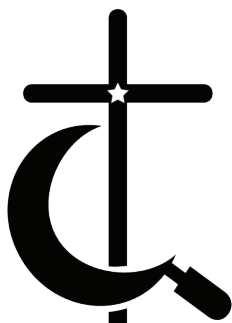


---

KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM



P O L I G R A F I

številka 97/98 • letnik 25, 2020

---

UREDILA  
GAŠPER MITHANS & ANJA ZALTA

---

---

P O L I G R A F I

Revija *Društva za primerjalno religiologijo* (Koper, Slovenija)

ISSN 1318-8828, ISSN (online ed.) 2232-5174

Glavna urednica: Helena Motoh (ZRS Koper)

Uredniški odbor: Lenart Škof (ZRS Koper), Igor Škamperle (Univ. v Ljubljani),  
Mojca Terčelj (Univ. na Primorskem), Miha Pintarič (Univ. v Ljubljani), Rok Svetlič (ZRS Koper),  
Anja Zalta (Univ. v Ljubljani), Nadja Furlan Štante (ZRS Koper)

Pisarna uredništva: Znanstveno-raziskovalno središče Koper,  
Inštitut za filozofske študije, Garibaldijeva 1, SI-6000 Koper, Slovenija  
Telefon: +386 5 6637 700, Fax: + 386 5 6637 710, E-mail: [helena.motoh@zrs-kp.si](mailto:helena.motoh@zrs-kp.si)  
<http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/index>

številka 97/98, letnik 25 (2020)

K R Š Č A N S T V O I N M A R K S I Z E M

Uredila: Gašper Mithans in Anja Zalta

Mednarodni uredniški odbor:

D. Kleinberg-Levin (Northwestern University), R. A. Mall (Universität München),  
M. Ježić (Filozofski fakultet, Zagreb), M. Volf (Yale University),  
K. Wiredu (University of South Florida), D. Thomas (University of Birmingham),  
M. Kerševan (Filozofska fakulteta, Ljubljana), F. Leoncini (Università degli Studi di Venezia),  
T. Garfitt (Oxford University), M. Zink (Collège de France),  
A. Louth (Durham University), P. Imbert (University of Ottawa),  
Ö. Turan (Middle-East Technical University, Ankara), B. Mezzadri (Université d'Avignon),  
A. M. Bárabás (Instituto Nacional de Antropología e Historia, Oaxaca), M. Uršič (Univ. of Ljubljana),  
K. von Stosch (Universität Paderborn), G. Andrejč (University of Groningen),  
J. Robbins (Lebanon Valley College, Annville), N. Vahanian (Lebanon Valley College, Annville)

Oblikovanje: Peter Skalar

Prelom: Alenka Obid

Tehnična urednica: Alenka Obid

Lektoriranje: Nina Novak Kerbler (sl.), Rick Harsch (an.)

Spletna izdaja, dostopna na: <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/index>

Založnik – Naročila – Copyright©: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS,  
Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenija

Za založnika: Rado Pišot

Telefon: +386 5 663 77 00, Fax: +386 5 663 77 10, E-mail: [zalozba-Annales@zrs-kp.si](mailto:zalozba-Annales@zrs-kp.si)

Revija je vključena v naslednje mednarodne baze: *Scopus*, *The Philosopher's Index*, *Cobiss*

Dvojna številka: € 20,00

Poligrafi so izdani s sofinanciranjem

Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

---

K R Š Č A N S T V O I N  
M A R K S I Z E M

Gašper Mithans, Anja Zalta: *Krščanstvo in marksizem: uvodnik*

I

Gašper Mithans: *Politizacija kulturnega polja na Slovenskem v obdobju prve Jugoslavije: katoliška in marksistična percepcija avtorske svobode*

3

Mateja Režek: *Iskanje poti k dialogu med krščanstvom in marksizmom v socialistični Sloveniji v prvem povojnem desetletju*

29

Anja Zalta: *Poudarki dialoga med kristjani in marksisti na Slovenskem v 80. letih 20. stoletja*

43

Igor Jurekovič: *Gibanje teologije osvoboditve: geneza, razcvet in zaton*

57

Nikola Milosavić: *Karizmatična oblast in civilna religija v Jugoslaviji – »titoizem«*

91

Igor Škamperle: *Krščanstvo in marksizem: bližina in razlike*

119

---

Ignac Navernik: *Prelom logike božjega profita v perspektivi nespodobne teologije*

139

Povzetki / Abstracts

167

O avtoricah in avtorjih / About the authors

179

---

# KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM : U V O D N I K

Tematska številka Poligrafov obravnava kompleksno in (vsaj v slovenskem prostoru v različnih zgodovinskih obdobjih (ne)namenoma prezrto) razmerje med krščanstvom in marksizmom. Na podlagi interdisciplinarnih prepletov religiologije, sociologije, zgodovinopisja, filozofije in teologije smo v številki obravnavali različne problemske sklope: vpliv marksističnih idej na politične misli slovenskih in evropskih krščanskih socialistov, vprašanje marksizma in krščanstva (predvsem RKC) v odnosu do družbenih sprememb v Sloveniji in po svetu, različne inačice kontekstualnih teologij (teologija osvoboditve, socialistična teologija), družbeno in politično vlogo krščanskega socializma in vprašanje družbenega udejstvovanja katolikov, alternativne vizije pred- in postrevolucionarne družbe ter razmislek o vlogi, možnostih oziroma prispevku krščansko-marksističnega soočenja v sodobni politični teologiji.

Številko otvori članek Gašperja Mithansa, ki predstavi politizacijo književnosti in filmografije na Slovenskem v času Kraljevine SHS/Jugoslavije, analizira kulturne revije in spore okoli avtonomije avtorjev in urednikov ter pokaže, kako so ti konflikti povzročili delitve in/ali večja nesoglasja med katoliškim, liberalnim in marksističnim političnim taborom. Članek Mateje Režek predstavi in analizira prve poskuse dialoga med krščanstvom in marksizmom v socialistični Sloveniji v prvem desetletju po drugi svetovni vojni. Gre za čas, v katerem so bili odnosi med državo in Katoliško cerkvijo najbolj zaostreni. Avtorica poudari ključne akterje tega časa, zlasti prosocialistično usmerjene duhovnike, zbrane v Cirilmetodijskem društvu in okoli revije Nova pot, in analizira njihova razmišljanja ter s tem omogoči vpogled v konkretne politične, ideološke in intelektualne dinamike v postrevolucionarni Sloveniji. Prispevek Anje Zalta predstavi dialog med t. i. marksisti in katoličani v 80. letih 20. stoletja na Slovenskem z osrednjo osjo razprave, ki se vrti okoli razumevanja metode historičnega materializma in poudarjanja marksizma kot svetovnega nazora. Avtorica opozori, da izhajajoč iz konteksta protikomunistične restavracije ostaja posebej problematična

retorika »kulturnega boja« kot spopada med svetovnjima nazoroma, ki posledično prinaša in utrjuje ideje, da gre pri marksizmu in (katoliški) religioznosti prav za tak spopad. Igor Jurekovič v članku predstavi objektivne strukturne družbene pogoje, ki so sooblikovali teologijo osvoboditve, od industrializacije Latinske Amerike, institucionalne krize latinskoameriške RKC in drugega vatikanskega koncila do nastajajoče intelektualne neodvisnosti celine ter izoblikovanja v Evropi in ZDA izobraženih teologov osvoboditve. Nikola Milosavić v članku o karizmatični oblasti jugoslovanskega predsednika Josipa Broza Tita analizira ideološke in politične boje ter preveri, kakšna sta način in pomen, ki ju ima titoizem v kolektivnem spominjanju postjugoslovanskih družb oz. kako in zakaj lahko govorimo o »titoizmu« kot civilni religiji v Jugoslaviji. Igor Škamperle v prispevku razmišlja o bližini krščanstva in marksizma, ki se izraža v zavzemanju za svobodnega človeka in pravično družbo, ter o razhajanju med njima pri pojmovanju človeške osebe in razumevanju končne destinacije človeka. Po avtorjevem mnenju nazora prihajata v konflikt, kadar nastopata kot vera, pri čemer želi krščanstvo spremeniti predvsem človeka, marksizem pa ves svet. Tematsko število konča prispevek Ignacija Navernika, ki ponuja nove razmisleke na podlagi teoloških diskurzov o teologiji osvoboditve in t. i. logiki profita oz. odplačilnem odnosu med Bogom in človekom (med drugim) na podlagi pripovedi o Abrahamovem pogajanju z Bogom, da bi prizanesel Sodomi in Gomori. Če je profit ena glavnih značilnosti patriarhalno-heteronormativne konstrukcije družbe, po avtorjevem mnenju božje popolno samodarovanje v Jezusu pomeni dokončen prelom z logiko božjega profita.

*Gašper Mithans in Anja Zalta*

---

# POLITIZACIJA KULTURNEGA POLJA NA SLOVENSKEM V OBDOBJU PRVE JUGOSLAVIJE: KATOLIŠKA IN MARKSISTIČNA PERCEPCIJA AVTORSKE SVOBODE<sup>1</sup>

G a š p e r M i t h a n s

## Uvod

V Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev/Jugoslaviji je bila v obdobju, ki ga zaznamujejo večje družbene spremembe, glavna skrb državnih oblasti in institucij moči, kako obravnavati številne etnične, politične, kulturne, socialne in religiozne razlike, ki so delile konstitutivne narode in etnije. Integracija večjega dela slovenskega etničnega ozemlja v to novo državo, nastalo po prvi svetovni vojni, je tako zahtevala tudi prilagoditev na te spremembe.<sup>2</sup> Zlasti so prišli do izraza gospodarske in politične krize, vprašanje nacionalne avtonomije v okviru jugoslovanske države, vzpon avtoritarnih in radikalnih gibanj in izzivi modernizacije. Posledice naraščajočih tenzij med vse bolj ekskluzivističnimi pogledi katoliškega tabora in marksistov in tudi pojemajoči vpliv liberalcev bodo predstavljeni na primeru kulturnega polja, natančneje književnosti oziroma književnih revij in filmografije. Namen članka je z analizo znanstvene literature, revij in delno tudi arhivskih virov razi-

---

<sup>1</sup> Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta *J6-9353 Prepletanje med marksizmom in krščanstvom v Sloveniji, 1931–1991* in raziskovalnega programa *P6-0272 Slovenija in Sredozemlje*, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Jože Pirjevec, *Jugoslavija* (Koper: Lipa, 1995).

skati, kako se politični razdor med drugo svetovno vojno na kulturnem polju kaže že v 30. letih 20. stoletja, ne le med različnimi političnimi frakcijami, ampak tudi znotraj političnih taborov z vse večjim omejevanjem avtorske in uredniške svobode. Pri tem ni šlo le za politizacijo in ideologizacijo predvsem literarnih krogov, ampak tudi za povečanje nacionalističnih interpretacij. Konflikti, ki se pojavijo, pa niso usmerjeni samo proti ideološkim nasprotnikom, ampak so obračunavanje in delitve prisotne tudi v lastnih vrstah, tako v liberalnem, marksističnem kot katoliškem taboru. Morda najizraziteje prav v zadnjem, kjer pride med katoliško desnico in katoliško levico (tj. krščanskimi socialisti) do dokončnega preloma z izidom Kocbekove razprave *Premišljevanje o Španiji*, v t. i. krizo *Doma in sveta* pa so se vključili tudi širša javnost in mediji različnih političnih usmeritev. Posledično konflikt pomembno vpliva na odločitve o vključitvi krščanskih socialistov v Osvobodilno fronto, da se je del katoliškega tabora med drugo svetovno vojno boril na strani partizanov, drugi del pa na strani protikomunistov oziroma kolaborantov z okupacijskimi silami.

#### Kontekstualizacija slovenskega kulturnega polja (1918–1941)

Po Pierru Bourdieuju je proces modernizacije sprožil diferenciacijo med ekonomskim, religijskim, političnim, umetnostnim, literarnim in birokratskim poljem ter drugimi. Ta polja so vse bolj monopolizirale konkurenčne skupine, ki so v okviru polj razvile svoje oblike kapitala, da bi povečale svoje materialne in simbolne interese.<sup>3</sup> Literarno in umetniško polje – oziroma širše polje kulturne produkcije – »je polje sil kot tudi boj, ki težijo bodisi k transformaciji bodisi k ohranitvi tega polja sil.«<sup>4</sup> Literarno polje je »načelno obravnavano kot relativno avtonomen sistem, ki ga oblikujejo strukturna razmerja med različnimi avtorji in

---

<sup>3</sup> Allan Scott, »We are the State. Pierre Bourdieu on the State and Political Field,« *Rivista di Storia delle Idee* 2, št. 1 (2013): 65, [www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/download/671/pdf](http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/download/671/pdf).

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *The field of cultural production: Essays on Art and Literature* (New York: Columbia University Press, 1993), 30.



drugimi akterji (založniki, lektorji, korektorji, prevajalci itn.)<sup>5</sup> Ti dejavniki v procesu boja za prepoznanje in prestiž oblikujejo specifične vrednote, kaj šteje za umetnost ter kaj določa kakovost avtorjev, žanrov in del, ki pa se konstantno oblikujejo, ohranjajo in preoblikujejo. Osnova kulturne produkcije je temeljno nasprotje med umetnostjo in »komercializmom« (zlasti v kontekstu ocenjevanja vrednosti filma najdemo poimenovanje »industrija«). Polje umetnosti oziroma kulture se vzpostavi v nasprotju do širšega družbenega in ekonomskega sveta, kar Bourdieu poimenuje »protiekonomija«.<sup>6</sup> Ta opozicija med umetnostjo in trgovino oziroma dobičkom pa strukturira tudi odnose med različnimi oblikami umetnosti znotraj polja kulturne produkcije. Ločimo tako lahko dve podpolji: »polje omejene produkcije« za »posvečeno« občinstvo in »polje masovne produkcije«, namenjeno širšim množicam, ki se pogosto interpretira tudi kot delitev med visoko elitistično in nizko množično kulturo, zlasti v primeru filma ter tudi med »kulturo« in »nekulturo«. Poleg te ločnice med »ekonomijama« kulturnega polja obstaja tudi druge vrste opozicija znotraj polja omejene produkcije med etabliranimi kulturniki in novinci, med »starejšo« in »mlajšo« generacijo, med kulturno ortodoksijo in herezijo.<sup>7</sup> Predvsem medgeneracijski spori bodo natančneje analizirani v nadaljevanju.

Obravnavno literarno in širše kulturno polje v Dravski banovini je primer polja s šibko avtonomijo, kjer družbena razmerja, ki naj bi bila polju zunanja, odločilno vplivajo tudi na razmerja znotraj tega polja – posledično je v takem polju precej političnoideoloških in religioznih vplivov.<sup>8</sup>

Leta 1929, ko je bila uvedena šestojanuarska diktatura, so se slovenski izobraženci še vedno delili na tri tradicionalne idejno-politične tabore: katoliškega, liberalnega in marksističnega (vključno z njim pridru-

<sup>5</sup> Taja Kramberger, »Memorija in spomin: zgodovinska antropologija kanonizirane recepcije (študija primera revije Modra ptica. Bartol z Vidmarjem)« (doktorska disertacija, Univerza na Primorskem, 2009), 679, <https://repozitorij.upr.si/IzpisGradiva.php?id=12921&lang=slv&print=>.

<sup>6</sup> Bourdieu, *The field of cultural production*, 40, 82; Sherry B. Ortner, »Against Hollywood: American independent film as a critical cultural movement,« *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, št. 2, (2012): 8, <https://doi.org/10.14318/hau2.2.002>.

<sup>7</sup> Bourdieu, *The field of cultural production*, 53; Ortner, »Against Hollywood,« 8.

<sup>8</sup> Kramberger, »Memorija in spomin,« 680.

ženimi socialisti). Ločevala so jih predvsem politična vprašanja državne ureditve, parlamentarne demokracije, kulturnega boja, razrednega boja idr., ki so v 20. letih prejšnjega stoletja večinoma nadaljevanje kulturnega boja med liberalci in »klerikalci« iz 19. stoletja. Opazimo pa lahko tudi večje notranje spore. Intelektualci v liberalnem taboru so se že v prvem desetletju obstoja Jugoslavije začeli razhajati v odnosu do narodnega vprašanja in politične ureditve (centralizma in federalizma), katoliške izobražence pa so delili zlasti različni pogledi na demokracijo, prosti trg in politični pragmatizem. V zaostrenih notranjepolitičnih in tudi mednarodnih razmerah se je v drugi polovici 30. let začela uveljavljati nova generacija slovenskih izobražencev, ki se je oblikovala v času politične in gospodarske krize. Predstavniki te generacije, ki jih zaznamuje vse ožji intelektualni prostor in nestrpnosti, so delitve predhodnikov preoblikovali v pretežno nasproti si stoječa tabora, ki sta temeljila na negativnih opredelitvah. Eno stran je povezoval protikomunizem, drugo protifašizem. Ob tem da so, kot opozarja Dolenc, nekateri pripadali tudi obema opcijama.<sup>9</sup> Enako bipolarno delitev protikomunizem-protifašizem uporabi Chappel za analizo katoliškega modernizma, kar dodatno kaže na eni strani idejni premik v širšem evropskem prostoru ter odziv na vzpon totalitarnih gibanj in režimov, hkrati pa pluralistični značaj političnega katolicizma,<sup>10</sup> podobno pa bi pravzaprav lahko ugotovili tudi za druge politične opcije oziroma ideološke usmeritve.

V slovenski družbi tako v tistem času opazamo, da se delitve iz ideološko-civilizacijske ravni kulturnega boja premaknejo na pragmatično-politično raven protifašizma in protikomunizma,<sup>11</sup> ki je še kompleksnejša ob spreminjajočih se odnosih do slovenskega narodnega vprašanja, vse bolj unitaristični politiki v Kraljevini Jugoslaviji in fašističnih ukrepih, ki so jih izkusili tudi Slovenci zahodno od rapske meje.<sup>12</sup> To prestrukturiranje bipolarnosti družbe z okrepitevijo

<sup>9</sup> Ervin Dolenc, *Med kulturo in politiko: kulturnopolitična razhajanja v Sloveniji med svetovnimi vojnami* (Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2010), 124–125.

<sup>10</sup> James Chappel, *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church* (Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2018), 13.

<sup>11</sup> Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 125.

<sup>12</sup> Jože Pirjevec, »Benito Mussolini in Slovenci,« *Acta Histriae* 24, št. 4 (2016): 722–728, [https://zjdp.si/wp-content/uploads/2017/01/AH\\_24-2016-4\\_PIRJEVEC.pdf](https://zjdp.si/wp-content/uploads/2017/01/AH_24-2016-4_PIRJEVEC.pdf); Egon Pelikan, »Prepoved rabe slovensčine v Benečiji leta 1933 v luči novo odprtih Vatikanskih arhivov,« *Acta*

skrajnejših opcij političnega spektra – nekakšno nadaljevanje kulturnih bojov – je povzročilo oženje intelektualnega prostora v političnih gibanjih, kar je precej izobražencev odvrčalo od neposrednega političnega udejstvovanja, »neodvisne intelektualce« in tudi zmerne politike (denimo katoliško sredino) pa sploh potisnilo na obrobje oziroma v defenzivo. Vendar kljub temu obrobnemu položaju niso bili v manjšini. Ta proces se je v liberalnih krogih zaključil že v prvi polovici 30. let, medtem ko je pri katolikih in marksistih potekal bolj ali manj vzporedno ter se zaradi sorodnih pogledov na slovenstvo in podobnih dilem glede krize demokracije v teh dveh političnih taborih še ni končal do zasedbe države leta 1941.<sup>13</sup> Čeprav opažamo razkol med uradno vejo političnega katolicizma (tj. intransigentno katoliško desnico) in krščanskimi socialisti že leta 1937, se je proces radikalizacije nadaljeval tudi med vojno.

Med marksisti je pluralističnemu načelu Ljudske fronte, ena ključnih skupin katere je bila tudi Komunistična partija, sledila radikalizacija pogledov z naraščajočim ekskluzivizmom in medgeneracijskim konfliktom. Ta je bil značilen tudi za druge politične usmeritve in se je v marksističnih krogih pojavil v poznih 30. letih, še bolj pa med drugo svetovno vojno in po njej, ko je bila večina starejše generacije postavljena na »stranski tir«, nekateri so bili celo obsojeni v t. i. dachauskih procesih.<sup>14</sup>

V obdobju med svetovnima vojnama so bili Slovenci priznani kot eden od konstitutivnih narodov Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev, čeprav v skladu z jugoslovansko unitaristično idejo nato degradirani na raven enega od treh »plemen«,<sup>15</sup> vendar so še vedno ohranili

---

*Histriae* 26, št. 4 (2018): 1179–1182, <https://doi.org/10.19233/AH.2018.50>; Borut Klabjan, »Borders in Arms. Political Violence in the North-Eastern Adriatic after the Great War,« *Acta Histriae* 26, št. 4 (2018): 990–992, <https://doi.org/10.19233/AH.2018.40>.

<sup>13</sup> Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 125.

<sup>14</sup> Bojan Godeša, »Slovenski izobraženci in leto 1945,« v *Slovenija v letu 1945: zbornik referatov*, ur. Aleš Gabrič (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev, 1996), 49–50.

<sup>15</sup> Prim. Radmila Radić, »Religion in the multinational state: the case study of Yugoslavia,« v *Yugoslavism: Histories of a Failed idea, 1918–1922*, ur. Dejan Djokić, 196–207 (London: Hurst&Company, 2003); Sabrina P. Ramet, *The three Yugoslavias: state-building and legitimation, 1918–2005* (Washington: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006).

precejšno mero avtonomije in zlasti jezikovnih pravic. To je bil tudi čas, ko se je slovensko literarno polje dokončno vzpostavilo in prosperiralo z ustanovitvijo več novih književnih revij in založb ter s tem tudi povečanjem novih književnikov in književnic različnih političnih provenienc. Kljub temu, kot trdi Taja Kramberger, pa glavni agensi niso izkoristili priložnosti, da bi literarno polje – in umetnost na splošno – oblikovali neodvisno od političnih interesov.<sup>16</sup>

Če je bila marksistična skupina v slovenskem delu kraljevine v obdobju med vojnama številčno zanemarljiva – nenazadnje je bila od leta 1920 Komunistična partija prepovedana –, je bil njihov angažma na kulturnem polju, zlasti v književnosti, izrazito močen. Nekateri najvidnejši predstavniki ekspresionizma in predvsem socialnega realizma so bili aktivni komunisti ali intelektualci, ki so kot krščanski socialisti in člani krščansko socialnega gibanja najpogosteje podpirali Osvobodilno fronto. Po mnenju Rupla, so bila leta prve Jugoslavije čas »reformacije« književnosti, ko so tudi prakticirajoči katoliki (v nasprotju z institucionalno distanciranimi verniki, ki pa se še vedno identificirajo kot pripadniki Katoliške cerkve) začeli ustvarjati kakovostno literaturo. Pred tem naj bi bila slovenska literatura predvsem domena »katoliške opozicije«. <sup>17</sup> Še vedno pa je večina kanoniziranih katoliških avtorjev tistega obdobja – tudi, vendar ne samo zato, ker je socialistični režim najbolj »problematične« katoliške avtorje »izbrisal« – ali krščanskih demokratov, tj. katoliške sredine, ali krščanskih socialistov. France Balantič, Ivan Hribovšek, Stanko Majcen, Vinko Beličič, Tine Debeljak, Mirko Javornik, Stanko Kociper, Ludvik Puš, Zorko Simčič, Janez Jalen, Narte Velikonja, Ciril Žebot in še nekateri drugi so bili v povojnih letih na seznamu prepovedane literature. Precej »nezaželenih« katoliških avtorjev se je uspelo uveljaviti pozneje in/ali med emigracijo.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Kramberger, »Memorija in spomin,« 741–742.

<sup>17</sup> Dimitrij Rupel, »Katolicizem in slovensko leposlovje,« *Teorija in praksa: revija za družbena vprašanja* 23, št. 11 (1986): 1239–1244, <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKCI-BEDU>.

<sup>18</sup> Rozina Švent, »Narodna in univerzitetna knjižnica – ujetost med veljavno zakonodajo in narodnim poslanstvom,« v *Cenzurirano: zgodovina cenzure na Slovenskem od 19. stoletja do danes*, ur. Mateja Režek (Ljubljana: Nova revija, 2010), 250; France Pibernik, *Jutro pozabljenih* (Celje: Mohorjeva družba, 1991), 10; Aleš Gabrič, »Leto 1945 in slovenska kultura,« v *Slovenija v letu 1945: zbornik referatov*, ur. Aleš Gabrič (Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev, 1996), 166.

## Vprašanje avtorske svobode in politične implikacije/razdori/spori

Veliko kulturnih in literarnih revij je bilo ideološko opredeljenih in tako medij, ki je »iz ozadja« pomembno vplival na diferenciacijo političnih gibanj, še bolj kot med različnimi političnimi opcijami v lastnih vrstah. Politično obarvane revije so tako objavljale najpogosteje kritične recenzije del avtorjev drugega političnega prepričanja ali pa dela ignorirala. Na primer, pogosto sta se avtorjem očitali »ideološka tendencioznost« in slogovna nedovršenost,<sup>19</sup> nekateri kritiki pa niso navajali le šibkih, nevsebinskih ali popolnoma neutemeljenih argumentov, ampak so bili tudi na meji žaljivosti.<sup>20</sup> Glavni razdori na kulturni in zlasti literarni sceni v vseh treh glavnih političnih taborih pa so bili povezani z omejevanjem avtorjeve svobode izražanja.<sup>21</sup>

Neposredno to opiše Stanko Leben: »V Sloveniji, ki ne pozna ne enega svobodnega dnevnika, ki bi vse, kar se pri nas dogaja, motril in ocenjeval le z zrišča našega narodnega kolektiva, je kaj lahko mogoče, da dnevno časopisje zagrizeno zamolči vsako publikacijo, ki ni tako ali drugače strankarsko opredeljena in pobarvana. Pri nas morajo biti namreč strankarsko opredeljeni ne samo ljudje, marveč tudi vse, kar se piše in tiska. Da slovenski, četudi še tako pošteni in v svojem znanju vestni, a 'bivši' stranki neudinjani ljudje ne pridejo do besede in vpliva, je poskrbljeno s preznanimi in pri nas do viška pretiranimi metodami, ki

<sup>19</sup> Na primer kritika Kreftovega dela v »katoliškem« *Času*: »Vsa ta globlja tragika ljudi in njihove usode se zgubi, ozirom a je sploh ni. Na odru bo delo imelo brez dvom a večji učinek, a bo ostalo za marsikoga kljub temu v marsičem — prazno. Tu in tam prehaja pisatelj v neokusno banalnost, kar se čuti zlasti v 4. dejanju. Precejšnje pomanjkanje umetniškega okusa dokazuje tudi jezik, ki ponekod prehaja v vsakdanje oblike pogovora ljudi s periferije.« (J. Dolenc, »Ocene: Bratko Kreft, Velika puntarija,« *Čas* 32, 9–10 (1938): 323).

<sup>20</sup> Ločnik o Ušeničnikovih kritikah marksistične književnosti v *Književnosti*: »Toda preveč bi terjal, če bi pri idealističnem znanstveniku terjal, naj razume, da je dialektični materializem obsežnejši materializem nego historični materializem, ki je samo poseben del — del celote — dialektičnega materializma; saj vendar vidimo, da idealistični kritiki ne samo niso več zmožni misliti niti po svoji omejeni in okorni metafizični logiki (ki odgovarja na vsa vprašanja z 'da, da' in 'ne, ne', kakor pravi Engels), temveč celo čitati ne znajo več. Tudi to je nov 'uspeh' idealistične znanosti in idealistične vzgoje, ki vodi naravnost v analfabetizem.« (A. Ločnik, »Katoliški strokovnjak za marksizem – A. U. (= ALEŠ UŠENIČNIK),« *Književnost* 3, št. 5–6 (1933): 211).

<sup>21</sup> Prim. Kramberger, »Memorija in spomin,« 742–744.

smo jih v vsej njihovi ogabni in cinični goloti imeli priliko spoznati in preskusiti še pred nedavnim. Da se slovenski knjigi, ki po svoji vsebini in po svojih smotrih ni udinjana temu ali onemu 'bivšemu' političnemu taboru, zagradi pot do slovenskega človeka, skrbi vzorno naše dnevno časopisje; še vedno se namreč nismo povzpeli tako visoko, da bi imeli dnevnik, ki bi mu bil mar le prospah slovenskega življenja ne glede na stranko ali svetovni nazor. Zato se je pri nas zgodilo, da so vsi dnevniki trdovratno molčali o novi založbi [Modri ptici, op. avtorja], ki je prva pri nas pokrenila sistematično prevodno akcijo, vse dotlej, dokler ni bila tako močna in splošno priznana, da je tudi naša dnevnikarica nista mogla več zamolčati.«<sup>22</sup>

Slovenski liberalci so bili že nekaj časa v idejni krizi, saj so se v svojem političnem pragmatizmu postavili na stran jugoslovanskega poenotenja tudi za ceno »spontane« asimilacije s srbohrvaško večino, kar pa je izzvalo nasprotovanje tudi v njihovih krogih.<sup>23</sup> Burno diskusijo je sprožil Josip Vidmar leta 1932 z objavo knjige *Kulturni problem slovenstva*, tej pa se je pridružil tudi Oton Župančič z objavo v osrednji liberalni kulturni reviji *Ljubljanski zvon* (1881–1941). Župančič je v precej neprimernem trenutku odprl pomembno, čeprav kontroveržno vprašanje definicije slovenstva in kakovosti književnosti. Trdil je, da je ameriški Slovenec Louis Adamič,<sup>24</sup> čeprav ni več obvladal slovenskega jezika, v celoti ohranil svoj slovenski značaj, kar je bilo v nasprotju z večino percipij slovenske identitete, ki močno temelji na jeziku in kulturi. Dalje je Župančič s kritičnim in nekoliko superiornim tonom trdil, da je ozko pojmovana definicija slovenstva, osredinjena na katolicizem, melanholijo in določene umetniške ali politične angažmaje, egocentrična in neuporabna.<sup>25</sup> S tem pa je tudi poskušal argumentirati, da z izgubo jezika

<sup>22</sup> Stanko Leben, »Nove knjige,« *Sodobnost* 1, št. 1 (1933): 41.

<sup>23</sup> Prim. Jurij Perovšek, *O demokraciji in jugoslovanstvu: slovenski liberalizem v Kraljevini SHS/ Jugoslaviji* (Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2013), 50–53, 195–198; Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 106–108.

<sup>24</sup> Večina pregledov slovenske literature od 60. let naprej Louisa Adamiča uvršča med slovenske književnike (Janja Serafin Žitnik, »The Relevance of Louis Adamic in the 21st Century,« *Dve domovini* 51 (2010): 9–10, <https://doi.org/10.3986/dd.2020.1.01>), kar pa ne velja za predhodno obdobje.

<sup>25</sup> Oton Župančič, »Adamič in slovenstvo,« *Ljubljanski zvon* 52, št. 8 (1932), <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-K93KZHFS>; James K. Cox, *Slovenia: Evolving Loyalties*

slovenska identiteta ne bi bila preveč okrnjena.<sup>26</sup> Del članov uredništva revije se s člankom ni strinjal, vendar Tiskovna zadruga, ki je izdajala revijo, ni dovolila objaviti kritike prispevka, čeprav Župančič diskusiji ni nasprotoval. Zaradi tega je uredništvo odstopilo. Mlajša generacija publicistov – Ferdo Kozak, Stanko Leben, Josip Vidmar in Lojze Ude –, ki se ni strinjala z relativiziranjem pomembnosti slovenskega narodnega vprašanja, kot so to interpretirali, je svojo plat zgodbe objavila v brošuri *Kriza ljubljanskega zvona*. Nekdanji glavni urednik *Ljubljanskega zvona* Ferdo Kozak je poudaril, da je iz uredništva izstopil zaradi kršitve avtorske svobode in da razlog za neobjavo kritike Župančičevega članka ni bilo to, da se je založniku zdelo neprimerno »napasti« čislane literata, temveč da so se želeli izogniti mogočim političnim sporom z unitarnim režimom. Naslednje leto so začeli izdajati novo revijo *Sodobnost*, ki je objavljala tudi dela katoliških piscev, zlasti od sredine 30. let pa jo lahko uvrščamo med levičarske oziroma promarksistične revije.<sup>27</sup>

V okviru druge slovenske kulturne revije z daljšo tradicijo izhajanja *Dom in svet* (1888–1944) je med sodelavci podobno potekal spor, ki se je končal z nastankom nove revije *Dejanje* (1938–1941). T. i. kriza *Doma in sveta*, uveljavljene katoliške revije, pa precej presega uredniški oziroma kulturniški krog, saj je pripeljala tudi do dokončne razdelitve med slovensko katoliško desnico in katoliško levico. Okoliščine in posledice tega razdora so torej še precej kompleksnejše od primera *Ljubljanskega zvona*, buren pa je bil tudi odziv v javnosti in drugih časopisih, zato se jim je treba bolj posvetiti.

Revija *Dom in svet* je sicer prešla že prejšnje krize, ko so uredniki, če so želeli vzpostaviti in nato ohranjati revijo na kakovostni ravni, odprto za novo generacijo in nove poglede, morali vzdržati pritisk in kritike izdajatelja revije Katoliškega tiskovnega društva. To založbo (od leta 1933 imenovana Jugoslovanska tiskarna) so vodili konservativni katoliški teologi in laiki, pogosto tudi politično aktivni v Slovenski ljudski stranki. Vsaj posredno je imela (ali želela imeti) nadzor nad revijo tudi cerkvena hierarhija. Do večjega spora je prišlo že med prvo svetovno vojno, ko je

---

(New York in London: Routledge, 2005), 37.

<sup>26</sup> Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 108.

<sup>27</sup> Fran Albrecht, ur., *Kriza Ljubljanskega zvona* (Ljubljana: Kritika, 1932), 5–7.

uredništvo za tri leta prevzel Izidor Cankar in oporekal konceptu »družinske« oziroma vzgojne revije ter tudi podrejenosti estetike religioznim ciljem, kar je zlasti zagovarjal Aleš Ušeničnik. Sledila je prva povojna kriza z medgeneracijskim sporom leta 1922, ki se je rešila z menjavo uredništva. Nova urednika France Stele in Fran Koblar sta več kot desetletje revijo vzdrževala tudi na visoki kakovostni ravni.<sup>28</sup> T. i. kriza *Doma in sveta* se je začela že decembra 1934 s člankom v glasilu Katoliške akcije *Straža v viharju*, ki kritizira mladinsko katoliško gibanje (»križarje«), vidni člani katerega so bili sodelavci *Doma in sveta*, in povzdiguje gorečnost »nove mladine« do domnevne zmedenosti, neenotnosti in zlaganosti duhovnih iskanj križarjev. Sledila je serija polemičnih razprav z obeh strani, v kateri so križarji »mladcem« očitali vodljivost in ozkoglednost. Sami so v sozvočju s personalisti religijo dojemali kot osebno izkušnjo in bili kritični do institucionalnih restriktivnih politik. Spor se je končal s prelomom, ki ga je povzročil Edvard Kocbek z objavo prispevka o španski državljanski vojni leta 1937. V sloviti razpravi *Premišljevanje o Španiji* je Kocbek želel preseči enostransko poročanje slovenskega katoliškega tiska (predvsem *Slovenca*) s prikazom, da sta za konflikt v Španiji odgovorni obe strani in s tem tudi za kruta dejanja. Poudaril je, da so razlogi za vojno predvsem socialni, kot je revščina.<sup>29</sup> Ob tem je jasno izkazal podporo protifašizmu in Ljudski fronti ter tudi razočaranje nad dejanji večine španske katoliške duhovščine: »Če pa je zares potrebno kak tabor posebej ošibati, potem je to fašistični tabor, ki se postavlja za branilca krščanstva, pa pri tem nekrščansko nastopa.«<sup>30</sup> Njegovi argumenti so se precej približali stališčem marksistične revije *Svoboda*.<sup>31</sup>

Izdajanje revije se je prekinilo za leto dni. Prav tako so bili po daljšem sporu z izdajateljem o avtorski svobodi in avtonomiji urednikov, ko je Katoliško tiskovno društvo (KTD) zahtevalo pravico do predhodnega

<sup>28</sup> Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 248–249.

<sup>29</sup> Marjan Dolgan, ur., *Kriza revije »Dom in svet« leta 1937* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2001), 9–32; Ervin Dolenc, »Kocbek's Reflections on Spain: an introduction,« *Slovene Studies* 25 (2005): 47–56, <https://journals.lib.washington.edu/index.php/ssj/article/download/4261/3598>; Peter Peršin Kovačič, »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji,« *Prispevki za novejšo zgodovino* 56 (2016): 70–77, <https://ojs.inz.si/pnz/article/view/153>; Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 252–253.

<sup>30</sup> Edvard Kocbek, »Premišljevanje o Španiji,« *Dom in svet* 50, št. 1–2 (1937): 90.

<sup>31</sup> Prim. *Svoboda* 8, 5 (1936): 72–73.



branja vsakega prispevka (tj. cenzure), zamenjani uredniki.<sup>32</sup> V spor so se vključili založniki in uredniki, duhovščina in laiki, bralci in avtorji, ki so mobilizirali različne revije in časopise za urejanje idejnih razhajanj. Odzivi v tisku katoliške desnice kažejo, da ni bilo razumevanja za to, zlasti odklonilni so bili prispevki glasil Katoliške akcije *Straže v viharju* in *Mi mladi borci*. Ta organizacija laikov za reevangelizacijo in katoliško prenavo družbe je po zaprtju številnih katoliških združenj v času liberalne vlade v Dravski banovini (1931–1935) postala osrednja institucija katoliškega gibanja. Osnovni namen Katoliške akcije in njenih glasil je bil boj proti marksizmu in liberalizmu, vendar so bili njeni predstavniki morda celo uspešnejši pri obračunavanju s »šibkim členom« znotraj katoliške skupnosti, ki so ga v skladu z mnenjem njihovih duhovnih vodij videli v določenih krogih katoliških izobražencev, katoliškem mladinskem gibanju in krščanskih socialistih, zbranih predvsem v okviru sindikata Jugoslovanska strokovna zveza.<sup>33</sup> Avtorji so se v revijah *Straža v viharju*<sup>34</sup> in *Mi mladi borci*<sup>35</sup> naravnost zgražali nad vsebino Kocbekove razprave, še bolj pa so jih razburili pozitivni odzivi opozicijskega tiska.<sup>36</sup> Liberalna časopisa *Jutro* in *Slovenski narod* ter takrat že promarksistična *Sodobnost* so namreč Kocbekov prispevek pohvalili.<sup>37</sup> Dejstvo, da so te levičarske publikacije podprle Kocbeka – kar bi težko interpretirali kot iskren kompliment –, je osrednji katoliški tisk izrabil za dodatno raz-

<sup>32</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 9–47.

<sup>33</sup> Glej: Gašper Mithans, »The Slovenian Catholic right in relation to the totalitarian and authoritarian movements in the interwar period: the case of Slovenian Catholic Action.« *Südst-Forschungen: internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas* 69/70 (2011): 128–151; Dolenc, *Med kulturo in politiko*, 250–251.

<sup>34</sup> »Ob petdesetletnici Doma in sveta,« *Straža v viharju* 3, št. 25 (29. april 1937): 1; »Razlike v kulturno-političnih nazorih katoličanov,« *Straža v viharju* 3, št. 27 (13. maj 1937): 111; »Križa besede II,« *Straža v viharju* 3, št. 28 (20. maj 1937): 114–115; *Straža v viharju* 3, št. 29 (27. maj 1937): 118; »Predavanje g. prof. Kocbeka,« *Straža v viharju* 4, št. 7 (18. november 1937): 28.

<sup>35</sup> »Domu in svetu,« *Mi mladi borci (Stanovski tednik za slovensko dijaštvo)* 1, št. 33 (30. maj 1937): 133–134; »Nekatoliško pisanje,« *Mi mladi borci (Stanovski tednik za slovensko dijaštvo)* 1, št. 34 (7. maj 1937): 137; »Odkod jemlje prof. Kocbek svoje ideje,« *Mi mladi borci* 2, št. 11 (26. november 1937): 42–44.

<sup>36</sup> »Zanimiva spričevala E. Kocbeku,« *Mi mladi borci* 1, št. 43 (9. junij 1937): 174–175.

<sup>37</sup> »Premišljevanje o Španiji,« *Jutro* 18, št. 98 (28. april 1937): 2; »Vzroki strašnega obračunavanja v Španiji,« *Slovenski narod* 70, št. 96 (28. april 1937): 1; Igo Gruden, »Edvardu Kocbeku,« *Sodobnost* 5, št. 5 (1937): 231.

vrednotenje vsebine razprave. Ko so se krščanskosocialistična *Delavska pravica*<sup>38</sup> ter druge revije katoliške sredine in levice postavile na Kocbekovo stran, je to še prispevalo k sporu med frakcijami slovenskega političnega katolicizma.

Na Kocbekovo razpravo in krizo revije se je odzval tudi vrh ljubljanske škofije, upokojeni knezoškof Anton Bonaventura Jeglič (1898–1930) in škof Gregorij Rožman (1930–1959). Škof Jeglič je pozdravil zahtevo Katoliškega tiskovnega društva za tako rekoč cenzuro prispevkov, saj je menil, da ima kot financer revije to pravico. Po srečanju z uredniki revije pa je kot kaže sprejel njihovo mnenje in cenzure ni več omenjal.<sup>39</sup> Bolj kritično je do Kocbekovega prispevka nastopil škof Rožman. Zlasti ga je zmotil uvodni del, v katerem Kocbek pravi: »Vse herezije in odpadi so bili navadno očita dejanja, duhovno junaštvo prepričanih ljudi, ki se po svoji vesti odločajo za večjo in boljšo resnico /.../«<sup>40</sup> Škof je menil, da je razprava v celoti zgrešena, da nasprotuje naukom Katoliške cerkve in da je med bralci vzbudila neupravičene sodbe in sovraštvo do Cerkve.<sup>41</sup> Vendar Kocbek ni podal dogmatične sodbe heretikov niti nasprotoval Katoliški cerkvi. Po mnenju Peršin Kovačiča je Kocbek uvedel sociološko tezo psihološke narave heretikov.<sup>42</sup> Avtoriteta škofa se je uporabila za razvrednotenje Kocbekove predstavitve razmer v Španiji, da bi se preprečila resna diskusija o tamkajšnji krizi.<sup>43</sup> Predvsem pa so ignorirali vse argumente o tem, da se lahko slovenske politične razmere radikalizirajo podobno kot v Španiji. Slovenska katoliška desnica tudi ni sprejela trditve, da je osnovni razlog za špansko državljansko vojno socialen, saj je svojo vse bolj militantno politiko gradila na obrambi religije.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Andrej Gosar, »Po usodni poti,« *Delavska pravica* 10, št. 30 (22. julij 1937): 1–2.

<sup>39</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 327–330.

<sup>40</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 340. Ta del stavka je kot neskladen s katoliškim naukom obsodil tudi *Ljubljanski škofijski list*, 2. 8. 1937.

<sup>41</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 334–335; *Ljubljanski škofijski list*, 2. 8. 1937, 12; prim. Dolenc, »Kocbek's Reflections,« 55.

<sup>42</sup> Peršin Kovačič, »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji,« 71; prim. *Kriza revije »Dom in svet«*, 340–341.

<sup>43</sup> Peršin Kovačič, »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji,« 71.

<sup>44</sup> Prav tam.

Koblar se tako spominja prejema škofovega sporočila: »Nato mi pove dr. Ehrlich, da ima sporočilo od škofa in da bi rad na samem z menoj govoril. Popoldne sem ga poklical. Pravi: škof mi je naročil in tudi dr. Pečjak ve, naj bi DS [Dom in svet, op. avtorja] letos izšel do kraja, naj bi morda na kak način, ali da prinese škofijskega lista sodbo ali da bi Kocbek kaj napisal, s čimer bi se KTD strinjalo – stvar bi bila popravljena in nihče naj bi ničesar več ne pisal, tudi mi ne. Tedaj sem jih mu toliko povedal, da ni nič ugovarjal. Med drugim: 'Stvar bi bila že davno urejena, ali bi je sploh ne bilo, če ne bi bilo Vas. Vi ste vsega krivi, Vi ste začeli sovraštvo proti DS, Vi ste vse ostrine še povečali, povejte mi, zakaj?' Nekoliko se je izgovarjal na Janežičeve članke [Žitomir Janežič, op. avtorja] toda ni mogel ničesar navesti v svojo obrambo.«<sup>45</sup> Ehrlich je sicer tudi domnevni avtor, gotovo pa vsaj pobudnik kritičnih prispevkov v *Straži v viharju*, naperjenih proti Kocbeku in križarjem.

Kampanja proti Kocbeku se je nadaljevala tudi na javnih zborovanjih, ki so jih organizirali Katoliška akcija, posamezni zavodi, Akademsko zveza, celo srednješolci.<sup>46</sup>

V tem času so bili vse ostrejši tudi napadi na druge avtorje *Doma in sveta*. Uredniki so se na tako kritiko odzvali z memorandumom, v katerem so razložili vse okoliščine spora. Med 25 intelektualci, ki so podpisali memorandum, je bilo pet duhovnikov, predvsem iz vrst katoliške sredine oziroma krščanskih socialcev in krščanskih socialistov, vključno s Franom Saleškim Finžgarjem.<sup>47</sup>

Vprašanja o problemih, kot so svoboda izražanja, kreativnost in avtonomija uredništva, je poudaril (nekdanji) urednik *Doma in sveta* France Koblar, vendar so bili očitno popolnoma irelevantni za pisce publikacij katoliške desnice. Nasprotno, predlagano cenzuro so podpirali. Koblar se je zavedal kontroverznosti Kocbekovega prispevka, ki je izrazito kritičen do nacionalistov in vloge Cerkve v konfliktu, zato je tudi prosil Franceta Terseglava, da bi za prihodnjo številko napisal članek, ki bo problem pretresel še z druge strani, ga dopolnil in korigiral. »Škoda, da tega nisem zapisal v pripombi, čeprav bi najbrž ne bilo nič

<sup>45</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 29; več: NŠAL, 484, 110, zapuščine: Lambert Ehrlich.

<sup>46</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 45–55, 71, 105; Peršin Kovačič, »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji«, 71–73.

<sup>47</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 330–332.

pomagalo,«<sup>48</sup> se spominja v zapisih tik pred koncem vojne, objavljenih leta 1976. Opozoril je tudi: »Saj ni bil samo Kocbekov članek o Španiji tisti, nad katerim se je začelo pohujšanje, ampak celo Cajnkarjeva drama 'Potopljeni svet' je vzbujala pohujšanje in ogorčenje – in vendar so to dramo pozneje slavili kot lepo in globoko katoliško umetnost.«<sup>49</sup> Kar je bilo resnično pomembno za katoliško desnico, je bil boj proti vsem oblikam komunizma in domnevnega komunizma. Tako so popolnoma spregledali dejstvo, da je Kocbek obsodil komunizem in tudi komunistično revolucijo.<sup>50</sup> »V tej navidezno enotni resnici je fašizem celo nevarnejši od komunizma, kajti če komunizem jasno in odprto gradi svoj napačni nazor, potem fašizem gradi svojega v navideznem skladju z vsemi duhovnimi načeli in ustanovami, v resnici pa razkraja sveti hierarhični duh svobode z brezpogojno brambo dosedanjega reda,«<sup>51</sup> je zapisal Kocbek. Da bi intransigentna katoliška desnica sprejela te misli brezbrizno, ni bilo mogoče pričakovati. Koblar je v spominih tako obrazil svojo držo: »V nadaljnjem boju nisem branil sebe, ampak list, sotrudnike in sourednika, čeprav sem bil odgovorni urednik, v glavnem pa sem branil pisateljsko čast in svobodo. Teh dveh stvari si ne razlagam tako, da je vse prav, kar pisatelj napiše, ampak da to, kar spoznaš in s poštenim namenom napišeš, najde pošten odmev. O vsaki stvari, tudi o nevarni, se dá in se mora pošteno razpravljati. Tudi zmoto je treba lepo popraviti. Pri nas pa je tako, da iščejo najprej, kaj bi se dalo čimbolj krivo razumeti, kaj je mogoče obremeniti s krivoverstvom in pohujšanjem – sedaj se pa brani! In tudi če si se opral, še vedno nisi čist. Tako je šlo tudi tu, udarjalo je tako dolgo, da je prišla škofova cenzura oziroma da nas je ta cenzura prehitela, ker ni bilo mogoče lista izdati in ne tako ali drugače kaj popraviti. Le eno je bilo gotovo: pri napadih, kakršni so bili, pri enodušnosti sotrudnikov nihče ni mislil na kako preklicavanje in obžalovanje. Saj je bil sam boj – in mi smo se trudili samo, da ostanemo v tem boju dostojni in trdni.«<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Prav tam, 44.

<sup>49</sup> Prav tam, 42–43.

<sup>50</sup> Peršin Kovačič, »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji,« 73.

<sup>51</sup> Dolgan, *Kriza revije »Dom in svet«*, 156–157.

<sup>52</sup> Prav tam, 44.

Konflikt v katoliškem taboru je bil predvsem političen, ko so krščanski socialisti začeli prevzemati marksistične ideje, zaostрил pa se je že z encikliko papeža Pija XI. *Quadragesimo anno*, v kateri je poglavar Katoliške cerkve tudi ostro kritiziral krščanski socializem in katoliškim gibanjem prepovedal rabo tega imena. V krogu marksističnih literatov pa izstopa medgeneracijski konflikt, ki se posebej navezuje na vprašanje avtorske svobode. To vprašanje je med jugoslovanskimi komunisti poudaril Miroslav Krleža v t. i. sporu na književni levici (*sukob na književnoj ljevici*). Stanko Lasić spor, ki je odmeval tudi v Sloveniji, razdeli na štiri etape v 25-letnem obdobju: socialna književnost (1928–1934), novi realizem (1935–1941), socialistični realizem (1945–1948) in nova orientacija (po izključitvi Jugoslavije iz Informbiroja): zlom »književne levice« (1949–1952).<sup>53</sup> Spor nakaže tudi različne struje v komunističnih krogih. Podporniki umetnosti proste politične tendencioznosti so bili predvsem nekdanji liberalci, zlasti Josip Vidmar, Juš Kozak in tudi Ivo Brnčič<sup>54</sup> ter »zmernejši« komunist Bratko Kreft, sicer tudi urednik marksistične revije *Književnost* (1932–1935). Zagovorniki cenzure in politizacije literature pa so bili predvsem politiki, ki so imeli nekaj izkušenj s publicistiko, kot sta bila Boris Kidrič in Edvard Kardelj. Kreft v *Ljubljanskem zvonu* tako povzame stisko kulturnikov v tistem času: »Za razmišljajočega človeka, ki si drzne gledati stvar v oči in si ne prikrivati laži, s katerimi se je okitil sodobni oficialni svet, je dvakrat težje, kajti nikoli ni bila pamet posameznika tako malo spoštovana in upoštevana kakor danes. V največji meri velja to za sodobnega pisatelja, ki noče in ne more spregledati nedostatkov in laži, ki so v svetu in v ljudeh. Vsi sodobni politični nazori so napravili iz človeka številko in vsi hočejo videti v umetnosti le svojo uslužno deklo. Človek ne šteje več, umetnost je brez veljave. Razvrednotena je kakor borzni papirji, ki so izgubili veljavo. Vsaj tako gleda oficialni svet nanjo, ki zato zahteva njene podložnosti in koristnosti. /.../ Uresničuje se Johstov stavek, ki ga je pred leti zapisal v svoji igri 'Schlageter', da bi namreč najrajši pograbil za revolver, kadar sliši besedo kultura. Pograbili so za revolverje, ker no-

<sup>53</sup> Stanko Lasić, *Sukob na književnoj ljevici 1928–1952* (Zagreb: Liber, 1970), 27.

<sup>54</sup> Dimitrij Rupel, *Besede in dejanja: od moderne do (post)modernizma: literarnosociološki eseji* (Koper: Založba Lipa, 1981), 132, 180.

čejo kulture, temveč barbarizem. In umetnost? Delo don Kihotov! Toda vendar: velik ponos je v njej, kajti od vseh preganjana resnica je danes našla edino pri njej varno zatočišče.«<sup>55</sup>

Temeljito se je s Krležo in njegovimi somišljeniki (t. i. pečatovci) obračunalo v zborniku *Književni sveski* (1940), v katerem izstopata članka Milana Đilasa in Edvarda Kardelja. Prav Kardelj je bil tisti, ki je najnatančneje pojasnil »mejo ljudske misli«: »Resnična 'svoboda ustvarjanja' lahko pomeni le svobodo, ki jo dopušča umetniku ali pisatelju, da služi tej resnici, čemur je sledilo celotno delavsko gibanje, ves razvoj napredne človeške misli. Če nekdo išče 'svobodno ustvarjanje' zunaj te resnice, to pomeni, iskati svobodno uvajanje tujih ideologij v delavsko gibanje.«<sup>56</sup> Kardelj je menil, da so »pečatovci« izvajali različico prikritega revizionizma, ki naj bi se pojavila v delavskem gibanju s stranko novega tipa, ki ni dopuščala več obstoja odprtega revizionizma. Neposredno se je tudi obregnil ob Krefta in Kozaka, ki pa ju ni uvrstil med pečatovce, kljub njunem mnenju, da je Krležev *Antibarbarus* obramba umetnosti in svobode umetniškega ustvarjanja. Prav to iskanje svobode je po mnenju Kardelja pomenilo iskanje svobode delavskega razreda, svobode, da se delavskemu razredu iz rok iztrga njegovo najmočnejše orožje: marksizem. Kreft, ki je trdil, da so vsa takratna politična gibanja človeka ponižala na raven številke in da so si vsi želeli v umetnosti videti deklo, medtem ko samo popolnoma osvobojena umetnost služi resnici, se po Kardelju moti. Tako naj ne bi razumel, da naj bi bilo v umetnosti in sodobnih gibanjih kot celoti vse razdeljeno na dve fronti: fronto reakcije in fronto napredka. »Umetnost je živeti zgodovino, ki jo vodi Stalin,« trdi Kardelj in dodaja, »mi ne dajemo umetnikom nobenih 'lekcij', mi le trdimo, da je v našem času lahko nekdo veliki umetnik zgolj če je te stvari resnično razumel.«<sup>57</sup> To je vrhunec zbornika, ta kontradikcija pa, kot opozarja Lasić, ni nobena Kardeljeva »specialnost«, ampak nujnost vsake partijske teorije o umetnosti, ki bi jo želela hkrati

---

<sup>55</sup> Bratko Kreft, »Krleževe lirične samoizpovedi,« *Ljubljanski zvon* 60, št. 1 (1940): 71, <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-F83MMW7L/fo633521-060e-467c-800e-661194f20573/PDF>.

<sup>56</sup> Lasić, *Sukob na književnoj ljevici*, 230.

<sup>57</sup> Prav tam, 233.

podvreči revoluciji ter se izogniti ikonoklazmu in pragmatizmu, hkrati ukiniti in zaščititi svobodo.<sup>58</sup>

Vprašanje angažiranosti umetnosti se nadaljuje v času druge svetovne vojne s polemiko o ustreznih temah, znano kot »spor o partizanski brezi«. Umetniki v Osvobodilni fronti so enotno zavračali aktualistično zasnovano umetnost in podrejanje trenutnim političnim razmeram. Kritike Josipa Vidmarja, Boža Voduška ter drugih književnikov in umetnikov so zalegle za nekaj časa, pozneje pa so se v razpravo na njihovi strani vključili tudi vodilni komunisti (npr. Boris Kidrič in Aleš Bebler), da bi umirili preveč zagrete propagandiste.<sup>59</sup> Ta odnos do umetnosti se potencira po vojni z agitpropovskimi komisijami, ki umetnike vsebinsko ali formalno usmerjajo in nadzirajo v težnji za doseganje čim večjega propagandnega učinka. Med zagovorniki je že v letih 1944 in 1945 najbolj izstopal Boris Zihel.<sup>60</sup>

Z uvedbo socializma je socialni realizem 30. let zamenjal, deloma pa se iz njega tudi razvil, socialistični realizem, in sicer z normami, ki zaobsegajo vso umetnostno produkcijo. Kritičnost do meščanske družbe je prisotna v obeh smereh z bistveno razliko: socialni realizem jo vpeljuje v svoja dela, pri socialističnem realizmu pa kritičnost ostaja samo na deklarativni ravni. Socialni realisti so se večinoma idejno povezovali z marksizmom, toda njihova senzibilnost za socialne probleme ni bila posledica pritiska marksistične ideologije. Prav 30. leta je zaznamovala diskusija o umetniški svobodi in avtonomnosti v odnosu do političnih in ideoloških struktur, torej že omenjeni spor na književni levici. Prva etapa spora se konča z zmago zagovornikov svobodnega in neodvisnega ustvarjanja. Čeprav so umetniki pritrldili tezi o družbeni vlogi umetnosti in svoja angažirana dela ponujali kot orožje, so o obliki in načinu delovanja želeli odločati sami. Razmere na predvečer vojne in v medvojnem obdobju niso več dopuščale neenotnosti »na levici«

<sup>58</sup> Prav tam, 234.

<sup>59</sup> Gabrič, »Leto 1945 in slovenska kultura,« 158.

<sup>60</sup> Donovan Pavlinec, »Slikarstvo socialističnega realizma na Slovenskem,« *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta)* 39, št. 39 (2003): 210–212, <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-GoXTQLKR/a15b1a0c-4ec1-4f79-baa6-737626ce2ebc/PDF>; Aleš Gabrič, »Odmevi teorije socialističnega realizma v Sloveniji,« *Nova revija* 143 (1994): 96–97; Gabrič, »Leto 1945 in slovenska kultura,« 158.

in med obema oblikama totalizacije sinteze umetnosti in revolucije je prevladala stalinistična vizija, ki je zagovarjala stališče, da kdor ne služi resnici, mora biti »amputiran«. <sup>61</sup> Med socialnim realizmom in poznejšim socialističnim realizmom je več ključnih razlik, predvsem je bila po vojni umetniku vnaprej določena obvezujoča rešitev glede forme in duha umetnine, ki naj se je loti. Socialistični realizem je uvedel nekakšen romantični realizem brez družbene kritičnosti. Kot opozarja Pavlinec, podoba v socialističnem realizmu ne odseva več sveta, kakršen je, marveč kakršen bi po mnenju partije moral biti oziroma bo nekoč, ko bo dosežen komunizem. <sup>62</sup>

Niso pa vsi avtorji, kritiki, uredniki in založniki, ki tvorijo literarno polje, politično angažirani ali ne (na primer sodelavci in sodelavke založb Modra ptica in Belo-modra knjižnica, ki so jo vodile ženske<sup>63</sup>), umetniške svobode razumeli enako. Splošen, poenostavljen sklep bi bil, da radikalnejši ko je nazor, ki ga sprejemajo posamezniki, bolj so pripravljene sprejeti in izvajati ideološko indicirane napotke, ki so bili dejansko oblika (samo)cenzure. V praksi so bile politično nevtralne založbe bolj inkluzivne in so izdajale dela tako levo kot desno usmerjenih literatov (npr. pri Modri ptici so izšla dela tako Miška Kranjca kot Mirka Javornika), pri čemer so poskušali kot glavno merilo postaviti kakovost literature. Na drugi strani so konservativnejši katoliški recenzenti dela socialnih realistov oziroma levo usmerjenih avtorjev ocenjevali kot »tendenciozna« in si izmislili ali napihovali njihove pomanjkljivosti, največkrat niti ne vsebinske narave. <sup>64</sup> Podobno je več levičarskih recenzentov podcenjevalo kakovost »klerikalnih« avtorjev, medtem ko so tudi oboji zavračali izdajanje prispevkov »ideološkega Drugega«. Kritični pa so bili tudi do politično nevtralnih avtorjev in avtoric. <sup>65</sup> Ugotovimo lahko, da so politično nevtralni in zmernejši akterji najbolj upirali restriktivnim

---

<sup>61</sup> Lasić, *Sukob na književnoj ljevici*, 37, 40–42, 45.

<sup>62</sup> Pavlinec, »Slikarstvo socialističnega realizma,« 206–207.

<sup>63</sup> Jelena Petrović, *Women's Authorship in Interwar Yugoslavia: The Politics of Love and Struggle* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 105.

<sup>64</sup> Na primer recenzija Prežihove Požganice v *Domu in svetu* (Tone Čokan, *Dom in svet* 51, št. 9 (1939): 554–555.

<sup>65</sup> Na primer Vladimirja Bartola (glej: Kramberger, »Memorija in spomin,« 858–862).



in ideološkimi založniškimi normam, ki so bile že dobro usidrane v večini založniških hiš oziroma revij.

## Film

Če imajo spori med umetnostjo in politiko dolge korenine, je pozicioniranje filma kot »nove umetnosti« na kulturnem polju pomembno tudi zaradi velikega »propagandističnega« potenciala filma. V času pred drugo svetovno vojno so skoraj vsi kulturniki<sup>66</sup> in vse politične opcije – katoliški, liberalni in marksistični tabor – filmu odrekli mesto v kulturi. Pravzaprav so ga v 20. letih še pogosteje ignorirali, v kulturnih revijah so namreč izšli le trije prispevki o filmu v *Ljubljanskem zvonu* ter *Domu in svetu*. Kinodvorane so tudi morale plačevali t. i. »gledališki dinar« v podporo gledališču in druge davke. Leta 1931 pa je država uvedla protekcionistični zakon, podoben britanskemu iz leta 1928, da bi spodbudila domačo filmsko produkcijo. Zakon je bil preklican leta 1934 zaradi protesta ameriških distributerjev, vendar tudi sicer ni imel vidnejših pozitivnih učinkov – razvoj filma tako na Slovenskem kot v drugih delih Jugoslavije v tem obdobju precej zaostaja za drugimi evropskimi narodi.<sup>67</sup>

Odnos »pravih umetnosti« do filma se ni spremenil niti v 30. letih. Dva marksista sta odprto kritizirala film, toda če je Ivo Brnčič v celoti zavrnil film kot »kapitalistično industrijo«, je Bratko Kreft smatral, da film »služi /.../ kapitalizmu kot sredstvo za uspavanje in omamljanje človeških možgan. Umetnost v veliki večini sploh ne pride v poštev, ker se morajo tako pisatelji scenarijev kakor režiserji in igralci ravnati po strogih navodilih podjetnikov.« Vendarle pa je menil, da bi film »po vseh svojih lastnostih /.../ lahko bil eden izmed prvih možnih glasnikov umetnosti naše dobe, najpreciznejše zrcalo življenja /.../«. <sup>68</sup> Podobno o

<sup>66</sup> Janko Lavrin »Hollywood« in »presunljive romane« imenuje »tragična umetnost« (Janko Lavrin, »O Tragičnem«, *Modra ptica* 8, št. 5 (1937): 142).

<sup>67</sup> Zdenko Vrdlovec, *Zgodovina slovenskega filma* (Ljubljana: Didakta, 2010), 96–97; Klemen Žun, »Zgodovina kinematografov v Ljubljani«, *Ljubljana med nostalgijo in sanjami: Revija za domoznanske vsebine* 3, št. 1 (2014): 105–106, <https://www.kamra.si/mm-elementi/item/ljubljana-med-nostalgijo-in-sanjami-2014-prva-stevilka-tekst.html>.

<sup>68</sup> Ivo Brnčič, »Film kot kulturni pojav«, v *Ljubljanski zvon* 53, št. 11 (1933): 617–621, 681–684; Bratko Kreft, »Nekaj o filmu«, *Književnost* 2, št. 11 (1934): 413–418.

tem piše tudi marksistična *Svoboda*: »Tako smo danes prišli v dobo, ko se je meščanska kultura že izprevrгла v nekulturo. Sredstva, ki z njimi kapitalizem vse to vrši, so: časopisje, film in radio, ki vsi skupaj poneumljujejo ljudstvo – namesto, da bi služili ljudski prosveti.«

Kljub tem pogledom kulturnikov je bil kino v širši javnosti zelo priljubljen, za nekaj časa je obstajala tudi revija *Fotoamater: mesečnik za foto in kino umetnost* (1932–1935). Leta 1939 je v Dravski banovini delovalo že kar 63 kinotek – v primerjavi z 18 leta 1919<sup>69</sup> –, ki niti med drugo svetovno vojno niso izgubile priljubljenosti.

Glede na podcenjevalni odnos kulturnikov do filma ni presenetljivo, da je bila večina pionirske slovenske filmografije dokumentarna in v domeni amaterjev. V obdobju med vojnama sta bila posneta samo dva igrana filma *V kraljestvu zlatoroga* (režiser: Janko Ravnik, 1931) in *Triglavske strmine* (režiser: Ferdo Delak, 1932), ki pa zanemarjata igranje in besedilo in bolj poudarjata posnetke Triglava kot simbola slovenske identitete. Marcel Štefančič to pomanjkljivost igranega filma pripiše prevladi književnosti in njenemu poslanstvu legitimacije slovenstva.<sup>70</sup> Temu s prepričljivejšim argumentom oporeka Peter Stankovič, ki meni, da je bil film za večino kritikov v tistem času problematičen ne zato, ker bi se bali, da bo izpodrinil literaturo, temveč zaradi njegove plehke vsebine. Posledično filmu niso napovedovali prihodnosti. Tudi France Koblar je menil, da je imelo gledališče morda nevarnega rivala v kinu v tistem trenutku, toda na daljši rok ni pomenilo grožnje gledališki umetnosti kot izrazu »neposredne estetske izkušnje«.<sup>71</sup>

Čeprav so slovenski teologi videli več nevarnosti v filmu in kinu kot pozitivnih strani ter je škofijski ordinariat odprto obsodil nekatere filme in celo pisal duhovnikom, naj ljudi odvrnejo od ogleda teh

<sup>69</sup> Peter Stankovič, *Rojstvo slovenskega filma in njegov razvoj do konca štiridesetih let*, 2009, dostop 3. 9. 2020, [http://www.solafilma.si/upload/filemanager/vsebina-objav/Stankovic\\_Slo\\_film\\_do\\_40ih.pdf](http://www.solafilma.si/upload/filemanager/vsebina-objav/Stankovic_Slo_film_do_40ih.pdf), 6.

<sup>70</sup> Marcel Štefančič ml., *Na svoji zemlji. Zgodovina slovenskega filma* (Ljubljana: UMco, 2005), 248.

<sup>71</sup> Stankovič, *Rojstvo slovenskega filma*, 8-9; prim. Štefančič, *Na svoji zemlji*, 248.

filmov,<sup>72</sup> so filmu priznali tudi potencial za širjenje koristnega znanja.<sup>73</sup> Zato je začela »katoliška« produkcjska hiša *Emona film*<sup>74</sup> snemati politično motivirane reportaže in propagandne filme, posnela pa je tudi prvi slovenski umetniški dokumentarec *O, Vrba*, ki je bil javno predvajan šele leta 1945. V obdobju pred drugo svetovno vojno je najbolj tipične ideološke/propagandne filme snemala »Specialna fototrgovina Janko Pogačnik«. Filma, posneta leta 1939, z jasno protimarksistično vsebino promovirata katoliški sindikat *Zveza združenih delavcev*, ki je bil ustanovljen leta 1935, po tem, ko so Jugoslovansko strokovno zvezo prevzeli krščanski socialisti. *Združeni delavci v vrste stopimo* in *Tabor slovenskega delavstva* sta edina filma, ki v tistem obdobju obravnavata delavsko problematiko. Prvi prikazuje komuniste, kako nagovarjajo delavce k stavkam in jim s tem kradejo denar. *Tabor slovenskega delavstva* pa je bolj reportaža o prvem delavskem zborovanju v Ljubljani, dogodek, ki sta ga podprla tako jugoslovanska vlada kot Katoliška cerkev. Film med drugim prikazuje delavce, kako so se udeležili maše in parade, ki spominja na vojaški slovesni sprevod.<sup>75</sup>

Zdi se, da je bil marksistični tabor zadržan do snemanja filmov, tudi v obliki dokumentarnega gradiva, ali pa za to ni imel sredstev. Nena zadnje je bila snemalna oprema zelo draga in malokdo je znal ravnati z njo. Med vojno pa se je Osvobodilna fronta odločila »dokumentirati« svoje dejavnosti in celo ustanovila posebno filmsko sekcijo. Material, ki so ga posneli filmski entuziasti, med njimi je bil najbolj znan Božidar

<sup>72</sup> NŠAL, ŠAL V., 292, Versko-nravne zadeve (1860–1940); Gašper Mithans, »Rimskokatoliška cerkev in poskusi 'očiščenja' škodljivih vplivov znanosti, verske pluralizacije in 'nemoralne' filmske produkcije ter tiska na Slovenskem med svetovnima vojnama,« *Prispevki za novejšo zgodovino* 54, št. 1 (2014): 134–135, <https://ojs.inz.si/pnz/article/view/26>.

<sup>73</sup> Glej: brošuro o filmu *Problemi filma* (1937), v kateri je objavljena okrožnica papeža Pija XI. *Vigilanti Cura* (1936) s predgovorom in komentarji Ignacija Lenčka (Pij XI., Ignacij Lenček, *Problemi filma: Pij XI. o kinu: [nekaj smernic katoliškemu dijaštvu]* (Domžale: Misijonska tiskarna, 1937).

<sup>74</sup> Distribucijsko in produkcijsko podjetje *Emona film* je maja 1939 ustanovila katoliška Prosvetna zveza skupaj z Milanom Khamom, lastnikom ljubljanskega kina Union. *Emona film* je bila tako prva in edina filmska hiša v zgodovini slovenske filmografije, ki je imela v lasti tudi svojo kinodvorano in pomeni zametek filmske industrije (Vrdlovec, *Zgodovina slovenskega filma*, 147).

<sup>75</sup> Vrdlovec, *Zgodovina slovenskega filma*, 127–128; Ivan Nemanič, *Filmsko gradivo Arhiva SR Slovenije, 1. del: dokumentarni film* (Ljubljana: Arhiv SR Slovenije, 1982).

Jakac, ki je oktobra 1943 posnel tudi Kočevski zbor, je bil večinoma uničen ali izgubljen med vojno, nekaj v glavnem nepovezanih posnetkov pa je bilo ohranjenih in po vojni tudi javno predvajanih kot *Partizanski dokumenti*. Katoliški *Emona film* je tudi v času okupacije deloval kot institucija blizu sodelavcem s fašističnimi oziroma nacističnimi oblastmi. Posneli so štiri kratke propagandne dokumentarne filme z izrazito protikomunistično in protipartizansko agendo. Vendar sta bila tako direktor produkcijske hiše Milan Kham kot snemalec Rudi Omota skrivna člana Osvobodilne fronte, ne da bi vedela drug za drugega. Tako je filmska hiša, ki je posnela znana filma o domobranski prisegi in protikomunističnem zborovanju (1944), dejansko pomagala partizanom tudi z oskrbo s filmsko opremo. Menda naj bi imel Milan Kham posebno dovoljenje OF, da lahko snema dokumentarne filme o domobrancih, saj naj bi partizani že takrat računali na uporabo teh posnetkov kot dokumentarnega dokaza po vojni.<sup>76</sup>

### Sklep

V obdobju prve Jugoslavije se je v slovenskem delu kraljevine razvila precej bogata revijalna dejavnost ob splošnem razcvetu književnosti in umetnosti. Hkrati lahko govorimo o začetkih formiranja slovenske filmografije, ki tudi ni odporna proti politični ideologizaciji, zlasti tik pred in med drugo svetovno vojno. Kulturno polje je namreč ostajalo močno odvisno od političnih, ekonomskih, religijskih in drugih vplivov. Kljub temu ali prav zaradi tega se je odprla diskusija o svobodi avtorskega izražanja in avtonomiji urednikov, ki dodobra pretrese vse glavne politične tabore. Do prve večje krize z odstopom nekaterih urednikov in sodelavcev je prišlo pri liberalni literarni reviji *Ljubljanski zvon*, ki privede do nastanka nove revije *Sodobnost*, sledi podoben proces pri katoliškem *Domu in svetu* z dokončnim prelomom med katoliško desnico in krščanskimi socialisti in novo revijo *Dejanje*, s »sporom na književni levici« pa se to vprašanje odpre tudi v marksističnem taboru s takratno zmago nasprotnikov politične tendencioznosti. Če politično nevtralne založbe niso imele takih notranjih težav, saj so bile načeloma najbolj

<sup>76</sup> Stanković, *Rojstvo slovenskega filma*, 21; Vrdlovec, *Zgodovina slovenskega filma*, 169.

odprte tudi v smislu avtorske svobode, pa se niso izognile drugačnim oblikam obračunavanja s strani politično angažiranih založb, ki pogosto tudi niso dobro sprejemale novosti, kot je bilo prvo sistematično izdajanje prevodov (*Modra ptica*). Kar pa je družilo skoraj vse kulturnike, je bilo nepriznavanje filma kot oblike nove umetnosti oziroma kulture. Hkrati so tako v katoliškem kot marksističnem taboru v filmu videli priložnost in sredstvo za širjenje svojega politično-ideološkega nazora, kar so prvi izkoristili že pred vojno, predvsem v okviru filmske hiše *Emona film* in »Specialne fototrgovine Janko Pogačnik«, še izraziteje pa, kot tudi pripadniki Osvobodilne fronte, v vojnem času. Nekoliko ironično so propagandni filmi, ki slavijo domobranstvo, hkrati tudi odličen dokument o odnosih, ki so jih določeni člani predvsem nekdanje Slovenske ljudske stranke imeli z nacisti, ob tem, da se moramo zavedati »subjektivnosti« tega medija tudi ob »dokumentarnih« posnetkih.

## B i b l i o g r a f i j a

Nadškofijski arhiv Ljubljana (NŠAL):

- NŠAL, ŠAL V., 292, Versko-nravne zadeve (1860–1940)
- NŠAL, 484, 110, zapuščine: Lambert Ehrlich.

*Čas: znanstvena revija Leonove družbe*. Ljubljana: Leonova družba, 1907–1942.

*Delavska pravica: glasilo krščanskega delovnega ljudstva*. Ljubljana: Konzorcij, 1928–1941.

*Dom in svet*. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo, 1888–1944.

*Jutro: dnevnik za gospodarstvo, prosveto in politiko*. Ljubljana: Konzorcij Jutra, 1920–1945.

*Književnost: mesečnik za umetnost in znanost*. Ljubljana: Bratko Kreft, 1932–1935.

*Ljubljanski škofijski list*. Ljubljana: Škofijski ordinariat, 1876–1945.

*Ljubljanski zvon: mesečna revija za leposlovje, književnost in kritiko*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1881–1941.

*Mi mladi borci: stanovski tednik za slovensko dijaštvo*. Ljubljana: Konzorcij, 1936–1941.

*Modra ptica*: [leposlovna revija]. Ljubljana: Modra ptica, 1929–1941.

*Slovenski narod*. Ljubljana: Narodna tiskarna, 1868–1943.

*Sodobnost: neodvisna slovenska revija*. Ljubljana: Slovenska književna zadruga R.Z.Z.O.Z., 1933–1941.

*Straža v viharju*. Ljubljana: Konzorcij, 1934–1941.

*Svoboda: mesečnik delavske kulturne in telovadne zveze »Svoboda« za Jugoslavijo*. Maribor: Konzorcij Svobode, 1929–1936.

Albrecht, Fran, ur. *Kriza Ljubljanskega zvona*. Ljubljana: Kritika, 1932.

Bourdieu, Pierre. *The field of cultural production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press, 1993.

Brnčič, Ivo. »Film kot kulturni pojav.« *Ljubljanski zvon* 53, št. 11 (1933): 617–621, 681–684.

Chappel, James. *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2018.

Cox, James K. *Slovenia: Evolving Loyalties*. New York in London: Routledge, 2005.

Dolenc, Ervin. »Kocbek's Reflections on Spain: an introduction.« *Slovene Studies* 25 (2005): 47–56. <https://journals.lib.washington.edu/index.php/ssj/article/download/4261/3598>.

Dolenc, Ervin. *Med kulturo in politiko: kulturnopolitična razhajanja v Sloveniji med svetovnim vojnima*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2010.

Dolenc, J. »Ocene: Bratko Kreft, Velika puntarija.« *Čas* 32, 9–10 (1938): 323.

Dolgan, Marjan, ur. *Kriza revije »Dom in svet« leta 1937*. Ljubljana: ZRC SAZU, 2001.

Gabrič, Aleš. »Odmevi teorije socialističnega realizma v Sloveniji.« *Nova revija* 143 (1994): 96–110.

Gabrič, Aleš. »Leto 1945 in slovenska kultura.« *V Slovenija v letu 1945: zbornik referatov*, uredil Aleš Gabrič, 155–170. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev, 1996.

Godeša, Bojan. »Slovenski izobraženci in leto 1945.« *V Slovenija v letu 1945: zbornik referatov*, uredil Aleš Gabrič, 45–52. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev, 1996.

Klabjan, Borut. »Borders in Arms. Political Violence in the North-Eastern Adriatic after the Great War.« *Acta Histriae* 26, št. 4 (2018): 985–1002. <https://doi.org/10.19233/AH.2018.40>.

Kocbek, Edvard. »Premišljevanje o Španiji.« *Dom in svet* 50, št. 1–2 (1937): 90–100.

Kramberger, Taja. »Memorija in spomin: zgodovinska antropologija kanonizirane recepcije (študija primera revije Modra ptica. Bartol z Vidmarjem).«

Doktorska disertacija. Univerza na Primorskem, 2009. <https://repozitorij.upr.si/IzpisGradiva.php?id=12921&lang=slv&print=>.

Kreft, Bratko. »Nekaj o filmu,« *Književnost* 2, št. 11 (1934): 413–418.

Kreft, Bratko. »Krlježeve lirične samoizpovedi.« *Ljubljanski zvon* 60, št. 1 (1940): 68–73. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-F83MMW7L/fo633521-060e-467c-800e-661194f20573/PDF>.

Lavrin, Janko. »O Tragičnem,« *Modra ptica* 8, št. 5 (1937): 142–145.

Lasić, Stanko. *Sukob na književnoj ljevici 1928–1952*. Zagreb: Liber, 1970.

Leben, Stanko. »Nove knjige,« *Sodobnost* 1, št. 1 (1933): 41.

Ločnik, A. »Katoliški strokovnjak za marksizem – A. U. (= ALEŠ UŠENIČNIK).« *Književnost* 3, št. 5–6 (1935): 209–216.

Mithans, Gašper. »The Slovenian Catholic right in relation to the totalitarian and authoritarian movements in the interwar period: the case of Slovenian Catholic Action.« *Südost-Forschungen: internationale Zeitschrift für Geschichte, Kultur und Landeskunde Südosteuropas* 69/70 (2011): 128–151.

Mithans, Gašper. »Rimskokatoliška cerkev in poskusi 'očiščenja' škodljivih vplivov znanosti, verske pluralizacije in 'nemoralne' filmske produkcije ter tiska na Slovenskem med svetovnima vojnama.« *Prispevki za novejšo zgodovino* 54, št. 1 (2014): 134–135. <https://ojs.inz.si/pnz/article/view/26>.

Nemanič, Ivan. *Filmsko gradivo Arhiva SR Slovenije, 1. del: dokumentarni film*. Ljubljana: Arhiv SR Slovenije, 1982.

Ortner, Sherry B. »Against Hollywood: American independent film as a critical cultural movement.« *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2, št. 2, (2012): 1–21. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.002>.

Pavlinec, Donovan. »Slikarstvo socialističnega realizma na Slovenskem.« V *Zbornik za umetnostno zgodovino (Nova vrsta)* 39, št. 39 (2003): 198–225. <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-GoXTQLKR/a15b1a0c-4ec1-4f79-baa6-737626ce2ebc/PDF>.

Pelikan, Egon. »Prepoved rabe slovenščine v Benečiji leta 1933 v luči novo odprtih Vatikanskih arhivov.« *Acta Histriae* 26, št. 4 (2018): 1177–1196. <https://doi.org/10.19233/AH.2018.50>.

Perovšek, Jurij. *O demokraciji in jugoslovanstvu: slovenski liberalizem v Kraljevini SHS/Jugoslaviji*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2013.

Peršin Kovačič, Peter. »Kocbekovo Premišljevanje o Španiji.« *Prispevki za novejšo zgodovino* 56 (2016): 70–77. <https://ojs.inz.si/pnz/article/view/153>.

Petrović, Jelena. *Women's Authorship in Interwar Yugoslavia: The Politics of Love and Struggle*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

Pibernik, France. *Jutro pozabljenih*. Celje: Mohorjeva družba, 1991.

Pij XI., Lenček, Ignacij. *Problemi filma: Pij XI. o kinu: [nekaj smernic katoliškemu dijaštvu]*. Domžale: Misijonska tiskarna, 1937.

Pirjevec, Jože. *Jugoslavija*. Koper: Lipa, 1995.

Pirjevec, Jože. »Benito Mussolini in Slovenci.« *Acta Histriae* 24, št. 4 (2016): 721–730. [https://zjdp.si/wp-content/uploads/2017/01/AH\\_24-2016-4\\_PIRJEVEC.pdf](https://zjdp.si/wp-content/uploads/2017/01/AH_24-2016-4_PIRJEVEC.pdf).

Radić, Radmila. »Religion in the multinational state: the case study of Yugoslavia.« *Yugoslavism: Histories of a Failed idea, 1918–1922*, uredil Dejan Djokić, 196–207. London: Hurst&Company, 2003.

Ramet, Sabrina P. *The three Yugoslavias: state-building and legitimation, 1918–2005*. Washington: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

Rupel, Dimitrij. *Besede in dejanja: od moderne do (post)modernizma: literarnosociološki eseji*. Koper: Založba Lipa, 1981.

Rupel, Dimitrij. »Katolicizem in slovensko leposlovje.« *Teorija in praksa: revija za družbena vprašanja* 23, št. 11 (1986): 1239–1254. <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-TKCIBEDU>.

Scott, Allan. »We are the State. Pierre Bourdieu on the State and Political Field.« *Rivista di Storia delle Idee* 2, št. 1 (2013): 65–70. [www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/download/67/pdf](http://www.intrasformazione.com/index.php/intrasformazione/article/download/67/pdf).

Serafin Žitnik, Janja. »The Relevance of Louis Adamic in the 21st Century.« *Dve domovini* 51 (2010): 7–22. <https://doi.org/10.3986/dd.2020.1.01>.

Stanković, Peter. *Rojstvo slovenskega filma in njegov razvoj do konca štiridesetih let*. 2009, dostop 3. 9. 2020, [http://www.solafilma.si/upload/filemanager/vsebi-na-objav/Stankovic\\_Slo\\_film\\_do\\_40ih.pdf](http://www.solafilma.si/upload/filemanager/vsebi-na-objav/Stankovic_Slo_film_do_40ih.pdf).

Štefančič ml., Marcel. *Na svoji zemlji. Zgodovina slovenskega filma*. Ljubljana: UMco, 2005.

Švent, Rozina. »Narodna in univerzitetna knjižnica – ujetost med veljavno zakonodajo in narodnim poslanstvom.« *V Cenzurirano: zgodovina cenzure na Slovenskem od 19. stoletja do danes*, uredila Mateja Režek, 247–256. Ljubljana: Nova revija, 2010.

Vrdlovec, Zdenko. *Zgodovina slovenskega filma*. Ljubljana: Didakta, 2010.

Žun, Klemen. »Zgodovina kinematografov v Ljubljani.« *Ljubljana med nostalgijo in sanjami: Revija za domoznanske vsebine* 3, št. 1 (2014): 87–131. <https://www.kamra.si/mm-elementi/item/ljubljana-med-nostalgijo-in-sanjami-2014-prva-stevilka-tekst.html>.

Župančič, Oton. »Adamič in slovenstvo.« *Ljubljanski zvon* 52, št. 8 (1932): 513–520. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-K93KZHFS>.



---

# ISKANJE POTI K DIALOGU MED KRŠČANSTVOM IN MARKSIZMOM V SOCIALISTIČNI SLOVENIJI V PRVEM POVOJNEM DESETLETJU<sup>1</sup>

M a t e j a R e ž e k

Zgodovinopisje običajno obravnava družbenopolitični razvoj socialistične Jugoslavije kot poseben primer v primerjavi z državami vzhodnega bloka, podobno pa velja tudi za njeno religijsko politiko.<sup>2</sup> Od šestdesetih let naprej je namreč vodila razmeroma strpno in vsaj navzven liberalno politiko do verskih skupnosti, omehčala svoj odnos do Katoliške cerkve in obnovila diplomatske stike s Svetim sedežem, edina dovoljena politična stranka, Zveza komunistov, pa naj bi se s poglobljanjem socialističnega samoupravljanja odmikala od neposredne oblasti in ohranila le položaj idejne avantgarde. Toda njeno marksistično-leninistično razumevanje religije in ideološka izhodišča, opredeljena v *Programu Zveze komunistov Jugoslavije* (ZKJ) leta 1958, so dejansko vsekozi ostajala temelj državne religijske politike, pravne ureditve položaja verskih skupnosti in tudi vsakodnevne prakse v odnosu do vernikov.

Jugoslovanski komunisti so v svoj zadnji program zapisali, da marksizem ni združljiv z religioznostjo in da je ta nezdružljiva s članstvom v ZKJ. Hkrati so se zavezali k spoštovanju svobode veroizpovedi in pravice državljanov, da pripadajo ali ne pripadajo posamezni verski sku-

---

<sup>1</sup> Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-9353 *Prepletanje med marksizmom in krščanstvom v Sloveniji, 1931–1991*, ter raziskovalnega programa P6-0272 *Slovenija in Sredozemlje*, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Klaus Buchenau, »What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia,« *Nationalities Papers* 33 (2005): 547. <https://doi.org/10.1080/00905990500354046>.

pnosti in da obiskujejo verske obrede. Verska čustva so opredelili kot osebno in zasebno zadevo posameznika ter poudarili, da se zavzemajo za dosledno uresničevanje načela o ločitvi cerkve od države in šole od cerkve, pri čemer se bodo »odločno postavili po robu vsem poskusom, da bi se verska čustva izkoriščala v politične namene ali da bi cerkev bila opora protisocialističnih sil«. Religija se je po njihovem prepričanju porajala in ohranjala predvsem »v pogojih materialne in duhovne zaostalosti ljudi«, zato je »ni mogoče odpraviti z administrativnimi sredstvi, ampak z nenehnim razvijanjem socialističnih družbenih odnosov, s širjenjem znanstvenih spoznanj in s splošnim stopnjevanjem človeške zavesti, s čimer se progresivno uresničuje človekova dejanska svoboda in likvidirajo materialno-duhovni pogoji za razne zablode in slepila«. <sup>3</sup>

ZKJ materialističnega marksizma ni pojmovala le kot partijsko ideologijo, temveč je v njem videla resničen, objektiven in edini znanstveni pogled na svet. Čeprav je imela takrat večina delavskega razreda oziroma t. i. delovnega ljudstva, za avantgardo katerega se je postavila ZKJ, religijo za svojo družbeno zavest, je bila ta razglašena za zablodo, še več, religija je s tem postala nevarna. Bolj ko je bila religijska zavest artikulirana in sistemska, težje je bilo odkriti njej izvor, torej »materialno in duhovno zaostalost«, bolj ko je bila zavestna, bolj je bila samozavestna, samozavest pa je v nasprotju z duhovno zaostalostjo in posledično je bilo težje dokazati superiornost svobode duha v marksizmu v nasprotju z religijo. <sup>4</sup> Zato je bila ena od nalog ZKJ tudi boj proti religiji, ki naj bi v skladu z njenim programom potekal predvsem z idejnimi sredstvi in opirajoč se na znanstvena spoznanja. ZKJ torej ni zagovarjala nasilne eliminacije religije, temveč si je v sozvočju z marksizmom prizadevala ustvariti pogoje, v katerih religija ne bo več družbeno potrebna oziroma bo samodejno odmrla, kar je Zdenko Roter, eden od utemeljiteljev sociologije religije v Sloveniji, opredelil kot politiko *aktivističnega ateizma*. <sup>5</sup>

<sup>3</sup> *Sedmi kongres Zveze komunistov Jugoslavije* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958), 478–479.

<sup>4</sup> Špiro Marasović, »Samoupravna i religijska društvena svijest,« v *Religija i sloboda*, ur. Ivan Grubišić (Split: Inštitut za primijenjena društvena istraživanja, 1993), 139–140.

<sup>5</sup> Zdenko Roter, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1976* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976), 233–236.

Toda v prvem desetletju po drugi svetovni vojni, na katero se omejuje članek, je bil odnos partije in posledično državne oblasti do religije veliko nestrpnejši – Roter ga je označil kot *bojeviti politični ateizem* oziroma enačenje verskega prepričanja s klerikalizmom –, najbolj zapleten in konflikten pa je bil odnos s Katoliško cerkvijo.<sup>6</sup> Ta se je skozi desetletja socializma spreminjal, z njim pa tudi okoliščine in prostor, kjer so katoliški intelektualci lahko izražali svoja stališča. Prispevek se osredinja prav nanje, zlasti na razmišljanja socializmu naklonjenih intelektualcev iz duhovniških vrst v prvem povojnem desetletju – v razmerah, ko so bili odnosi med državo in Katoliško cerkvijo najbolj zaostreni in ko je bilo javno delovanje katoliških intelektualcev skoraj onemogočeno.

S stališča povojne komunistične oblasti je bila religija neznanstvena zabloda in iluzija, ki je povzročila odtujitev človeka, cerkev pa razredna sovražnica, ki bi utegnila ogroziti revolucionarno oblast. Odnose med državo in Katoliško cerkvijo je izrazito negativno zaznamovalo medvojno ravnanje cerkvenega vrha, ki se ni postavil na stran odpora proti okupatorjem in je z njimi celo sodeloval, še bolj pa nepopustljivost Katoliške cerkve do socializma in komunizma ter posledično do novega družbenega reda v Jugoslaviji. Najodločnejšo obsodbo komunizma je leta 1937 izrekel papež Pij XI. v okrožnici *Divini Redemptoris*. V njej je zapisano, da komunizem spodkopava temelje krščanske civilizacije, zato verniki z njim ne smejo sodelovati, to stališče pa je udejanjal tudi njegov naslednik Pij XII. Protikomunistično naravnana Katoliška cerkev ni bila pripravljena sprejeti diktata komunistične oblasti, ta pa ni trpela opozicije, kar je vodilo v skrajno zaostrene odnose. Poleg tega so jugoslovanske oblasti menile, da duhovščina, navezana na Vatikan, ne

---

<sup>6</sup> Več o odnosu med državo in Katoliško cerkvijo ter o religijski politiki v obdobju socializma: Stella Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Pedro Ramet, »Catholicism and Politics in Socialist Yugoslavia,« *Religion in Communist Lands* 10, št. 3 (1982): 256–274, <https://doi.org/10.1080/09637498208431033>; Paul Mojzes, *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR: Before and After the Great Transformation* (Boulder: East European Monographs, 1992); Radmila Radić, *Država i verske zajednice 1945–1970* (Beograd: INIS, 2002); Mateja Režek, »Cuius Regio Eius Religio: The Relationship of Communist Authorities with the Catholic Church in Slovenia and Yugoslavia after 1945,« v *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Europe*, ur. Balazs Apor, Peter Apor in E. A. Rees (Washington: New Academia Publishing, 2008), 213–233; Miroslav Akmadža, *Katoliška crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945–1980* (Zagreb: Despot Infinitus, 2013).

premore dovolj patriotizma in da Vatikan služi italijanskim interesom pri reševanju odprtega vprašanja jugoslovanske zahodne meje. Revolucionarna oblast je bila odločena zlomiti moč Katoliške cerkve in njeno delovanje potisniti za cerkvene zidove in v zasebnost posameznika. Gospodarske temelje Katoliške cerkve je spodkopala z agrarno reformo in nacionalizacijo, njeno politično moč z ločitvijo cerkve od države, ideološki vpliv pa z ukinitvijo cerkvenih šol, omejevanjem in pozneje odpravo verouka v šolah ter z ukinitvijo vseh katoliških revij in drugega verskega tiska. Začel se je proces ateizacije družbe: vera je bila potisnjena v zasebnost in ni več smela imeti nobene družbene vloge.

Po ukinitvi katoliških revij in poddržavljenju vseh tiskarn je bilo javno izražanje krščanske svetovnonazorske misli tako rekoč onemogočeno. Krog pisatelja in duhovnika Frana Saleškega Finžgarja, ki je bil kot simpatizer partizanskega gibanja pri novih oblasteh sicer upoštevan in spoštovan, je takoj po vojni večkrat zaman poskušal oživiti katoliški tisk. Edino soglasje, ki so ga dobili od oblasti, je bilo dovoljenje za izdajanje skromnih informativnih glasil ljubljanske in mariborske škofije. Več možnosti za pridobitev dovoljenja za izdajanje katoliške revije so pripisovali Edvardu Kocbeku, zadnjemu krščanskemu socialistu na visokem političnem položaju, vendar so bila tudi njegova, skoraj uresničena prizadevanja za izdajanje tedenske revije *Dejanje* s strani oblasti onemogočena.<sup>7</sup> Zaradi nestrpnega odnosa sta med katoliškimi intelektualci, lojalnimi novim oblastem, naraščala negotovost in razočaranje. Kocbek je oktobra 1946 o tem spregovoril z vodilnimi slovenskimi komunisti na seji Centralnega komiteja Komunistične partije Slovenije (CK KPS), kjer je nastopil v imenu »naprednih katoličanov«. Odnos oblasti do religije je ocenil kot nesprijemljiv in tovariše pozval, naj se izjasnijo, ali so proti »reakciji« znotraj Katoliške cerkve ali proti religiji nasploh. Najbolj ga je motilo enačenje vere in klerikalizma, ki je v nezavidljiv položaj pahnilo tudi krščanske socialiste. Obenem je opozoril na izključenost katoliških intelektualcev iz družbe in njihovo omejenost v

---

<sup>7</sup> Aleš Gabrič, »Odnos komunistične oblasti do katoliških intelektualcev po letu 1945,« v *Nečakov zbornik: procesi, teme in dogodki iz 19. in 20. stoletja*, ur. Kornelija Ajlec, Bojan Balkovec in Božo Repe (Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018), 368–369.

ustvarjalnosti, ker ne morejo izdajati lastne revije.<sup>8</sup> Toda njegova intervencija je izzvenela v prazno in pogoji za delovanje katoliških intelektualcev se niso prav nič izboljšali. Dejansko se je možnost za izdajanje katoliške revije odprla šele z ustanovitvijo stanovskega društva slovenskih katoliških duhovnikov leta 1949, toda ta je vodila v novo zaostritev odnosov med državo in Katoliško cerkvijo.<sup>9</sup>

V prvih povojnih letih je v odnosu vladajočega režima do duhovščine in vernikov obstajala določena diferenciacija med t. i. reakcionarno, klerikalno duhovščino in t. i. naprednimi kristjani, ki so med vojno sodelovali ali simpatizirali s partizanskim gibanjem in sprejemali povojno družbeno ureditev, toda ko so nove oblasti obračunale z odkritimi političnimi nasprotniki, se je represija usmerila na potencialno opozicijo. Pod pritiskom so se znašli tudi krščanskosocialistično usmerjeni intelektualci, celo tisti, ki so med vojno sodelovali v odporniškem gibanju. Obračun s krščanskimi socialisti je dosegel vrh leta 1952, ko je bil z vseh političnih funkcij in iz javnega življenja odstranjen Edvard Kocbek,<sup>10</sup> konec tega leta pa sta bila na montiranem sodnem procesu v Ljubljani na dolgoletne zaporne kazni obsojena Jakob Šolar, sodelavec Slovenske akademije znanosti in umetnosti, in Janez Fabijan, profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani, oba duhovnika in predvojna krščanska socialisti.<sup>11</sup>

Majhna, toda intelektualno propulzivna skupina slovenskih krščanskih socialistov, ki so zavračali cerkveno dikcijo o nezdržljivosti krščanstva in socializma, je torej predstavljala izziv in grožnjo ne samo uradni doktrini Katoliške cerkve, temveč tudi komunistični oblasti, ki je vztrajala pri svojem ideološkem in političnem monopolu. S stališča oblasti je bil krščanski socializem nevaren, ker je s svojimi socialnimi postulati konkuriral vladajoči ideologiji in hkrati ohranjal zasidranost v religiji. Stane Kavčič je leta 1957 krščanskosocialistično duhovščino

<sup>8</sup> Aleš Gabrič, *V senci politike: opozicija komunistični oblasti v Sloveniji po letu 1945* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2019), 140–142.

<sup>9</sup> Več o tem: Mateja Režek, *Med resničnostjo in iluzijo: slovenska in jugoslovanska politika v desetletju po sporu z Informbirojem, 1948–1958* (Ljubljana: Modrijan, 2005), 104–114.

<sup>10</sup> Več o tem: Aleš Gabrič, »Edvard Kocbek od prisilnega umika v zasebnost do vrnitve v javno življenje,« *Nova revija* 14, št. 159/160 (1995): 193–203.

<sup>11</sup> SI AS 1931, 80–3, proces Šolar-Fabijan.

označil celo za politično nevarnejšo od oblastem nenaklonjene duhovščine in konservativnih cerkvenih oblasti,<sup>12</sup> predsednik verske komisije pri slovenski vladi Boris Kocijančič pa je desetletje pozneje zapisal, da je bil namen krščanskega socializma predvsem »zamegliti težo socialnih krivic in obdržati verne množice ne samo v ideološki, temveč tudi v organizacijski povezanosti s cerkvijo«.<sup>13</sup>

Slovenski katoliški intelektualci iz duhovniških vrst so lahko v petdesetih letih javno delovali le v okviru svojega stanovskega društva, imenovanega Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov (CMD), ki je bilo ustanovljeno septembra 1949. Duhovniška društva so bila desetletja po drugi svetovni vojni sestavni del obstoja Katoliške cerkve v evropskih državah, kjer so prišle na oblast komunistične partije, kot denimo *Pacem in Terris* na Češkoslovaškem, *Opus Pacis* na Madžarskem ali *Pax* na Poljskem.<sup>14</sup> Duhovniška društva so bila poklicna združenja progresivnih duhovnikov s poudarjenim domoljubnim poslanstvom, v prvi vrsti pa so jih države ustanovljale za notranjo diferenciacijo duhovščine in odvracanje lokalne Katoliške cerkve od Svetega sedeža. Ta je v duhovniških društvih videl zametke nacionalne cerkve, zato je proti njim ostro nastopil, tudi z ekskomunikacijami njihovih voditeljev, odkrito pa so jim nasprotovale ali bile do njih zadržane tudi lokalne cerkvene oblasti.

Med vidnejšimi člani slovenskega duhovniškega društva so bili nekateri ugledni intelektualci, denimo profesorji s Teološke fakultete Stanko Cajnkar, Anton Trstenjak in Janez Oražem, cerkveni zgodovinar Maks Miklavčič, pisatelja Fran Saleški Finžgar in Ksaver Meško, brata Angelik in Roman Tominec, predvojni krščanski socialist in pozneje partizan Franc Šmon, ki je bil v veliki meri zaslužen za prvi

<sup>12</sup> SI AS 1211, š. 54, Stališča in ocene dosedanje politike do klera in Cerkve (referat Staneta Kavčiča), 1957, 2–3.

<sup>13</sup> SI AS 1211, š. 53, mapa 124/67, Odnos do verskih skupnosti v SRS, 1967, 2.

<sup>14</sup> Več o duhovniških društvih v socialističnih državah: Bogdan Kolar, »The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries,« *Bogoslovni vestnik* 58 (2005): 231–256, <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-R6JKTVPP>; Mikołaj Stanisław Kunicki, *Between the Brown and the Red: Nationalism, Catholicism and Communism in Twentieth-Century Poland – The Politics of Bolesław Piasecki, 1915–1979* (Athens, OH: Ohio University Press, 2012); Piotr H. Kosicki, *Catholics on the Barricades: Poland, France, and 'Revolution', 1891–1956* (New Haven, London: Yale University Press, 2018).

prevod Marxovega *Kapitala* v slovenščino leta 1933, nekdanji partizanski kurat in tajnik verske komisije pri slovenski vladi Jože Lampret in številni drugi, najvišji cerkveni dostojanstvenik, ki je vstopil, toda kmalu tudi izstopil iz CMD, pa je bil goriški apostolski administrator Mihael Toroš.<sup>15</sup> V programskih dokumentih so se člani duhovniškega društva opredeljevali kot patriotični duhovniki, zvesti Katoliški cerkvi in lojalni domovini, poudarjali so svojo protiklerikalno usmerjenost, sprejemanje novega družbenega reda in prizadevanja za sporazum med državo in Katoliško cerkvijo.<sup>16</sup> V začetku petdesetih let je bila v CMD včlanjena približno polovica slovenskih duhovnikov, vendar je število članov v naslednjih letih upadlo,<sup>17</sup> deloma zaradi ekskomunikacij, ki sta doleteli predsednika CMD Antona Bajta in Jožeta Lampreta, in pisnih opominov nekaterim drugim duhovnikom, še bolj pa zaradi postopnega popuščanja pritiska oblasti na duhovnike, naj se včlanijo v društvo.

Državne oblasti so članstvo v CMD spodbujale z različnimi ugodnostmi, predvsem s socialnim in zdravstvenim zavarovanjem, eden od privilegijev pa je bila tudi možnost izdajanja društvene revije. Glasilo CMD *Nova pot*, ki je že z imenom nakazalo odklik od starih, konservativnih nazorov, je začelo izhajati konec leta 1949 in je bilo poldrugo desetletje edina slovenska revija, ki je objavljala teološke članke. Poleg člankov o aktivnostih duhovniškega društva, literarnih, zgodovinskih in drugih prispevkov je *Nova pot* objavljala poglobljene teološke in filozofske razprave ter razpirala aktualna družbena vprašanja odnosa med državo in Katoliško cerkvijo. Pisanje njenih sodelavcev je bilo prilagojeno družbeni stvarnosti in pogosto propagandistično naravnano, toda tu in tam so se na straneh revije znašli tudi polemičnejši članki. Med njimi najbolj izstopajo prispevki Janeza Janžekoviča, profesorja filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani, ki formalno sicer ni bil član CMD, in nekateri članki Stanka Cajnkarja, urednika *Nove poti* in dekana Teološke fakultete. Po politični odstranitvi je svoje filozofske eseje in druge

<sup>15</sup> SI AS 1405, š. 7, Imenik članov CMD po stanju dne 30. avgusta 1952.

<sup>16</sup> Arhivsko gradivo CMD je ohranjeno le fragmentarno, saj je bila velika večina dokumentov uničena ob selitvi društva v začetku šestdesetih let (Kolar, »The Priestly Patriotic Associations,« 248), nekaj dokumentov CMD pa je ohranjenih tudi v osebnem fondu Jožeta Lampreta v Arhivu Republike Slovenije (SI AS 1405).

<sup>17</sup> SI AS 1211, š. 87, Cirilmetodijsko društvo katoliških duhovnikov v SRS, 1968, 5–7.

prispevke v *Novi poti* objavljala tudi Edvard Kocbek. Članke je podpisoval z inicialkami, vendar oblastem ni ostalo skrito, kdo je njihov avtor, zato so urednika Cajnkarja opozorile, naj preneha objavljati Kocbekove prispevke.<sup>18</sup>

Čeprav je vladajoči režim duhovniškemu društvu namenil vlogo podpornika pri udejanjanju državne religijske politike, je bil do kroga intelektualcev okoli *Nove poti* precej sumničav. Notranji minister Boris Kraigher je že konec leta 1950 opozarjal na velik vpliv Edvarda Kocbeka v tem krogu in ugotavljal, da je v CMD »najaktivnejši človek Cajnkar, ki skuša voditi načelnejšo politiko, ne vemo pa, kam vodi«, ter sklenil, da »so najnevarnejši tisti, ki so se med okupacijo dobro držali in so bili KS [krščanskosocialistična – op. a.] pozicija«. <sup>19</sup> Na nevarnost, ki naj bi jo pomenili ti, so opozarjali tudi drugi vodilni komunisti, denimo Vlado Majhen, ki je na plenumu CK KPS januarja 1952 opisoval delovanje duhovnikov v mariborskem pokrajinskem odboru CMD: »V svoj program so uvedli študij Marxa, Engelsa itd. češ, da jim bo študiranje teh vprašanj izredno koristilo. Seveda ni v tem namen, da bi delali za nas, temveč bodo študirali zato, da bodo znali pridobljene stvari politično izkoristiti proti nam.« <sup>20</sup> Katoliški intelektualci s podobnimi pogledi so bili torej prav zaradi njih obravnavani kot nosilci oblastem sovražne ali vsaj nenaklonjene dejavnosti in so pomenili resen izziv varuhom partijske pravovernosti, zato duhovniškemu društvu niso priznavali nikakršne širše politične veljave, kajti, kot je poudaril Boris Kraigher, »jasno se moramo zavedati, kaj predstavlja borba za diferenciacijo med duhovščino in da je interes te borbe predvsem v tem, da duhovščino v celoti usmerimo na to, da se odpove vsem privilegijem, da se omeji na izrazito verska vprašanja in da s to diferenciacijo notranje slabimo cerkev kot političen faktor«. <sup>21</sup>

Eden najplodovitejših in najprodornejših piscev pri *Novi poti* je bil Janez Janžekovič. Ugled vrhunskega filozofa in teologa je užival že pred drugo svetovno vojno, ko je svoje članke objavljala v reviji *Čas*, ki jo je urejal Janez Fabijan. Marca 1941, tik pred okupacijo, je Janžekovič v

<sup>18</sup> SI AS 1589, š. 8, Zapisnik seje Izvršnega komiteja CK ZKS, 5. september 1958.

<sup>19</sup> SI AS 1589, š. 2, Zapisnik seje politbiroja CK KPS, 20. november 1950, 3.

<sup>20</sup> SI AS 1589, š. 1, Zapisnik VII. plenuma CK KPS, 26–27. januar 1952, 33.

<sup>21</sup> SI AS 1589, š. 1, Zapisnik VII. plenuma CK KPS, 26–27. januar 1952, 12.



članku »Ob odločilni uri« v nasprotju s stališči cerkvenega vrha in vodstva slovenske katoliške stranke poudaril krščansko dolžnost kristjana do naroda, družine in zavarovanja verske svobode, da se odločno upre tujemu nasilju.<sup>22</sup> Med vojno je nadaljeval svoje pedagoško delo na Teološki fakulteti in ni bil neposredno povezan z odporniškimi gibanjem, po vojni pa se je posvečal predvsem teoretičnemu, znanstvenemu delu, kljub temu pa ga je, vsaj občasno, nadzorovala Uprava državne varnosti.<sup>23</sup>

V prvi polovici petdesetih let je Janžekovič v *Novi poti* objavil serijo člankov s teološkimi in filozofskimi vsebinami, v katerih je iskal možnosti za dialog med marksizmom in krščanstvom ter *modus vivendi* med državo in Katoliško cerkvijo.<sup>24</sup> Sprejemal je ločitev cerkve od države, ni pa pristajal na njeno zapiranje za cerkvene zidove in omejevanje njene vloge samo na bogoslužje, temveč si je prizadeval, da bi ji bila s strani oblasti priznana družbeno koristna vloga. Vezi med krščanstvom in marksizmom je iskal v etiki,<sup>25</sup> kjer bi se lahko vladajoča ideologija in religija ne le srečali, ampak tudi sodelovali, skupno etičnost pa je videl predvsem v idealu dobrega človeka in v samožrtvovanju za skupnost. Zagovarjal je socializem in tudi revolucijo – kot pot, po kateri je mogoče priti do nujnih družbenih sprememb –, kapitalizem pa je bil zanj

<sup>22</sup> Bojan Godeša, *Čas odločitev: katoliški tabor in začetek okupacije* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2011), 182–183.

<sup>23</sup> SI AS 1931, LM 140172–140184.

<sup>24</sup> Gl. zlasti članke: Janez Janžekovič, »Etika – vez med marksizmom in krščanstvom,« *Nova pot* 3 (1951): 127–148; »Nekaj misli o sporazumu med Cerkvijo in državo,« *Nova pot* 4, št. 1–3 (1952): 11–22; »Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti,« *Nova pot* 4, št. 4–6 (1952): 72–86; »Krščanstvo in etika,« *Nova pot* 5, št. 1–3 (1953): 12–31; »Ob referatu podpredsednika Edvarda Kardelja,« *Nova pot* 5, št. 4–6 (1953): 66–74; »Katoliški duhovnik kot učitelj etike,« *Nova pot* 5, št. 10–12 (1953): 253–263; »Duhovnik in nova Jugoslavija,« *Nova pot* 7, št. 7–9 (1955): 207–215. O Janžekovičevi misli gl. tudi: Anton Stres, »Etika in Janžekovičev dialog z marksizmom,« *Edinost in dialog* 73 (2018): 87–102, <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/Edinost/73/Stres.pdf>; Tone Stres, »Janžekovičevim spisom na pot,« v Janez Janžekovič, *Kršćanstvo in marksizem: od polemike do razgovora: izbrani spisi* (Celje: Mohorjeva družba, 1976), 5–10; Janez Juhant, Vinko Pogačnik, ur., *Mislec in kolesja ideologij: filozof Janez Janžekovič* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2002).

<sup>25</sup> Poleg Janžekoviča so vezi med krščanstvom in marksizmom oz. socializmom iskali tudi nekateri drugi pisci v *Novi poti*, denimo Franc Šmon, ki je povezavo videl v skupnih gospodarskih temeljih, gl. Franc Šmon, »Skupne gospodarske osnove krščanstva in socializma,« *Nova pot* 6, št. 1–3 (1954): 31–56.

individualističen in izkoriščevalski sistem, v nasprotju s krščanstvom. Po Janžekoviču je bil krščanstvu veliko bližji socializem, ki je odpravil kopičenje bogastva v zasebnih rokah in vzpostavil pravičnejšo delitev. Janžekovič je bil torej več kot naklonjen socializmu, vendar je zavračal njegovo udejanjanje na znanstveni podlagi dialektičnega materializma. Menil je, da vsaka ideologija prehaja v vero in da nobena ni ekskluzivno znanstvena, vključno z marksizmom, ki je prehajal v nekakšno religijo ateistov. Ateizem je videl kot socializmu umetno pridruženi element in ga je odločno zavračal, tako kot je zavračal tudi klerikalizem. V svojih člankih je načenjal tudi aktualna vprašanja odnosa med državo in Katoliško cerkvijo. Zavzemal se je za brezpogojni dialog in, prepričan v obojestransko koristnost sodelovanja, pozival k ureditvi medsebojnih odnosov, pri čemer je bil kritičen tako do nepopustljivosti cerkvenih kot državnih oblasti.

Eden od njegovih najbolj kritičnih člankov iz tistega časa »Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti« je v *Novi poti* izšel leta 1952, na vrhuncu protiverske in proticerkvene kampanje, ki je »katoliške« dele Jugoslavije zajela v začetku petdesetih let in dosegla vrh z jugoslovansko prekinitevijo diplomatskih odnosov z Vatikanom konec leta 1952. V osrednjem slovenskem dnevniku *Slovenski poročevalec* je bilo spomladi 1952 objavljenih več člankov o tem, kakšna naj bi bila socialistična šola in kdo bi smel v njej poučevati, pisanje pa se je tu in tam sprevrгло celo v odkrito hujskanje k odpuščanju vernih učiteljic in učiteljev iz šol. V enem od člankov v *Slovenskem poročevalcu* lahko beremo: »Kaj bi slepomišili! Naša Ustava sicer zagotavlja slehernemu državljanu versko svobodo in zaradi tega, ker hodi v cerkev, pri nas še nihče ni bil preganjan. Toda ali smo zato dolžni, da gledamo religiozne ljudi tudi v socialistični šoli, da uče eno, s svojim osebnim zgledom pa propagirajo drugo in tako demantirajo sami sebe ter zavajajo mladino v nejasnosti in dvome? Ne, takih dvoličnežev v socialistični šoli prav gotovo nismo dolžni trpeti in smo jih že predolgo trpeli, ker šola ni pekarna ali čevljarska delavnica, kjer je pač vseeno, če pripadajo mojstri in pomočniki temu ali onemu svetovnemu nazoru.«<sup>26</sup> Kakšna naj bi bila socialistična šola, je v *Slovenskem poročevalcu* pisal tudi minister za šolstvo Ivan Re-

---

<sup>26</sup> *Slovenski poročevalec* 13, 13. april 1952, 4.

gent, ki je poudarjal, da mora biti šola laična in strogo znanstvena, »kjer pa je znanost, tam nima religija kaj iskati«. <sup>27</sup> Ker je šla protiverska kampanja pogosto predaleč, so pred njenimi negativnimi posledicami začeli svariti nekateri razumnejši glasovi v slovenski partiji, denimo Vlado Vodopivec, <sup>28</sup> previdnejše izražanje pa je urednikom časopisov svetoval celo eden od vodilnih partijskih ideologov in šef agitpropa Boris Ziherl, ki je poudaril, da oblast nikogar ne preganja samo zato, ker je religiozen, ampak ker svojo religioznost združuje z »antisocialistično akcijo«. <sup>29</sup>

Janžekovič je na pisanje dnevnega tiska odgovoril v *Novi poti* z že omenjenim člankom »Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti«, v katerem je argumentirano opozoril na družbeno zapostavljenost vernikov. Zapisal je, da je vprašanje svobode vesti in veroizpovedi v Jugoslaviji načeloma rešeno, toda pot do dejanske uveljavitve tega načela je še dolga. Številni marksisti so namreč prepričani, da sta dialektični materializem in socializem tako prepletena, da ne more biti dober socialist, kdor ni dober materialist, kar bi potemtakem pomenilo, da verniki ne morejo biti dobri državljani svoje socialistične domovine. Opozoril je tudi na protislovnost politike, ki na eni strani zavrača obtožbe iz tujine o preganjanju vere v Jugoslaviji, na drugi strani pa s članki o odpuščanju vernih učiteljic te obtožbe potrjuje. Strinjal se je, da »kjer je znanost, tam nima religija kaj iskati«, toda »tudi dialektični materializem ne in noben drug svetovni nazor«, kajti »v vsakem svetovnem nazoru je nekaj ekstrapolacije, z vsakim človek nekaj tvega, vsak prehaja v vero«. »Laična šola mora učiti znanost, pravo znanost, vso znanost in vse njene podmene – da! – učiti svetovni nazor – ne!« je sklenil Janžekovič in dodal, da uvedba določenega svetovnega nazora v šole pomeni »oživiti zloglasno, od zgodovinskega razvoja premagano in obsojeno načelo: cuius regio, eius et religio«. <sup>30</sup>

V drugačnih razmerah bi Janžekovičev članek verjetno sprožil polemiko, toda v tiskanih medijih tistega časa zaman iščemo kakršenkoli

<sup>27</sup> *Slovenski poročevalec* 13, 24. april 1952, 4.

<sup>28</sup> SI AS 1589, š. 27, Zapisnik seje komisije za agitacijo in tisk pri agitpropu CK KPS, 20. junij 1952, 3.

<sup>29</sup> SI AS 1589, š. 27, Zapisnik sestanka z odgovornimi uredniki listov in uredniki notranje-političnih rubrik, 24. junij 1952, 2.

<sup>30</sup> Janez Janžekovič, »Izkustvena znanost,« 72–86.

odmev nanj. Dialoga o nazorskih vprašanjih in polemik, kakršne lahko spremljamo v poznejših desetletjih,<sup>31</sup> v začetku petdesetih let ni bilo. Oblasti so razmišljanja sodelavcev *Nove poti* ignorirale, v polemiko z njimi pa se niso spuščali niti takrat sicer še redki izobraženi marksisti iz partijskih vrst. Prosocialistično usmerjeni katoliški intelektualci so bili dejansko brez moči in brez vsakega institucionalnega zaledja: cerkvene oblasti so njihovo spogledovanje s socializmom in iskanje dialoga z marksizmom zavračale, vladajoči režim pa jih je namerno spregledal in preslišal, saj bi uresničitev političnih potencialov krščanskega socializma ogrozila ideološko in politično hegemonijo komunistov. Soočeni s pričakovani socializmu naklonjenih katoliških intelektualcev so se politični voditelji še bolj utrdili v svojih rigidnih stališčih ter potisnili možnost za dialog med marksisti in kristjani za skoraj dve desetletji v prihodnost.<sup>32</sup> Pogoji za delovanje katoliških intelektualcev so se postopoma izboljšali šele od šestdesetih let naprej, ko je na eni strani Zveza komunistov opustila politiko *bojevitega političnega ateizma* in jo zamenjala z *aktivističnim ateizmom* ter ko je na drugi strani Katoliška cerkev po II. vatikanskem koncilu počasi stopila na pot *aggiornamenta*. S tem so se odprle možnosti za dialog med svetovnonazorsko različno usmerjenimi intelektualci, hkrati pa so nastopile ugodnejše okoliščine tudi za interakcijo med krščanstvom in marksizmom.

## B i b l i o g r a f i j a

Arhiv Republike Slovenije, Ljubljana:

- SI AS 1211, Komisija za odnose z verskimi skupnostmi SRS.
- SI AS 1405, Jože Lampret.
- SI AS 1589, Centralni komite Zveze komunistov Slovenije.
- SI AS 1931, Republiški sekretariat za notranje zadeve.

<sup>31</sup> Več o tem: Jure Ramšak, (*Samo*)*upravljanje intelekta; družbena kritika v poznosocialistični Sloveniji* (Ljubljana: Modrijan, 2019), gl. zlasti poglavje »Kritika položaja vernikov in verskih skupnosti,« 191–252.

<sup>32</sup> Več o dialogu med marksizmom in krščanstvom v sedemdesetih in osemdesetih letih: Jure Ramšak, »Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice,« *Acta Histriae* 22, št. 4 (2014): 1015–1038, <http://old.zdjp.si/it/docs/acta/n22-4/ramsak.pdf>.

Akmadža, Miroslav. *Katoliška crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945–1980*. Zagreb: Despot Infinitus, 2013.

Alexander, Stella. *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Buchenau, Klaus. »What Went Wrong? Church-State Relations in Socialist Yugoslavia.« *Nationalities Papers* 33 (2005): 547–567. <https://doi.org/10.1080/00905990500354046>.

Gabrič, Aleš. »Edvard Kocbek od prisilnega umika v zasebnost do vrnitve v javno življenje.« *Nova revija* 14, št. 159/160 (1995): 193–203.

Gabrič, Aleš. »Odnos komunistične oblasti do katoliških intelektualcev po letu 1945.« V *Nečakov zbornik: procesi, teme in dogodki iz 19. in 20. stoletja*, uredili Kornelija Ajlec, Bojan Balkovec in Božo Repe, 368–369. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2018.

Gabrič, Aleš. *V senci politike: opozicija komunistični oblasti v Sloveniji po letu 1945*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2019.

Godeša, Bojan. *Čas odločitev: katoliški tabor in začetek okupacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2011.

Janžekovič, Janez. »Etika – vez med marksizmom in krščanstvom.« *Nova pot* 3 (1951): 127–148.

Janžekovič, Janez. »Nekaj misli o sporazumu med Cerkvijo in državo.« *Nova pot* 4, št. 1–3 (1952): 11–22.

Janžekovič, Janez. »Izkustvena znanost, svetovni nazor, svoboda vesti.« *Nova pot* 4, št. 4–6 (1952): 72–86.

Janžekovič, Janez. »Krščanstvo in etika.« *Nova pot* 5, št. 1–3 (1953): 12–31.

Janžekovič, Janez. »Ob referatu podpredsednika Edvarda Kardelja.« *Nova pot* 5, št. 4–6 (1953): 68–74.

Janžekovič, Janez. »Katoliški duhovnik kot učitelj etike.« *Nova pot* 5, št. 10–12 (1953): 253–263.

Janžekovič, Janez. »Duhovnik in nova Jugoslavija.« *Nova pot* 7, št. 7–9 (1955): 207–215.

Juhant, Janez in Vinko Pogačnik, ur. *Mislec in kolesja ideologij: filozof Janez Janžekovič*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2002.

Kolar, Bogdan. »The Priestly Patriotic Associations in the Eastern European Countries.« *Bogoslovni vestnik* 58 (2005): 231–256. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-R6JKTVPP>.

Kosicki, Piotr H. *Catholics on the Barricades: Poland, France, and 'Revolution', 1891–1956*. New Haven, London: Yale University Press, 2018.

Kunicki, Mikołaj Stanisław. *Between the Brown and the Red: Nationalism, Catholicism and Communism in Twentieth-Century Poland – The Politics of Bolesław Piasecki, 1915–1979*. Athens, OH: Ohio University Press, 2012.

Marasović, Špiro. »Samoupravna i religijska društvena svijest.« V *Religija i sloboda*, uredil Ivan Grubišić, 127–143. Split: Inštitut za primijenjena društvena istraživanja, 1993.

Mojzes, Paul. *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR: Before and After the Great Transformation*. Boulder: East European Monographs, 1992.

Radić, Radmila. *Država i verske zajednice 1945–1970*. Beograd: INIS, 2002.

Ramet, Pedro. »Catholicism and Politics in Socialist Yugoslavia.« *Religion in Communist Lands* 10, št. 3 (1982): 256–274. <https://doi.org/10.1080/09637498208431033>.

Ramšak, Jure. »Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice.« *Acta Histriae* 22, št. 4 (2014): 1015–1038. <http://old.zdjp.si/it/docs/acta/n22-4/ramsak.pdf>.

Ramšak, Jure. *(Samo)upravljanje intelekta; družbena kritika v poznosocialistični Sloveniji*. Ljubljana: Modrijan, 2019.

Režek, Mateja. *Med resničnostjo in iluzijo: slovenska in jugoslovanska politika v desetletju po sporu z Informbirojem, 1948–1958*. Ljubljana: Modrijan, 2005.

Režek, Mateja. »Cuius Regio Eius Religio: The Relationship of Communist Authorities with the Catholic Church in Slovenia and Yugoslavia after 1945.« V *The Sovietization of Eastern Europe: New Perspectives on the Postwar Europe*, uredili Balasz Apor, Peter Apor, E. A. Rees, 213–233. Washington, DC: New Academia Publishing, 2008.

Roter, Zdenko. *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1976*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976.

*Sedmi kongres Zveze komunistov Jugoslavije*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1958.

*Slovenski poročevalec*: glasilo Osvobodilne fronte. Ljubljana, 1938–1959.

Stres, Anton. »Etika in Janžekovičev dialog z marksizmom.« *Edinost in dialog* 73 (2018): 87–102. <https://www.teof.uni-lj.si/uploads/File/Edinost/73/Stres.pdf>.

Stres, Tone. »Janžekovičevim spisom na pot.« V Janžekovič, Janez. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora: izbrani spisi*, 5–10. Celje: Mohorjeva družba, 1976.

Šmon, Franc. »Skupne gospodarske osnove krščanstva in socializma.« *Nova pot* 6, št. 1–3 (1954): 31–56.

---

# POUDARKI DIALOGA MED KRISTJANI IN MARKSISTI NA SLOVENSKEM V 80. LETIH 20. STOLETJA

A n j a Z a l t a

## Uvod

Namen prispevka<sup>1</sup> je predstaviti in pretehtati eno od osrednjih dilem, ki so poganjale razprave med t. i. marksisti in katoličani na Slovenskem, predvsem v 80. letih 20. stoletja. Gre ali za vprašanja metode historičnega materializma, ki ga je (delno) prevzela tudi socialistična teologija ali za poudarjanje marksizma kot svetovnega nazora. V grobem lahko ocenimo tudi, da so razprave tistega časa razpete med še vedno odmevnim pokoncilskim etosom na eni strani in rekatolizacijo Janeza Pavla II. na drugi. Gre za burno obdobje, v katerem »stare« teološke strukture (s katerimi mislimo na pokoncilski etos) niso dovolj utrjene, da bi bile resnično stare, nove strukture pa dejansko niso nove, temveč se navezujejo na tradicijo in vpeljujejo t. i. novo rekatolizacijo na integrističnih temeljih. Razdelitev na dva pola (torej na marksistični in katoliški) je problematična, saj pogloblja ideološke razpoke in kulturnobojsko retoriko, ki za številne akterje v teh razpravah ni značilna in je niso želeli negovati, kar je med drugim več kot očitno iz razgovora oziroma okrogle mize o vprašanjih sožitja ter potrebi po dialogu in

---

<sup>1</sup> Članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-9353 *Prepletanje med marksizmom in krščanstvom v Sloveniji, 1931–1991*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

možnosti zanj na Slovenskem, ki jo je leta 1981 organiziralo uredništvo časnika 2000.<sup>2</sup>

Za razmišljanje o točkah razprav(-e) v tem času je bilo treba proučiti dela ključnih avtorjev katoliške in marksistične prominence, zagovornikov socialistične teologije, s poudarkom na delih mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča, ter pregledati številke Zbornikov predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah Ljubljana, Priloga Biltena, Teologija za laike.

Da bi se lažje dokopali do končnega odgovora o osrednji dilemi svojega prispevka, je treba predstaviti zgodovinsko ozadje (predvsem odnos Cerkve in papeških stališč do socializma ter posledično do marksizma in komunizma, ki je nato pogojevalo odnos do tega tudi na Slovenskem), poudariti oziroma vsaj nakazati ključne pridobitve II. vatičanskega koncila in pokoncilski etos ter v okviru tega razumeti tudi zahteve krščanskega socializma in izhodišča socialistične teologije in njene umeščenosti v slovenski prostor, na kar je treba navezati vprašanje integriteta in rekatolizacije. Prispevek končuje razmišljanje o razumevanju marksizma kot znanstvene metode in/ali ideologije v pisanjih tistih, ki so oblikovali javne razprave na to temo v 80. letih 20. stoletja. Upoštevati moramo tudi zgodovinski spomin/vpliv/vzroke, ki pogojujejo različne položaje in branjenje okopov. Vendar tako s pogledom nazaj čez desetletja med branjem nekaterih vodilnih katoliških teologov postane očitno, da distinkcije med »marksistično« metodo in marksistično ideologijo/svetovnim nazorom ni tako lahko utrditi.

### Zgodovinsko ozadje

Papež Leon XIII. z encikliko *Quod apostolici muneris*, ki jo je izdal 28. decembra 1878, socializem eksplicitno opredeli kot »[...] smrtono-

---

<sup>2</sup> Uredništvo časnika 2000 je 18. februarja 1981 organiziralo okroglo mizo, na kateri so sodelovali Tine Hribar, Taras Kermauner, Marko Kerševan, Stanko Ojnik, France Perko, Janko Prunk, Franc Rode, Zdenko Roter, Marjan Rožanc, Tone Stres, Andrej Ule in Ivan Urbančič. Prepis govora je objavljen v številki 17/18 (1981).



sna kuga, ki se prikrade v sama vlakna človeške družbe in jo vodi na rob uničenja,«<sup>3</sup> in nadaljuje:

Razumete, spoštovani bratje, da govorimo o tisti sekti, ki se pod različnimi in skoraj barbarskimi imeni imenujejo socialisti, komunisti ali nihilisti in ki se širijo po vsem svetu in jih tesno povezujejo hudobne konfederacije, ne iščejo več zavetja tajnih sestankov, ampak odkrito in pogumno korakajo naprej v luči dneva in si prizadevajo razkriti tisto, kar že dolgo načrtujejo - strmoglavljenje celotne civilne družbe.<sup>4</sup>

Okrožnica Leona XIII. odločilno zaznamuje cerkvene kritike socializma tudi na Slovenskem, vključno z Janezom Ev. Krekom, ki kot navaja Iljaš, papeževe besede v Katoliškem obzorniku: razlaga tako: »Papež ima apostolsko dolžnost kazati, kako nevarna kuga se plazi po udih človeške družbe pod imenom socialistov, komunistov ali nihilistov.«<sup>5</sup> Pot je bila tlakovana za več desetletij. V tej luči nadaljuje tudi okrožnica papeža Pija XI. Iz leta 1937 *Divini Redemptoris*, ki komunizem izpostavi kot nekaj generično slabega, »zato prav v nobeni reči ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanske kulture.«<sup>6</sup>

Kot ugotavlja Jure Ramšak, je bil šele pontifikat papeža Janeza XXI-II. in »njegov« sklic II. vatikanskega koncila (1962–1965) razlog za otoplitev odnosov med krščanstvom in marksizmom, predvsem v okviru razvoja marksističnega humanizma ter pojava teologije osvoboditve v Latinski Ameriki in »njenih evropskih različic«, med katere prištevamo tudi t. i. socialistično teologijo, ki se je v Sloveniji oblikovala pod idejnim vodstvom mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča (1923–2005).<sup>7</sup> O vsebinskih predpostavkah socialistične teologije

<sup>3</sup> Leon XIII., *Quod Apostolici Muneris. Encyclical of Pope Leo XIII on Socialism*, dostop 2. 10. 2020, [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_28121878\\_quod-apostolici-muneris.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html), čl. 1.

<sup>4</sup> Prav tam, čl. 2.

<sup>5</sup> Domen Iljaš, »Katolištvo in marksizem: kratek pregled razvoja krščanskega socialnega nauka v odnosu do marksizma in prispevka Vekoslava Grmiča k tej temi,« KUD Logos, 29. 6. 2016, <http://kud-logos.si/2016/katolistvo-in-marksizem/>.

<sup>6</sup> Okrožnico navaja Vekoslav Grmič, *V duhu dialoga: Za človeka gre* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1986), 93.

<sup>7</sup> Jure Ramšak, »Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice,« *Acta Histriae* 22, št. 4 (2014): 1017, <https://zdjp.si/wp-content/uploads/2015/06/ramsak.pdf>.

bomo govorili nekoliko pozneje pri razmišljanju o metodi in povezavi s socialistično in marksistično mislijo, ki je z mehčanjem teoretičnih in praktičnih položajev komunističnih gibanj sprožila nove papeške odzive, predvsem Pavla VI. Ta je v apostolskem pismu *Octogesima Adveniens*, izdanem 14. maja 1971 ob osemdesetletnici izida okrožnice *Rerum novarum*, jasno izrazil nujno po povzemanju nauka in njegovih smernic za nove potrebe spreminjajočega se sveta. V odstavku 33 je strogo ločil med (marksistično) metodo in ideologijo, kar je v okviru obravnavane tematike izjemno pomembno, zato ga navajamo v celoti:

»Eni mislijo, da je marksizem le spodoben boj, ki se bije med različnimi družbenimi razredi. Spričo doživljanja vedno prisotnega in nenehno se ponavljajočega tlačenja in izkoriščanja ljudi, mislijo, da je marksizem samo boj, včasih brez vsakega drugega cilja, boj, ki ga je treba vzdrževati in celo nenehno vzpodbujati. Za druge je marksizem najprej kolektivno izvrševanje politične in gospodarske oblasti, pod vodstvom ene same stranke, ki se ima – in sicer ona edina – za izraz in poroštvo dobrega za vse, ko odvzame posameznikom in določenim skupinam vso možnost delovanja in izbire. Za tretje je marksizem – pa naj je na oblasti ali ne – socialistična ideologija, ki temelji na zgodovinskem materializmu, kakor ga imenujejo, in zanika vse, kar presega naravo. Drugje se marksizem končno predstavlja v milejši, za današnje ljudi prikupnejši obliki: velja za neko znanstveno dejavnost, za strogo raziskovalno metodo socialne in politične stvarnosti, za razumsko in v zgodovini potrjeno vez med teoretičnimi spoznanji in dejstvom revolucionarnih prevratov. Čeprav ta razlaga pretirava nekatere oblike stvarnosti, druge pa zanemarja in jih tolmači v duhu ideologije, vendar daje nekaterim ljudem obenem z delovno metodo trdnost pri delu, ko si pripisuje, da na znanstveni način osvetljuje sile, ki gibljejo napredek človeške družbe.«<sup>8</sup>

Tovrstno razumevanje in položaj sta postala podlaga za strpnejši dialog med marksisti in kristjani v Evropi v drugi polovici 60. let 20. stoletja in tudi pri nas. Kerševan poudari, da je to posebej razvidno v dialogu študentov marksistov in študentov teologije na straneh študentske Tribune, v člankih Zdenka Roterja Socialistična družba in religija ter

---

<sup>8</sup> Janez Juhant in Rafko Valenčič, ur., *Družbeni nauk Cerkve*, Zbirka Teološki priročniki 13 (Celje: Mohorjeva družba, 1994): 439–440.

Politika in religija v »Teoriji in praksi«, v javnem dialogu v Idriji (kjer so sodelovali J. Janžekovič, V. Grmič, Z. Roter in M. Kerševan). V tem času se po Kerševanovih navajanjih začena tudi proces, ki je pripeljal do Kardeljevih stališč o religiji in cerkvi (Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja) in do odstavka resolucije 9. kongresa ZKS, ki govori o tem, da Zveza komunistov Slovenije opredeljuje »svoj odnos do vernih ljudi na načelu, da nima v socialističnem gibanju nobenih posebnih interesov in si v njem ne lasti nobenih pravic, ki ne bi bile hkrati pravice in interesi, potrebe in cilji delavskega razreda in vseh delovnih ljudi, in na načelu, da je religijski ali nereligijski svetovni nazor človeka njegova zasebna zadeva in vprašanje njegove osebne svobode«.9

Zaradi smernic II. vatikanskega koncila so začeli tudi v katoliških institucijah bolj poglobljeno proučevati klasično in sodobno marksistično misel. Na eni strani je to gotovo Anton Stres s svojo knjigo *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije*<sup>10</sup>, o katerem bomo spregovorili v nadaljevanju, na drugi pa teologi, ki so se zbrali okoli že omenjenega mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča. Ta je svojo teološko misel poimenoval socialistična teologija, ta pa, kot bomo lahko videli v nadaljevanju, povezuje krščanstvo in marksizem (tudi zaradi uporabe marksistične analize človeške družbe).

Če torej pokoncilski etos (delno tudi pri nas) deluje v smeri gradnje metodoloških mostov in širših poskusov razumevanja odnosa med (ne samo socialistično) teologijo in marksističnim socializmom, kot je razvidno tudi iz Tuhlerjeva interpretacije pokoncilskega etosa<sup>11</sup>, se zadeve

<sup>9</sup> Navaja Marko Kerševan, *Religija v samoupravni družbi* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1984): 7–8.

<sup>10</sup> Anton Stres, *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije* (Ljubljana: Družina, 1977).

<sup>11</sup> Vladimir Truhlar v knjigi *Pokoncilski katoliški etos* navaja koncilsko načelo, ki pravi, da »se mora človek pri vsej svoji dejavnosti ravnati po svoji vesti« (Ver. svob. 3), kar velja tudi za človeka, ki je v svoji vesti prepričan, da Boga ni, saj ima tudi ateizem svojo etiko, v kateri je veliko poštenja, iskrenosti, pravičnosti, nesebičnosti. Truhlar navaja koncilsko načelo, ki pravi: »Božja previdnost ne odreka za zveličanje potrebne pomoči niti tistim, ki brez lastne krivde še niso prišli do izrečenega spoznanja o Bogu (ki so torej še ateisti), a si prizadevajo, ne sicer brez pomoči božje milosti, da bi prav živeli. Karkoli namreč najde pri njih dobrega in resničnega, Cerkev ceni kot pripravo na evangelij in kot dar tistega, ki razsvetljuje vsakega človeka, da bi končno imel življenje.« (Cerkev 16). Konča z besedami: »Kolikor je tako ateistično življenje zgrajeno po nareku vesti, ga mora katoličan prav tako spoštovati, kakor mora spoštovati po vesti

spremenijo s pontifikatom Janeza Pavla II., čigar ena prvenstvenih nalog postane rekatolizacija kot ideološko političen projekt Cerkve, s tem pa vrnitev v predkoncilске tirnice tudi pri odnosu do marksizma.

Kot meni Kovačič Peršin, je rekatolizacija eden najopaznejših družbenih pojavov tranzicijske dobe vseh »katoliških« dežel nekdanjega socialističnega bloka. Pri tem procesu si Katoliška cerkev prizadeva, da ponovno zavzame tisti družbeni položaj, ki ga je izgubila z revolucijo in vzpostavitev komunističnih režimov: spet naj bi pridobila vodilno družbeno vlogo in odločilni vpliv na vse družbeno življenje, od sociale, vzgoje, izobraževanja do kulture in politike. Pri tem pa po njegovem mnenju ni problematična revitalizacija Katoliške cerkve niti njeno prizadevanje, da si pridobi kar najugodnejši družbeni status, temveč politična težnja, da obnovi arhaično družbeno strukturo in avtoritaren model oblasti, odpravi ali zajezi sekularizacijo družbe in spet ustoličiti ideološke vzorce družbenega vedenja. Če povzamemo, Kovačič Peršin razume rekatolizacijo kot neokonservativni model katoliške prenove, ki je po meščanski revoluciji politika radikalne ideološke konfrontacije. Ta vzorec globoke konservativnosti in nesposobnosti prilagoditve družbenim razmeram ostaja veljaven tudi pri sodobni rekatolizaciji v Sloveniji, ki sama sebe umešča v kontekst protikomunistične restavracije.<sup>12</sup>

Izhajajoč iz konteksta protikomunistične restavracije ostaja posebej problematična retorika »kulturnega boja« kot spopada med svetovnima nazoroma, saj posledično prinaša in utrjuje ideje, da gre pri marksizmu in (katoliški) religioznosti prav za tovrsten spopad.

Na problematično redukcijo marksizma kot (samo) svetovnega nazora je opozoril Kerševan v knjigi *Religija v samoupravni družbi* (1984), kjer jasno pokaže, da marksizem (med drugim) »ni opus Karla Marxa ali vsota vseh odločitev in resolucij partijskih kongresov«, temveč je misel, ki je »nastala, se razvijala in obstaja kot zavestna misel razrednega boja delavskega razreda za revolucionarno preobrazbo razredne družbe«. <sup>13</sup> Prav iz povezanosti marksizma z razrednim bojem s položaja proletaria-

---

oblikovana življenja protestanta, muslimana, budista.« (Vladimir Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos* (Celje: Mohorjeva družba, 1967), 32).

<sup>12</sup> Peter Kovačič Peršin, *Duh inkvizicije: Slovenski katolicizem med restavracijo in prenovo* (Ljubljana: Društvo 2000, 2012), 131–152.

<sup>13</sup> Kerševan, *Religija v samoupravni družbi*, 50.

ta Kerševan navedene bistvene značilnosti marksizma, in sicer da ta lahko razvija in mora razvijati teorijo o razredih in razrednem boju v kapitalistični družbi, s tem pa tudi teorijo o reproduciranju in spreminjanju te družbe, da je zaradi tega sestavni del marksizma tudi filozofska misel, ki vključuje in razvija tiste predpostavke (dialektično-materialistične in humanistične), ki so pogoj za razvoj razrednega boja za odpravljanje razredne družbe in znanstveno spoznavanje tega procesa.<sup>14</sup>

### Teološki odziv na historični materializem

Anton Stres, eden vodilnih slovenskih teologov, ki se ukvarja z odnosom med marksizmom in krščanstvom, v članku *Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom* tako opredeli razliko med njima: »Osrednje področje, kamor Marx postavi bistveno človeško dogajanje, ni več teoretično abstraktno območje razmerja med posameznikom in človeštvom kot vrsto, temveč konkretno področje družbenega življenja, materialne proizvodnje in družbeno razrednih razmerij, ki se oblikujejo na podlagi te proizvodnje.«<sup>15</sup>

To je seveda res, saj je po Marxu človekova zavest produkt družbe in je kot taka družbeno pogojena. Tudi odnos do narave in odnosi med posamezniki so zgodovinsko ustvarjeni ter se generacijsko prenašajo kot množica proizvodnih sil, kapitalov in okoliščin. Tej vsoti produktivnih sil, kapitalov in oblik družbenih odnosov predpisujejo generacije svoje življenjske pogoje ter so predstavljene kot »substanc« in »bistvo človeka«.<sup>16</sup> Po Marxu zato vprašanje, ali je mogoče resnico objektivno (*gegenständliche*) pripisati človeškemu razmišljanju, ni vprašanje teorije,

<sup>14</sup> Kerševan v delu *Religija v samoupravni družbi* predstavi različne interpretacije oz. odnos (jugoslovanskih) komunistov do religije, predvsem dve najbolj znani različici: teorijo, ki obravnava religijo v okviru Marxovega pojmovanja odtujitve (alienacije), ter razlago, ki poudarja navedeno trditev, da je religija oblika odtujitve in da se je treba proti njej bojevati v prizadevanju za celovito osvoboditev človeka, ter problematizira njihovo ideološkost in/ali svetovnonazorskost, ki ji primanjkuje analitičnosti, kontekstualizacije in dosledne uporabe (marksističnega) znanstvenega aparata (Kerševan, *Religija v samoupravni družbi*, 75–86).

<sup>15</sup> Tone Stres, »*Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom*,« *Bogoslovni vestnik* 39, št. 1 (1979): 8.

<sup>16</sup> Karl Marx in Friderich Engles, *On Religion – Selection* (Mineola, NY: Dover Publications, Inc., 2014), 73.

ampak praktično vprašanje. Človek mora v praksi dokazati to enostranskost/tostranskost (*Diesseitigkeit*) svojega razmišljanja. Zato je prepiranje glede resničnosti ali nerealnosti mišljenja, ki je ločeno od prakse, izključno sholastično.<sup>17</sup>

Po Stresu gre torej pri marksizmu za t. i. marksistični ateizem, ki mu stoji nasproti »vera kot vera v obstoj Neskončnega in Skrivnostnega, vera v presežnega in v tem, ontološkem in ne samo časovnem smislu onstranskega Boga«. <sup>18</sup> Smisel te vere je po Stresu med drugim tudi v tem, da prepoveduje »vsako totalitaristično, vseobsegajoče zaključevanje in ‚zadrgnjenje‘ stvarnosti v celoti in vsakega posameznika. Vera v neskončnega Boga je zato tudi vera v ‚neskončnega‘ človeka, ki prav zaradi svoje osebnosti in podobnosti Bogu ne more nikoli biti zreduciran na goli del celote in ga ni mogoče z vidika celote obvladati in celoti podrediti«. <sup>19</sup> Ker je vera v osebnega Boga po Stresu vera v človeško osebnost in subjektivnost, se s tem vera veliko bolj približa »najsvetlejšim socialističnim idealom kot idealistično-materialistično ateistično izključevanje vsake korenite odprtosti v neskončnost in s tem Neskončnosti, Transcendence in Skrivnosti same.«<sup>20</sup>

Vidimo lahko, da razmišljanje o marksizmu kot o ateističnem sistemu v omenjenih besedilih preudicira marksizem kot svetovni nazor oz. ideološki sistem, ki je apriorno kritičen do religije. Tak položaj je problematičen iz več razlogov. Nekaj teh smo že omenili. Marksizem ni apriori proti religiji kot taki, npr. vprašanje, ali Bog obstaja ali ne, ga v izhodišču ne zanima. Njegova posebnost je v tem, da zastavlja drugačna vprašanja in odpira nove probleme. Logika marksizma in logika teologije sta različni logiki, pravi Tomaž Mastnak, saj je »marksistično mišljenje teologiji dvakratno tuje in nedosegljivo: kot mišljenje lastnega družbeno-materialnega zgodovinsko-historičnega ‚substrata‘ [...] in lastne dejanskosti kot konkretne zgodovinskohistorične družbene dejanskosti.« Zato »način mišljenja, kakršen je značilen za vero, ni sposoben

---

<sup>17</sup> Prav tam, 70.

<sup>18</sup> Stres, »Izvor in jedro idejnih razlik«, 22.

<sup>19</sup> Prav tam.

<sup>20</sup> Prav tam.

prodreti v metodično mišljenje, kaj šele, da bi ga predril.«<sup>21</sup> Po Kerševanu zato oznaki »ateistični marksizem« in »ateistični temelji marksizma« spregledujeta njegovo kompleksno naravo in njegovo bistvo ter ga »spravlja[ta] kot neke vrste posebno (proti)religijo v isto vrsto z drugimi religijami ...«<sup>22</sup> Poleg tega pa medtem ko Marx analizira konkretno zgodovinsko-historično formo človeške dejavnosti, postavlja teolog iz »odtujene eksistence« vprašanje stvarjenja in nanj zahteva »odtujen« odgovor, odgovor »odtujene eksistence« – »odtujeno eksistenco«.<sup>23</sup>

Za podkrepitev razmišljanja o dveh različnih logikah se navežimo na Stresovo objavljeno predavanje IUSTIA ET PAX,<sup>24</sup> v katerem predstavi sklop vprašanj in stališč, ki so poudarjena v dokumentih komisije Pravičnost in mir in izjavi Jugoslovanske škofovske konference. Za nas je posebej zanimiva razlaga odnosa marksizma do morale, v kateri po Stresovih besedah »marksizem kot uradna ideologija ne priznava ali pa vsaj ne upošteva dovolj bistvene razlike med moralnim in političnim pogledom na stvarnost«<sup>25</sup>, saj da marksizem ni morala, temveč znanost, njegov socializem je znanstven in ne utopičen, »zraven tega ne more priznati nobeni morali, še najmanj pa religiozni, samostojnosti in izvornosti«.<sup>26</sup> Morale kot zadnje instance, ki sodi o moralni vrednosti posamičnega dejanja ne glede na njegovo politično koristnost, marksizem po Stresu še ni razvil. Vsaka morala, vredna tega imena, se mora po njegovem »ne samo izogibati vsakega utilitarizma in pragmatizma, temveč mora pokazati, da je njegova prva in najpomembnejša kritika«.<sup>27</sup>

Po Stresu ima krščanstvo vsaj teoretična merila za moralno obsodbo grehov, krivic in zločinov v svojih vrstah, »z marksistično-leninističnega »znanstvenega« stališča pa je mogoče delati samo napake, se pravi, samo

<sup>21</sup> Tomaž Mastnak, *Obravnavanje marksizma v delih slovenskih teologov: Prispevek k razrednemu boju v »slovenski kulturi* (Ljubljana: ČKZ, 1977), 10–11.

<sup>22</sup> Kerševan, *Religija v samoupravni družbi*, 100.

<sup>23</sup> Prav tam, 20.

<sup>24</sup> Anton Stres, »IUSTIA ET PAX,« v *Vse premorem v njem. Zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1982–83* (Ljubljana: Medškofijski odbor za študente, 1983), 169–195.

<sup>25</sup> Prav tam, 179.

<sup>26</sup> Prav tam, 180.

<sup>27</sup> Prav tam, 181.

dejanja, ki škodujejo njegovi dokončni zmagi«. <sup>28</sup> Zato misli, da je »to marksistično teoretsko pomanjkljivo pojmovanje morale prvi razlog, da pri nas mnogi ne razumejo moralnih nastopov Cerkve v javnosti in jih enačijo z vmešavanjem v politiko«. <sup>29</sup>

Zdi se, da dobi morala pri Stresu svojo abstraktno, neodvisno eksistenco, tako kot Resnica, Transcendenca itd. Tovrstno pojmovanje morale je (ne samo) s položaja historičnega materializma problematično, saj ne izvemo, kako se ta kaže v praksi oziroma kako in na podlagi česa se definirajo moralno dopustna in nedopustna dejanja v posameznih zgodovinskih kontekstih. Sklicevanje na teonomnost etike posledično zastavlja vprašanja o tem, kdo govori v imenu Boga in kje je meja med absolutizacijo in/oziroma privatizacijo religije. Stres piše, da ima krščanstvo vsaj teoretična merila za moralno obsodbo grehov. Katera so? In kaj je s tistimi, ki ne verjamejo v poslednjo sodbo, peklenski ogenj? Kakšna retribucija oziroma povračilo za neizpolnjevanje moralnega kodeksa velja zanje? In ali poenostavljeno enačenje marksizma - leninizma z »znanstvenim« stališčem oziroma mešanje marksizma kot ideologije in marksizma kot znanstvene metode izkazuje poudarke okrožnice Pavla VI., ki je strogo ločil med (marksistično) metodo in ideologijo? In nenazadnje, ali pri marksistični želji po vzpostavitvi brezrazredne družbe, družbe brez (kapitalističnega) izkoriščanja in/ali sužnjelastništva ne govorimo o etičnih idealih onstran utilitarizma in pragmatizma? Verjetno lahko vsaj nekaj odgovorov na zgornja vprašanja iščemo tudi pri socialistični teologiji.

#### Odgovor socialistične teologije Vekoslava Grmiča in njena navezava na historični materializem

Kaj nam sporoča socialistična teologija ter kje se stikata socialistična teologija in historični materializem? Grmič v knjigi *V duhu dialoga: Za človeka gre* navede ključna izhodišča socialistične teologije, ki so humanizem, emancipacija, sekularizacija (»upravičeno avtonomijo zemeljskih resničnosti in zavračanje podobe Boga kot človekovega tekmeča«)

---

<sup>28</sup> Prav tam, 183.

<sup>29</sup> Prav tam.



in revolucionarno spreminjanje sveta v smeri brezrazredne družbe, ki ga naveže na evangelijska sporočila prvih krščanskih skupnosti o enakosti, bratstvu, božjem kraljestvu na zemlji, revolucionarnem spreminjanju človeka in sveta, upanju in pogumu ter tudi pripravljenosti na žrtve.<sup>30</sup> Paradigmatska podobnost marksističnega socializma z omenjenimi evangelijskimi sporočili je ključna za razumevanje socialistične teologije, saj sprejema in uporablja marksistično analizo človeške družbe in njene zgodovine, izhajajoč iz osnovne premise, da je »vsaka izvirna teološka misel nujno tudi odsev časa in razmer, v katerih je nastala«.<sup>31</sup> Pri gradnji mostov med socialistično teologijo in marksističnim socializmom gre Grmič celo tako daleč, da piše o zadnjem kot o (na neki način) »sekulariziranem krščanstvu«, saj je nastal na krščanskih tleh in je kritičen do »popačenega krščanstva«.<sup>32</sup> Tako kot marksistični socializem tudi socialistična teologija zavrača predvsem neevangelijski dualizem in njegove posledice, ki se kažejo v shizofrenih življenjskih nazorih in praksi številnih kristjanov. Grmič poudari izrazite primere dualizma: »vera-življenje, večno življenje-zemeljsko življenje, duh(ovno)materija (materialno), odrešenje-osvobajanje, duša-telo, služba Bogu-služba človeku, sprava z Bogom-sprava s človekom, vertikalizem-horizontalizem, Kristus-Prometej, ljubezen-razredni boj, revolucija«.<sup>33</sup> Socializem zato po njegovem uresničuje tisto, kar so kristjani zanemarili, namreč skrb za človeka že tukaj na zemlji, »da bi res lahko živel človeka in njegovo dostojno, svobodno in enakopravno življenje že na zemlji.«<sup>34</sup> Ljubezen do bližnjega se mora pokazati tudi v boju za pravice zatiranih, zato se Grmič sklicuje na papeža Pavla VI., ki v okrožnici »O delu za razvoj narodov« pravi, da je dovoljeno uporabiti tudi revolucionarni upor za spremembo razmer, »kadar ni očitno in dolgotrajno nasilje hudo prizadelo osnovne človečanske pravice in nevarno škodovalo skupni blaginji dežele«.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Grmič, *V duhu dialoga*, 86–89.

<sup>31</sup> Prav tam, 79.

<sup>32</sup> Prav tam, 88.

<sup>33</sup> Prav tam, 89.

<sup>34</sup> Prav tam, 101.

<sup>35</sup> Prav tam, 31.

Gotovo o tem, kako oziroma koliko se je Grmičev glas slišal v cerkvenih krogih in na kakšne odzive je naletela njegova misel, priča njegova biografija. Različni presojevalci Grmičeve vloge v slovenski cerkveni zgodovini in teologiji bi si zaslužili obširnejšo analizo. Na tem mestu izpostavimo samo Aleša Mavra, zgodovinarja, ki se z Grmičem intenzivno ukvarja. Maver v članku (skupaj s soavtorjem Antonom Ravnikom) med drugim obravnava katoliško revijo Znamenja, katere prva številka je izšla leta 1971 in je nekako nasledila glasilo Cirilmetodijskega društva *Nova pot*, »ki so ga škofje večinoma gledali postrani«<sup>36</sup>. Avtorja revijo Znamenja umeščata med konformizem in disidentstvo. V navezavi na zgornjo (kratko) predstavitev socialistične teologije nam bo služil komentar na Grmičevo misel: »Kristusu je šlo za novega človeka in novi svet pravičnosti in ljubezni, za svet bratstva, enakosti in svobode. Šlo mu je najprej za *uresničevanje vrednot, ki jih danes zagovarja socializem*.«<sup>37</sup> Grmičev odlomek opremi sarkastičen komentar avtorjev: »Odločilni kritiki »konstantinskega krščanstva« je bil med drugim zoperstavljen »prakomunizem« prve Cerkve, Jezus iz Nazareta pa naj bi imel s svojim naukom v mislih prav (bržkone jugoslovanski) socializem.«<sup>38</sup>

Opozoriti želimo, da tovrstno obravnavanje »paradoksa Vekoslava Grmiča« deluje kot poenostavljena kritika, ki bolj spominja na branjenje okopov kot na izkazovanje prepotrebne (znanstvenega) razumevanja in kontekstualizacije njegove misli.

### Sklep

Če se vrnemo k svojemu izhodiščnemu razmišljanju o dualističnih premisah in razhajanjih med idealizacijo in dejanskostjo, je stik socialistične teologije in historičnega materializma gotovo (tudi) v tem, da se oba na svoj način upirata idealističnemu pojmovanju narave, družbe in človeka. Sklenemo lahko, da socialistična teologija odgovori na vprašanja, na kateri (Stresova) teologija ne odgovori, namreč kako »Ono-

<sup>36</sup> Aleš Maver in Anton Ravnikar, »Zastrta znamenja: vprašanje disidentstva katoliške cerkve v Sloveniji v obdobju 'vzhodne politike' in revija Znamenje,« *Annales, Ser. Hist. Sociol.* 27, št. 4 (2017): 799, <https://doi.org/10.19233/ASHS.2017.56>.

<sup>37</sup> Prav tam, 800.

<sup>38</sup> Prav tam.

stranski« deluje tukaj in zdaj? Kako se upreti malikovanju Boga kot »podobe Boga«? Zdi se, da je prav (metoda) socialistične teologije tista, ki obravnava problematičnost univerzalij, indoktrinacije in privatizacije Resnice, Transcendence, Neskončnega in Skrivnostnega, s tem ko zagovarja metodo dialektičnega materializma kot sinonima za dosledno »znanstvenost« brez idealističnih spoznavnih teorij, ter kot izvirna teološka misel tudi izraža čas in razmere, v katerih je nastala.

## B i b l i o g r a f i j a

Gril, Janez, ur.: *20 let po koncilu. Zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1983–1984*. Teologija za laike 8. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente, 1984.

Grmič, Vekoslav. *V duhu dialoga: Za človeka gre*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1986.

Iljaš, Domen. »Katolištvo in marksizem: kratek pregled razvoja krščanskega socialnega nauka v odnosu do marksizma in prispevka Vekoslava Grmiča k tej temi«. *Kud Logos*, 29. 6. 2016. <http://kud-logos.si/2016/katolistvo-in-marksizem/>.

Juhant, Janez, in Rafko Valenčič, ur. *Družbeni nauk Cerkve*. Zbirka Teološki priročniki 13. Celje: Mohorjeva družba, 1994.

Kerševan, Marko: *Religija v samoupravni družbi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1984.

Kovačič Peršin, Peter, ur. *2000, časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja*, št. 17/18 (1981).

Kovačič Peršin, Peter. *Duh inkvizicije: Slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000, 2012.

Leon XIII., *Quod Apostolici Muneris. Encyclical of Pope Leo XIII on Socialism*. Vatican. Dostop 2. 10. 2020. [http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_28121878\\_quod-apostolici-muneris.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html).

Maver, Aleš, in Anton Ravnkar: »Zastrta znamenja: vprašanje disidentstva katoliške cerkve v Sloveniji v obdobju ‚vzhodne politike‘ in revija Znamenje.« *Annales, Series Historia et Sociologia* 27, št. 4 (2017): 793–807. <https://doi.org/10.19233/ASHS.2017.56>.

Mastnak, Tomaž. *Obravnavanje marksizma v delih slovenskih teologov: Prispevek k razrednemu boju v »slovenski kulturi*. Ljubljana: ČKZ, 1977.

Marx, Karl, in Friderich Engels. *On Religion – Selection*. Mineola. New York: Dover Publications, Inc., 2014.

Ramšak, Jure. »*Katoliška levica in marksizem v Sloveniji po II. vatikanskem koncilu: ideološka kontaminacija in njene politične posledice.*« *Acta Histriae* 22, št. 4 (2014): 1015–1038. <https://zdpj.si/wp-content/uploads/2015/06/ramsak.pdf>.

Stres, Anton. *Razvoj poveljne jugoslovanske marksistične teorije religije*. Ljubljana: Družina, 1977.

Stres, Tone. »Izvor in jedro idejnih razlik med krščanstvom in marksizmom.« *Bogoslovni vestnik* 39, št. 1 (1979): 3–23.

Stres, Anton. »IUSTIA ET PAX.« V *Vse premorem v njem. Zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1982–83*, uredil Rudi Koncilja, 169–195. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente, 1983.

Truhlar, Vladimir. *Pokoncilski katoliški etos*. Celje: Mohorjeva družba, 1967.

---

# GIBANJE TEOLOGIJE OSVODITVE: GENEZA, RAZCVET IN ZATON

Igor Jurekovič

Čeprav se slovenska teologija lahko ponaša z bogatimi teološkimi razpravami o teologiji osvoboditve,<sup>1</sup> ne moremo enako trditi za njeno sociološko analizo. Prav nezadostna raziskanost pojava teologije osvoboditve v Sloveniji je spodbuda za ta prispevek. V njem se ne bomo posvetili teologiji osvoboditve kot teološkemu diskurzu, temveč teologiji osvoboditve kot gibanju, da bi osvetlili družbeno-politične in cerkvene okoliščine, ki so pripomogle k njenemu oblikovanju. Poudariti velja, da bomo v članku analizirali izključno latinskoameriško teologijo osvoboditve in ne npr. azijsko, črnsko ali feministično.<sup>2</sup>

Po Gustavu Gutiérrezu teologija osvoboditve mdr. izhaja iz vprašanja, »kako lahko povežemo izgradnjo pravične družbe z absolutno vrednoto kraljestva«. <sup>3</sup> To vprašanje nakazuje značilni preplet prakse in teorije, preplet družbenopolitične realnosti in teologije. V tem smislu gre razumeti Gutiérrezovo opredelitev teologije osvoboditve kot »kritično refleksijo krščanske prakse v luči Besede«<sup>4</sup>. Iz te opredelitve izhaja značilna *dvojna sekundarnost* teologije osvoboditve, ki zaznamuje epistemološki prelom z do tedaj uveljavljenimi teologijami.<sup>5</sup> Z dvojno se-

---

<sup>1</sup> Gl. npr. Albin Kralj, *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani* (Ljubljana: Nova revija, 2009).

<sup>2</sup> Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon Books), 162–163. Temu primerno bomo od tod naprej uporabljali le izraz »teologija osvoboditve«, v mislih pa imeli specifično latinskoameriško manifestacijo.

<sup>3</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1988): 74.

<sup>4</sup> Prav tam, 11.

<sup>5</sup> Brian J. Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology,« *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4

kundarnostjo merimo na praktični in teoretični vidik, po katerih je teologija na drugem mestu. S *praktičnim* vidikom sekundarnosti ciljamo na Gutiérrezov pojmovanje teologije kot »drugega koraka, kot tisto, kar sledi«<sup>6</sup>, kar za njaj pomeni, da je prvi korak sodelovanje v praksi revnih in zatrtih, ali v njihovem vsakdanu ali v »mikroprocesih« osvoboditve, tj. v različnih oblikah »predanosti zatrtim«,<sup>7</sup> s čimer teolog osvoboditve vzpostavi »žive povezave z živečo prakso,«<sup>8</sup> tako pa revni postanejo »privilegirani *locus theologicus* za razumevanje vere.«<sup>9</sup> Toda praktični predkorak ne zadostuje, temveč je potrebna tudi sekundarnost na ravni *teorije*. Eksplikacija teologije osvoboditve kot teološke teorije, ki jo je najnatančneje opravil Clodovis Boff,<sup>10</sup> namreč predvideva, da je prvi korak teologije osvoboditve družbena analiza, ki ji šele sledi teologija. Praktičnemu predkoraku tako sledi teoretični, ki mu šele sledi teologija. Po Boffu lahko metodologijo teologije osvoboditve razstavimo na tri mediacije oziroma korake, ki sovpadajo s ključnimi področji pastoralnega početja: videti-presoditi-delovati.

Prvi korak je *socioanalitična mediacija*, ki v metodologiji teologije osvoboditve izoblikuje materialni objekt teologije. Objekt socioanalitične mediacije je torej družbena realnost, ki jo zapopadejo teologi osvoboditve z osnovnimi koncepti marksizma in teorije ekonomske odvisnosti (*dependency theory*). Teološka apropiacija materialnega, tj. obravnava družbenega v okviru krščanske tradicije, je *hermenevtična mediacija*. Njena ključna poteza je načelo hermenevtičnega kroga, ki ga je Juan Luis Segundo opredelil kot »stalno spreminjanje naše interpretacije Biblije, ki jo diktirajo stalne spremembe sodobne realnosti, tako družbene kot individualne,«<sup>11</sup> ter dodal, da »vsaka nova realnost narekuje svežo interpretacijo božje besede, da bi primerno *spremenili re-*

---

(1992): 65, <https://doi.org/10.1080/08935699208658033>.

<sup>6</sup> Gutiérrez, *A Theology*, 9.

<sup>7</sup> Leonardo Boff in Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1987): 22.

<sup>8</sup> Prav tam.

<sup>9</sup> Gutiérrez, *A Theology*, 9.

<sup>10</sup> Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Eugene: Wipf & Stock, 1987).

<sup>11</sup> Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1986): 8.

alnost, se ponovno vrnili k interpretaciji Besede in tako naprej«. <sup>12</sup> Tretji korak, tj. *praktična mediacija*, je dialektika prve in druge mediacije, iz katere se porajajo načini krščanskega sodelovanja v osvobodilni praksi oz. konkretizacija sledečega načela po Boninu: »Namesto da se sprašujemo, kje je Kraljestvo prisotno v današnji zgodovini, se moramo vprašati, *kako lahko sodelujem* – ne le individualno, temveč v skupnosti vere in zgodovini – *v prihodu sveta?*« <sup>13</sup> Za teologijo osvoboditve so na tem mestu ključnega pomena temeljna cerkvena občestva kot prostor vznika emancipatorne zavesti in prakse, kot prostor premika od *objektivizacije* revnih do njihove *subjektivizacije*, tj. delovanja z revnimi, namesto *zanje*. Gre za »majhne skupine od desetih do tridesetih ljudi, običajno iz enakega, praviloma revnega družbenega ozadja« <sup>14</sup>, ki »se sestajajo redno (od enkrat do dvakrat na teden), da bi angažirali skupaj brali in komentirali Sveto pismo, razpravljali o skupnih interesih, in, občasno, da bi se za neki določen namen«. <sup>15</sup> Glavni cilj teologije osvoboditve v temeljnih cerkvenih občestvih je *uzavestitev*, slavni koncept brazilskega pedagoga Paula Freira, ki pomeni priučenje kritične zavesti, ki bi omogočila radikalno transformacijo sveta. <sup>16</sup>

Toliko o vsebini teologije osvoboditve. Ta analiza *gibanja* bo temeljila na Bourdieujevih temeljnih relacijske sociologije, iz katere je izpeljan osnovni analitični aparat: t. i. model političnega procesa (*political process model*), ki ga je za našo analizo izpopolnil Doug McAdam. <sup>17</sup> Po Bourdieuju moramo družbeno razumeti, kot da živi dvojno življenje: <sup>18</sup> prvič, v *objektivnosti prvega reda* sestoji iz »razporeditev materialnih dobrin

<sup>12</sup> Prav tam.

<sup>13</sup> José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Filadelfija: Fortress Press, 1975): 142–143, poudarki dodani.

<sup>14</sup> Daniel H. Levine, »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America,« *The Review of Politics*, 50, št. 2 (Spring 1988): 253, <https://www.jstor.org/stable/1407649>.

<sup>15</sup> Prav tam.

<sup>16</sup> Paulo Freire, *Pedagogika zatiranih* (Ljubljana: Založba Krtina, 2019).

<sup>17</sup> Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). McAdamov analitični aparat je v svojem prikazu teologije osvoboditve, ki mu sledi tudi članek, uporabil Christian Smith v: *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu in Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992): 7.

in možnosti apropiacije družbeno redkih vrednosti [tj. kapitala],<sup>19</sup> in drugič, v *objektivnosti drugega reda*, v obliki sistemov percepcij družbenega, tj. »mentalnih in telesnih shem, ki delujejo kot šablone praktičnega delovanja – vedënja, misli, občutja, presojanja – družbenih agentov«. <sup>20</sup> Potemtakem mora biti analiza zmožna brati dvoplastno »naravo« družbenega – prvič kot strukture »tam zunaj«, in drugič, kot predmet spoznanja družbenih akterjev, zaradi česar Bourdieu sledi načelu metodološkega relacionizma. Ta ključni poudarek potrjujeta tudi temeljna koncepta Bourdieujeve sociologije – (družbeno) področje in habitus.

Bourdieujevemu vzoru dvojnega obstoja družbenega sledi tudi Doug McAdam pri snovanju svojega modela političnega procesa. V skladu s tem lahko družbeno gibanje opredelimo kot heterogeno skupnost, ki se poskuša mobilizirati zoper percepiranega nasprotnika, da bi zahtevala ali nasprotovala določeni družbeni spremembi.<sup>21</sup> Pri tem pa je bistvene-ga pomena predpostavka, da je družbeno gibanje »predvsem *političen*, ne psihološki pojav,«<sup>22</sup> ki opredeljuje oblastna razmerja med nasprotujočimi si interesi, in da je družbeno gibanje »kontinuiran *proces* od nastanka do zamrtja«<sup>23</sup>. McAdamov model tako želi v analizo zaobjeti eksterne, strukturne determinante gibanja ter tudi interne značilnost organizacije in skupinske percepcije antagonizmov.

McAdam torej opredeli tri ključne spremenljivke ali ravni, od katerih zavisi (ne)uspešnost gibanja. Prvo spremenljivko imenuje *politične priložnosti* – gre za splošen družbeno-politični okvir gibanja, ki zavisi od »kakršnegakoli dogodka ali družbenega procesa, ki spodkopava ocene in predpostavke, na katerih temelji politična ureditev (...), med njimi najdemo vojne, industrializacijo, spremembe mednarodne politike, daljše obdobje visoke nezaposlenosti in obsežne demografske spremembe«. <sup>24</sup> Druga spremenljivka, ki jo McAdam imenuje *organizacijska moč*, izostri za določeno družbeno področje specifično institucijo.

---

<sup>19</sup> Prav tam.

<sup>20</sup> Prav tam.

<sup>21</sup> Willaim Gamson, *Strategy of Social Protest* (Homewood: Dorsey Press. 1990): 14–16.

<sup>22</sup> McAdam, *Political Process*, 36.

<sup>23</sup> Prav tam.

<sup>24</sup> Prav tam, 41.



Z njo torej ciljamo na položaj gibanja v specifični instituciji – v našem primeru v latinskoameriški Cerкви. Organizacijska moč sestoji iz petih ključnih elementov<sup>25</sup>: članstva, vodij, komunikacijskega sistema, solidarnostnih motivacij in dostopa do praktičnih orodij. Tretjo, in zadnjo spremenljivko, McAdam imenuje *kognitivna osvoboditev*, vendar bomo v izognitev konceptualnim nejasnostim uporabili Smithov termin *uporniška zavest*.<sup>26</sup> Podobno kot družbene znanosti ni brez družbene fenomenologije, tako ni družbenega gibanja »brez subjektivnih pomenov, ki jih [družbeni akterji] pripisujejo«<sup>27</sup> družbenim pogojem gibanja (politična priložnost in organizacijska moč). Uporniška zavest bo torej v tem prispevku označevala »kolektivno stanje razumevanja,« ki izvira iz »subjektivne interpretacije objektivnih družbenih situacij«. <sup>28</sup> Temeljna poteza kolektivnega razumevanja družbenosti je občutek nepravčnosti, kakorkoli je ta že izražena. Uspešnost gibanja tako zavisi od teologiji osvoboditve »naklonjenih« družbeno-ekonomskih pogojev ter uspešnosti procesa uzavestitve laične javnosti, primarno znotraj programov in projektov temeljnih cerkvenih občestev.

Zgornji odstavek uokvirjajo sledečo razpravo, ki bo zgodovinsko zamejena na obdobje po prvi svetovni vojni<sup>29</sup>, pri čemer bo ključnega pomena obdobje med letoma 1955 in 1979. Analiza bo razdeljena na ta obdobja<sup>30</sup>: 1930–1955, 1955–1965, 1965–1968, 1968–1972, 1972–1979 ter na analizo obdobja krize v 80. in 90. letih.

### Pred genezo gibanja: 1930–1955

Čeprav sami po sebi še niso uspeli generirati gibanja, so ključni nastavki političnih možnosti v tem obdobju ti: pospešena urbanizacija in industrializacija, priljubljenost nekatoliških religij in institucionalna šibkost latinskoameriške Cerkve. Vstop držav Latinske Amerike na

<sup>25</sup> Prav tam, 44–48.

<sup>26</sup> Smith, *The Emergence*, 61.

<sup>27</sup> Prav tam.

<sup>28</sup> Prav tam, 62.

<sup>29</sup> Za kritični pregled zgodovine latinskoameriške Rimskokatoliške cerkve od kolonizacije do konca 20. stoletja gl. Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 1981): 3–121.

<sup>30</sup> Delno po Smith, *The Emergence*.

svetovni trg kot proizvajalk in izvoznic primarnih izdelkov je pospešil stopnjo predvsem notranjega preseljevanja v nastajajoča urbana industrijska središča. Med letoma 1930 in 1960 so bila najhitreje rastoča glavna mesta držav – npr. Buenos Aires, Bogota, Mexico City in Caracas – deležna med 600- in 1400-odstotne rasti prebivalstva.<sup>31</sup> Torej ne čudi, da se je odstotek urbanega prebivalstva Latinske Amerike med 30. leti in koncem 50. let povečal z 39 na 67 odstotkov.<sup>32</sup>

Pospešena industrializacija Latinske Amerike je temeljila na modernizacijski teoriji razvoja, ki trdi, da se gospodarstva sicer razvijajo različno hitro, vendar po isti poti. Torej morajo t. i. države v razvoju zoper gospodarsko nerazvitost vpeljati tiste družbeno-ekonomske reforme, ki so jih že t. i. razvite države.<sup>33</sup> Mednarodne organizacije – npr. Mednarodna investicijska banka, Svetovna banka in Mednarodni monetarni sklad – so državam svetovale industrializacijo, ki bi temeljila na dvigu pismenosti prebivalstva in davčnih reformah, ki bi pritegnile investicije mednarodnega kapitala. Toda do sredine 60. let se je izkazalo, da so učinki programov zanemarljivi – še več, stopnjevala se je stopnja brezposelnosti, urbanih brezdomcev in družbene neenakosti, zaradi česar se je modernističnih teorij razvoja prijel izraz *developmentalism*, ki je pomenil »reformizem in modernizacijo, torej, sinonim za blage ukrepe, neučinkovite na dolgi rok in kontraproduktivne za doseganje pravih sprememb«. <sup>34</sup> Na urbanizacijo vezane spremembe so latinskoameriško Cerkev silile v premislek vzdrževanja religijskega življenja »novega« revnega, urbanega prebivalstva, izhodiščna točka katerega je bilo zavedanje lastne institucionalne šibkosti, ki se je kazala predvsem v pomanjkanju pastoralnih delavcev. Občutku institucionalne šibkosti sta svoje dodala priljubljenost sekularnih (delavskih) organizacij in nekatoliških religij, med zadnjimi predvsem povečanje protestantskih skupin, predvsem binkoštnikov. Število pripadnikov protestantskih cerkev se je med letoma 1925 in 1961 letno povečalo za 10,1 odstotka, sočasno pa se je povečalo tudi število misijonarjev – od 3.821 tujih in 7.150 domačih

<sup>31</sup> Prav tam, 73.

<sup>32</sup> Glenn Beyer, ur., *The Urban Explosion in Latin America* (New York: Cornell University Press, 1968), 95, citirano po Smith, *Emergence*, 74.

<sup>33</sup> Immanuel Wallerstein, *Uvod v analizo svetovnih-sistemov* (Ljubljana: Založba/\*cf, 2006): 14.

<sup>34</sup> Gutiérrez, *A Theology*, 17.

protestantskih misijonarjev leta 1925 do 6.541 tujih in 34.547 domačih leta 1961.<sup>35</sup> K slabljenju katoliškega kulturnega monopola je prispevala tudi priljubljenost sindikatov med industrijskimi delavci in socialističnih organizacij med srednjerazrednim študentskim prebivalstvom.<sup>36</sup>

Za primarno oblikovanje organizacijske moči teologije osvoboditve je ključnega pomena samozavedanje institucionalne šibkosti. Ta nemoč je izvirala iz kritičnega pomanjkanja pastoralnih delavcev, predvsem duhovnikov. V začetku 50. let več kot dve tretjini Brazilcev nista imeli organiziranega župnijskega življenja, podobno je veljalo na primer v Peruju, kjer več kot polovica Perujcev ni imela stika z duhovnikom.<sup>37</sup> Med cerkvenimi reakcijami najdemo program Katoliške akcije. Namenjena je bila »urjenju laikov za prenos katoliškega vpliva na družbo«. <sup>38</sup> Organizirani apostolat Katoliške akcije je v okviru cerkvene hierarhije tako stremel k učenju katoliških laikov o družbenih naukih Cerkve, da bi jih pozneje uresničevali v družbenem vsakdanu. Načelo izobraževanja laikov, da bi lahko prevzeli del pastoralnega dela, nas spomni na metodologijo teologije osvoboditve, natančneje na njeno praktično mediacijo, ki se konkretizira v temeljnih cerkvenih občestvih. Čeprav je ne gre šteti za uradno predhodnico, je bila Katoliška akcija pomembno kališče številnih teologov osvoboditve<sup>39</sup>, hkrati pa je pomembna za potrditev vloge laikov kot aktivnih udeležencev v preobrazbi družbe.

Do najpomembnejše institucionalne inovacije je prišlo na nacionalni in nadnacionalni ravni. Vse do 50. let prejšnjega stoletja je bila latinsko-ameriška Cerkev organizirana v približno 267 škofij, katerih škofje so poročali neposredno Vatikanu, medsebojno pa so bile škofije formalno ločene, kar je pomenilo »institucionalno fragmentacijo, organizacijsko izolacijo in neusklajeno politiko«<sup>40</sup>. Uzavestitev institucionalne krize v 40. letih je zato sprva vodila v oblikovanje Nacionalne konference brazilskih škofov (CNBB) leta 1952. Brazilskemu vzoru je do konca

<sup>35</sup> Smith, *The Emergence*, 75.

<sup>36</sup> Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll: Orbis Books, 1985): 128.

<sup>37</sup> Jeffrey L. Kleiber. »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988,« *The Americas*, 46, št. 1 (July 1989): 6, <https://doi.org/10.2307/1007391>.

<sup>38</sup> Smith, *The Emergence*, 80.

<sup>39</sup> Gustavo Gutiérrez je vodil eno izmed skupin Katoliške akcije v Peruju.

<sup>40</sup> Smith, *The Emergence*, 81.

50. sledila večina latinskoameriških držav, uspešen model nacionalnih konferenc pa je leta 1955 vodil v nastanek nadnacionalne organizacije latinskoameriških škofov: Latinskoameriški škofovski svet (CELAM). Prav ta organizacija je bila ključna za organizacijsko moč teologije osvoboditve na koncu 60. in v začetku 70. let.

Raziskovalci se strinjajo, da uporniška zavest do 60. let ni bila niti v povojih,<sup>41</sup> vendar so se znotraj Cerkve že nekaj desetletij oblikovali intelektualni tokovi, ki so pozneje pomembno vodili v oblikovanje uporniškega vrenja sprva med teologi in duhovniki, nato pa tudi med laiki. V mislih imamo predvsem papeške enciklike, ki so v desetletjih pred pojavom teologije osvoboditve izoblikovale katoliški socialni nauk. Med njimi velja poudariti tiste, ki so se pozneje večkrat pojavile v delih teologov osvoboditve: prvič, enciklika *Rerum Novarum* iz leta 1891 papeža Lea XIII., ki velja za začetnika moderne katoliške socialne doktrine. Z zavzetjem stališča zoper izkoriščanje kapitalizma *laissez-faire*, toda hkratni podpora zasebni lastnini in nasprotovanju socialističnim alternativam, je *Rerum Novarum* začrtala pot vatikanske socialne kritike, ujete med prepoznanjem nehumanosti kapitalizma in strogim nasprotovanjem socializmu.<sup>42</sup> In drugič, *Quadragesimo Anno*, ki jo je Pij XI. izdal ob 40. obletnici prve enciklike. Če je Leo XIII. rešitev bede iskal v povrnitvi »naravnega« moralnega reda, je bil Pij XI. konkretnjši v zahtevah po družbeno-ekonomskih alternativah, predvsem po večji distributivni ekonomski pravičnosti. Osnovni postulati enciklike – pravica do pravičnega plačila, iskanje afinitet med socialističnimi in krščanskimi vrednotami, potreba po strukturni analizi – tvorijo skupno izhodišče, točko napredka in pozneje preloma teologije osvoboditve.

K poznejšemu razcvetu uporniške zavesti je pomembno vplivala tudi ustanovitev OZNove Ekonomske komisije za Latinsko Ameriko (ECLA) leta 1948. Na čelu komisije je bil več let ekonomist Raul Prebisch, eden izmed snovalcev teorije ekonomske odvisnosti. Prebishev prispevek je njegova teza, da je »svetovno gospodarstvo od 80. let 19. stoletja sistematično delovalo v škodo držav, ki so bile odvisne od izvoza

<sup>41</sup> Npr. Smith, *The Emergence*, 81; Cleary, *Crisis*, 1–3.

<sup>42</sup> Arthur F. McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1980): 97.

primarnih izdelkov. (...) [C]ene polizdelkov in izdelkov so naraščale hitreje kot cene primarnih izdelkov, zato so bile države v razvoju na slabšem kot industrializirane države«. <sup>43</sup>

### CELAM in drugi vatikanski koncil, 1955–1965

Poglobitev družbenopolitičnih procesov prejšnjega desetletja – naraščanje števila urbanega prebivalstva, upad stopnje zaposlenih v kmetijstvu, nadaljevanje povečevanja števila protestantov – je dodatno poglobila institucionalno krizo. Na ravni oblikovanja *političnih priložnosti* sta med letoma 1955 in 1965 ključna predvsem kubanska revolucija in drugi vatikanski koncil. Vzpon komunističnih gibanj in idej je bil v začetku 20. stoletja med ključnimi »grožnjami« latinskoameriški Cerkvi. Ob upoštevanju izničenja katoliške kulturne hegemonije na Kubi, ki je navdihnila številna gverilska in socialistična gibanja v Latinski Ameriki, ni presenetljivo, da je kubanska revolucija eden ključnih dogodkov v okviru političnih možnosti v tem obdobju. <sup>44</sup> Med pomembnejšimi značilnostmi kubanske revolucije je njen svetovni odmev, zaradi česar je Vatikan prepoznal kritično pomanjkanje duhovnikov in leta 1961 formalno zahteval, da vsi katoliški redovi napotijo vsaj 10 odstotkov svojih članov in članic v Latinsko Ameriko, da bi zajezili krizo. Latinskoameriška Cerkev pa je spredvidela, da je pot, ki jo mora ubrati, usmerjena k revnim, oziroma kot se spominja sociolog Otto Maduro: »Ni se več zdelo, da je rešitev problema v neposrednem boju zoper komunizem, temveč v boju zoper njegove korenine: revščini, bedi, izkoriščanju, podhranjenosti itd.« <sup>45</sup> Tisto, kar je umanjalo, je konkretna alternativa, katere zametki so se nakazali z drugim vatikanskim koncilom (1962–1965).

Koncil je hkrati »največji dogodek v zadnjih štirih stoletjih katolicizma« in »najpomembnejši dogodek latinskoameriške cerkve v skoraj petsto letih njenega obstoja,« <sup>46</sup> saj je na novo opredelil odnos Cerkve

<sup>43</sup> Thomas Skidmore in Peter H. Smith, *Modern Latin America* (Oxford: Oxford University Press, 2005): 415.

<sup>44</sup> Berryman, *Liberation Theology*, 12.

<sup>45</sup> Citirano po Smith, *The Emergence*, 93.

<sup>46</sup> Cleary, *Crisis*, 168, 18.

do sodobnega sveta. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, zaključni dokument koncila, tako trdi, da Cerkev »nadaljuje svojo pot skupaj s človeštvom in svetom deli izkušnjo zemeljskih sadov (...) Cerkev je povsem prepričana, da ji lahko svet bogato in raznoliko pomaga s pripravo sveta za Resnico. To pomoč prejme s strani talentov in delavnosti posameznikov in človeške družbe kot celote,« in nadaljuje, »daleč od tega, da bi mislili, da so dela, produkt človeškega talenta in energije, v nasprotju z božjo močjo in da racionalno bitje obstaja kot nasprotnik Stvarnika, kristjani so prepričani, da so triumfi človeške rase *znak* božje veličastnosti in razcveta njegovega skrivnostnega načrta (...) Jasno je, krščansko sporočilo *ljudi ne odvraca od grajenja sveta, ali zanemarjanja trpljenja sočloveka*«<sup>47</sup>. Prav v »opustitvi statične vizije zgodovine in hierarhičnega razumevanja avtoritete«<sup>48</sup> ter tudi v afirmaciji moči človeškega delovanja je ključna anticipacija emancipatornega naboja teologije osvoboditve.

Čeprav latinskoameriški predstavniki na koncilu vsebinsko niso bistveno prispevali, je vendarle pomenljivo, da se je tega udeležilo skoraj 1000 predstavnikov, kar je imelo pomembne posledice, kot se spominja tedanji panamski nadškof Marcos McGrath: »Med koncilom smo se latinskoameriški škofje začeli zavedati drug drugega in Latinske Amerike kot naše lastne entitete. Več kot 600 prisotnih škofov je spoznalo, da prihajajo z iste celine. (...) Koncil je bil za škofo tako izobraževalni kot tudi integracijski proces.«<sup>49</sup> Latinskoameriška Cerkev je bila sicer na koncilu v vlogi učenke ne le doktrinarnih novitet, temveč tudi formalnih postopkov – med pomembnejšimi »odkritji« latinskoameriških škofov so t. i. *periti*, svetovalno osebje<sup>50</sup>, intelektualci in teologi, ki so bili pozneje v kontekstu Latinske Amerike ključni za združevanje »škofovske avtoritete s prodornimi idejami nove generacije progresivnih

<sup>47</sup> Paul VI, *Populorum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples, March 26, 1967*, dostop 11. 7. 2020, [http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html), poudarki dodani.

<sup>48</sup> Manuel Vásquez, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 25.

<sup>49</sup> Citirano po Smith, *The Emergence*, 98.

<sup>50</sup> Med slavnejšimi *periti* drugega vatikanskega koncila najdemo tudi teologa Johannesa Metzja in Hansa Künga ter nizozemsko skupino s Schillbeeckxom na čelu.

teologov in družbenih znanstvenikov«. <sup>51</sup> Pred izoblikovano skupino progresivnih latinskoameriških katolikov je stala naloga prelitja koncilskega elana v latinskoameriško stvarnost, kar se je zgodilo na slavni konferenci CELAM leta 1968 v Medellínu v Kolumbiji.

Dogodki do leta 1965 so vplivali tudi na povečanje organizacijskih potencialov teologije osvoboditve v nastajanju. Bodoči latinskoameriški *periti* so predstavljali mlado jedro prihodnje teologije osvoboditve. Praviloma šolani v Evropi – predvsem v Parizu, Louvainu in Strasbourgu – so v začetku 60. let intelektualno odraščali v okolju teoloških inovatorjev, kot so Congar, de Lubac, Schillebeeckx, Kung, Rahner in Metz. Prav študij v Evropi je bil priložnost za prva prijateljevanja: Gutiérrez je Segunda prvič spoznal leta 1952 v Louvainu, Enrique Dussel pa Gutiérreza leta 1962 v Milanu, medtem ko sta se Segundo in Dussel spoznala čez leto dni v Parizu. Vsi trije so se udeležili drugega vaticanskega koncila. V tem družbenem miljeju so se začele oblikovati ideje skupne latinsko ameriške teologije (osvoboditve).

Ker pa gibanja ni brez »članstva« <sup>52</sup>, je za oblikovanje uporniške zavesti ključno, da se ob koncu 50. let začnejo pojavljati temeljna cerkvena občestva (kot odgovor na pastoralno krizo), ki so pripravljala teren za dojemljivost prebivalstva za ideje teologije osvoboditve. Občestva so se kot od cerkvene hierarhije relativno neodvisna oblika laičnega pastoralnega dela najprej pojavila v Braziliji, kjer jih je nacionalna škofovska konferenca začela načrtno ustanavljati z letom 1956. <sup>53</sup> Do sredine 70. let je bilo v Latinski Ameriki okoli 200 tisoč občestev, ki so praviloma zajemala med 12 in 20 družin. Kot smo omenili zgoraj, take skupine niso ponujale le rešitev za pomanjkanje duhovnikov, temveč so bile ključne za procese uzavestitve v sklopu teologije osvoboditve.

K vztrajni genezi uporniške zavesti so prispevali že omenjeni družbenopolitični dogodki. Brata Clodovis in Leonardo Boff se npr. spominjata, da je zaradi pospešene industrializacije kubanska revolucija pomenila »alternativo, ki bi vodila do razpada primarnega vzroka pod-

<sup>51</sup> Smith, *The Emergence*, 99.

<sup>52</sup> O članstvu gibanja teologije osvoboditve govorimo popolnoma neformalno. To se »meri« le s prispevkom k misli in institucionalni veljavi gibanja ter z okvirnim številom sodelujočih v temeljnih cerkvenih občestvih.

<sup>53</sup> Smith, *The Emergence*, 106.

razvitosti: odvisnosti.<sup>54</sup> Pripomogel je tudi kolaps Kennedyjeve Alianse za napredek, ki je poosebljala temeljne predpostavke modernizacijskih teorij razvoja. Do leta 1966 se je program izkazal za neučinkovitega, da bi pomagal množici revnih, saj je temeljil na načelih »odvisnega kapitalizma, podrejenega bogatim državam in izključujočega do večine nacionalne populacije,«<sup>55</sup> se spominjata brata Boff. Polom razvojnega modela je nakazal potrebo po družbenorazlagalni alternativni, katere mesto je do začetka 70. let zasedla teorija ekonomske odvisnosti.

Obdobje med letoma 1955 in 1965 je obljubljalogo zgodovinski prelom v latinskoameriški Katoliški cerkvi ter teologiji. Zaradi razpada modernizacijskih razvojnih modelov, kubanske revolucije in drugega vatikanskega koncila se je rušila logika preteklosti. Ko te dogodke združimo s pojavom progresivnih latinskoameriških teologov in škofov ter nastankom in širitvijo temeljnih cerkvenih občestev, vidimo, da so se objektivne strukture obračale v smeri večjih političnih priložnosti ter organizacijske moči in vztrajnega vznika uporniške zavesti.

#### Uvertura v Medellínu, 1965–1968

Še pred »ustanovnim« institucionalnim dogodkom teologije osvoboditve si velja pogledati ključne dogodke v letih tik pred konferenco v Medellínu. Kar se tiče političnih možnosti, sta bistvena papeška *Okrožnica papeža Pavla VI. škofom, duhovnikom, redovnikom, krščanskim vernikom, prav kakor vsem ljudem dobre volje O delu za razvoj narodov* (*Populorum progressio*) in poglobljena pastoralna kriza zaradi demografske ekspanzije. Težava prelitja koncilarnih načel v Latinsko Ameriko je bila v tem, da je bil njen svet radikalno drugačen od sveta koncila: »Koncil je spodbujal cerkvene dostojanstvenike k dialogu s ‚svetom‘. [Toda] ta svet je bil v očeh Evrope svet hitrih tehnoloških in družbenih sprememb. Toda v očeh Latinske Amerike je bil svet zaznamovan z revščino in zatiranjem, ki je klicalo k revoluciji.«<sup>56</sup> To diskrepanco je obravnavala omenjena enciklika Pavla VI. leta 1968, v kateri se je ta osredinil na

<sup>54</sup> Boff in Boff, *Introducing*, 67.

<sup>55</sup> Prav tam.

<sup>56</sup> Berryman, *Liberation Theology*, 20.



neevropsko družbeno realnost. Kot da bi pričakoval postulate teologije osvoboditve, je papež ost kritike uperil zoper kolonializem in mednarodno neenakost: »Kolonialne oblasti so pogoste mislile na lastne interese, moč in slavo, in (...) z odhodom so včasih zapustile krhko ekonomijo, vezano na pridelovanje le specifičnega pridelka, katerega svetovne tržne cene so podvržen nenadnim in nezanemarljivim spremembam,«<sup>57</sup> zaradi česar »revne države ostajajo revne, medtem ko bogate postajajo še bogatejše.«<sup>58</sup> Med najpogosteje navajanimi odstavki v Latinski Ameriki pa je papeževa tiha podpora revolucionarnim prevratom: »Vemo (...), da revolucionarna vstaja – razen v primerih, kjer obstaja očitna in dolgotrajna tiranija, ki bi ogrožala osnovne osebne pravice in škodovala skupnemu dobru – porodi nove nepravilnosti, sproži dodatno neravnovesje in nove katastrofe.«<sup>59</sup> Med pomembnejšimi papeževimi prepričanji je tisto, ki se nanaša na izvor trajnih družbenih sprememb, ki ga locira v delu ljudi: »Na laikih je, da ne čakajo pasivno (...), temveč svobodno prevzamejo iniciativo.«<sup>60</sup> Poudarek transformativne moči ljudi je tisto, kar povezuje okrožnico s poznejšo teologijo osvoboditve, ki je postularala emancipatorno moč kritično ozaveščenih posameznikov.

Pred Medellínom je h krepitvi organizacijske moči močno pripomogla priljubljenost temeljnih cerkvenih občestev, predvsem zaradi relativnega upadanja števila duhovnikov. V procesu naraščanja števila občestev so imeli pomembno vlogo tudi programi distribucije brezplačnih izvodov Svetega pisma, saj je njegova interpretacija ključnega pomena za sodelovanje laikov v pastoralnem delu občestev ter njihovo uzavešitev. Absolutno število brezplačnih in subvencioniranih Svetih Pisem se je v Latinski Ameriki med leti 1950 in 1960 povečalo iz 236.347 na 617.036. V naslednjem desetletju je število naraslo še za slabih 100 tisoč.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Pavel VI., »Populorum Progressio: On the Development of Peoples,« v *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*, ur. Joseph Gremillion (Maryknoll, N. Y.: Oris Books), 389.

<sup>58</sup> Prav tam, 405.

<sup>59</sup> Prav tam, 396, poudarki dodani.

<sup>60</sup> Prav tam, 411.

<sup>61</sup> Smith, *The Emergence*, 131.

K večji uporniški zavesti pred Medellínom je pripomoglo kar nekaj dogodkov. Prvič, razvoj neodvisnih duhovniških skupin, ki so od institucionalne Cerkve zahtevale spremembe ob upoštevanju minulega vatikanskega koncila. Med najpomembnejše uvrščamo te skupine, katerih člani in tudi vodje so bili pozneje znani teologi osvoboditve:<sup>62</sup> argentinski Duhovniki za tretji svet<sup>63</sup>, perujski Nacionalni urad za družbene raziskave (ONIS), panamsko Gibanje Populorum Progressio, čilskih Osemdeset in protestantska skupina Cerkev in družba v Latinski Ameriki (ISAL). Teološko produkcijo teh skupin lahko razumemo kot »napoved intelektualne neodvisnosti«<sup>64</sup> Latinske Amerike. Del tega procesa je bila splošna družboslovna znanstvena produkcija, ki jo je sponzorirala latinskoameriška Cerkev, kajti interpretacija drugega vatikanskega koncila ni zahtevala le teološkega početja, temveč tudi, in to najprej, kakovostno družbeno analizo. Temu primerno so bili ustanovljeni številni razvojno-raziskovalni inštituti, med katerimi velja poudariti Pisarno za religijsko sociologijo (OSORE), inštitut, ki ga je že ob koncu 50. let ustanovila čilska Cerkev, leta 1961 ustanovljen Center za ekonomski in družbeni razvoj Latinske Amerike (DESAL) ter brazilski Center za religijsko statistiko in družbeno raziskovanje (CERIS), ki ga je leta 1962 ustanovil Helder Camara, generalni sekretar CELAM. Glavna pokoncilska pridobitev na tem področju je Federacija religijskih in družbenih raziskovanj (FERES), nadnacionalni inštitut, ki je vzpostavil mrežo raziskovalnih centrov, s čimer se je izoblikovala plodovita izmenjava podatkov in s tem zavest o družbeno-politični realnosti Latinske Amerike.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Gl. Smith, *The Emergence*, 175. Rubem Alves, Hugo Assmann in José Míguez Bonino so bili člani ISAL, Enrique Dussel je bil član Duhovnikov za tretji svet, Gustavo Gutiérrez je bil član ONIS, Pablo Richard in Sergio Torres skupin Osemdesetih.

<sup>63</sup> Ta skupina se je oblikovala na podlagi pisma petnajstih škofov »tretjega sveta«, v katerem so zapisali, da »kot ljudje, kristjani in duhovniki tistega Kristusa, ki je prišel osvoboditi ljudstva vseh okov in ukazal svoji Cerkvi, da mora nadaljevati njegovo delo, čutimo, da smo eno s tretjim svetom. (...) [T]o nas neizbežno zavezuje k pridružitvi revolucionarnemu procesu v boju za *nujno, radikalno spremembo* obstoječih struktur ter formalno zavrnitev kapitalističnega sistema (...) in vseh vrst ekonomskega, političnega in kulturnega imperializma«. Citirano po Smith, *The Emergence*, 138. Zanimivo je, da je med podpisniki pisma tudi predstavnik Jugoslavije, splitski škof Frane Franič (1912–2007). Ob ustanovitvi splitsko-makarske nadškofije je postal nadškof in metropolit, kar je ostal vse do upokojitve leta 1988.

<sup>64</sup> Berryman, *Liberation*, 19.

<sup>65</sup> Cleary, *Crisis*, 27–33.

Razvoj raziskovalnih inštitutov je ključen za razvoj najpomembnejše družbene teorije za teologijo osvoboditve – teorijo ekonomske odvisnosti kot alternativo teoriji razvoja. Berryman se tako spominja osnovanja teorije odvisnosti, apoteoze intelektualnega osamosvajanja: »Bila je nova paradigma, uporabna ne le za ekonomijo, temveč tudi v družbenih in človeških znanostih (...) v svoji izvorni obliki je pomenila svojevrstno napoved kulturne in intelektualne neodvisnosti.«<sup>66</sup> O temeljnem pomenu koncepta odvisnosti priča tudi Gutiérrez: »Odvisnost in osvoboditev sta korelacijska termina. Analiza situacije odvisnosti vodi v poskus osvoboditve,«<sup>67</sup> poskus, uradne začetke katerega lahko najdemo v kolumbijskem Medellínju med 26. avgustom in 8. septembrom 1968.

### Medellín, 1968: druga plenarna konferenca CELAM

Medellínske konference, »magna carta teologije osvoboditve«<sup>68</sup>, se je udeležilo le 146 latinskoameriških škofov – v primerjavi s 600, ki so se udeležili koncila. Udeleženci, ki jih je bilo vsega skupaj nekaj manj kot 200, so se razdelili v 16 komitejev, pri čemer je bil vsak zadolžen za pripravo svojega dela zaključnega dokumenta. Pri tem je treba poudariti, da progresivni katoliki, ki so pozneje tvorili glavnino gibanja teologije osvoboditve, *nikakor* niso bili v večini. Torej je bilo ključno, da so zasedli strateška mesta v komitejih – sodelovali so pri bistvenih dokumentih: *Pravica*, *Mir* in *Revščina*.<sup>69</sup> Pri sestavi dokumentov je sodeloval tudi José Bonino, ki se procesa spominja tako<sup>70</sup>: »Pri predstavi, da je bilo celotno latinskoameriško škofovstvo radikalizirano ter da je podpiralo teologijo osvoboditve in teorijo odvisnosti, gre za nesporazum. V resnici je bilo nekaj ključnih ljudi, ki so se uspeli zvrstiti na nekaj ključnih položajih, na katerih so kot svetovalce lahko zaposlili nove intelektualce in teologe.« Podobno se procesa spominja Berryman: »Osebj, ki je bilo

<sup>66</sup> Berryman, *Liberation*, 20.

<sup>67</sup> Gutiérrez, *A Theology*, 48.

<sup>68</sup> Berryman, *Liberation*, 22.

<sup>69</sup> Gutiérrez je bil med vodilnimi snovalci *Miru* in *Revščine*.

<sup>70</sup> Citirano po Smith, *The Emergence*, 160.

pripravljeno pripravljati dokumente do tretje ure zjutraj, je bilo preprosto tisto, ki je na koncu odločilno prispevalo k vsebini.«<sup>71</sup>

Rezultat naporov maloštevilnih, toda vztrajnih progresivnih teologov so zaključni dokumenti, ki jih v splošnem pojmuemo kot ustanovne dokumente teologije osvoboditve. Najpomembnejši zaključni dokumenti<sup>72</sup> za teologijo osvoboditve so pravzaprav rezultat socioanalitične mediacije teologije osvoboditve. Doktrinarne osnove *Pravice* temeljijo na prepričanju, da je Jezus Kristus prišel na Zemljo, da bi »ljudi osvobodil vseh grehov, katerim so podvrženi: lakote, mizerije, zatiranja in nevednosti«<sup>73</sup>, iz česar razberemo motiv Jezusa Kristusa kot osvoboditelja in družbeno koncepcijo greha. Njegova odprava je vedno odvisna od »konverzije«, ki bo omogočila »strukturne spremembe«<sup>74</sup>, te pa bodo vodile do oblikovanja »novega človeka, ki bo vedel, kako biti zares svoboden«<sup>75</sup>. Ključna motivacija za katolike je ljubezen kot »dinamizem, ki kristjane motivira k preobrazbi sveta, temelj katerega bo resnica, znak pa svoboda«<sup>76</sup>. V teh izsekih se izrišejo poteze teologije osvoboditve: ideja resnice kot udejanja osvobodilne prakse in prepričanje enotnosti zgodovine, po katerem se božje kraljestvo nujno udejanja že v tem svetu skozi osvobajajočo prakso. Ta naj bi bila nujna, saj je Latinska Amerika ujeta v »podrazvoju«<sup>77</sup>, »odvisnosti od središča ekonomske moči« in položaju »dveh razredov«<sup>78</sup>. Zaradi teh struktur je Latinska Amerika v »nepravilni situaciji, ki jo lahko imenujemo institucionalizirano nasilje«.<sup>79</sup>

Kaj torej treba storiti? V *Miru* kličejo k »vseobsegajočim, pogumnim, nujnim in korenitim transformacijam,«<sup>80</sup> natančneje, v *Pravici* so se zavezali k ustanovitvi »nacionalnih skupnosti (...), v katerih bi vsi

---

<sup>71</sup> Citirano po Smith, *The Emergence*, 161.

<sup>72</sup> Dokumenti so citirani po Joseph Gremillion, ur., *The Gospel of Peace and Justice: Social Teaching since Pope John* (Maryknoll: Orbis Books: 1976): 445–476.

<sup>73</sup> Prav tam, 446.

<sup>74</sup> Prav tam, 447.

<sup>75</sup> Prav tam.

<sup>76</sup> Prav tam.

<sup>77</sup> Prav tam, 455.

<sup>78</sup> Prav tam, 455–456.

<sup>79</sup> Prav tam, 460.

<sup>80</sup> Prav tam.

ljudje, predvsem pa nižji razredi, imeli (...) aktivno, kreativno in odločilno vlogo pri oblikovanju nove družbe.<sup>81</sup> Medellínski dokumenti trdijo, da mora zato priti do oblikovanja »družbene zavesti in realističnega zavedanja težav skupnosti in družbenih struktur«, pri čemer mora biti freirevska »naloga uzavestitve« integrirana v »pastoralno načrtovanje na različnih ravneh«.<sup>82</sup> Zadnje pa vključuje spodbujanje in dajanje prednosti »tistim prizadevanjem ljudi, s katerimi bi ustanovili in razvili svoje samonikle [ang. *grassroots*] organizacije za povračilo in konsolidacijo svojih pravic«.<sup>83</sup> Tako so škofi v Medellínu dali podporo temeljnim cerkvenim občestvom kot ključnim institucionalnim formacijam latinskoameriške Cerkve. Tako bo »Cerkev – božje ljudstvo – dalo podporo zatiranim vseh družbenih razredov, da bi ti spoznali svoje pravice in se jih naučili uporabiti«.<sup>84</sup>

Medellín je teologiji osvoboditve postavil družbeno-analitični okvir, pastoralna načela in institucionalno oporo. Vendar pa je treba opozoriti, da kljub progresivnim potezam Medellínskega dokumenta ne gre brati enopomensko. Nenazadnje je pri njegovem snovanju sodelovala slaba tretjina latinskoameriških škofov, obenem pa tudi vsi prisotni niso popolnoma razumeli vseh »osvobodilniških« implikacij dokumentov. O neprepričljivosti splošne podpore – in zametkih upora – priča primer kolumbijskih škofov, ki so zavrnilo zaključne medellínske dokumente in izstopili iz CELAMA. Spet drugi niso natančno poznali vseh implikacij dokumentov, nekaj, kar bo pozneje v boju za moč na religijskem področju progresivnim katolikom povzročilo velike težave.

### Razcvet: 1968–1972

Z Medellínom so se na široko odprla vrata teologiji osvoboditve, ki je med letoma 1968 in 1972 postala splošno katoliško gibanje Latinske Amerike. Vrhunec političnih možnosti je predstavljal predvsem vpliv konference v Medellínu. Leta po konferenci so bila zaznamovana

---

<sup>81</sup> Prav tam, 448.

<sup>82</sup> Prav tam, 452.

<sup>83</sup> Prav tam, 462.

<sup>84</sup> Prav tam.

z interpretacijskimi spopadi, pri čemer so bili uspešnejši progresivni katoliki. Zaključne dokumente konference so v slabem letu dni potrdile največje nacionalne konference in tudi CELAM, s čimer so dokumenti iz Medellíná prejeli občo latinskoameriško škofovsko potrditev.<sup>85</sup>

Ob upoštevanju organizacijske moči gibanja je najpomembnejši ostal CELAM kot ključni vir podpore in legitimacije vodij, članstva in komunikacijskih kanalov. Prav organizacijski moči v najpomembnejši latinskoameriški instituciji gre pripisati dejstvo, da se po Medellínú oblikuje prva generacija teologov osvoboditve: ordinirani Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Sergio Torres, Hugo Assmann, José Miguez Bonino, ter laika Enrique Dussel in Rubem Alves.<sup>86</sup> Delili so si te lastnosti: visoko izobraženi v Evropi ali ZDA; tako ali drugače zaznamovani s svetim redom; udeležili so se vsaj enega izmed ključnih dogodkov, tj. drugega vatikanskega koncila ali konference v Medellínú; ekumensko (in ne konfesionalno) usmerjeni; tesno povezani z urbaniimi revnimi in mednarodnimi dejavnostmi; zasedajo različne profesionalne položaje: župnik, predavatelj, pisatelj, raziskovalec in organizator; so sociološko (vsaj neformalno) izobraženi; večina jih je članov visokih cerkvenih komisij in oddelkov različnih mednarodnih organizacij, kot so CELAM, komisije drugega vatikanskega koncila, ameriškega in svetovnega Ekumenskega sveta Cerква, in Konfederacije Evangeličanskih cerква Latinske Amerike.<sup>87</sup>

Teološko jedro je ključno oblikovalo doktrino teologije osvoboditve v prvi polovici 70. let in prispevalo k širjenju članstva gibanja. Izobraževanja, ki jih je v teh letih organiziral CELAM, so med drugimi vodili Gutiérrez, Dussel, Segundo, Comblin in Galilea. V okviru tega je med ključnimi inštituti CELAM treba poudariti Pastoralni inštitut Latinske Amerike (IPLA). Članstvo gibanja je prek seminarjev za duhovnik ter druge predstavnike in predstavnice posvečenega življenja, predavanj o družbeni stvarnosti škofom, promocije temeljnih cerkvenih občestev in izobraževalnih seminarjev IPLA strmo naraslo. Poskok števila članstva je bil večinoma odvisen od ekspanzije komunikacijskih kanalov, ki so

<sup>85</sup> Dussel, *A History*, 147.

<sup>86</sup> Za daljši seznam prve in druge generacije ključnih teologov osvoboditve gl. Smith, *The Emergence*, 159 in 201.

<sup>87</sup> Cleary, *Crisis*, 16–17.

jih lahko za diseminacijo vsebine uporabili teologi osvoboditve. Med njimi so ključne periodične publikacije in novonastali časopisi, namenjeni specifično novi latinskoameriški teologiji.<sup>88</sup>

Posledica širjenja nauka teologije osvoboditve prek različnih, institucionalno podprtih kanalov je bilo povečanje uporniške zavesti, katere ključni element med letoma 1968 in 1972 je samo imenovanje nove latinskoameriške teologije kot teologije osvoboditve. Čeprav ne moremo natančno določiti dogodka, ko je nova teologija »postala« teologija osvoboditve, je pomemben predvsem Gustavo Gutiérrez. Dober mesec dni pred Medellínom je namreč svoji duhovniški skupini ONIS predstavil prispevek »Toward a Theology of Liberation«. Ta prvi nominalni korak nove latinskoameriške teologije se je do začetka 70. let prek komunikacijskih kanalov vestno razširil in rezultiral v oblikovanju progresivnega konsenza o potrebi po *teologiji osvoboditve*. O tem pričajo tudi naslovi številnih konferenc, ki so v Latinski Ameriki potekale med letoma 1970 in 1972.<sup>89</sup> Leta 1970 so se npr. zvrstile te: »Liberation: Option for the Church in the Decade of the 1970s« in »Symposium: Underdevelopment as Dependence«, Bogota, Kolumbija; »Exodus and Liberation«, Buenos Aires, Argentina; »Seminar on Liberation Theology«, Ciudad Juarez, Mehika, in »Liberation Theology and Pastoral Work«, Oruro, Bolivija.

Konferencam so sledile tudi prve izdaje večjih knjižnih del. Leta 1971 je Gutiérrez izdal temeljno delo teologije osvoboditve *Teología de la liberación: Perspectivas* (v ang. prevedeno čez dve leti kot *Theology of Liberation: Perspectives*). Gutiérrezovo delo je kot temelj teologije osvoboditve priznано zaradi svoje kakovosti, ne zato, ker bi kot prvi poskušal oblikovati zametke teologije osvoboditve. Te lahko pred njim najdemo že pri Rubemu Alvesu (*Religion: Opium or Instrument of Liberation*, 1969), Joséju Boninu (*Theology of Liberation*, 1970) in Hugu Assmannu (*Oppression-Liberation: Challenge to Christians*, 1971). Gutiérrezovemu delu so sledile knjige tudi drugih ključnih teologov osvoboditve. Enrique Dussel je isto leto izdal *History of the Church in Latin America*,

---

<sup>88</sup> Smith, *The Emergence*, 172–176.

<sup>89</sup> Hugo Assmann, *Theology for a Nomad Church* (Maryknoll: Orbis Books, 1975): 52–53.

José Miranda *Marx and the Bible*, Leonardo Boff pa čez leto dni artikulacijo kristologije teologije osvoboditve v *Jesus Christ Liberator*.<sup>90</sup>

O vrhuncu uporniške zavesti in organizacijski moči priča tudi osnovanje gibanja Kristjanov za socializem, predanemu sintezi socializma in krščanstva. V okviru tega je treba na kratko predstaviti prvo mednarodno konferenco gibanja leta 1972, ki je med 23. in 30. aprilom potekala v Santiagu v Čilu. Konferenca je mdr. pomembna, ker je prvo srečanje vseh ključnih teologov osvoboditve. Kristjani za socializem so se želeli zoperstaviti cerkveni hierarhiji v Čilu, saj ta ni želela sodelovati v družbeni prenovi izvoljenega socialističnega predsednika Salvadorja Allendeja. Mednarodne konference leta 1972 se je udeležilo več kot 400 članov gibanja, med njimi so bili tudi vsi najpomembnejši teologi osvoboditve.<sup>91</sup>

V zaključnem dokumentu konference so zapisali,<sup>92</sup> da za vzpostavitve socialistične družbe »potrebuj[e]o (...) kritično teorijo, toda tudi revolucionarno prakso proletariata«, ki zahteva premostitev »prepada med družbeno realnostjo in zavestjo delavcev«. <sup>93</sup> Čeprav je na prvo mesto postavljena ekonomska analiza, Kristjani za socializem zatrjujejo, da razredni boj poteka tudi na ideološki ravni, na ravni produkcije »lažne zavesti kot ovire revolucionarnega akta,«<sup>94</sup> ki velikokrat vključujejo »določene krščanske elemente«. <sup>95</sup> Med bojem »krščanska vera postane kritični in dinamični kvas revolucije«, saj »vera okrepi zahtevo, da razredni boj (...) usmerja k celoviti transformaciji družbe, ne le ekonomskih struktur«. <sup>96</sup> Najočitnejši vpliv teologov osvoboditve se vidi proti koncu dokumenta, kjer piše, da »revolucionarna praksa postane (...) matrica, ki generira novo teološko kreativnost. Tako je teološko mišljenje preobraženo v *refleksijo v in o osvobodilni praksi – v kontekstu večnega soočenja z eksegezo Svetega pisma*«. <sup>97</sup> Pri tem gre za nezgrešljivo referenco

<sup>90</sup> Smith, *The Emergence*, 180.

<sup>91</sup> Berryman, *Liberation*, 28.

<sup>92</sup> Vsi citati iz dokumenta so iz Alfred Hennyly, ur., *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll: Orbis Books, 1990): 147–158, kjer je v celoti objavljen zaključni dokument.

<sup>93</sup> Prav tam, 154.

<sup>94</sup> Prav tam, 155.

<sup>95</sup> Prav tam.

<sup>96</sup> Prav tam, 157.

<sup>97</sup> Prav tam, 158, poudarki dodani.



na Gutiérrezovo opredelitev teologije kot drugega koraka, ki je v stalni mediaciji med družbeno stvarnostjo in hermenevtiko.

Konferenca v Santiagu je bila za teologijo osvoboditve dvorezni meč. Po eni strani je omogočila doktrinarno konsolidacijo, po drugi pa je pomenila implicitno enačenje teologije osvoboditve s Kristjani za socializem, kar je povzročilo prva konkretnejša nasprotovanja neprepričanih latinskoameriških škofov in teologov. Istega leta je Oddelek za družbeno delovanje CELAM je izdal dokument, v katerem je kritiziral »politično instrumentalizacijo Cerkve v Latinski Ameriki,«<sup>98</sup> še posebej v navezavi na zaključne dokumente konference Kristjanov za socializem leta 1972.

Medtem ko obdobje 1968–1972 za teologijo osvoboditve pomeni razcvet, so kritike Kristjanov za socializem anticipirale dobro desetletje dolg boj za prevlado znotraj latinskoameriške Cerkve. Ta se je uradno začel leta 1972 na 14. splošnem sestanku CELAM v Sucru v Boliviji, prvem dejanju konservativne restavracije.

#### Zametki krize: 1972–1979

Kriza, ki je se je kazala na obzorju od leta 1972, je zadevala politične priložnosti in tudi organizacijsko moč. Prve je načel represivni družbeni red s pojavom doktrine državne nacionalne varnosti, drugo pa postopna vatikanska restavracija. Ta se je sprva kazala od znotraj. Na dvanajstem splošnem sestanku CELAM v Sucru leta 1972 je bil za novega generalnega sekretarja izvoljen konservativni kolumbijski nadškof Alfonso López Trujillo. Izvolitev je zahtevala takojšnje žrtve teologije osvoboditve. Bistveni raziskovalni inštituti gibanja, kot je IPLA, so bili razpuščeni, na vodstvenih položajih CELAM so bili zamenjali progresivni škofi in teologi – gre za spremembe, ki so pomenile izbris teologije osvoboditve iz CELAM, s čimer je gibanje izgubilo ključne nadnacionalne organizacijske vzvode.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Citirano po Smith, *The Emergence*, 185.

<sup>99</sup> Smith, *The Emergence*, 191.

Čeprav so Kristjani za socializem optimistično pisali, da je »revolucionarni zanos v polnem zamahu,«<sup>100</sup> Berryman opozarja, da je to v začetku 70. let bolj veljajo za »kontrarevolucionarni proces.«<sup>101</sup> Val latinskoameriških vojaških diktatur, ki je bistveno vplival na slabe politične priložnosti teologije osvoboditve, se je s padcem Brazilije začel že leta 1964 in pomembno stopnjeval v sedemdesetih letih: v Boliviji (1971), Urugvaju (1973), Čilu (1973) in Argentini (1976), ob tem pa sta se vladi v Peruju (1975) in Ekvadorju (1976) predstavili bolj desno. Vojaške hunte so sledile doktrini nacionalne varnosti.<sup>102</sup> Ta je po eni strani temeljila na discipliniranju državljanov, tj. delovne sile, zoper nortranjega sovražnika, ki ga je predstavljal komunizem, da bi, po drugi strani, pripravili teren za neoliberalne strukture reforme, temelječe na privatizaciji, oženu javnih storitev in investicijah mednarodnega kapitala.<sup>103</sup> Zaradi nasprotovanja komunizmu ni presenetljivo, da je bil del doktrine tudi ideološko in ekonomsko poenotenje z ZDA, kar je obenem pomenilo, da se je od Cerkve pričakovalo, da bo služila kot institucija ideološke legitimacije.<sup>104</sup>

Temu so se nacionalne Cerkve praviloma uprle, kar je povzročilo negativne posledice, tudi za teologe osvoboditve. Med letoma 1964 in 1978 je bilo aretiranih 35 škofov, dva sta bila mučena, dva ubita, trije izgnani. Bistveno več žrtev so utrpeli duhovniški redovi: aretiranih je bilo 485 duhovnikov, mučenih 46, ubitih 41 in izgnanih 253.<sup>105</sup> Beseda ‚Medellín‘ je bila postavljena ob bok ‚Kremlja‘ kot simbol komunistične infiltracije, zato ne preseneča, da so bili tarče pregona tudi teolo-

<sup>100</sup> Hennelly, *Liberation*, 149.

<sup>101</sup> Berryman, *Liberation*, 97.

<sup>102</sup> Teologi osvoboditve so pojav včasih imenovali »odvisni fašizem«. Za izčrpno študijo doktrine z vidika teologije osvoboditve gl. José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll: Orbis books, 1979).

<sup>103</sup> Gre za isto družbeno-ekonomsko preobrazbo latinskoameriških držav, ki jo je kot »doktrino šoka« analizirala Naomi Klein; gl. *Doktrina šoka* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009).

<sup>104</sup> Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 52.

<sup>105</sup> Penny Lernoux, *Cry of the People: Then Struggle for Human Rights in Latin America – The Catholic Church in Conflict with U. S. Policy* (New York: Penguin Books, 1982): 464–470. O sistematičnosti pregona progresivnih katolikov priča primer t. i. Benzerjevega načrta, ki je predvideval podtikanje subverzivnih dokumentov, ukinjanja cerkvenih časopisov in radijskih postaj. Načrt naj bi leta 1977 podprlo 10 latinskoameriških vlad na konferenci Latinskoameriške protikomunistične federacije. Gl. Berryman, *Liberation*, 101.

gi osvoboditve. Dussel naj bi bil drugouvrščeni na seznamu za odstrel argentinske vojske, Helder Camera, najvidnejši škof v gibanju teologije osvoboditve, naj bi preživel 15 poskusov atentata, Hugo Assmann je s Sergiom Torresom in drugimi člani Kristjanov za socializem prebegnil v ZDA in Kanado.<sup>106</sup>

Nenadejana posledica državnega pogroma nad teologijo osvoboditve je bila začasna zaježitev institucionalne krize. Tisti škofi, ki so sprva izglasovali medellínske dokumente in bili nato na strani konservativne restavracije v Sucru, so zaradi vojaške represije stopili v bran progresivnim katolikom. V ozadju hkratnih pogromov in utrditve organizacijskih moči se je pojavila druga generacija teologov osvoboditve, med katerimi so izstopali Leonardo in Clodovis Boff, Jon Sobrino in Elsa Tamez, prva vidnejša ženska teologinja osvoboditve.<sup>107</sup>

Po drugi strani je zaprtje institucionalnih vzvodov CELAM teologe prisililo v reorganizacijo. Prvič, začeli so ustanavljati svoje založniške hiše ter raziskovalne in izobraževalne ustanove, namenjene diseminaciji teologije osvoboditve. Drugič, teologija osvoboditve se je zaradi celinske in institucionalne represije, internacionalizirala. Zadnjo sta sestavljala dva dejavnika, vezana na širitev misli teologije osvoboditve. Prvič, ustanavljanje mednarodnih založniških hiš, med katerimi je najpomembnejša Orbis Books,<sup>108</sup> ki so jo v New Yorku ustanovile sestre Maryknoll. Drugič, ključnega pomena za internacionalizacijo so bile mednarodne konference: leta 1975 v Detroitu; čez leto dni v Dar es Salaamu v Tanzaniji; leta 1977 v Accri v Gani; leta 1979 v Wennappuwi v Šrilanki in leta 1981 v New Delhiju v Indiji. Mednarodne konference pod sponzorstvom Ekumenske zveze teologov tretjega sveta so bile ključnega pomena za nastanek drugih teologij osvoboditve – azijske, črnske in feministične – v državah »prvega« in »tretjega« sveta ter socialističnega bloka.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Smith, *The Emergence*, 194–195.

<sup>107</sup> Gl. Elsa Tamez, ur., *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989).

<sup>108</sup> Samo v 70. letih je pri založbi izšlo več kot 100 prevodov del teologov osvoboditve. Smith, *The Emergence*, 201.

<sup>109</sup> Berryman, *Liberation*, 162–163; Boff in Boff, *Introducing*, 78–89.

Institucionalni in vojaški represiji so uspeli uteči temeljne cerkvene skupnosti, v katerih se je ohranila uporniška zavest. Decentralizirano, pogosto popolnoma neformalno delovanje občestev je pomenilo, da jih represija v nasprotju s sindikati, študentskimi gibanji in političnimi strankami ni uspela zajeti. Procesi uzavestitve so npr. v Braziliji na lokalni ravni izurili »izobražene državljane, ki so pozneje postali politični aktivisti,«<sup>110</sup> zaradi česar so temeljna cerkvena občestva veljala za »kapilarne prostore, v katerih je preživel dialog o drugačni, bolj egalitarni Braziliji.«<sup>111</sup> Vásquezovi podatki kažejo, da je bilo v Braziliji v 70. letih aktivnih do 100 tisoč občestev, ki so vključevala med 4 in 10 milijoni katolikov oziroma do 8 odstotkov katoliške populacije. Ti podatki pa pomenijo višek participacije v skupnostih, ključnih za teologijo osvoboditve.

### Konferenca v Puebli, 1979

Tretja plenarna konferenca Latinskoameriškega sveta škofov je potekala v mehiški Puebli leta 1979. V nasprotju z Medellínom so tokrat organizacijske niti v rokah držali konservativni škofi in teologi, zato ni presenetljivo, da na konferenci ni sodeloval niti en teolog osvoboditve, enako velja za večino progresivnih škofov. Pri razumevanju konference je pomembno, da je teologija osvoboditve, čeprav organizacijsko onesposobljena, ostala živa tvorba v temeljnih cerkvenih občestvih, ki so se izkazovala za uspešen način reševanja pastoralne krize. Zato konservativni škofi niso smeli enostransko nasprotovati teologiji osvoboditve, temveč so jo želeli podrediti evangelizaciji Latinske Amerike, želeli so torej ukalupiti revolucionarni koncept osvoboditve nerevolucionarnim prizadevanjem po goli evangelizaciji, vzdrževanju družbenega *statusa quo* in avtoritete cerkvene hierarhije.<sup>112</sup>

Pomembnost konference za večletni obračun s teologijo osvoboditve potrjuje dejstvo, da je konferenco odprl papež Janez Pavel II. Prvi del

---

<sup>110</sup> Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 52.

<sup>111</sup> Prav tam.

<sup>112</sup> Smith, *The Emergence*, 212.

*Poslanice škofov iz Pueble* je pomenljivo naslovljen »Učitelji resnice«<sup>113</sup> – v njem je papež »primarno in nezamenljivo« nalogo pastirjev opisal kot »previdno bdenje nad čistostjo doktrine, ki je temelj za grajenje krščanske skupnosti«, s čimer je nakazal ključno epistemološko razliko v razmerju do teologije osvoboditve, saj je Resnico ‚vrnil‘ v svet Doktrine, braniki katere so duhovniki. V nadaljevanju je postala papeževa kritika neposrednejša. Spomnil je, da so si »nekateri interpretacije Medellína nasprotujoče, ne vedno pravilne in ne vedno v korist Cerkve«. Okrcal je tista »branja Svetega pisma, ki so produkt teoretičnih spekulacij,«<sup>114</sup> in nadaljeval, da nekateri »predstavljajo Jezusa kot političnega aktivista, kot borca zoper rimljanske nadvlade in avtoritete in celo kot nekoga, ki je del razrednega boja. Taka koncepcija Kristusa kot politične figure, revolucionarja, kot subverzivne osebe iz Nazareta, ni v skladu s cerkvenim katekizmom.«<sup>115</sup> Kritiziral je katolike, ki razumejo »božje kraljestvo v precej sekularnem smislu, torej da vanj ne pridemo skozi vero in članstvo v Cerkvi, temveč le skozi strukturne spremembe in družbeno politično gibanje«, in dodal, da je »napaka dejati, da politična, ekonomska in družbena osvoboditev koincidira z odrešitvijo v Jezusu Kristusu.«<sup>116</sup> Osvoboditev za Janeza Pavla II ni nekaj, »kar bi lahko preprosto zreducirali na domeno ekonomije, politike, družbe in kulture.«<sup>117</sup>

Končni izkupiček konference v Puebli je uspešna apropiacija diskurza osvoboditve, s čimer je Puebla postala navidezen kompromis med tistimi, ki so si želeli nadaljnjo identifikacijo z bojem revnih, in tistimi, ki so iskali konsolidacijo hierarhije. V tem okviru je pomenljiva tudi Smithova ugotovitev, da je večina škofov teologijo osvoboditve sprejela kot »znosen, če ne sprejemljiv, izraz krščanske vere in prakse«<sup>118</sup>, kar kaže na institucionalno udomačitev gibanja in radikalnega nauka.

<sup>113</sup> Janez Pavel II. 1980. »Pope John Paul II: Opening Address at the Puebla Conference,« v *Puebla and Beyond*, ur. John Eagleson in Philip Scharper (Maryknoll: Orbis Books, 1980): 57.

<sup>114</sup> Prav tam, 59.

<sup>115</sup> Prav tam, 59, 60, 74.

<sup>116</sup> Prav tam, 62.

<sup>117</sup> Prav tam, 68.

<sup>118</sup> Smith, *The Emergence*, 221.

Kot zadnji braniki uporniške zavesti teologije osvoboditve so ostala temeljna cerkvena občestva, toda tudi na njihovem obzorju se je kazala kriza v 80. letih.

### Kriza in zaton teologije osvoboditve v 80. letih

Kriza teologije osvoboditve je postala splošna v 80. letih prejšnjega stoletja na vseh treh ravneh modela političnega procesa. Internacionalizacija je teologiji osvoboditve omogočila delno organizacijsko moč, ki pa je bila sicer pod udarom večletne vatikanske restavracije. Ta se je po Puebli nadaljevala z imenovanjem nenaklonjenih škofov, izreki kongregacije za nauk vere in z neposrednimi soočenji s teologi osvoboditve. Branjenje ortodoksije pred Vatikanu nenaklonjenimi interpretacijami vere je glavni namen kongregacije za nauk vere, ki jo je med letoma 1981 in 2005 vodil bodoči papež kardinal Joséph Ratzinger. Kongregacija je med letoma 1983 in 1985 izdala nekaj uradnih opozoril v zvezi s teologijo osvoboditve, med katerimi so ključna *Navodila o določenih aspektih teologije osvoboditve*. V njih je Ratzinger opozoril na težave »odmikov, škodljivih za vero in krščansko življenje, ki jih povzročajo določene oblike teologije osvoboditve«<sup>119</sup>, na »pristransko koncepcijo resnice«<sup>120</sup>, »nekritično sposojanje marksistične ideologije (...) in biblično hermenevtiko, zaznamovano z racionalizmom (...), ki kvarita vse, kar je bilo avtentičnega v prvotni zavezi k revnim,«<sup>121</sup> in na »nepotrpežljivost (...), ki vodi določene kristjane (...) k marksistični analizi«<sup>122</sup>. Za teze teologije pa je v pokroviteljskem duhu zapisal, da so priljubljene v »poenostavljeni obliki [...] med temeljnimi občestvi, ki jim manjkajo potrebna katekistična in teološka pripravljenost ter sposobnost dobre presoje«<sup>123</sup>.

Štiri dni po objavi navedenih navodil je bil v Vatikan pozvan Leonardo Boff zaradi objave dela *Cerkev, karizma in moč*, v katerem je ost kritike uperil zoper vatikansko hierarhijo. Maja prihodnje leto – po

<sup>119</sup> Hennelly, *Liberation*, 394.

<sup>120</sup> Prav tam, 407.

<sup>121</sup> Prav tam, 401.

<sup>122</sup> Prav tam.

<sup>123</sup> Prav tam, 411.

izmenjavi pisem med Boffom in Vatikanom – je Boff prejel uradno notico Vatikana, v katerem so od njega zahtevali »nedoločeno obdobje pokorne tišine«. <sup>124</sup> Utišanje je trajalo deset mesecev, čemur je sledila še zadnja, bolj spravna izjava kongregacije zvezi s teologijo osvoboditve *Navodila o krščanski svobodi in osvoboditvi*. <sup>125</sup>

Proces vatikanske restavracije je popolnoma zadušil organizacijsko moč in politične priložnosti gibanja teologije osvoboditve. H krizi zadnjih so prispevali tudi neuspehi revolucij v Srednji Ameriki in nacionalizacijskih programov v Latinski Ameriki. Ob koncu 80. let se je v globalni perspektivi razcvetelo protikomunistično gibanje v Vzhodni Evropi, na Kitajskem in v Sovjetski zvezi, zaradi katerih so latinskoameriški klici po socialističnih revolucijah naleteli na obča neodobranja. Podoben vpliv je imela tudi postopna demokratizacija držav Latinske Amerike, zaradi katere se je radikalna vizija teologije osvoboditve – še posebej po letih vojaške represije – izkazala za manj privlačno kot liberalna reforma. <sup>126</sup>

Za zaton gibanja je bistvena tudi kriza uporniške zavesti na ravni temeljnih cerkvenih občestev. Njihovo krizo lahko razdelimo na notranjo in zunanjo dimenzijo. Prva se na nanaša na postopno stagnacijo in upad števila pripadnikov temeljnih cerkvenih občestev ter tudi samih občestev v 80. in 90. letih. <sup>127</sup> Antropolog Burdick recimo v analizi govori o največ petih milijonih članov in članicah temeljnih cerkvenih občestev, teolog Cleary pa le o dobrem milijonu. <sup>128</sup> Kljub mogočim odstopanjem med raziskavami pa so si te enotne, da so bila 80. leta vrhunec priljubljenosti, ki mu je sledil vztrajen padec števila in s tem upad uporniške zavesti gibanja. Primerjava teh števil z naglim poskokom priljubljenosti binkoštnikov v Braziliji kaže zunanjo dimenzijo krize – izjemno priljubljenost nekatoliških denominacij, še posebej binkoštništva. Po Vásquezovih ocenah naj bi število brazilskih binkoštnikov med letoma

<sup>124</sup> Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff* (South Humphrey: Meyer-Stone Books, 1988): 105.

<sup>125</sup> Prav tam, 6.

<sup>126</sup> Smith, *The Emergence*, 227–232.

<sup>127</sup> Razdelitev po Vásquezu, *The Brazilian Popular Church*, 60.

<sup>128</sup> John Burdick, *Looking for God in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1993): 4; Cleary, *Crisis*, 104.

1980 in 1990 skočilo s slabih osmih milijonov na dobrih 16, tj. na 10 odstotkov brazilske populacije.<sup>129</sup> Raziskava raziskovalnega centra Pew Research<sup>130</sup> kaže, da se je število brazilskih binkoštnikov med stoletjem<sup>131</sup> vztrajno, toda linearno povečevalo, nagel skok pa doživelo v 80. letih, v katerih se je odstotek brazilskih binkoštnikov potrojil.<sup>132</sup>

### Analiza krize temeljnih cerkvenih občestev

Skladno z dosedanjo analizo bomo v nadaljevanju še pokazali, pod katerimi objektivnimi pogoji (politične prilike in organizacijske moči) se je preoblikoval kolektivni habitus kot nabor trajnih »načel generacij praks in reprezentacij«<sup>133</sup> (uporniška zavest), kar je vodilo do stagnacije priljubljenosti temeljnih cerkvenih občestev.<sup>134</sup> Kot ključna dejavnika je treba poudariti vatikansko restavratorstvo in spremembe brazilskega gospodarstva po letu 1980.

»Udomačitev« osvobodilniškega diskurza v Puebli se je na ravni občestev izkazala v njihovi ključni podreditvi striktnemu hierarhičnemu nadzoru, s čimer so se prej relativno avtonomna občestva podredila uradni ortodoksiji. Vásquez ta proces opiše v dveh korakih: po eni strani so se laične vodje, ki so do tedaj avtonomno in v dialogu z občestvom organizirali branja Svetega pisma, morali udeležiti seminarjev, na katerih so se naučili »pravilnih postopkov liturgičnih praznovanj«<sup>135</sup>, po drugi strani so morali slediti uradnemu nareku besedila tedenske maše.

<sup>129</sup> Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 76. Vásquez v terenski raziskavi ocenjuje, da letno slabih 600 tisoč Brazilcev prestopi k binkoštnikom.

<sup>130</sup> Pew Research Center, *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, dostop 21. 7. 2020, <https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>.

<sup>131</sup> Prva pentekostalistična cerkev v Braziliji, *Assemblies of God*, je bila ustanovljena že leta 1911.

<sup>132</sup> Pew Research Center, *Spirit and Power*, 76.

<sup>133</sup> Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977): 72.

<sup>134</sup> Pri tem se sklicujemo na longitudinalno terensko študijo občestva v delavski soseski Pedra Bonita, ki je v okrožju Nova Iguaçu na obrobju Baixada Fluminense, predmestja Ria de Janeiro. Študija ndr. temelji na Bourdeujevski konceptiji religijskega področja, zato je primerna za našo obravnavo. Gl. Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 128–170.

<sup>135</sup> Prav tam, 158. Nalogo priprave materiala bralnih krožkov Svetega pisma so si sicer iz tedna v teden izmenjavali laični vodje.



Ključna posledica za freirovsko metodologijo občestev je »raztrganje dialektike delovanja in refleksije«<sup>136</sup>, tj. postopka hermenevtičnega kroga. Tako je cerkvena monopolizacija potrošnje katoliške produkcije prispevala k *pasivizaciji* laičnega občestva, razoroženega avtonomne refleksije Svetega pisma. V tem okviru so ključna metodološka načela občestev začela nasprotovati hierarhiji institucije, ki temelji na osnovnem načelu samoreprodukcije.

Institucionalne spremembe so časovno sovpadale z gospodarskimi, ki jih tu opisujemo na ravni Brazilije. Za to je vse do 80. let veljajo, da je pri gospodarskih reformah sledila načelom teorije razvoja, ki jo je pahnila v položaj polperiferne države v svetovnem sistemu, za katero je značilno hibridno gospodarstvo visokotehnološkega sektorja z visoko stopnjo akumulacije kapitala na eni strani in sektorja primarne industrijske proizvodnje na drugi. Nestanoviten razvoj, temelječ na visoki stopnji zadolževanja, je Brazilijo v začetku 80. let zaradi druge arabske naftne krize in padca cen izvoznih izdelkov potisnil v gospodarsko krizo. Tej je ob pritisku Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada sledil niz varčevalnih ukrepov: zamrznitev plač, nižanje javne porabe, privatizacija državnih podjetij in dodatne davčne olajšave za mednarodni kapital. Ob tem se je brazilsko gospodarstvo naglo prestrukturiralo v smer storitvenega sektorja, ki je leta 1990 zaposloval 55,2 odstotka delovnega aktivnega prebivalstva, industrijski pa le še 22 odstotkov.<sup>137</sup>

Nagle gospodarske spremembe so se na ravni tipa zaposlitev kazale v prehodu s sistema standardizirane polne zaposlenosti k sistemu fleksibilno-pluralne podzaposlenosti.<sup>138</sup> Rastoči življenjski stroški so sovpadali s povečanim številom prekarnih zaposlitev in premikom nalog družbene reprodukcije od države k skupnostim in gospodinjstvom kot posledice privatizacije socialnih storitev. Za delovanje občestev je bistveno, da je vsota gospodarskih sprememb vodila v segmentacijo in stratifikacijo delovne sile, s tem pa v nastanek »heterogenega, stratificiranega in fragmentiranega delavskega ‚razreda‘«<sup>139</sup>, ki postavlja pod

<sup>136</sup> Prav tam, 159.

<sup>137</sup> Prav tam, 177–179.

<sup>138</sup> Ulrich Beck, *Družba tveganja* (Ljubljana: Založba Krtina, 2009): 205.

<sup>139</sup> Prav tam, 184.

vprašaj oblikovanje razredne zavesti, ključne za metodologije teologije osvoboditve.

Konkretne posledice družbeno-ekonomskih sprememb, ki so oteževale delovanje občestev, so naslednje.<sup>140</sup> Prvič, če je bil za občestva značilen »počasen proces *uzavestitve*, skozi katerega verniki postopoma spoznavajo vse implikacije vezi med vero in življenjem skozi vztrajno religijsko-politično delovanje in participacijo v bralnih krožkih«<sup>141</sup>, se je zaradi sprememb tipov zaposlitev drastično zmanjšal obseg časa, ki so ga lahko namenili religijskemu udejstvovanju v občestvu. Bistvene posledice *prestrukturiranja vsakdanjega življenja* so v Vásquezovem primeru nosile ženske. Te so namreč imele ključno vlogo pri oblikovanju občestev, saj so se gospodinjstva še lahko preživljala z eno plačo, kar je ženskam omogočilo pomembnejšo participacijo v občestvih. S prestrukturiranjem gospodarstva in povečanimi življenjskimi stroški so morale te ženske, že tako obremenjene z reproduktivnem (nevidnim) delom, stopiti na trg delovne sile.<sup>142</sup>

Prvi del strategije teologije osvoboditve je s programi *uzavestitve* oblikovati lokalne organske intelektualce, laične vodje, ki bi lahko sami izobraževali članstvo skupnosti, da bi to postalo razred-na-sebi. Ključna posledica prej omenjene *fragmentacije delavskega razreda* na ravni občestva je »privilegirizacija« položaja laičnih vodij. Ti so po novem lahko izhajali le še iz relativno privilegiranih družin polno zaposlenih v proizvodnem ali storitvenem sektorju. S tem se je na ravni občestva povečala materialna vrzel med »bazo« občestva in njenimi vodji.

Materialne spremembe pa nimajo le materialnih posledic. Kot zadnjo ključno oviro delovanja občestev omenimo še pojav na ravni habitusa – povečanje *pragmatičnega individualizma* urbanih revnih. Drastične ekonomske spremembe in občja družbena negotovost so vodile v osredinjanje na »sedanjost in dajanje prioritete specifičnim

<sup>140</sup> Prav tam, 189–210.

<sup>141</sup> Prav tam, 190, poudarki dodani.

<sup>142</sup> Vásquez navaja primer Otille, vodje občestva, ki je novonastali položaj opisala tako: »Večina žensk, ki sodelujejo v občestvu, [zdaj] dela kot šivilje, gospodinje itd. Torej, me moramo delati, da lahko pomagamo gospodinjstvu, saj samo z moževno plačo ne moremo preživeti. Danes je zelo malo ljudi, ki lahko sodelujejo v občestvu.« Prav tam, 191.

zahtevam vsakodnevnega *preživetja*<sup>143</sup>. Metodologija teologije osvoboditve, ki je stremela k dolgoročnim in daljnosežnim spremembam globalnega ekonomskega ustroja in tosvetni (vsaj delni) odrešitvi, je postala neprimerna v družbenih okoliščinah poglobljenih družbenih neenakosti. Obča »grožnja integriteti telesa«<sup>144</sup>, kot je položaj brazilskega delavskega razreda opisal Vásquez, je povzročila preoblikovanje kolektivnega habitusa, ki je v postal naravnan k percepciji takojšnjih, čeprav mizernih rešitev. Čeprav je Leonardo Boff zapisal, da je »naša konkretna eshatološka odrešitev medirana, anticipirana in konkretizirana v *delnih osvoboditvah, ki se zgodijo na vseh ravneh zgodovinske realnosti*«<sup>145</sup>, so družbene spremembe na ravni organizacijske moči in političnih priložnosti pomembno prispevale k »padcu verjetnosti osvobodilniškega sporočila«<sup>146</sup>. Z drugimi besedami: če je teologija osvoboditve človeško sodelovanje v osvobodilnih procesih postavila v »okvir božjega odrešitvenega dela«<sup>147</sup>, je jalovost poskusov občestev vodila k »eroziji tosvetne transcendence«<sup>148</sup>.

### Zaključek

Analiza družbeno-ekonomskih in institucionalnih pogojev kaže ključno navzkrižje med emancipatornim projektom in pastoralno metodo teologije osvoboditve na eni strani ter nastalimi ekonomskimi in institucionalnimi pogoji na drugi. Kljub Vásquezovi prepričljivi analizi je to razpravo treba previdno končati. Čeprav omenjene spremenljivke vsekakor vplivajo na krizo teologije osvoboditve, te ni mogoče pripisati le njim, kakor ne gre brazilskega primera preprosto posplošiti na raven Latinske Amerike.<sup>149</sup> Vsekakor pa omenjena

<sup>143</sup> Prav tam, 199.

<sup>144</sup> Prav tam.

<sup>145</sup> Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time* (London: SPCK, 1985): 275, poudarki dodani.

<sup>146</sup> Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 208.

<sup>147</sup> Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983): 32.

<sup>148</sup> Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 206.

<sup>149</sup> Čeprav raziskava Daniela H. Levina temelji na podobnem konceptualnem aparatu, izkazuje rezultate, ki podpirajo tukajšnjo analizo. Gl. Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin*

analiza pomembno prispeva k razumevanju teologije osvoboditve. Na koncu ostaja nepojasnen pojav priljubljenosti binškošnikov, ki zahteva samostojno poglobljeno razpravo, ne le na ravni Brazilije, temveč v kontekstu priljubljenosti pojava na globalnem jugu.

## B i b l i o g r a f i j a

Assmann, Hugo. *Theology for a Nomad Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1975.

Beck, Ulrich. *Družba tveganja*. Ljubljana: Založba Krtina, 2009.

Berryman, Phillip. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America – And Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987.

Beyer, Glenn, ur. *The Urban Explosion in Latin America*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968.

Boff, Clodovis. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2009.

Boff, Leonardo, in Clodovis Boff. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.

Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*. London: SPCK, 1985.

Bonino, José Miguez. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Filadelfija: Fortress Press, 1975.

Bourdieu, Pierre, in Loïc Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Burdick, John. *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Cleary, Edward L. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.

Comblin, José, *Church and the National Security State*. Maryknoll: Orbis Books, 1979.

Cox, Harvey. *The Silencing of Leonardo Boff*. South Humphrey: Meyer-Stone Books, 1988.

Dussel, Enrique. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 1981.

---

*American Catholicism* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Freire, Paulo. *Pedagogika zatiranih*. Ljubljana: Krtina, 2019.

Gamson, William. *Strategy of Social Protest*. Homewood: Dorsey Press, 1990.

Gremillion, Joseph, ur., *The Gospel of Peace and Justice: Social Teaching since Pope John*. Maryknoll: Orbis Books, 1976.

Gutiérrez, Gustavo, *The Power of the Poor in History*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

Hennelly, Alfred T., ur. *Liberation Theology: A Documented History*, Maryknoll: Orbis Books, 1989.

Janez Pavel II. »Pope John Paul II: Opening Address at the Puebla Conference.« V *Puebla and Beyond*, uredila John Eagleson in Philip Scharper, 47–56. Maryknoll: Orbis Books, 1980.

Kleiber, Jeffrey. »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988.« *The Americas*, 46, št. 1 (July 1989): 1–15. <https://doi.org/10.2307/1007391>.

Klein, Naomi. *Doktrina šoka*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009.

Kralj, Albin. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija, 2009.

Lernoux, Penny. *Cry Of the People: Then Struggle for Human Rights in Latin America – the Catholic Church in Conflict with U. S. Policy*. New York: Penguin Books, 1982.

Levine, Daniel H. »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America.« *The Review of Politics* 50, št. 2 (Spring 1988): 241–263. <https://www.jstor.org/stable/1407649>.

Levine, Daniel H. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

McAdam, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

McGovern, Arthur F. *Marxism: An American Christian Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980.

Pavel VI. »Populorum Progressio: On the Development of Peoples.« V *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*, uredil Joséph Gremillion, 387–416. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976.

Paul VI, *Populorum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples, March 26, 1967*, dostop II. 7. 2020, [http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).

Pew Research Center, *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, 2006. Dostop 21. 7. 2020, <https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>.

Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986.

Shaw, Brian J. »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology.« *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4 (1992): 62–88. <https://doi.org/10.1080/08935699208658033>.

Skidmore, Thomas, in Peter H. Smith. *Modern Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Smith, Christian. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Tamez, Elsa, ur. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2006.

Vásquez, Manuel. *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Wallerstein, Immanuel. *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Založba I\*cf, 2006.

---

# KARIZMATIČNA OBLAST IN CIVILNA RELIGIJA V JUGOSLAVIJI – »TITOIZEM«

N i k o l a M i l o s a v i ć

## Uvod

Sredi leta 2020 je minilo natančno 40 let od smrti predsednika Socialistične federativne republike Jugoslavije (SFRJ ali Jugoslavija) Josipa Broza Tita (Tito), ki je umrl 4. maja 1980.<sup>1</sup> Tito velja za enega najpomembnejših državnikov 20. stoletja, in to ne le na območju držav nekdanje Jugoslavije, ampak tudi v širšem mednarodnem okolju. Velja za prvega komunističnega liderja, ki je Stalinu rekel »НЕТ«<sup>2</sup>, kar je radikalno spremenilo zunanjo politiko Jugoslavije in čez nekaj let Titu odprlo pot na mednarodno politično prizorišče. Zaradi izolacije Jugoslavije po letu 1948, do katere je prišlo z izključitvijo iz Informbiroja, se je država obrnila po pomoč na Zahod. Obračanje Jugoslavije proti Zahodu in prihodnjo liberalizacijo družbe imenuje zgodovinar-ka Radina Vučetić kokakola socializem.<sup>3</sup> Samostojnost oziroma Titova »avtokefalnost«, ki se je začela razvijati po letu 1949, je v naslednjih letih radikalno spremenila zunanjo politiko Jugoslavije, še posebej v drugi polovici 50. let 20. stoletja.<sup>4</sup> Krona tega procesa, je bil prvi kon-

---

<sup>1</sup> Todor Kuljić, *Tito: sociološko-istorijska studija* (Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka »Žarko Zrenjanin«, 2004).

<sup>2</sup> *Njet*: ne, v ruskem jeziku (op. avt.).

<sup>3</sup> Radina Vučetić, *Koka-kola socializem* (Beograd: Službeni glasnik, 2012).

<sup>4</sup> Darko Bekić, *Jugoslavija u hladnom ratu* (Zagreb: Globus, 1988); Dragan Bogetić, »Jugoslavija i nesvrstanost: prilog prevazilaženju predrasuda i stereotipa,« *Annales, Series historia et sociologiae* 24, št. 4 (2014): 615–624, <https://zdjp.si/wp-content/uploads/2015/06/bogetic.pdf>.

gres neuvrščeni v Beogradu leta 1961, ki je Tita postavil na zunanje-politični piedestal<sup>5</sup> Tito je skupaj s predsednikom Egipta Naserjem in premierjem Indije Nehrujem utemeljil gibanje neuvrščeni, ki je bilo v času hladne vojne pomembna »tretja pot« med Vzhodom in Zahodom ter spodbujalo dekolonizacijo, gospodarski in kulturni razvoj držav ter se zavzemalo za načelo miroljubne koeksistence in zmanjševanje razlik med globalnim Jugom in Severom.<sup>6</sup> Našteti uspehi Titove politike in delovanje propagandnega aparata Zveze komunistov Jugoslavije<sup>7</sup> (ZKJ) so med ljudstvom ustvarili ljubezen do predsednika, ki je temeljila na kultu osebnosti. Delavci so Tita celo enačili z bogom, kar je razumljivo zaradi komunistične družbene ureditve, ki je izpraznila religijsko področje navadnih ljudi, ki so nadomestek za tradicionalno religijo našli v osebnosti predsednika.<sup>8</sup> O Titu so napisane številne pesmi in knjige in posneti številni filmi. Takrat so za Tita govorili, da je »sin vseh narodov in narodnosti«, »bela ljubičica«,<sup>9</sup> svojo zvestobo pa so mu prisegali tudi mladi pionirji. Po Titovi smrti se je diskurz v družbi radikalno spremenil. Zadnje čase na območju nekdanje Jugoslavije nekatere časopisne novice Tita deklarirajo za množičnega morilca, komunističnega diktatorja, spolnega manijaka, tajnega vohuna, tatu itn. Iz medijskega poročanja in dominantnega družbenega diskurza je jasno, da se je pogled na zgodovino spremenil, podobno pa se je zgodilo tudi z zgodovinskim spominom ljudi, ki so živeli v Titovem času. Zgodovinarji novih držav, ki so nastale po razpadu Jugoslavije, so revidirali uradno zgodovino glede strankarske pripadnosti, družbenopolitični ideologi pa še vedno de-

<sup>5</sup> Bogetić, »Jugoslavija i nesvrstanost«.

<sup>6</sup> Bogetić, »Jugoslavija i nesvrstanost«; John C. Campbell, »Tito: The achievement and the Legacy,« *Foreign Affairs* 58, št. 5 (1980): 1045–1059, <https://doi.org/10.2307/20040581>; Latinka Perović, »Josip Broz Tito: Različite istorijske perspektive,« v *Tito – Viđenja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 19–28; Latinka Perović, »Revizionizam i nacionalizam,« v *Preispitivanje prošlosti i istorijski revizionizam*, ur. Milo Petrović (Beograd: Udruženje Španski borci 1936–1939 in Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, 2014), 27–33.

<sup>7</sup> Do leta 1952 se je ZKJ imenovala Komunistična partija Jugoslavije (KPJ) (Mari-Žanin Čalić, *Istorija Jugoslavije u 20. veku* (Beograd: Clio, 2013)).

<sup>8</sup> Todor Kuljić, *Sećanje na titoizam: između diktata i otpora* (Beograd: Čigoja štampa, 2011); Mitja Velikonja, *Titostalgija. Študija nostalgije po Josipu Brozu* (Ljubljana: Mirovni inštitut, 2008).

<sup>9</sup> Bela vijolica (op. avt.).



lajo na revizionizmu spomina in uničevanju Titove karizme, ki naj bi jo zamenjala karizma drugega voditelja. Kljub vsem spremembam, ki potekajo v vseh postjugoslovanskih državah, se ohranja pojav titoizma kot civilne religije. Cilj tega prispevka je bralcu omogočiti vpogled v dogajanja v jugoslovanskem in postjugoslovanskem času in razložiti pojav civilne religije v Jugoslaviji, ki se še vedno ohranja. Teoretično ozadje, ki nas bo pripeljalo do končnih misli, bodo Freudova psihologija množice, Webrov prispevek o karizmatični oblasti ter študije Todorja Kuljića in Mitje Velikonje. Bellahov prispevek o civilni religiji bom uporabil kot podlago za dokazovanje svojih tez o obstoju civilne religije v Jugoslaviji.

Opozarjam, da pri titoizmu ne gre za množičen pojav, temveč za pojav, ki smo mu danes priča. Trdim:

- da je zamenjava kulta stare figure karizmatičnega voditelja z novim predmet revizionizma spomina, ki so ga sprožili ideologi v boju za prostor za novega karizmatičnega vodjo;
- da je zgodba o prepovedani religiji v Jugoslaviji mit. Trdim, da je bila v Jugoslaviji ob priznanju obstoječih religij ustvarjena tudi civilna religija, ki je kljub številnim revizionističnim in retradiciionalističnim procesom še vedno živa.

Kuljić pojem titoizem definira kot »smer komunizma, ki teži k samoupravljanju in decentralizaciji znotraj države, in kot pravico vsake države do svoje poti v socializmu«. <sup>10</sup> Titoizem je jugoslovanska različica »Titovega« komunizma, ki je bila tržno naravnana, odprta, decentralizirana, ločena od Moskve itn. Titoizem ima lahko tudi negativno konotacijo, saj je bil skovan s strani nacionalistično naravnane srbske opozicije znotraj ZKJ, ki je želela zgraditi novo podobo socializma. Titoizem kot termin za civilno religijo bom uporabljal zato, ker se številni sledilci Titove dediščine in civilne religije prav tako opisujejo. Titoizem kot civilna religija se je kot termin uveljavil tudi v medijskem in znanstvenem diskurzu. <sup>11</sup>

<sup>10</sup> Kuljić, *Sečanje na titoizam*, 32.

<sup>11</sup> Vjekoslav Perica, »Herojstvo, mučeništvo i karizma u civilnoj religiji titoizma. Proturječja između Titovog kulta i kulta narodnih heroja Jugoslavije,« v *Tito – Viđenja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 582–601.

## Teorija karizmatičnega vladanja

Eden od treh čistih tipov legitimne oblasti, ki jih navaja Weber<sup>12</sup> je tudi karizmatična oblast. Temelji na verjetju v posebno moč vladarja, ki izhaja iz neke izjemne ali junaške lastnosti, oblast pa se personificira v tej osebi. Karizma je »božje« darilo, ki nosilcu omogoča reševanje »najvišjih« nalog, za katere potrebuje množico, ki mu bo pokorno sledila. Iz sociološkega in zgodovinskega konteksta ter definiranih oblik je jasno, da je Titova oblast najbližja karizmatični oblasti.

Weber uporabi karizmo za imenovanje osebnih značilnosti in lastnosti, ki veljajo kot izjemne in nadčloveške ter so kot take božje darilo, ki osebo povzdiguje na položaj vodje. Vodja je s temi lastnostmi zmožen prepričati ljudstvo v svojo izjemnost, to pa naj bi se mu prostovoljno podredilo. Sicer podreitev in karizma nista neskončni, če ljudstvo ne čuti napredka ali če verjetje v izjemnost oziroma karizmo začne izginjati.<sup>13</sup> Karizmatični tip oblasti se povezuje z avtoritarnim, ki se vzpostavi v času družbenih, ekonomskih, religioznih, političnih in drugih kriz, pogosteje v državah, ki nimajo zgrajene pravne institucije.<sup>14</sup> V tem času, ki se kaže kot negativna plat zgodovine in božjega delovanja (kaznovanja), se ljudje obrnejo k osebi, ki bi jih lahko rešila oziroma h karizmatičnemu vodji. Pavlović zapiše, da v tem času množice prepoznajo in verificirajo vodjo ter se popolnoma podredijo, kar nujno pripelje do avtoritarnosti.<sup>15</sup> V času miru, ko je družbeno življenje stabilno, karizma ne more priti na površje, saj takrat vodja (p)ostaja del birokratskega aparata.<sup>16</sup>

Avtoriteta, pridobljena s karizmo, velja samo za določeno področje karizme, na katerem deluje posamezen akter. Karizmatična avtoriteta pa ni amorfno stanje brez strukture, temveč izraža »socialno strukturo, organe in aparate storitev in materialnih dobrin, ki so prilagojeni misiji

<sup>12</sup> Max Weber, *Privreda i društvo* (1. in 2. del) (Beograd: Prosveta, 1976).

<sup>13</sup> Prav tam.

<sup>14</sup> Todor Kuljić, *Oblici lične vlasti: sociološkoistorijska studija o ideologiji i organizaciji uticajnih evropskih oblika lične vlasti od antike do savremenog doba* (Beograd: Službeni glasnik, 2009); Vukašin Pavlović, »Veberova koncepcija moći,« *Godišnjak FPN* 3, št. 3 Beograd (2009): 9–27.

<sup>15</sup> Pavlović, »Veberova koncepcija moći«.

<sup>16</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*, 404.

nosilca karizme«. <sup>17</sup> Torej karizmatična avtoriteta v čisti obliki ne obstaja in je pogojena s strukturami. Strukture same je sicer ne morejo ustvariti, lahko pa jo promovirajo, postavijo na piedestal in okrog nje zgradijo kult osebnosti. Njena moč ni v osebi, v tej je samo iskra, ki se prenese na množice in podpornike, ki karizmo ustvarjajo, izboljšujejo in širijo. Weber še zapiše, da je za ohranitev karizme nujen obstoj »profesionalnega« grešnega kozla, ki bo prevzel odgovornost za stvari, ki lahko škodujejo karizmi vodje. <sup>18</sup>

Transfer karizme se je v preteklosti dogajal po načelu primogeniture, ko se je ljudstvo »odčaralo«, pa je taka pot postala nezakonita in se je transfer spremenil. Če nosilec karizmatične avtoritete ni določil osebe, ki jo bo dedovala, nastane boj za karizmatično dediščino, ki jo mora legitimirati tudi ljudstvo. <sup>19</sup> Pri tem nastaja problem, in sicer da karizma starega vodje, za katero se bojuje, ostaja personalizirana v njegovi podobi, kar je ovira za novega vodjo. Ta sicer prek transferjev in legitimacije s strani struktur lahko pridobi karizmatično podobo, nikoli pa ne more dobiti podobe prejšnjega vodje, kar ga ovira pri vodenju države. Zato je glavna ovira prav nenehno primerjanje s strani ljudstva – kakšna je karizme tokratnega vodje v primerjavi s karizmo prejšnjega vodje, kar vodi v odpoklic dane legitimnosti. Ko pride do tega problema, lahko novi karizmatični vodja na oblasti ostane edino tako, da začne uničevati karizmo prejšnjega vodje s pomočjo revizije. Revizionizem se najprej začne na simbolni ravni, nadaljuje skozi revizionizem zgodovine, v svoji najvišji obliki pa revidira spomin ljudstva. <sup>20</sup> To v celoti uspe le redkokateremu novemu karizmatičnemu vodji.

---

<sup>17</sup> Prav tam, 208.

<sup>18</sup> Weber, *Privreda i društvo*, 235.

<sup>19</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*.

<sup>20</sup> Todor Kuljić, *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlost* (Beograd: Čigoja štampa, 2006).

## Karizma socialističnega vodje

Karizma v čisti obliki, personalizirana v eni osebi, je racionalno razumevanje pojava, ki izvira iz iracionalnega in je značilen za fašizem.<sup>21</sup> Za razumevanje socialističnih vodij tam, kjer je na oblasti stranka z racionalistično ideologijo, je treba upoštevati tudi Webrovo razlago o obstoju karizme službe oziroma karizme institucij.<sup>22</sup> Socialistični vodja se razlikuje od čistega karizmatičnega vodje po tem, »da se ne dojema kot nadnaravi pojav ali posrednik nadnaravnega (božjega) darila.«<sup>23</sup> V komunizmu se vodja ne postavlja prek načela karizme, temveč skozi frakcijski boj v stranki, pri čemer se vodja poslužuje manipulacij, pritiska itn. Kuljić pravi, da ta karizma ni več neko nadnaravno darilo, temveč nekaj, kar se lahko pridobi skozi življenje in delo v stranki, tako se karizma racionalizira v skladu z marksistično ideologijo, ki temelji na razsvetljenskem skepticizmu.<sup>24</sup> »Službene« karizme ni mogoče uničiti s krizami, s tem, da vodja ne dela »čudeža«, ker se vodja legitimira iz stranke in ne samega sebe. V socializmu se kult vodje gradi zaradi ohranitve enotnosti stranke, pri čemer obstaja strah birokratov, da njihova legitimnost ne bo veljavna, če bo vodja izgubil oblast, zato se močno postavljajo na stran vodje. Ko se stroj propagande uspešno aktivira, vodja ne potrebuje več večine vladanja.<sup>25</sup> Težava v socializmu je vprašanje dedovanja vodje Večji ko je bil ugled karizmatičnega vodje, večji so bili frakcijski spopadi po njegovi smrti, saj vodja nikoli ne določa dediča, ker ga je strah, da bo dedič akumuliral preveč moči. Kuljić opazi dejstvo, da lahko tudi iz socializma nastane tip čiste karizme, primer tega so jugoslovanski nacionalni voditelji v osemdesetih letih dvajsetega stoletja. Nacionalni spopadi so omogočili vzpostavitev »karizme«, ki ni temeljila v stranki. Edina verificirana karizma je bila karizma umrlega

<sup>21</sup> Fašistični režimi so temeljili na združevanju stranke in države po cezaropapističnem načelu. Cerkev je verificirala politično karizmo vodje (dučēja, firerja) in je spoštovanje določenega »svetovnega« vodje postavila kot religiozno dolžnost. V socializmu je karizma vodje osvobodena teokratičnih ukrepov, temelji na močnem ideološkem ateizmu, sekularizmu in občasnem revanšizmu, ki se kaže v konfiskaciji cerkvene lastnine (Kuljić, *Oblici lične vlasti*, 413).

<sup>22</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*, 413; Weber, *Privreda i društvo*, 228.

<sup>23</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*, 414.

<sup>24</sup> Prav tam, 415.

<sup>25</sup> Prav tam, 442.

nadnacionalnega predsednika Tita, nacionalni voditelji so lahko bili le lastniki polkarizmatičnega ugleda.<sup>26</sup> Razlog za to je strankarsko kastriranje prihodnje nove karizme, ki se je kazalo v omejitvi mandata na vodilnih državnih položajih. Cilj je bil ohraniti posthumni ugled Tita, ki naj bi bil v prihodnosti integrativni element krhke večnacionalne enotnosti.<sup>27</sup>

Na tem temelji odgovor na vprašanje, zakaj se je Titova karizma ohranila do danes. V Jugoslaviji se ta ni kastrirala, ker je v času politično-ekonomske krize imela integralno družbeno funkcijo in bi bil napad nanjo napad na državo. Zaradi tega je boj za karizmo ostal v ozadju kot manj pomemben v primerjavi z obstojem države, ki je uveljavila politiko »*I posle Tita – Tito*«. Jasno je, da je strankarska želja po ohranitvi države bila vzrok za razpad, ker je onemogočila uveljavitev novega karizmatičnega vodje. Do prvih močnejših napadov na Titovo karizmo je prišlo z upadom legitimnosti ZKJ in razpadom Jugoslavije, 11 let po Titovi smrti. Novovzpostavljene karizme so začele bledeti, ko so novi voditelji prevzeli oblast, saj je postalo jasno, da se čudež ne bo zgodil.<sup>28</sup>

Kuljić kult in karizmo Josipa Broza Tita razdeli na tri faze: 1. avtoriteta vojskovodje, šefa stranke in države, ki se je zanašal na karizmo Stalina (1941–1949); 2. osamosvojena karizma in kult strankarskega vodje, predsednika republike in mednarodnega državnika (1949–1980) in 3. posthumni ideološki in državni kult (1980–1990).<sup>29</sup> Za Titovo karizmo pove, da je bila neavtoritarna, saj je bil izbrani in nedesignirani strankarski vodja, ki je imel plebiscitarno oblast. Njegova karizma je bila v začetku ideološka, močno vezana na strankarsko organizacijo in ideologijo, sčasoma pa se je osamosvojila od stranke in postala »mesijanska«.<sup>30</sup> Po Titovi smrti se je njegova karizma ohranjala in vzdrževala zaradi legitimacije partikularnih interesov množice politikov. (Zlo) raba Tita je bila v tem obdobju splošni trend za legitimacijo vseh političnih položajev, ideologij in interesov. Kljub vsem zlorabam je Titova karizma

<sup>26</sup> Prav tam, 421.

<sup>27</sup> Prav tam.

<sup>28</sup> Tomaž Mastnak, *Vzhodno od raja: civilna družba pod komunizmom in po njem* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1992).

<sup>29</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*, 479.

<sup>30</sup> Prav tam, 479.

ostala krovna karizma enotne države, vse druge, denimo Miloševićeva, Tuđmanova itn., so bile samo lokalne polkarizme, ki so delovale znotraj krovne, Titove karizme.<sup>31</sup>

Zanimivo je pripomniti, da je bila Titova karizma reprezentirana kot karizma »sina« (vseh narodov in narodnosti), kar pomeni kolektivizacijo (je sin vseh) in neavtoritarnosti (ker je oče razumljen kot lastnik družinske avtoritete). Tito si ni prizadeval za položaj očeta nacije, te položaje so zasedli politiki v nacionalnih državah po razpadu Jugoslavije. Vloga sina je bila družbeno sprejemljiva, ker je bila podlaga za čustveno navezovanje vseh »jugoslovanskih mater« na svojega otroka in razlog za ponos vseh »jugoslovanskih očetov«, ki bi za svojega sina žrtvovali svoje življenje. Vloga sina je bila, če gledamo samo čustveno plat, najboljša izbira, saj otrok v primerjavi z očetom prejema več ljubezni in je sam produkt ljubezni. Tak položaj Tita v družbi, ki je imel globoko nezavedno funkcijo pri ljudstvu, je gotovo prispeval k njegovemu uspehu in uspehu njegovega posthumnega »kulta«. Po Titovi smrti se je diskurz za potrebe kastracije karizme spremenil in Tito je postal oče vseh jugoslovanskih narodov, kar je impliciralo patriarhalno razmerje in totalitarnost.<sup>32</sup>

Erozija Titove karizme se je začela po razpadu skupne države, saj krovna karizma ni imela več temelja, na katerem bi dejansko lahko bila krovna, začele so se hude vojne, etnični in verski spopadi, zamrli so kolektivizem, enotnost in revolucionarna ideja. Do takrat internacionalni Tito, borec za svobodo in veliki mednarodni državnik, v času vsesplošnega revizionizma, desničarske propagande in povzdigovanja novih karizem postaja zgodovinska napaka, diktator in morilec.<sup>33</sup> Vzpostavljeni kult razrednega osvoboditelja je hitro zamenjan s kultom očeta nacije. Ti novi nacionalni liderji so v 90. letih svoje nacionalno obarvane karizme gradili na podlagi Titovega jugoslovanstva in internacionalizma. Takoj, ko so dosegli vsaj polovično verifikacijo s strani ljudstva, so Titovo karizmo zavrgli in se razglasili za nacionalne reševalce. Takrat je

<sup>31</sup> Prav tam.

<sup>32</sup> Tanja Petrović, »Otac svih jugoslovenskih naroda i narodnosti. (Re)interpretacije patriarhalne figure J. B. Tita u sećanjima bivših Jugoslovena,« v *Tito – Viđenja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 626–639.

<sup>33</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*; Kuljić, *Sećanje na Titoizam: između diktata i otpora*.

začelo nastajati četrto obdobje Titove karizme, ki traja vse do danes. Za novo obdobje so značilne različne poti v vseh posameznih državah in nihanja od skrajnega revizionizma, retradicionalizacije, rekatolizacije in repatriarhalizacije do vzdrževanja in povzdigovanja kulta Josipa Broza, odvisno od oblasti, potreb in interesov. Četrto obdobje, o katerem Kuljić ni pisal (obdobje od leta 1990 do danes), bom opisal na koncu tega prispevka.

### Zamišljene (namišljene) tradicije

»Zamišljena tradicija označuje skupek praks ritualne in simbolne narave, ki v celoti obvladujeta in upravljata javno ali (tiho) zasebno sprejeta pravila, cilj katerih je s ponavljanjem vsaditi določene vrednote in norme vêdenja.«<sup>34</sup> Ponovitev po mnenju Hobsbawma potrjuje stik s preteklostjo, ustvarja se namišljena kontinuiteta.<sup>35</sup> Tradicija in navada nista isto, navade so povezane s tradicijo in jo dopolnjujejo. »Zamišljena tradicija je proces formalizacije in ritualizacije, ki karakterizira sklicevanje na preteklost.«<sup>36</sup> Do zamišljanja prihaja, ko se v družbi dogajajo velike spremembe in obstaja zadostno povpraševanje za oslabitev in zamenjavo starih tradicij. Tako opisane »zamišljene« tradicije so bile ustvarjene v zadnjih 200 letih. Hkrati se poleg zamišljanja tudi stara uporaba tradicije prilagaja novim pogojem, in sicer tako, da uporablja stare modele za doseganje novih ciljev.<sup>37</sup> Obstaja tudi nekaj novih tradicij, ustvarjenih zaradi upravičevanja in legitimiranja nacionalne države, njene himne, zastave v vseh ideoloških vložkih, ki nakazujejo skupnost in vzdržujejo idejo namišljene kontinuitete.<sup>38</sup> V novem liberalnem sistemu, ki je podrl vse družbene vezi in vezi avtoritete, ki so bile nekoč samoumevne, je nastala luknja, ki so jo napolnile zamišljene tradicije. V delovanju tradicij vidimo odnos elite, ki jih vsiljuje, in inferiornih članov, ki se jim podreajo. Nove tradicije zavzemajo le majhen prostor, ki

<sup>34</sup> Eric Hobsbawm, »Izmišljanje tradicije,« v *Kultura pamćenja i historija*, ur. Maja Brkljačić in Sandra Prlenda (Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga, 2006), 139.

<sup>35</sup> Prav tam.

<sup>36</sup> Prav tam, 141.

<sup>37</sup> Prav tam, 143.

<sup>38</sup> Prav tam.

je ostal po izginotju starih tradicij, ki so padle v procesu racionalizacije in sekularizacije. Zavzemajo le področje, ki se tiče državljanstva, simbolov in kohezije skupnosti.<sup>39</sup> Dalj časa trajajoča zamišljena (namišljena) tradicija postaja del vsakdanjega življenja ljudi in se kot taka vpisuje v spomin.<sup>40</sup> Ko stari režimi in ideologije propadajo, jih hitro nadomestijo ideje nove elite, ki zamišljene tradicije vsiljuje skupini, kot so naredile postjugoslovanske elite na območju nekdanje Jugoslavije. Med te nove zamišljene tradicije spadajo vsi novi simboli (zastave, himne, spomeniki) ter ustne in pisne tradicije, ki danes kot nikoli prej, poudarjajo vlogo Cerkve, družine in drugih konservativnih vrednot, ki so pravzaprav le kontrast zamišljenim liberalnim tradicijam jugoslovanskega projekta. O zamišljenih tradicijah ne moremo govoriti ločeno od teorij spominjanja in revizionizma spomina, saj je uspeh zamišljenih tradicij pogojen z uspehom uničevanja in spremembe starih spominov. Izvajalka tega procesa je država s svojim aparatom, ki ima absolutni monopol nad upravljanjem preteklosti ter izvaja proces zaradi lastnih političnih in ideoloških ciljev.<sup>41</sup> Vsakič, ko se spreminjajo tradicije, elita poskuša spremeniti spomin ljudi, ki se osredinja na figuro spomina oziroma očeta nacije, v ozadju vsega se jasno kaže razredna borba na ideološkem področju.<sup>42</sup> Najboljši teren za upravljanje spominov je preteklost, ki je ni mogoče dokazati. To so razumele vse postjugoslovanske elite, ki danes med seboj tekmujejo v namišljenem dokazovanju lastne starodavnosti.

### Tito, bog ali Tito in bog: civilna religija – titoizem

Priča smo vsakdanjemu revizionizmu, ki med drugimi svojo vlogo žrtve išče v religiji, tako zgodba o popolnoma prepovedani religiji v Jugoslaviji postaja dominantna v postkomunističnem diskurzu. Ali je to res? Ali so ljudje res bili odpuščeni iz službe ali partije zaradi praznovanja božiča ali bajrama? Ali je »hudi« komunizem res zatiral religijo in religiozne ljudi in rušil verske objekte? Da te trditve v celoti ali deloma

---

<sup>39</sup> Prav tam.

<sup>40</sup> Prav tam.

<sup>41</sup> Kuljić, *Kultura sećanja*, 21.

<sup>42</sup> Prav tam.



ne držijo, ugotavlja zgodovinar Husnija Kamberović, ki je ob promociji knjige<sup>43</sup> spregovoril za medij Al Jazeera.<sup>44</sup> Kamberović ugotavlja, da je bilo v času socialistične Jugoslavije le v enem desetletju v Bosni in Hercegovini zgrajeno 800 »džamij«. Poudarja, da se je odnos države do religije spreminjal. V začetku je bil zelo oster in nestrpen, po letu 1958 pa se je spremenil. Zato nikakor ne moremo govoriti o tem, da je bila v Jugoslaviji religija prepovedana. Lahko pa pripomnimo, da sta država in religija bili v določenem (zgodnjem) obdobju na nasprotnih straneh. Religija nikakor ni bila razlog za odpuščanje delavcev iz služb, saj se je oblast držala ideala o polni zaposlenosti, vendar pa je gotovo bila ovira pri napredovanju oziroma zavzemanju vodilnih položajev. Jugoslavija je tudi vzpostavila in vzdrževala posebne odnose s Svetim sedežem.<sup>45</sup>

Res je, da se je komunistična oblast legitimirala iz načela racionalnosti, iz tega, kar Weber imenuje »odčaranje sveta«, sicer ne moremo govoriti, da je komunistična oblast bila ves čas in v celoti ateistična, saj je ateizem bil le ideal, ki naj bi družbo pripeljal v boljšo prihodnost.<sup>46</sup> Namesto »zahodnjaškega« modela sekularizacije se je v Jugoslaviji, izvajala ateizacija družbe. Nikolić pravi, da se resnična ateizacija pravzaprav nikoli ni zgodila, temveč da je šlo za zamenjavo religijskih figur, saj so vse komunistične partije imele svoje vodje, ki so jih sakralizirali in so zavzemali osvobojeni prostor boga ali pa nadgrajevali že obstoječe religije.<sup>47</sup> Nikolić in Flere poudarjata, da je ključni gradivni element civilne religije v Jugoslaviji, ki sem jo imenoval titoizem, marksistična misel. Vendar je ta širši in kompleksnejši pojem.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Husnija Kamberović, *Prilozi historiji Bosne i Hercegovine u socijalističkoj Jugoslaviji* (Sarajevo: HMHIS, 2017).

<sup>44</sup> Jasmin Agić, »U socijalističkoj BiH za deceniju izgrađeno 800 džamija,« *Aljazeera Balkans*, 30. 12. 2017, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/u-socijalistickoj-bih-za-deceniju-izgradeno-800-dzamija>.

<sup>45</sup> Klaus Buchenau, »What Went Wrong? Church –State Relations in Socialist Yugoslavia,« *Nationalities Papers* 33, št. 4 (2005): 547, <https://doi.org/10.1080/00905990500354046>.

<sup>46</sup> Več o tem v: Kuljić, *Oblici lične vlasti*.

<sup>47</sup> Kosta Nikolić, »Komunizam i religija: istoriografsko-antropološki ogled,« *Issues in Ethnology and Anthropology* 12, št. 1 (2017): 51–70, <https://doi.org/10.21301/eap.v12i1.2>.

<sup>48</sup> Sergej Flere, »The Atheist Civil Religion in Communist Yugoslavia: the Broken Covenant of Tito's People,« *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung* (2005): 216–232; Nikolić, »Komunizam i religija«.

Poleg uradnih »verificiranih« religij se je v jugoslovanski družbi ustvarilo nekaj, čemur bi lahko rekli civilna religija oziroma titoizem, ki obstaja do danes. Zaradi svoj specifičnosti, močnih čustev, ki se nanj vežejo, in številnih obredov bom titoizem opredelil kot jugoslovansko civilno religijo. Robert Bellah pravi, da gre pri civilni religiji za čaščenje idolatrije dogodkov, organizacij in ljudi, pri čemer pride do ritualov in doživetij, značilnih za religije.<sup>49</sup> Civilna religija se pojavi predvsem v družbah, kjer je prišlo do sekularizacije, in sicer kot odgovor na »duhovno praznino«. Ljudje imajo namreč potrebo, da iščejo smisel, končne odgovore. Zato se pojavi sekularna religioznost, da se zapolni z novimi odgovori, ljudmi, predmeti, rituali. »Resnično« svete predmete tako zamenjajo nadomestki, ki se v jugoslovanski religiji kažejo v sakralizaciji predsednika Tita. Bellah dovoljuje možnost, da so svete osebe tudi politiki, ki s pomočjo kulta osebnosti vzdržujejo religioznost ljudi.<sup>50</sup> V analizi poudari civilno religioznost v Združenih državah Amerike (ZDA), ki jo Američani spregledujejo, vendar vseeno doživljajo, in je neka krovna marela vseh religij v ZDA.<sup>51</sup> Ta proces spremlja sklicevanje na nekega nedefiniranega boga, ki naj bi v tem primeru imel vlogo družbenega lepila. Enako velja, kadar govorimo o civilni religiji v Jugoslaviji oziroma titoizmu. Vloga civilne religije v družbi, kot meni Bellah, je, da upravičuje dejanja vladajočih, ki jih v imenu boga in božjega ljudstva (tistih, ki verjamejo v to civilno religijo) storijo.<sup>52</sup> Kritika, ob dejstvu, da titoizem analiziram kot civilno religijo, bi lahko bila, da gre za politično ideologijo komunizma, vendar bi bilo v tem primeru kritiku težko pojasniti čustveni naboj, ki se danes, 40 let po Titovi smrti, še vedno kaže pri ljudeh, celo tistih, ki v tem času niso bili niti rojeni. Titoizem je danes krovna religija pacifistov na območju nekdanje Jugoslaviji, ki si želijo graditi boljšo prihodnost, ne da bi se spotikali ob bolečo preteklost. Vjekoslav Perica tudi poudarja civilno religijo SFRJ, ki je bila med drugim sestavljena iz partizanskega mita, osvobodilne vojne 1941–1945, številnih kultov in množice drugih elementov.<sup>53</sup> Množični

---

<sup>49</sup> Robert N. Bellah, »Civilna religija v Ameriki,« *Nova revija* 104, št. 9 (1990).

<sup>50</sup> Prav tam.

<sup>51</sup> Prav tam.

<sup>52</sup> Prav tam.

<sup>53</sup> Perica, »Herojstvo, mučeništvo i karizma«.

dogodki, o katerih je Bellah pisal v ZDA, so še značilnejši za Jugoslavijo. Ob teh dogodkih se je častilo predsednika in ideje ZKJ. Ritualni, značilni za družbi, so bili t. i. »sleti« in sprehod s štafeto ob dnevu mladosti. Prav dan mladosti je bil ključni datum, ki je imel status praznika. Ob tem dogodku, ki je bil neuradni rojstni dan predsednika Tita, so mladi iz cele države organizirali praznovanja in množične proslave ter nosili štafeto mladosti po celi državi in jo 25. maja osebno predali predsedniku Titu. Poleg dneva mladosti, ki je gotovo vzbujal največ čustev, so bili v Jugoslaviji pomembni tudi datumi, kot je 29. november – dan republike in številni drugi prazniki, nastali ob koncu druge svetovne vojne. Spoznati predsednika Tita in rokovati se z njim je bilo enako kot rokovanje z bogom osebno. Z besedo »trans« bi lahko opisali vsa čustva, producirana na Tita, saj je on imel funkcijo kohezijskega simbola nacije.<sup>54</sup> Kult, ki je bil temelj civilne religije v Jugoslaviji, je imel veliko podobnih funkcij kot »uradne« religije: »namesto spoznanja in pojasnitve kult navaja odgovore, namesto kritične introspekcije ponuja tolažbo skozi verjetje, da obstaja neka močna opora, ki se ji je treba prilizovati, namesto lastnih avtentičnih motivov je kult ponujal grožnjo s kaznijo in kazen, če se njegove norme ne bodo izpolnjevale.«<sup>55</sup> Podoba Tita ljudstvu ni dala osebnega primera askeze, niti ni od njega pričakovala žrtvovanja, temveč potrošnjo, čim boljše življenje tukaj in zdaj. Stilske obleke, zahodnjaške blagovne znamke, havanske cigarete, star škotski viski itd. so bili nekaj, kar je samo Tita ločevalo od drugih komunističnih voditeljev, in so Jugoslovanom pošiljali vidno sporočilo, kako naj živijo.<sup>56</sup> Sočasno, paradoksalno, je bila civilna religija titoizma obogatena z žrtvami in askezo, simbolizirano v ljudskih junakih, ki so umrli zaradi komunističnega prepričanja in delovanja. Oni so bili simboli junaštva in žrtvovanja in zelena podoba jugoslovanskega duha. Prav ta dimenzija je manjkala Titovi podobi, ki jo je dobil šele v ljubljanskem kliničnem centru, najprej, ko so mu zdravniki amputirali nogo, potem pa s smrtjo.<sup>57</sup> Perica navaja tržaški *Il Piccolo*, ki je v tem času objavil

<sup>54</sup> Prav tam.

<sup>55</sup> Mihajlo Basara, »Titov kult u Jugoslovenskoj narodnoj armiji,« v *Tito – Videnja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 781.

<sup>56</sup> Prav tam.

<sup>57</sup> Perica, »Herojstvo, mučeništvo i karizma,« 595–596.

besedilo o Titu, v katerem je pisalo: »Dva meseca trpljenja sta verjetno zadnje Titovo darilo Jugoslaviji.«<sup>58</sup> Takrat je bila civilna religija popolnoma zaokrožena, saj je Titov kult pridobil vse tri nujne elemente: herojstvo, karizmo in trpljenje.<sup>59</sup> Trpljenje, se je, pravi Perica, izkazovalo v načinu življenja družine Broz, saj jim Tito ni nič zapustil oziroma so bile vse njegove osebne stvari konfiscirane s strani SKJ, družinski člani pa so bili navadni delavci.<sup>60</sup> Titoizem je bil obogaten s številnimi koreografijami, ki (so) jih izvajajo (li) ljudje, temu pojavu lahko dodamo še zgodbo o spomenikih, ki so bili prva tarča napadov postjugoslovanskih oblasti. Pesmi, ki jih državljani pojejo svojemu liderju, so velikokrat del politične propagande, tudi v Jugoslaviji je bilo tako (pesmi, kot so »*Uz maršala Tita*«, »*Od Vardara pa do Triglava*« in še veliko drugih). Hofman ugotavlja, da so bile pesmi o Titu preslikava tradicionalne ljudske glasbe, ki je v Titu videla nov lajtmotiv. So del modernizacijskega projekta, za katerega je značilna sakralizacija mita o Josipu Brozu.<sup>61</sup> Takrat ko pesmi o vodji postanejo del priljubljene kulture, se snemajo nove in pojejo štirideset let po smrti liderja, ki je bil deloma kastriran za svojo karizmo, težko govorimo o propagandi, temveč o čustvih (npr. »Računajte na nas«, »*Druže Tito mi ti se kunemo*«, »*Tri put sam video Tita maršala*«, »*Sve je isto samo njega nema*«, »*Jugoslovenka*« itd.). O titoizmu kot civilni religiji Velikonja ugotavlja, da so Jugoslovani vseh religij uspeli združiti podobo Tita s svojimi verskimi prepričanji. V spominski knjigi, ki je v Hiši cvetja, so celo zapisovali: »Spoštovani Josip Broz Tito, naj ti da vsemogočni Bog večni mir in pokoj!«, »*Sretna sam što sam živjela dok ste bili Predsjednik, počivali u miru Božjem*.«<sup>62</sup> Pokop Tita je bil tudi ritual *par excellence*, ritual, v katerem se je cela država ustavila, v katerem so vsi jokali in razmišljali, kako naprej. Pokop Tita je bil tudi največji »kongres« mednarodnih diplomatov v sodobni evropski zgodovini, na katerem se je zbrala vladajoča elita s celega sveta.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> *Il Piccolo* (28. 2. 1980) po Perica, »Herojstvo, mučeništvo i karizma,« 595.

<sup>59</sup> Prav tam.

<sup>60</sup> Prav tam.

<sup>61</sup> Ana Hofman, »Druga Tita rodila je vila. Kako se pevalo (o) Titu Jugoslavije,« v *Tito – Videnja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 616.

<sup>62</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 95.

<sup>63</sup> Prav tam.

Zanimivo je del Freudove teorije prenesti na Tita, njegov vpliv na množice in položaj v jugoslovanski družbi v kontekstu razumevanja rojstva kulta Josipa Broza.<sup>64</sup> Tito je bil maršal oziroma je imel najvišji vojaški čin v državi, kar po Freudu pomeni, da je bil vodja umetne množice – armade. »Vojskovodja« oziroma maršal je tisti, za katerega se verjame, da vse (v hierarhiji pod sabo) ljubi enako.<sup>65</sup> Sočasno je Tito predsednik države oziroma vodja druge množice. Tako je bil Tito vodja dveh najznačilnejših množic, umetne množice JLA,<sup>66</sup> in primarne množice, družbe, nacije, države. Ta dvojna voditeljska vloga mu je omogočila širši vpliv in večjo moč. Smiselno je razmisliti tudi o ritualih, ki jih je izvajala komunistična oblast, saj so z močno sekularizacijo religiozne rituale izrinili iz vsakdanjega življenja in vpeljali rituale, ki vključujejo in povezujejo množice. ZKJ je rituale, vzpostavljene s strani Cerkve, cilj katerih je bilo ohranjanje množic, denimo božič, zamenjala z dnevom mladosti, ki se je praznoval 25. maja in naj bi bil Titov neuradni rojstni dan. V te rituale spadajo tudi množični »sleti«, štafete za dan mladosti itn. Številni avtorji prav v JLA in činu vojskovodje vidijo temelj za razumevanje vzpostavitve in delovanja kulta Josipa Broza.<sup>67</sup> Basara in Dimitrijević navajata primere sakralizacije predsednikovega kulta v armadi in permanentno indoktrinacijo vojakov, brez katere kult Josipa Broza nikoli ne bi imel take družbene in politične moči.<sup>68</sup> Ta ideološka struktura se je občinstvu približevala prek jugoslovanskega filmskega vojnega spektakla. Filmska ideologija se je plasirala tako, da ni bila upodobljena v Titu. Njegov lik ni bil zaokrožen in prisoten kot identiteta, temveč se je ideologija množicam podajala v podobi armade in temeljnih komunističnih vrednot: solidarnosti, tovarištva in poguma.<sup>69</sup> Takrat ko Titov

<sup>64</sup> Sigmund Freud, »Množična psihologija in analiza jaza,« v *Psihoanaliza in kultura*, ur. Rastko Močnik in sod. (Ljubljana: DZS, 1981), 7–74.

<sup>65</sup> Prav tam.

<sup>66</sup> Jugoslovanska ljudska armada.

<sup>67</sup> Basara, »Titov kult«; Bojan Dimitrijević, »Jugoslovenska armija – oslonac Titovog kulta ličnosti u prvim posleratnim godinama,« v *Tito – Videnja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 797–819.

<sup>68</sup> Prav tam.

<sup>69</sup> Zvijer, Nemanja, »Slika Josipa Broza Tita u partizanskom ratnom spektaklu,« v *Tito – Videnja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 718–731.

kult v armadi ni bil več vprašljiv, se je predsednik vidno odmaknil od JLA, kar se je zgodilo v začetku petdesetih let, ko je Tito vojaške škornje zamenjal za elegantno obutev.<sup>70</sup>

Civilna religija v Jugoslaviji je kot že »verificirane« religije poskusila dati tudi odgovore na vprašanja skupnega izvora, pri čemer se je izogibala etničnim razpravam ter ves čas poudarjala mesijansko vlogo Jugoslavije in njenih državljanov v boju za izgradnjo boljšega in pravičnejšega sveta.<sup>71</sup> Flere ugotavlja, da so izgradnja skupnosti, »uradna« podelitev moči odločanja, enakost, skupinske akcije izgradnje države in njene infrastrukture (delovne akcije) imele pomembno vlogo pri oblikovanju civilne religije.<sup>72</sup> Po razpadu Jugoslavije in temeljnih načel, ki so bila temelj civilne religije, je ta prenehala obstajati na način, kot jo je definiral Bellah.<sup>73</sup> Vendar je titoizem s pomočjo nostalgичnih spominov naredil metamorfozo in dobil sedanjo obliko, ki še vedno ohranja številne elemente civilne religije, mogoče pa lahko rečemo, da je danes titoizem nepopolna civilna religija, ki se nanaša na posthumno karizmo Josipa Broza.

Hiša cvetja, ki je bila nekoč sestavni del ritualizacije dneva mladosti, danes pa ponazarja hram enotnosti, nekaterih boljših časov, časov, ko soseska Dedinje, v kateri je Hiša cvetja, ni bila prostor ograjevanja premožnih elit.<sup>74</sup> Hišo cvetja še vedno obiskujejo ljudje z venci, jokajo in nepremično gledajo v zadnje počivališče tovariša Tita. Določeni rituali, ki so bili nekoč značilni za dan mladosti in druge praznike, se še danes v spremenjeni obliki izvajajo v Hiši cvetja. Gotovo pa je obletnica oziroma 25. maj v Hiši cvetja datum, ki potrjuje teze o obstoju titoizma tudi danes. Muzej Jugoslavije, del katerega je Hiša cvetja, pa je tudi najbolj obiskan muzej v Beogradu.<sup>75</sup> Obstoj titoizma v sodobnih časih oziroma njegova metamorfoza je opisana tudi v priljubljeni kul-

<sup>70</sup> Dimitrijević, »Jugoslovenska armija,« 809.

<sup>71</sup> Flere, »The Atheist Civil Religion«.

<sup>72</sup> Prav tam.

<sup>73</sup> Prav tam.

<sup>74</sup> Aleksandar Ignjatovic, »Otvaranje i popularizacija. Muzej 25. maj i transformacija prostora Dedinja,« v *Tito – Videnja i Tumačenja*, ur. Olga Manojlović Pintar in sod. (Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011), 601–615.

<sup>75</sup> Belgrade Beat, »Muzej Jugoslavije,« dostop 14. 7. 2020, <https://belgrade-beat.rs/lat/znamenitosti/muzej-jugoslavije>.

turi. Najboljši primer tega je regionalno izjemno uspešna nadaljevanka iz Bosne in Hercegovine »Nor, zmeden, normalen«<sup>76</sup>, v kateri glavni junak (Mustafa Nadarević) izvaja rituale, molitve in pogovore s Titom, ki ga ima za boga. Junak prevzema klasične rituale, značilne za krščansko in muslimansko vero, ki jih izvaja v spremenjeni obliki. Tudi če gledamo jezikoslovno plat, Nadarević uporablja znane in zelo pogoste pogovorne fraze srbohrvaškega jezika, v katerih besedo bog zamenjuje z besedo Tito (npr. *Hvala ti, Tito dragi; ako Tito da; o moj Tito; Tita ti, na šta to ličiš?* itn.) Titoizem je še vedno, ne glede na vsa dogajanja, živ. Ne gre za množičen pojav, saj se številni mladi tega časa ne spominjajo in nimajo jasnega odnosa do preteklosti, pa tudi Jugoslavije ni. Vseeno pa tega pojava ne morem spregledati v analizi, ker veliko pove o polarizaciji postkomunističnih družb. Danes smo priča desekularizaciji in retradicionalizaciji, priča vračanju boga, ki v današnji obliki zares nikoli ni obstajal. Priča smo procesu vračanja »simulakerja« boga.

### Vračanje »pravega« boga

V postkomunističnem diskurzu, pravi Buden, se bog vrača kot žrtev komunizma, ki ga nov režim osvobaja in rešuje.<sup>77</sup> Za vso gospodarsko, družbeno in politično nesrečo je vedno kriva komunistična oblast, ki naj bi »zatirala« religijo. Pri tem pa ideologi spregledajo dejstvo, da je sekularizacija starejša od komunizma, sega do časov razsvetljenske misli in ne enači sekularizma z ateizmom.<sup>78</sup> V Jugoslaviji lahko govorimo o komunizmu ob religiji, ki je bila v zasebni sferi. Postjugoslovanski »osvojen« bog je danes povsod in ima nalogo legitimacije revizionističnih procesov. Ta proces spremlja tudi dvojna restitucija, ki se poleg vračanja nepremičnin Cerkvi kaže tudi kot pravica do povratka duhovnega premoženja ljudstvu, Cerkvi, svetnikom.<sup>79</sup> Zanimivo je dejstvo cerkvenega stališča nekoč in danes. Iz tega izhaja cerkvena dvojna negacija obstoječe družbe in želja po utopiji. V času komunizma je Cerkev temu naspro-

<sup>76</sup> *Lud, zbunjen, normalen* (op. avt.).

<sup>77</sup> Boris Buden, *Cona prehoda: o koncu postkomunizma* (Ljubljana: Krtina, 2014).

<sup>78</sup> Buden, »Cona prehoda«; Boris Buden, »Djeca postkomunizma,« v *Dobro došli u pustinju postsocializma*, ur. Igor Štiks in Srećko Horvat (Zagreb: Fraktura, 2015), 169–191.

<sup>79</sup> Buden, »Cona prehoda«.

tovala in govorila o vrednotah Zahoda, danes sovraži zahodnjaškega »hudiča«, ki promovira seks, mamila, nemoralo (toda občasno vseeno podpira te liberalce, če ji to ustreza). Buden o tej cerkveni hipokriziji pravi, da se »prava« vera izraža »v odnosu do kulturno manj vredne oziroma dekadentne vere«. <sup>80</sup> Novi osvobojeni Bog, ugotavlja Buden, ni več religiozen, temveč je politični bog, Cerkev postaja politikum *par excellence*, ki sproža epohalno politizacijo religije. <sup>81</sup> Dokaz, da to dejstvo drži, lahko danes najdemo v Črni gori, kjer dolgoletni predsednik, deklarirani ateist in socialist Milo Đukanović podpira (ali celo vzpostavlja) Črnogorsko pravoslavno cerkev. <sup>82</sup> Antagonizmov je še veliko, v ozadju pa vedno vidimo, da novim politikom Cerkev postaja enaka narodu, ki namesto socialne podpore državljanom prodaja imaginarni kruh odrešenja. Tako se javno promovirana sekularnost kontaminira z religijo, javnost pa postaja vse bolj onesnažena z zasebnim, kar je pot v desekularizacijo, ki smo ji priča. Temu pojavu hibridizacije, v katerem religija postaja kulture, Buden pravi postsekularna družba. <sup>83</sup> V sodobni postsekularni družbi ni več jasne lončnice med sakralnim in profanim, saj religija ob kapitalizmu postaja vse uspešnejša (celo dobičkonosna veja kapitalističnega gospodarstva). Primer tega so npr. sobe za molitev v nakupovalnih centrih v Dubaju, verige trgovin Srbske pravoslavne cerkve, katoliški radio »Marija« na Hrvaškem itn.

### Spominjanje na Tita – titostalgija zoper titofobijo

Spominjanje na Tita je del vsakdanje kulture vseh narodov nekdanje Jugoslavije. Spominjanje je včasih prostovoljno in izraža stališče osebe, ki se spominja, včasih je institucionalizirano, vsiljeno in ideološko po-barvano. Spominjanje na Tita se danes deli na dva tabora – na titostalgike in titofobike.

---

<sup>80</sup> Prav tam.

<sup>81</sup> Prav tam.

<sup>82</sup> Aljazeera Balkans, »Đukanović: Crna Gora treba imati svojo pravoslavnu crkvu,« 14. 2. 2020, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/dukanovic-crna-gora-treba-imati-svoju-pravoslavnu-crkvu>.

<sup>83</sup> Prav tam.



## Jugonostalgija, titostalgija

»Nostalgija je ena izmed najpogostejših diskurzivnih konstrukcij v razvitih družbah, je nekako inverzni in hkrati integralni sopotnik sodobnih progresističnih ideologij oziroma obsedenosti s prihodnostjo.«<sup>84</sup> Velikonja pravi, da nostalgija ni isto kot zgodovinski spomin, saj je nostalgija enako spomin minus bolečina.<sup>85</sup> To pomeni, da je nostalgija romantično spominjanje izgubljenih časov, ljudi, predmetov, je hrepenenje in romanca z nesrečnim koncem. Enako kot spomini, o katerih je pisal Halbwachs,<sup>86</sup> nostalgični spomini niso nujno doživeti, občutek nostalgije se lahko zgodi tudi prek nostalgičnega prenosa, kot se je zgodilo z jugonostalgijo oziroma titostalgijo. Pri nostalgijah so v žarišču vedno pripovedi o neki Atlantidi, izgubljenem rajju, ki nikoli ni obstajal. Del vsakdanjih nostalgij na našem ozemlju je jugonostalgija, ki zajema vse lepe spomine o preteklosti.<sup>87</sup>

Ime Jugoslavija v jugonostalgičnem diskurzu, pravi Ksenija Vidmar Horvat, ustvarja takojšnje močne spomine »na čase, ki smo jih preživeli skupaj«. Pri teh spominih gre za dvoplastni nostalgični prenos, po eni strani se kaže kot hrepenenje po časih velike, močne in vplivne države ali kot želja po povratku predvsem ekonomskega dostojanstva.<sup>88</sup> Del jugonostagije je tudi titostalgija, ki pooseblja spomin na Jugoslavijo, ki se iz hrepenenja za »*Jugom*<sup>89</sup>« kaže tudi kot hrepenenje »za *drugom*« (*Titom*).<sup>90</sup> Tito je gotovo bil oseba svetovnega ugleda, ki je danes, 40 let po smrti, še vedno povsod prisotna, v imenih ulic, trgov, v knjigah, na televiziji, v ritualih in umetnosti je danes bolj živ, kot je bil nekoč. Tito se je po smrti telesno preselil v beograjsko Hišo cvetja, sicer pa se je njegov duh enakomerno preselil na ozemlja vseh jugoslovanskih držav kot depolitizirana blagovna znamka priljubljene kulture. Velikonja razdeli

<sup>84</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 24.

<sup>85</sup> Prav tam, 25.

<sup>86</sup> Maurice Halbwachs, »Kolektivno in istorijsko pamčenje,« *Časopis za književnost i kulturo, i društvena pitanja REČ* 56, št. 2 (1999): 63–83.

<sup>87</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 13–15.

<sup>88</sup> Ksenija Vidmar Horvat, *Periferna Evropa: tranzitologija in postkrizni diskurzi v jugovzhodni Evropi* (Ljubljana: Založba Filozofske fakultete, 2018), 85.

<sup>89</sup> Za Jugoslavijo (op. avt.).

<sup>90</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 13.

titostalgijo na: kulturo titostalgije (ki je industrija nostalgije, usmerjena v dobiček prek instrumentalizacije Tita) in titostalgično kulturo.<sup>91</sup> Tito-stalgična kultura se kaže v izjavah, javnomnenjskih anketah, vsakdanji percepciji, ulični kulturi, je točka spominjanja, del kulture, komunikacije, arhitekture. Je nekaj intimnega, ne vsiljenega, celo ritualnega.<sup>92</sup> Lahko bi rekli, da se gre za neko različico jugoslovanske civilne religije, ki jo spremljajo pesmi, molitve, rituali in darovanje umrlemu predsedniku. Lahko je tudi izhodišče sodobne kritike družbe, številnih šal itn.

Tito iz titostalgije ni pravi Broz, poudarja Velikonja, je utopična zgodovinska predstava, želja, fantazma.<sup>93</sup> Tito je danes le poosebljena utopija, ki se prenaša iz generacije v generacijo. Tito, ki ga danes poznamo, je le simulaker<sup>94</sup> Josipa Broza Tita, konstruiran v javnem in tržnem diskurzu. Tito je danes vse razen nekdanjega predsednika, je metafora upora v sedanjosti, način, kako se zoperstaviti nacionalizmu, rasizmu, neoliberalizmu, šibki državi, ne pa dejansko hrepenenje po Brozovi državi. Je tudi metafora družbenega sna, o družbeni mobilnosti, saj je reven in neizobražen otrok s kmetov, ki se je počasi vzpenjal v vojaški, družbeni in državno-politični hierarhiji, postal glavni vojskovodja in predsednik države.<sup>95</sup>

### Revizionizem spomina

Revizija spomina je nujna v političnem boju, saj gre za spopad v sedanjosti, cilj katerega sta pozaba in uničevanje prejšnjih karizem in režimov, ki ovirajo novega vodjo. Na Balkanu je v devetdesetih »eksplozirala«<sup>96</sup> zgodovina, začeli so se procesi pozabljanja, vzpostavitve hegemonije novih družbenih elit ter vsesplošna desekularizacija in retraditionalizacija. Religija naj bi nadomeščala nelagodje tranzicijskega procesa in vzpostavila močnejše lepilo v družbi. Danes so v javnem prostoru značilno prisotne religijsko-nacionalistične skupine («*Vehabije*«, «*Zavetnici*«, «*Identitaristi*« itn.) Primarni cilj revizije je bil uničiti protifaši-

<sup>91</sup> Prav tam.

<sup>92</sup> Prav tam, 60–86.

<sup>93</sup> Prav tam, 117.

<sup>94</sup> Več v: Jean Baudrillard, *Simulaker in simulacija* (Ljubljana: Študentska založba, 1999).

<sup>95</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 89.

zem, saj je ZKJ iz njega črpala svojo moč in legitimnost. Tako se v Srbiji kot heroj vrača kvinzling Milan Nedić, na Hrvaškem in v Sloveniji se konstruirajo nova mesta spominjanja (npr. Kočevski rog), ki želijo s pomočjo zlorabe sentimenta uničiti antifašistične vrednote. Prva poteza vseh desnih vlad v državah nekdanje Jugoslavije je bilo spreminjanje zgodovinskih dejstev, ki se nanašajo na Tita.

Ksenija Vidmar Horvat ugotavlja da je potlačitev spominov na Jugoslavijo in Tita oblika upravljanja nostalgije, ki se ohranja v zasebnih spominih. Upravljanje nostalgije je, kot ugotavlja avtorica, del rekonstrukcije nacionalne identitete. Pravi, da se je v Sloveniji (dodal bi, da tudi na vsem postjugoslovanskem ozemlju) »glavnina revizionističnega diskurza usmerila v drugo svetovno vojno«. <sup>96</sup> Pri tem se uporabljajo strategije odvrčanja pozornosti od kolaboracije in nacistične okupacije ter včasih celo opravičujejo nacistične poteze, ki naj bi bile zdravilna »injekcija« zoper komunistične bolezni. Ta dejanja so pripeljala do enačenja komunizma z nacizmom in vzpostavila primerjalni diskurz, ki komunistično »okupacijo« razume kot hujšo v primerjavi z nacistično. <sup>97</sup>

### Titofobija – disidenti

Proces rušenja komunizma so na postjugoslovanskem območju spremljale številne tranzicije in vpeljevanje novih korpusov vrednot, ki so morale biti radikalno različne od jugoslovanskih. Iz tega procesa izhaja imperativ periferizacije Tita ter označevanja Jugoslavije in socializma za drugega. Krona tega procesa naj bi bila po teoriji titofobija.

Kot sem omenil že v začetku, se spomini ohranjajo s pomočjo klasifikacije, ta pa se ohranja prek simbolizacije. Vsakega zgodovinskega obdobja se spominjamo prek simbolov tega obdobja. Resimbolizacija socializma se je kot ideološki projekt najprej začela s pomočjo emocionalizacije preteklosti in spremembe ključnih simbolov prejšnjega režima, to so predvsem kraji spominjanja in datumi: ulice, spomeniki, muzeji in prazniki. <sup>98</sup>

<sup>96</sup> Vidmar Horvat, *Periferna Evropa*, 91.

<sup>97</sup> Prav tam.

<sup>98</sup> Več konkretnih primerov v: Kuljić, *Sećanje na titoizam*, 138.

Buden največje nasprotnike jugoslovanskega režima vidi v nekdanji eliti, ki se je vzpela s pomočjo aparata ZKJ.<sup>99</sup> Pojav disidentstva, nekdanjih komunistov, ki se danes promovirajo za demokrate, razume kot »otročko bolezen otrok komunizma«. Ugotavlja, da so akterji dezintegracije Jugoslavije (Milošević, Čosić, Tuđman itd.) imeli vodilne vloge v ZKJ. Ksenija Vidmar Horvat opozarja, da disidentske elite ne moremo enačiti z »navadnimi« disidenti, ki niso bili na položajih moči in so resnično želeli spremembe (NSK, Miško Šuvaković itd.).<sup>100</sup> Pri disidentskih elitah gre za dovčerajšnje komuniste, ki so v hudi krizi komunističnega režima dojeli, da bodo izgubili politično moč, zato so se zelo hitro prelevili v disidente.<sup>101</sup> Danes so nasprotniki jugoslovanskega režima tisti, ki želijo pozabiti svojo preteklost (Janša, Šešelj itd.), pri njih pa je mogoče opaziti tri ključne poteze: trajno in vseprisotno retoriko žrtve, iluzijo o neprekinjeni kontinuiteti lastne usmerjenosti in popačene selektivne spomine.<sup>102</sup> Ohranjanje elite na položajih je spremljal proces radikalne transformacije države, družbe, gospodarstva in ideologije. Disidenti niso le desničarski politiki, ki se danes potegujejo za Titovo karizmo (Janša, Grabar-Kitarović, Šešelj), temveč tudi pisatelji, filozofi in intelektualci,<sup>103</sup> ki so politikom ustvarjali ideološke diskurze.

Namesto sklepa: četrto obdobje Titove karizme in titoizma

Titova karizma je v »četrtem obdobju« postala pluralna. Če je bil Tito v prejšnjih obdobjih vodja dveh pomembnih množic, je danes posthumno žrtev maščevanja prav tistih, ki jim je bil idol, nekdanjim levičarjem. Proces revizionizma spomina ni bilo težko izpeljati, saj kot pravi Halbwachs individualni in kolektivni spomini niso samostojni, temveč potrebujejo spomine drugih.<sup>104</sup> Torej jih je mogoče retroaktivno graditi in spreminjati tudi prek transferja spomina. Materializirana

<sup>99</sup> Buden, »Djeca postkomunizma«.

<sup>100</sup> Vidmar Horvat, *Periferna Evropa*, 87.

<sup>101</sup> Prav tam.

<sup>102</sup> Todor Kuljić, *Prevladavanje prošlosti: uzroci i pravci promene slike istorije krajem XX veka* (Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002).

<sup>103</sup> Eden najbolj znanih disidentskih intelektualcev, o katerem piše Kuljić, je Dobrica Čosić.

<sup>104</sup> Halbwachs, »Kolektivno i istorijsko pamćenje«.

podoba, ki sproža spomine, so spomeniki oziroma kraji spominjanja. S temi je mogoče vračanje zgodovine, iskanje identitete in ustvarjanje nostalgije. To tezo potrjuje dejstvo, da so bili prav kraji spominjanja (spomeniki, datumi, imena ulic) tarče prvih napadov revizionistov, saj je to logičen prvi korak v kastraciji Titove karizme. Revizija je bila dokaj neuspešna, ker ni temeljni diskurz na postjugoslovanskem ozemlju, saj enakopravno ob njem stoji nostalgični diskurz. Močna Titova karizma se je ohranila le v republikah, ki do njegovega časa niso bile samostojne in ga zato percipirajo kot soočeta nacije, denimo Severna Makedonija in Bošnjaki v BiH.<sup>105</sup> Tito je v teh državah metafora dobrih politik, ponosa in poguma. V Črni gori bi katerikoli poskus revizionizma pomenil izbruh nacionalizma in državljansko vojno.<sup>106</sup> Četrto obdobje Titove karizme v Srbiji je precej mirno. Titovo karizmo je prvi uspešno uničil Milošević, potem Đinđić in danes Vučić, ki je zgradil močen kult osebnosti. Zgodovinarjem ni uspelo popolnoma uničiti Titove karizme, saj so zaradi hitrih sprememb najprej morali uničiti Miloševićevo, potem pa tudi Đinđićevo. Zato uporaba Tita kot figure spominjanja ali blagovne znamke na trgu ne pomeni tveganja za elito.<sup>107</sup> Treba je poudariti tudi poseben položaj Srbske pravoslavne cerkve (SPC) v Jugoslaviji, ki je bila v primerjavi s Katoliško cerkvijo dokaj avtonomna oz. bolj nacionalna ter je imela vodilno vlogo pri spodbujanju retradicionalizacije, nacionalizma in desekularizacije v Srbiji po Titovi smrti.<sup>108</sup> Dejstvo je, da je neodvisna, bolj nacionalna SPC bila model, ki ga je Tito želel uporabiti na Hrvaškem, saj je želel katoliško nacionalno, šibko Cerkev, neodvisno od Vatikana, ki bi bila lažje vgrajena v temeljna načela jugoslovanskega socializma.<sup>109</sup> To dejstvo je bilo temelj za razhajanje, versko in pravno neenakost religij in religioznih ljudi v Jugoslaviji.<sup>110</sup> Hrvaška, ki se je v procesu revizionizma dokazala kot najuspešnejša, je popolnoma uničila Titovo karizmo, saj jo je deklarirala kot velikosrbski

<sup>105</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*.

<sup>106</sup> Kuljić, *Kultura sećanja*; Kuljić, Todor, »Tito u novom srpskom poretku sećanja,« *Sociologija* 45, št. 2 (2004), 97–116, <https://doi.org/10.2298/SOC0302097K>.

<sup>107</sup> Kuljić, *Oblici lične vlasti*; Kuljić, *Kultura sećanja*.

<sup>108</sup> Buchenau, »What Went Wrong?«.

<sup>109</sup> Prav tam.

<sup>110</sup> Prav tam.

projekt.<sup>111</sup> Nostalgije po starih časih, pravi Kuljić, so mogoče le v Istri in Medžimurju.<sup>112</sup> Drugi deli Hrvaške na Tita gledajo kot na sovražnika in uničevalca hrvaškega »tisočletnega sna« o neodvisni državi, ki ga je Hrvaška dosegla z marionetno fašistično državo NDH. Nosilec karizme, ki jo bo treba v prihodnje uničiti, ni več Tito, temveč Tuđman. Do tega je prišlo, ker je bilo liberalno gibanje na Hrvaškem uničeno in je vodilno vlogo prevzela RKC.<sup>113</sup> V primeru Srbije in Hrvaške sta se ateizacija družbe in vsakdanja diskriminacija vernikov obrnili v fanatizem oz. verski nacionalizem.<sup>114</sup> V Sloveniji, ki se je prva od vseh jugoslovanskih držav »evropeizirala«, spomini na Tita še vedno ostajajo odprto politično vprašanje. Desnica izvaja močne napade, podobne hrvaški desnici, levica pa je velikokrat ravnodušna. Nostalgični diskurz na Slovenskem torej ni ustvarjen s pomočjo medijev, temveč prek nostalgičnega transferja. Četrto obdobje Titove karizme na Slovenskem je danes obdobje nostalgij in – še več – obdobje, v katerem se je iz Tita ustvarila blagovna znamka. Jasno je, da so se Slovenci prvi naučili, kako deluje kapitalizem, in ga prilagodili potrebam lokalnih trgov. Tako ni čudno, da je največ produktov z imenom Tito ali Jugoslavija (ali ozadjem, ki spominja na Tita) prav na Slovenskem. Slovenci so narod, ki danes največkrat obišče beograjsko Hišo cvetja v primerjavi z vsemi drugimi. Tito je danes na Slovenskem, kot piše Mitja Velikonja, blagovna znamka hedonizma.<sup>115</sup> Zdi se, da je bila kastracija Titove karizma v vsem prostoru nekdanje Jugoslavije osredinjena le na kastracijo v freudovskem pomenu oziroma na kastracijo očeta (vodje), kar je napaka revizionistov. Titova samoreprezentacija kot sina še vedno ostaja težava na področju kastracije karizme, saj je prav ta del (karizme sina) tisti, ki aktivno eksistira in ustvarja nostalgije ter ohranja titoizem.

Civilna religija je ob ZDA, kot je zatrjeval Bellah, obstajala in še vedno obstaja (sicer v manjši meri) v prostoru nekdanje Jugoslavije. Titoizem soobstaja skupaj s Titovo karizmo in je simbol družbenega vedenja in položaja ter izraža kulturni in družbeni kapital posameznika.

---

<sup>111</sup> Kuljić, *Sećanje na titoizam*.

<sup>112</sup> Prav tam.

<sup>113</sup> Buchenau, »What Went Wrong?«.

<sup>114</sup> Prav tam.

<sup>115</sup> Velikonja, *Titostalgija*, 98.

Po razpadu Jugoslavije je prišlo do množične desekularizacije družbe, vendar ta ni popolnoma uničila titoizma. Novi postkomunistični bog je kot simulaker boga, kar omogoča sobivanje drugih bogov oz. osebnosti, ki jih časti ljudstvo. Novi-stari bog prav zaradi obstoja svoje zrcalne podobe omogoča življenje in čaščenje titoizma pri ljudeh, ki so mu zavezani. Prihodnost karizmatičnih liderjev je neizogibno dejstvo, vendar bralcu puščam v razmislek, koliko teh bo doseglo metamorfozo karizme. Koliko karizem bo postalo karizma – simbol kot Tito, Lenin ali Che Guevara?

## B i b l i o g r a f i j a

Agić, Jasmin. »U socijalističkoj BiH za deceniju izgrađeno 800 džamija.« *Aljazeera Balkans*, 30. 12. 2017. <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/u-socijalistickoj-bih-za-deceniju-izgradeno-800-dzamiya>.

Aljazeera Balkans. »Đukanović: Crna Gora treba imati svoju pravoslavnu crkvu.« *Aljazeera Balkans*, 14. 2. 2020. <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/dukanovic-crna-gora-treba-imati-svoju-pravoslavnu-crkvu>.

Baudrillard, Jean. *Simulaker in simulacija*. Ljubljana: Študentska založba, 1999.

Belgrade Beat. »Muzej Jugoslavije.« *Dostop* 14. 7. 2020. <https://belgrade-beat.rs/lat/znamenitosti/muzej-jugoslavije>.

Basara, Mihajlo. »Titov kult u Jugoslovenskoj narodnoj armiji.« *V Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 779–797. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Bekić, Darko. *Jugoslavija u hladnom ratu*. Zagreb: Globus, 1988.

Bellah, Robert N. »Civilna religija v Ameriki.« *Nova revija* 104, št. 9 (1990): 1661–1673.

Bogetić, Dragan. »Jugoslavija i nesvrstanost: prilog prevazilaženju predrasuda i stereotipa.« *Annales, Series historia et sociologia* 24, št. 4 (2014): 615–624. <https://zdjp.si/wp-content/uploads/2015/06/bogetic.pdf>.

Buchenau, Klaus. »What Went Wrong? Church–State Relations in Socialist Yugoslavia.« *Nationalities Papers* 33, št. 4 (2005): 547–567. <https://doi.org/10.1080/00905990500354046>.

Buden, Boris. *Cona prehoda: o koncu postkomunizma*. Ljubljana: Krtina, 2014.

Buden, Boris. »Djeca postkomunizma.« V *Dobro došli u pustinju postso-cijalizma*, uredila Igor Štiks in Srećko Horvat, 169–191. Zagreb: Fraktura, 2015.

Campbell, John C. »Tito: The achievement and the Legacy.« *Foreing Affairs* 58, št. 5 (1980): 1045–1059. <https://doi.org/10.2307/20040581>.

Čalić, Mari-Žanin. *Istorija Jugoslavije u 20. veku*. Beograd: Clio, 2013.

Dimitrijević, Bojan. »Jugoslovenska armija – oslonac Titovog kulta ličnosti u prvim posleratnim godinama.« V *Tito – Viđenja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 797–819. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Freud, Sigmund. »Množična psihologija in analiza jaza.« V *Psihoanaliza in kultura*, uredili Rastko Močnik in sod., 7–74 Ljubljana: DZS, 1981.

Flere, Sergej. »The Atheist Civil Religion in Communist Yugoslavia: the Broken Covenant of Tito's People.« *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung* (2005): 216–232.

Halbwachs, Maurice. »Kolektivno i istorijsko pamćenje.« *Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja REČ* 56, št. 2 (1999): 63–83.

Hobsbawm, Eric. »Izmišljanje tradicije.« V *Kultura pamćenja i historija*, uredili Maja Brkljačić in Sandra Prleđa, 137–150. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 2006.

Hofman, Ana. »Druga Tita rodila je vila. Kako se pevalo (o) Titu Jugoslavije.« V *Tito – Viđenja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 615–626. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Ignjatovic, Aleksandar. »Otvaranje i popularizacija. Muzej 25. maj i transformacija prostora Dedinja.« V *Tito – Viđenja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 601–615. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Kamberović, Husnija, *Prilozi historiji Bosne i Hercegovine u socijalističkoj Jugoslaviji*. Sarajevo: HMHIS, 2017.

Kuljić, Todor. *Prevladavanje prošlosti : uzroci i pravci promene slike istorije krajem XX veka*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002.

Kuljić, Todor. »Tito u novom srpskom poretku sećanja.« *Sociologija* 45, št. 2 (2004): 97–116. <https://doi.org/10.2298/SOCO302097K>.

Kuljić, Todor. *Tito: sociološko-istorijska studija*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka »Žarko Zrenjanin«, 2004.

Kuljić, Todor. *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlost*. Beograd: Čigoja štampa, 2006.

Kuljić, Todor. *Oblici lične vlasti: sociološkoistorijska studija o ideologiji i organizaciji uticajnih evropskih oblika lične vlasti od antike do savremenog doba*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.

Kuljić, Todor. *Sećanje na titoizam: između diktata i otpora*. Beograd: Čigoja štampa, 2011.



Manojlović Pintar, Olga. »Predgovor.« V *Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 9–19. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Mastnak, Tomaž. *Vzhodno od raja: civilna družba pod komunizmom in po njem*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1992.

Nikolić, Kosta. »Komunizam i religija: historiografsko-antropološki ogled.« *Issues in Ethnology and Anthropology* 12, št. 1 (2017): 51–70. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i1.2>.

Pavlović, Vukašin. »Veberova koncepcija moći.« *Godišnjak FPN* 3, št. 3 (2009): 9–27.

Perica, Vjekoslav. »Herojstvo, mučeništvo i karizma u civilnoj religiji titoizma. Proturječja između Titovog kulta i kulta narodnih heroja Jugoslavije.« V *Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 582–601. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Perović, Latinka. »Josip Broz Tito: Različite istorijske perspektive.« V *Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 19–28. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Perović, Latinka. »Revizionizam i nacionalizam.« V *Preispitivanje prošlosti i istorijski revizionizam*, uredil Petrović Milo, 27–33. Beograd: Udruženje Španski borci 1936–1939 in Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, 2014.

Petrović, Tanja. »Otac svih jugoslovenskih naroda i narodnosti. (Re)interpretacije patrijarhalne figure J. B. Tita u sećanjima bivših Jugoslovena.« V *Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 626–639. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.

Velikonja, Mitja. *Titostalgija. Študija nostalgije po Josipu Brozu*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2008.

Vidmar Horvat, Ksenija. *Periferna Evropa: tranzitologija in postkrizni diskurzi v jugovzhodni Evropi*. Ljubljana: Založba Filozofske fakultete, 2018.

Vučetić, Radina. *Koka-kola socijalizam*. Beograd: Službeni glasnik, 2012.

Weber, Max. *Privreda i društvo* (1. in 2. del). Beograd: Prosveta, 1976.

Zvijer, Nemanja. »Slika Josipa Broza Tita u partizanskom ratnom spektaklu.« V *Tito – Videnja i Tumačenja*, uredili Olga Manojlović Pintar in sod., 718–731. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije, 2011.



---

# KRŠČANSTVO IN MARKSIZEM: BLIŽINA IN RAZLIKE

Igor Škamperle

Krščanstvo kot »najbolj sekularizirana« religija, ki temelji na učlovečenju transcendentnega Boga v osebi Jezusa iz Nazareta, ki je prepoznan za Kristusa in božjega sina, enega bistva z Očetom, in na človekovi bogopodobnosti, s katero vsako človeško življenje prejema svoje dostojanstvo, ki ga osmišlja ciljna naravnost k absolutno novi realnosti, ki jo napovedujeta Kristusovo vstajenje in pričakovano poboženje ali deifikacija, ima z marksizmom in njegovim temeljnim svetovnim nazorom veliko skupnega. Povezuje ju obojestranska skrb za svet in človeka. Tako krščanski kakor marksistični pogled na svet trdita, da stvarnost, v kateri človek živi, ni prava, ker ne zagotavlja pravičnosti in svobode. Krivične razmere, ki so posledica neenakosti, zlorabe moči, lažnega češčenja različnih idolov, navideznega bogastva in podrejanja ljudi nasilju formalnih pravil in zakonu črke, ki vzdržujejo in legitimirajo družbeno neenakost ter tudi izkoriščanje po delu in nesvobodo, te krivične razmere, naj gre za normativni religiozni formalizem farizejev ali za izkoriščevalskega kapitalista, njegovo zasebno lastnino in kopičenje dobička na račun delavcev in njihovega mezdnega dela, je treba spremeniti.

Kako, o tem je mogoče široko razpravljati in tovrstno mišljenje spremlja krščanstvo in teorije, ki so izšle iz Marxovega dela in številnih interpretov, ki jih povzema oznaka marksizem. Nekoč smo govorili tudi o marksizmu leninizmu. Ta povezava je poudarjala usmerjenost v konkretno družbeno akcijo in dejansko izpeljano revolucijo, ki so jo sredi prve svetovne vojne (leta 1917) v carski Rusiji izpeljali boljševiki, njen idejni in akcijski vodja pa je bil Lenin. V jugoslovanski družbi smo na osnovi dokaj inovativnega dela Edvarda Kardelja poznali samoupravni socializem, v nasprotju s centralnimi planskimi etatističnimi modeli, ki

so bili značilni za t. i. realni socializem, to je v komunistično vodenih državah s poddržavljenim gospodarstvom. K temu moramo pripomniti, da je Kardelj skupaj z Borisom Kidričem, ki sta bila ob Josipu Brozu in njegovih generalih na terenu glavna akterja marksistične revolucije med drugo svetovno vojno na Slovenskem, koncept samoupravljanja prevzel od dr. Andreja Gosarja, enega prvih slovenskih sociologov. Po uresničitvi revoluciji je ta kot številni drugi »meščanski« izobraženci (npr. Boris Furlan, Angela Vode, Ljubo Sirc) kljub odprti liberalni naravnosti in socialno čutečemu družbenemu angažmaju pri novi komunistični oblasti padel v nemilost in bil odstranjen z družbenega prostora. Ta konfliktno naravnana ter izrazito ekskluzivna dediščina vojnega in povojnega socializma v Jugoslaviji se je ohranila do dejanske smrti glavnih akterjev revolucije konec sedemdesetih in v začetku osemdesetih let (Kardelj leta 1979, Tito leta 1980). Zaradi neučinkovitega gospodarstva in nerazrešenih ekonomskih vprašanj (temelječih na marksističnih izhodiščih) ter tudi zaradi nedemokratske ureditve in neustrezno reflektiranih etnično-nacionalnih in verskih vprašanj je jugoslovanska federacija v letih po Titovi smrti zašla v globoko družbeno krizo in v devetdesetih letih 20. stoletja nasilno razpadla. Pri tem so bili nedvomno na delu tudi drugi, širši geopolitični dejavniki, ki so jugoslovansko krizo primerno izrabili za veliko preobrazbo družbenih in političnih razmer v Evropi in svetu po padcu berlinskega zidu in koncu povojne ideološke polarizacije. Toda ta problematika ni predmet te razprave.

Na obravnavano temo se morda le delno navezuje, kolikor lahko marksizem ter njegovo družbeno teorijo in prakso delimo na dve večji veji: ena pokriva, pogojno rečeno, rusko revolucionarno prakso in na njej temelječo ter z njo tako ali drugače legitimirano realno socialistično stvarnost. K tej bi morali dodati tudi zelo razvejano krošnjo ruskega predrevolucionarnega obdobja, ki sta ga zaznamovala, med izobraženci in nasploh v kulturi, nihilistični anarhizem in velika eshatološka sekularna vizija, ki je napovedovala veliki obrat »konca časov« in je bila povezana z rusko univerzalno, absolutistično miselnostjo.<sup>1</sup> Druga veja

<sup>1</sup> O tem je odlično knjigo napisal samosvoj in eksistencialno usmerjen filozof Nikolaj Berdjajev, *Izviri in smisel ruskega komunizma* (Ljubljana: Družina, 2018). Avtor, ki je sicer krščanski mislec, se je za krajše obdobje pridružil marksističnemu gibanju. Po revoluciji je bil leta 1922 prisiljen zapustiti Sovjetsko zvezo in se je umaknil v Pariz.

marksizma se vije po področju t. i. zahodne družbene misli, ki je bila sicer prav tako družbeno kritična in »eshatološko« usmerjena, vendar večinoma ni imela neposrednega stika s političnimi oblastmi sebi enake ideologije. Tudi te generacije marksističnih mislecev od začetka 20. stol. naprej uživajo legitimacijo kritičnega in zavzetega antifašizma, vendar je njihovo delovanje, če opustimo tragične usode sicer številnih protifašistov, med njimi posebej Slovencev v času italijanskega fašizma (prvi in drugi tržaški proces), zlasti v obdobju po drugi svetovni vojni potekalo v vsaj formalno, politično svobodnih in demokratičnih razmerah. Lahko se vprašamo, kam bi umestili slovensko izvirno marksistično misel, npr. pri Kidriču, Ziherlu in Kardelju? Na stran sovjetske socialistične prakse ali med družbenokritične intelektualce »zahodnjaškega« sveta, med katerimi je imela pomembno vlogo frankfurtska šola (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas)?<sup>2</sup>

V desetletjih družbenega vzpona po drugi svetovni vojni so v politični praksi v Zahodni Evropi, seveda v okviru parlamentarne demokracije, začeli govoriti o »evrokomunizmu«. Predvsem v Italiji, ki je iz druge svetovne vojne izšla kot idejno močno polarizirana država (med desno sredinskim, liberalnim in ljudskim ter levim komunističnim političnim polom, ki je bil sprva, tako kot v Franciji, izrazito stalinistično naravnan). Kljub temu so se v Italiji na referendumu takoj po vojni (leta 1947) ob sprejetju nove ustave odločili za republikansko in parlamentarno demokratično ureditev. Navezava na marksizem in Sovjetsko zvezo se je sicer ohranjala in razvijala naprej na politični ravni (Togliatti, Berlinguer in vodenje komunistične stranke) in tudi na ravni teoretične misli (npr. Antonio Negri). Marksizem pa je nastopal znotraj ustavne loka parlamentarne demokracije ter v idejno in medijsko pluralni družbi.

---

<sup>2</sup> Za Adornovo misel glej izbor njegov razprav: Theodor W. Adorno, *Uvod v sociologijo* (Ljubljana: Sophia, 2016). O levi filozofski in politični misli so na Slovenskem pisali številni avtorji in njihova družbenokritična misel ostaja relevantna, če ne celo temeljna in še vedno aktualna usmeritev slovenske družboslovne paradigme. V tem okviru nas zanimata predvsem dve področji, to sta etično-moralna problematika ter ideja pravične družbe kot vir upanja in navdiha, ki sta temeljno prisotna v krščanski Novi zavezi in marksizmu. Posebej o tej problematiki pri nas piše profesorica filozofije Cvetka Tóth. Gl. njeni deli *Med metafiziko in etiko* (Ljubljana: ZiFF, Pomurska založba, 2002) in *Meterialistično-idealistična zaveza* (Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2015).

Krščanstvo in marksizem nedvomno povezuje skrb za človeka, skrb za njegovo emancipacijo in osvoboditev od izkoriščevalskega dela, kar pomeni ukinitvev nepravilnih družbenih, predvsem gospodarsko proizvodnih razmer, ki človeka odtujujejo od dela in samega sebe ter mu onemogočajo polnost bivanja. Povezujejo ju utopični projekt pravične družbe, enakopravnost, načelo solidarnosti in socialne varnosti s posebno skrbjo za revne in pomoči potrebne. V tem smislu sta krščanstvo in marksizem poudarjeno družbeno angažirana: v ospredju ni sebični posameznik, ampak je glavni poudarek namenjen skupnosti. Grški pojem koinonia ali latinsko *communio* (skupnost) je podlaga besede komunizem. Komunist je obči človek, zanj na prvem mestu ni egoistični, liberalni posameznik, ampak občja skupnost, človeštvo. Tako kot danes trdi Richard Rorty, ki ga odlično povzema in njegovo misel nadgrajuje Cvetka Tóth v navedeni knjigi<sup>3</sup>, je od resnice pomembnejša pravičnost. Podobne izreke lahko najdemo v talmudu in podobno izhodišče spremlja celotno marksistično misel.

Vsaka skupnost je sicer sestavljena iz posameznih oseb, ki so njeni temeljni gradniki. Prav osebnost je minimalen, toda osnoven temelj vsakršnega kolektiva, ki se želi kvalitativno dvigniti nad formalni zbor nepovezanih osebkov ter biti etično moralna, zavezujoča in odgovorna skupnost, zato ima v krščanstvu pojem osebe osrednjo vrednost, njeno temeljno merilo pa je svoboda vesti posamezne človeške osebe. To vsebuje tudi idejno svobodo ter načelno prosto izbiro pri oblikovanju svojih vrednot in nazora. V marksizmu posameznik nima take teže, zdi se podrejen kolektivnim družbenim zakonom, prevladujočim ideološkim normam in dialektiki zgodovinskega razvoja.<sup>4</sup> Ruski filozof Berdjajev, ki se je v mladosti pridružil socialistično usmerjenim intelektualcem v predrevolucionarni Rusiji, kar imenitno in zelo iskreno opisuje v svojem opisu osebne rasti in idejnega razvoja<sup>5</sup>, na več mestih poudarja, kako se prav ob pojmovanju osebnosti in njene vesti oziroma njenega duha kaže nespravljiva razlika med krščanstvom in marksističnim nazorom. Po njegovem filozofija komunizma, ki izhaja iz marksizma,

<sup>3</sup> Tóth, *Metarialistično-idealistična zarezka*.

<sup>4</sup> Berdjajev, *Izviri in smisel*, 218–219.

<sup>5</sup> Nikolaj Berdjajev, *Samospoznanje. Esej filozofske avtobiografije* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2019).

izgubi sposobnost za razlikovanje individualnega. Načelo osebnosti, njeno idejno svobodo in moralno vest enači z individualizmom, pogosto tudi z egoizmom. Priznanje »brezpogojne vrednosti vsake človeške osebe kot božje podobe in podobnosti, nedopustnost ravnanja s človeško osebo, kakor da je sredstvo in orodje, je temelj krščanstva«, zapiše Berdjajev in s tem povzema eno temeljnih antropoloških načel krščanske miselnosti.<sup>6</sup>

Temeljna vrednost osebnosti, ki je porok načela svobode, v nasprotju z vrednotenjem kolektiva, ki ima prednost v marksističnem nazoru, je pomembna razlika v izhodišču in posledično ločuje krščanstvo od marksizma v njunih številnih zgodovinskih izpeljavah. Antropološka izhodišča so temeljni kamen duhovne in pojmovne zgradbe krščanstva in marksizma, pri čemer je pomembno opisano tudi razlikovanje med nazoroma. Seveda je imel Marx o tej problematiki izdelano teorijo, ki na videz učinkovito pojasnjuje to načelno zadrego. Izhajal je iz svoje filozofske in družbeno ekonomske analize, na kateri temeljita njegova antropologija in temu ustrezen humanizem, ki ugotavlja, da so duhovna področja človekovega ustvarjanja, od kulture do religije, umetnosti in znanosti, odvisna od temeljne ekonomske strukture v neki družbi, natančneje od produkcijskih odnosov, ki določujejo prek različnih vplivnih vzvodov, od naročil do financiranja in vrednotenja, grobo rečeno, »družbeno nadstavbo«. To je postala – z različnimi niansami seveda – rdeča nit marksističnih družbenih teorij in njenih pristopov, tudi na omenjenih področjih kulture. Ali, kratko rečeno: višje sfere duha so – v vsej svoji sicer pomembni in pomensko odprti, tudi osmišljajoči in estetsko nagovarjajoči vrednosti – učinek bazične družbeno ekonomske realnosti in od nje odvisne politične strukture. Religija in njen idejni sistem nista vzrok družbene ureditve in njene duhovne biti, ampak posledica bazične proizvodne strukture. To je postalo, predvsem v drugi fazi Marxovega idejnega razvoja, znanstveno izhodišče pri razumevanju družbe.

---

<sup>6</sup> Berdjajev, *Izviri in smisel*, 218. Na Slovenskem so bila ta stališča predmet številnih razprav in političnih izbir, ki so ob notranji kritiki Katoliške cerkve in poudarku na socialni zavesti iskale bližino in ohranjale razliko v razmerju do marksizma, prisotna predvsem v t. i. personalističnem gibanju, katerih intelektualni sogovorniki so bili francoski in nemški avtorji. Peter Kovačič Peršin, ur., *Personalizem in odmevi na Slovenskem* (Ljubljana: Društvo 2000, 1998).

V tem je temeljna razlika med Marxom in Feuerbachom, od kate-  
rega je prvi veliko povzegal, Feuerbachovo delo *Bistvo krščanstva* pa je  
nasploh prvo veliko delo, ki je poskušalo razgraditi vsakršno verodostoj-  
nost religije ter se odkrito in zavestno predstavlja kot ateistična misel.  
Kljub temu po Feuerbachu religija izvira iz človeka, in sicer tako, da  
lastne predstave in idealizirane kakovosti, kot so ljubezen, vsemogoč-  
nost, neskončnost, vsevednost, duševno prenesemo na drugo, božansko  
bitje. Religija torej po njegovem izvira iz nadčasovnih, antropoloških  
vzgibov. Marksizmu je taka predpostavka tuja. Marx jo je namreč od-  
ločno zavrnil in trdil, da je religija proizvod oziroma posledica zgodo-  
vinskih, družbenih in ekonomskih razmer. Marx je pri tem vztrajal,  
še več, brezobzirno izkoriščevalsko dinamiko produkcijskih odnosov v  
kapitalistični družbi svojega časa v Angliji je posplošil na vse družbe  
in to razumel kot univerzalno pravilo. Partikularni kontekst, ki je del-  
no potrjeval njegovo hipotezo, je sprejel za občega. V tem je bil Marx  
nedvomno pristranski in tudi neobjektiven, kar mu je posredno očital  
eden prvih nemških sociologov Max Weber, ki je v svoji imenitni in  
pionirski študiji o protestantski etiki in duhu kapitalizma po vzratni,  
vzročno posledični poti glede na Marxovo prioriteto ekonomske sfere  
pokazal, kako sta prav verska ideja osebne poklicanosti človeka pred  
Bogom, brez posrednikov, ki jo je razvilo protestantsko gibanje, ter z  
njo povezan občutek vesti in osebne odgovornosti do dela in nasploh  
do vsakršne, tudi posvetne dejavnosti omogočila razmah podjetništva,  
predvsem na Nemškem, Nizozemskem in v Angliji, in posledično spod-  
budila razvoj kapitalizma.<sup>7</sup>

Kljub številnim pomislekom se je marksistična ideja o odločujoči  
vlogi ekonomske in kapitalske sfere v družbi ohranila in postala po-  
membno nagrajena stalnica marksistične misli. Sodobni »zmagoviti«  
kapitalizem z vso svojo kulturno produkcijo, nasiljem kapitala in fe-  
tišizmom blaga, o čemer je imel Marx, to je treba priznati, odlične in-  
tuicije, na svoj način potrjuje naddeterminiranost družbe s strani eko-  
nomske baze in njenih proizvodnih odnosov. Ni pa mogoče sprejeti  
marksističnega antropološkega izhodišča, ki t. i. višje sfere duhovnih

---

<sup>7</sup> Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma* (Ljubljana: Škuc in FF, Studia humani-  
tatis, 1988).



stvaritev, kot so kultura, umetnost, religija in znanost, razume kot proizvode, ki so v temelju odvisni od osnovne ekonomske produkcijske strukture in lastništva kapitala. Trditi, da je religija simptom splošne odtujitve človeka, ki jo povzroča zgrešena konkretna materialna praksa in čutna dejavnost, kakor meni Marx in to izhodišče po njem povzema celotna tradicija marksizma, ni le omejujoče in pristransko, ampak tudi v osnovi zgrešeno.

Marx je vpeljal tudi zelo učinkovit koncept razkrinkavanja slepil zavesti. Prvi je to dokaj radikalno razvil filozof Feuerbach, predvsem za področje religije, v tem primeru krščanstva.<sup>8</sup> Marx je to razširil na ideologijo nasploh in na splošne produkte zavesti. Religiozna verovanja, filozofski nauki, moralne ocene, umetniška ustvarjalnost, estetski modeli, moda, blago v vlogi fetiša in porabe, šport, vsi ti sistemi, ki se oblikujejo in sebe legitimirajo na osnovi razredne zavesti, slepilno odsevajo realnost, dejansko pa jih pogojuje temeljna struktura proizvodnih odnosov v ekonomski bazi. Zavest ljudi te osnovne vzroke in pogoje seveda briše oziroma jih v skladu z vladajočo ideologijo v neki družbi ustrezno mistificira.

V tem so moderne kulturološke in družboslovne teorije našle pomembno stično točko marksizma s Freudom in njegovo teorijo psihoanalize. V tej paradigmi smo se intelektualno oblikovali številni študenti na Slovenskem, posebno v Ljubljani. Freudova analiza je temeljni vzvod psihične dinamike in njene motivacije prepoznala v libidu, to je v latentni seksualni energiji v človeku, ki se v sublimiranih ali preobraženih oblikah usmerja na različna dejavna področja ter se zgošča v zapletenem svetu predmetov želja in znakovnih mrežah.<sup>9</sup> Zavest goli vzgib libida vsakemu položaju primerno zabriše ter ga preobrazi v sprejemljivejše psihične in moralne oblike, s katerimi dobi popolnoma drugo vsebino. Stična točka freudovske analize psihe in marksizma pa je tisto, kar je Paul Ricoeur predstavil v izčrpnih in odličnih knjigi *O interpretaciji: Esej o Freudu*, dejansko pa opisuje t. i. »spor interpretacij«, o čemer je tudi

<sup>8</sup> Ludwig Feuerbach, *Bistvo krščanstva* (Ljubljana: Slovenska matica, 1982).

<sup>9</sup> Freudov opus je skoraj v celoti na voljo v slovenščini, v kakovostnih, znanstveno kritičnih izdajah. Za strnjen pogled v tu navedeno problematiko glej Sigmund Freud, *Metapsihološki spisi* (Ljubljana: ŠKUC in FF, Studia humanitatis, 1987).

pisal, ter označil kot teorije dvoma, bolje rečeno, suma.<sup>10</sup> Zakaj? Ker to, kar se nam kaže na prvi pogled, nikakor ni prava in celotna resnica. Za njo oziroma do nje smo prišli – do te podobe, izraza, dejanja –, ker jih v ozadju pogojuje neka druga dinamika ter morda tudi zakriti namen in pomen. Učitelji sumničenja, ki za navidezno estetsko, ideološko in moralno manifestacijo, enako drži tudi za religijo, prepoznavajo neke druge temeljne vzgibe, so bili Feuerbach, Marx, Nietzsche in Freud ter številni ugledni marksistični teoretiki in drugi misleci do danes.<sup>11</sup> Na Slovenskem smo v kulturoloških in umetniških krogih, ki so bili in so še vedno povezani s to paradigmo, tej dinamiki rekli tudi – demistifikacija. Kolektiv NSK, ki je sebe rad in namenoma imenoval kolektiv, da bi demistificiral tudi sam pojem skupnosti, skupine in osebne ustvarjalnosti, spada v vrh te vplivne umetniške in tudi intelektualne sfere. Vendar treba je reči, da je prav na tem mestu, ko gre za psihologijo in govorico umetnosti, ki se razvija v neki družbi, Marx šibek in enostranski.

Na teoretični ravni vrh tega tako ali drugače reduktivnega pristopa pri razumevanju duha morda ni Althusser, ki se je v svojih delih vračal k Marxu in branju *Kapitala*, s konceptom ideoloških aparatov države pa pomembno poglobil razumevanje družbenih vezi, ampak Michel Foucault s svojimi drznimi analizami, v katerih je poskušal dokazati, če za svoj namen njegovo misel na kratko povzamemo, da duša človeka ni nič drugega kot učinek oblik govora o njej oziroma učinek diskurzivnih praks – moralnih, pravnih, vzgojnih, kazenskih, seksualnih, medicinskih – o njej. Ti koncepti imajo nedvomno veliko moč nagovora in prepričevanja, vendar se z njimi kaže tudi omejenost marksističnega pristopa, ki se pogosto kaže v njihovem ozadju. Je vsaka ljubezen samo fragment bolj ali manj učinkovitega diskurza, ki smo ga prevzeli, da bi nekaj povedali o tem čustvu, sebi in drugim? V veselje bralk in bralcev lahko navedemo bogato zbirko takih fragmentov iz človeške kulturne zgodovine, ki jih je zbral Roland Barthes.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Pariz: Ed. de Seuil, 1965).

<sup>11</sup> Med prodorne marksistične sociologe kulture lahko uvrstimo tudi uglednega teoretika postmoderne kulture, kot je Friedrich Jameson, *Kulturni obrat. Izbrani spisi o postmoderni 1983–1998* (Ljubljana: Studia humanitatis, 2012).

<sup>12</sup> Roland Barthes, *Fragmenti ljubezenskega diskurza* (Ljubljana: cf., 2002. Ponatis, 2019).

V okviru krščanstva duša in še manj človekov duh seveda nista le učinek diskurzivnih praks, ki se pletejo okoli njiju, ampak notranji temelj človeka, ki ga dviguje v nad časovno in celo, v težnji k deifikaciji, nadnaravno bitnost.<sup>13</sup> Tu smo na področju esencializma, ki ga številni sodobni avtorji v svojem metodološkem pristopu načelno zavračajo, na primer Richard Rorty. Toda tu moramo ponoviti, da se t. i. esencializmu, da človek kot bitje premore neko bistvo, ki ga v temelju določa, ne glede na zgodovinski in družbeni kontekst, v krščanstvu ne moremo odpovedati. Pa čeprav to bistvo v temelju razumemo kot človekovo bivanjsko odprtost in eshatološko naravnost. Prav ta odprta esencialnost, če smemo tako reči, je tisti temeljni vzgib, ki motivira številne človekove dejavnosti, ki ustvarjajo bazene presežnega pomena in višji smisel. Na njej, na tej odprti esencialnosti, usmerjeni k transcenden- ci, temeljijo filozofski pogledi človekovega upanja in hrepenenja, ki jih lahko odkrivamo ne le v krščanstvu, ampak tudi pri Picu della Mirandoli (nedefiniranost človeka), Sartru in Richardu Rortyju.

V tem pogledu ne gre le za to, da so prvi krščanski pisci (cerkveni očetje), ki so prvi zasnovali zelo posebno krščansko antropologijo, nato pa številni filozofi, teologi in literati tja do novoveške filozofije in še posebno nemške idealistične misli oblikovali subjektiviteto, s katero se poglobijo zavest notranjega jaza, območje čustev, zaupnosti in notranji doživljajski svet kot kraj srečevanja časnega človeka in večnega Boga, ampak je ta duhovna subjektivna sfera osnovni vzvod odnosa do drugega, do slehernega človeka in do absolutnega Drugega, do katerega ne pristopam več prek normativnih statusnih stopenj ali naravnih pogojev, ampak neposredno v duhu, v razmerju »jaz-ti«.<sup>14</sup> Krščanska misel je pri svojih začetkih, v prvih stoletjih po Kristusu, vpeljala nov način filozofiranja, v katerem ne gre za odkrivanje resnice stvari in narave, torej nečesa zunanjega, ki je del objektivnega sveta, za katerega ni nujno, da ima opraviti z mano osebno, ampak je sebe vnesla v mišljenje, tako da

<sup>13</sup> Religijo kot človeški pojav odraža napetost med antropološko odprtostjo človeka kot bitja na eni strani in težnja po sistemski in dokončni urejenosti na drugi. Problem višjega smisla je temeljni nagib religije. Janez Juhant, ur., *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije* (Ljubljana: Družina, ZRC TEOF, 2000).

<sup>14</sup> Gl. tehtno delo o tej problematiki Theo Kobusch, *Krščanska filozofija. Odkritje subjektivitete* (Ljubljana: Kud Logos, 2019).

sem sam vedno vpet v to, kar mislim, raziskujem in odkrivam. Tej smeri mišljenja, ki se nekako odmakne od antične grške filozofije in vpelje subjektivnost duha kot (moj) temelj resnice, lahko sledimo od Jezusovega vprašanja apostolom – »kaj pa vi pravite, kdo sem?« (Mt 16,15) – preko Avguština, srednjeveških mistikov, Mojstra Eckharta, Ficina, Pascala do Kierkegaarda, njegovega pojma posamičnika in personalizma Berdjajeva, Jaspersa, Marcela, Edvarda Kocbeka in drugih.

Marksistični misleci za vprašanja duha, osebnosti in subjektivnosti niso imeli posluha. Najpogosteje so to razmeroma hitro opravili z oznakami »lažne zavesti«, podprto s prej omenjeno teorijo ideoloških slepil. Včasih, niti ne tako redko, so duhovna vprašanja razumeli tudi kot tipično meščansko tvorbo ter to problematiko samodejno označili za reakcionarno in nazadnjaško. Karl Marx je imel, resnici na ljubo, do krščanstva in do religije nasploh zelo negativno mnenje. Večkrat se je o veri izrazil objestno in duhovito zbadljivo. Njegovi starši so bili Judje ter so zaradi službenih možnosti prestopili v protestantsko krščansko skupnost in malega Marxa v otroških letih dali krstiti, ne da bi šestletni otrok (leta 1824) imel kakršno koli versko vzgojo. Marx je vse življenje ohranjal in izražal izrazit protiteistični odpor, na nekaterih mestih celo sovraštvo do krščanstva. Negativno je ocenjeval tudi Grke in nasploh Slované, ker da so preveč »farški« in povezani z religijo. Res pa je, da občega marksističnega ateizma in zagrizenega nasprotovanja religiji, predvsem krščanstvu, ne moremo izpeljevati iz Marxovega osebnega odnosa do krščanske vere.<sup>15</sup>

K temu pa moramo pripisati še nekaj, ki pravkar povedano na mehek način tudi spodnaša. Marx je izdelal tri stopnje kritike. Prva, ki se še močno opira na heglovsko dediščino in v polemični obliki tudi na Feuerbacha, nastopa znotraj področja filozofije in razumevanja človeka, to je antropologije. Drugi sklop razvija neposredno politično kritično misel, v kateri Marx nastopa kot teoretik družbene prenove na osnovi revolucionarne premene in navaja številne koncepte, od družbene zavesti in razredov do kritike religije in njene odprave, kar je med svojim

---

<sup>15</sup> V tej zvezi glej izčrpno in tehtno razpravo, ki jo podaja dr. Anton Stres, »Marksistična kritika religije,« v *Kaj pomeni religija za človeka*, ur. Janez Juhant (Ljubljana: Družina, ZRC TEOF, 2000), 27–107.

bivanjem v Parizu (1845–48) popisal v znamenitih *Pariških rokopisih*. Tretji sklop Marxove družbene kritike poudarja ekonomsko materialistično podlago kot osnovni temelj vseh oblik zavesti, pri čemer razvije učinkovito teorijo blaga in pojem fetišizma. Fetišistično nastopa predvsem blago, to so različni predmetni izdelki, ki jim človek pripisuje nadpovprečno vrednost, ki daleč presega njihovo materialno in uporabno vrednost. Ljudje v take izdelke vlagajo svoja čustva in so pripravljene odšteti presežno ceno, ker menijo, da ti izdelki, ki nastopajo kot fetiš, premorejo neko posebno, tako rekoč izjemno, skoraj nadnaravno moč. Ni težko uvideti, kako je koncept fetišizma aktualen in učinkovit danes, ko velik del kapitalistične produkcije v sodobnih družbah učinkovito gradi in zlorablja isto logiko fetišizma. Marx pa fetišizma ni pripisoval le blagu, to je ekonomskim izdelkom, ampak tudi religiji. Skupna vez, ki povezuje odtujenost človeka, oblike lažne zavesti, ideologije in fetišizem blaga, pa so krivični materialni izvodi, ki temeljijo na oblikah dela, to je v produkcijskih odnosih, zasebni lastnini in ekonomski odtujitvi. To je tista izvirna anomalija, ki posledično ustvarja vse druge oblike lažne zavesti, od religije do umetnosti in kulture. Tretja faza razvoja Marxove misli v tem smislu nastopa kot znanstvena razlaga družbe.

Marx v *Kapitalu* opiše mogoč izstop iz te oblike odtujenosti človeka po človeku, in sicer tako, da bosta s prevratom lastnina in človeško delo po načelu enakopravnosti, zmožnosti in konkretnih potreb vrnjena v domeno svobodnega človeka. Religija naj bi na tej stopnji, ki jo danes nekako soglasno razumemo kot marksistično utopijo brezrazredne družbe, preprosto odmrla. Nepotrebna bo postala tudi država, kakršno poznamo danes. Prepoznavanje religije kot temeljne oblike »lažne« zavesti je torej prisotno že pri Marxu.

Med študijem nam je profesor razlagal, da so v Marxovem času njegov *Kapital* brali tudi delavci. V to močno dvomim in ne verjamem, da je sploh kdo med izčrpanimi delavci tedanje dobe zares prebral to zajetno Marxovo delo. Moč, ki jo je v evropski zgodovini 19. in 20. stol. sprožil marksizem, od politične mobilizacije množic, velikega ideološkega zanosa do pretanjenih in vztrajnih družbenih kritik, ki so s svojimi idejami, kritikami in analizami ne le mobilizirale, ampak nekako hegemonizirale velik del družboslovnih in kulturoloških študij v desetletjih po drugi svetovni vojni v Evropi in tudi v ZDA, o čemer piše

tudi Rorty<sup>16</sup>, ni izhajala le iz teoretične analize produkcijskih odnosov, kritike fetišizma in dinamike finančnega kapitala. V središču marksizma, če ga ocenjujemo retrogradno, s kritično distanco iz 21. stol., kar pomeni, da ocenjujemo tudi njegov temeljni domet, niti ni detekcija socialne determiniranosti s strani ekonomske baze in proizvodnih odnosov. Velika mobilizacijska moč marksističnega nazora in prodornost njegove teorije nista toliko povezani z razkrivanjem lažnih oblik zavesti in analizo ideoloških aparatov države, ampak je marksizem tudi ali celo predvsem nauk o odrešenju. Gre za mesijansko vizijo osvobajanja človeka, ki naj se udejanji z zgodovinskim poslanstvom proletariata. Tako bosta uresničeni emancipacija človeštva in egalitarnost, konstrukcija države pa bo postopoma odmrta, s čimer bo mogoče oblikovati popolno družbo.<sup>17</sup>

V taki utopični viziji, ne pa domnevno znanstveni, ekonomski analizi kapitala, sta velika moč in nagovor marksizma. V tem je, če želimo slediti Foucaultu, duša marksizma. Marx osebno sicer ni sprejemal poskusov utopičnega socializma oziroma le s kritično oceno, posebej pa ne tistih, ki so izhajali iz krščanskega milenarističnega horizonta in so iskali sintezo socializma s krščanstvom, kot so bili Saint Simon, deloma Fourier, predvsem pa Marxov sodobnik Wilhelm Weitling.<sup>18</sup> V imenu domnevne znanosti o družbi, ki se želi osvoboditi vseh idejnih ostankov tradicionalnega in duhovnega pojmovanja skupnosti in njene dobrobiti, sta Marx in Engels »odločno in brezkompromisno zavrnila Weitlingovo in Kriegejevo sintezo krščanstva in socializma, skratka, tako imenovane utopične socialiste, naj so bili religiozno obarvani ali ne. Sedaj gre za naslednjo misel: revolucionarno teorijo je treba postaviti na

<sup>16</sup> Gl. Tóth, *Materialistično-idealistična zarezca*.

<sup>17</sup> Ta stališča je trdno zagovarjal Edvard Kardelj. Tudi narodno vprašanje je bilo zaradi tega v njegovih očeh ostanek zgodovinsko preseženega razvoja, ki danes objektivno učinkuje reakcionarno. Kardelj in njegovi idejni privrženci v Sloveniji so zato tržaškega pisatelja Borisa Pahorja, ki je zagovarjal narodno zavest kot temelj organske skupnosti, pogosto smešili in ga odpisali kot preživeto načelo nacionalne identitete. V samoupravno in socialistično razviti družbi narodnost ne bo več pomembna. Z grenkobo in tudi nekaj cinizma lahko ugotavljamo, kakšen je bil konec Jugoslavije.

<sup>18</sup> Gl. kakovostno pripravljen izbor besedil, ki ga je uredila Neda Brglez, *Utopični socialisti. Izbor besedil* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979).

znanstveno osnovo in jo očistiti sleherne ideologije«. <sup>19</sup> Ta drža ter njen domnevni teoretični in znanstveni pristop do razumevanja družbenih pojavov, tudi takih, kot sta umetnost in religija, je navdihovala in še vedno navdihuje številne marksistične mislece, tako rekoč do danes. Nebrzdana svetovna mobilizacija liberalnega kapitalizma jim na prvi pogled daje prav.

V tem smislu je prav gotovo posebej zanimivo in dragoceno razmišljanje ameriškega filozofa Richarda Rortyja (umrl leta 2007), ki je razvijal zelo inovativen pristop in predlagal, naj beremo Novo zavezo in Marxov Komunistični manifest skupaj. Pri tem trdi, da ju ne smemo razumeti kot preroški besedili, ki pozivata h konkretni realizaciji, marveč kot besedila, ki so bila ter ostajajo vir navdiha in hrepenenja. Rorty Marxa označi celo kot najizrazitejši primer evropskega hrepenenja po pravičnosti. <sup>20</sup> Rorty predvideva, da se človeštvo moralno razvija in napreduje, predvsem v smeri večje solidarnosti. To predvsem zaradi zmožnosti uvidevanja. Trdi sicer, tako zase kot za intelektualno držo nasploh, da mora obstajati refleksivna distanca do leve in tudi do desne politične izbire. Na tej osnovi lahko beremo skupaj Novo zavezo in Komunistični manifest. <sup>21</sup> Rortyjeva predpostavka je, kakor smo že omenili, da filozofija ni vednost o večnem, ampak so vse oblike vednosti in delovanja vedno odsev idej, ki jih pogojuje zgodovinski družbeni kontekst. V tem pogledu sta krščanska Nova zaveza in Komunistični manifest pomembna vira navdiha in upanja, ki ustvarjata novo realnost, ki naj temelji na svobodi človeka, enakosti in pravičnosti.

Seveda moramo bližino in razlike med nazoroma, krščanskim in marksističnim, ocenjevati tudi po naravi končne destinacije, h kateri sta naše upanje in delovanje usmerjena. Kakor o tem zapiše apostol Peter: »Vsak trenutek bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog vašega upanja.« (1 Pt 3, 15) Konkretno oblike končne destinacije pa so v tem pogledu različne. Oblike brezrazredne komunistične družbe, kjer bosta religija in država odmrli, so po vsebini in strukturi presenetljivo podobne utopični viziji, ki jo je v renesansi opisal Tho-

<sup>19</sup> Stres, »Marksistična kritika religije«, 85.

<sup>20</sup> Podrobnejšo analizo Rortyjeve misli navaja Tóth, *Materialistično-idealistična zarezka*, 210.

<sup>21</sup> Karl Marx in Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke. MEID II«, v Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979).

mas More v znamenitem delu Utopija. Glavni cilj je odprava zasebne lastnine, skupen Moru in Marxu. Podobno je tudi razumevanje zatiranega nižjega sloja, ki naj prevzame vlogo subjekta zgodovine, odkloni od prave smeri pa so strogo kaznovani. Vir upanja in hrepenenje po družbeni pravičnosti ostaja seveda notranji temelj marksizma in temu ni mogoče oporekati. To lahko pripišemo predvsem Marxu, ki v tem pogledu ostaja »velik filozof.«

Realna ocena zgodovinskega marksizma pa nam sporoča tudi nekaj drugega. Velik idejni zamah, ki ga je marksizem vtisnil ljudskim množicam evropskega 20. stol., vso ideološko in politično mobilizacijo marksističnega duha z razmeram prilagojeno politično prakso oziroma tisto, kar je Rorty posrečeno imenoval »halucinogeni učinki« t. i. levičarstva<sup>22</sup>, ki jih dejansko lahko najdemo po vsem svetu, od Kitajske, Vietnama in Koreje do Čila, Venezuele, Kube in Nikaragve ter do intelektualnih in kulturnih gibanj v Evropi in ZDA, z različnimi političnimi izidi, seveda, izhaja iz sekularne mesijanske vizije, ki sta ji Marx in Engels kot politična preroka novega časa zadala presežen značaj karizme ustanovitelja ter se zanju predvideva, da prva res razumeta, za kaj gre v družbi in na svetu. Lenin je tu nastopil kot tretji, ki je domnevno pravilno analizo in njej ustrezno in pravično vizijo udejanjil v praksi. Prevzem oblasti je s seboj nosil seveda določeno dogmatizacijo, zato je za pravo revolucionarno vizijo ostal bolj navdihujoč še radikalnejši pogled Trockega, h kateremu se, filozofsko literarno, rad prišteva tudi Rorty.

Marksizem ima izjemno učinkovito analitično moč, ker – podobno kot krščanstvo v okviru odrešenjske zgodovine – vso zgodovino človeštva strne v samo eno zgodbo, ki ima jasno strukturo in smer, kot beremo v *Komunističnem manifestu* iz leta 1848 (tega so delavci res brali, saj je jasno, kratko in vsevedno kot religiozno besedilo): »Zgodovina sleherne dosedanje družbe je zgodovina razrednih bojev.«<sup>23</sup> V tem smislu ima Rorty prav. Besedilo *Manifesta* je izjemen vir navdiha in upanja. Vse človeštvo pluje na isti ladji, ki se nujno premika v isto smer. Taki so zakoni družbene zgodovine, ki je zaradi številnih kriz v 19. stol. številne prepričevala v skorajšnji usodni preobrat. Čeprav Marx ni pomislil na to,

<sup>22</sup> Gl. Tóth, *Materialistično-idealistična zarezca*, 176–177.

<sup>23</sup> Marx in Engels, »Manifest komunistične stranke«, 589.



so prav ruski avtorji zaradi posebnih duhovnih okoliščin in oblik ruske družbe, ki je bila v tistem obdobju nagnjena k anarhizmu in univerzalizizmu s poudarjenim eshatološkim čustvom, bili pripravljene sprejeti ideje prevrata, ki jih je zahodnjaška meščanska družba hitreje in lažje racionalizirala ter se do njih ogradila. Primeri ruske recepcije marksizma so zanimivi in dovolj zgovorni. Avtor revolucionarnega krožka Sergej Nečajev (1847–1882), pravi nihilist, je s svojim asketskim fanatizmom po svoje napovedoval ekstremizem boljševidne partije. Napisal je katehezo revolucionarja. V njej trdi, da se bo revolucionar v imenu revolucije in nove pravičnosti pripravil odpovedati državni ureditvi in celo morali tega sveta. Po njem naj bi se zgledoval Dzeržinski (1877–1926), ki je bil poljskega rodu in v mladosti celo veren katoličan, nato pa je v Moskvi vodil revolucionarno policijo in boj s protirevolucijo.

Podoben revolucionarni eshatološki naboj, seveda v laični, politični obliki, toda še vedno z verskim zanosom, ki ga napajata marksizem in njegova vera v pravično družbo, srečamo pri Pjotru Tkačovu (1844–1886). Bil je teoretik revolucije in predhodnik Lenina. Zagovarjal je skrajno držo in v tujini izdajal revijo »Plat zvona«. Bil je prvi, ki je v Rusiji pisal o Marxu in zagovarjal njegove ideje. V Odprtem pismu Engelsu iz leta 1875 govori o posebni ruski poti v komunizem. Agrarna struktura ruskega gospodarstva je prednost za revolucionarni prevrat. Tkačov noče, da bi se ruska družba pomeščanila. To bi bila ovira, ki bi med ljudi vnašala le negativne lastnosti. Zavrača kakršno koli ustavo. Pomanjkanje meščanstva je prednost, ki bo v Rusiji olajšala revolucijo. Ni bil demokrat. Zahteval je oblast razsvetljene manjšine, ki naj poskrbi za pravičnost vseh. V svojem teoretičnem opisu revolucije, ki je vplival na Lenina, govori, kako je treba s terorjem, ki ga izvaja mobilizirana manjšina, prevzeti oblast. V središču je splošno marksistično stališče: v zgodovinskem razvoju človeka ni postopne evolucije, ampak napredujemo s preskoki. Revolucija se dela, ne pa pripravlja. Kolikor se s tem vzpostavlja realna družbena stvarnost, lahko to istovetimo z resnico. To trdi tudi Rorty, ki ga povzame Cvetka Tóth: »Kot večkrat poudarja Rorty, nas je novejša zgodovina, še posebej ta od francoske revolucije naprej, kar pomeni zadnjih dobrih dvesto let, prepričala, da se resnico dela, ne pa išče.«<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Berdjajev, *Izviri in smisel*, 91; Tóth, *Materialistično idealistična zarezca*, 180.

Ob tako izčiščenem opisu idejnih stališč, ki so bila prisotna v ruski predrevolucionarni družbi, po njej, v obdobju stalinizma, pa so dobila le še državni okvir in legitimacijo, bi se bilo vredno vprašati, kako so te ideje vplivale in najbrž sooblikovale ideološko držo nosilcev revolucije na Slovenskem, kot so bili Kidrič, Kardelj, Maček, Kraigher, Leskošek in drugi. V razumevanju Partije, delanju revolucije (služba VOS, OZNA), pravzaprav ni velikih razlik v izraženih stališčih. Toda takih raziskav, ki bi s primerno zgodovinsko distanco in ideološko ali politično neobremenjeno preiskale psihološke in duhovne dejavnike pomembnih osebnosti iz slovenske zgodovine, ki so se močno zgledovale pri sovjetskih revolucionarjih, nimamo ali pa niso dovolj celostne.<sup>25</sup>

Znani pionir marksističnega nazora v Rusiji Georgij Plehanov (1856–1918), revolucionar in marksistični teoretik, hkrati pa začetnik socialnodemokratskega gibanja, je bil do Tkačova kritičen in mu nasprotoval. Zagovarjal je zahodnjaški model razvoja in vloge socialne demokracije, tako kot manjševiki. Toda Lenin in Trocki sta Plehanovo mehkejšo smer zavrnila. Razvoj človeka zahteva radikalne obrate, ne postopnega napredovanja. Spomniti se moramo, da sta tudi Marx in Engels zavrnila številne socialnodemokratske kompromise, ki so ostajali zvesti pluralni demokraciji, na primer v polemiki z Evgenom Dühringom in Edvardom Bernsteinom (1850–1932). Prvi je napisal recenzijo Marxovega *Kapitala*, izrazil nekaj kritik in predstavil svojo vizijo socializma. Drugi je bil nemški marksist in socialni demokrat ter je postopoma zavrnil nekatere Marxove skrajne ideje. Zagovarjal je parlamentarni družbeni razvoj prek zakonskih reform. Toda jedro marksizma je oba zavrnilo in ju kot številne druge označilo za revizionista. Domnevna prava pot gre jasno naprej s teoretično (ideološko) zastavljenim ciljem, vse drugo je odklon. V verskem žargonu bi rekli, herezija, kar pomeni, napačna izbira.

Iz povedanega je jasno razvidno, da je marksizem v vseh svojih temeljnih delih, od Marxa prek Lenina in naprej do marksističnih avtorjev v drugi polovici 20. stol., npr. Luisa Althusserja, v svojem razumevanju družbe ne le teoretično analitična misel, ampak vedno tudi vrednostno idejna, lahko rečemo kar ideološka misel, čeprav je to paradoks, saj je

---

<sup>25</sup> Božo Repe, *Rdeča Slovenija. Tokovi in obrazi socializma* (Ljubljana: Sophia, 2003).

prav Marx prvi začel pisati o ideologiji in jo pojmovno opredelil. V drugi polovici 19. stol. se je, sočasno z razmahom industrijske proizvodnje in velikimi napetostmi, ki so jih povzročali nacionalna gibanja in naglo vzpenjajoči se meščanski sloj, zgodil prenos religioznih čustev in idej s tradicionalne religije na socialno in družbeno problematiko. Idejno gledano so bili seveda vsi omenjeni avtorji z Marxom vred ateisti. V Rusiji tudi veliki nihilisti. Čustveni naboj, s katerim so družbeni misleci razumeli svoj čas in poslanstvo, pa je prekipeval od posvetnega mesijanskega duha. Po nekaterih lastnostih sta si krščanstvo in marksizem podobna. V obeh miselnih naravnostih gre za vero. Za vir navdiha in upanja. Nastopata kot verski nauk in utopična misel, ki ju ljudje seveda potrebujemo. Zaradi tega pogosto zapadeta v konflikten odnos. Pomembno pa se razlikujeta, kot že rečeno, v končni destinaciji.

Marxova 11. Teza o Feuerbachu, ki smo jo v mojih študijskih letih znali na pamet, danes pa verjetno ni bistveno drugače, pravi: »Filozofi so doslej svet le razlagali na različne načine, gre pa za to, da ga spremenimo.« V tradiciji marksizma je to jasno vsakomur. Podobno bi nam rekel tudi kristjan. Sodobni filozof Peter Sloterdijk, ki drzno in podrobno analizira današnje kompleksno družbeno stanje v svetu in govori o globalni mobilizaciji, ki nas nenehno spodbuja, da »skrbimo zase«, je eno svojih knjig, ki jo imamo v slovenskem prevodu, naslovil *Spremeniti moraš svoje življenje*.<sup>26</sup> Knjiga na sedemsto straneh opisuje in analizira, zakaj moraš začeti pri sebi, da se bo na svetu kaj spremenilo. V tem je zelo blizu krščanstvu, prav gotovo bliže kakor marksizmu, čeprav bralcem »ne pušča spati« in trka na vest sodobnega človeka.

Kljub podobnostim med marksističnim in krščanskim nazorom so razlike, ki obe obliki verovanja in mišljenja temeljno zaznamujeta, velike in nezdružljive. Poleg razumevanja posamezne osebe in njenega do-  
stojanstva se kaže razlika tudi v ciljni namenskosti. Krščanstvo ohranja v sebi obljubo Boga, ki je bila izrečena že ob samem zametku človeka kot odgovornega bitja in ob njegovem izvirnem grehu. Ta obljuba se je z razodetim božjim sinom v Kristusu udejanjila ter človeku odprla vrata v lastno poveličanje in neskončno rajsko združitev z Bogom. Ta odprta neskončnost, ki jo za človeka v najboljši obliki izraža in ohranja

<sup>26</sup> Peter Sloterdijk, *Spremeniti moraš svoje življenje* (Ljubljana: Slovenska Matica, 2013).

Ljubezen, je za krščanskega človeka bistvena. Človeški eksistenci podeljuje višji smisel. Iz nje pa izhaja še ena lastnost, ki so jo narobe razumeli številni interpreti in jo še vedno. Klub absolutni transcendenci Boga (ontološki in spoznavni), h kateri je usmerjen človek, ta svet in njegova narava nista razvrednotena; nasprotno, vrednost dobivata prav zaradi te velike, tako rekoč brezmejne odprtosti. Iz tega sledi, da je človek poklican k skrbi za svoj svet (za naravni svet in človeško skupnost), kar je papež Frančišek dobro opisal v okrožnici *Hvaljen, moj Gospod*.<sup>27</sup> V nasprotju z marksističnim revolucionarjem in tudi z navadnim marksističnim teoretikom omenjena drža krščanskega človeka, kljub zavedanju lastne in svetne nepopolnosti in kljub razumevanju Sloterdijkove naslovne metafore, do sveta pogosto nastopa prizanesljivo in motreče. Sebe že, sveta pa ni treba vedno spreminjati, ker je tak, kakršen je, lep in dobro ustvarjen. Nehajmo ga spreminjati in ga raje poskušajmo razumeti.

Tu si kristjan in marksist stojita odločno narazen.

## B i b l i o g r a f i j a

- Adorno, W. Theodor. *Uvod v sociologijo*. Ljubljana: Sophia, 2016.
- Barthes, Roland. *Fragmenti ljubezenskega diskurza*. Ljubljana: cf., 2002. Ponatis, 2019.
- Berdjajev, A. Nikolaj. *Izviri in smisel ruskega komunizma*. Ljubljana: Družina, 2018.
- Berdjajev, A. Nikolaj. *Samospoznanje. Esej filozofske autobiografije*. Celje: Mohorjeva družba, 2019.
- Brglez, Neda (ur.). *Utopični socialisti. Izbor besedil*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- Feuerbach, Ludwig. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica, 1982.
- Frančišek, papež. *Hvaljen, moj Gospod. Laudato si. Okrožnica o skrbi za skupni dom*. Ljubljana: Družina, 2015.
- Freud, Sigmund. *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: ŠKUC in FF, Studia humanitatis, 1987.
- Jameson, Friedrich. *Kulturni obrat. Izbrani spisi o postmoderni 1983–1998*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2012.

---

<sup>27</sup> Papež Frančišek, *Hvaljen, moj Gospod. Laudato si. Okrožnica za skupni dom* (Ljubljana: Družina, 2015).

- Jameson, Friedrich. *Kulturni obrat. Izbrani spisi o postmoderni 1983–1998*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2012.
- Juhant, Janez, ur. *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije*. Ljubljana: Družina, ZRC TEOF, 2000.
- Kobusch, Theo. *Krščanska filozofija. Odkritje subjektivitete*. Ljubljana: Kud Logos, 2019.
- Kovačič Peršin, Peter, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana: Društvo 2000, 1998.
- Marx, Karl, in Engels, Friedrich. »Manifest komunistične stranke. MEID II«. V Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- Repe, Božo. *Rdeča Slovenija. Tokovi in obrazi socializma*. Ljubljana: Sophia, 2003.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Pariz: Ed. de Seuil, 1965.
- Sloterdijk, Peter. *Spremeniti moraš svoje življenje*. Ljubljana: Slovenska Matica, 2013.
- Stres, Anton. »Marksistična kritika religije.« V *Kaj pomeni religija za človeka*, Znanstvena knjižnica 3, uredil Janez Juhant, 27–107. Ljubljana: Družina in ZRC TEOF, 2000.
- Tóth, Cvetka. *Med metafiziko in etiko*. Ljubljana: ZiFF, Pomurska založba, 2002.
- Tóth, Cvetka. *Materialistično-idealistična zareza*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2015.
- Weber, Max . *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Škuc in FF, Studia humanitatis, 1988.



---

# PRELOM LOGIKE BOŽJEGA PROFITA V PERSPEKTIVI NESPODOBNE TEOLOGIJE

I g n a c N a v e r n i k

Marcella María Althaus-Reid je leta 2000 izdala knjigo *Indecent Theology, Theological perversions in sex, gender and politics*. Za javno objavo se je odločila po tem, ko so nekatera besedila dolgo krožila v krogu prijateljev in ko je že objavila nekatere članke na to temo.<sup>1</sup> Širša javnost je tako spoznala podobe revnih prodajalk limon, ki ne nosijo spodnjic, s katerimi se je avtorica poistovetila in začela teologijo brez spodnjic. Njen boj, da bi bila kot ženska sprejeta na redni študij teologije, je po treh letih obrodil sadove, kar je paradoksalno, saj se je borila za študij v okviru teologij osvoboditve.<sup>2</sup> Študij ni prekinil njenega praktičnega delovanja v četrth rodnega Buenos Airesa, med prodajalkami brez spodnjic, prostitutkami, transeksualkami, geji in lezbijkami. Ob

---

<sup>1</sup> Marcella Althaus-Reid, »On Non-Docility and Indecent Theologians: A Response to the Panel for Indecent Theology,« *Feminist Theology* 11, št. 2 (2003): 182–183, <https://doi.org/10.1177/096673500301100208>.

<sup>2</sup> Kljub nekaterim temeljnim skupnim točkam je raznolikost poti prevelika, da bi lahko govorili o samo eni teologiji osvoboditve.

V prispevku sem se odločil za uporabo besede »profit«, ne pa morda stilistično ustrežnejše različice »korist« ali »dobiček«. Najprej je beseda profit vezana bolj na ekonomsko izrazoslovje. Prav na bližino med teološkimi in ekonomskimi razumevanji, na njihov preplet, želim opozoriti v prispevku. *Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga dopolnjena in deloma prenovljena izdaja: Druga knjiga: Pe–Ž* (Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014, 330) profit obrazloži kot »presežek izkupička nad stroški«. Marko Snoj (*Slovenski etimološki slovar: Druga, pregledana in dopolnjena izdaja* (Ljubljana: Modrijan, 2003), 583) pa dodaja, da je beseda prevzeta iz latinske izpeljanke proficere, »prō v pomenu 'za (plačilo)' in facere 'delati, narediti'«. Najboljši slovenski približek »profitu« bi bil »dobiček«. Kljub temu ostajam pri prevzetem pojmu, zaradi njegove bližine z delom, lahko tudi prisilnim, suženjskim, medtem ko je dobiček etimološko vezan na do-bit, obstajati do (Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, 115).

Vsi svetopisemski navedki so navedeni po: *Sveto pismo: Slovenski standardni prevod* (Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006), <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

revščini jih je na margini dušila tudi politična diktatura, ki se je vezala na katoliško-argentinski sistem spodobnosti v duhu svetostne imaginarne heteronormativnosti. Prav življenjske izkušnje so jo opozarjale, da je sakralizirana brezobličnost ubogih konstrukcija, ki z življenjem ni preveč povezana, ali natančneje, poudarja samo vidik, ki bolj služi afirmaciji dominantne naracije, kot pa resnično osvobaja. Kristusova svoboda je korenita, pretrese bitje do temelja, Boga samega. Ta raztemeljitev presega tudi to, kar Althaus-Reidova imenuje nespodobna teologija, preprosto zato, ker je misel težko tako korenita, kot je življenje, zato tudi Jezus ne oznanja nauka, ampak živi novo življenje iz svojih (trinitaričnih) globin, ki ima za sodobnike podobno pretresljive učinke, kot jih je imela knjiga naše teologinje vsaj v nekaterih krogih. Ta prispevek ni poskus predstavitev njenih misli in izpeljav, ampak poskus raziskovalca teologije, izobraženega na katoliški fakulteti, da se spopade z izzivom nespodobne teologije v okviru svojega kulturnoreligijskega kroga. Pri tem »nespodobno« razumem širše, kot ga v razmislek ponuja argentinska teologinja, ki je od leta 1986 do svoje smrti leta 2009 živela in delala v Evropi, na Škotskem.<sup>3</sup> Sam se bom posvetil nespodobnosti skozi prelom z logiko božjega profita, ki je ena izmed trdnjav patriarhalno-heteronormativnega prikritega diskurza. Prisotna je v teologijah in predvsem v praktičnem življenju vernikov, v duhovnosti, ter zastira korenitost Jezusovega življenja v korist človeštva in Boga. Tako človeku kot Bogu moramo dopustiti, da »stopita iz omare«, *coming out*.<sup>4</sup>

V nadaljevanju najprej predstavim nekaj potez nespodobne teologije, ki jih v odnosu do »spodobne« (klasičnega teološkega diskurza) zariše Althaus-Reidova. Njeno izhodišče so kontekstualne teologije osvoboditve, ki jih je avtorica živela po ulicah, trgih, hišah in cerkvah Buenos Airesa. Čeprav svojo smer organizira kot kritiko teh ostaja pri nekaterih temeljnih premisah, kot sta temeljnost izkušnje in ubogi. Ne bom sistematično prikazal avtoričinega opusa (ob omenjenih smereh je v delih mogoče zaznati še izrazit vpliv feminističnih in queerovskih teologij, ki

<sup>3</sup> Héctor Patricio Araya Flores, »The Indecent Theology of Marcella Althaus-Reid as a Continuation of the theology of Liberation,« LEST XII – Leuven Encounters in Systematic Theology Theos and Polis: Political Theology as Discernment (Leuven, Belgija, 23. 10. 2019–26. 10. 2019), 2019, <http://hdl.handle.net/2078.1/222038>.

<sup>4</sup> Marcella Althaus-Reid, *The Queer God* (London in New York: Routledge, 2003), 2.



pa jih zaradi predpisanih omejitev posebej ne razdelam), ampak le nekaj poudarkov za izhodišče raziskave, v kateri iščem odgovor na vprašanje, ali je nespodobnost vpisana že v evangeljsko sporočilo. Pri tem imam v mislih nespodobnost kot prelom ali nasprotovanje pričakovanim teo-/sociološkim ravnanjem. Gre torej za *dis-ruptio* (kot nadaljevanje transgresije, *trans-gredi*) prej kot za dis-kontinuiteto. Omejim se na vidik božjega profita, ki ga je zastavil Abraham v okviru svoje prošnje za Sodomo in Gomoro. To je spodobno stališče, ki je temelj patriarhalno-heteronormativne teološke trgovine: Bog mora imeti neke vrste pozitivno bilanco v odnosu do človeka, samo tako lahko ohrani svojo (moško, patriarhalno) božjost. Klasično bi lahko govorili tudi o pojmu pravičnosti in dolga, vendar je ena izmed pomembnih linij nespodobne teologije prav slačenje olepšanih pojmov do njihove brutalne mesenosti/materialnosti. Nasproti temu postavim Jezusa kot prelom, emanacijo nespodobnosti v evangelijih skozi tri momente: učenci smukajo klasje v soboto (transgresija ritualnega reda), pogovor s Samarijanko ob vodnjaku (transgresija spolnega reda), križanje in vstajenje (disrupcija bivanjskega reda). Transgresije kažejo uničenje, dokončen prelom logike božjega profita, ki se zgodi v Jezusu. Kakor že Althaus-Reidova, ki svoje nespodobne teologije ne želi postaviti kot »nove spodobnosti«, tudi moj namen ni samo preobrnitev naracije in vzpostavitev novih univerzalnosti, temveč nakazati, da je božja absolutnost absolutnost na zunaj (ne) absolutni način.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Vsekakor ne morem mimo omembe vplivov še druge pomembne smeri (ob teologijah osvoboditve) postmodernih teologij, namreč področja teoanatomologije (smrt Boga). Teološko delo Althaus-Reidove lahko postavimo ob bok nekaterim avtorjem iz te skupine: npr. šibki teologiji Giannija Vattima, anateizemu Richarda Kearneyja, teologiji neodločenega (theology of perhaps) in brezpogojnega Johna D. Caputa. Z zadnjim je povezana ena od smeri teopoetike, ki jo razvija tudi teologinja Catherine Keller. Gotovo bo potrebna nadaljnja raziskava vpliva teh smeri na Althaus-Reidovo, kakor v določeni meri tudi vpliv na nekatere položaje znotraj teologij osvoboditve. Pri skupnih točkah naj poudarim njeno zanimanje za značilna avtorja tega postmodernega kroga, Paula Ricoeurja, čigar vpliv na teologijo osvoboditve je raziskovala v svoji doktorski disertaciji, in vpliv misli Jacquesa Derridaja, ki prav tako zaznamuje njena dela.

## Nespodobna teologija kot kritika in nadaljevanje teologij osvoboditve

Škofijski duhovnik Gustavo Gutiérrez, eden izmed prvih, ki so pisali o teologiji osvoboditve, je v intervjuju leta 1985 povzel bistvo pristopa teologij osvoboditve oz. odgovoril na vprašanje, kaj sploh pomeni ustvarjati teologijo. Rojeva se v tihoti meditacije, molitve, da potem stopi v konkretnost vsakokratnih specifičnih okoliščin dotičnega bitja, v solidarnost z ubogimi (kjer se najprej ne razmišlja o Bogu, ampak poskuša pomagati), v aktivno delovanje, šele nato sledi premislek in artikulacija. Teologija je tako govor, obogaten s tišino, molkom.<sup>6</sup> Zadeva ni daleč od Balthasarjeve klečeče teologije, ki želi prav tako poudariti nujnost teologovega praktičnega življenja z Bogom, poslušanja in govorjenja, ki mu sledi trenutek premisleka.<sup>7</sup> Na videz majhna razlika jasno kaže razhajanje, ki ga opazimo že v okviru Jezusove spremenitve na gori, ko želi Peter ostati v ozračju zrenja, medtem ko se Jezus napoti v vsakdanjost življenja.<sup>8</sup> Teološke šole Zahoda so pod vplivom vzpona Tomaževe teologije poudarjale pomembnost racionalnega premisleka, pri tem pa skoraj pozabile, da je »predmet« njihovega proučevanja živi Bog, ki se v zgodovini (osebni, medosebni in okoljskokozmični) javlja na osebni način.

Teologije osvoboditve so se osredinile na socialne pogoje prebivalcev na periferiji periferije sveta (z zahodnjaškocentričnega gledišča). Pri tem so opozorile zlasti na pomembnost inkluzije nevidnih prebivalcev in nujnost vključitve njihovih stališč in premislekov v svetovne diskurze. V središče je postavljena revščina kot absolutno nesprejemljiva osebna in socialna okoliščina. Ubogi, ki so bili toliko časa nevidni, so znova stopili v družbo in denominacijske skupnosti. Seveda niso bili nikoli fizično odsotni, toda skoraj vedno spregledani, nikoli pa niso dobili be-

---

<sup>6</sup> Gustavo Gutiérrez, »Entrevista con Gustavo Gutierrez,« intervjuval Rogelio Garcia-Mateo, predstavila Sandra de Negri, München: Institut für Kommunikation und Medien, 1985, video, 28:53, <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>.

<sup>7</sup> Anton Štrukelj, *Klečeča teologija* (Ljubljana: Družina, 2000), 13–26.

<sup>8</sup> Mr 9,2–8; Mt 17,1–8; Lk a9,28–36.

sede, da bi lahko izpovedali svoje trpljenje ali nakazali svoje upe.<sup>9</sup> Ubogi je ljubljen od Boga, ne zato, ker je dober ali moralno boljši od drugih, ampak predvsem zato, ker je ubog, ker živi v okoliščinah, nasprotnih svoji volji. Teologija ima praktičen značaj, usmerjena je v oznanjevanje evangelija. Sooča se s problemom, kako v okoliščinah smrti (ne gre le za metaforo revščine, temveč dejansko za prezgodnjo smrt številnih) govoriti o živem Bogu.<sup>10</sup> Revščina, posebej pa lakota, v svetu najbolj nasprotuje veri v (dobrega) Boga.<sup>11</sup> Splošni zgodovinski kontekst je v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja dozorel toliko, da je postal dojemljivejši za vprašanja s socialnega področja in tudi teologije.<sup>12</sup> Gre za obdobje po letu 1968, čas po koncilu, katerega končna stališča in tudi predhodne posamezne razprave moramo upoštevati, kadar razmišljamo o ugodnem vzdušju za rast južnoameriške teologije.<sup>13</sup> Poimenovanje ni posrečeno, opozori kardinal Ratzinger, ker da je tudi ta teologija nekako produkt Zahoda.<sup>14</sup> Gutiérrez ime zavrača, ker teologija sicer zraste v nekih okoliščinah, vendar je dana, vsaj kot izziv, vsej skupnosti Jezusovih.<sup>15</sup>

Gutiérrez knjigo *Teología de la liberación*, ki velja za prvo obsežnejše delo, ki se neposredno nanaša na teologijo osvoboditve, objavi leta 1971. Teologija osvoboditve je bila »živa« že dolgo pred objavo njegovega dela, upošteva prejšnje omenjeno pot od molitve prek akcije do premisleka in zapisa. Althaus-Reidova jo opredeli kot »projekt« alter-

<sup>9</sup> Gustavo Gutiérrez, »The task and content of liberation theology,« prev. Judith Condor, v *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, ur. Christopher Rowland (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007), 20, <https://doi.org/10.1017/CCOL0521868831.003>.

<sup>10</sup> Gutiérrez, »Entrevista«.

<sup>11</sup> Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta: Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve*, prev. Anton Štrukelj (Ljubljana: Družina, 2007), 54.

<sup>12</sup> Marcella Althaus-Reid, *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics* (London in New York: Routledge, 2002), 25–33.

<sup>13</sup> Igor Jurekovič, »Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve,« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 28–32, <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/issue/view/2118>.

<sup>14</sup> Joseph Ratzinger, *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*, intervjuval Vittorio Messori, prev. Drago Butkovič (Ljubljana: Družina, 1993), 158.

<sup>15</sup> Gutiérrez, »Entrevista«. V mislih ima predvsem rimskokatoliško občestvo, vendar menim, da je vsaka teologija izziv vsem cerkvam, če jih razumemo v smislu knjige Razodetja kot množico krajevnih cerkva, oz. Cerkev kot skupnosti Jezusovih, ki presega čase, prostore in denominacijske razlike.

nativnega (božjega) kraljestva in celostnega odrešenja grehov, pa naj gre za osebne ali strukturne, kot sta lakota in politično preganjanje.<sup>16</sup> Teologi/-nje osvoboditve se pri svojem razmisleku opirajo na eksplisitna dejanja osvoboditve v Bibliji (npr. rešitev Izraelcev iz Egipta ali komunizem prve krščanske skupnosti v Jeruzalemu). Osredinjenost na uboge je tudi glavni očitek Althaus-Reidove teologijam osvoboditve. Pa ne zaradi prizadevanj po inkluziji (čeprav naj bi bila tudi ta del dominantne, totalitarne ali T-teologije)<sup>17</sup> in izboljšanju konkretnih socialnih okoliščin, temveč da so pri nujnih prizadevanjih in diskurzih iz ubogih naredile »nov«, brezoblični družbeni razred, brez spolnih diferenc.<sup>18</sup> Kljub poudarjanju nujnosti upoštevanja konkretnih ljudi ter njihovih izkušenj in življenjskih okoliščin so jih zanikale prav v njihovih najbolj temeljnih samoopredelitvah. Po vzoru šolske teologije so jih napravile za brezspolno,<sup>19</sup> heteronormativno, nadčasno, mestoma tudi nad-/nekulturno maso, ki je reprezentacija ideje popolne družbe identičnih kopij, ne pa kreiranih kreativnih božjih upodobitev. Očitek teologijam osvoboditve je torej, da niso bile dovolj korenite in zveste svojim postulatam.<sup>20</sup> Vedele naj bi namreč več o dogmah kot o ljudeh, več o diskurzih ljubezni kot o ljubezni sami.<sup>21</sup> Problem teologij na margini ali z margine je, da ostajajo navezane na središče, ki jih (nehote) definira in konstituira. Tako ostajajo znotraj sistema istega središča, del njegovega »glasu«. Obstaja nevarnost, da bodo stare zatirajoče paradigme samo preoblečene v nova oblačila in tako ponovno afirmirane, kakor se je po njenem zgodilo npr. s teologijami, temelječimi na feministični hermenevtiki: le redko vzpostavijo kritiko do osrednjih definicij, vključno s seksualnimi filozofijami, na katerih temeljijo.<sup>22</sup> Tovrstne diskurze, ki

<sup>16</sup> Marcella Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality,« v *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, ur. Christopher Rowland (Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007), 123, <https://doi.org/10.1017/CCOLO521868831.008>.

<sup>17</sup> Althaus-Reid, *The Queer God*, 8, 25–34.

<sup>18</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 132.

<sup>19</sup> Althaus-Reid, »On Non-Docility,« 182.

<sup>20</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 134.

<sup>21</sup> Prav tam, 127.

<sup>22</sup> Marcella Althaus-Reid, »Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet,« *Feminist Theology* 9, št. 27 (2001): 62–63, <https://doi.org/10.1177/096673500100002705>.

v poskusu kritike boječe ostajajo v mejah spodobnosti in jim manjka imaginacije različnih možnosti, imenuje tudi »vanilja« teologije.<sup>23</sup>

Teologije osvoboditve so spregledale, da so revni »v številnih barvah, kulturnih kontekstih in spolnostih«.<sup>24</sup> Ljudje se namreč v življenju znajdemo v/na različnih pasteh ali ravneh zatiranja, ki so vgrajene v naša življenja in teologije: spolni, družbenospolni, rasni, ekonomski, religijski in politični.<sup>25</sup> Revščina, spol in spolnost so bolj povezani, kot si želi priznati sodobno krščanstvo. Pogosto so telesa še zadnje, kar v okviru patriarhalne trgovine ostane revnim ženskam, da bi preživele otroke. Revščina ljudem ne pusti izbire.<sup>26</sup> Ukoreninjenost teologij osvoboditve v vsakdanjem življenju je bila preplitva, morda preveč hegljanska, da bi bile sposobne prepoznati in pripoznati vse različne plasti in njihove poljubne »mešanice« kot mesto božjega javljanja in tako teologije. Hkrati pa je treba priznati, da so tudi filozofske in družbene študije (zlasti na področju kolonializma in spola), na katerih neobhodno temelji teologija, zmerno napredovale in s tem omogočale tudi poznejše jasnejše teoretske položaje. Prišlo je do okoliščin, v katerih so v katerih so uboge južnoameriške ženske podpirale teologije osvoboditve, medtem ko te niso podpirale njih.<sup>27</sup> Povedano s primero, pri ustvarjanju evharistične mize, za katero bo prostora za vse ljudi v njihovi različnosti, kar naj bi bil eden izmed namenov teologij osvoboditve, v začetku ni bilo postavljenih dovolj stolov.<sup>28</sup>

Metafora široke evharistične mize ni vezana samo na vprašanje globalnega sorodenstva, ampak je tudi metafora ekonomske inkluzije, v smislu ustvarjanja globalne participativne družbe. Pogled bi lahko ali morali razširiti na perspektivo kozmične povezanosti vsega ustvarjenega. Šele ko bosta kruh in vino res produkta vzajemnega prizadevanja in dela, ne pa posledica eksploatacijskih delovnih pogojev, bodo nastopili pogoji za mizo za vse. Seveda je mogoč tudi drugi vidik, da je miza že pripravljena za vse, vendar si nekateri prisvajajo sede-

<sup>23</sup> Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 52, 88–89.

<sup>24</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 127.

<sup>25</sup> Althaus-Reid, »On Non-Docility,« 183.

<sup>26</sup> Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 49–51, 123.

<sup>27</sup> Prav tam, 35.

<sup>28</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 124.

že drugih. Pohlep, ki je posledica ranjenega odnosa z Bogom, vodi v grabljenje in tekmovanje, ne le s sočlovekom, ampak predvsem z Bogom, za dobrine, tudi poslednjo dobrino, večno življenje. Pri tem prepoznavam podobno intelektualno-teološko zmoto, ki rodi sadove v eksistencialnem strahu, kot sta jo zagrešila prva človeka v raj. Bog človeku ničesar ne privošči oz. si je nekaj pridržal samo zase – zmota, ki je v sodobnem krščanstvu nadgrajena s prepričanjem v zveličanje po lastnih (dobrih) delih, ki bodo nekakšna odkupnina za nepopolno življenje. Bog bo tako ostal na »varni« strani trgovine. Tak (ne samo) katoliški položaj se je oblikoval nasproti »preveč« protestantski ideji o opravičenju po milosti. Toda kljub denominacijski razliki se ideja o široki evharistični (zahvalni) mizi za vse ni prijela niti v teološki misli, še manj pa udejanjila v praksi nobene od teh. Težava, ki so jo poznale že Pavlove skupnosti.<sup>29</sup>

Samo popravki teologij osvoboditve za Althaus-Reidovo niso dovolj. So morda neki začetek. Treba je upoštevati, pravi avtorica, da »vsaka teologija namiguje na zavestno ali nezavestno spolno in politično prakso, ki temelji na razmišljanjih in dejanjih, razvitih iz nekaterih sprejetih kodifikacij. To so teološke/socialne [*theo/social*] kodifikacije, ki konfigurirajo epistemologije, vizije življenja in mistične projekcije, ki človeško izkušnjo povezujejo s svetim.«<sup>30</sup> Zato so prav prelomi in diskontinuitete tisto, kar je v teologiji najdragocenejše, saj razgaljajo te kodifikacije. Tako govor o izkušnji Boga kakor tudi božja podoba nista obvarovana pred »prikritimi sporočili«, nasprotno, dvigneta jih na raven svetosti, s tem pa je preprečena možnost kritičnega prevpraševanja. To se je zgodilo tudi s heteroseksualnostjo, ki v različnih izvedbah podpira, promovira in proizvaja patriarhalni diskurz znotraj teologije. Nasproti tega je Jezus sam po sebi podoba Boga, ki ne ustreza, ki se ne vklaplja v človeške pripravljene sistemske logike in pričakovanja. Kot tak je poziv, »da bi bili manj vznemirjeni glede ustreznosti in bolj osredotočeni na razširitev naših teles z izkušnjami drugih.«<sup>31</sup> Zato mora tudi razkrivanje Jezusovega telesa slediti logiki

<sup>29</sup> 1 Kor 11,17–22.

<sup>30</sup> Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 4.

<sup>31</sup> Marcella Althaus-Reid, »'Pussy, Queen of Pirates': Acker, Isherwood and the Debate on the Body in Feminist Theology,« *Feminist Theology* 12, št. 2 (2004): 162, <https://doi>

obscenosti, ki pomeni disrupcijo in razsvetljenje, ker je v zgodovini simbolna konstrukcija Kristusa, še vedno vezana na heteronormativno in kolonialno pogojene stereotipe moškosti in belosti. Kristologije, ki se razvijajo v takem okolju, so nujno omejene, saj manjka prevpraševanja in sumničavega dvoma.<sup>32</sup> Ko argentinsko-škotska teologinja govori o podobi »božjega telesa« kot novega zatočišča (in s tem nadaljuje misel Lise Isherwood), spomni, da kakor ženske ne ustrezajo konstrukcijam telesa, ki ga je predpisalo krščanstvo, tem ne ustreza niti Bog.<sup>33</sup> Ta je namreč prva žrtev heteroseksualne ideologije v teologiji. Za osvoboditev tako žensk kot Boga bo zato potrebna več kot samo reforma, potrebna bo transformacija, zapiše Althaus-Reidova.<sup>34</sup>

Osrednja teza njene nespodobne teologije se glasi: vsaka teologija je spolni akt.<sup>35</sup> To izpelje iz stališča, da denominacijski diskurz o spolnosti v resnici vsebuje diskurz o hegemonski moči in nadzorom moškega nad žensko.<sup>36</sup> Spolnost je tako za denominacijsko teologijo pomembna, celo temeljna, zato tudi ne vidi možnosti, da bi denominacijske skupnosti naredile »samomor« na področju spolnosti in družbenospolnosti, kakor je ugotavljal Leonardo Boff, da ga niso niti na področju družbenega razreda. Nobena teologija ni spolno nevtralna, niti teologija osvoboditve, potemtakem niti nespodobna teologija, toda ta v nasprotju s svojo spodobno sestro spolnosti ne prikriva, ampak jo odkrito poudarja v množici njenih izvedb. Še bolj kot v teologiji je osrednje mesto spolnemu programu dano v krščanstvu kot takem.<sup>37</sup> Čeprav najde neko ujetost ženskega telesa, prisilno imobilnost (posledica volje po nadzoru nad žensko) in popredmetenje (lastnina moškega) že v Bibliji, teologinja opozarja, da so za sakraliziran

---

org/10.1177/096673500401200204.

<sup>32</sup> Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 111.

<sup>33</sup> Althaus-Reid, »Pussy, Queen of Pirates,« 166.

<sup>34</sup> Marcella Maria Althaus-Reid, »A Woman's Right to Not Being Straight (El Derecho a no ser Derecha): On Theology, Church and Pornography,« *Concilium* [London], št. 5 (2002): 90.

<sup>35</sup> Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 36–37; Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 127.

<sup>36</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 129.

<sup>37</sup> Marcella Maria Althaus-Reid, »Queer I Stand,« *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 10 (2002): 26, [https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket\\_id=5fd3454f75aca](https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5fd3454f75aca).

heteroseksualni pogled odgovornejše oči bralca in interpreta, ki določa imaginarno žensko telo. To je »iluzorno eksegetično telo interpretacije tega, kaj določa žensko, kakor tudi, kako ta ženska doseže uresničenje v življenju«. <sup>38</sup> Gre za neke vrste teološko pornografijo, ki do potankosti predpiše scenarij, posledica česar je, da noben spontan poljub ne velja za poljub, ker ni predviden. Zato v iskanju človekovih pravic znotraj verske skupnosti ni treba zahtevati pravice »biti ženska« (kakor jo predpiše heteroseksualni diskurz), temveč pravico sploh »biti«. Osvoboditev (tudi heteroseksualne) ženske v verski skupnosti je odvisna od tega, ali bo skupnost osvobojena od svoje seksualne ideologije. Dejansko je vprašanje treba postaviti še nekoliko natančneje, namreč, ali se bo skupnost vernih pustila biti osvobojena ali bo prepoznala svojo osvobojenost, ki se je že zgodila. Številne teološke razprave so v svojem jedru nekako spori okoli ženskega telesa, meni avtorica, omejene so na raven komoditet v teološki izmenjavi. Toda ista ženska telesa so tudi preroška, ko v lakoti in revščini oznanjajo globalno nepravico, oznanjajo odsotnost volje po enakomerni porazdelitvi dobrin ter v trpljenju spolnih zlorab govorijo o spolnosti kot sredstvu gospodovanja in podrejanja. <sup>39</sup> »Teološki škandal je, da telesa govorijo in da Bog govori skozi njega.« <sup>40</sup> Ženska telesa, ki se jim pridružijo tudi druga »odpisana« (izpisana, zamolčana) telesa sakralizirane heteroseksualne ideologije, niso le znamenja, ampak so navzočnost živega Boga, klic k pravičnosti in sodba nad svetom obenem. Pozitivno teologijo, cilj katere je odkritje, razkritje (snetje maske) in slečenje »lažne hermenevtike, ki se ima za ‚spodobno‘, kot taka pa je pravilna in ustrezna za ženske, zlasti v spolnih zadevah«, imenuje Althaus-Reidova nespodobna teologija. <sup>41</sup>

Skoraj drzni izjavi Althaus-Reidove, da teologija osvoboditve, vsaj kolikor lahko rečemo za njen prvi val, ni temeljila na »absolutni, zastonjski Kristusovi ljubezni«, ampak je imela nekatere elemente iz hla-

<sup>38</sup> Althaus-Reid, »A Woman's Right to Not Being Straight,« 92.

<sup>39</sup> Prav tam, 92–94.

<sup>40</sup> Althaus-Reid, *The Queer God*, 34.

<sup>41</sup> Marcella Maria Althaus-Reid, »On Wearing Skirts Without Underwear: 'Indecent Theology Challenging the Liberation Theology of the Pueblo'. Poor Women Contesting Christ,« *Feminist Theology* 7, št. 20 (1999): 39, <https://doi.org/10.1177/096673509900702004>.



dne vojne izvirajoče »profitne teologije«,<sup>42</sup> moram žal pritrditi. Toda težave so globlje in segajo v prva stoletja krščanstva, predvsem v obdobje, ko je to postalo državna religija in se je nanj navezala dominantna politična oblast. Če so prej kristjani raje končali v levjih gobcih, kot da bi podlegli krempljem duhovnega leva,<sup>43</sup> so nasproti njegovim bolj ezoteričnim podobam, oblasti in moči, obstali razoroženi (seveda moram poudariti, da to ne velja za celotno skupnost). Če so prej prvaki skupnosti pogosteje ostali skrajšani za glavo, si poslej radi krasijo glave po vzoru cesarskega dvora. Zveza se kaže tudi v liturgijah do današnjega dne, tako na Vzhodu kot na Zahodu. Pri tem ne trdim, da so druge religije topogledno v boljšem položaju kot krščanske denominacije. Svoboda za krščanstvo v okviru rimskega imperija je bila nujna za njegovo preživetje, hiter vzpon v državno religijo pa ga je našel nepripravljenega. Ortodoksija in ortopraksija sta bili poslej odvisni od vladarjevega meča, kar se še kako pokaže na prvih koncilih po svobodi. S položaja moči ni težko najti teoloških razlogov za določene izbire. Navezava na oblast je jasno razvidna iz naše novejše zgodovine: »udinjanje« aktualni oblasti, pa naj bo nacistična, fašistična ali titoiistična, je bilo samoumevno. Z bližino religijskih, političnih in spolnih hierarhij je zaznamovana zgodovina človeštva na globalni ravni.

Prek bližine z oblastjo pride v krščanstvu do prenosa oblastne logike, ki se oddaljuje od umivanja nog in služenja (nazaj) v obnebjje profita. Logika profita sicer ne izvira od tod, vsebovana je že v judovski teologiji in duhovnosti, kakor bom pokazal v nadaljevanju na primeru Abrahamove prošnje za Sodomo in Gomoro, čeprav so jo preroki kritično motrili. Začetka profitne logike ni mogoče umestiti niti v judovstvo, toda ker tako lociranje niti ni naloga prispevka, je ne bom razvijal naprej. Logiko svetega, božjega profita bi lahko povzeli v stavku: Bog ne sme biti v izgubi. Pri tem seveda ne govorim o nekih ekonomskih dobrinah, čeprav po ne tako zapletenih teoloških razlagah tudi te niso izključene.

---

<sup>42</sup> Althaus-Reid, »Demythologising liberation theology,« 126.

<sup>43</sup> 1 Pt 5,8.

## Božja profitna logika in (ne)dostojno

Predstava o odplačnem odnosu med posameznikom in Bogom, da se je mogoče nekako od-/prikupiti božanstvu ali njegovemu ekvivalentu, in sicer tako, da kljub človeškim prestopkom to ne ostane prikrajšano za vsaj minimalno simbolično prednost, je sestavni del večine (če ne vseh) religiozних (in njim podobnih) sistemov. Logika božjega profita je eden najbolj razširjenih elementov patriarhalno-heteronormativne konstrukcije. Veže se na pridevnike kot »vse« (*omni*)<sup>44</sup> in gospodovanje (izterjava »dolga«). Da bi bilo skupnostim vernikov lažje sprejeti osvobojenost od profitne logike, se v nadaljevanju najprej osredinjam na pripoved, ki zelo jasno predstavi človekovo odločitev za božji profit, v okviru na videz nesebične prošnje za blagor drugih. Nato pa predstavim tri nespodobne, disruptivne Jezusove življenjske položaje (ne stališča!), ki prejšnjo logiko odpravljajo. Tako upam, da bom po vodilu Althaus-Reidove prišel ne le do osvoboditve ljudi, ampak tudi Boga.

## Abrahamova pogajanja za Sodomo

V pripoved o obisku Boga pri Sari in Abrahamu je umeščena tudi perikopa barantanja (odplačni odnos) za mesti Sodomo in Gomoro med očakom in Bogom (1 Mz 18,16–33). Očitno ne gre samo za ti mesti sami, temveč za širšo pokrajino, za mesta ravnine – pentapolis, čeprav se Zoar izogne usodi pokrajine, ker se vanj na lastno željo reši Lot.<sup>45</sup> Angela se odpravita proti Sodomi, »Abraham pa je še stal pred GOSPODOM«.<sup>46</sup> Nekateri rokopisi imajo obrnjeno formulacijo, da je Bog stal pred Abrahamom.<sup>47</sup> Vzporedno branje obeh tradicij je še posebej pomenljivo, vendar ga je mogoče razbrati že iz vsake različice: stala sta si nasproti – iluzija enakovrednih partnerjev. Bog Abrahamu

<sup>44</sup> Althaus-Reid, *The Queer God*, 53.

<sup>45</sup> 1 Mz 19,17–23.28–29; Mdr 10,6.

<sup>46</sup> 1 Mz 18,22.

<sup>47</sup> James McKeown, *Genesis* (Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 105; Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York, London: W. W. Norton & Company, 1996), 81.

(tudi ta lik se skozi svetopisemska besedila razvija in vrivek o prošnji za Sodomo je poznejša dopolnitev zgodbe o njem in nečaku)<sup>48</sup> razodene svoj pogubni načrt. Tedaj se začne trgovska taktika biblijskega očaka: s prve ponudbe, petdeset pravičnih, pride Abraham na deset, nato pa zapusti pogajanja. Nekateri razlagalci opozarjajo, da je bil spet na potezi Abraham, ki bi to pot, če bi nadaljeval ritem zniževanja, moral vprašati, kaj če ne bo v teh mestih nobenega pravičnega.<sup>49</sup> Vendar to za trgovsko in profitno logiko ne pride v poštev, Bog mora imeti vsaj minimalno »korist«. Jože Krašovec trdi, da prav dejstvo molka, odnehanja, nakazuje, da Abraham že v osnovi začinja z napačno predpostavko, da lahko Bogu ukazuje, kako mora ravnati. Odpuščanje krivičnim je dar, zato ga nihče ne more zahtevati, nihče nima apriorne in absolute pravice do njega, obenem pa je to končna stopnja božje pravičnosti. Gre torej v temelju za popačeno podobo o Bogu, kot da bi bil ta odvisen od odnosa s človekom.<sup>50</sup> Vendar »Gospodovi odgovori razodevajo, da so meje Božje pravičnosti širše od meja človeške pravičnosti«. <sup>51</sup> Širše ali popolnoma zunaj človeške logike? Gledano na zgodbo pod vidikom »božjega profita«, je treba priznati, da so nastavki, ki jih bo pozneje v svojem telesu pokazal Jezus, prisotni že tukaj, vendar si jih človek ne drzne postaviti: Bog bi takrat bil na izgubi, to pa ne bi bilo spodobno. Toda tisti, ki si ne drzne prestopiti meja, je človek in ne Bog, s tem pa omejuje oba: Bog postane projekcija omejenosti lastne končnosti.

Abraham sam je antiteza mest, za kateri prosi. Ti imata ob božjem obisku še zadnjo možnost dokazati pristranskost poročil, ki prihajajo na božji dvor: Bog ne verjame svojim odposlancem.<sup>52</sup> Skupaj z Lotom se izkaže za gostoljubnega, ko ravna nasprotno od meščanov. Gostoljubnost ni samo stvar posameznikov, je tudi stvar sistema, poudari zgodba.

<sup>48</sup> Ed Noort, »For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations With YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16-33,« v *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations*, ur. Ed Noort in Eibert Tigchelaar (Leiden, Boston: Brill, 2004), 6–8.

<sup>49</sup> Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov: Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999), 100–101.

<sup>50</sup> Prav tam, 101–107.

<sup>51</sup> Prav tam, 105.

<sup>52</sup> McKeown, *Genesis*, 105.

Lot ravna v očeh meščanov nespodobno, prekrši pričakovano ravnanje, ko pod svojo streho vzame tujca. Iz Abrahamove perspektive je mestni način sam po sebi negostoljuben in nespodoben: čas je v mestu odmerjen drugače kakor v nomadski skupnosti.<sup>53</sup> Mesto opravlja dela, ki so za nomada nepotrebna in egoistična, prebivalci, ki imajo čas za uživanje in zabavo, pa mehkužni. Mesto je ekonomsko močno, zlasti vodilno mesto pokrajine, kot je Sodoma. V pogajanjih z njim je nomad v istem iluzorno enakovrednem položaju kot v pogajanjih z Bogom. Obakrat je resničnost drugačna: močnejši ima zmeraj (upravičeno) prednost. Zakonitost, ki bo izzvana ob uničenju Sodome. Čeprav je Abraham doslej večinoma ravnal bolj ali manj egocentrično, gre tokrat iz skrbi za sebe, začuti empatijo s popolnoma drugimi, ki ne pripadajo njegovemu klanu; čuti se nekako povezanega z njihovo usodo.<sup>54</sup> Dvakrat je doslej odgovoril Bogu, vendar obakrat bil izrazito redkobeseden in zaskrbljen zase in svoje potomstvo, tokrat se je to spremenilo.<sup>55</sup> Toda tudi v poznejši zgodbi o darovanju Izaka Abraham ni sposoben dekonstrukcije lastne logike (takrat niti ne poskusi s prošnjo), ni sposoben prestopiti meja, ki mu jih je postavil kulturno-religijski miselni nabor možnosti, da je razdaljo med Bogom in človekom treba vzdrževati tako, da je ta vsaj na simbolni ravni na boljšem kakor človek, kar vzdržuje obredno darovanje različnih prvin (npr. ovna namesto Izaka).

Nasproti koga naj bi Bog uveljavil profit? Prva žrtev lastne logike je Abraham sam: vztrajanje pri prošnji bi pomenilo najprej sesutje njegovega sistema varnosti. Ker je on od Boga izbran arbitrarno, mora dovoliti isto logiko tudi v razmerju do drugih. Če ji nasprotuje, nasprotuje samemu sebi. Tudi njegova gostoljubnost ni čista, kar se jasno razodene pri Lotu. Njegovo gostoljubje vzbudi v prebivalcih jezo. Na sočasno dvojnost latinskega pojma *hostis* opozori že Derrida, hkrati pomeni gosta in sovražnika. Zato čista gostoljubnost ni mogoča, njen najboljši približek pa je trenutek obiskanja, ko se drugi pojavi pred našimi vrati

<sup>53</sup> Prav na nomadsko izkušnjo šotora, ki se prilagaja okoliščinam ter ga je mogoče vedno znova razstaviti in postaviti, Althaus-Reidova veže svojo temo bi/Kristusa. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, 119–120.

<sup>54</sup> Nahum M. Sarna, *Genesis בְּרֵאשִׁית: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (Filadelfija, New York, Jeruzalem: The Jewish Publication Society, 1989), 134.

<sup>55</sup> Susan Brayford, *Genesis* (Leiden, Boston: Brill, 2007), 314.

nenajavljen, kar se v širšem kontekstu pripovedi zgodi dvakrat.<sup>56</sup> Naslednji potencialni žrtvi Abrahamove logike sta Lotovi deviški hčeri, ki sta ponujeni razjarjeni množici.<sup>57</sup> Sodomska množica je prav tako žrtev vztrajanja pri zakonu gostoljubnosti. Sovraštvo jih je sežigalo od znotraj, nato jih je dokončno uničilo tudi od zunaj. Žrtev te logike je Lotova žena, ki umre zaradi radovednega pogleda. Končno je žrtev tudi Bog, ker pripoved utrjuje njegovo podobo kot upravičenca do imaginarnega presežka. Njegova čast, kot čast moškega, se brani z odkupitvijo (ritualno) ali smrtjo. Čast je še ena od pomembnih, izmuzljivih kategorij v patriarhalni pripovedi, ki prej kot o drugačnosti od muhavih bogov sosednjih ljudstev pripoveduje o podobnosti. Bog je, popolnoma antropomorfno, odgovoren za okoljsko katastrofo. Ta je del njegove vladarske taktike, prek katere zagotavlja in vzdržuje svoj profit.

Abraham z molkom oz. odstopom od pogajanj brani obstoječi red in s tem končno brani sebe. Lot je postranskega pomena, saj o njegovi usodi med Abrahamom in Bogom ni izrečena nobena beseda. Število deset, pri katerem odstopi od pogajanj, naj bi pomenilo minimum efektivne družbene skupine (kot je razvidno iz Rut 4,2), število celostnosti, totalnosti.<sup>58</sup> Posameznik v tem smislu ni pomemben. Nasproti je znova postavljena antiteza. Lot in njegova družina so rešeni, vendar ne zaradi njihove pravičnosti ali večje moralnosti, temveč zaradi bližine z Abrahamom, na kar namiguje vrstica 19,29, vrstica 19,16 pa eksplicitno pravi, da je razlog Lotove rešitve, »ker mu je GOSPOD hotel prizanesti«. <sup>59</sup> Še en razpon se pojavi med rešitvijo Lota in hčera ter pogubo njegove žene in zetov. Prav te vrzeli v antitezah vzdržujejo profit v imenu Boga, ko ustvarjajo nepremostljivo razdaljo (dolg),<sup>60</sup> ki upravičuje ta profit.

<sup>56</sup> John Blevins, »Hospitality is a Queer Thing,« *Journal of Pastoral Theology* 19, 2 (2009): 109–110, <https://doi.org/10.1179/jpt.2009.19.2.006>.

<sup>57</sup> Lenart Škof, »God, Incarnation in the Feminine, and the Third Presence,« *Sophia* 59, 1 (2020): 98–99, <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0646-9>.

<sup>58</sup> McKeown, *Genesis*, 106.

<sup>59</sup> 1 Mz 19,16.

<sup>60</sup> Marcella María Althaus-Reid, »Queering the Cross: The politics of Redemption and the External Debt,« *Feminist Theology* 15, št. 3 (2007): 289–301, <https://doi.org/10.1177/0966735006076167>. Govori o osi dolga in odrešenja, ki si jo delita tako krščanstvo kot globalni kapitalizem, pri čemer vidi odrešenje kot ekonomsko metaforo za zveličanje.

Seveda Sveto pismo ne ostaja samo pri tej podobi oz. od nje vedno bolj odstopa, zlasti prek prerokov, ki tako prihajajo navzkriž s tempeljsko-vladarskim sistemom. Dokončno z logiko božjega profita prelomi Jezus, kar kažejo transgresije spodobnosti v evangelijskih pripovedih. V njih bo razkrinkal tudi iluzijo, da je Bog končni prejemnik božjega profita, na kar pa vsaj posredno opozarja tudi že pripoved o Sodomi. V nadaljevanju opozorim na transgresiji, ki dobita pravo vrednost pod vidikom tretje – ta je tako korenita, da jo imenujem prelom, saj onemogoča vrnitev v prejšnje stanje. Skupaj nakazujejo smer prekinitve obstoječe logike na različnih ravneh.

### Transgresija ritualnega reda

Dogodek o učencih, ki v soboto smukajo klasje, je del skupne sinoptične tradicije.<sup>61</sup> V soboto so šli skozi žitna polja. Najprej je treba pripomniti, da je glavni akter v vseh treh različicah Jezus. Že ta pohod skozi žitna polja je pomenil kršitev sobote.<sup>62</sup> Jezus zavestno krši zapoved sobotnega počitka. Farizeji se ga lotijo posredno, ker ne želijo neposrednega soočenja: učenci prelamljajo sobotni počitek s tem, da obirajo klasje, ga luščijo in jedo. Paradokсно je pravi prelom pred njihovimi očmi. Jezus se sklicuje na Davida, ki je jedel posvečeni tempeljski kruh, ki ga je dovoljeno jesti samo duhovnikom. Matej dodaja še drugo opombo, da namreč tudi duhovniki v templju kršijo soboto in ostajajo brez krivde. Jezus torej opozarja na svojo judovsko tradicijo, ki vsebuje spomin na kršitev predpisov, in to celo na najsvetejšem kraju in s strani najvišjih religijskih služabnikov. Če so torej v jedru dovoljeni kršitev predpisov, prekoračitev meja, temeljna nespodobnost, morda celo prelom (kakor slišimo iz ust farizejev), ki pomeni neposredno zanikanje uveljavljene ritualne norme in teološkega diskurza, potem tudi navadnim ljudem, kot so Jezusovi učenci, ne morejo pripisati krivde. Za kršitev sobote je po postavi predpisana celo smrtna obsodba. Jezus potem opozori na osnovno napako, ki jo zakrivijo teologi (ne le farizejske smeri): »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote. Zato je Sin

<sup>61</sup> Mr 2,23–28; Mt 12,1–8; Lk 6,1–5.

<sup>62</sup> 2 Mz 35,1–3.

človekov gospodar tudi sobote.«<sup>63</sup> Predpis je posledica življenja in ne obratno.

Zanimiva je logika za trditvijo o soboti. Ker je sobotni počitek predpisan zaradi človeka, je »sin človekov« tudi gospodar (ali Gospod) sobote. Če bi zvezo »sin človekov« razumeli v najelementarnejšem pomenu, bi stavek zvenel zelo materialistično. Ker je sobota zaradi človeka, lahko človek tudi določa, kaj se »spodobi« za soboto, tudi če je »nespodobno« (v očeh tradicionalnega, prevladujočega trenutnega versko-religijskega občutja). Gre prav za razkrinkavanje sakraliziranega človeškega predpisa, ki si je za talca vzel osnovno božje navodilo, naj človek en dan počiva in ta dan posveti svojemu odnosu s stvarnikom. Ker je to v svetopisemskem pogledu temelj vseh odnosov, ga seveda ne smemo gledati samo v smislu ritualnih predpisov, kolikor bi ti pomenili določene vrste obredja, ki izključujejo odnose do vseh drugih. Sobota je dan za negovanje odnosov, dan za bližino.

Pri Luku Jezus učitelje postave in farizeje neposredno izzove glede sobote, vendar ne v okviru pripovedi s smukanjem klasja, z vprašanjem, ali je v soboto dovoljeno zdraviti. »Komu izmed vas bo sin ali vol padel v vodnjak in ga ne bo takoj, na sobotni dan, potegnil ven?« In na to mu niso mogli odgovoriti.«<sup>64</sup> Hoče reči, da življenje ni le več kot jed in pijača, ampak tudi več kot obredni in drugi predpisi,<sup>65</sup> s čimer se postavi v preroško kritiko uradnega tempeljskega narativa. Konkretno življenjske okoliščine preobrnejo moralno-ritualno (ne)sprejemljivost. Če »sina človekovega« razumemo kot nanašajočega se na Jezusa, kot samoidentifikacijo, potem lahko sklepamo, da je Jezus sam prelom, nespodobnost, ki je razgalil navezavo socialno-materialnih in ritualno-moralnih zakonov in predpisov. Na eni strani so družinski člani (sin) in lastnina (vol), čeprav je v duhu svetopisemske razlage tudi sina (otroke) treba razumeti kot lastnino.<sup>66</sup> Na drugi strani so vsi drugi (podobno kot pri bližini z Abrahamom). Jasno je torej, da posestniška miselnost ni odvisna od imetja kot takega, ampak od uzurpacije Bogu pripadajoče oblasti in postavljanje lastnega položaja na isto višino oz. njuno popolno poisto-

<sup>63</sup> Mr 2,27–28.

<sup>64</sup> Lk 14,5–6.

<sup>65</sup> Lk 12,23; Rim 14,17.

<sup>66</sup> Ps 127,3–5.

vetenje in zamenjava, s tem pa instrumentalizacije Boga. V patriarhalni percepciji božja višina za človeka ni dosegljiva, zato je najmanj nepošteno od drugih zahtevati izvrševanje pravil, ki jih sami kršijo.<sup>67</sup>

### Transgresija spolnega reda

Janezovska tradicija prinaša poročilo o Jezusovem srečanju s Samarijanko.<sup>68</sup> Srečanje se dogodi na poti iz Judeje v Galilejo, v mestu Sihem, ki ima v izraelski zgodovini posebno mesto, saj je tam Abraham postavil oltar po tem, ko je prejel obljubo dežele, tu je zemljo kupil Jakob po prepiru z Ezavom, tu je grob egiptovskega Jožefa.<sup>69</sup> Gre za vodnjak starodavnega spomina, kjer se srečujemo z zgodovino očakov.<sup>70</sup> Vodnjak, povezan z osebno usodo konkretne ženske, je metafora zatiranj in moške dominacije, iskanja ženske osvoboditve. Šest mož, ki jih je imela doslej, ni potešilo njene žeje, da bi bila ljubljena in bi ljubila, ker so jo vedno znova popredmetili. Njena začudenost nad Jezusovo prošnjo, ki spominja na Jakobovo srečanje z Rahelo in Mojzesovo s Cipóro,<sup>71</sup> »[k]ako to, da ta moški ne zahteva, temveč prosi za uslugo«,<sup>72</sup> je izraz izkušene ženske. Dobro se zaveda patriarhalno-heteronormativnih struktur, ki ji določajo položaj v družbi, pravila vedenja in politično-versko spodobnost (»ti, ki si Jud, prosiš mene, Samarijanko«<sup>73</sup>). Pravila ravnanja prepovedujejo ženski govoriti z moškim na samem, čeprav gre za vodnjak. Voda iz vodnjaka ali izvira je simbol rodovitnosti, srečanje moškega in ženske ob njej nakazuje na njuno spolno rodovitnost. Nerodovitna ženska nima mesta v heteronormativni družbi, kjer je rojevanje potomcev njena esencialna vloga; odlomek ne omenja otrok, govori samo o možeh. Zveze niso funkcionalne, ali v narativni smeri Silvana Faustija, niso odgovorile na ženino temeljno iskanje. Gre

<sup>67</sup> Mt 23,2–4.

<sup>68</sup> Jn 4,1–42.

<sup>69</sup> 1 Mz 12,5–7; 33, 18–20; Joz 24,32.

<sup>70</sup> Silvano Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, prev. Mihaela Kavčič (Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012), 92.

<sup>71</sup> 1 Mz 29,2–10; 2 Mz 2,15–21.

<sup>72</sup> Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 94.

<sup>73</sup> Jn 4,9.



namreč za »γυνή«,<sup>74</sup> brez imena. Lahko jo imamo za predstavnico vseh žensk, brezimnih, tistih, ki so na način zanikanja. V nasprotju z njo ima Nikodem,<sup>75</sup> ki pride k Jezusu ponoči, ime. K studentu prihaja od čudni uri, takrat ko tam ni mogoče pričakovati nobenih drugih žensk – opoldne: »Bilo je okrog šeste ure.«<sup>76</sup> Brown jo ima za predstavnico določene tipa verujočih, konkretno, prvega stika z vero. Avtor obenem meni, da Jezusovo prošnjo za vodo zavrne zaradi nepravilnega ravnanja judov s samarijskimi ženami.<sup>77</sup> Vendar je njen problem, da z njo možki njenega naroda ne ravnajo nič boljše. Na Jezusov poziv naj pokliče moža, Samarijanka odgovori z lažjo, da ga nima. Jezus pa prav to njeno stališče potrdi: »Dobro si rekla: ‚Nimam moža‘; kajti pet mož si imela in ta, ki ga imaš zdaj, ni tvoj mož. To si prav povedala.«<sup>78</sup> Sicer je poročena, vendar nihče, niti sedanji mož, ni njen mož. Fausti v duhovnem smislu poudarja žejo po božjem, ki je niso uspeli potešiti možje, ker pač niso bili Bog; manjkal je pravi ženin.<sup>79</sup> Nobeden od njih ni bil njen mož, ker so z njo ravnali kot z lastnino ter jo »prodajali« in »kupovali«; zakon je v luči Mojzesove patrihegemonске postave pač izključno ekonomska kategorija. Jezus s svojo ugotovitvijo, da poročena nima moža, ruši sam temelj postave in moške trgovine. Kakor že prej pozornost preusmeri nase. Za to, da »si mož«, je treba več kot sposobnost kupiti, več kot imeti določene genitalije. Omemba ure srečanja kaže na temeljno lastnost moža: okoli šeste ure je namreč Pilat izrekel sodbo in izročil Jezusa množici, da bi bil križan.<sup>80</sup> Gre za izkazovanje ljubezni do konca,<sup>81</sup> brez slehernega pridržka. Jezus zato ne trdi npr., da je prvi mož njen pravi mož. Nihče od šestih ni njen mož, čeprav je bil to po postavi vsakdo izmed njih. Pravo, čeprav religijsko, težko zaobjame že človeške odnose, božjo besedo pa tako omeji, da jo izmaliči. Prišel sem dopolnit

---

<sup>74</sup> Jn 4,7.

<sup>75</sup> Jn 3,1–21.

<sup>76</sup> Jn 4,6.

<sup>77</sup> Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*, prev. Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt (Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2008), 348.

<sup>78</sup> Jn 4,17–18.

<sup>79</sup> Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 97.

<sup>80</sup> Jn 19,14.

<sup>81</sup> Jn 13,1.

postavo,<sup>82</sup> ima v tem okviru popolnoma novo dimenzijo. Jezus tudi ne govori o eshatološkem stanju kot v sinoptičnem fiktivnem primeru, ki mu ga predstavijo saduceji.<sup>83</sup> V njunem pogovoru je pred očmi popolnoma konkretno stanje, življenjska zgodba, konkretni zakoni, ki so bili sklenjeni, in vendar, ne le da so brez vrednosti, iregularni, Jezus trdi, da jih ni: Samarijanka je poročena, ampak nima moža.

### Prelom prelomov: (samo)osvoboditev Boga

Vrzel razdalje je bila ključna za vzdrževanje božje profitne logike, kar je vpisano tudi v obe predhodni zgodbi: razdalja med religiozno-ritualnim in pravno-političnim redom ter konkretnostjo življenja. Prav vrzel Jezus uporabi za začetek svoje poti in jo nato preči, skupaj z njenim zanikanjem, ko temelje postavi v svojo osebo, kar se najlepše pokaže prav v vrzeli križanja. Predhodna evangeljska odlomka že nakazujeta, da družbeni sistem Jezusovega prevratniškega delovanja ne bo mogel tolerirati, saj pripada neki drugi, popolnoma različni logiki ritualnih, odnosnih, skratka življenjskih konstrukcij realnosti. V pismu Galačanom Pavel ugotavlja: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva postave tako, da je za nas postal prekletstvo. Pisano je namreč: *Preklet je vsak, kdor visi na lesu.*«<sup>84</sup> To postajanje ni na neki idejni nadomestni ravni, zgodi se v mesu.<sup>85</sup> Jezusovo meso je nova postava, v katerem so odpravljene religiozne kategorije vernik/pogan, kar Pavel razširi tudi na socialne, spolne in zakonske kategorije.<sup>86</sup> Učenci Pavlu v tem niso sledili, tako npr. pismo Efežanom sicer išče neke prilagoditve, vendar ostaja pri lastniški logiki zakona.<sup>87</sup> Trpljenje križa v Janezovi percepciji ne spada k ponižanju Boga, ampak k njegovemu veličastvu. Je izraz božje strasti do sveta in »izrazi njegovo bistvo skrajne ljubezni.«<sup>88</sup> Gre za (per)verzno božansko logiko, ki je po bogopodobnosti vpisana v človeško bitje in

<sup>82</sup> Mt 5,17.

<sup>83</sup> Mr 12,18–27; Mt 22,23–33; Lk 20,27–40.

<sup>84</sup> Gal 3,13.

<sup>85</sup> Ef 2,14–15 pravi: »V svojem mesu je odpravil postavo zapovedi v predpisih, da bi v sebi iz dveh ustvaril enega, novega človeka.« Primerjaj tudi: 1 Jn 4,2; 2 Jn 1,7.

<sup>86</sup> Gal 3,28.

<sup>87</sup> Ef 5,21–33.

<sup>88</sup> Fausti, *Skupnost bere Janezov evangelij*, 464.

jo, skrito, Jezus v svojem telesu le obelodani. Njegov nastop ne pomeni konca uveljavljenih konstrukcij resničnosti, ampak je božje pričevanje o tem, da v začetku ni bilo tako, da so v božji luči zadeve veliko bolj »čudne«, kot jih narekuje enopomenski narativ, in da božansko-človeška resničnost ni ne zunaj ne onkraj, temveč v prečenju vseh mogočih položajev in njihovega onkraj. Kdor življenje najde, ga bo izgubil, kdor ga izgubi, ga bo našel.<sup>89</sup> V ozadju paradoksa ni samo prevrnitev obstoječega stališča na glavo, ker to ne pomeni odrešitve (kakor npr. rešitev heteronormativnosti ni v homonormativnosti), ampak vstop v božansko logiko neulovljivosti, nezapopadljivosti, nedoločljivosti. To ne pomeni, da človek ne more nič reči o Bogu ali sebi, temveč da je sposoben samo nekaterih povedkov, ki pa niso tirnice, ampak smerokazi, slutnja bližine, ne pa dotikanje; gledanje, kakor v ogledalu (ne pozabimo, da ne gre za sodobna ogledala), ne pa iz oči v oči.<sup>90</sup> Ko je v križanju in vstajenju podrti še zadnja bivanjska stalnost, je teološki pogled nujno soočen z naporom iskanja nedoločljivega božjega obličja: Bog se javlja po telesih. Ni več avtomatizma nalog, izpolnitev katerih gotovo privede do ugodne rešitve: večnega življenja. Gre za izpostavljenost križa pogledom in sodbi vseh, pomeni odpoved gotovosti cilja zaradi iskanja bližine v ljubezni, ki namesto žeblice drži bogočloveka na križu. V tem smislu je krščanstvo prej napor kot zavetje in varnost. »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame vsak dan svoj križ ter hodi za menoj.«<sup>91</sup> Ne gre za nujnost, vsakdo se odloči sam. Toda ko se odloči, ta »vsak dan« pomeni tudi vsak dan znova se odpovedati sebi, se razlastniti, saj »[I] ljubiti pomeni slediti, iti ven iz lastnega jaza, razsrediščiti se, nehati misliti nase in biti v ljubljenu. [...] Človek se uresniči tako, da ljubi, torej tako, da se izgubi in postane to, kar ljubi in zaradi česar se izgubi.«<sup>92</sup> V tem je hoja za njim, ki je od/za vedno zunaj »sebe«, ko je v »sebi«, ker je križ, ki za vedno ostane v srcu Boga, ključ do največje oddaljenosti Očeta in Sina, zatemnitve Boga, v kateri se pusti izgubiti, da se lahko

<sup>89</sup> Mt 10,39; 16,25.

<sup>90</sup> 1 Kor 13,12.

<sup>91</sup> Lk 9,23.

<sup>92</sup> Silvano Fausti, *Skupnost bere Lukov evangelij*, prev. Dean Rajčić (Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012), 310–311.

v njem vsakdo najde.<sup>93</sup> Gre za razdejanje Boga, razparanje njegovega srca, razkritje poslednje globine. Ta »[k]enoza ‚božjosti Boga‘ ne ogroža, temveč je njen najvišji izraz in uresničitev!«<sup>94</sup>

Abrahamova logika božjega profita je v Jezusu odpravljena, ne na deklarativni ravni, ampak v mesu bogočloveka. Tako poslej ne more nihče trditi, da nimata Bog in človek nič skupnega, kar velja tudi za božjo stran. Božji profit je izrazito negativen, če ostanemo v jeziku ekonomije, vendar to na življenje Boga ne vpliva. Njegova vse-mogočnost je vse-majhnost, do popolne izgube »sebe«. Ostaja klic po posnemanju, ki je oseben, toda skrajno radikalen, radikalnejši od nespodobne teologije, ki pa ima prav v tem klicu svojo utemeljitev. Vstajenje nakazuje, da radikalna oddaljenost ni uničila bližine, ampak se je le pokazala kot ne-moč. Razdalja nepremagljive oddaljenosti se je izkazala za razdaljo neločljive bližine.

Križ in velikonočno dogajanje torej pripovedujeta zgodbo o drugačni vrsti božje »vsemogočnosti«, ki ne vključuje profita zase. Trgovinska menjalna miselnost, ki je del človeških civilizacijskih struktur, je za področje božjega neuporabna in zavrž(e)na. Vsemogočnost, ki je izrazito maskulina lastnost, pripisana Bogu, v njem ni le zanikana ali obrnjena na glavo, izničena je s premikom v (samo)razklanje sestopa v temo. Vsemogočnost je samo ena od številnih transvestijskih podob, ki jih je Bogu nadel heteropatriarhalni sistem; on, prvi, največji in najmočnejši, je porok in varovalka moči vseh manjših patriarhov – pripoved, zoper katero ni priziva. Kaj pa če njeno zanikanje pride z najvišje ravni patriarhalnega sistema, od Boga samega? Mimikrija je bistveni sestavni del osrednje teološke pripovedi od prvih strani Biblije, in že v času prvih kristjanov je v ospredje spet prihajala abrahamovska teološka tradicija, ki je pozabljala na Jezusovo nagost na križu. Božja nagost, raz-klanje na križu in sestop v pekel niso le upor proti enostranskim oblačilom, ki jih nadeva ta ali ona pripoved, so prelom z njimi. Transgresije iz življenjskih srečanj Jezusa se prav v tem velikonočnem dogajanju poglobijo. On ni le gospodar sobote in vodnjak žive vode, ampak je sobota in živa voda,

<sup>93</sup> Ciril Sorč, *Iz ljubezni za ljubezen: Prispevek k trinitaricni antropologiji* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017), 296–316.

<sup>94</sup> Sorč, *Iz ljubezni za ljubezen*, 308.

je Jakob (začetek) in Mojzes (postavodajalec) obenem. In je hkrati njun onkraj. Prvi vpisovalec nespodobnosti v »obstajajoči božanski svetovni red« je prav Bog sam. Ne le da razblini podobo o sebi kot o poslednjem poroku in vzdrževalcu, najprej ga zanika, nato pa prestavi iz binarnega sistema (ne)spodobnosti, prek afirmacije materije, ki v vstajenjski viziji dobi dimenzijo, ki je prej ni imela, in preči dvojištvo, vključno z njunim antipodom, materija/duh. Razdalja med absolutnima nasprotjema, ki je oblečena v številne majhne vrzeli gospodujoči/podrejeni, ki je temelj profitne logike, je v tem Jezusovem mesu slečena do njene nagosti ter se izkaže kot bližina neločljivosti in dinamične enakovrednosti.

### Ob zaključku

Osvoboditev človeka v smislu krščanske teologije je dejanje Boga, zato je še toliko težje razumljivo, da se velikokrat dostojna teologija bolj ukvarja z reševanjem Boga kot človeka. Nenazadnje je eden osnovnih aksiomov krščanstva, da je Bog prišel odrešit človeka. Bog ne potrebuje odrešitve ali osvoboditve na sebi, znotraj teoloških disputov pa bo ta prišla skupaj z osvoboditvijo človeka. Tukaj je Bog še vedno nasprotje tistega, ker želijo T-teologije predstaviti kot svoj namen: ostaja suženj njihove logike ohranjanja *statusa quo*. Bog, ki sta mu priznana njegova živost in svojstvo, da je lahko tak, kot sam želi biti, ki ga je tudi v spisih in življenjih kristjanov mogoče prepoznati brez vnaprejšnjih meril, je edini porok za človekovo svobodo znotraj teoloških in družbenih pričakovanj etabliranih denominacijskih položajev. Tak ni statični monolit, negibni gibalec, ampak življenje ljubeči Sopotnik. Božje dogajanje se začne v mesu, znotraj realnosti posameznega človeka, pa naj gre za učence, ki so lačni, ali za Samarijanko, ki je poročena, vendar nima moža. Norme in pričakovanja družbene skupine, ki gotovo izražajo uničujočo igro nadvlade in podrejanja tudi v seksualnem smislu, od Boga zahtevajo določen način javljanja in delovanja v svetu. Tako ga omejujejo in delajo za malika.

Teologije osvoboditve so v iskanju rešitev težav konkretnih ljudi v konkretnih razmerah uporabile določene prijeme, ki so morda res dali prednost ubogim, vendar ubogim po meri predpripravljene podobe (zahodnjaškega) človeka. Tako so našle tržno nišo tudi v zahodnjaškem

verskem tisku, v trženjski, gospodarski logiki. Seveda obstaja ista nevarnost tudi za nespodobno teologijo, ki razkrinkava podobo moralno neoporečnih ubogih. Ubogi, ki so samo reprezentacije neke tuje ideje, ne morejo biti resnični začetek teologije. Kristus ne more razrešiti lažnih predpostavk, lahko pa jih uporabi kot sredstvo za prepoznanje vseh okoliščin, ki bodo nakazale pot svobode, kot je storil v primeru Samarijanke. In to je bistvo klika teologov k hoji za njim: pomagati pri artikulaciji življenjskih resničnosti, da lahko edini osvoboditelj in zdravnik stopi v situacijo. Problem, ki ga v prispevku poudarim in ki zastira to teologovo nalogo, je percepcija božjega profita, ki jo je uporabil že Abraham, vendar jo je Jezus v svojem telesu popolnoma zanikal, da namreč Bog ne more ostati v razmerju do človeka praznih rok. V Jezusu Bog ne ostane le praznih rok, temveč se spusti na skrajni rob pekla – *pro bono*. Tako v svojem mesu ne dokazuje le, da je nespodobnost vpisana v sam božanski narativ, temveč da ga, skupaj z antipodom binarnosti, ki ji ta pripada, preči.

Prispevek še zdaleč ne izčrpa vseh potencialov in vidikov profitne logike v teologiji, to tudi ni njegov namen, kakor tudi ne nespodobne teologije. V njem so nakazane nekatere smeri, ki jih velja poglobiti: razvoj abrahamovske profitne logike, opozorila na njeno nezadostnost v preroških in modrostnih besedilih, vrnitev te logike v novozaveznih spisih in patristiki, njene transgresije in prelomi v zgodovini krščanstva do danes (na misel mi prihaja npr. Frančišek Asiški in njegova prva skupnost bratov ne samo v smislu zavestne izbire uboštva, temveč tudi z nekaterimi transvestitskimi praksami kot v primeru »brata« Jakob). Področje mariologije, ki jo za južnoameriški okvir analizira Althaus-Reidova, bi zaslužilo analize nespodobne teologije tudi za slovenski prostor, ki se opredeljuje kot marijanski. Z vidika trenutnih razprav na globalni ravni, npr. o obhajilu neporočenih, homoseksualnosti, poročenih duhovnikov, posvečevanju žensk, najdemo že pri argentinski teologinji več izpeljav ali vsaj brstičev. Teh nekaj možnosti, med katere lahko vključim vse velike debate časa, ki jih na področju gospodarske in okoljske pravičnosti odpira papež Frančišek, naj ponazori široko področje, ki je pred raziskovalci. Končno namen teh raziskovanj niso uničenje in moralni propad, umazanje podobe skupnosti vernih in Boga, temveč da bi v skupnosti Jezusovih vedno bolj sijalo obličje božje slave, ki preči

sleherno spodobnost in nespodobnost ter njun onkraj, ko se spušča v konkretnost zemeljskega, da bi se tam, brez zanikanja, začela osvobajajoča konkretnost božjega življenja.

## B i b l i o g r a f i j a

- Alter, Robert. *Genesis: Translation and Commentary*. New York, London: W. W. Norton & Company, 1996.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »A Woman's Right to Not Being Straight (El Derecho a no ser Derecha): On Theology, Church and Pornography.« *Concilium* [London], št. 5 (2002): 88–96.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »On Wearing Skirts Without Underwear: 'Indecent Theology Challenging the Liberation Theology of the Pueblo'. Poor Women Contesting Christ.« *Feminist Theology* 7, št. 20 (1999): 39–51. <https://doi.org/10.1177/096673509900702004>.
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »Queer I Stand.« *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 10 (2002): 23–36. [https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket\\_id=5fd3454f75aca](https://poj.peeters-leuven.be/secure/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5fd3454f75aca).
- Althaus-Reid, Marcella Maria. »Queering the Cross: The politics of Redemption and the External Debt.« *Feminist Theology* 15, št. 3 (2007): 289–301. <https://doi.org/10.1177/0966735006076167>.
- Althaus-Reid, Marcella. »'Pussy, Queen of Pirates': Acker, Isherwood and the Debate on the Body in Feminist Theology.« *Feminist Theology* 12, št. 2 (2004): 157–167. <https://doi.org/10.1177/096673500401200204>.
- Althaus-Reid, Marcella. »Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality.« V *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, uredil Christopher Rowland, 123–136. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paolo: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521868831.008>.
- Althaus-Reid, Marcella. »On Non-Docility and Indecent Theologians: A Response to the Panel for Indecent Theology.« *Feminist Theology* 11, št. 2 (2003): 182–189. <https://doi.org/10.1177/096673500301100208>.
- Althaus-Reid, Marcella. »Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet.« *Feminist Theology* 9, št. 27 (2001): 57–67. <https://doi.org/10.1177/096673500100002705>.
- Althaus-Reid, Marcella. *Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics*. London, New York: Routledge, 2002.

Althaus-Reid, Marcella. *The Queer God*. London, New York: Routledge, 2003.

Araya Flores, Héctor Patricio. »The Indecent Theology of Marcella Althaus-Reid as a Continuation of the theology of Liberation.« *LEST XII – Leuven Encounters in Systematic Theology Theos and Polis: Political Theology as Discernment (Leuven, Belgija, 23. 10. 2019–26. 10. 2019)*, 2019, <http://hdl.handle.net/2078.1/222038>.

Blevins, John. »Hospitality is a Queer Thing.« *Journal of Pastoral Theology* 19, št. 2 (2009): 104–117. <https://doi.org/10.1179/jpt.2009.19.2.006>.

Brayford, Susan. *Genesis*. Leiden in Boston: Brill, 2007.

Brown, Raymond E. *Uvod v Novo zavezo*. Prevedli Marko Urbanija, Igor Brbre in Bogomir Trošt. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba, 2008.

Fausti, Silvano. *Skupnost bere Janezov evangelij*. Prevedla Mihaela Kavčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012.

Fausti, Silvano. *Skupnost bere Lukov evangelij*. Prevedel Dean Rajčič. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2012.

Gutiérrez, Gustavo. »The task and content of liberation theology.« Prevedla Judith Condor. V *The Cambridge Companion to Liberation Theology: Second Edition*, uredil Christopher Rowland, 19–38. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapur, Sao Paulo: Cambridge University Press, 2007. <https://doi.org/10.1017/CCOLO521868831.003>.

Gutiérrez, Gustavo. »Entrevista con Gustavo Gutiérrez.« Intervjuval Rogelio Garcia-Mateo. Predstavila Sandra de Negri. München: Institut für Kommunikation und Medien, 1985. Video, 28:53. <https://www.youtube.com/watch?v=3iw1bV3rixw>.

Jurekovič, Igor. »Religija in družbena pravičnost: prelomi teologije osvoboditve.« *Poligrafi* 23, št. 89/90 (2018): 23–48. <http://ojs.zrs-kp.si/index.php/poligrafi/issue/view/21/8>.

Krašovec, Jože. *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov: Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1999.

McKeown, James. *Genesis*. Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

Noort, Ed. »For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations With YHWH as Prologue to the Sodom Narrative: Genesis 18:16–33.« V *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and its Interpretations*. Uredila Ed Noort in Eibert Tigchelaar, 3–15. Leiden in Boston: Brill, 2004.



Ratzinger, Joseph, Benedikt XVI. *Jezus iz Nazareta: Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve*. Prevedel Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina, 2007.

Ratzinger, Joseph. *Poročilo o verskem stanju: Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem*. Intervjujal Vittorio Messori. Prevedel Drago Butkovič. Ljubljana: Družina, 1993.

Sarna, Nahum M. *Genesis בְּרֵאשִׁית: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Filadelfija, New York, Jeruzalem: The Jewish Publication Society, 1989.

*Slovar slovenskega knjižnega jezika: Druga dopolnjena in deloma prenovljena izdaja: Druga knjiga: Pe–Ž*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2014.

Snoj, Marko. *Slovenski etimološki slovar: Druga, pregledana in dopolnjena izdaja*. Ljubljana: Modrijan, 2003.

Sorč, Ciril. *Iz ljubezni za ljubezen: Prispevek k trinitarični antropologiji*. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2017.

*Sveto pismo: Slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Društvo Svetopisemska družba Slovenije, 2006. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?l=sl>.

Škof, Lenart. »God, Incarnation in the Feminine, and the Third Presence.« *Sophia* 59, št. 1 (2020): 95–112. <https://doi.org/10.1007/s11841-018-0646-9>.

Štrukelj, Anton. *Klečeca teologija*. Ljubljana: Družina, 2000.



---

## P O V Z E T K I

Gašper Mithans

*Politizacija kulturnega polja na Slovenskem v obdobju prve Jugoslavije: katoliška in marksistična percepcija avtorske svobode*

V članku je predstavljena politizacija književnosti in filmografije na Slovenskem v času Kraljevine SHS/Jugoslavije s poudarkom na analizi kulturnih revij in sporih okoli avtonomije avtorjev in urednikov. Ti konflikti so v 30. letih 20. stoletja skoraj po istem modelu povzročili delitve in/ali večja nesoglasja med vsemi tremi večjimi političnimi tabori in v njih: katoliškem, liberalnem in marksističnem. Med notranjimi obračuni z vključitvijo širše javnosti izstopa prelom med katoliško desnico in levico prav na kulturnem polju ob objavi Kocbekove razprave o španski državljanski vojni v *Domu in svetu*.

S strani večine kulturnikov podcenjena filmografija se je tudi na Slovenskem – čeprav s precejšnjim zamikom v primerjavi z drugimi evropskimi narodi – pred in med drugo svetovno vojno (ter po njej) uporabila kot propagandno sredstvo političnega katolicizma in tudi marksistov oziroma v Osvobodilni fronti.

*Ključne besede: katoliški tabor, marksisti, Kraljevina Jugoslavija, kulturno polje, avtorska svoboda, književnost, filmografija.*

Mateja Režek

*Iskanje poti k dialogu med krščanstvom in marksizmom v socialistični Sloveniji v prvem povojnem desetletju*

Članek obravnava poskuse dialoga med krščanstvom in marksizmom v socialistični Sloveniji v prvem desetletju po drugi svetovni vojni, ko so bili odnosi med državo in Katoliško cerkvijo najbolj zaostreni in je bilo javno delovanje katoliških intelektualcev skoraj onemogočeno. Osredinja se predvsem na prosocialistično usmerjene duhovnike, zbrane v Cirilmetodijskem društvu katoliških duhovnikov in okoli revije *Nova pot*, takrat edine slovenske revije, ki je objavljala teološke članke in v kateri so lahko katoliški intelektualci predstavljali svoja stališča. Analiza njihovih razmišljanj ponuja vpogled ne le v srečanje med največjo evropsko religijo in velikim sekularnim narativom 20. stoletja, temveč tudi v konkretne politične,

ideološke in intelektualne dinamike v postrevolucionarni Sloveniji, ki se kažejo v veliko bolj kompleksni in protislovni podobi, kot je veljalo doslej.

Eden najprodornejših piscev v *Novi poti* je bil teolog in filozof Janez Janžekovič, ki je v prvi polovici petdesetih let objavil serijo člankov, s katerimi je poskušal spodbuditi razpravo o odnosu med državo in Katoliško cerkvijo ter iskal možnosti za dialog med krščanstvom in marksizmom s prepoznavanjem skupnih točk med etikama, v katerih se vladajoča ideologija in krščanstvo ne bi samo srečala, ampak tudi sodelovala. Janžekovič je zagovarjal socializem, vendar je zavračal njegovo udejanjanje na znanstveni podlagi dialektičnega materializma, saj je menil, da vsaka ideologija z nekaj ekstrapolacije prehaja v vero in da nobena ni ekskluzivno znanstvena. V člankih je načenjal tudi aktualna vprašanja odnosa med državo in Katoliško cerkvijo. Zavzemal se je za brezpogojni dialog in pozival k ureditvi medsebojnih odnosov, pri čemer je bil kritičen tako do nepopustljivosti cerkvenih kot državnih oblasti.

Maloštevilna, toda intelektualno propulzivna skupina katoliških intelektualcev, ki so zavračali cerkveno dikcijo o nezdržljivosti krščanstva in socializma, je predstavljala izziv in grožnjo ne samo uradni doktrini Katoliške cerkve, temveč tudi komunistični oblasti. Toda prosocialistično usmerjeni katoliški intelektualci so bili dejansko brez moči in brez vsakega institucionalnega zaledja: cerkvene oblasti so njihovo spogledovanje s socializmom in poskuse iskanja dialoga z marksizmom zavračale, vladajoči režim pa jih je namerno spregledal in preslišal, saj bi uresničitev političnih potencialov krščanskega socializma ogrozila ideološko in politično hegemonijo komunistov. Soočeni s pričakovani socializmu naklonjenih katoliških intelektualcev so se politični voditelji še bolj utrdili v svojih rigidnih stališčih ter potisnili možnosti za dialog med marksisti in kristjani za skoraj dve desetletji v prihodnost.

*Ključne besede: marksizem, krščanstvo, Cirilmetodijsko društvo (CMD), Nova pot, Janez Janžekovič.*

Anja Zalta

*Poudarki dialoga med kristjani in marksisti na Slovenskem v 80. letih 20. stoletja*

Prispevek izpostavi (nekatero) poudarke dialoga med t. i. marksisti in katoličani v 80. letih 20. stoletja na Slovenskem. Osrednja os razprave se vrti okoli (razumevanja) metode historičnega materializma in naglaševanja marksizma kot svetovnega nazora. Na podlagi predstavitve zgodovinskega ozadja, predvsem odnosa Cerkve in papeških stališč do socializma in posledično do marksizma in komunizma,

ter vprašanja rekatolicizacije, se prispevek posveti teološkim odzivom na historični materializem. Izhajajoč iz konteksta protikomunistične restavracije ostaja posebej problematična retorika »kulturnega boja« kot spopada med dvema svetovnima nazoroma, ki posledično prinaša in utrjuje ideje, da gre pri marksizmu in (katoliški) religioznosti prav za takšen spopad. Članek problematizira tovrstne pozicije, hkrati pa pokaže na pomen vpeljave metode historičnega materializma, ki jo je (do neke mere) posvojila socialistična teologija mariborskega pomožnega škofa Vekoslava Grmiča in njegovega kroga.

*Ključne besede: marksizem, katolicizem na Slovenskem, socialistična teologija, Vekoslav Grmič, historični materializem.*

Igor Jurekovič

*Gibanje teologije osvoboditve: geneza, razcvet in zaton*

Zametki latinskoameriške teologije osvoboditve kot družbenega gibanja segajo v 50. leta minulega stoletja. Gibanje je nato počasi rastlo do svojega vrhunca v začetku 70. let 20. stoletja. Sledeč relacijski sociologiji Pierra Bourdieuja, trdimo, da so formaciji gibanja botrovali tako objektivno-strukturni družbeni pogoji kakor tudi primerna percepcija družbenih akterjev. Med ključnimi družbenimi pogoji, na katere se osredotoča prispevek, so industrializacija Latinske Amerike, institucionalna kriza latinskoameriške RKC, drugi vatikanski koncil, nastajajoča intelektualna neodvisnost celine ter izoblikovanje v Evropi in ZDA izobraženih teologov osvoboditve. Razcvetu gibanja v začetku 70. let je sledila odločna sprva notranja, nato pa tudi vatikanska konservativna restavracija, ki je v dobrem desetletju uspela uspešno zatreti gibanje teologije osvoboditve. Ob upoštevanju končne predstavitev zatona teologije osvoboditve se kot nastavek za nadaljnje raziskovanje ponudi priljubljenost binkoštnega protestantizma, gibanja, ki se opazno povečuje v zadnjih 30 letih, sočasno s pojavom neoliberalnih strukturnih reform na globalnem jugu.

*Ključne besede: teologija osvoboditve, gibanje, Pierre Bourdieu, Latinska Amerika, Rimskokatoliška cerkev.*

Nikola Milosavić

*Karizmatična oblast in civilna religija v Jugoslaviji – »titoizem«*

Minilo je natančno 40 let od smrti jugoslovanskega predsednika Josipa Broza Tita. Številni teoretiki spomina pravijo, da v tem času nastopa »mrzlo« spominjanje, vendar smo priča temu, da v Titovem primeru ta trditev ne drži, saj je spominjanje nanj v postjugoslovanskih družbah še vedno »vroče« oziroma aktualno. Povezava karizmatičnega vladanja, sekularizacije in lokalne zgodovine nam je odprla popolnoma novo delovišče v razumevanju postjugoslovanskih humanističnih znanosti. Zato bom preveril, kakšna sta način in pomen, ki ju ima titoizem v kolektivnem spominjanju postjugoslovanskih družb.

*Ključne besede: Tito, karizma, revizionizem, Jugoslavija, civilna religija, titoizem.*

Igor Škamperle

*Krščanstvo in marksizem: bližina in razlike*

Članek pokaže bližino krščanstva in marksizma, ki se izraža v zavzemanju za svobodnega človeka in pravično družbo. Razlikujeta pa se pri pojmovanju človeške osebe in v razumevanju končne destinacije človeka, ki v krščanstvu ostaja odprta ter pomeni prestop v večno božjo ljubezen in povečanje, za marksizem pa je ta vizija imanentna, omejena na predmetni svet in pravično družbo. Oba nazora prihajata v konflikt, ker nastopata kot vera, pri čemer želi krščanstvo spremeniti predvsem človeka, marksizem pa ves svet.

*Ključne besede: marksizem, krščanstvo, lažna zavest, religija, eshatologija, revolucija, družba, oseba.*

Ignac Navernik

*Prelom logike božjega profita v perspektivi nespodobne teologije*

Marcella María Althaus-Reid opredeli svoj teološki diskurz kot kritiko teologij osvoboditve s primesmi queerovske teologije. Očita jim vzpostavitev uniformiranega novega razreda ubogih, ki so jih tudi te prikrajšale za lastno resničnost, saj so bile preveč pod vplivom zahodnjaške oz. totalitarne, T-teologije. Koncept dostojnosti je pomemben za družbe Južne Amerike in tradicionalna teologija ga pomaga

ohranjati. Da bi prišlo do resnične osvoboditve, jo je treba postaviti v resničnost ljudi, ki je z vidika dostojnosti nedostojna: skrajna revščina je tesno povezana s spolnostjo, saj so telesa edino, kar revni še posedujejo. V krščanski teologiji, zlasti pa duhovnosti, je zelo prisoten vidik božjega profita: načelo, da Bog v razmerju do človeka ne sme biti v imaginarni izgubi. Gre za neke vrste odplačni odnos. Ta je lepo viden v pripovedi o Abrahamovem pogajanju z Bogom, da bi prizanesel Sodomi in Gomori. Nasproti tej pripovedi so postavljene tri podobe iz Jezusovega življenja, ki so transgresije ustaljene spodobnosti: učenci smukajo klasje, kjer gre za vprašanje prekoračitve sobotnega počitka, Jezusov pogovor s Samarijanko, kjer Jezus prekorači ustaljeni red medosebnih odnosov na spolni in religiozni ravni, ter križanje in vstajenje, ki pomenita prelom na bivanjski ravni. Če je profit eden glavnih značilnosti patriarhalno-heteronormativne konstrukcije družbe, potem pomeni Božje popolno samodarovanje v Jezusu dokončen prelom z logiko božjega profita. To je osvobajajoče za človeka in za podobo Boga. Nespodobnost je tako vpisana v samo evangeljsko sporočilo.

*Ključne besede: nespodobna teologija, teologija osvoboditve, božji profit, kenoza, Abraham, Samarijanka.*





---

## A B S T R A C T S

Gašper Mithans

*Politicization of the Cultural Field in Slovenia during the Time of the First Yugoslavia: Catholic and Marxist Perceptions of Artistic Autonomy*

The article addresses the issue of the politicization of literature and filmography in the Slovenian part of the Kingdom of SHS/Yugoslavia, focusing on the analysis of cultural journals and disputes over the autonomy of authors and editors. These conflicts in the 1930s, following almost the same pattern, led to divisions and major disagreements between and in all three major political camps: Catholic, Liberal, and Marxist. A striking example of internal conflict would be the dissent between the Catholic Right and the Catholic Left precisely in the cultural field with the publication of Edvard Kocbek's treatise on the Spanish Civil War in the journal *Dom in svet*. The general public became involved in the heated debate.

Filmography, although underrated by most cultural figures, was used in Slovenia – albeit with a considerable lag compared to other European nations – before, during, and after World War II as a propaganda tool of the agents of political Catholicism and the Marxists (including the Liberation Front) alike.

*Keywords: political Catholicism, Marxists, Kingdom of Yugoslavia, cultural field, artistic autonomy, literature, filmography.*

Mateja Režek

*Searching for a Path to Dialogue between Christianity and Marxism in Socialist Slovenia in the First Post-War Decade*

The article deals with the attempts at a dialogue between Christianity and Marxism in socialist Slovenia in the first decade after the Second World War, when the relations between the state and the Catholic Church were most strained and when the public activities of the Catholic intellectuals were almost impossible. It focuses mainly on the pro-socialist priests gathered in the Cyril-Methodius Society and around the magazine *Nova pot* [New Path], the only Slovenian magazine at the time that published theological articles and in which Catholic intellectuals were able to present their views. The analysis of their views provides an insight not only into the encounter between this major European

religion and the grand secular narrative of the 20th century, but also into concrete political, ideological and intellectual dynamics of post-revolutionary Slovenia, which reveal a much more complex and contradictory image than hitherto.

One of the most productive contributors to the magazine *Nova pot* was the theologian and philosopher Janez Janžekovič. In the first half of the 1950s, he published a series of articles in which he searched for a dialogue between Christianity and Marxism by detecting a common point between the two in ethics, where the ruling ideology and Christianity would not only meet but even cooperate. Janžekovič defended socialism but rejected its realization on the scientific basis of dialectical materialism, as he believed that any ideology with some extrapolation devolves into a religion and that none is exclusively scientific. In his articles, he also raised issues regarding the relationship between church and state. He promoted unconditional dialogue and called for a regulation of the relationship between church and state, criticising the intransigency of both church and state authorities.

A small, yet intellectually propulsive group of Catholic intellectuals, who rejected the Catholic Church's stance regarding the incompatibility of Christianity and Socialism posed a challenge and threat not only to the official doctrine of the Catholic Church but also to the communist authorities. However, these pro-socialist Catholic intellectuals were virtually powerless and without any institutional background: on the one hand the church authorities rejected their flirtation with socialism and the attempts to seek a dialogue with Marxism, and on the other the ruling regime deliberately overlooked them, as the realization of the political potentials of Christian socialism could threaten the ideological and political hegemony of the Communists. Faced with the expectations of socialist oriented Catholic intellectuals, the ruling establishment entrenched even more in its rigid views and delayed the possibility of a dialogue between Marxists and Christians for almost two decades into the future.

*Keywords: Marxism, Christianity, Cyril-Methodius Society, Nova pot magazine, Janez Janžekovič.*

Anja Zalta

*Emphasis of the dialogue between Christians and Marxists in Slovenia in the 1980s*

The paper presents (some) highlights of the dialogue between so-called Marxists and Catholics in the 1980s in Slovenia. The central axis of the debate revolves around (understanding) the method of historical materialism and emphasizing Marxism as

a worldview. The paper focuses on theological responses to historical materialism on the basis of presentations of the historical background, especially the attitude of the Church and papal positions towards socialism and consequently towards Marxism and communism, as well as the issue of re-Catholicization. Proceeding from the context of anti-communist restoration, the rhetoric of the “cultural struggle” as a conflict between two worldviews remains particularly problematic, which consequently brings and consolidates the idea that Marxism and (Catholic) religiosity are in a kind of a conflict. The article problematizes such positions, and at the same time shows the importance of the introduction of historical materialism as a method adopted (to some extent) by the socialist theology of the Auxiliary Bishop of Maribor Vekoslav Grmič and his circle.

*Keywords: Marxism, Catholicism in Slovenia, socialist theology, Vekoslav Grmič, historical materialism.*

Igor Jurekovič

*Liberation Theology Movement: Genesis, Blossoming and Downfall*

The formation of the Latin American liberation theology as a movement begun in the 50s and gradually gained momentum up to its peak in the early 70s of the 20th century. In accordance with Pierre Bourdieu's sociology, the article claims that the formation of the movement was aided by objective, structural social conditions as well as the corresponding perception of social actors. The key social conditions that the article focuses on are Latin American industrialization, an institutional crisis in the Roman Catholic Church in Latin America, the Second Vatican Council, an emerging intellectual independence of the continent and the formation of well-educated theologians of liberation. The blossoming of the movement was followed by an internal then a Vatican conservative restoration, which managed to curtail the movement in ten years' time. In light of the concluding discussion of liberation theology's downfall, the article suggests further research on Pentecostalism, which has grown in popularity in the last forty years, coinciding with the implementation of neoliberal structural reforms in the Global South.

*Keywords: liberation theology, movement, Pierre Bourdieu, Latin America, Roman Catholic Church.*

Nikola Milosavić

*Charismatic Power and Civil Religion in Yugoslavia – “Titoism”*

40 years have passed since the death of the Yugoslavian president Josip Broz Tito. Many experts in the field of the “theory of memories” claim that, over time, the memory of Tito has grown “cold”. However, given the use of the memory of Tito in the public discourse of the post-Yugoslavian societies, it seems a case could be made that the memory is far from cold.

The connection between charismatic leadership, secularization, and local history has given us a new field of study in the post-Yugoslavian humanities. The extent and meaning of Titoism as a facet of memory will be examined in post-Yugoslavian societies.

*Keywords: Tito, charisma, revisionism, Yugoslavia, civil religion, Titoism.*

Igor Škamperle

*Christianity and Marxism: Affinities and Differences*

The article illustrates the concurrences of Christianity and Marxism, expressed in the advocacy of a free man and a just society; and where the two depart: in the conception of the human person and in the understanding of the final destination of a man who remains open in Christianity and thus transfers to eternal love of God. For Marxism, this vision is immanent, confined to the subject world and a just society. The two views come into conflict because both act as religions; and Christianity is primarily about human beings, and Marxism inculcates the whole world.

*Keywords: Marxism, Christianity, false consciousness, religion, eschatology, revolution, society, person.*

Ignac Navernik

*A break with the logic of God’s profit in the perspective of indecent theology*

Marcella María Althaus-Reid defines her theological discourse as a critique of liberation theologies, with an admixture of queer theology. She accuses liberation theologies of establishing a new uniform class of the poor, who have also been de-

prived of their own reality as liberation theologies were too influenced by western or totalitarian T-theology. The concept of decency is important to South American societies and traditional theology helps to maintain it. In order for true liberation to take place, it must be embedded in the reality of people which in these terms is indecent in that extreme poverty is closely related to sexuality as bodies are the only thing that the poor still possess. There is an aspect that is very present in contemporary Christian theology, especially spirituality: that of God's profit, i.e., the principle that the total balance of the God/man relationship must be in God's surplus. It is kind of a transactional relationship that leans toward analogous to bonded labour, which is well seen in the story of Abraham's bargain with God to spare Sodom and Gomorrah. As opposed to this narrative, there are three images from the life of Jesus which are transgressions of established decency: disciples plucking ears of wheat, thus violating the Sabbath; Jesus' conversation with the Samaritan woman, where Jesus transcends the established order of interpersonal relationships at the level of gender and religion; and the crucifixion and resurrection, which means a disruption on the existential level. If a profit is one of the main characteristics of the patriarchal-heteronormative construction of society, then God's complete self-donation in Jesus suggests a final break with the logic of God's profit. That is liberating for man as it is for the image of God. Indecency is thus inscribed into the Gospel message itself.

*Keywords: indecent theology, liberation theology, God's profit, Abraham, Samaritan woman, kenosis.*



---

## O AVTORICAH IN AVTORJIH / ABOUT THE AUTHORS

### GAŠPER MITHANS

Gašper Mithans je višji znanstveni sodelavec na Inštitutu za zgodovinske študije Znanstveno-raziskovalnega središča Koper. Vodil je projekt programa Evropa za državljane in podoktorski projekt ARRS o medverskih odnosih in konverzijah na Slovenskem (1918-1941). Za monografijo *Jugoslovanski konkordat: pacem in discordia ali slovenski »kulturkampf«* je prejel priznanje Ervina Dolenca za najboljši zgodovinopisni prvenec. Prejel je štipendijo programa Fulbright na UC Berkeley (2020), v letu 2018 pa je gostoval na University College Cork (2018) in se udeležil programa o religijskem pluralizmu Study of the U. S. Institutes, ki ga financira zunanje ministrstvo ZDA. Raziskovalno obravnava predvsem področja zgodovine religije, transnacionalne in politične zgodovine Slovenije in Jugoslavije v obdobju med svetovnima vojnama.

Gašper Mithans is a senior research associate at the Institute for Historical Studies at Science and Research Centre Koper. His monograph *Jugoslovanski konkordat: pacem in discordia ali jugoslovanski "kulturkampf"* received a national award for the best first book in the field of historiography. He led a project funded by the Europe for Citizens program and conducted a post-doctoral research on interreligious relations and conversions in interwar Slovenia. He was a Fulbright Visiting Scholar at UC Berkeley (2020), a visiting researcher at the University College Cork (2018), and grantee of the U. S. Department of State's Study of the U.S. Institutes program on religious pluralism (2018). His research interests include the history of religions, and the transnational and political history of interwar Slovenia and Yugoslavia.

### MATEJA REŽEK

Dr. Mateja Režek je višja znanstvena sodelavka na Inštitutu za zgodovinske študije Znanstveno-raziskovalnega središča Koper. Raziskovalno se osredinja na sodobno zgodovino, zlasti na zgodovino socialistične Jugoslavije. V svojih raziskavah se je doslej ukvarjala z mednarodnimi odnosi v obdobju hladne vojne, mednarodnimi odnosi in odnosi med državo in Katoliško cerkvi v Jugoslaviji, politično represijo, disidentstvom, cenzuro, zgodovinskimi učbeniki in drugimi temami.

Dr Mateja Režek is a senior research associate at the Institute for Historical Studies at the Science and Research Centre Koper. In her research, she focuses on contemporary history, especially the history of socialist Yugoslavia. She has dealt with international relations during the Cold War, interethnic relations and the relationship between state and church in Yugoslavia, political repression, dissent, censorship, history textbooks and other topics.

#### ANJA ZALTA

Anja Zalta je izredna profesorica na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer predava predmete s področja sociologije religije. Njeno raziskovalno delo se osredotoča na vprašanje islama v Evropi, pravic religijskih manjšin, spola in religije, primerjalne religiozologije s poudarkom na azijskih paradigmah, nasilja in religijskih identitet, ter možnosti transformacij verskih konfliktov.

Anja Zalta is an associate professor in the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, where she teaches courses in the field of sociology of religion. Her research work focuses on the issue of Islam in Europe, the rights of religious minorities, gender and religion, comparative religion with a focus on Asian paradigms, violence and religious identities, and the potential for transformation of religious conflicts.

#### IGOR JUREKOVIČ

Igor Jurekovič (1994) je diplomirani anglist in magister sociologije kulture. Trenutno je doktorski študent sociologije kulture na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Diplomiral je iz kritike novega ateizma, magistriral pa iz analize teologije osvoboditve kot enega izmed ključnih intelektualnih tokov, t. i. materialnega obrata v družboslovnem in humanističnem raziskovanju religije. Njegovi glavni raziskovalni interesi, teoretični in tudi empirični, so na presečišču ekonomije in religije, predvsem v raziskovanju sodobnih materialističnih teorij religije, ki bi bile zmožne artikulacije sozvočja med religijo in ekonomijo.

Igor Jurekovič (1994) is a graduate of English and an MA in Sociology of Culture, currently working on his PhD thesis at the sociology department of the Faculty of Arts, University of Ljubljana. In his diploma thesis he critiqued the New Atheism movement, while his Master's thesis focused on recovering the intellectual legacy of liberation theology, which influenced the contemporary material turn in the social scientific and humanistic study of religion. His primary fields of



interest, both in terms of theory and empirical research, lie at the intersection of economy and religion, mainly through the research of contemporary materialistic theories of religion that could articulate the intertwined relationship between religion and economy.

### NIKOLA MILOSAVIĆ

Nikola Milosavić (1997) je diplomirani sociolog kulture in novinar. Od otroštva dela pri več televizijah in produkcijskih hišah v Srbiji. Ukvarja se predvsem s kulturnimi temami in socialnimi problemi v družbi. Bil je udeleženec projekta EU, cilj katerega sta bila podpora mladim novinarjem in spodbujanje kritičnega mišljenja z menjavo izkušenj s kolegi v tujini. Znanstveno se zanima za področja kulture spominjanja, postjugoslovanskih in posttranzicijskih družb, identitetnih politik, medijske propagande in balkanologije. Trenutno je magistrski študent medijskih in komunikacijskih študij Fakultete za humanistične študije Univerze na Primorskem.

Nikola Milosavić (born in 1997) is a sociologist of culture and a journalist. Since his childhood, he has been working with several TV channels and production houses in Serbia. He deals mostly with culture-related topics and social issues that the society is facing. He was involved in an EU project whose goal was supporting young journalists and motivating the development of critical opinion through the exchange of experiences with colleagues working in the same field in different countries. In the scientific sense, he is interested in the field of the culture of memories, post-Yugoslav and other post-transitional societies, identity politics, media propaganda and Balkanology. He is currently a student in a master's program in media and communication studies at the Faculty of Humanities of the University of Primorska.

### IGOR ŠKAMPERLE

Igor Škamperle (1962) je študiral primerjalno književnost in sociologijo kulture na Univerzi v Ljubljani. Raziskovalno se posveča področju religijskih študij, sociologiji vednosti, strukturi imaginacije in vizualni umetnosti. Piše strokovne članke in je avtor dveh knjig z omenjenega področja (*Magična renesansa*, 1999; *Endimionove sanje*, 2013), drugo posvečeno imaginaciji in teoriji simbolov. Dela kot docent na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Igor Škamperle (1962) studied comparative literature and sociology of culture at the University of Ljubljana. He carries out research in the fields of religious studies, systems of knowledge, the structure of the imagination and visual arts. He writes articles and expert works (last: *Magična renesansa [Magical Renaissance]*, 1999; *Endimionove sanje [Endymion's Dream]*, 2013) on imagination and symbols. He is employed as an Assistant Professor in the Department of Sociology at the University of Ljubljana's Faculty of Arts.

#### IGNAC NAVERNIK

Ignac Navernik je najprej diplomiral na Teološki fakulteti v Ljubljani, smer teologija, nato pa magistriral na DOBA fakulteti, smer organizacija in menedžment socialnih dejavnosti. Je doktorand humanistike na AMEU – Institutum studiorum humanitatis, kjer raziskuje področje teologije homoseksualnosti. Sicer so v središču njegovega zanimanja holistični pristop k človeku, njegova psiha in duhovnost. Posveča se vprašanju kenoze ter kako lahko k izboljšanju kakovosti življenja pripomorejo duhovne veščine in sodobne tehnologije.

Ignac Navernik first graduated in theology at The Faculty of Theology in Ljubljana, and later at The DOBA Faculty in the field of organization and management of social activities. He is currently a Ph.D. student in humanities at the AMEU – Institutum Studiorum Humanitatis, exploring the field of theology of homosexuality. His main research interest represents a holistic approach to the human being, its psyche and spirituality, kenosis, and the question regarding how spiritual skills combined with modern technologies can contribute to improving the quality of life.





---

P O L I G R A F I

doslej izšlo:

*Hermetizem*  
*Religija in psihologija – Carl Gustav Jung*  
*Mislec neskončnosti Giordano Bruno*  
*Logos in kozmos*  
*Panteizem*  
*O Božjem bivanju*  
*2000 po Kristusu*  
*Mesijanska zgodovina*  
*Sebstvo in meditacija*  
*Religija in umetnost podobe*  
*Protestantizem*  
*Nikolaj Kuzanski*  
*Renesančne mitologije*  
*Ples življenja, ples smrti*  
*Ars magna*  
*Antični mit in literatura*  
*O ljubezni*  
*Ameriška filozofija religije*  
*Poetika in simbolika prostora*  
*Mistika in literatura*  
*Solidarity and interculturality*  
*Šamanizem*  
*On community*  
*Ženska in religija*  
*Mediterranean lectures in philosophy*  
*Svoboda in demokracija*  
*Človekove pravice*  
*Ethical gestures*  
*Krogotok rojstva in smrti*  
*Natural history*  
*Modeli sveta*  
*Bodily proximity*  
*Država in moralnost*  
*Living with consequences*  
*Mistika in misel*  
*Duhovnost žensk na Slovenskem*  
*Poesis of Peace*  
*Čuječnost: tradicija in sodobni pristopi*  
*Trpljenje*  
*Identiteta Evrope*  
*“borders/debordering”*  
*Islam and democracy*  
*Religions and dialogue*  
*Religija in družbena pravičnost*  
*Ontologies of Asylum*  
*Meeting East Asia*  
*Ženske v medreligijski izgradnji miru*

---

---

# K R Š Č A N S T V O I N M A R K S I Z E M

Gašper Mithans, Anja Zalta: *Krščanstvo in marksizem: uvodnik*

Gašper Mithans: *Politizacija kulturnega polja na Slovenskem v obdobju prve Jugoslavije: katoliška in marksistična percepcija avtorske svobode*

Mateja Režek: *Iskanje poti k dialogu med krščanstvom in marksizmom v socialistični Sloveniji v prvem povojnem desetletju*

Anja Zalta: *Poudarki dialoga med kristjani in marksisti na Slovenskem v 80. letih 20. stoletja*

Igor Jurekovič: *Gibanje teologije osvoboditve: geneza, razcvet in zaton*

Nikola Milosavić: *Karizmatična oblast in civilna religija v Jugoslaviji – »titoizem«*

Igor Škamperle: *Krščanstvo in marksizem: bližina in razlike*

Ignac Navernik: *Prelom logike božjega profita v perspektivi nespodobne teologije*

