

In vsi vemo, da Predlog skupnih programskih jeder ni prinesel med Slovence ne zaupanja ne občutka trdnosti, pač pa nasprotno: popolno nezaupanje, boleč občutek ogroženosti.

Zaradi tega smo dolžni še naprej o tem razmišljati, svobodni v sebi in do drugih, torej predvsem brez strahu, da bi pri tem utegnili kaj narobe povedati, zapisati, kajti odločili smo se za zrelo, strokovno in odgovorno razpravljanje. Največje zadoščenje za slovenskega pisatelja, ki ne more biti ob teh problemih ravnodušen, je prav v tem, da zrelost in odgovornost ob teh vprašanjih v Sloveniji prevladujeta in da je tudi glas stroke vse glasnejši. Bilo bi lahkomišno, če mu ne bi prisluhnili in se po njem ravnali.



Predrag  
Matvejević

### Nacionalnosti in vere\*

Pri oblikovanju in razvoju narodov v Evropi je bila vera eden osnovnih dejavnikov. Njena vloga in vpliv pa sta bila pri raznih narodih različna. Teh dejstev ni mogoče zanikati, prav tako jih ne bi smeli in mogli zanemariti.

Ko nacionalne skupnosti preraščajo v narode-države, bolj ali manj ohranjajo značilnosti ustrezne vere. V državah z razvitejšimi laičnimi tradicijami vprašanje verske opredelitve postopoma zgublja nacionalno naravo v ožjem pomenu besede in prehaja na področje državljanskih pravic in svoboščin. V večini enonacionalnih dežel, predvsem evropskih, dandanes ni problematičen odnos med nacionalnostjo in vero. Ta odnos se v posameznih primerih bistveno razlikuje od odnosa med vero in državo ali med državo in narodom.

V naših razmerah vera ni samo značilnost narodov, ampak tudi dejavnik in kazalec razlike med njimi. Odnosi nacionalnosti na eni strani do države, na drugi pa do Cerkve ali vere, se pri različnih narodih razlikujejo: tam, kjer je v novejši zgodovini obstajala samostojna nacionalna država — v Srbiji in Črni gori — so ti odnosi drugače zasnovani kakor tam, kjer so narodi živeli pod tujo državo: na Hrvaškem, v Sloveniji, Makedoniji, Bosni in Hercegovini. Odnosov posameznih nacionalnosti in ver torej ni mogoče speljati na isti vzorec, čeprav bi to morda najbolj ustrezalo državni praksi.

Trije južnoslovanski narodi so bili tedaj, ko so se oblikovali pravoslavni, dva katoliška, eden pa muslimanski: nikjer v Evropi in morda niti na svetu se ni na takó omejenem prostoru znašlo in soočilo toliko narodov in ver.

Med dejavniki, ki določajo nacionalnost, je tu vera eden najodločilnejših. Poleg drugega vključuje pripadnost ustreznemu kulturnemu krogu:

\* Tekst je napisan za novo izdajo knjige Jugoslovanstvo danes. Preveden je iz rokopisa.

zahodnemu (srednjeevropskemu ali mediteransko-latinskemu), vzhodnemu (bizantinskemu ali slovansko-pravoslavnemu), islamskemu. Določena verska kultura je bila dolga stoletja za največji del ljudstva osnovna, če ne celó edina zveza s kulturo.

Sociološke raziskave religije (ki jih pri nas iz različnih, lahko razložljivih vzrokov le redko opravljajo komparativno) kažejo, da je tudi danes med jugoslovanskim prebivalstvom precej velik odstotek tistih, ki se izjavljajo za vernike: v sorazmerno razvitejših regijah, kakršni sta zagrebška ali beograjska, jih je čez 50 % med delavci in še več med kmeti.<sup>1</sup> Ti podatki dobijo poseben pomen glede na dejstvo, da verske opredelitve v naših razmerah pomembno vplivajo na nacionalne in nasprotno.

Dovolj znano je, koliko so cerkve v določenih obdobjih služile ljudstvu (npr. pravoslavna Cerkev kot edini zastopnik srbskega ljudstva pod otomansko oblastjo), pa tudi to, kako je bil del najvišjih cerkvenih oblasti v službi tujih oblastnikov: avstrijskih, italijanskih, turških. Vsaka vera ima svojo preteklost, ki različno vpliva na stališča njenih voditeljev in predstavnikov, samih duhovnikov in vernikov.

Po zedinjenju je srbska pravoslavna Cerkev, tradicionalno povezana z narodom in precej tradicionalistična, uživala posebno zaupanje monarhije. (To ji je med drugim pomagalo, da je onemogočila konkordat jugoslovanske države z Vatikanom.) Katoliška Cerkev, tako hrvaška kot slovenska, je v tistem času podpirala razne klerikalne tokove v svojih vrstah, tokove, od katerih je mogoče nekatere šteti med najreakcionarnejše v Evropi. (Takšni cerkveni politiki so se v Sloveniji postavili po robu krščanski socialisti, ki pa niso bili posebej številni.) Islamska ulema, ki ni pozabila na izgube v preteklih desetletjih, še posebej v državi južnih Slovanov, se je v bistvu imela bolj za islamsko-turško kot za južnoslovansko. Takšno stanje je na vseh straneh razdvajalo vernike, poglobljalo razkol, spodbujalo medsebojno nestrpnost. Vezi med ljudstvom, ki so jih s težavo ustvarili najbolj razsvetljeni ljudje vere, so vse bolj slabele in se trgale: nacionalni razlogi so postajali pomembnejši od krščanskih in verskih nasploh.

Ta pojav ni nov ne v Evropi ne na svetu, vendar je v našem stoletju dobil natančnejši pomen: »V našem stoletju je versko življenje podrejeno življenju naroda bolj kot kadarkoli doslej,« je leta 1943 povzdignila glas Simone Weil v imenu nove vizije krščanstva: »Nevzdržna je sramota tistih duhovnikov in vernikov, ki hkrati, z enakimi obredi, enakimi besedami in, domnevamo lahko, z enako stopnjo vere in čistosti srca, molijo k Bogu za vojaško zmago enega ali drugega sovražnega tabora.«<sup>2</sup> Tudi krščanski mislec Edmond de Rougemont podobno opozarja, da »se psevdoreligiozna ponorelost nacionalizma lahko smrtonosna« in da »je nacionalna svetost in krščanska vera«<sup>3</sup> vse bolj postavljata druga proti drugi. Poistenje nacionalnega in verskega življenja in podrejanje enega drugemu dandanes prizadeva predvsem zaostalejše narode v svetu, a tudi druge.

O nacionalizmu ver so pri nas govorili takoj po vojni s težkimi spomini na samo vojno, takšno, kakršna je bila pri nas: poleg vsega drugega

<sup>1</sup> Po raziskavah, objavljenih v knjigi *Razpeto katoličanstvo Borisa Vučkovića* in *Srdjana Vrcana*, izd. Naše teme, Zagreb 1980, str. 73 in 205.

<sup>2</sup> Simone Weil: *L'Enracinement*, izd. Gallimard, Pariz 1962, str. 159.

<sup>3</sup> Denis de Rougemont: *Zahodna pustolovščina človeka*, izd. Književne novine, Beograd 1983, str. 83.

tudi mednacionalna in medverska. (Medsebojni obračuni med narodi in verami in znotraj vsake od njih so med 1.700.000 vojnimi žrtvami udeleženi s precej večjim številom, kot smo pripravljene priznati pred sabo, še predvsem pa pred svetom.) Vsaka cerkev je v ta spopad vnesla del svoje preteklosti, le redko boljši del: niti ena ni bila na strani partizanskega protifašističnega gibanja, ki so ga vodili komunisti, in to prav zato, ker so ga vodili oni, četudi ne samo zato; na strani NOB so sodelovali posamezni verniki in nekateri verski dostojanstveniki; njihovo število je bilo pri raznih narodih različno.

Katoliška Cerkev na Hrvaškem je podobno kot v nekaterih drugih evropskih deželah (npr. na Madžarskem, Slovaškem, v zahodni Ukrajini) plačala visok davek tudi za svoje preozko razumljeno rodoljubje in vdanost Vatikanu, iz katerega ni bilo slišati pričakovanega glasu Kristusovega namestnika, ki bi moral »jasno obsoditi križanje nešteti žrtev« (po znamenitih besedah katoliškega pisatelja Françoisa Mauriaca). Zagrebški nadškof Alojzij Stepinac se je poklonil pred »božanskim poreklom Neodvisne države Hrvatske« in kljub določenim pomislekom do ustaških zločinov (ki jih je izrazil precej zadržano) je lojalno sodeloval s fašističnim režimom. Večji del duhovništva na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini mu je sledil. Niso pa šli za njim po tej poti vsi katoliški verniki, še posebej ne tisti iz predelov, ki so bili že po tradiciji bolj usmerjeni k južnoslovanski enotnosti, takó, kot je bilo to v Istri, Primorju (slovenskem in hrvaškem), v delih Dalmacije pod italijansko okupacijo. Niso mu sledili tudi posamezni duhovniki: med njimi naj omenimo samo monsignorja Svetozarja Rittiga, poslanca AVNOJ in prvega partizanskega poverjenika za verske zadeve v ZAVNOH.

V Sloveniji, ki ji je fašizem docela odrekel nacionalno samobitnost, se je katoličanstvo razcepilo. Del rodoljubnega duhovništva in verne inteligence — predvsem tisti, ki so spremljali napredne katoliške tokove v Evropi — je že na začetku stopil v Osvobodilno fronto in se vključil v slovensko in jugoslovansko partizansko gibanje. Izvršni odbor Osvobodilne fronte Slovenije je že leta 1942 sprejel sklep o postavljanju verskih *referentov* v partizanskih enotah. (Nekaj pozneje se je ta praksa razširila tudi v drugih krajih, ne enako uspešno, mogoče povsod niti ne z željo, da bi dosegli resničen uspeh.) Po drugi strani pa je tradicionalna slovenska klerikalna desnica, tako cerkvena kot posvetna (njeni predstavniki so že davno sanjali o »slovensko-germanski sintezi«), stopila v vrste profašistične bele garde: ljubljanski škof je leta 1941 priporočil Vatikanu sosednjo ustaško državo kot vzorno katoliško. Belogardisti so med vojno spesnili pesem: »V imenu Kristusovih ran umre naj partizan.«

Nasprotja katoličanstva v naših krajih so skrajno dramatična: znameniti kartuzijanski samostan v Pleterjah je bil ilegalna partizanska bolnica; samostan v Širokem Brijegu, pred katerim je v zadnjih dneh vojne padlo veliko Dalmatincev in Neretvanov, partizanov iz sosednjih katoliških krajev, pa je postal fašistična trdnjava. Ta dva nasprotujoča si primera sta v marsičem simbolična.

Tudi pravoslavje je imelo težko usodo in se je soočilo s preizkušnjami delitev v samem sebi. Srbski patriarh Gavriilo (po rodu Črnogorec) je povzdignil glas proti okupatorju in je bil s skupino najbližjih sodelavcev tudi interniran. Duhovništvo se je razšlo na več strani: del je šel za četniki in včasih delil z njimi tudi najekstremnejša stališča (nekateri duhovniki so v

četniških odredih dobili celo čine vojvod); drugi del je ostal bolj ali manj lojalen do ljotičevsko-nedičevske kolaboracije; nekaj starešin se je znašlo v emigraciji s kraljevo vlado. V partizanih je bilo več pravoslavnih popov iz krajev zunaj ožje Srbije kakor iz same Srbije. Bilo jih je več kot duhovnikov drugih veroizpovedi: njihovo ljudstvo je v teh krajih tudi največ pretrpelo. Konec leta 1942 je bila organizirana Prva skupščina pravoslavnih duhovnikov v NOB.

Vrhovni predstavniki islamske uleme so se tako kot katoliška Cerkev postavili na stran Paveličeve NDH. Del uleme je z naivnostjo, ki jo je mogoče razložiti samo s fanatizmom, pričakoval od Hitlerja in jeruzalemskega muftija El Huseina pomoč pri ustanovitvi velike islamske skupnosti, ki bi se razprostirala od Balkana do Afganistana, od zahodne Afrike do srednje Azije, od Magreba vse do Mešreka. Nestrpnost do pravoslavja (in seveda tudi obratno, nestrpnost dela kristjanov, predvsem pravoslavcev, do islama) je ponekod poganjala iz globokih korenin: oživiljala je spomin na starodavne spore južnoslovanskih držav, zlasti srbske, z Otomani, in pri tem uporabljala mitski jezik in privide preteklosti.

Verna inteligenca — v vseh verah — je večinoma hodila po poteh, ki sta jih izbrala Cerkev in duhovništvo. Izjeme so bile resnično redke. V kulturi je treba posebej omeniti primer slovenskega pesnika Edvarda Kocbeka, partizanskega prvoborca, podpredsednika Osvobodilne fronte in udeleženca prvega in drugega zasedanja AVNOJ. Edini na krščanski strani je imel dovolj poguma, da je izrekel hude obsodbe na račun cerkvene hierarhije, ne da bi se bil pri tem odrekel svojemu prepričanju in krščanski veri: »Strašna je naša krivda in v svoji smrtni grozi ji ne vidim rešitve. (...) Do brezumnja smo povečali udobni mir hierarhične Cerkve ter tesnobo tistih kristjanov v njej, ki živijo razpeti med živo krščansko zvestobo in neizbežnimi zahtevami zgodovinskega sveta.«<sup>4</sup> Priča s poti slovenskih poslancev v Jajce je leta 1943 zapisal: »Kajti tu se ne koljejo le Srbi in Hrvatje, temveč tudi katoličani in pravoslavci, kristjani eni in drugi. Od krščanstva smo še vedno daleč, za zdaj je tu najbolj učinkovita stopnja do humanizma marksizem, kakor ga uveljavlja partizanstvo v teh antično tragičnih pokrajinah.«<sup>5</sup>

Tako je v tem času krščanski mislec dojemal marksizem. Zaradi tega je prišel pod udar svojevrstne ekskomunikacije uradne Cerkve. Nekaj let po vojni so mu tudi marksisti preprečili javno delovanje, in sicer zaradi knjige, iz katere je prvi od zgornjih navedkov.

\* \* \*

Katoličanstvo je po vojni lahko računalo na mednarodno podporo dosti bolj kakor pravoslavje ali vse do nedavnega islam. Zato je — a ne samo zato — kazalo največ odpora do nove oblasti (z bistvenimi razlikami na Hrvaškem in v Sloveniji). Predstavniki pravoslavne in islamske verske skupnosti so se lažje sporazumeli z državo in se prilagodili (v skladu z določenimi tradicijami teh dveh veroizpovedi).

Razlike v ravnanju verskih voditeljev in institucij med vojno in takoj po koncu vojne so pripeljale tudi do različnega odnosa oblasti. To sicer po

<sup>4</sup> Edvard Kocbek: Strah in pogum, izd. DZS, Ljubljana 1951, str. 163.

<sup>5</sup> Edvard Kocbek: Listina, izd. Slovenska matica, Ljubljana 1967, str. 470.

navadi ne ustreza oblasti in njeni želji, da bi se pokazala enako do vseh, ne ustreza posplošenemu govoru, ki ga v teh okvirih uporablja. Zaradi vsega, kar se je dogajalo prej, je bilo v povojnih letih poudarjanje vere ob različnih priložnostih na sumu kot verska ali nacionalna izključnost, klerikalizem in nacionalizem, kot podpora nekdanjim slugom okupatorja ali protikomunistični kampanji v svetu. V obdobju hladne vojne so se še posebej ohladili odnosi s katoliško Cerkvijo na Hrvaškem: primer kardinala Stepinca in njegove posledice, o čemer bo še tekla beseda.

Odnosa nacionalnosti in vere očitno ni mogoče ločiti od odnosa krščanstva (in tudi islama) do socializma, komunizma ali marksizma. Cerkev je bila dolgo nezaupljiva do ideje družbenega napredka: to je bil osnovni razlog za njen spor z razsvetljenstvom v zahodni Evropi že v XVIII. stoletju. (Pri nas so z določeno zamudo ideje razsvetljenstva zagovarjali in prenašali prav ljudje iz duhovniških vrst, vendar ne kot predstavniki uradnih cerkvenih stališč.) Krščanska doktrina je v delu videla predvsem tuzemsko trpljenje, ki omogoča onstransko rešitev duše; delavčevo podrejenost je označevala za vrlino. V zgodovini so dobro znana zavezništva cerkvene hierarhije z oblastjo konservativnega in nazadnjaškega tipa. Ko so revolucije rušile stare sisteme in detronizirale razrede, ki so v njih gospodovali, so obenem obračunavale tudi s Cerkvijo kot sestavnim delom teh sistemov, zaveznico razrednega sovražnika. Cerkev je pošiljala anatemo na pobudnike revolucije, ekskomunicirala njene privržence. Verski voditelji (v tem pogledu so poučne papeške enciklike iz prve polovice našega stoletja) so pridigali bojeviti protikomunizem. Vernike, ki so spoštovali takšne voditelje, so imeli marksisti in revolucionarji za škodljive in sovražne, vero samo pa za »odtujitev« ali »opij za ljudstvo«.

Na osnovi takšnih izkušenj in spoznanj so se oblikovali odnosi do Cerkve kot institucije. Radikalni laicizem leve se je vse bolj spreminjal v protireligioznost, ponekod odprto in grobo, glede na okoliščine. Ideološke izkrivljenosti so karikirale protireligiozni boj do skrajnih meja. V zloglasni stalinski ustavi leta 1936 (njene odredbe so po vojni inspirirale ustave drugih zavezniških dežel, nekaj časa tudi našo) v členu 124 piše, da se »dopušča svoboda opravljanja verskih obredov« enako kakor »svoboda protiverske propagande«. Protiversko propagando so v »prvi deželi socializma« izvajali tako, da so onemogočili vsakršno versko svobodo: seveda ni šlo samo za propagando.

Pri nas kljub vsemu ni bilo takšnih skrajnosti. V ustavi FNRJ in SFRJ ni omenjena »protiverska propaganda«. Program Zveze komunistov Jugoslavije govori o verskih pravicah državljanov in poudarja, da člani Zveze komunistov ne morejo biti verniki. Navezovanje odnosov z različnimi deželami v svetu in prevzemanje določenih obveznosti pred svetovno javnostjo, tako pravnih kot tudi drugih, je med drugim prispevalo k temu, da so se odnosi do Cerkva izboljšali in do določene mere utrdili. Tudi Cerkve so s svoje strani pripomogle k temu izboljšanju.

Marksistično usmerjeni misleci v svetu in pri nas so se postopoma osvobajali izključnosti, ki je označevala prejšnje obdobje, saj so spoznali, da religije ni mogoče speljati samo na »opij za ljudstvo«, da sta Marx in Lenin, ki sta uporabljala to formulacijo, imela pred očmi politizirano klerikalno prakso svojega časa in družbe, nazadnjaško katoličanstvo in togi protestantizem zahodne Evrope v službi meščanstva in države, pravoslavno

Cerkev kot steber carskega samodrštva v Rusiji itd. Novejše razlage so opozorile, da se je Marx, ki je od članov Lige komunistov leta 1852 zahteval prelom z religijo, v sedemdesetih letih postavil po robu Bakuninovi zahtevi, naj se ateizem razglasi kot obvezen v internacionali. Pri tem je ironiziral blankistično blebetanje, po katerem naj bi bilo mogoče z »ukazom muftije« izpeljati ateizacijo delavskega gibanja. Prav takó je očital mladoheglovcem njihovo »širokoustenje s parolo ateizma« in jim priporočil »kritiko religije v kritiki političnih odnosov«. <sup>6</sup> Tudi Engels je podobno zameril Dühringu njegovo »hajko na religijo« in ga opozoril, da »z religijo, ki je celih 1800 let vladala v večini civiliziranega človeštva, ni mogoče obračunati tako, da jo kdo razglasi za nesmisel, ki so ga ustvarili prevaranti«. <sup>7</sup> Poleg vsega tega Marxove, Engelsove in Leninove misli nikakor niso obenem tudi verske svoboščine . . .

Tudi verniška, predvsem krščanska stran, se je začela bližati marksizmu z manj predsodki, drugače kot cerkvena hierarhija: »Marksizem razkrinkuje idole in snema krinko s tistega krščanstva, ki ni uresničilo svoje resnice,« <sup>8</sup> je že leta 1935 v emigraciji zapisal Nikolaj Berdjajev. »Religija socializma je s krščanskega vidika laž in prevara, vendar socializem ni le ‚religija socializma‘ in ne samo utopija: socializem je tudi resničnost, namenjena našemu času.« Podobna stališča so pred drugo svetovno vojno in po njej zagovarjali tudi napredni kristjani, zbrani okoli Jacquesa Maritaina in Emmanuela Mouniera v Franciji: »Bit krščanstva je bolj pripravljena na dialog s sodobnimi materializmi kot pa z idealističnimi modrovanji in izmikanji,« <sup>9</sup> poudarja Mounier, urednik *Ésprita*, glasila kristjanov socialistov. Takšne ideje so dosegle odziv pri duhovih, ki jih ni mogel zadovoljiti stari in kompromitirani klerikalizem. V šestdesetih letih je vatikanski koncil prevzel nekatere teh misli in jih aktualiziral v okrilju Cerkve.

V svetu se je zastavilo vprašanje dialoga med kristjani in marksisti. Posamezni kristjani v naši državi so pokazali zanimanje in pripravljenost na takšen dialog, podobno tudi nekateri marksisti. Že na začetku pa so se temu postavila po robu različna pojmovanja in stališča tako v Cerkvi kot zunaj nje: vse tisto, kar je v preteklosti medsebojno oddaljilo Cerkev in revolucijo v svetu in pri nas, krščanstvo in marksizem, vero in ateizem. V resnici se je začela razprava o dialogu, ne pa tudi sam dialog.

Po vsem sodeč, pričakujemo lahko manj koristi od dialoga med marksizmom in krščanstvom (islamom, religijo nasploh) kakor od dialoga med marksisti in kristjani, med živimi ljudmi v neposrednih življenjskih stikih. Marksizem in krščanstvo nista kategoriji iste vrste, ne po marksističnem ne po krščanskem pojmovanju. Njunih idejnih, doktrinarnih ali dogmatskih osnov ni mogoče medsebojno prilagoditi, prav tako se ne morejo uskladiti med sabo. Teoretična ali teološka razprava po pravilu ostaja na tej strani dialoga: v najboljšem primeru lahko označuje izhodišča in morebiti določi smer in naravo referenc, pomaga razdeliti in razločiti dediščino in preteklost

<sup>6</sup> Marx in Engels: *Dela*, zv. XXXIV, str. 83, izd. Komunist, Beograd 1980.

<sup>7</sup> Navedek po zborniku tekstov Marxa in Engelsa: *Ob ateizmu, religiji in cerkvi*, Moskva 1971, str. 246.

<sup>8</sup> Nikolaj Berdjajev: *Christianisme — Marxisme*, izd. Le Centurion, Paris 1975, str. 36 in 38.

<sup>9</sup> Emmanuel Mounier: *L'Engagement de la foi*, Éditions de Seuil, Pariz 1968, str. 25.

tam, kjer je to potrebno, preteklost in zgodovino, Cerkev in samo vero, ideologijo in doktrino, institucije in izvorne ideje (naj gre tu za religijo ali pa za marksizem, spremenjen v religijo).

Svojevrstni razlagalci marksizma imajo navado, da v raznih zbornikih (včasih katehetske narave) zbirajo navedke iz Marxovih tekstov, posvečene religiji. Vsi ti teksti nimajo enake vrednosti: avtor Kapitala ni za sabo zapustil nobene celotne teorije religije. Domneval je, da »religiozni odsev realnega življenja lahko premine šele tedaj, ko bodo odnosi praktičnega, vsakodnevnega življenja ljudem iz dneva v dan pokazali transparentno razumne odnose med njimi in do narave.«<sup>10</sup> Po vsem sodeč je človeštvo še daleč od »transparentno razumnih odnosov«: na vseh straneh sveta se množice kristjanov, muslimanov in drugih vernikov klanjajo in molijo bogove in idole, ponekod v njihovem imenu sovražijo in napadajo druge vere in narode.

Ena osnovnih podmen dialoga je preverjanje pomena pojmov in terminov, ki jih uporabljamo: na eni strani obstaja velikanska razlika med npr. ateizmom kot osebnim odnosom (eden naših raziskovalcev temu pravi »subjektivna drama ateizacije«) in ateizmom kot militantnim aktivizmom, ki ima manjšo ali večjo podporo oblasti; na drugi strani pa ni mogoče razločevati samo Cerkev od religije, k čemur vernike večkrat prisilita njihova vest in odgovornost, ampak tudi religijo (cerkveni nauk, dogmo, katekizem) od personalizirane vere. Možnosti za dialog niso enake na vsaki od teh ravni, verska kultura je na določeni stopnji nedeljiva od kulture ustrezne družbe.

Izrazi marksist, kristjan, vernik, ateist in podobno niso dovolj natančni in zanesljivi. Marksisti se sami delijo med sabo na ortodoksne in deviantne, desne in leve, uradne in kritične, staliniste in revizioniste itd. Kdo lahko dandanes, po vsem, kar se je zgodilo, govori v imenu celotne Marxove dediščine? Kaj je od te dediščine še zmeraj vredno in spodbudno za dialog, o katerem teče beseda? Očitno tudi ne obstaja nekakšen vseobsegajoč in enoten obrazec kristjanov, muslimanov ali vernikov nasploh: med udobno splošnostjo in klerikalnim fanatizmom ali fundamentalizmom je zelo velik razpon. Na enem od nedavnih zborov, posvečenih dialogu med marksisti in kristjani (omenimo pri tem, da je bilo pri nas organiziranih več takšnih zborov), je škof V. Grmič utemeljeno pripomnil: »Lahko bi rekli, da je izvirno krščanstvo bliže marksizmu kot pa krščanskemu dogmatizmu ali integritizmu . . . , da je izvirni marksizem bližji krščanstvu kot pa marksističnemu dogmatizmu in sektaštvu.«<sup>11</sup>

\* \* \*

Na tem mestu nas zanimajo predvsem vprašanja, ki se dotikajo jugoslovanske družbe, vendar jih ni mogoče docela ločiti in potegniti iz konteksta sodobnega sveta in iz delitev, ki v njem vladajo. Odnosi nacionalnosti in ver različno vplivajo na našo nacionalno skupnost in na kakovost življenja v njej. Nepotrebno bi bilo zmanjševati pomembnost tega vpliva iz samega strahu, da ne bi pripisali Cerkvi večjega pomena, kot ga v resnici ima. Tu ne zastavljamo vprašanja dialoga med marksizmom in vero, ampak kot nacionalno ali mednacionalno vprašanje v posebnem smislu.

<sup>10</sup> Marx: Kapital, izd. Kultura, Beograd 1947, str. 41.

<sup>11</sup> AKSA, št. 21, Zagreb, 27. V. 1983.

Kaj je ostalo od stališč, ki so s starim režimom skušala uničiti tudi Cerkev kot njegovo zaveznico ali zaščitnico? Kaj je obdržala Cerkev od celote nazorov, ki jih je pridigala in širila proti marksističnim in komunističnim idejam? Ta vprašanja se zastavljajo na začetku razprave o dialogu. Odgovori nanja se razlikujejo od ene nacionalnosti ali vere do druge, od vernika do vernika kot posameznika. Zdi se, da so se določene oblike medsebojnega nezaupanja in izključenosti prej spremenile kakor pa izginile. Še zmeraj so precej razširjene predstave o tem, da je vsak vernik že kar klerikalec in nacionalist, vsak marksist, socialist in predvsem komunist pa izdajalec naroda ali unitarist, da je pravi rodoljub (Hrvat, Srb, Musliman itd.) obenem tudi dober vernik (katolik, pravoslavac, musliman). Takšna gledanja se vztrajno ohranjajo in širijo kljub spremembam v svetu in pri nas in kljub nujnostim, s katerimi smo se že zdavnaj vsi skupaj soočili: kljub vaticanskemu koncilu in odpiranju, ki ga je prinesel, kljub podpisu protokola med Jugoslavijo in Vatikanom (1966), kljub izkušnjam komunističnih partij, ki sprejemajo vernike v svoje članstvo (KP Italije in KP Španije npr.), kljub primerom osvobodilnih in revolucionarnih gibanj, ki v svoji veri najdejo borbena gesla, in končno, kljub vsem naukom, ki smo jih doživeli na lastni koži med bratomorilsko vojno in po njej . . .

Odločitve o teh vprašanjih ne prelagamo samo zato, ker pri nas pri mnogih stvareh že po navadi zamujamo, ampak tudi zaradi drugih, posebnih razlogov: predvsem zaradi nacionalnih in mednacionalnih. Prostor za dialog med verami je ostal preozek, brez očitnejših prizadevanj, da bi ga razširili. Določeni poskusi v tej smeri, ki so se kazali v okrilju Cerkve (predvsem katoliške), niso dobili podpore višjih cerkvenih voditeljev. Navadna *ekumenska molitev*, ki je drugod po svetu postala dnevna praksa (npr. med protestanti in katoliki v posameznih germanskih deželah), je pri nas ostala nekaj nedosegljivega ali nesprejemljivega. Srečanja Pavla VI. in Atenagore v Jeruzalemu, Carigradu in Rimu, dejstvo, da je isti papež pokleknil pred kalcedonskim metropolitom Melitonom, ukinitve ekskomunikacije vzhodnega obredja, skrb Janeza Pavla II. za pravoslavce na vzhodu Evrope in njegova večkrat izražena želja po čimprejšnjem zedinjenju cerkva, vse to pri nas ni imelo globljega odmeva: slovenski nadškof iz Ljubljane je v Beogradu obiskal srbskega patriarha (na začetku so se izognili hrvaško-srbskemu srečanju na cerkvenem vrhu); na nekaterih duhovniških posvetovanjih so bili večinoma nižji delegati, kakor da si Cerkve ali verske skupnosti nimajo med sabo sporočiti nič pomembnega; določenih uradnih deklaracij (govor o dialogu je nasploh žrtev deklarativnosti) po vsem sodeč ni spremljala volja, da bi od besed prešli k dejanjem. V naših razmerah se je na poseben način potrdilo stanje, ki ga je brez dvomnosti označil Mounierov naslednik v *Éspritu* Jean-Marie Domenach: »Ko bi ne bilo političnih ovir in odporov hierarhične Cerkve, bi se krščanska enotnost uresničila v radosti.«<sup>12</sup> Nacionalni razlogi so pri nas odločilni: morda so še močnejši od verskih.

V vsaki Cerkvi je navzoča politična zavest o tem, kako dobiva vera vse večji pomen, kolikor tesneje je spojena z nacionalnostjo, kolikor bolj *predstavlja* svoj narod. Cerkevno vodstvo je zainteresirano za podporo nacionalizma, ne glede na to, da takšna podpora ni verska, evangelijska. Posamezni

<sup>12</sup> Jean-Mari Domenach in Michel de Certeau: *Le Christianisme éclaté*, Éditions du Seuil, Pariz 1974, str. 110.



voditelji se izogibajo, kjer le morejo, besed *Jugoslavija* in *jugoslovansko*: dvoumno govorijo o »deželi«. Katoliški Cerkev so dali določeno spodbudo dogodki na Poljskem, kjer se je nacionalno katoličanstvo povzpelo do močnega političnega partnerja v dialogu ali sporu s partijo in državo. Ton pridig, ki je na Hrvaškem že konec sedemdesetih let dobil določene nacionalne poudarke, je na začetku osemdesetih let postal v določenem smislu odločnejši. Tudi islam v Bosni in Hercegovini so spodbudili primeri politične mobilizacije vernikov v arabskem svetu in v posameznih skrajnih primerih dogodki v Iranu pod Homeinijem: poskus povezave šiitske revolucije in marksizma pa je naletel na odpor in ostal osamljen.

Srbska in makedonska pravoslavna Cerkev nimata mednarodnih vzorov tako kot katoliška in muslimanska: rusko pravoslavje — tisti del, ki se ni pustil podvreči — je našlo zatočišče v raznih oblikah *disidentstva*, ponekod duhovno močnega, vendar omejenega s svojimi težavami; teološki tradiciji iz časov, v katerih se je krščanstvo soočalo z dediščino antike in spodbudnimi izkušnjami gnoze, v bizantinski matici ni uspelo najti poti obnove. Pravoslavje je v našem prostoru usmerjeno samo nase: izraža se v preprostih praktičnih dejanjih in s skromnejšimi teološkimi prispevki.

Ob posameznih priložnostih (ceremonial pri prenosu posmrtnih ostankov carja Dušana, izjave v zvezi z usodo cerkva na Kosovem) je srbska patriarhija vendarle dala vedeti, da se ne odreka svoji tradicionalni nacionalni vlogi.

S posvetne, ali bolje rečeno, politične strani je prišlo do reakcij, predvsem na katoliško cerkveno politiko na Hrvaškem. Najpogosteje se te reakcije izražajo v ugotovitvi, da Cerkev in verske skupnosti ne morejo biti *partnerji* v dialogu s politično oblastjo, ker politika ni njihovo področje. Na mesto dialoga tako stopa navaden spor, bolj ali manj priložnostne narave: tako poudarjajo razlike med katoliško Cerkvijo pri nas in na Poljskem (kjer je v odporu proti fašizmu izgubilo življenje 2.500 duhovnikov); omenjajo zveze posameznih katoliških in pravoslavnih duhovnikov z emigracijo; ugotavljajo različen položaj muslimanov pri nas in v islamskih afriških in azijskih deželah in podobno. Priporočilo, ki ga pogosto slišimo — naj se člani verskih skupnosti angažirajo v Socialistični zvezi — ne deluje preveč prepričljivo glede na to, da je dejavnost Socialistične zveze zelo omejena in odvisna ter vse bolj tudi sama izpostavljena družbeni kritiki. Večje in pomembnejše teme večinoma ostajajo zunaj njenega dosega.

Cerkve in verske skupnosti seveda ne morejo nadzorovati vseh svojih privržencev (še posebej ne zagrizenih nacionalistov in klerikalcev, posameznikov, ki tudi nje same obtožujejo, da so se prodale režimu). Posamezne verske manifestacije v naših razmerah (npr. določene procesije ali romanja, ki s svojim številom prekašajo skromnost ali neuglednost nekaterih političnih zborovanj) včasih same po sebi dobijo nacionalno in tudi politično naravo (čeprav vsakega sodelovanja pri njih ni mogoče označiti kot oporekanje oblasti ali nasprotovanje njeni politiki). Določene komisije in posamezniki, ki jim je naloženo, da se ukvarjajo z verskimi vprašanji, redno spremljajo vse, kar *prestopa mero* v verskem vedenju, in na to opozarjajo. Kriteriji tega niso enaki v vseh okoljih: navadno so strožji v mešanih okoljih, vendar tudi tega ni mogoče jemati kot pravilo. Večjo stopnjo tolerance v tem pogledu je mogoče opaziti v Sloveniji, najrazvitejši jugoslovanski republikli z razmeroma močnimi krščanskimi tradicijami. (Ivanu Cankarju, na primer, socialistični

nazori niso onemogočili, da ne bi bil na koncu življenja priznal: »Katolik sem, ker sem Slovenec.«<sup>13</sup>)

Na ravni ljudstva, ki se je v dobršnem delu dežele (ne samo v Bosni in Hercegovini) vse do današnjih dni nacionalno opredeljevalo v glavnem po veri — katoliški, pravoslavni, muslimanski — za hrvaštvo, srbstvo ali od nedavnega za nacionalnost Muslimanov, razprave, o katerih teče beseda, ne morejo dobiti prave odmevnosti in doseči zavesti, kakor si želimo. Verskih vprašanj in njihove rešitve ni mogoče ločiti od samega kulturnega razvoja.

Prve spodbude za dialog so se pojavile na katoliški strani glede na odredbe koncila in pripravljenost dela duhovništva. Skupina teologov in laikov, ki se je zbrala okoli zagrebske Krščanske sedanjosti (Krščanska sadašnjost), je objavila več pomembnih izdaj, prevedenih in domačih, in s tem seznanila versko in posvetno javnost s sodobnimi deli, predlogi in razmišljanji, ki jim ni mogoče oporekati ne resnosti ne odprtosti: »Krščanstvo kot organizirana religija ni poklicano, da bi v svojem imenu reševalo politična, jezikovna, kulturna ali ekonomska vprašanja enega in drugega naroda« (mišljeni so Hrvatje in Srbi, op. P. M.). »Naš ekumenizem upošteva določene probleme na našem prostoru in tu želi uresničiti Kristusovo enotnost, pravo Kristusovo enotnost, ki je metanacionalna. Ni niti nacionalna niti protinacionalna, ampak *metanacionalna*, kajti transcendirata narode.«<sup>14</sup> Tako piše duhovnik in teolog Tomislav Šagi-Bunić, eden najvidnejših zagovornikov dialoga pri nas: »Krščanstvo ni ideologija, vendar na žalost zelo lahko zaide v ideologizacijo, kakor to dokazuje tudi njegova dosedanja zgodovina.«<sup>15</sup> Podobne izjave so izrekli tudi slovenski teologi.

Obstoječe družbene probleme je mogoče osvetliti s krščanskega zornega kota, prav tako kot z marksističnega ali katerega drugega. Ko se takšne različne osvetlitve soočajo med sabo, lahko dajo globljo in popolnejšo podobo o našem načinu življenja. Morala resničnih vernikov lahko daje dobrodejne zglede skromnosti, poštenja in resnicoljubnosti, kakršnih nam vse bolj primanjkuje. Določena nostalgija za duhovnostjo (za »nadizkustvenim«, kakor temu pravi Wojtila) je navzoča v svetu, v katerem se podirajo stare lestvice vrednot, nove pa le s težavo nastajajo: ta nostalgija nikakor ne obvezuje k religioznosti.

Ostaja veliko tem za dialog, tudi če pustimo ob strani teološke, teoretske in doktrinarne. Nekatero so bližje interesu vernikov in prav je, da o njih sami razpravljajo med sabo; druge zadevajo odnose med verniki in tistimi, ki ne verujejo, med vero in narodom, med Cerkvijo in družbo, med vsemi nami. Tako v prvi kot v drugi skupini je nekaj zelo pomembnih tem:

1) ekumenska medverska molitev, evharistična skupnost, interkomunija; obredi, njihova obnova in posodobitev (nelagodje povprečnega vernika do določenih ritualov: prosternacija in samoponiževanje);

religijski jezik, simboli, metafore: nujni in nepotrebni konservativizem religijskega jezika; ceremonije, njihov verski in družbeni pomen; institucionalna Cerkev, religija in vera; cerkvena hierarhija: vprašanja avtoritete in

<sup>13</sup> Navedeno po knjigi Tarasa Kermaunerja: Mala odisejada slovenskega intelektualca, izd. Liber, Zagreb 1983, str. 120.

<sup>14</sup> Tomislav Šagi-Bunić: A druge poti ni, izd. Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972, str. 329.

<sup>15</sup> Tomislav Šagi-Bunić: Čas soodgovornosti, izd. Krščanska sadašnjost, Zagreb 1981, str. 451.

*kolegialitete* (npr. demokratizacija pri izvolitvi škofa ob sodelovanju vernikov, kot so tudi pri nas zahtevali mlajši duhovniki); možnost svojevrstnega samoupravljanja, duhovniškega in verniškega, v okrilju Cerkve; verska etika v praksi: krščanske (ali islamske) vrednote; odnos Cerkve do vernikov; odnos do zakonske zveze in ločitve, do mešanih zakonov in zunajzakonske zveze, do kontracepcije in prekinitve nosečnosti; »metanoja«, »Ecclesia semper renovanda«, »aggiornamento« v naših razmerah; pomen apostolskega sporočila: »Bog ne gleda, kdo je kdo,«<sup>16</sup> Kristusov poziv, naj bomo »eno«: mednacionalna enotnost in vera . . .

2) versko življenje in družbeno življenje; mesto Cerkve in vere v družbi; družbeni status duhovnikov; duhovniki doma in v tujini (njihovo delovanje in odgovornost Cerkve do njih); zaščita pravic vernikov; vera, narod in nacionalizem; tradicija in tradicionalizem v odnosih Cerkve do posvetnega življenja in kulture; klerikalizem in militantni ateizem; odnosi med različnimi verami in verniki različnih veroizpovedi; mešani zakoni v naši družbi; ekumenski in družbeni pomen skupnosti: »bratstvo po Kristusu« in bratstvo med narodi; verske svoboščine in tolerance: pojmi in praksa verske svobode in tolerance v naši družbi . . .

\* \* \*

O odnosih med muslimansko vero in narodom tu ni bilo dovolj povedanega. Muslimanska nacionalnost je bila priznana šele pred desetimi leti, čeprav so omenjali med vojno poleg drugih nacionalnosti tudi muslimansko. Kakor vsi narodi na prvih stopnjah razvoja in potrjevanja, so tudi Muslimani spoznali svoj »nacionalni romantizem«, ki so ga ponekod spremljale reakcije, značilne za vse nacionalizme (ta romantizem je bil nekoliko bolj usmerjen proti Srbom kakor proti Hrvatom, verjetno zaradi večjega odpora ali bolj poudarjene nacionalne homogenosti pri Srbih). Prevzem verskega naziva za nacionalnost je dolgo zbuval določene dvome tudi pri Muslimanih (ki so se prej izjavljali za *neopredeljene*, Srbe in Hrvate, pogosto tudi za Jugoslovane), še večje pa pri drugih. Vendar bi bilo težko najti ustrežnejšo rešitev: izraz Bosanci bi se nanašal tudi na Srbe in Hrvate v Bosni ali Hercegovini, poleg tega pa je bil tudi kompromitiran z uporabo iz časov avstro-ogrške okupacije.

Islamska religija bolj kakor krščanstvo določa vedenje vernikov v družbi. Koran vsebuje odredbe načina življenja. *Uleme* so obenem duhovniki in delilci pravice. Šeriatsko pravo je bilo institucija vere in države. Vsa ta verska, kulturna in civilizacijska določila so prispevala k temu, da se je muslimansko slovansko ljudstvo v Jugoslaviji konstituiralo kot narod Muslimanov. Vprašanje imena pri tem sploh ni najpomembnejše.

Za nacionalno opredeljene muslimane, agnostike, ateiste ali »vernike zunaj Cerkve«, pa izbira, o kateri govorimo, različno zastavlja vprašanje identitete: kako odvreči islamsko vero, a zadržati ustrezne posebnosti kulture, prežete z islamom? Kako narediti islamski kulturni substrat posveten in laičen in ga integrirati v današnjo kulturo Bosne in Hercegovine in Jugoslavije? Na ravni nacionalne skupnosti se zastavljajo določena vprašanja o načinu življenja Muslimanov, ki se niso odrekli muslimanski veri.

<sup>16</sup> Poslanica apostola Pavla Rimljanom, p. II, 11.

Navedel bom dve značilni pričevanji o izgubi in iskanju identitete, od katerih se prvo nanaša na preteklost, drugo pa na novejši čas:

»Odtргani smo, a nismo sprejeti. Kot rečni rokav, ki ga je hudournik ločil od matere reke in nima več ne toka ne ustja, premajhen, da bi bil jezero, prevelik, da bi ga zemlja vpila. Z nejasnim občutkom sramu zaradi rodu in krivde zaradi odpadništva nočemo gledati nazaj, a nimamo kam gledati naprej.«<sup>17</sup> (Primer Meše Selimovića — iz njegovega romana Derviš in smrt smo vzeli zgornji navedek — je sam po sebi zgovoren: jugoslovanski pisatelj muslimanskega rodu, opredeljen za srbsko nacionalnost.)

Književnik Midhat Begić priča o svoji izkušnji, značilni za številne Muslime, še posebej intelektualce: »Z Bosno se (muslimanski pisec, op. P. M.) nikoli ni mogel nacionalno odeti, saj se je s tem sam razvrstil po veri, namesto po nacionalnosti, tako kot so ga tudi vsi drugi označevali . . . Vprašanje njegove identitete je njegova poglobljena nesreča, muka in problematika, ki gotovo ni bila nič manjša, čeprav je pristajal na druga določila ali se celó vključil v evropski civilizacijski slog in življenjsko obliko.«<sup>18</sup>

Ta navedka kaže, da kljub odporom, na katere je naletela muslimanska identifikacija, priznani status najbolj ustreza muslimanskim državljanom tako v nacionalnem kot verskem pogledu. Nacionalnost in vera, tu z enakim nazivom, se soočata ena z drugo, se medsebojno dopolnjujeta ali postavljata med sabo po robu kakor tudi drugod. Pravica naroda do svoje nacionalne kulture in pravica kulture, da se integrira v širše kulturne sinteze, se medsebojno ne izključujeta.

Kakor druge vere tudi islam kljub močnim konservativnim tendencam v raznih muslimanskih deželah, ponekod pa tudi pri nas, ne more mimo vprašanja svoje posodobitve. To — mimo drugega terja v verski kulturi in kulturi nasploh novo branje in tolmačenje religijskega izročila: *ajet* iz Korana, ki ukazuje: »Bojujte se proti tistim, ki jim je dana Knjiga, pa ne verujejo v Alaha in Oni svet, nimajo za prepovedano tisto, kar Alah in njegov Prerok prepovedujeta, in ne izpovedujejo resnične vere,«<sup>19</sup> vodi v nestrpnost in onemogoča dialog, kadar ga dobesedno razumejo in uporabljajo.

Pred islamom se v tem trenutku odpirajo različne alternative soočenja z idejo tehničnega in družbenega napredka v razmerah islamskega sveta. Izkušnje raznih civilizacij in ver kažejo, kako lahko verski tradicionalizem vpliva na tradicionalizacijo celotne kulture in družbenega življenja nasploh.

\* \* \*

Preteklost Cerkve različno podreja tendence sedanjosti v Cerkvi. Primerov za to je veliko. Vsak narod in vera pri nas poznata svoje. Na tem mestu je mogoče naštetih samo nekaj takih primerov in niti ne vseh najpomembnejših.

Sodobne kronike beležijo vztrajnost, s katero srbska pravoslavna Cerkve zavrača priznanje avtokefalnosti makedonskih pravoslavcev, čeprav ni Makedonija v današnji Jugoslaviji več »južna Srbija«. Verniki lahko zelo

<sup>17</sup> Navedeno po Spominih Meše Selimovića, izd. Sloboda, Beograd in Otokar Keršovani, Reka, 1976, str. 25.

<sup>18</sup> Midhat Begić: Naš muslimanski pisec in njegova razpotja, v knjigi Razpotja, izd. Svjetlost, Sarajevo 1976, zv. II, str. 266.

<sup>19</sup> Koran, sura IX, 29.

malo vplivajo na cerkvene voditelje, da ne bi delovali tako kot v preteklosti. Primerjave z oblastjo so neugodne tako za samo Cerkev kot za vero, ki jo zastopa: ne grška patriarhija ne bolgarska eksarhija nista v zgodovini Makedoncev pustili za sabo blagodejnih spominov. Glas srbske Cerkve je mnogim zazvenel dostojanstveno, ko se je povzdignila v bran nacionalnih cerkva na Kosovem in svojih sinov, ogroženih ali potlačenih k tlom: v njem pa ni bilo slišati najmanjšega prizvoka usmiljenja do drugih, kakor bi se dosti bolj kot politiki prilegalo evangelijskemu krščanskemu izročilu in bi vsaj nekoliko ublažilo ostrino ali odvrčalo od maščevanja.

Prizadevanje uradnih vrhov katoliške Cerkve na Hrvaškem, da bi rehabilitirali kardinala Alojzija Stepinca pred sodiščem zgodovine in dosegli, da bi bil razglašen za svetnika, je kljub vsemu bolj politične kot verske narave. Če brez pristranosti ocenjujemo razloge, ki so navedeni v korist temu visokemu prelatu (npr. želja, da bi s prekrščevanjem pravoslavcev rešili njihova življenja in podobno), je težko opravičiti javni molk ob nedolžnih žrtvah, blagoslov (ali videz blagoslova, to je vseeno) krvavemu fašističnemu režimu, fanatičen poziv duhovništvu in vernikom, naj se ob koncu vojne postavijo po robu narodnoosvobodilni vojski. Namesto obrambe, ki očitno ničesar ne prispeva k dialogu, bi bilo v krščanskem smislu dostojneje poklekniti na kakem od nesrečnih krajev naše nove zgodovine, npr. v Jasenovcu, in pred vsemi prositi Vsemogočnega za odpuščanje. Skupna ekumenska molitev katoliških in pravoslavnih duhovnikov nad katero od naših Golobnjač, v katerih so umirale žrtve raznih ver, še ni zmoljena. (Nemški kancler je kleče in globoko zatopljen v misli v varšavskem judovskem getu našel v sebi več navdiha in domišljije kot naši prelati.) Ko je hrvaški cerkveni voditelj leta 1983 od svetega očeta prejel kardinalska znamenja, bi bil lahko izbral zase lepši in dostojnejši naziv kot »stožernik<sup>20</sup> hrvaškega ljudstva«: v vsakem jeziku obstajajo besede, katerih pripadnost ali raba sta zaznamovani in ne obujajo dostojnih spominov. Nacionalna kultura pozna tudi drugačne, boljše izbire.

Ali je za Cerkev in verske skupnosti pomembneje vzpostavljati medsebojne zveze in pripomoči k sporazumu med verniki različnih ver ali pa voditi dialog z marksisti? Samo po sebi bi moralo biti prvo bolj naravno in potrebno, vendar ni vedno tako: to pa zato, ker so pri nas vprašanja vere na takšen način povezana z nacionalnimi vprašanji. Celo v višji verski kulturi ni pričakovane vzajemnega interesa: prevodi pomembnih del katoliških mislecev, kot so npr. E. Mounier, S. Weil, Th. de Chardin in drugi, so ocenjeni v posvetnih glasilih, niso pa, na primer, v pravoslavnih; prav tako predstavitev pravoslavnih filozofov — Berdjajeva, Šestova, Loskega in drugih — posvečenih spiritualnosti in pravoslavju Dostojevskega (1982), niso našli prostora v nobenem od katoliških časnikov in revij. Muslimanski Preporod seveda ni pokazal zanimanja ne za prve ne za druge. Če je tako težko navezati dialog med verami in verniki, kako potem to doseči s tistimi, ki ne verujejo in le s težavo najdejo ustrezne dialoške temelje za medsebojne razlike! Medsebojni predsodki so na vsaki posamezni strani pogosto močnejši kot posebni.

<sup>20</sup> Besedo stožernik so tako kot mnogo drugih arhaizmov ali na novo sestavljenih besed uveljavljali ustaši med NDH. Beseda pomeni kardinala ali štabskega častnika, ima pa dandanes, če je uporabljena, nedvoumen političen prizvok. (Op. prev.)

Monolitnim govorom, naj bodo verski ali politični, v današnjem času težko uspe ohraniti homogenost ali verodostojnost. Krščanski jezik, ki je zapustil neizbrisne sledi v evropski pojmovni, miselni in jezikovni kulturi, se je dolgo upiral subverzijam razsvetljenstva, pozitivizma in raznih vrst laicizma. Marksizem in v širšem smislu kritični in revolucionarni govori naše dobe so veliko prispevali k deklerikalizaciji jezika v najširših razsežnostih. (Danes so takšni procesi očitni tudi v delih islamskega in budističnega sveta.) Ta komajda prikriti jezikovni spor prihaja na površje pri vsakem poskusu dialoga. Jezik Pravoslavja in jezik Glasu Koncila (predvsem posameznih sodelavcev v enem in drugem glasilu) predstavljata dve najbolj oddaljeni varianti hrvaškega in srbskega jezika, in to ne samo po religijski terminologiji. Nasproti temu marksistični govor (ne glede na to, kako je zbanaliziran ali zožen na frazeologije) predstavlja ločeno, tretjo varianto. Ta primer, morda poučnejši in pomembnejši od drugih, kaže, kako je sam dialog dolgoročno podjetje, otrok potrpežljivosti.

Potem ko damo cerkvam in veram priznanje za tisto, kar so dejansko storile vsaka za svoje ljudstvo, jim ostaja dolžnost, da nadomestijo vse tisto, česar niso storile za vse narode, ki sta jih čas in zgodovina — in po verskem pojmovanju sam Stvarnik — združila v tej deželi.