In zato je bil problem, ki sta ga reševali obe obliki dobrodelnosti, dvojen: kako preživeti tiste, ki se sami niso mogli - in kako jih hkrati ponovno vključiti v družbo, kajti bistvo marginalnosti je v tem, da se določena skupina oz. sloj ljudi ne enači več s prevladujočimi družbenimi vrednotami in se torej tudi ne ravna (povsem) po običajnih normah (od tod njihov obrobni status).

To poudarjam zato, ker se navadno pozablja, da je vsakršna dobrodelna dejavnost v razmerah, ko drugačni načini pomoči revnim niso (dovolj) razviti, že vselej potisnjena v vlogo, ko mora funkcionirati na dva načina: biti v pomoč in jo hkrati pogojevati, pomagati in hkrati nadzirati, lajšati in hkrati prisiljevati. Bolj ko je družba razvita, bolj se ti dve funkciji izvajata po različnih nosilcih, oblikah in institucijah - in nasprotno, manjša ko je diferenciacija družbenih področij, težje je razlikovati med enim in drugim učinkom³ situacij najdemo tenkočutno podanih pri

¹ Na to opozarja že etimološki poudarek: (gr.) *aristos*, najboljši, in *kratein*, vladati.

² Podatek iz: *Svetovna zgodovina*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1981, str. 211.

³ Na ta problem opozarja tudi V. Rus (sklicujoč se na E. Pusića), ko obravnava tisto vrsto socialne politike, ki temelji zgolj na dobrodelnosti: "Protislovje med pomočjo in prisilo je največji problem tega modela socialne politike." (Veljko Rus: *Socialna država in družba blaginje*. DOMUS, Ljubljana, 1990, str. 177).

Ivanu Cankarju, ki npr. v črtici Jakobovo hudodelstvo opisuje primer, ko se hoče dobrodelnik za vsako ceno distancirati od vsakršnega drugega namena in se omejuje zgolj na materialno pomoč. V tej črtici poskuša namreč neki imovitnej ("gospod") brezposelnemu Jakobu, ki se je namenil obesiti, pomagati tako, da ga pelje na hrano in pijačo, pri čemer pa ga nikakor noče odvrniti od samomora niti ga kakorkoli drugače spreobrniti v njegovih namerah ali njegovem pogledu na svet, hoče mu skratka zgolj olajšati poslednje trenutke... In zgodba se tragično konča z ubojem, Jakob pa postane "hudodelec". Drugačen problem je v Zgodbi o Šimnu Sirotniku; tu gre za primer, ko revež ne pripada nobeni skupnosti, ne posvetni ne krščanski (oz., vsaj ni jasno, komu pripada): zaradi te nejasnosti se oblastnika mejnih občin obkladata z očitki o nespoštovanju krščanske ljubezni, in iste očitke delita tudi župnika obeh občin svojima županoma; medtem Šimen na obmejnem kamnu spusti dušo, nakar mu oboji skupaj postavijo kapelico.¹

Če v razmerah, ko ni drugih mehanizmov pomoči, poskušamo omejiti dobrodelnost zgolj na brezpogojno dajanje pomoči brez vsakršnih drugih intenc, ali če poskušamo dobrodelnost kakorkoli distancirati od (re)integracijske funkcije (zaradi nerazmejenosti oz. konfliktnosti med posvetnimi ter cerkvenimi pristojnostmi, nezainteresiranosti za določeno kategorijo marginalcev ali tistih brez "ustrezne" identitete ipd.), se lahko dobrodelnost spremeni v farso. Zato je dobrodelna dejavnost v nerazvitih družbenih sistemih vedno ujeta v opravljanje obeh vlog, v pomoč in nadzor, v pomaganje in resocializiranje, v darovanje in kaznovanje, kar je tipična paradokсна situacija, ki je dobrodelnost (vsakršno, ne le cerkveno) že večkrat pripeljala na slab glas. Tudi tu podaja Cankar poučne primere, zlasti npr. v avtobiografski zgodbi Grešnik Lenart (Lenart se rodi istega dne kot Cankar!): zaradi drobcene tatvine, ki jo Lenart stori svojemu dobrotniku Ferencigu (Cankar Ivanu Tavčarju, ki ga je kot obetavnega dijaka gmotno podpiral), se isti dobrotnik prelevi v strahovitega moralnega kritika (čeprav je bil Tavčar velik kritik prav duhovniškega licemerstva) in enako kruto obsodbo izobčenja izreče Lenartu tudi šolski katehet.² V "dobrodelniško" nasilje lahko torej zdrsneta tako liberalni Ferencig kot katoliški katehet. In podobno kot velja za kritičnost celotne Cankarjeve literature, ki ni kritična zgolj zato, ker bi se omejevala na razgaljanje tega ali onega predstavnika tipov ljudi, nazorov, strank, stanov (v tem primeru bi šlo za kritizerstvo, tendenčnost), pač pa je kritična tako, da kaže na družbeni kontekst, v katerem se vse to dogaja (dolina Šentflorjanska) - podobno velja za dobrodelnost nasploh: *razloga morebitnih represivnih učinkov dobrodelnosti v zvezi z demarginalizacijo ne gre iskati v izvajalcih dobrodelnosti, pač pa predvsem v razmerah, ki prepuščajo dobrodelnosti osrednjo vlogo pri reintegraciji marginalne populacije.*

Posebnost zgodnjekrščanske dobrodelnosti od tiste, ki so jo izvajali rimski

¹ Zgodba spominja na današnje zaplete s potrdili za napotitev brezdomcev v ljubljansko Zavetišče, zaradi česar obstaja kategorija "ilegalcev", ki je med samimi brezdomci izrecno percepirana kot nižji status. "Ilegalci" so namreč tisti, ki ne morejo dobiti ustreznega potrdila, ker ni jasna njihova občinska identiteta, kar pomeni, da so lahko deležni uslug (hrane, prenočišča) šele za tistimi, ki tako napotnico imajo.

² "Ko to pišem, je zdavnaj že mrtev, ali še sam spomin njegov je obsenčen od groze," pravi Cankar, s čemer verjetno opozarja, da je tudi katehet resnična oseba iz realnega življenja, tako kot Ferencig, ki predstavlja Tavčarja (gl. I. CANKAR: *Grešnik Lenart*. Schwentnerjeva izdaja, Ljubljana, 1921, str. 108). To moralno breme je Cankar prenašal vrsto let.

veljaki, kot rečeno, ni ne v namenu ne v funkciji, pač pa v njihovi *drugačnosti*. To drugačnost, na katero je (glede položaja revežev na krščanskih večerjah) opozarjal Tertulijan, je zagotavljal ritual (*agape*), ki je povezoval udeležence med seboj in hkrati simboliziral celotno skupnost. Vendar *agape* ni zgolj vedenjski obrazec, ni to njegovo bistvo; s tem, ko *agape* prepoznamo za ritual, mislimo le njegovo obliko, videz. Tisto, zaradi česar so zgodnjekrščanske večerje sploh imenovali z izrazom *agape* - ljubezen, pa je njegova vsebina; *to* je bil njihov smisel. In v tem je vsebinska posebnost tovrstne dobrodelnosti: v ljubezni kot moralni normi (kot napotilu za konkretno ravnanje), ki osmišlja vsa druga načela, ki torej utemeljuje drugačno etiko. Vprašanje pa je, kakšno zgodovinsko težo je imela ta nova etika v takratnih razmerah, kaj je sprožila in v čem je bil njen poudarek. Šele iz tega bo razvidna posebnost krščanske ljubezni (dobrodelnosti) v primerjavi z drugimi načini pro-socialnega ravnanja.

Eden od razlogov za privlačnost krščanstva je bil gotovo v tem, da je poskušalo nazorneje odgovoriti na problem, ki ga je prvi sistematično obdelal Platon: kako najti zvezo med idejnim in vsakdanjim, pojavnim svetom, tj., na kakšen način, s čim? Platon najde odgovor v geometriji, ker se ta ukvarja z liki, a ne zato, ker jih konstruira, pač pa, ker naj bi posnemala in prerisovala zgolj tisto, kar je že vnaprej dano na (nadčutni) ravni idej oziroma (i)zglede. V tem smislu mu geometrija, ki jo imenuje za "nauk o ravninah"¹, pomeni posrednico med pojavnim in idejnim svetom. In podobno vlogo, kakršno Platon pripiše geometriji, prevzame v krščanstvu kristologija: kajti posrednik med pojavnim in idejnim, med čutnim in nadčutnim, tostranskim in onostranskim postane Bog-človek oziroma učlovečeni Bog. Šele s personifikacijo najvišje ideje, z njenim sestopom v tostranstvo (Kristus), dobi tudi etika ljubezni izrecen poudarek na dveh dimenzijah, na dveh "ravninah", bi rekel Platon; na *horizontalni*, socialni ravni, kjer se poudarja ljubezen do bližnjih in daljnih ljudi, do istorodnih in drugorodnih, do prijateljev in sovražnikov - ter hkrati na *vertikalni*, transcendentni ravni, kjer se usmerja na Boga. Zato je krščanska ljubezen oboje: je socialno (horizontalno) *delovanje* in sicer v *imenu Boga* (tj., vertikalne usmerjenosti), česar ni mogoče razločevati, saj gre za religijo (v smislu *religari*, povezanosti). Ta dvojna povezava, ki se je ne da razumeti ločeno ene od druge, je razvidna tudi že iz samih svetopisemskih poudarkov v zvezi z ljubeznijo.²

Taka dvojna naravnost pa ima zgodovinsko pomembne posledice. Prejšnje, zgolj tostransko usmerjene vezi (pravne, politične, ekonomske) postanejo zdaj nezadostne. Če primerjamo krščansko etiko s tisto posvetno držo, kakršno srečamo

¹ PLATON: *Država*. DZS, Ljubljana, 1976, str. 251.

² Na primer: "Ljubezen naj bo brez hinavščine. Odklanjajte zlo, oklepajte pa se dobrega. Drug drugega ljubite z bratovsko ljubeznijo. Tekmujte v medsebojnem spoštovanju. Ne popuščajte v vnemi, temveč bodite goreči v duhu, služite Gospodu. Veselite se v upanju, potrpite v stiski, vztrajajte v molitvi, pomagajte svetim v potrebi, gojite gostoljubje. Blagoslavlajte tiste, ki vas preganjajo, blagoslavlajte jih in ne preklinjajte. (...) Nikomur ne vračajte hudega s hudim. Pred vsemi ljudmi poskušajte delati dobro. Če je mogoče, kolikor je odvisno od vas, živite v miru z vsemi ljudmi. (...) Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj hudo z dobrim" itn. (Rim 12, 9 - 21); "Ljubezen je torej spolnitev postave" (Rim 13, 10).

In taka horizontalna (socialna) usmerjenost je *vedno* v tesni zvezi z vertikalno: "Zakaj nobeden med nami ne živi zase in nobeden ne umira zase. Če namreč živimo, živimo za Gospoda; če pa umiramo, umiramo za Gospoda. Naj torej živimo ali umiramo, smo Gospodovi." (Rim 14, 7-8)

pri enem od največjih klasikov rimskega prava, Ulpianu,¹ vidimo, da gre za diametralno nasprotna stališča do pomembnih vprašanj:²

<i>razmerje</i>	<i>RIMSKO PRAVO</i>	<i>KRŠČANSTVO</i>
do človekove narave	vsak človek je dober, dokler se o njem ne dokaže nasprotno	vsak človek je pokvarjen zaradi prvega greha
do njegovega dostojanstva	nikomu ne stori nič hudega, a tudi sebe brani zoper žalitve	človek naj prenaša vse žalitve in naj jih vsem odpušča
do lastnine	vsakomur pustiti njegovo, a tudi sebi obvarovati svojo lastnino	vsi naj oddajo vse svoje drugim
temeljno nasprotje	posvetni egoizem	krščanski altruizem

Iz tovrstnih nasprotij se zaostri glavno vprašanje: kako uresničiti krščanstvo v nekrščanskem okolju, kako udejaniti krščansko etiko v razmerah (pravnih, ekonomskih, političnih, socialnih), ki niso v skladu z njo, kako ostati drugačen v okolju, ki ti ni naklonjeno ali pa je celo izrecno sovražno (npr. spontano ter nato organizirano preganjanje kristjanov v času cesarovanja Decija in Dioklecijana v sredini 3. in v začetku 4. stol.)? Kako v takih pogojih ostati krščansko dosleden, oziroma, kako slediti zlasti svojim vrhovnim moralnim normam - ne glede na njihovo (ne)uresničljivost v socialnem kontekstu?

To ni le zgodovinska, pač pa takorekoč večna dilema, ki jo je npr. Max Weber opisal kot dilemo med etiko *čiste volje* in etiko *odgovornosti*; tega sicer ne gre razumeti tako, kot da je v etiki čiste volje odgovornost odsotna ali da je etika odgovornosti brez volje. Njuna različnost je zlasti v tem, da je prva bolj rigorozna, druga predvsem pragmatška; druga predvsem sledi uresničljivosti zastavljenih ciljev, zato je bolj korektivna, etika čiste volje pa se udejanja ne glede na socialni kontekst (tj. ne glede na naklonjenost oz. nenaklonjenost okolja), ker čuti odgovornost predvsem v vertikalnem smislu (ki "ni od tega sveta"). Načelen odgovor bi se sicer lahko glasil, da je etika čiste volje primerna le za posameznike, ne pa npr. za politiko, kajti vsaka etika je v zadnji instanci iracionalna (pravilnosti vrednot namreč ni mogoče znanstveno "dokazati" ali "ovreči"), iracionalizmi pa v politiki vodijo v katastrofe, ne glede na namene, iz katerih izhajajo - vendar tak odgovor že predpostavlja razvitost socialnih sistemov, institucij, področij, kar je že moderna zgodba. Težava Tertulijanovega časa pa je bila, kot rečeno, v tem, da je moral prikazati drugačnost (svojih zgodnjekrščanskih istomišljenikov), opozoriti na njeno vzvišenost in jo narediti za sprejemljivo pred oblastmi, ob tem pa hkrati vendarle izraziti temeljno kritiko (zavračanje) tostranskih institucij; glede tega je Tertulijan naravnost povedal: "nobena stvar nam ni tako malo važna kakor država".³ To

¹ Domitius Ulpianus, prva polovica 3. stol., avtor približno 280 knjig.

² Več o tem gl. E. SPEKTORSKIJ: *Zgodovina socialne filozofije*. Slovenska matica, Ljubljana, 1932, 1. zv., str. 88 ss.

seveda rimskim oblastnikom, ki so hoteli za vsako ceno ohraniti državno enotnost, ni bilo všeč. Zato je krščanstvo kmalu postalo najnevarnejša vera v *političnem* smislu (pripadnikov ostalih ver namreč niso preganjali, razen če je šlo za kombinacijo z drugimi prestopki). Če se je hotelo torej krščanstvo obdržati, je moralo razviti sistem moči, cerkev kot institucijo, ki pa je kot verska organizacija sledila zlasti t. i. etiki čiste volje (kot bi rekel Weber). In ni naključje, da je krščanstvo postalo prevladujoča religija ravno takrat, ko je Konstantin zaslutil uporabnost tovrstne institucije v posvetne namene (Cerkev kot nadomestilo za propadli kult cesarja) in ko se je njegova dinastija utrdila na prestolu. V istem času, ko je dobilo status uradne državne vere², je Avrelij Avguštin razvil tezo, da učinek zakramentov (ki da učinkujejo *samo v katoliški cerkvi*) sploh ni odvisen od kvalitete tistih, ki jih podeljujejo (tj., od duhovnikov), pač pa le od pravilnosti procedure, tj., od njihovega formalnega podeljevanja in od tega, ali človek vanje verjame ali ne. Praktično je to pomenilo, da je ključnega pomena za odrešitev ljudi prav(a) vera tistih, ki zakramente sprejmejo (znotraj katoliške cerkve) - zato je treba le spreobrniti ljudi, tudi prisilno, če ne gre drugače.³ Zato so kristjani takoj po tistem, ko se je njihovo preganjanje končalo, začeli enako zagrizeno zatirati drugače misleče tudi med sabo in seveda pogane, notranji verski spori pa so od tistega trenutka, ko je krščanstvo postalo državna vera, hkrati postali politično-državni boji, kar je imelo usodne posledice povsod, tudi na Slovenskem. Glede karitas je to pomenilo, da se je te vrste dobrodelnost seveda "še nadalje izvajala, toda vezi med cerkvijo in državo so povzročile večje obveznosti in komplikacije".⁴

Tovrstni problemi na naših tleh so tema naslednjega poglavja, zato naj tu opozorim le na Mahničovo povečevanje nasilnega pokristjanjevanja v zgodovini krščanstva ter v tej zvezi na njegovo kritiko vseh nedogmatskih (t. i. "liberalnih") katolikov, ki so v Mahničevem času kakorkoli odstopali od uradnih dogem: "Da bi bil v srednjem veku vladal katoliški liberalizem, bi nikdar ne bilo prišlo do najsijajnejšega pojavnosti katoliške ideje, do križarskih vojsk,"⁵ pravi Mahnič. In tudi na tistem mestu, ko npr. zahteva nujno *podrejenost* žena možem, otrok staršem, sorodstva veri, služabnikov gospodarjem, ljudstev kraljem itn. - to argumentira ravno z Avguštinovimi besedami: "Katoliška cerkev ne objema samo Boga, ampak tudi ljubezen do bližnjega, in sicer tako, da se v nji dobiva zdatno zdravilo vsem zlom, katerega morajo ljudje prenašati zastran svojih grehov"⁶ - podrejanje torej prav v imenu ljubezni do bližnjega! Vendar vpliv zgolj Mahničeve osebnosti, njegovih kulturno-bojniških pogledov, za slovenski katolicizem ni bil najbolj usoden (kajti že za njegovega življenja je veljal za spornega, tudi znotraj katoliških krogov). Najnevarnejša je bila njegova poza, tj. njegova etika *čiste volje*, ki jo je vpeljal v slovenski politični prostor (v razmerah, ko je bila cerkev prek SLS usodno vpeta v politiko).

¹ Cit. po *ibid.*, str. 89.

² 313. leta je krščanstvu priznana pravica do obstoja (s t. i. milanskim ediktom o toleranci), 381. pa je Theodosius povzdignil krščanstvo v edino priznano religijo rimskega imperija (gl. J. R. HINNELL: *Dictionary of Religions*. Penguin Books, 1984, str. 89).

³ Več o tem gl. v *2000 let krščanstva...*, str. 775.

⁴ J. R. HINNELL (ed.): *Dictionary of Religions*. Penguin Books, 1984, str. 307.

⁵ ANTON MAHNIČ: *Katoliški liberalizem. Rimski katolik*, let. II, Gorica, 1889, str. 381.

⁶ A. MAHNIČ: *Vporabnost katoliške dogme. Rimski katolik*, Gorica, let. II, 1889, str. 35.

Mahničeva etika, ki jo je terjal na vseh ravneh, je namreč zahtevala, da (katoliški) politik nikakor ne sme pristajati na kakršnekoli kompromise, celo ne v primeru, če si s tem zagotovi ugled in uspeh, torej, ko bi se zaradi kompromisne korekcije svojih načel odmaknil od čistih idej (idealov) in bi bil

“lahko vsem prijazen, vsem prijatelj, (ko) vsem vse obeta, ziblje se vedno mej pokloni in kompromisi, prehaja od vpeha do vpeha... Toda politika brez načela je politika ženska, nečastna, politika pogubna, ker povspesuje v ljudstvu le duševni nihilizem.”¹

Tako početje, to “žensko” (skvarjeno) politiko je označil za “politiški mehanizem”, ki kvari narodovo duševnost, nasproti temu pa je postavil zapoved (ki je hkrati naslov omenjenega poglavja): “*Proč s politiškim mehanizmom! V politiko vpeljimo zopet načelo!*” Ta zapoved je živela naprej še po Mahniču (zlasti prek Ušeničnika) in jo je v najbolj kritičnih trenutkih tik pred drugo svetovno vojno katolicizem znova afirmiral; v razmerah, ko so komunisti uveljavljali isto držo² (čiste volje), se je morala zgoditi državljanska vojna...

S tem želim opozoriti, da krščanska karitas sama po sebi nikakor ni kaj spornega. Njena razpetost, ali natančneje, *vpetost* v horizontalno in vertikalno (socialno in transcendentno, k človeku in k Bogu usmerjeno) delovanje ji *ni* v škodo, nasprotno: prav to jo vzpostavlja kot dejavno, jo omogoča kot ljubezen na delu, prav zato ni zgolj kontemplativna, pač pa socialno angažirana. Problematična postane šele, če se v njo investira preveč, tj., ko se iz nje naredi oz. na njej utemelji politični projekt, ko se ji npr. na ravni celotnega družbenega sistema pripisujejo neke funkcije, ki jih ne more opravljati zgolj karitas (kar se je zgodilo v naši katoliški politiki pred drugo vojno). Ko je torej karitativna ideja podprta z družbeno močjo na način, ko se poskuša prek tovrstne dejavnosti usmerjati celotno družbo - takrat ne govorimo več o humanitarni dejavnosti, pač pa o utopičnih konstrukcijah; ne gre več za ljubezen, pač pa za ideologijo.

Ta vpetost krščanske ljubezni na dve omenjeni dimenziji, hkratna usmerjenost k človeku *in* Bogu, prav to ji omogoča samozamejevanje od drugačnih načinov dejavnosti, zahteva razmejevanje družbene funkcije karitas od drugih, npr. od tiste, ki jih lahko opravlja le socialna (ali kakšna druga) politika. Tovrstno razlikovanje je naredil npr. župnik Antun Mrkun že l. 1925 v knjigi *Krščanska karitas*, ko je prav iz te dvojne usmerjenosti karitas³ izpeljal vrsto poudarkov oz. načel, pomembnih

¹ Anton MAHNIČ: *Politika sile in snovi. Rimski katolik*, let. VII, 1895, str. 430.

² Iz tega razloga je problematičen tudi projekt komunistične revolucije: ne zato, ker je hotela odpraviti izkoriščanje, ker je temeljila na utopičnem konceptu ipd., pač pa, ker je to hotela za vsako ceno, ne glede na posledice, brez odstopanj, brez kompromisov, brez korektivov, zgolj po načelu *čiste volje*, ali, kot je to formuliral Kardelj: “kdor se v revoluciji obrača ali vrača, izgubi bitko” (E. KARDELJ: *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*. Ljubljana, 1980, str. 43).

³ Svoje razmišljanje o karitas začne A. Mrkun z njegovo opredelitvijo v “širšem” in “ožjem” smislu; opozarja namreč, da je treba karitas vselej razumeti kot:

1. “ljubezen Božjo in po Božji ljubezni prežeto in posvečeno ljubezen do samega sebe in do bližnjega”,

2. “vsako delo ljubezni, ki izvira iz Božje ljubezni, in izvajanje usmiljenja napram bližnjemu.”

Pri obeh opredelitvah gre torej za ljubezen do Boga in do ljudi, vendar prva opredelitev opozarja na *kakšnost* te ljubezni, na njen izvor in poslednji smisel, ki je (za kristjane) metafizičen. Druga (“ožja”) opredelitev pa poudarja socialno (horizontalno) dimenzijo take ljubezni: vselej gre za *dejavno* držo, za njeno “izvajanje”, kajti zgolj (za)vest o Bogu in o izvoru te vrste ljubezni še ni dovolj. Razlikovanje med vertikalno in horizontalno usmerjenostjo karitas avtorju omogoča, da je

tudi z vidika (kasnejšega) socialnega dela v strokovnem smislu:

- “revnim pomagamo v njihovem žalostnem stanju tako, *da si oni potem lahko sami pomagajo*” (podč. Mrkun);
- kakor je pri telesnih boleznih potrebna najprej diagnoza, poudari avtor, podobno se tudi karitativno delo začne z diagnozo potreb in načinov izvajanja pomoči;¹
- “Predmet (objekt) krščanske karitas je lahko vsak človek, ki kakorkoli trpi,” nihče “ni izključen iz njenih uslug”,
- “Karitativno delovanje ne sme biti po šabloni, pač pa mora biti individualno.”
- “Napačno bi bilo... slediti višjim namenom in zapostavljati najbližji namen in najpotrebnejši pogoj, tj. pomoč v časovni bedi”;
- “Organizacija (karitas) se mora... ravnati glede na pogoje modernega socialnega življenja”;
- poudarja potrebo po izobraževanju kadrov in po javnem delovanju karitas;
- “Državna skrb za siromake je resnično v vsakem primeru potrebna,” vendar v nobenem primeru - opozarja avtor - “ne sme država niti ene veje skrbi za siromake monopolizirati”;
- avtor opozarja na nujno razmejitev karitativne dejavnosti od socialno-politične, kar povzemam v naslednji shemi:

razlike	SOCIALNA POLITIKA	KARITAS
NAČELO	pravičnost	ljubezen
OBJEKT	velike skupine ljudi	individualni primeri
cilj	odprava siromaštva in razrednega zla	praktično izvajanje socialne politike

V omenjeni knjigi je poudarjena tudi razlika med krščansko in *nekrščansko* dobrodelnostjo, tj., med karitas in humanizmom (kot človekoljubjem *brez* ozira na boga), in sicer tako, da avtor označuje (zgolj) humanistično držo za inferiorno, kar se zdi s sodobnega stališča sporna diskvalifikacija. Mrkun se tu sklicuje na moralno vzvišenost krščanske etike, ki je prav v tem, da se s svojim končnim namenom oz. smislom usmerja na Boga (v katoliškem smislu!), kar seveda pogreša pri vseh

glede socialnih učinkov take dobrodelnosti pragmatičen, da se torej ne zadovoljuje zgolj s teološkimi opredelitvami ljubezni, pač pa razmišlja o dometu te dejavnosti tako v zvezi s posameznikom, ki mu je namenjena, kot v zvezi z družbo, kjer se izvaja. Na ta način se avtor izogne pasti, da bi imel karitas za generalno rešitev vseh družbenih problemov, k čemur se je takrat nagibal uradni katolicizem (razen npr. Kreka in Gosarja).

¹ Očitno analogijo z medicinskim pristopom tu ne gre jemati kot očitek avtorju, saj je tovrstno logiko (diagnosticiranja) opaziti tudi pri *današnjem* socialnem delu, čeprav so tudi glede tega pomembne razlike, npr. pri nerazviti Martinovičevi interpretaciji diagnoze (Milan MARTINOVIĆ: *Znanstvene osnove socialnog rada*. Narodne novine, Zagreb, 1987) in pri *starejši* Milovanovičevi interpretaciji, ki poskuša potegniti razliko med medicinskim in socialnim diagnosticiranjem (Milorad MILOVANOVIĆ: *Metodika individualnog i grupnog socialnog rada*. VŠSR, Beograd, 1981).

drugih, nekatoliških humanističnih orientacijah (npr. stoični humanizem, Kantov, Comtov humanizem, budistična, Schopenhauerjeva drža itn.). Vendar je pri taki distanci, naj se zdi še tako neprimerna za današnjo logiko, pomembno poudariti, da v njej Mrkun *ne gre predaleč*. Ni njegov namen, da bi prikazal nekatoliške humanistične drže kot povsem brezvredne ali celo škodljive. Ne gre mu za to, da bi jih diskreditiral, pač pa bolj za to, da bi jih *diferenciral* od karitas. Vsem nekatoliškim vrstam humanizma namreč priznava to: "vsak za sebe ima po enega od pomembnih motivov, vendar pa jim manjka pravi koren poslednjega namena in *glede na to* tudi notranja ter zunanja moč miloščine" (podč. S. D.). Insuficientnost nekatoliških pristopov se mu torej kaže le glede "poslednjega namena", torej le iz njegovega *verskega* gledišča, kar gre razumeti v podobnem smislu kot smo to videli že pri Tertulijanu: ker je namreč krščanska vera v človeka vselej vera v Boga in nasprotno, ker motivacija do enega vselej predpostavlja motivacijo do drugega, ker torej kristjan ne more popolnoma izločiti horizontalne (socialne) dimenzije iz vertikalne (transcendentne), sicer ne bi bil več kristjan - zato Mrkun opozarja, da "nekatoliško razumevanje miloščine upošteva samo en ali drugi motiv."¹ Z drugimi besedami, krščanska karitas se mora usmerjati na obe dimenziji, le tako ji je dosegljiv "poslednji namen". Če zanemari vertikalno usmerjenost, to ni več karitativna, ampak navadna humanistična drža; ni več razlike med eno in drugo vrsto dobrodelnosti (kar ne pomeni, da je nekatoliška nehumana). Če pa karitas zanemarja horizontalno usmerjenost, ostaja taka drža zgolj kontemplacija, kar tudi ni več karitas (čeprav se godi pod katoliškim obnebjem), saj ostaja brez konkretnih socialnih dejanj. Mrkunovo rezervo do nekatoliških humanizmov gre torej razumeti, kot rečeno, zlasti v smislu razmejevanja, tj., opozarjanja, kdaj v zvezi z dobrodelno dejavnostjo govorimo o *krščanski* dobrodelnosti (karitas) in kdaj to ni več *krščanska* dobrodelnost - ne pa tako, da naj bi šlo za dobrodelnost samo takrat, ko je ta krščanska, če ni krščanska (katoliška), pa da sploh ni več dobrodelnost. Poudarek je pomemben, saj Mrkunovo stališče *ne* onemogoča sobivanja različnih vrst dobrodelnosti. Poudarja le razlike (v verskem smislu). To je popolnoma drugačen pristop kot npr. Mahničev ali pa tisti, ki ga srečamo v marksizmu, kjer so razlike razumljene na način diskvalifikacije, kjer je *versko* obeležje dobrodelnosti razumljeno kot dokaz, da v resnici sploh ne gre za dobrodelnost.² Ko se namreč zanemari (verska) specifičnost karitas, se zamegli tudi njegova družbena funkcija, kar se je dogajalo tako marksističnim kot katoliškim mislecem. Marksisti so zato imeli karitas za nefunkcionalno in v njej videli težnjo po rekatolizaciji družbe (zato je bila karitas prepovedana); nekateri katoliki pa so, zanemarjajoč njeno specifičnost, pripisovali prav karitas funkcijo preobrazbe celotne družbe znotraj konceptov, ki so jih zastopali (z izjemo npr. Kreka in Gosarja).

Mrkunovo opozarjanje na horizontalno in vertikalno dimenzijo karitas je torej pomembno zato, ker je iz tega izpeljal naslednje poudarke:

- nujnost razločevanja karitativne od drugih oblik dobrodelnosti,

¹ *Ibid.*, str. 21.

² Primer take diskvalifikacije najdemo npr. pri marksistično usmerjenem filozofu Bošnjaku; prim. Branko BOŠNJAK: *Filozofija i kršćanstvo*. Stvarnost, Zagreb, str. 154 ss. V to smer gre tudi Feuerbachova kritika versko navdihnjene ljubezni (Ludwig FEUERBACH: *Bistvo kršćanstva*. Slovenska matica, Ljubljana, 1982, zlasti str. 310-331).

- poudarek na konkretni dejavnosti, ki naj bo ustrezno organizirana,
- razvil je vrsto (prej citiranih) načel, ki so pomembna za delo z ljudmi tudi z vidika sodobnega socialnega dela,

- opozoril je na različnost karitas od socialne politike (tako glede načel, namenov kot glede ciljev), iz česar sledi, da sta obe enako pomembni, a na različnih ravneh (za tisti čas izredno dragocena misel, ki pa jo je uradni katolicizem prezrl, podobno kot je ignoriral neprimerno bolj razdelan Gosarjev koncept).

Skratka, krščanska ljubezen kot ljubezen, ki ostaja vseskozi razpeta-vpeta v horizontalno in vertikalno dimenzijo, je še vedno (oz. prav zato) *dejavna* ljubezen. Njena hkratna usmerjenost na Boga ji (kot dobrodelnosti) nikoli ne more biti v oviro, nasprotno - prav to jo motivira, navdihuje in osmišlja. V tem je tudi odgovor na paradoks, kako je lahko karitas kot tista dobrodelnost, ki je osmišljena znotraj tradicionalnega (krščanskega) mišljenja, združljiva z današnjim, recimo pomodernim (pomarksističnim, pomaterialističnim, pokatolicističnim, poavantgardističnim) časom. Rečeno ostreje: kako je ljubezen do človeka, navdihnjena s katoliškim Bogom, sploh lahko dejavna, koristna, sprejeta in pomembna v sodobnem sekulariziranem času, ko se npr. celo zaupanje v katoliško cerkev in duhovnike manjša,¹ ko je večina ljudi brezbožnih oz. priznava nekega drugega boga? Odgovor je v tistem, kar je nakazano že pri Tertulijanu (oz. pri Mrkunu): gre za držo, ki se utemeljuje na razlikah, hkrati pa dopušča *drugačnost*, brez katere celo ne bi bila prepoznavna. Dopuščati drugačnost v tem kontekstu (karitas) pomeni, da horizontalne in vertikalne dimenzije tovrstne ljubezni ne razumemo (več) kot nekaj nasprotnega; da je ne obravnavamo kot problem, ki bi ga morali razrešiti npr. tako, da bi horizontalno dejavnost podredili vertikalnim stremljenjem (idejam, konceptom), kjer bi bilo socialno delovanje zgolj sredstvo onostranskih ciljev, zgolj metoda, taktika urejanja sveta "po Božji podobi" ipd. To bi namreč pomenilo, da vertikalna in horizontalna dimenzija nista več enakovredni, oziroma, da bi bila pozornost do Boga večvredna od pozornosti do človeka, da je druga npr. le ovinkasta pot do prve, ki je cilj. Nasprotno: sodobni poudarki glede krščanske ljubezni vse bolj opozarjajo na zgrešenost tovrstnega razumevanja. Krščanska dobrodelnost kot dejavnost je tudi v tostranskem (horizontalnem, socialnem) smislu vrednota za sebe. Ni zgolj *vrednota* - je *vrednota* (ni vrednost, kot je npr. mizarju les zgolj vrednost, ker ga uporabi za sredstvo, da lahko naredi mizo, ki mu je cilj in s tem vrednota). Je vrednota, a ne *kljub* temu, da deluje horizontalno (na "tem" svetu), pač pa prav *zato*, ker je del tostranskosti, ta pa ima tudi svojo avtonomijo, ki jo je treba spoštovati. Prav to je bil tudi eden od pomembnih poudarkov drugega vaticanskega koncila, kjer je (v Odloku o laiškem apostolatu) izrecno izpostavljeno:

"Vse, kar sodi v časní red: življenjske in družinske dobrine, kultura, gospodarstvo, obrti in poklici, ustanove političnih skupnosti, mednarodni odnosi in kar je temu podobnega ter njihov razvoj in napredek, ni samo sredstvo, če človek doseže svoj končni smoter, temveč ima tudi svojo od Boga dano lastno vrednost..."²

¹ Več kot 70% (anketiranih) Slovencev in Slovenk je namreč v letu 1992 do katoliške cerkve ter duhovnikov izrazilo nezaupljivih, jim zelo malo zaupa (raziskava SJM, gl. Zdenko ROTER: Politična avtonomija slovenskih kristjanov? *Teorija in praksa*, let. XXX, 1993, št. 3-4, str. 253-254). Podobni so tudi novembrski podatki iz l. 1993, ko je v Cerkev in duhovnike zaupalo le še 18% ljudi (gl. prvo poročilo o javnomnenjski raziskavi iz 1993. v *Dnevniku*, 12. XI. 1993, str. 2).

² Cit. K. Vladimír TRUHLAR: *Pokoncilski katoliški etos*. Mohorjeva družba, Celje, 1967, str. 31.

Ker karitas (po svoji horizontalni dimenziji) prav tako spada v tostranski "časni" svet, je zato tudi zgolj v socialnem smislu že vrednota, podobno kot imajo druge oblike dobrodelnosti in sploh drugovrstne dejavnosti (ekonomija, kultura, obrti itn.) svojo "lastno vrednost". Tako lahko raznovrstne drugačnosti, ker se jim priznava avtonomija, sploh eksistirajo kot drugačnosti, ki so vredne. To sicer potrjuje že vsakdanja empirična izkušnja (npr. sodelovanje med karitas, socialnim delom, Rdečim križem...), vendar je zgornji poudarek pomemben tudi v teološkem smislu. Prav iz njega K. V. Truhlar izpeljuje (na teološki ravni) središčni pomen karitas za katoliški etos nasploh in ga celo izenačuje z bogoslužjem, ko pravi:

"Nič ne osvobaja tako intenzivno iz greha in oblasti demona kot agape. V uresničevanju ljubezenskega služenja sta cilj in pot k njemu eno."

"Kako more biti služba bližnjemu bogoslužje? Če izhaja res iz ljubezni do bližnjega, potem je dejansko, čeprav morda komaj zavestno, vselej preveta z ljubeznijo do Boga. Saj sta obe ljubezni (horizontalna in vertikalna, op. S.D.) v svojem izviru eno samo. In ta skupni izvir se tudi potem, ko se ljubezni razideta in se ena usmeri naravnost v Boga, druga pa v ljudi in svet, obema pozna..."¹

S tem sta obe dimenziji karitas še vedno prisotni, a z izrecnim poudarkom na njuni enakovrednosti, s čemer se tudi v načelnem smislu zavrne možnost zoperstavljanja ene dimenzije drugi, oziroma, (zlo)raba karitas v drugotne namene. V zgornjem poudarku se krščanska ljubezen spet misli kot *agape*, tj., v enakem smislu kot pri Tertulijanu, kjer se poudarja njen *socialni* pomen (skupne večerje), medtem ko je eshatološka dimenzija bolj v ospredju pri drugi vrsti večerje, t. i. evharistiji, kjer gre za obred povezanosti ljudi s Kristusom (kruh, vino itn.). Skratka, kljub dvojni usmerjenosti tovrstne ljubezni (tj., kljub njenim različnim poudarkom) gre za celoto, ki ne povzroča protislovij niti v teološkem smislu. To je pomembno tudi za karitas kot konkretno dejavnost, saj se lahko njeni izvajalci posvečajo socialni aktivnosti na bolj sproščen način, ki mu ni treba biti več obremenjen z drug(otn)imi nameni, ker se lahko razvija neodvisno od različnih (verskih idr.) konceptov osmišljevanj, ne da bi tovrstna dobrodelnost zato izgubila svoje krščanske attribute. Tak pristop je pri sodobnih izvajalcih karitas izrecno v ospredju, npr. pri Metki Klevišar, ko pravi:

"Kristjani si nikoli ne moremo lastiti monopola nad dobroto, nad ljubeznijo do soljudi... Poglejte, koliko ljudi na najrazličnejših koncih sveta, pripadnikov najrazličnejših veroizpovedi in svetovnih nazorov, vedno znova prižiga luč v ta svet..."²

Podobno tudi Jože Ramovš, ki glede karitas kot tudi drugih oblik dobrodelnosti išče predvsem tisto, kar jim je v socialnem smislu skupnega, tj., njihov prvotni koren oz. vzgib (ki se kaže kot "socialni imunski mehanizem", "človeški socialni pojav", "samopomoč človeštva v planetarnem obsegu", "človeška reakcija na socialno stisko" ipd.). Zato se mu dobrodelnost kot taka, tj., "sama po sebi", pokaže kot dejavnost, ki ni "vezana na verovanje, ne na politiko, ne na kaj drugega." In od tod potegne pomemben sklep, ki velja za kakršnokoli obliko dobrodelnosti, namreč, da je vselej namenjena človeku "zato, ker je človek, ne pa zato, ker je 'naš'" (podč. Ramovš).³ V tej zvezi naj opozorim še na dober primer sodobne (mladinske) dobrodelne skupine "šotorovcev"⁴, pri katerih se prežemata

¹ *Ibid.*, str. 62, 63-64.

² *Razgledi*, 8. januarja 1993, str. 5.

³ Jože Ramovš: Socialni imunski sistem. *Socialno delo*, let. XXXI, št. 1-2, 1992, str. 139, 140.

horizontalna in vertikalna dimenzija v njihovem delovanju na način, ko je že celo njim samim težko (in nepotrebno) razločevati med npr. versko, socialno-družabno in dobrodelno aktivnostjo (gl. njihovo poročilo).² Pri njih gre za socialno aktivnost kot eno samo radoživost, prijateljstvo, druženje, kar pa že *hkrati* doživljajo tudi kot svojo versko identiteto in sicer brez skrbi za to, da bi jo morali posebej izpostavljati. Kajti njihov poudarek je prav v tem, da svoje krščanstvo neposredno *živijo* na način, ki ne potrebuje več izrecne deklaracije. S tem tudi mimogrede presežejo dihotomijo o veri kot zasebni (zgolj intimni, skriti) ali pa javni zadevi (ki jo nekateri jemljejo na manifestno transparenten način). Vero razumejo v izrazito *osebnem* smislu in zato po eni strani ponosno izražajo: "Smo skupina mladih kristjanov, ki iščemo nove konkretne oblike izražanja svoje vernosti", hkrati pa poudarjajo, da "nismo skupina za versko reklamo in pripadnost cerkvi ali religiji ni pogoj, če hočeš postati naš prijatelj ali sodelavec. Vera je osebna stvar in če ji bo kdo zaradi nas bližje, naj to ne bo zaradi naše reklame."³

Ta drža ni značilna le za karitas, pač pa za krščanstvo nasploh, zlasti v pokoncilskem času, ko dobi poudarek na ljubezni do drugega osrednje mesto. Nekateri v tem prepoznavajo celo glavno razliko med povojnim in predvojnim krščanstvom na Slovenskem, npr. Taras Kermauner, ki takole ocenjuje zadnja desetletja:

"Vse bolj v ospredje je prihajala čistejša krščanska drža ljubezni do drugega kot drugega, odpuščanja, usmiljenja, strpnosti, predvsem pa, kar je važno za naš primer, razumevanja. Sicer kritičnega, pa vendar ne s poudarkom na ekskluzivnem sporu in na pravičništvu, ki je ob tem nujno, ampak na distanci, ki se ne pusti zapeljati v socialno politično strankarski" ali kak drug spopad.⁴

Krščanska ljubezen do drugega je torej osrednjega pomena tako za karitas kot za krščansko držo nasploh. Vprašanje pa je, kako ohraniti potrebno kritično "distanco" do najrazličnejših socialno-političnih oziroma strankarskih konceptov; kako se razmejiti od konfliktov, ki so na teh ravneh neizbežni? Iz doslej povedanega izhaja, da krščanska ljubezen do drugega sama nikakor ne more biti sporna, saj njena drža oziroma horizontalna in vertikalna usmerjenost, kot smo jo poimenovali, ni nekaj protislovnega, pa naj jo razumemo v izvorno zgodovinskem, bibličnem ali pa teološkem smislu. Pravi problem je kontekst, v katerem se vzpostavlja, oziroma družbeni koncept, če jo delegira na neustrezen način. Zakaj lahko šele danes prihaja v ospredje "čistejša krščanska drža", kot ugotavlja Kermauner, bo razvidno iz pogleda na družbene koncepte, s katerimi smo imeli opraviti na naših tleh v novejši zgodovini. Iz tega bo tudi razvidno, da ni bil problem zgolj v enem konceptu, npr. v komunističnem, ki se je uveljavljal precej brezkompromisno, kot tudi ne npr. zgolj v vrhovnih cerkvenih tekstih iz tistega časa, pa naj bodo takratne enciklike še tako neustrezne in dvoumne glede ključnih razvojnih vprašanj.

¹ Skupina je nastala (l. 1988 v Ljubljani) na pobudo salezijanskega duhovnika, z namenom, da bi gojila spomin na ustanovitelja tega reda, Janeza Boska, kar se je izvajalo tako, da se je skupina ob koncu tedna s šotorom selila po različnih župnijah (od tod "šotorovci"). Kmalu se niso več zadovoljili s propagandno funkcijo in s tem, da bi ostali "le servis za pripravo veselih srečanj", kot sami pravijo, in so se usmerili v mladinsko pomoč.

² Niko ARNERIĆ: Šotorovci. *Socialno delo*, let. XXXI, št. 1-2, 1992, str. 201-205.

³ *Ibid.*, str. 201.

⁴ Taras KERMAUNER: *Dvanajst predavanj o perečih razpotjih krščanstva*. Medškofijski odbor za študente, Ljubljana, 1992, str. 82-83.

2. Socialno-konceptualna raven

V zadnjih sto letih se je na Slovenskem zvrstilo precej kompetitivnih konceptov, ki so posamezna družbena področja vrednotili bistveno različno. Zato se je tudi socialni politiki in karitas pripisovalo različne funkcije, s tem pa se je anticipiral tudi pomen socialnega dela, ki se (v strokovnem smislu) pojavlja šele od petdesetih let naprej. Zadnja desetletja prejšnjega in prva desetletja dvajsetega stoletja so na Slovenskem v znamenju industrializacije; prav v tem času pa je bil katolicizem (vse do druge vojne) v ospredju slovenskega družbeno-političnega dogajanja celo do te mere, da so npr. duhovniki nastopali kot eminentni politiki, politično-strankarski shodi (SLS) pa so bili večkrat hkrati verske manifestacije ipd. V zgodaj industrializirajočih se deželah, kjer gre za podobno neizdiferenciranost religije od političnih bojov, imamo opraviti s situacijo, ki jo je dobro opisal O. Maduro:

“v razmerah, ko religija ostaja prevladujoča institucija, je nemogoče razviti strategije socialnega osvobajanja brez neke vrste religioznega posredovanja. Zato je religiozna sprememba pozornosti vreden pred-pogoj za socialno transformacijo.”¹

V tem smislu so različni pristopi znotraj katolicizma pomembni, saj so pogojevali spremembe na vseh drugih družbenih ravneh; načine tega “religioznega posredovanja”, tj., različne zamisli o preoblikovanju družbe, pa imenujem koncepti.² Poudarek je na katoliških konceptih, medtem ko nekatoliške omenjam zaradi primerjave. Pomembnejši koncepti, s katerimi smo imeli opravka na Slovenskem, so torej naslednji:

1. katoliški integrizem,
2. krščanski solidarizem,
3. krščanski socialni aktivizem,
4. krščanski socializem,
5. socialistični kristjani,
6. korporativizem,
7. boljševizem,
8. samoupravni socializem
9. pluralizem

Ad 1. Integristični koncept (lat. *integer*, celoten) si je prizadeval za *poenotenje* prav vseh družbenih področij in za *podrejanje* sleherne dejavnosti (znanosti, filozofije, ekonomije, umetnosti itn.) vrhovni ideji katolicizma, reprezentirani v katoliški cerkvi oziroma njenih najvišjih predstavnikih. Pobudnik in najvidnejši predstavnik te smeri je bil na Slovenskem škof Anton Mahnič, ki je v idejni diferenciaciji videl

¹ James A. BECKFORD: *Religion and Advanced Industrial Society*. London, Unwin Hyman, 1989, str. 142.

² Družbeni koncepti, s katerimi smo imeli opraviti v novejši zgodovini (govorimo lahko vsaj o devetih različnih), se najprej razlikujejo glede na akterje, tj., glede na to, kdo jih je artikuliral (socialna pripadnost akterjev, njihovi interesi itn.). Tu pa poudarjam predvsem to, kaj ti koncepti vsebujejo (katera področja poskušajo regulirati, katerim vprašanjem posvečajo osrednjo pozornost) in kako to počnejo. Izpostavljam torej koncepte v izvornem smislu te besede (lat. *concupere*, sestaviti, vase sprejeti, pojmiti) - omejujem se na to, kar jih sestavlja, katera so tista področja družbenega življenja, ki jih posamezni koncepti prepoznavajo za relevantna in jih vključujejo vase ter poskušajo prek njih regulirati celotno družbo, ter kako ta področja pojmujejo, oz., jih vrednotijo. Znotraj tega bo razvidna tudi vloga karitas in socialne politike.

najmočnejše sredstvo boja proti liberalizmu (sovražniku cerkve št. 1, kot se je izrazil) in proti socializmu (sovražniku št. 2 - "razločuje se od liberalizma le v tem, da je v svojih naukih dosleden ter jih skuša tudi v življenji vresničiti").¹ Mahnič je (točno pred sto leti) v liberalizmu in v socializmu videl glavni vzrok vsega zla, saj je tovrstnim idejam pripisal krivdo tako za propad rimskega imperija v starem veku (!) kot tudi razlog obubožanja delavstva v sodobnosti. Vendar pa je imel socialno zlo liberalizma (te "najpogubniše kuge") predvsem za posledico njegove *a(anti)-katoliške* usmerjenosti. Zato je zahteval kot prvo, edino in poslednjo nalogo katolikov na *vseh* področjih² - boj za katoliške ideje (pri čemer so ne le nekatoliške, pač pa celo neortodoksno katoliške ideje razglašene za *antikatoliške*; od tod usoden idejni boj tudi med samimi katoliki). Značilnost tega koncepta je torej v tem, da terja totalno pod(u)rejanje družbenih vprašanj z *enim* sredstvom (katoliško ideologijo), kar naredi drugačne načine reguliranja odvečne, oziroma, preprečuje posebne pristope za reševanje specifičnih problemov (npr. gospodarska, socialna politika ipd.).

Ad 2. Mehčanje integrističnega koncepta pripelje do krščanskega solidarizma (Krek, Ušeničnik). Gre za koncept, s katerim poskuša katolicizem po eni strani zavrniti modernizacijske individualistične in kolektivistične tendence (liberalni kapitalizem, socializem, komunizem), hkrati pa rešiti socialno vprašanje ter vzpostaviti brezkonfliktno (brezrazredno) solidarno družbo. Ker zavrača tako tržno konkurenco (po Ušeničniku glavni razlog "objektivnega" izkoriščanja, kot se je izrazil)³ kot tudi revolucionarne posege (grožnjo kolektivizma), se reafirmira organski model družbe, kjer naj bo vsak ud družbenega telesa solidaren z drugim, tako celoto pa uravnava "duša" družbe, kar so seveda krščanska (katoliška) načela. Tudi tu gre za isti vzorec sprememb kot v integrizmu (le da ni tako radikalen): najprej sprememba zavesti, čemur bo avtomatično sledilo vse ostalo. Oziroma, kot pravi Ušeničnik:

"Prvi pogoj je zopet ta, da se danes tudi v politiki bije in odločuje boj med vero in nevero."⁴

"Smeri so zarisane... Kaj de, če ni mogoče čisto konkretno opisati oblik bodočnosti?"

Da so le prave vodilne ideje, te si bodo v boju z resničnostjo ustvarile tudi prave oblike!"⁵

Zato tudi ni treba ne *posebne* socialne ne *posebne* gospodarske politike

¹ Anton MAHNIČ: Liberalizem je zakrivil socialno bedo. *Rimski katolik*, let. V, Gorica, 1893, str. 45.

² Izvor Mahničevega klerikalizem ni v tem, da ne bi razlikoval med različnimi področji v družbi, nasprotno: že on sam izrecno poudarja, da npr. "politika *kot taka* ne spada v področje duhovskega poklica" in tudi duhovniki "*kot taki*" (podč. Mahnič) se ne smejo vmešavati v politiko. Ne gre torej za nerazlikovanje področij (kompetence), kot tudi ne za negiranje njihovih posebnosti, pač pa za način, kako ali od kod si to razločevanje predstavlja. Država in cerkev sicer morata "ostati v svojem delokrogu, ne da bi si vsvajala, kar ni njeno", vendar mora biti po Mahniču vselej *cerkev* tista, ki *diktira* ta "delokrog". Kadar se te razmejitve dogajajo neodvisno od cerkve, je za Mahniča družba a priori ogrožena in zato je v vseh takih primerih duhovnik "moralčno primoran vmešavati se v politiko; politika je v naših časih ena najsvetejših, neopustljivih dolžnosti višega in nižega duhovniškega pastirovanja." (Vse iz A. MAHNIČ: Vera in politika. *Rimski katolik*, let. 5, Gorica, 1893, str. 373-389). Z isto logiko posega na vsa druga področja in ta pristop je opazen pri vseh naslednjih katoliških konceptih, čeprav bistveno omiljen.

³ Gl. Aleš UŠENIČNIK: *Sociologija*. Katoliška bukvarna, Ljubljana, 1910, str. 763-784 (790).

⁴ A. UŠENIČNIK: *Sociologija...*, str. 804.

⁵ *Ibid.*, str. 789.

(odraz tega je nerazčiščen odnos do tržne ekonomije - prim. polemiko z Gosarjem - kot tudi do teorije solidarnosti ter pomoči, enako kot npr. pri komunistih). Ker je glavna naloga sprememba zavesti v družbi, naj bi bila solidarnost med ljudmi samoumeven nasledek (Durkheim!), s tem pa tudi ljubezen ter z njo dobrodelnost (ki jo Ušeničnik izrecno omenja v svoji *Sociologiji* samo na eni strani, čeprav delo obsega 839 strani). Zato Ušeničnik socialno pomoč zoži izključno na "pomoč zasebnikov, rodbin, društev in Cerkve". Tu naj država priskoči na pomoč le, če je nujno potrebno, torej kot rezervna oz. dopolnilna dejavnost, sicer pa se naj ne vmešava: "Kjer pa zasebna pomoč ne zadoščuje, tam ima pač država nalogo tudi dopolnjevati dobrodelnost."¹

Bolj realistično oceni karitativno funkcijo J. E. Krek, ki prvi krščansko ljubezen prepozna za nezadostno in pred njo postavi vprašanje pravičnosti, s čemer opozori na sistemsko regulacijo socialno-politične dejavnosti:

"Kdor torej trdi, da se da rešiti socialno vprašanje samo z načelom ljubezni, se temeljito moti. Predvsem je treba pravičnosti. (...) Socialni nered je nastal v prvi vrsti zato, ker se je jela izgubljal pravičnost in ne le zato, ker se je izgubljala ljubezen. Zato je socialni boj boj za pravičnost. (...) Potrebno se nam zli to posebno poudarjati, ker se nekateri tako radi sklicujejo z ozirom na socialno vprašanje samo na ljubezen in pravijo, da more ljubezen sama ozdraviti vse družabne bolezni. Tem zapeljivejša je njihova trditev, ker v zvezi s tem živo in navdušeno dokazujejo, da ima samo krščanstvo, ki je snovano na zakonu ljubezni, moč prave ljubezni. (...) Naše besede o nezadostnosti veljajo le tistim, ki mislijo, naj se politično-socialno delovanje, boj za zakonito preustrojitev družbe, omeji ali celo opusti in naj se goje samo dela ljubezni (...)"²

Tak pristop je za razliko od integrističnega veliko bolj stvaren, saj se zdaj zaporedje največjih sovražnikov spremeni: glavni sovražnik niso več napačne ideje, ki porajajo napačno prakso (kot pri Mahničju), pač pa nasprotno - socialna ogroženost je glavni sovražnik, ki porodi drugega sovražnika, tj., napačen (radikalen, nasilen) družbeni koncept: "*Prvi sovražnik je - vedno večje duševno in gmotno uboštvo in razpad zlasti delavskih stanov; drugi sovražnik je pa materialistični socializem*" (podč. Krek). Socialno vprašanje je v novejši dobi sicer izostreno, a ni šele od danes, saj je lastno vsem družbam na vseh stopnjah; zato njegovo reševanje ni le v pristojnosti bogoslovcev, pač pa tudi modroslovcev, pravnikov, zgodovinarjev, državnikov, časnikarjev - "vsi ti imajo dolžnost, proučevati to vprašanje in nanj odgovarjati po svojih močeh", poudarja Krek.³ Vendar ostaja zahteva po pravičnosti in po posebni socialni politiki kljub temu nedorečena, ker Krek ostaja znotraj solidarističnega koncepta, ki tega ne rešuje na sistemski ravni.

Ad 3. V tej smeri je korak naprej od Kreka prav Andrej Gosar s svojo zamislijo krščanskega socialnega aktivizma. Gosar je prvi (in še dolgo po drugi vojni edini), ki je povezal idejo postopnega prehoda v socializem z jasno navezavo na tržno ekonomijo, to pa na podlagi jasne *razmejitev* med posameznimi družbenimi področji (delnimi sistemi). Kot prvi sociolog⁴ na Slovenskem je poskušal Gosar

¹ *Ibid.*, str. 148-149.

² Janez E. KREK: *Socializem. Izbrani spisi*, III. zv. Odbor društva "Dr. Jan. Ev. Krek" (ur.), Ljubljana, 1925, str. 33.

³ Vse: *ibid.*, str. 189-190.

⁴ Ušeničnik je napisal l. 1910 prvi sociološki učbenik, vendar je dosledno sledil svoji opredelitvi sociologije, ki jo je imel (izrazito v Mahničjevem stilu) za "prelepo apologijo krščanstva" (A. Uše-

vzpostaviti tak koncept družbe, ki bo:

- zagotavljal socialno varnost vseh, za kar naj bi skrbela socialna politika kot poseben sistem;
- omogočal gospodarsko prosperiteto, ki jo je nemogoče vzpostaviti brez upoštevanja tržnih mehanizmov (od tod potreba po avtonomni gospodarski politiki);¹
- zagotavljal nevmešavanje ideologij v posamezne delne sisteme (čeprav je bil Gosar iskren katolik in zvest cerkvi, je prav zaradi tega stališča izrinjen v politično pozabo tako od Cerkve kot od komunistov);
- temeljil na (raz)ločitvi delnih sistemov, kar je *pogoj* za njihovo naknadno prežemanje.

Ker je vloga socialne politike osrednjega pomena za načrtovanje družbenih sprememb, je Gosar tudi (prvi na Slovenskem) podal jasno definicijo njenih ciljev:

“Oblči cilj in naloga socialne politike je, da pomaga socialno nemočnim ljudskim skupinam, stanovom in slojem, da se morajo v tekmovanju z drugimi interesnimi skupinami, stanovi in sloji primerno uveljaviti, ter jih na ta način usposablja za samostojno življenje.”²

V tej zvezi je jasnejša tudi vloga karitas:

“Sicer je že takoj na prvi pogled jasno in očito, da nimajo karitativne organizacije neposredno pri delu za preureditev sodobne družbe nikake posebne naloge. Njihova glavna in najvažnejša socialna funkcija je pač, da v vsakokratnem družabnem sestavu pomagajo revnim in bednim ljudem, ki iz kakršnegakoli vzroka sami ne morejo niti približno človeka dostojno

ničnik: *Sociologija...*, str. 807).

¹ Gosarjevo poudarjanje tržnih zakonitosti in hkrati zavračanje sistema *laissez faire* (z državno in socialno-politično korekcijo) je pomembna novost za naše takratne razmere, čeprav gre za klasični ekonomistični poudarek, ki ga srečamo že pri Adamu Smithu.

Že Smith je namreč poudaril, da je - po eni strani - naravna dispozicija vseh ljudi, da “si zboljšajo življenjske razmere - kar je zahteva, ki nas spremlja od materinega krila in nas ne zapusti več prav do groba.” Čeprav je to gonilna sila napredka, pa je svaril, da zakonodajci prav zato ne sme povsem upoštevati interese (denarnih, trgovinskih, industrijskih) kapitalistov, saj gre v njihovem primeru vselej za “skupine ljudi, katerih interesi se nikoli natanko ne skladajo z javnim interesom in ki jim gre v glavnem za varanje javnosti.” Zato Smith zagovarja cel seznam potrebnih državnih posegov (Cit. po H. D. KURZ: Sebičnost dobro dene. *Nova revija*, let. XII, št. 133, 1993, str. IX, X).

Podobno tudi Gosar: po eni strani opozarja: “Skrb zase, za svoje lastne koristi je človeku tako rekoč prirojena. K temu ga ni treba šele posebej vzgajati in siliti, ker ga priganja k temu že njegova lastna narava.” Prav zato pa je iz vidika “obče blaginje” jasno naslednje: “Če hočemo preprečiti, da bi se v tem stalnem toku spreminjajočih se menjalnih odnosov kdorkoli, poedinec, kak stan ali sloj krivično okoriščal na račun drugih, se to ne da drugače doseči, *kakor da z budnim očesom pazimo na vsako spremembo ter se takoj postavimo v bran nasproti vsakomur, ki bi hotel trenutni položaj sebično zase izkoristiti*” (A. GOSAR: *Za nov družabni red*. Družba sv. Mohorja v Celju, II. zv., 1935, str. 177, 176, podč. Gosar). Za naše razmere dragocen poudarek, ki je v tem, da je treba trajno računati s človeško naravo (individualna korist, celo sebičnost itn.) in jo kljub njeni koristnosti tudi stalno po potrebi korigirati, oz., se pred njo varovati, saj skupno dobro ne izhaja iz nje avtomatično, samo po sebi. Nasprotno pa je tako za komunistični kot za katoliški solidaristični projekt značilno, da vidi glavni problem le v vzpostavitvi idealne družbene ureditve, ki bo enkrat za vselej onemogočila izkoriščanje. Pri Gosarju take idealne dolgoročne rešitve ni, saj je (zaradi omenjene “prirojene” človekove narave, zaradi zapletenosti nenehno spreminjajočih se družbenih, tržnih itn. razmer) družbeno kompleksnost treba “vedno znova naravnovati k zaželenemu cilju. (...) Sicer nam nobena, pa naj bo še tako odločna gospodarska in družabna reforma ne bo prinesla zaželenih sadov” (*ibid.*, str. 176, podč. Gosar).

² Andrej GOSAR: *Za nov družabni red*, I. zv. Družba sv. Mohorja v Celju, 1933, str. 550-551.

živeti. Kaj več pa v socialnem, zlasti v socialnoreformatoričnem pogledu od dobrodelnih organizacij ne moremo zahtevati in pričakovati."¹

Ad 4. Koncept krščanskega socializma, kakršen so razvijali vse do druge vojne, ne vsebuje (glede avtonomističnih poudarkov na omenjenih družbenih področjih) nobenih pomembnejših novosti. Blok krščansko-socialističnega delavstva in dela leve katoliške inteligence (organiziran v Jugoslovanski strokovni zvezi, katoliškem delavskem sindikatu) se je med obema vojnama vse bolj konfrontiral z uradnim katolicizmom ter se osamosvajal od katoliške stranke (SLS), hkrati pa se približeval marksističnemu razumevanju družbe, ne da bi razpolagal z izdelanim konceptom družbene prenove. To jih je v začetku tridesetih let privedlo celo v paradoks, da so npr. odklanjali krščansko-solidaristično ter zlasti korporativistično koncepcijo, hkrati pa se precej dolgo naslanjali na encikliko *Rerum novarum*, ki so jo uradni katoliki razlagali prav v smislu korporativizma. Odsotnost konsistentnega koncepta družbene prenove se pri krščanskih socialistih odraža že v njihovi politični poziciji, za katero je po eni strani značilna radikalna kritika kapitalizma ter iskreno zavzemanje za delavske pravice, po drugi strani pa nujno ohranjanje distance do nasilne revolucije. Njihov politični projekt je bil torej usodno odvisen od rešitve naslednjih vprašanj:

1. kako radikalno preseči kapitalistično ureditev oziroma dokončno razrešiti boj med kapitalom in delom;
2. kako narediti odločen korak naprej od uradnega katolicizma oziroma njihovega krščansko-solidarističnega koncepta;
3. kako hkrati zavreči tudi model korporativizma ter ne zaiti v boljševidni kolektivizem.

V nasprotju npr. z Gosarjem, ki je na tovrstna vprašanja odgovarjal z različnih ravni (ki jih je moral najprej razlikovati med sabo, da je potem razmišljal o njihovi kombinaciji), so se krščanski socialisti zadovoljili zgolj z načelnimi odgovori. Odgovor na prvo vprašanje so videli v tem, da so poleg formalno-pravnih *pravic* ter *dolžnosti* izpostavili zlasti potrebo po dejanski *pravičnosti*. Glede razmerja med pravicami in dolžnostmi namreč velja: "Kjer je dolžnost, mora biti tudi pravica" (to je naslov poglavja v *Osnovnih načelih krščanskega socializma*, A. Tominec). Ker pa je pravica brez pomena, če nihče ne čuti dolžnosti ter ne izpolnjuje iz njih izhajajočih obveznosti, je potrebna tudi neka garancija, da se bodo te pravice upoštevale. In kje krščanski socialisti najdejo tako garancijo oziroma "poroštvo"? Angelik Tominec, ideolog krščansko-socialističnega sindikata, odgovarja takole: "Dolžnost pa ima svoje zadnje poroštvo, da bo izvršena, le v nravni zavesti človeka in nravna zavest ima svoj trdni temelj le v Bogu."

Tak lakoničen odgovor zadostuje le na ravni verske vzgoje, ne pa v smislu družbenega koncepta, ki naj bi veljal na globalni ravni za vso družbo (vse sloje, skupine, posameznike). Namesto utemeljitve željene pravičnosti na družbeni ravni (npr. gospodarsko-politični in socialno-politični) torej išče "poroštvo" pravičnosti na "zadnji", najvišji oziroma najgloblji ravni: v človekovi morali, utemeljeni s katoliškim Bogom. Nadaljna argumentacija na tej podlagi gre v svarilo, kaj se lahko zgodi, če človek in družba "Boga tajita": v tem primeru ni več vrhovne garancije za pravičnost (ki bi delovala na družbeni in osebni ravni), kljub temu pa v ljudeh

¹ *Ibid.*, II. zv., 1935, str. 943.

ostaja živa zavest o *naravnih* pravicah (npr. pri delavcih). Nato pa pride do družbene deviacije v tem smislu, da tisti, ki so brez pravic, na podlagi še vedno žive "nравne zavesti" (tj., zavesti o *naravnih* pravicah) zahtevajo zase pravice, a ker se ne ozirajo več na Boga (ker so ga zatajili), si te pravice vzamejo s silo: "Zato je naravna posledica pravice brez pravičnosti (...) boj in ni samo slučaj, (...) da so mnogi dandanes prepričani, da ni možno doseči pravice brez razrednega boja."¹ Zato so po tej logiki vsi a(nte)isteistični koncepti tako nevarni, ker hočejo uveljaviti pravice mimo božje pravičnosti ali celo proti njej. Katoliški solidarizem, ki sicer ponuja tudi za krščanske socialiste načelno pravilno rešitev (versko-moralna prenova), je nezadosten, ker je za praktično krščansko-socialistično prenovo premalo radikalen pri uveljavljanju pravic delavstva. Socializem oz. komunizem ("pod zastavo Marкса") pa je nezadosten, ker je brezverski; to je osnovni očitek komunizmu, sicer pa naj bi bil glede ekonomske analize družbe sam papež Leon XIII. "tozadevno enih misli z Marxom in Lassallom",² pravi Tominec.

Iz te perspektive izdelava konkretnejšega programa družbene prenove ni možna in niti ni potrebna. Kajti v zadnji (najvišji, najpomembnejši) instanci gre za uveljavitev pravičnosti, od katere bo odvisna nadaljnja regulacija pravic ter obveznosti, ta pravičnost pa se uveljavlja, kot rečeno, z moralno, ne s fizično silo. Ko bo uveljavljena, bodo vsi problemi razrešeni, in zato ni potrebe po podrobnejši razdelavi koncepta krščanskega socializma, saj bodo glavni vzroki socialnih in ekonomskih vprašanj odpravljene. V Bogu utemeljena pravičnost se na ta način postavi za generalno instanco družbene regulacije in si (po krščansko-socialističnem delavstvu) lasti reprezentacijo vseh drugih družbenih področij na nižjih ravneh (gospodarski, socialni idr.). Od tod tudi npr. žolčna polemika z A. Gosarjem, ki je opozarjal na nujnost tržne logike, ki se pač usmerja po svojih zakonih (ponudba, povpraševanje, profit) in se je zato ne da brez škode poljubno regulirati, še manj pa nanjo vplivati z moraliziranjem, četudi se pri tem sklicujemo na papeške enciklike. Tominec mu odgovarja, da bi - nasprotno - zadostovalo "le nekoliko dobre volje" in bi se delavske mezde namesto po tržnih kriterijih določale po socialnih:

"Dejstvo je, da se mezde resnično določajo po tržnih razmerah in ne po kakršnihkoli socialnih vidikih, in prav zoper to se borimo; ker se držimo načela, da je gospodarstvo tudi radi človeka in ne človek radi gospodarstva. (...) To so torej dejstva, ki jih ne priznavamo in ne tajimo. *Nikakor pa ni res, kar trdi dr. Gosar, da se dejstvo, da se v modernem gospodarstvu mezde določajo po tržnih cenah, ne da izpremeniti.* To je prav taka trditev, kakor če bi na primer kdo okrog l. 1000 po Kr. rojstvu dejal, da je suženjstvo pač dejstvo, ki se ne da izpremeniti. In vendar vemo, da se je suženjstvo že takrat dalo omiliti in da je bilo možno isto tudi odpraviti. (...)

Zato pravimo, da se to dejstvo (...) vsekakor da izpremeniti, če imajo odločilni činitelji le nekoliko dobre volje. (...) Prav poudarja dr. Gosar, da je sodobno gospodarstvo zgrajeno na temelju čim večjega dobička. Prav pa ni, da se hoče s tem žalostnim pojavom tako rekoč izmiriti in ga prav tako postavi kot neizpremenljivo dejstvo (...)" (podč. A. Tominec).³

¹ Dr. P. Angelik TOMINEC O. F. M.: *Osnovna načela krščanskega socializma* (Delavska okrožnica Leona XIII.). Delavska založba, Ljubljana, 1931, str. 24.

² *Ibid.*, str. 120.

³ Atom (Angelik TOMINEC): *Ali je to res neizpremenljivo? Delavska pravica*, 26. februarja 1931, št. 9, str. 3.

Skoz tak pogled posebna socialna in posebna gospodarska vprašanja sploh ne obstajajo (enako kot pri komunistih), pač pa obstaja le splošno delavsko vprašanje, ki je moralno-pravičniškega značaja. Celotna zamisel tovrstnega krščanskega socializma je zato reducirana - tudi glede socialne akcije - na moralno vzgojo:

“Dvoje je namreč potrebno: potrebna je skromnost in zadovoljnost z malim, *potrebno pa tudi to malo, s čimer naj je človek zadovoljen. Prvo treba vsaditi v srca s poukom, drugo treba priboriti z organizacijo, katera edino more udejeviti socialno zakonodajo. Toda te ljudstvo ne bo imelo, dokler je ne zahteva. A te ne bo zahtevalo, dokler ne bo imelo v srcu npravstveno utemeljenega socialnega čuta*, ki je istoveten s krščansko ljubeznijo in s Kristusovim duhom. Delno uresničenje teh načel krščanskega socializma lahko vidimo v bolnicah, sirotišnicah, Vincencijevih in Elizabetnih konferencah itn. itn.” (podč. A. Tominec).¹

Karitas je torej za krščansko-socialistični projekt zelo pomembna, a mu sama po sebi omogoča le delno uresničenje. Le delno je učinkovita, a ne zato, ker ostaja na ravni prostovoljnih organizacij ali družb ter ne more prevzeti splošnejših funkcij družbene integracije (kot npr. poudarja Gosar), pač pa - nasprotno: karitas, ki je utelešenje tiste zavesti (npravnosti), brez katere je novi družbeni projekt neuresničljiv, je sama po sebi le delno učinkovita zato, ker se tovrstni “npravstveno utemeljeni socialni čut” (še) ni razvil v celotnem ljudstvu. Da pa bi se to zgodilo, je potrebna prava ideja, podprta z osveščenimi množicami, ki bodo z njo prekvasile celotno družbo (torej ideologija). Od tod poudarek na nujnosti avantgarde, o čemer piše na več mestih takratna *Delavska pravica*, glasilo krščansko-delavskega sindikata:

“Kar velja za delavske voditelje v splošnem, velja tem bolj za voditelje krščanskega socialističnega pokreta. Njihov cilj je: Nazaj k Bogu! K njegovi ustavi! K krščanski družabni ureditvi človeštva! S tem je začrtana smer v vseh vprašanjih, ki (se) tičejo tega pokreta.”²

“Proletariat trpi, silno trpi. Brezdomovinec in brez premoženja je. Kakor Kristus... Kajti ko bo proletariat vstal bo odrešil sebe, vso človeško družbo in vse človeštvo. Reven in brezpraven proletariat mora postati izvrševalec Kristusovega nauka. (...) Če bomo imeli voditelje in člane, kateri imajo v sebi to silo resnično silo križa, potem ne poznamo bojazni za Vstajenje proletarijata in delovnega ljudstva in z njim celotnega človeštva” (podč. avtor).³

Gre torej za *utopične* socialiste, ki poleg nenehnega opozarjanja na napačnost prevladujočega načina razmišljanja vidijo rešitev za družbo tudi v tem, da imajo množice trdno vero v tovrstno utopijo ter da razpolagajo s svojo avantgardo.

Ad 5. Inferiornost krščanskih socialistov (ne v smislu gibanja, ampak glede koncepta prihodnje družbe) velja le do začetka NOB. Z njihovo vključitvijo v OF se zaostrijo ključna vprašanja, ki zahtevajo jasnejše odgovore: odnos do uradnega katolicizma, do revolucije in do sodelovanja s komunisti. V takih razmerah formulira *Edvard Kocbek* koncept družbene prenove, ki -

a) po eni strani preseče nebuloznost krščanskih socialistov,
b) po drugi strani pa gre v isto smer (glede avtonomije sfer) kot omenjena Gosarjeva predvojna razmišljanja.

Ad a) Razlog, da Kocbekov koncept izvzemam iz krščansko-socialističnega okvirja in ga omenjam ločeno, ni samo praktičnega, ampak tudi načelnega značaja. Poleg tega, da je Kocbekov koncept neprimerno manj utopičen in bolj razdelan kot

¹ Dr. P. Angelik TOMINEC O. F. M.: *Sonce in senca*. Družba sv. Mohorja, Prevalje, 1925, str. 25-26.

² O delavskih voditeljih. *Delavska pravica*, 18. marca 1931, št. 12, str. 1.

³ Učenik živi! *Delavska pravica*, 2. april 1931, št. 14, str. 1.

krščansko-socialistični (gl. ad 4), se je sam Kocbek tudi načelno distanciral od sin-tagme *krščanski socialisti* in se je raje označeval za *socialističnega kristjana*. Poudarek je pomemben, ker z njim Kocbek zavrača istovetenje družbenostne perspektive z duhovno, tj., mešanje družbenih konceptov (za prenavo družbenih struktur) z duhovno-religioznimi prenovitvenimi koncepti. Če se namreč neka metafizična realiteta vzame kot podlaga za družbeno-politični program (ali narobe), potem pride do "kratkega stika", ki je po Kocbeku *sistemsko* pogojen (ne pa npr. nazorsko ali osebnostno); pride do situacije, ko se v imenu vere diktira politika ter celoten družbeni razvoj (npr. v smislu Mahničevega "aut-aut"), kar je enako poskusu, ko konkreten politični projekt v svojem imenu terja tudi določeno duhovno-nazorsko usmeritev (npr. komunizem, diamat). Namesto (raz)ločitve družbenega spreminjanja od religiozne preobrazbe se obe ravni spojita in pride do monopolizacije, česar ne moremo preprečiti z nobeno vero, nazorom ali filozofijo (pa naj bo še tako napredna), kot tudi z nikakršnimi personalnimi kvalitetai (čeprav izjemnimi) vodstvenega kadra. Zato Kocbek poudarja,

"da nam naziv krščanskih socialistov ne pristoji, ker je izraz sinkretizma, ki hoče spojiti družbeno politične in metafizične cilje. Še najboljši bi bil naziv socialističnih kristjanov. Religiozna preobrazba in družbena revolucija se ne dasta nikoli sistemsko združiti in spojiti v eno. Skušnjava v današnjem času ni majhna. (...)

Naenkrat se mi je posvetilo, da imajo najlažji položaj kristjani, ki se imajo za progresiste, in kristjani, ki se imajo za konservativce, kajti oboji spajajo svojo vero z družbenim stališčem tako, da pri tem preveč zaupajo v politične in družbene procese in se s tem farižejsko odvezujejo od osebnega krščanskega napora. Pravi kristjan pa mora biti zoper vsak kratek stik in zoper vsak avtomatizem, samo tako more biti nenehno stvariteljsko razpoložen. Zato sem zoper vsako prehitro zblizanje, zoper nezmerni udar sakralnosti v družbo in zoper družbeno napredno izrabljanje religije."¹

Krščanski socializem je torej za Kocbeka problematičen, ker že na ravni pomenske zveze spaja duhovno z družbeno dimenzijo na način, kot da je za kristjane socialistična družba skrajni ter dokončni cilj, v katerem je družbeno-politična osvoboditev tudi že hkrati duhovna odrešitev; kot da je družbeno-politična dejavnost že tudi verska dejavnost. Po tej logiki bi se namreč kristjani delili na konservativce in progresivce glede na politične kriterije; tak avtomatizem (če si politično napreden, si s tem hkrati že versko napreden) pa je klerikalizem, saj gre za spajanje nazorskega in političnega momenta. Zato je za Kocbeka ustrežnejši izraz (skupine, ki jo v OF predstavlja) *socialistični kristjani*, saj je poudarek na tem, da ostaja krščanstvo njihovo temeljno obeležje, medtem ko predikat kaže le na smer njihove politične angažiranosti.

Ad b) Kocbekov koncept je odgovor na zapletenost takratnih razmer, ki so zahtevale družbeno-politično *enotnost* (narodnoosvobodilni vidik) in nazorsko *pluralnost* (duhovni vidik). Zapletenost tistega časa izpostavlja kot problem, ki zahteva sintezo med obema vidikoma, sicer se lahko zgodi (kar se je potem dejansko zgodilo), da se en vidik uveljavi na račun drugega, s čemer se (spet) uveljavi klerikalizem. Rečeno drugače: kako preprečiti prakso, ko bi se nosilci konkretne politične opcije poistovetili oz. spojili s svojim nazorom do te mere, da bi (v imenu politične enotnosti) izključevali druge nazore; oziroma, kako se izogniti razmeram, v katerih je z vidika enega nazora določena politična praksa legitimirana, vsi drugi

¹ Edvard KOCBEK: *Listina*. Slovenska matica, Ljubljana, 1982, str. 399-400.

nazori pa so na tej podlagi diskvalificirani? To vprašanje je bilo neposredno po sklenitvi t. i. Dolomitske izjave aktualno zlasti za krščanske socialiste (kot najmočnejšo nazorsko grupacijo v OF, seveda takoj za komunisti), saj so v tistem času krščanski socialisti načelno in dejansko priznavali *primat* komunistične metode v narodnoosvobodilnem procesu, npr.: "danes privzemamo dialektično metodo marksizma, ker spoznavamo, da je v izjemnih, tako rekoč revolucionarnih časih te vojne najbolj varna."¹

Kljub problematičnosti (avantgardističnosti) takega pristopa pa je Kocbek daljnovidno zaznal potrebo po razločitvi med *različnimi* "življenjskimi ravninami", to je po razmejitvi med nazorom in politiko, med osebo in kolektivom, med potrebnim družbenim poenotenjem (pri doseganju družbenih ciljev, npr. osvoboditev) in potrebno kulturno raznolikostjo ipd.:

"Cilj slovenskega osvobajanja vidimo med drugim torej tudi v tem, da bomo potegnili jasno črto ločnico med človekovo svobodo in obveznostjo. Ta črta ne bi več potekala vertikalno med posameznimi nazori kakor doslej, temveč horizontalno med življenjskimi ravninami. Poslej noben nazor ne bo smel več organizirati življenja in duha svojih izpovedovalcev v zaključen svet, tako da bi si nazorske zgradbe stale druga ob drugi kot totalitarni in ekskluzivni tabori, ki bi vključevali vase filozofijo, politiko, gospodarstvo šport, zabavo, sploh vsa področja življenja, temveč naj bi se poslej omejil le na osebni in duhovni svet svojih izpovedovalcev in se ne bi več diferenčno projiciral na indiferentna področja, ki v prihodnosti ne bodo več prenesla idejnega ocenjevanja. Edino tako bomo stvarno odpravili klerikalizme raznih nazorov in razmejili svobodni svet duhovne mnogovrstnosti od enotnega sveta skupnih družbenih in političnih obveznosti."²

Če torej *vertikalno* potegnemo razmejitev med posameznimi nazori, pomeni to klerikalistični model družbene organizacije, ker s tem razmejimo ne le npr. krščanski nazor od materialističnega, ampak tudi krščansko filozofijo od

¹ E. KOCBEK: *Listina...*, str. 390. Tako so se kljub iskrenim nameram krščanski socialisti s Kocbekom na čelu zapletli v paradoks, da so pristajali na marksistično-leninistično *metodo*, hkrati pa zavračali *cilje*, povzete v teoriji marksizma. Metodičnost je namreč že vselej sledenje nekih ciljev (gr. *methodos*, pot k nečemu), medtem ko je stališče, da je lahko pravilna neka metoda, katere cilji so napačni, že samo po sebi problematično. Kocbek je videl rešitev v tem, da bi katolicizem prenovil z marksistično (družbeno) metodo, komunistični materializem pa poduhovil s krščanstvom, vsebovanim v katolicizmu. Več o problematičnosti takega pristopa gl. v Tine HRIBAR: *Duhovna prostost Slovencev. Na pragu tretjega tisočletja* (ur. J. Strgar), Mohorjeva družba, Celje, 1987, str. 189-207.

² E. KOCBEK: *Listina...*, str. 387-388. Kot ugotavlja Dimitrij Rupel, je to anticipacija koncepta, ki ga Edvard Kardelj mimogrede omenja (trideset let pozneje) v *Smereh razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja* (ČZDO Komunist, Ljubljana, 1980, gl. str. 105-106, 121, 123), s tem da Kardelj predvideno avtonomijo družbenih področij (kulture, ekonomije itn.) relativizira z nujnostjo korektivne funkcije t. i. "subjektivnih faktorjev", ki delujejo po načelu demokratičnega centralizma. Glede predvidene avtonomije družbenih področij je zato temeljna razlika med Kocbekovim in tudi Gosarjevim ter na drugi strani Kardeljevim konceptom v tem, da je za prva dva vzpostavitev avtonomije nujen pogoj izgradnje prihodnje družbe, medtem ko je pri Kardelju obratno: avtonomija področij je šele končni cilj, odmaknjen v prihodnost, partijski monopol pa pogoj, da se ta vizija nekoč uresniči. Kardelj namreč izrecno opozarja, da ta "diferencirani" model *še ni* uporaben in da z njim ne smemo nadomestiti razrednega pristopa: "Vse to so sicer problemi, ki jih bo postopno reševala šele prihodnost. (...) Toda danes bi se očitno znašli v svetu iluzij, če bi hoteli s takimi in podobnimi pojmi, kot sta nadrazredna demokracija ali abstraktna splošna svoboda, reševati realne družbene konflikte" (*ibid.* str. 106). O tem gl. tudi v Dimitrij RUPEL: *Pričevalec, ne overovitelj; Kocbekov zbornik. Znamenja*, Maribor, 1987, str. 103-116.

materialistične, marksistično politiko od katoliške, komunistično ekonomijo od katoliške ekonomije, ene vrste umetnost, kulturo, šport, zabavo, od druge vrste umetnosti, kulture, športa, zabave in tako naprej; torej dobimo ista nasprotja kot v času pred drugo vojno, kjer se celotna družba na vseh področjih (vertikalno) razdeli po nazorski osnovi, kar vodi v nepomirljiv razcep in totalno konfrontacijo. Tako vertikalno diferenciacijo ocenjuje Kocbek za glavno nevarnost narodnoosvobodilnega projekta, ko v tej zvezi poudarja:

“Predvsem pa upam, da se pri nas nikoli več ne bodo ponovili časi banalnega nazorskega dualizma ali celo trializma (katolicizem, komunizem, liberalizem, op. S. D.), ki sta narodovo življenje pod nazorskim vidikom iz najvišjih duhovnih sfer vse do praktičnih ustanov delila tako ostro in dosledno vertikalno, da nismo imeli le nazorsko ločenih duhovnih ved, slovestev in znanosti, ampak smo pod vidikom nazora ločevali ves praktični prostor življenja in samostojno organizirali dvoje ali troje ali še več narodnih politik in gospodarstev.”¹

Namesto te vertikalne se zavzema Kocbek za *horizontalno* razmejitev, kjer nazor združuje istomišljenike le na duhovni ravni in jih le na tej ravni tudi razdružuje (glede na drugonazorske izpovedovalce), ta raven pa je indiferentna glede na ostale ravni, ki ostajajo avtonomne, tj., funkcionirajo po lastni notranji logiki; tako se gospodarstvo, socialna politika, znanost, umetnost in druga področja ne bodo več ravnala po ideoloških, pač pa po lastnih kriterijih (gospodarskih, socialnih, znanstvenih, umetniških...). V tem je predlagani koncept zelo podoben Gosarjevemu, ki je hotel prav z razmejitvijo med posameznimi področji doseči, da bi npr. gospodarska politika temeljila na tržnih kriterijih, namesto da je le nekakšna izvedba papeških enciklik (tega predstavniki uradnega katolicizma sploh niso razumeli). Kocbek se je torej zavedal (tako kot Gosar), da je iskanje rešitev za posamezne družbene probleme brez uspeha (tudi če so te rešitve še tako strokovne, sodobne in domišljene), če niso podprte s konceptom, ki bi na globalni ravni omogočal delitev dela v sektorskem smislu, se pravi, na način njihovega notranjega osamosvajanja ter hkratnega povezovanja (kombiniranja) navzven z drugimi področji. Da bi dopustili normalen razvoj tistega, kar Kocbek imenuje “praktični prostori življenja”, njihovih posebnosti in raznolikosti, hkrati pa omogočili integracijo teh raznolikosti z okoljem, je potrebna avtonomija v vertikalnem in horizontalnem smislu (tako avtonomija *od* kot avtonomija *za*). Šele sistemska avtonomija, tj., avtonomnost kulturnega, societalnega in personalnega sistema omogoča ustrezna delovanja z različnih ravni, kar je Kocbek povzel v naslednji programski zahtevi - “Moramo se afirmirati iz avtonomnih področij kot nosilci resničnih kvalit: politična preudarnost, nazorska ustreznost, osebna ustvarjalnost.”²

Ad 6) V povsem drugo smer vodi koncept korporativizma, ki je v času med obema vojnoma veljal za zelo modernega, inovativnega in učinkovitega. V uradnih cerkvenih krogih je veljal za najmanj nesimpatičnega, saj je temeljil na ukinitvi razrednega boja z uvedbo nadrazrednih korporativnih združenj (poklicnih, panožnih), ki bi ob močnih kompetencah države zagotavljale razredni mir, in v tem smislu bi ga lahko označili kot radikalizirano konkretizacijo že omenjenega solidarističnega modela (gl. ad 2). Pri tem je bistveno (za tu obravnavano temo) to, da koncept

¹ Edvard KOCBEK: Osvobodilni boj in svetovni nazor; *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje, 1989, str. 140.

² Edvard KOCBEK: *Dnevnik 1946 I*. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1991, str. 15.

temelji na *poenotenju vseh področij* v družbi od *zgoraj navzdol*, in s tem onemogoča kakršnokoli avtonomijo česarkoli. Fašistična varianta korporativizma (ki jo je pri nas zagovarjal Ciril Žebot) poudarja, da je na vrhu država, nad njo pa (fašistična) partija. Namesto različnosti področij je poudarjeno njihovo prekrivanje ter mešanje kompetenc, kar zahteva totalitaren nadzor:

“(…) zato pravimo, da je politika podrejena načelu socialne pravičnosti, da je 'gospodarstvo kot kategorija sredstev za omogočitev poedinskega in socialnega življenja podrejeno politiki' itn.”¹

“Fašizem vidi izhod iz krize (...) v ostvaritvi *totalitarne države na avtoritarnem in korporativnem načelu*” (podč. C. Žebot).²

Kriza naj bi bila zgolj produkt liberalne države, ki dopušča prostost državljanov do te mere, da se družbeni procesi uravnavajo brez nje oz. izven nje (država nastopa le kot “gasilec”), in taka država je spoznana za glavnega krivca vseh problemov v sodobnih družbah. Zaradi njene abdikacije iz civilne sfere naj bi prihajalo do strankarskega in razrednega zaostrovanja, do gospodarskih kriz in do propadanja etičnih ter religioznih vrednot. Tovrstne slabosti naj bi se odpravile s konceptom korporativne ureditve, ki bi na gospodarskem področju ukinila partikularistične koristi podjetniških grupacij, “organično” uredila proizvodnjo, hkrati pa regulirala mezde po socialnih ter etičnih kriterijih, ne pa po kriterijih sindikalne moči. Ker bi bila na ta način kapitalska proizvodnja dirigirana korporativno, tj. od zgoraj (tako ne bi bilo treba odpraviti privatne lastnine), bi odpadel glavni motiv sindikalnega boja (zrušitev kapitalističnega izkoriščanja) in klasični sindikati ne bi bili več potrebni. Da bi vse to dejansko zaživelo, pa je potrebno troje: vsemočnost ene (enotne in edine) stranke, totalitarna država in fanatični (verski) idealizem. To je nazorno formuliral Mussolini:

“Ali se korporativizem lahko uresniči v drugih deželah? Vprašanje je potrebno, ker se povsod zanimajo zanj, ga študirajo in se trudijo, da bi ga razumeli.

Ni dvoma, da se bodo ob dejstvu splošne krize kapitalizma povsod pojavile korporativne težnje, toda za ostvaritev *popolnega revolucionarnega korporativizma* so potrebni trije pogoji: *enotna stranka*, po kateri poleg gospodarske discipline deluje tudi politična disciplina in obstaja nad nasprotujočimi si koristimi vez, ki vse druži.

Ni dovolj. Poleg enotne stranke je potrebna *totalitarna država*, to je država, ki v imenu, da jih prenovi in ojači, vključi vase vso moč, vse koristi, vse upe enega naroda.

Pa še ni dovolj. Tretji, zadnji in najvažnejši pogoj: Treba je živeti razdobje visoke idealne napetosti” (podč. Mussolini).³

Za cerkvene kroge je, kot rečeno, ta zamisel predstavljala sprejemljive odgovore na poglobljena vprašanja sodobnosti - oziroma, kot poudarja Gosar, je bila korporacijska ideja pri nas celo “od Cerkve avtoritativno predpisana. Zaradi tega jo je bilo treba kratko in malo sprejeti, kakor so jo naši zopet bolj ali manj avtoritarni razlagalci pretolmačili in predpisali.”⁴

Ena od omembe vrednih različic korporativizma pri nas, ki jo je formuliral Jože Jeraj, se je sicer distancirala od njenega fašističnega načina in je v imenu katoliške socialne filozofije poudarjala “samoupravni značaj korporacij” ter njihovo

¹ Ciril ŽEBOT: *Korporativno narodno gospodarstvo*. Družba sv. Mohorja v Celju, 1939, str. 55-56.

² *Ibid.*, str. 57.

³ Cit. po *ibid.*, str. 49-50.

⁴ Andrej GOSAR: *Glas vpijočega v puščavi*. 2000, 1987, št. 37/38/39, str. 126.

ločitev od države, saj "mora biti tudi korporacijam zagotovljen in določen od države neodvisen delokrog stanovskega delovanja, v katerem stan izključno odloča in razpolaga."¹ Zato je Jeraj tudi zavrnil npr. Spannov univerzalistični pristop, ki je stanove diferenciral iz "družabne celote" kot nadrejene entitete, ki se od zgoraj navzdol členi v posamezne dele, podobno kot rastejo udi iz telesa. Jeraj namreč razlaga nastanek stanov nasprotno, z združevanjem posameznikov v stanove ("kajti posamezniki so pred celoto"), po katerih se celota sploh šele lahko vzpostavi. Tako naj bi se izognili nevarnosti kolektivizma, ki bi lahko izšel prav iz univerzalističnega pristopa, namesto tega pa bi uveljavili solidarizem, ki omogoča stanovsko avtonomijo. S tem bi se končno konkretiziral krščanski (katoliški) solidaristični koncept na način, ki bi bil drugačen tudi od fašističnega kolektivizma, saj bi upošteval načelo subsidiarnosti (višje instance so zgolj v dopolnilo in podporo nižjim), ki ga omenja celo enciklika *Quadragesimo anno* (1931).

Vendar se s tem problemi šele začnejo. Razredna nasprotja naj bi se namreč odpravila prav z uvedbo korporacij, oziroma s tem, da se družbene institucije zgradijo ne na logiki razcepa med kapitalom in delom, pač pa na logiki nadrazrednih interesov, tj., na interesih družbe kot *celote*; zato se korporacije uvedejo od zgoraj pod vodstvom države (partije). Ker pa se to, kot rečeno, lahko izrodi v kolektivizem, predlaga Jeraj izvzetje korporacij izpod državne subordinacije tako, da jih gradi od spodaj iz posameznikov (in skupin) - to je prav iz področja heterogenosti interesov ter njihove konfliktnosti, oziroma, iz področja, kjer interesi enega dela ljudi nasprotujejo interesom drugih ljudi v tolikšni meri, da se konfliktnost lahko odpravi le z novim načinom celotne družbene organizacije - s korporacijami. Glavni problem torej ostane: kako naj bi korporacije, ki naj odpravijo razredno razdeljenost, organizirali iz posameznikov (skupin), ki so že razredno razdeljeni? Kako organizirati družbo, v kateri bi namesto konfliktov uveljavili solidarnost, namesto individualističnega tekmovanja skupnostno sodelovanje, namesto razrednega boja nadrazredni mir - in to brez diktata države, ker država pri vsem tem le asistira, le podpira tisto, kar mora nastati tako rekoč izven nje?

Jeraj "razreši" problem na ta način, da enostavno razglasi korporacije za *obvezne*: za vsakega posameznika ja korporacija "prisilna, to je, vsak član poklica, bodisi podjetnik ali delavec, mora biti član korporacije, ki je ustanovljena za njegov stan."² Obvezna zato, da ga zaobveže s svojimi pravili, ki naj bi preprečevala razredne ter vsakršne druge egoizme. Znotraj korporacije se na ta način *samoumevno* pričakuje, da bodo delavci in podjetniki (ki sicer ostajajo ločeni po nekakšnih sekcijah) vendarle zastopali skupne stanovske interese. Vendar - če člani korporacij sami sestavljajo pravila (avtonomno od države), po katerih naj bi korporacije delovale, od kod pričakovanje, da se bodo ravnali zgolj po skupnih stanovskih in ne tudi po razrednih interesih? Ali ni enako verjetno, da se bodo tudi znotraj stanovske organiziranosti uveljavljala razredna nasprotja? Ker torej korporacijski način organiziranja odpravlja razredni boj zgolj formalno, ostaja problem enako navzoč kot npr. znotraj solidarističnega koncepta. Solidarizem se je zato preprosto oprl na moralno prenovo, tj., na krščansko (katoliško) prenovo "nravi"

¹ Dr. JOŽE JERAJ: *Korporacijski red in družabna reforma Jugoslavije*. Tiskarna sv. Cirila v Mariboru, Maribor, 1941, str. 20.

² *Ibid.*, str. 20-21.

tako na individualni kot na družbeni ravni. In prav isto predlaga tudi Jeraj: korporacijski načrt, ki naj bi z organizacijo posameznikov ter celih gospodarskih panog onemogočil razredna združenja (sindikalna, politična), tak formalnoorganizacijski koncept je treba dopolniti s kulturno prenovo, ki bo obstoječe socialne sloje in zlasti razrede povzdignila v "kulturne stanove". Šele taka kulturna preobrazba naj bi dokončno odpravila razredna nasprotja s tem, ko bo uveljavila solidarnost:

"Dve osnovi stanovske vzgoje sta: *solidarnost med stanovskimi člani in solidarnost z drugimi stanovi*. Stanovska misel poudarja kot temeljno načelo, da so stanovi organi družbe. Kakor more le vzajemnost med tudi v telesu celoto pospeševati, tako mora biti solidarnost tudi med organi družbe. (...) Kdor bo stanovsko vzgojen, bo iskal skupnost, ne razlike in nasprotstva z drugimi"¹ (podč. Jeraj).

In šele znotraj tako vzpostavljenih "kulturnih" stanov ima tudi karitas svojo kohezivno vlogo: "Karitativno delo se nanaša na stanovsko preskrbo bolnikov, revežev ter brezposelnih. Posebno važno je, da stan prevzame v svoje roke socialno zavarovanje za bolezen, starost in nezgode."²

Skratka, solidarnost in socialna varnost naj bi bili v domeni konkretnega stanu (ne pa države), in tudi v tej zvezi se zato poudarja razvoj *zavesti* o disciplini, pravičnosti in solidarnosti. In kako naj se taka stanovska vzgoja konkretno uveljavi? Tako, da se ljudem stanovski etos vceplja sistematično, to je *načrtno* glede na njihovo pripadnost kmečkemu stanu, rokodelsko-obrtnemu ter industrijskemu stanu. Vendar gre Jerajeva poenostavitev še naprej: ker se rokodelsko-obrtni in industrijski stan v marsičem ujemata, ju lahko združimo in s tem dobimo dva stanovska izobraževalna načrta, kmečkega in obrtniško-industrijskega. Bistvo teh dveh načrtov je, da se kmečka kultura izolira od vplivov meščanske kulture in da se radikalno prepreči mešanje ter zlivanje ruralnih in urbanih stilov življenja, različnih mentalitet, da se zaustavi preseljevanje (v mesta), upočasni oz. onemogoči prevzemanje sodobnih navad ipd. Ker je jedro kmečkega stanu seveda krščanska vera, je treba kmete v tej veri tudi obdržati - in ker je ta vera mišljena v tradicionalnem smislu, je treba kmečki stan sistematično odvrčati od vsakršnega spogledovanja z netradicionalnimi ravnanji tako v njegovi proizvodni dejavnosti kot v družinskem, vaškem in sploh socialno-kulturnem življenju. V zavračanju vsega, kar odstopa od srednjeveške podobe idiličnega kmetstva, je za Jeraja moteča celo uporaba umetnih gnojil in npr. stiki z mestnimi trgovci, pri katerih kmet prodaja svoje pridelke, da se lahko preživi. Vse to moti kmečko idilo in ogroža tradicionalne temelje krščanstva, kajti: "Kmet ne more v današnjih razmerah živeti v stari idilični izoliranosti vaške lipe, burni valovi mestnega sebičnega in trgovskega življenja pljuskujejo v vas in ga silijo, da po mestno gospodari in spekulira, da se zanima za sodobni napredek, umetna gnojila, stopa v stik z mestnimi trgovci in agenti, da proda svoje izdelke in krije svoje potrebščine." Vse to namreč spreminja "kremenitega kmeta" v pomeščanjenega kmeta oziroma v "poljedelskega pridobitnika" (podč. Jeraj), s čimer je ogrožen "pomen prelepih kmečkih verskih običajev, cerkvenih praznikov in ljudskih navad."³

To navajam v ilustracijo mentalitete, ki je nekakšna mešanica utopičnosti ter fobičnosti in ki je bila nasploh značilna za uradni katolicizem pri nas (vse do

¹ *Ibid.*, str. 64.

² *Ibid.*, str. 21-22.

³ *Ibid.*, str. 66

šestdesetih let): na eni strani strah pred uveljavljajočimi se procesi modernizacije na vseh področjih, po drugi strani pa vera v (omenjene) utopične konstrukte prihodnje družbe.

Sledi te mentalitete so po mojem mnenju vidne še danes. Tu mislim zlasti na nevarno, čeprav ne do kraja izrečeno pričakovanje, po katerem naj bi se dejanska socialna rizičnost modernizacijskih procesov (razpadanje tradicionalnih vrednot, običajev, družinske trdnosti, medsoseseke, vaše, sorodniške solidarnosti ipd.) razrešila s tem, da se modernizacijskim vplivom preprosto odpovemo, oziroma, da so celo prepovedani; namesto spodbujanja komplementarnih mehanizmov pomoči (prostovoljnih, državnih, tržnih) pa se zgolj sklicujemo na "zavest", vero, tradicijo ali kaj podobnega. Sledi takega utopizma, ki se je pokazal neuspešnega že na začetku tega stoletja (npr. v konceptu krščanskega solidarizma, ad 2), lahko zasledimo še danes pri nekaterih naših političnih strankah. Ni naključno, da si prav politična stranka, ki združuje ljudi v prvi vrsti na nazorski osnovi in šele potem glede na politično različnost - to so Slovenski krščanski demokrati -, postavlja za prvi, glavni in izhodiščni cilj *moralno* prenovo. Kot da je glavni družbeni problem v napačni morali, kot da je mogoče različne morale nadomestiti z eno samo, in kot da je problem domnevne nemoralnosti izguba edine prave, tj., krščanske (pri nas vselej katoliške!) morale. Oziroma, kot obljublja program SKD: "Naši programski cilji so: moralna družbena prenova slovenskega naroda, to je obnova najboljših vrednot v slovenski tradiciji (delavnost, poštenost, zanesljivost, odgovornost...)"¹ Ni naključje, da v tej zvezi niso omenjene tudi inovativnost, fleksibilnost, podjetnost, pripravljenost za tveganje ipd., skratka, usmeritve, ki se v soočanju z novim izmikajo tradiciji. Vsesplošna moralna prenova se je namreč na Slovenskem pojavljala kot čarobna paličica vselej takrat, ko politične elite v soočenju z modernizacijskimi procesi niso bile sposobne ponuditi konsistentnega družbenega programa in so se zato sklicevale na reafirmacijo tradicionalne morale. To je skupni imenovalec vseh katoliških prenovitvenih konceptov, ki jih tu omenjam (z delno izjemo Gosarjevega in Kocbekovega), in seveda tudi značilnost boljševizma, le da je slednji afirmiral revolucionarno moralo namesto tradicionalne. Zato je toliko bolj presenetljivo, da se nekateri ideologi katolicizma še danes niso otresli iluzije o vseмогоčnosti *moralnega spreobračanja*, saj se v svojem zavzemanju za nekakšno "novo družbo" sklicujejo prav na oblikovanje novih osebnosti, na novo vzgojo in konvertitstvo, kar zlasti poudarja npr. Anton Stres:

"Zato nove družbe ni mogoče vzpostavljati samo s strukturalnimi spremembami na ravni gospodarstva in družbenih odnosov, temveč prav tako nič manj potrebno z osebnim oblikovanjem vsakega človeka, z vzgojo in moralnim spreobračanjem. Samo tako je mogoče pospeševati moralno zavest odgovornosti, solidarnosti in prizadevanje za skupno blaginjo s političnimi in vsemi drugimi sredstvi."²

Dosledno izpeljana moralna prenova, ki naj bi vodila v vsesplošno solidarnost ter blaginjo, vselej vodi v kulturno revolucijo, ne glede na to, v imenu kakšne morale nastopa. Za razliko od Jeraja, ki je svoj koncept kulturne prenove dosledno izpeljeval v najmanjše podrobnosti, se danes tovrstni poskusi formulirajo v

¹ *Volilni programi političnih strank*. Celina, Ljubljana, 1992, str. 58.

² ANTON STRES: Katoliški družbeni nauk na pogorišču komunizma. *Celovski Zvon*, let. X, št. 35, 1992, str. 84.

drugačnem žargonu in v imenu pluralizma. V tej zvezi naj omenim tudi programsko načelo (o kulturi) pri današnji Slovenski ljudski stranki, ki se prav tako sklicuje na krščansko etiko: današnja SLS se namreč zavzema za "omogočanje kulturne dejavnosti vsakemu, ki naj se izrazi v skladu s svojimi sposobnostmi v slovenskem in širšem kulturnem prostoru; merilo pri tem je sporočilnost umetniške etnične resnice".¹ Kot merilo za omogočanje kulturne dejavnosti se torej zahteva *etnična resnica*, kar je absurd, ki ga na Slovenskem doslej nismo poznali (celo Jelinčičeva SNS se zavzema za kulturo, ki naj bo širša od "že ustvarjene nacionalne identitete"). Pa tudi če je (kar je bolj verjetno) formulacijo o etnični resnici zakrivil tiskarski škrat in je mišljena "etična" resnica, tudi v tem primeru se pojavi vprašanje, *kakšno* naj bo to etično merilo kulturne dejavnosti. Kajti vsako sklicevanje na "etično kulturo" vselej že predpostavlja nekakšno neetično kulturo, do katere se distancira oziroma se glede na njo konstituira (z nasprotnim predznakom). To pa je (v ostrejši varianti) kulturno-bojni model, ki ga je najradikalneje afirmiral že Mahnič v prejšnjem stoletju in zaradi katerega smo imeli dolgo časa katoliško ("etično") in nekatoliško ("neetično", tj. liberalno-katoliško, liberalistično, socialistično idr.) umetnost, ki se je podrejala posameznim nazorom po načelu "vertikalne" razdeljenosti, kot je temu rekel že Kocbek. Zato je vse, kar je vrednejšega nastalo v slovenski kulturi, izšlo iz konfrontacije oziroma vsaj iz distance tako do katolicizma kot do drugih "izmov", iz nekonformizma do strankarskih pogledov na kulturo, se pravi, iz vmesnega položaja, ki je bil sicer za avtorje socialno tvegan, a literarno oz. kulturno ploden.²

Ne trdim sicer, da imata omenjeni politični stranki kakšen skrit načrt kulturne revolucije, opozarjam pa na koncept, v katerem so usedline preživetih (prej omenjenih) modelov še vedno prisotne. Zato se je treba vselej vprašati, v *kakšnem kontekstu* se pojavljajo zahteve po samopomoči, solidarnosti, varstvu družine, po "enakopravnem" vrednotenju obeh spolov, kjer se naj ceni tudi žensko delo na domu (kar samo po sebi seveda ni sporno), nadalje zahteve po socialnih plačah in podobno; po mojem tudi ni slučajno, da se pri tem nekatere današnje stranke sklicujejo le na Kreka, krščanski socialisti celo na Kocbeka, nihče pa na Gosarja, čeprav je za današnjo rabo še najmanj sporen. Koncepti namreč svojo pravo barvo pokažejo šele skozi aplikacijo, in dokler niso konkretizirani, so lahko videti nevtralnno.

Prav zato omenjam Jerajev koncept, ki je videti nekakšna protiutež fašistični varianti korporativizma, ker se distancira od države in ohranja tudi parlamentarno demokracijo, do katere je imel sicer marsikdo v tistem času načelne pomisleke. Aplikacija tega koncepta pa razkriva dosledno socialno-kulturno revolucijo, ki jo lahko primerjamo le s kasnejšim boljševističnim pristopom (le da v nasprotni smeri in iz nasprotnih načel). Pri tem Jeraj sega npr. v take podrobnosti, da v imenu kmečko-stanovske kulture odreja celo stil stanovanjske opreme in vse, kar je s tem v zvezi: "Kmet ne sme zidati kmečke vile za kmečko hišo (tj., namesto kmečke hiše, op. S. D.), tudi ne sme opremiti svojega stanovanja z mestnim pohištvo, krasiti ga z nekmečkimi slikami in sam sebe oblačiti na gosposki način," svari Jeraj. Isto je s knjižnicami: za kmete naj bi bile primerne "le ljudske knjige ter povesti.

¹ *Volilni programi...*, str. 51.

² Več o tem gl. v D. RUPEL: *Besede božje in božanske*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1987 (III/3).

Cankar, Župančič in drugi moderni pisatelji in pesniki so sicer dobri za mestne knjižnice, v podeželske pa spadajo Finžgar, Meško, Milčinski, Gregorčič, Jurčič, Levstik, Slomšek". Enaka pozornost velja tudi gledališkim igram, kjer "bi res prikazovali na kmečkih odrih igre iz ljudskega življenja, stremljenja ter čustvovanja. Morali bi imeti poseben ljudski repertoar, da bo kmečka stanovska izobrazba klena."¹ V nasprotju s tovrstno klenostjo² (tj., nazornostjo, sočnostjo in čvrstostjo kmečke tradicije), ki jo je treba še zlasti zavarovati oziroma nadzorovati, da se ne pokvari, je treba kulturo obrtniško-industrijskega stanu šele izgraditi. Tu naj bi seveda imele po Jeraju ključno vlogo "glavne ustanove občestva, šola, cerkev ter prosvetni dom." Tudi umetnost tega stanu naj bi bila drugačna, tj., "industrijska": v tej zvezi se zavzema Jeraj čisto v boljševidičnem stilu (a z drugačno vsebino) za "sodoben slog industrijske stanovanjske hiše", vključno z notranjo opremo, za "svojevstveno industrijsko lepo književnost, povest, pesem", za vsebinsko drugačne knjižnice, kot so na vasi, za "industrijsko-delavske igre" po gledališčih, skratka: "Industrijskemu stanu pišejo, pojejo in slikajo drugi umetniki nego kmetu." Seveda bi bile ločene tudi šole itn.³

Na teh osnovah si je Jeraj obetal, da bo nastala na celotnem jugoslovanskem ozemlju "krščanska korporacijska država", ki bi združevala tako Slovence, Hrvate in Srbe kot Muslimane. Tu Jeraj zavrača nacizem in fašizem, ker jugoslovanska (narodna) troedinost ni uresničljiva prek rasno-nacionalistične teorije, totalitarnost enotne državne stranke pa tudi ni potrebna, ker naj bi bilo vse skupaj postavljeno na krščanske temelje. Jeraj se namreč sklicuje na korporacijski organicizem, ki naj bi s pomočjo krščanstva tvoril organično celoto, sestavljeno iz narodov kot udov (telesa). S tem pride do ideje jugoslovanstva kot kulturno-ekonomskega projekta,

¹ J. JERAJ: *Korporacijski red...*, str. 68-69.

² Mimogrede: pomen izraza *klenost*, ki ga danes v zvezi s socialnim delom uvaja npr. J. Ramovš, ni (povsem) istoveten s pomenom, ki mu ga pripisuje Jeraj. Pri Jeraju je klenost (krepkost, nazornost, sočnost, pristnost, trdnost, zanesljivost ipd.) mišljena v tradicionalnem smislu kot nasprotje modernim, nepreglednim, kompliciranim, celo pomehkuženim, nenravnim, škodljivim, nepristnim itn. načinom (življenja, stilov, značajev, miselnosti). Taka klenost, ki jo Jeraj povezuje s kmetstvom (z ruralnostjo in ruralizmom, patriarhalizmom, tradicionalizmom, katolištvom), se pri njem prevesi v rigidnost kot obrambno držo pred meščanskimi vzorci življenja. Nasprotno pa je pri Ramovšu klenost mišljena vedno kot "socialna klenost" - razume jo torej predvsem v (psiho)socialnem smislu, tj., v zvezi s sposobnostjo soočanja in razreševanja situacijsko pogojenih težav ter osebnih stisk, kar je drugačen kontekst od Jerajevega (tradicionalističnega).

Kljub temu pa ostaja vprašanje smiselnosti omenjenega izraza odprto, tudi če se uporablja v socialnem smislu (zlasti če gre za strokovni termin?). Izraz "klenost" je preveč konotativen, da bi se ga dalo enoznačno opredeliti, oziroma preveč mnogoznačen in nebulozen, da ga ne bi bilo treba dodatno pojasnjevati. Težava je podobna tisti, ki jo imajo npr. v medicini z opredelitvijo zdravja (lažje je opredeliti bolezen) ali pa v psihologiji (osebnost), v sociologiji (družbene zakonitosti) itn., kar seveda ne pomeni, da teorija (znotraj teh strok) zaradi tega ne more napredovati. Če pa vseeno hočemo sloveniti to, kar naj bi pomenila "socialna klenost", bi bilo po mojem koristno razmišljati o bolj enoznačnih pojmih (mogoče: *socialna odpornost* ipd.).

³ Vse *ibid.*, str. 70-71.

⁴ Korporacijska ureditev naj ne bi bila le garancija "jugoslovanstva" v kulturnem smislu, pač pa tudi v *ekonomskem*. Tržne zakonitosti naj bi se, kot rečeno, nadomestile s korporativnim dirigiranjem ponudbe ter povpraševanja, predvsem pa naj bi po tej poti prišlo, kot pravi Jeraj, do uresničenja "enakostnega načela v socialnem življenju, to je zmanjšati morajo (korporacije) gospodarske in socialne razlike v razdeljevanju imovine in dohodkov" (*ibid.*, str. 60). Zato tudi

ki je podoben komunistični zamisli, seveda s to razliko, da se jugoslovanstvo ne vzpostavlja na razredni podlagi, pač pa na krščanski tradiciji. Ko se torej industrijski stan rekatolizira in katoliškost kmetov utrdi, naj bi bilo prav krščanstvo tisto, ki družijo Slovence in Hrvate s pravoslavnimi Srbi, medtem ko bodo tudi Muslimani "temeljne elemente krščanstva (...) gotovo priznali, ker so neobhodno podlaga vsakemu občestvu." Na ta način bi nastalo "jugoslovanstvo", ki je za Jeraja "sinteza treh narodnih kultur, zgrajenih na krščanskih osnovah naše preteklosti".¹

Pri tem velja poudariti, da uradna doktrina katolicizma ni enoznačno predpisala korporativnega modela, čeprav je z njim simpatizirala, vse dokler se ni v praksi povsem kompromitiral. Kljub nedvoumni afirmaciji korporacij ostajajo enciklike glede tega na načelni ravni; predstavljajo zgolj splošne smernice korporativnega koncepta in ne ponujajo konkretnije elaboracije tovrstnih modelov. Zato razloga za nastanek različnih korporativnih modelov (Žebotovega, Jerajevega, Ahčinovega, Aleksičevega) ne moremo enostavno pripisati papeškim enciklikam, pač pa takemu pogledu na družbo, ki vselej predpostavlja neko osrednjo instanco, iz katere naj bi potekalo reguliranje družbenih procesov. V tem smislu je avtonomija posameznih ravni, kolikor je dopuščena, vselej mišljena *znotraj* okvirov take regulacije in se omejuje zgolj na pripomoček osrednji skrbniški funkciji, ki naj se razbremeni odvečnih posegov (podobno kot vegetativno oz. avtonomno živčevje v organizmu). Taka avtonomija pa se konča tam, kjer začne ogrožati položaj osrednje reprezentance, kar naj bi bilo disfunkcionalno. Papeški encikliki (*Rerum novarum*, 1891, *Quadragesimo anno*, 1931) torej nista stregli *izpeljavi* korporacijskih modelov na Slovenskem, pač pa zgolj njihovi *legitimizaciji*. To je razvidno že iz tega, da se vsi omenjeni korporacijski modeli, čeprav različni in med sabo nedružljivi, sklicujejo na iste enciklike, hkrati pa tudi nekateri poudarki v enciklikah eksplicitno zavračajo rešitve iz konkretnih modelov. Tako npr. Pij XI. izrecno poudarja (v *Quadragesimo anno*, odst. 88)², naj korporativne oblike organizacij

poudarek na stapljanju ekonomske in socialne politike (diametralno nasprotno npr. od Gosarja). Jerajevo deklarirano priseganje na subsidiarno načelo pa se prav tu pokaže za navidezno: "Državna korporacijska zbornica bo izdajala okvirne zakone, banovinske korporacijske zbornice pa bodo v obsegu okvirnih zakonov dajale konkretnije uredbe" (*ibid.* str. 72 op.); pri tem Jeraj poudari, da naj bo vrhovna gospodarska zbornica seveda locirana "v Belgradu" (*ibid.* str. 53).

Če torej namesto tržne ekonomije in avtonomne socialne politike poskušamo iznajti kakršnokoli nadomestno bližnico, bomo prej ali slej zašli v bolj ali manj centralno-planske modele, katerih uveljavitev zahteva ideološko-ekskluzivno podlago, za kar so očitno primerne vsakršne ideologije (fašizem, nacionalizem, komunizem, katolicizem itn.).

¹ *Ibid.*, str. 71-72.

² "Kakor pa ustanavljajo občani za najrazličnejše namene posebna društva, h katerim pristopi, kdor hoče, kdor pa ne, tako tudi tisti, ki izvršujejo isto obrt, lahko ustanavljajo med seboj svobodne organizacije, ki so kakorkoli z njihovo obrtjo v zvezi..." (tu je navedena kontinuiteta z *Rerum novarum* Leona XIII.). "Enaka svoboda mora biti tudi za organizacije, ki presegajo meje posameznih strok. Svobodne organizacije pa, ki že cveto in donajajo lepe sadove, naj poskušajo v duhu krščansko-socialnega nauka pripraviti tla za tisto popolnejšo obliko organizacije, ki smo jo zgoraj omenili, namreč za korporacije, ki naj jih skušajo tudi pogumno ustvariti." (*Quadragesimo anno*, cit. po *Katoliška socialna in politična doktrina*, I, FSPN, 1976, str. 151).

"Cerkev ni sicer nikoli podala kakega podrobno izdelanega tehničnega načrta za gospodarsko-socialno delo, ker to ni njena naloga, podala pa je poglobitve obrise in smernice, ki jih je kajpada mogoče uporabiti na različne načine, primerjene časom, krajem in narodom, ki pa vendar kažejo varno pot, po kateri morejo države priti v kulturnejšo in srečnejšo dobo" (*ibid.*, str. 197).

nastanejo na neprisilen način, saj morajo biti vse društvene in organizacijske oblike *svobodne*, ne pa prisilne (torej nasprotno od Žebota in Jeraja). Vendar: kako zagotoviti, da bodo te svobodne asociacije ("korporacije") prerasle razredna nasprotja, razrešile socialne probleme, vzpostavile vsesplošno solidarnost ob hkratni ekonomski prosperiteti? O tem ponujajo enciklike zgolj apeliranje na zavest, na нравno prenavo in zahtevajo "etično" (cerkveno-ideološko) vodstvo. Ideje o korporacijah, blaginji, svobodi, človekovem dostojanstvu, miru, solidarnosti itn. se torej priporočajo na splošni in načelni ravni, to pa cerkvi omogoča distanciranje od konkretnih rešitev na posameznih ravneh (znotraj ekonomije, sociale, politike), če se te pokažejo za neustrezne. Ostajanje na načelni ravni omogoča, da se "duhovno" prvenstvo katolicizma vzdržuje v različnih družbenopolitičnih razmerah in ureditvah, ne da bi se za to prevzela odgovornost. V novejšem (pokoncilskem) času se ta primat vzdržuje v imenu skrbi za človekove pravice, za ekologijo itn., pri čemer je jasno poudarjeno, da teh vrednot ni mogoče doseči mimo cerkvenega pokroviteljstva:

"Cerkev torej v moči zaupanega ji evangelija razglša človeške pravice in (...) te pravice povsod pospešuje. Toda to gibanje je treba prepojit z duhom evangelija in ga zavarovati zoper kakršen koli privid lažne avtonomije. Izpostavljeni smo skušnjavi, da bi mislili, kakor da so naše osebne pravice v polnosti zagotovljene samo tedaj, kadar smo oproščeni slehernega vodila (norma) božje postave. A po tej poti se dostojanstvo osebe še daleč ne reši, temveč nasprotno: propade."¹

Osebno dostojanstvo, pravice itn., vse to je uresničljivo le pod božjim vodstvom, za kar je seveda pooblaščen Cerkev; brez tega naj bi vse propadlo. Avtonomnost delnih sistemov, katerih prepletanje bi potekalo brez centralne nadzorne instance, je s tem zanikana. To je tudi glavni problem omenjenih korporativnih modelov, ki so upoštevali tako pokroviteljstvo. Čeprav konkretne rešitve, kot rečeno, niso bile dosledna izpeljava enciklik, ker slednje ostajajo na splošnejši ravni, jih z njimi vendarle družijo *ista logika* družbene regulacije, ki se ji uradni katolicizem vse do danes ni povsem odpovedal.

Ad 7 & 8) Boljševistični koncept lahko s systemskega vidika opredelimo kot kulminacijo inhibicije posameznih družbenih procesov. Pri tem ni šlo kratko malo za ukinjanje teh procesov (še manj za ustanavljanje, npr. "svobodno združeno delo" ipd.), pač pa za oviranje na systemski ravni, ko se zanemarjajo interne zakonitosti posamičnih področij. Čim bolj se družba diferencira (evoluirá), tem bolj je poudarjen pomen posamičnih funkcijskih sistemov, ki jih je vse težje nadzorovati iz nekega skupnega nadrejenega središča. Družbena enotnost ni več monolitnost, pač pa nepregleden splet neodvisnosti ter hkratne soodvisnosti delnih sistemov. Ta paradoks ni poudarjen le v novejši systemski teoriji, pač pa je nanj opozoril že F. Engels:

"(...) naključje je samo en pol medsebojne odvisnosti, njen drugi pol se imenuje nujnost. (...) Čim bolj se določena družbena dejavnost, vrsta družbenih procesov, odteguje zavestnemu nadzorstvu ljudi in jim raste čez glavo, čim bolj se zdi prepuščena golemu naključju, tem bolj se v takem naključju kot naravna nujnost uveljavljajo tej dejavnosti lastni notranji zakoni."²

¹ "Gaudium et spes", *Katoliška socialna...II*, str. 202.

² Friedrich ENGELS: *Izvor družine, privatne lastnine in države*. MEID, 5, CZ, Ljubljana, 1979, str. 395.

Socialna problematika, tržne zakonitosti, procesi medsebojne pomoči ter solidarnosti ipd., vse to *obstaja* v vsakem primeru, tj., neodvisno od tega, ali se posamezni družbeni koncepti s temi področji ukvarjajo ali pa jih "prepuščajo golemu naključju". Vpliv konceptov na te procese pomeni, na kakšen način, tj., *kako* se koncepti s temi procesi ukvarjajo (jih prepoznavajo, regulirajo). Vprašati se, *kako*, pomeni (pre)usmeriti se na upravljanje, na vpraševanje o pomenih, ki jih ima neko področje (sistem) za celotno družbo, o posebnih logikah, ki veljajo znotraj teh področij, o mehanizmih njihovega kombiniranja, razvijanja, ohranjanja itn. Če pa k temu pristopimo na star način, če nad funkcionalno logiko prevlada kavzalna, ko se namesto *kako* začnemo spraševati *zakaj* (tj., od kod, po katerem vzroku so npr. socialni problemi, tržno vedenje producentov in konzumentov, kaj je vzrok medsebojne solidarnosti ali njene odsotnosti ipd.), potem je treba najprej poiskati prvi, temeljni vzrok, da bi se lahko njegove posledice nadalje regulirale (s "kako"). Za tu omenjene koncepte pa je značilen prav primat vzročnega nad funkcionalnim (ko je "zakaj" vselej pomembnejši od "kako"). Zato vsi operirajo z osnovnimi začetnimi vzroki (npr. materializem-liberalizem-socializem), da bi ponudili osnovne končne rešitve (moralni prerod, vera, avtoriteta itn.).¹

Boljševizem je bil glede tega najtrši. Sledil je predpostavki t. i. socialnega avtomatizma, po katerem je osnovni (prvi, izvorni) vzrok socialnih, ekonomskih ter vsakršnih drugih problemov izkoriščanje ljudi v produkciji. Ko bodo prišli na oblast tisti, ki so za pravičnost (prva Zveza komunistov, 1847, je nastala iz Zveze pravičnih, 1836, ta pa iz Zveze izobčencev, 1834!), bo odpravljeno ekonomsko izkoriščanje, in tako bo poleg ekonomske pravičnosti zavladata tudi socialna pravičnost, ekonomskih in socialnih problemov pa ne bo več. Zato ni potrebe po posebni ekonomski in posebni socialni politiki (kot tudi ne po dobrodelnosti), kajti odprava privatne lastnine v ekonomiji naj bi avtomatično odpravila tudi socialne neenakosti. Tudi pozneje, ko je omenjena teorija veljala za preseženo (v petdesetih letih), karitas pa je bila tiho tolerirana, je ostala osnovna značilnost socialne politike to, da ni bilo jasno, v čem naj bi se (v sistemu samoupravljanja) razločila od drugih politik, zlasti od gospodarske:

"Bistvo socialistične gospodarske politike je skrb za potrebe človeka, nenehno izboljševanje materialnih in kulturnih pogojev za življenje in delo delovnih ljudi. Po tem se socialistična družba bistveno razlikuje od vseh prejšnjih družbenih formacij"²

Ker je torej skrb za življenjske pogoje ljudi v materialnem in kulturnem smislu naloga *gospodarske* politike, velja socialna politika zgolj za pritiklino oz. korekcijo gospodarske, dokler bo to pač potrebno. Z razvojem samoupravljanja (kjer vsi odločajo o vsem) pa naj bi se obe politiki vse bolj stapljali s splošno družbeno politiko (pod vodstvom ZK). Kolikor se torej govori o razločenosti socialne in ekonomske politike, velja to za začasno nujno zlo, oziroma, za znak nerazvitosti samoupravnega sistema:

"Socialna politika mora vplivati na razvojno politiko, zlasti na področju gospodarstva".

¹ V istem smislu je opredeljen tudi namen katoliške socialne doktrine - najprej razkriti glavni vzrok, tj., "korenino" družbene krize, iz česar lahko naknadno opredelimo "edino (pravilno) pot" rešitve; namen socialnih okrožnic je namreč za Pija XI. v tem, da "razkrijemo korenino sedanje socialne zmede, obenem pa pokažemo edino pot rešilne obnove, namreč obnovo krščanskih nra-
vi." (*Katoliška socialna in politična...I.*, str. 120).

² *Program Zveze komunistov Jugoslavije*. ČZP Komunist, Ljubljana, 1977, str. 167.

“Očitno je, da ni razlike v vrednotnih načelih, na katerih temelji socialna politika v samoupravnem družbenoekonomskem sistemu, od splošnih načel, od katerih v celoti poteka njegov ekonomski in družbeni razvoj”.

“(…) kolikor nižja bo stopnja samoupravljanja, toliko bo tudi izdvojenost ekonomske in socialne politike večja.”¹

Iz tega se vidi, da lahko karitas dobi pravo družbeno vlogo (v sistemskem smislu) šele v današnjem času, ki sledi konceptu pluralizma (npr. interpenetracija med javnim, komercialnim, neformalnim, prostovoljnim, korporacijskim sektorjem v socialni politiki) in je razmejitev sektorjev pogoj za njihovo prepletanje.

V spodnji tabeli povzemam omenjene konceptualne usmeritve ter jih primerjam po pomenu, ki ga posamezni koncepti pripisujejo posebnim družbenim področjem: karitas, socialni politiki, (politični) ideologiji in tržnim zakonitostim. Funkcionalno vrednotenje teh področij znotraj posameznih konceptov lahko približno označimo z naslednjimi ocenami:

0 - *ga ni* (področje *ni prepoznano* kot posebno in se mu ne pripisuje nobene pomembne vloge, ne v pozitivnem ne v negativnem pogledu; vse drugo je pomembnejše);

1 - *odklonilno* (za družbo izrazito *disfunkcionalno* področje, ki ga je treba bistveno omejiti ali odpraviti);

2 - *nepomembno* (področje, ki družbi nikakor ni škodljivo, saj lahko ima na posameznih ravneh pomembno vlogo, je pa iz globalnega vidika za funkcioniranje družbe kot celote izrazito nepomembno, zlasti v primerjavi z drugimi omenjenimi področji);

3 - *dopolnilno* (področje, ki je pomembno za celotno družbo, vendar bistveno manj od drugih omenjenih področij);

4 - *enakovredno* (področje, ki mu je na globalni ravni pripisana enaka pomembnost, oz., mu je priznana enaka teža kot drugim pomembnim področjem);

5 - *zelo pomembno* (področje, ki je za funkcioniranje družbene celote celo večjega pomena od drugih družbeno pomembnih področij in *skoraj* na isti ravni pomembnosti s tistim področjem, ki ga navedeni koncept prepoznava za najpomembnejšega);

6 - *najpomembnejše* (za funkcioniranje družbe najpomembnejše področje, ki je odločilnega pomena za družbeno regulacijo; vsa druga družbena področja so manj pomembna).

Iz omenjenih konceptov, s katerimi smo imeli opravka na Slovenskem, je razvidno, da gre pri vseh za (bolj ali manj) avantgardistične konstrukte, ki so posamezna področja družbe prepoznavali kot pomembna zlasti skoz optiko končnega (idealnega) družbenega reda, kakršen *naj bi se* uveljavil (v tem smislu lahko govorimo o utopizmih). Temu dokončnemu cilju, tej (do)končni podobi družbe, do kakršne naj bi prišlo, pa je prilagojen pomen posameznih področij (bodisi pozitiven ali negativen) in tudi njihov funkcionalni status (osrednji ali obrobni). O avtonomiji posameznih področij, katerih funkcioniranje ne bi reguliralo kaj zunaj njih, npr. sektorji, ki naj bi superreprezentirali celotno družbo (politika, ideologija ipd.), o tem se praviloma ni razmišljalo (razen v Gosarjevem in Kocbekovem konceptu). Od tod razvojni problemi posameznih področij.² Glavni

¹ Berislav ŠEFER: *Socialna politika v socialistični samoupravni družbi*. Delavska enotnost, Ljubljana, 1981, str. 15, 18.

² “Po Luhmannu je glavni princip diferenciacije v predmodernih družbah hierarhično razvrščanje oziroma stratificiranje. Moderne družbe pa se diferencirajo predvsem na podlagi funkcionalne specializacije in zato so brez združujočega principa, kakršen je hierarhija. V takih razmerah so funkcionalno diferencirane družbe brez simbolov lastne enotnosti ali identitete”, kar je pomembno tudi v zvezi z religijo, kot navaja James Beckford (James A. BECKFORD: *Religion and Advanced*

konceptualne usmeritve	FUNKCIJA			
	KARITAS	socialne POLITIKE	politične IDEOLOGIJE	zakonov TRGA
1. katoliški integrizem	2	0	6	1
2. krščanski solidarizem	5	0	6	3
3. kršč. soc. aktivizem	3	6	3	5
4. krščanski socializem	5	0	6	1
5. socialistični kristjani	/	4	4	4
6. korporativizem	2	3	6	3
7. boljševizem	1	0	6	1
8. samoupravni socializem	1	3	6	3

problem torej ni bil v njihovih t. i. "subjektivnih poenostavitvah" (N. Luhmann), v (ne)ustreznosti notranjih strategij posameznih sistemov, s katerimi so se odzivali na zunanjo kompleksnost, v njihovem internem členjenju, osmišljanju in specializaciji - vse to pride v ospredje kot problem *še le takrat*, ko je posameznim področjem omogočeno, da se s temi vprašanji spopadajo na svoj način. Prav tega pa predstavljeni koncepti niso omogočali, ker niso računali s potrebno podsistemsko avtonomijo. To je onemogočalo razvoj (diferenciacijo) posameznih področij, s tem pa njihovo prilagodljivost na takratne modernizacijske tokove na Slovenskem. Konkretno to pomeni, da karitas ni problematična kot taka, tj., zaradi svoje teleologične (horizontalne in vertikalne) usmerjenosti; problemi izvirajo, nasprotno, iz socialnopolitičnega koncepta, če je ta neustrezen. In podobno velja za druga področja: neka socialna politika ni a priori sporna že zato, ker pred(po)stavlja načine vpletanja države v socialno življenje posameznikov in skupin; ekonomija ni sporna zato, ker tako ali drugače predpostavlja ponudbo in povpraševanje ter vedenje v zvezi s tem; umetnost ni problematična zato, ker v njej ni praktičnih dosežkov (Kant), oz., ker je v vsakdanjem smislu "nekoristna" ipd. Rečeno drugače: o

Industrial Society. London, Unwin Hyman, 1989, str. 78).

V obdobju med obema vojnama pa so se religiozni koncepti (vključno s komunističnim) soočali prav v smislu reprezentacije celotne družbe in anticipacije njenega razvoja. Značilna za privrženec posameznih konceptov je bila tudi njihova gorečnost, kar je po eni strani povzročalo konflikte, po drugi strani pa otežilo njihovo lastno prilagajanje na realnost. R. K. Fenn opozarja, da "je lahko močna religiozna in moralna motivacija disfunkcionalna za celotno družbo, če povzroča nerealistična pričakovanja glede skladnosti med privatnim in javnim socialnim življenjem." Zato npr. Fenn trdi, da so "kvietistične in introverzne oblike osebne religioznosti bolj prilagojene na prevlado instrumentalne racionalnosti v svetu dela in politike" (*ibid.* 114). Prav kontemplativnost in zazrtost vase pa je bila pomembna inovacija in značilnost t. i. križarskega gibanja (Kocbek idr.), zlasti v prvi fazi, in na tej podlagi se je vse bolj konfrontiralo z uradnim katolicizmom, kar ni bilo slučajno.

specifičnih ekonomskih, umetnostnih, socialno-političnih, karitativnih idr. problemih lahko govorimo šele, ko se pojavljajo znotraj samim njim ustreznih dejavnosti, tj., znotraj področij, ki so vsaj toliko diferencirana in samostojna, da se lahko s takimi problemi sploh soočajo kot s svojimi, da lahko razvijajo lastne odgovore nanje, svoje strategije povezovanja z drugimi področji itn. Dokler to ni mogoče, imamo opravka s predmodernimi oz. obmodernimi družbami, kakršna je bila vse do danes tudi naša.

