

“DO SKRAJNOSTI ZA SVETO STVAR!”

POVZETEK

Sociološke redukcije so nezadostne, zlasti ko gre za hermenevntiko vsakdanjosti v religioznem ravnanju. To velja tudi za oceno mahničevske strategije, ki jo je v preteklosti izvajala Rimskokatoliška cerkev na Slovenskem in katera je očitno še vedno aktualna. Zato avtor evalvira Mahničev način s stališča versko-moralne drže, značilne za svet vsakdanjega življenja v prejšnjem stoletju. Cilj študije je podkrepitev treh tez, navedenih v zaključku prispevka, ki so namenjene analizi novejših usmeritev v katolicizmu. Prva se nanaša na sodobne konflikte pri presoji moralnosti, druga namenja osrednjo pozornost povezavi med konkretizacijo moralnih smernic za vsakdanje odločitve in ravnanjem akterjev na tej ravni, tretja teza pa govori o (verskem) učinku mahničevske strategije, če se bo prakticirala v sedanjih družbenih razmerah.

Ključne besede: katolicizem, Rimskokatoliška cerkev, religija, morala, zgodovina, strategije.

Citat, ki ga navajam v naslovu, je iz enega od pozdravnih telegramov, s katerimi so slovenski katoličani manifestirali svoje navdušenje in podporo drugemu slovenskemu katoliškemu shodu (RKC 1901: 240). Organizirala ga je ljubljanska škofija (leta 1900). Po enem stoletju pa ni mogoče zanemariti vtisa o aktualnosti takratnih parol, če jih primerjamo z današnjim verskim tiskom in nekaterimi izjavami cerkvenih funkcionarjev pri nas. Vprašanje je, ali vodstvo Rimskokatoliške cerkve na Slovenskem spet koketira z navezavo na mahničevsko strategijo “delitve duhov” izpred sto let. Kljub izkušnjam z njo? Ko je namreč bila ta strategija prvič uporabljena, je katoliško občestvo izredno spolitizirala; kasneje, ko jo je Cerkev v tridesetih letih znova afirmirala, pa je z njo sprovcirala usoden razcep tako znotraj svojih lastnih vrst kot zunaj njih, tj. z nekatoliki (konfrontacija s sredinsko in levo katoliško inteligenco, odcep krščanskih socialistov od Cerkve in stranke, oborožen spopad z OF). Po kakšni logiki bi se kljub temu lahko zdel Cerkvi ta pristop spet uporaben? Da bi si ga razlagali z nenadno željo po gozdovih, z vstopom v javno šolstvo ali z vaticansko politiko - to se mi ne zdi verjetno. Motivacija je globlja. Verjetneje je, da se skušnjava za reanimacijo mahničevske strategije napaja **predvsem iz analogije** med aspiracijo prihodnosti in interpretacijo preteklosti. Problem

je v tem, da so analogije nujni del preživetvenih strategij vseh socialnih bitij (Foster 1997: 382), vendar so v družbenih konceptih nevarne, ker se rade sprevržejo v ideologijo, če so rabljene preveč dobesedno (Jary 1991: 18). Zato pogledjmo tri poudarke, zaradi katerih bi se Cerkvi lahko zdel mahničevski način še vedno funkcionalen. To so:

- liberalizem
- skrb za socialno in narodno vprašanje
- javno angažiranje duhovščine v novih političnih razmerah (večstrankarskega sistema).

V času, ko se je Anton Mahnič začel pojavljati v tisku, je namreč dokončno razpadla politika t.i. slogaštva. Ta politika je temeljila na nekakšnem nenapisanem paktu o nenapadnosti med liberalci in duhovščino, to pa je pomenilo, da so bili prvi kritično razpoloženi do drugih, a ne tako zelo, da bi se z njimi spuščali v javnopolitične boje, drugi, kritični do prvih, pa še niso bili tako radikalni, da bi prve razglasili za glavne sovražnike vere in Cerkve. Osnovni interes slogaštva je bila skrb za narodne interese. Predpostavka, iz katere je ta politika izhajala, pa je bilo prepričanje, da skupna skrb (zaradi ogroženosti od zunaj) ni združljiva z zaostreno javno konfrontacijo na nazorski osnovi, čeprav prenese vse razlike in celo neskrite antipatije tako v političnem kot kulturnem smislu. Nakar je v izteku prejšnjega stoletja slogaški pakt razpadel tako silovito, da prav nikomur - ne na desnici ne na sredini ne na levici - ni prišlo na misel, da bi se še ogreval za slogaštvo. Od takrat je slogaštvo postalo zmerljivka in je še danes. Politika slogaštva je dokončno razpadla z oblikovanjem prvih političnih strank (ter sindikatov) na Slovenskem. To je vplivalo tudi na katolicizem in sicer na treh ravneh:

1. Cerkev je v času, ko ni bilo socialnih programov, razvila koristno in učinkovito socialno-zadružniško gibanje, ki je bilo po Krekovi zaslugi odprto za vse (ne glede na vero), do prve svetovne vojne pa je bilo tudi precej uspešno (v primerjavi z zastavljenimi cilji).
2. Glede narodnega vprašanja je imela Cerkev več poslušalcev in je bila bolj zagreta kot liberalci, to pa zaradi dveh razlogov: ker so liberalci zaradi nenačelnosti glede tega vprašanja izgubili vso kredibilnost in ker je hkrati Cerkev v istem času ekstremno zaostрила formulo, da je samo Cerkvi zvest katoličan pravi vernik ter pravi Slovenec in narobe (funkcija te ideološke enačbe je bila v tem, da se je na dogmatski ravni kljub zavzemanju za narod lahko še naprej neproblematično vzdrževala podrejenost narodnega vprašanja verskemu, medtem ko je v praksi Cerkev instrumentalizirala institucionalno pravovernost kot "lakmusov papir" za testiranje narodne zavednosti). To formulo danes Cerkev znova oživlja, npr. s posvetitvami celega naroda Devici Mariji itd. (več o tem gl. Smrke 1996: 173, Velikonja 1996).
3. Hkrati je v istem času Cerkev razglasila za svojega glavnega sovražnika **liberalizem**. Socializem je bil kot sovražnik zanjo šele na drugem mestu, saj je bil interpretiran zgolj kot nekakšna izpeljava prvega, ker naj bi se bil "porodil iz liberalizma", češ da tudi socializem "izpoveda iste temeljne nauke" in ker se od liberalizma razlikuje le po tem, da je v teh naukih "bolj dosleden ter jih skuša tudi v življenji vresničiti" (Mahnič 1893: 45). Enako se misli še danes. Kljub sedanjemu žargonu okrog udobomafije, komunističnega enoumja, ostankov totalitaristične miselnosti itd., vidi Cerkev še

vedno glavnega sovražnika v liberalizmu, in sicer tako v njegovem gospodarskem, političnem kot kulturnem (vrednotnem) smislu. V primerjavi z njim ostaja komunizem kot Cerkvni sovražnik še vedno na drugem mestu, saj je izrecno poudarjeno, da naj bi bila največja napaka komunizma v tem, da mu ni uspelo premagati liberalizma, čeprav je to obljubljal (npr.: “Komunizem se je sicer skušal upreti liberalnemu gospodarstvu, vendar je prav tako podlegel njegovim tekmovalnim vabam” in zaradi istega razloga naj bi razpadel tudi naš povojni socializem, “ker je gradil na istem gospodarskem modelu” kot liberalizem (Juhant 1995: 990)).

In s takšnim nastopom se je Cerkev že na začetku tega stoletja uveljavila v javnosti kot osrednji reprezentant katoliškega političnega tabora. Od takrat naprej katolicizem na Slovenskem enačimo s “triumfalizmom” ter “integrizmom”, kar pa je zavajajoča oznaka, kolikor je izrecno ne zamejimo na politično strategijo Cerkve in na oficialni družbeni koncept, ki ga je le-ta forsirala. Kajti takoj ko “triumfalistični integrizem” raztegnemo na celoten katolicizem, so s tem pometene pod preprogo vse kontestacijske in opozicijske usmeritve, ki so - sklicujoč se na katolištvo - nasprotovale oficialnim cerkvenim organom. Danes takšno brisanje zgodovinskega spomina prakticira cerkveno vodstvo, ko v imenu vere in slovenstva enoznačno reflektira svojo preteklost, ignorira pa ključne razlike med Mahničem, Krekom, Gosarjem, Kocbekom, predvojno politiko, drugim koncilom itd. - kot da je vse ena sama svetla kontinuiteta. Javno mnenje temu ne sme nasesti, sociologija še manj.

Gre za to, kako je Cerkev reagirala, da bi se adaptirala navzven kot tudi navznoter tega, kar označujemo s pojmom katolicizem. In na začetku stoletja je Cerkev z uporabo mahničevske strategije dosegla, da se je zaradi brisanja razlike med vero in politiko v katoliškem bloku zameglila ločnica med Cerkvijo in stranko v trenutku, ko je ta zajel dobro polovico slovenskih volilcev. Če ob tem še upoštevamo, da so od tistih časov staro slogaško politiko prezirali kot reminiscenco nekega minulega, mlačnega, neprofiliranega in nenačelnega obdobja - in da še danes tako eminentni (ter nepristranski) zgodovinarji kot je npr. Vasilij Melik, zatrjujejo, da razcep iz Mahničeve dobe, ki je dokončno pokopal slogaštvo, nikakor “slovenskemu razvoju ni bil v škodo” (Melik 1989: 60) - potem je lažje razumeti morebitno vabljljivost mahničevske strategije za sedanje Cerkvene funkcionarje. Prav z njo je katoliški tabor prevladal v času, ki se površnemu opazovalcu niti ne zdi tako zelo drugačen od sedanjega: podobno kot pred sto leti sta tudi danes za politični prostor značilni odsotnost parlamentarne tradicije in navzočnost mladih, a bojevitih strank, razmerje med državo in Cerkvijo je še vedno nerazčiščeno, razmišlja se o konkordatu, poudarjene so liberalne vrednote, utrjuje se tržno gospodarstvo, povečujejo se socialne neenakosti, izpostavljamo se evropskim procesom, na površju je znova kmečko vprašanje, nejasnost glede slovenske identitete v novih pogojih itd.

Toda kot rečeno, analogije so lahko nevarne. Presojanje katolicizma s subsumiranjem Cerkvenih strategij na oblastvene interese, razredni boj, na oficialno dogmatiko ali na personalno strukturo verskih organizacij - to pomeni reduciranje katolicizma, ne pa

razumevanje. Katolicizem ni politična stranka, ni zgolj cerkvena organizacija niti versko društvo. Katolicizem je zgodovinska konkretizacija katolištva na naših tleh ("Kar konkretno obstaja ni krščanstvo, temveč katolicizem. Zunaj zgodovine ni krščanstva" - Boff 1986: 130). Sicer analogije z drugimi sistemi tudi v tem kontekstu niso nujno škodljive, a le do takrat, dokler redukcija spoznavnega interesa ne zanemari funkcije katolicizma kot religije. Ta še vedno predstavlja enega od treh glavnih sistemov regulacije človekovega vedenja. Druga dva sta morala in pravo. Hkratno funkcioniranje teh sankcijskih sistemov pa ne lajša odločitev, niti ne vodi v nadomeščanje enega z drugim (Beckford 1989: 86). Nasprotno: prekrivanje sistemov problematizira kompatibilnost med njimi. Iz tega izhajajo zadrege, ki se toliko bolj večajo, ko se vračamo od teoretskih konstruktov v vsakdanje življenje, k(j)er je vse manj jasno, kaj je z vidika vsakdanjih relevanc merodajno za posamezn(ikov)a ravnanja. Z rastočo kompleksnostjo družbenih razmer so namreč verjetnejše tudi konfliktno izbire v situacijah, v katerih gre hkrati za posameznikovo vest, neformalna pričakovanja življenjskega okolja, soočanje s pravnimi sankcijami in pa s tistimi, ki jih oskrbuje religija. Od tod pomen družbene funkcije religioznih specializacij za regulacijo negotovosti in probleme v zvezi s smislom (kot načinom "povezave horizontov možnega s selekcijami oz. izbirami" - kot bi rekel Luhmann (1982: 345)). Do te funkcije ne morejo biti povsem ignorantne niti oficialne strategije verskih organizacij, naj so še tako "trde", to pa je sociološko relevantno. Konkretno: kaj pomeni npr. mahničevski pristop z vidika vsakdanjega življenja? V čem je bila novost te strategije pri strukturiranju človekovih občutij in kako je skušala vzdrževati njihovo medgeneracijsko kontinuiteto? Je v zvezi s tem možna reanimacija mahničevstva tudi v sodobnih razmerah?

S tem obračam vprašanje, kako lahko neka strategija verske organizacije učinkuje na vsakdanjo realnost. Pomembno je tudi narobe: na kakšen način so v vsakdanjosti akterji "opremljeni" za presoje ter ravnanja in ali ima to kakšen vpliv na religijo? Zato je pri razumevanju religioznosti celo takšen strukturalist kot je Radcliffe-Brown že pred pol stoletja izrecno opozoril na "mentalne dispozicije" posameznikov (1994: 198), ker pomembno usmerjajo vedenja udeležencev določenega religioznega kulta in se pod njegovim vplivom tudi spreminjajo. Pogledano z drugega konca, tj. z vidika individualne psihologije, je to, kar ima Radcliffe-Brown za "mentalne dispozicije", najbolj elaborirano v Piagetovi teoriji kognitivnega razvoja, ki se osredotoča na spreminjanje posameznikovih spoznavnih struktur in na "tehnike" za stabilizacijo osebnostnega delovanja. Konkretizacijo Piagetove splošne teorije pa je z empiričnim preučevanjem morale naredil Lawrence Kohlberg. Pri tem ga ni zanimala etika (v smislu teorije morale), ampak identifikacija posameznih stopenj oz. načinov mišljenja o moralnih dilemah pri posamezniku. Odkril je šest stopenj. Te naj bi se kvalitativno razlikovale med sabo in bile hierarhično razvrščene v tri nivoje, ki jih je enostavno označil za: 1. predkonvencionalno, 2. konvencionalno in 3. postkonvencionalno raven (cf. Batson 1993: 63 ss).

Ker se v zaključku navezujem na ta koncept, naj različnost Kohlbergovih ravni ponazorim s preprostim primerom: recimo, da vas prijatelj vpraša za mnenje o svoji

sliki, ki jo je naslikal z velikim trudom in iskrenim žarom amaterja, ki mu lastna kreacija veliko pomeni. Kaj mu boste odgovorili, ko se prepričate, da gre za precej slab zmazek, ki vam sploh ni všeč in v katerem tudi eksperti vidijo očitno pomanjkanje talenta ter izdelku odrekajo vsakršno vrednost? Mu boste to odkrito povedali, čeprav ste glede na njegovo psihično stanje gotovi, da ga bo zelo prizadelo in da se lahko na vas celo ujezi? Ali pa se mu boste zlagali, da ga ne bi čustveno prizadeli in ogrozili prijateljstva ter ga s tem pustili v iluziji, da je talentiran? V tej moralni dilemi boste po Kohlbergu najverjetneje izhajali iz ene od omenjenih treh ravni, za katere ni kriterij v tem, kakšno bo vaše ravnanje, ampak **zakaj** bo takšno, kakršno bo (odločilna ni odločitev, ampak motivacija za odločitev). Različice:

1. **Predkonvencionalno** moralno odločanje kalkulira samo s posledicami, ki se nanašajo na vas osebno. Samo tisto, kar vam povzroča oz. ohranja ugodje ali deluje v vašo korist, je pravilno, vse drugo je napačno (to je začetna moralna faza, tipična za otroke). Če se odločite prijatelju zamolčati resnico rekoč, da vam je slika všeč, ker želite ohraniti prijateljstvo oziroma, da bi se izognili njegovemu napadu jeze, ali pa če ravnate nasprotno in mu priznate svoje resnično mnenje zato, ker se ne želite izpostavljati posmehu kritičnih poznavalcev - potem ste v obeh primerih ravnali predkonvencionalno (glede na motiv oz. logiko vaše odločitve).
2. Na **konvencionalni** ravni so glavno merilo moralne pravilnosti večinska, predpisana oz. ustaljena pričakovanja drugih, ne pa lasten interes, pa tudi ne tisto, kar vi mislite, da je koristno za prijatelja. Na tej ravni se bodisi formalnim ali bodisi neformalnim pravilom podredimo preprosto zato, ker so. Sem se uvršča ravnanje, ko se slikarskemu prijatelju zlažete zaradi norme, ki pravi, da najboljšega prijatelja nikoli ne smemo prizadeti - ali pa, če mu iskreno priznate resnico, ker se pač prijateljem nikoli ne laže.
3. Ostaneta še dve možnosti. Povedati mu resnico, a ne zato, da ne bi bilo treba lagati, ampak ker se zavedate, da si on to dejansko želi, prav tako kot bi si želeli vi (če bi bile vloge obrnjene), da vam on pove njegovo resnično mnenje, pa naj bo še tako boleče. Lahko pa se odločite, da se mu boste zlagali (kljub temu, da se to med prijatelji “ne dela” in čeprav verjamete, da je to “greh”), saj se zavedate dejstva, da resnice ne bi dobro prenesel, ker je zelo občutljiv za svoje slikarstvo, hkrati pa ob tem predpostavljate, da kljub vaši neiskrenosti ne bo resno ogrožen občutek za poštenost niti pri vas niti v vašem okolju. V obeh primerih se uvrstite na **postkonvencionalni** nivo. Kajti drugače kot prej se na tej tretji ravni (po Kohlbergu) dogajajo odločitve, v okviru katerih se posameznik odziva na moralne sisteme v njegovem okolju tako, da jih prevaja v konkretno situacijo in jih v skladu z njo prilagaja oz. si jih prireja, ne da bi se avtomatično vnaprej podrejal specifičnim socialnim pravilom. Za to pa so nujne tri predpostavke. Prvič, da je posamezniku kompleksnost moralnih sistemov (neformalnih, pravnih, religioznih) prepoznavna in da tovrstnih relevanc v okolju ne ignorira, hkrati pa jih tudi ne dojema kot ene same moralne realnosti. Prav soočanje z različnimi možnostmi, ki jim ni samoumevno podrejen, mu omogoča avtonomno izbiro ravnanj, ki bodo zanj moralno pravilna v dani situaciji. Drugič, percepcija socialnih pravil in institucij je razumljena bolj v smislu “serviserjev” relevantnih opcij kot pa reglementacijskih mehanizmov za moralno pravilnost; kajti ni vseeno,

če namen moralnih norm razumemo kot omogočanje moralnih presoj ali pa kot njihovo nadomeščanje. Tretja predpostavka pa je v dopuščanju možnosti, da lahko moralna pravila in institucije (ki jih kreirajo in sankcionirajo) včasih odpovedo prav na tem področju in da je v takem primeru moralno pravilna odločitev možna celo v nasprotju s tistim, kar je predpisano.

Kljub banalnosti opisanega primera in enostavnosti tronivojske klasifikacije utegne biti opisan pristop koristen za razumevanje religioznega vedenja, saj je empirično uporaben in se osredotoča na vsakdanjo realnost. Na podlagi Kohlbergove teorije so izdelali obsežne ankete DIT (*Defining Issues Test*) za testiranje posameznikov. Te za zdaj veljajo za najpopularnejšo metodo ugotavljanja moralnih usmeritev (Batson 1993: 65). V zvezi z religijskim področjem so raziskave Haana, Smitha in Blocka pokazale, da so tisti, katerih moralna usmerjenost (merjena z DIT) spada na Kohlbergovo konvencionalno raven, bolj nagnjeni k enoznačnemu sprejemanju tradicionalnih religioznih stališč, medtem ko so se postkonvencionalno usmerjeni respondenti praviloma opredeljevali za agnostike, ateiste in za neverne. Podobno druge raziskave, npr. testiranja cerkvenih vernikov (Ernsberger, Manaster): respondenti cerkvenih članov, ki so vzgojeni v duhu dobesednega razumevanja religioznih konceptov ter naukov, dosegajo občutno nižje DIT rezultate - glede na delež postkonvencionalnih principov - kot pa pripadniki tistih cerkva, ki so vzpodbujani k bolj abstraktnim in simbolnim interpretacijam verskega nauka. Enako Lawrence, ki v neobjavljeni disertaciji (*ibid.*: 66) poroča o uporabi metode DIT pri neki radikalni fundamentalistični smeri, nagnjeni k dobesedni interpretaciji Biblije: rezultati so pokazali izredno visoko moralo na konvencionalni stopnji in ekstremno malo postkonvencionalnih principov, še manj kot pri tradicionalnih vernikih, ki jih je zajela prejšnja Ernsbergerjeva raziskava in celo občutno manj od povprečja, ki ga je v postkonvencionalnih stališčih dosegla testirana skupina navadnih najstnikov.

Če se zdaj vrnem k prejšnjemu vprašanju, ki izhaja že iz naslova tega prispevka, namreč, kako se je lahko ob koncu prejšnjega stoletja tako hitro "prijela" mahničevska strategija v slovenskem katolicizmu, se znova obudila v tridesetih letih in ohranila očitne resentimente vse do danes? Del odgovorov je gotovo v takratni modernizaciji družbe in parcelizaciji politike (Dragoš 1996), kar je lahko eksplikacijsko zadovoljivo, hermenevtično pa ne. Kako razumeti, da se je zdravorazumska verska drža **relativno neproblematično** prilagodila tej strategiji? Z izrazom neproblematično mislim na takojšnje in dolgotrajne učinke, ki jih je dosegel Mahnič; z relativnostjo pa opozarjam na javna nasprotovanja proti politizaciji Cerkve, ki so se dejansko pojavila celo s strani duhovnikov že takoj po prvem katoliškem shodu (ki je 1892. mahničevstvo oficialno proklamiral). Na primer: mariborska cerkvena uslužbenca dr. teologije Medved in duhovnik Hudovernik sta leta 1893 protestirala proti temu, da kot božji predstavniki Slovence "silimo in tlačimo v temo", da smo v resnici mi (duhovniki!) krivi, da so Slovenci mogli "tako propasti", ker so naši (duhovniški!) principi postali "stara šara", celo izjavljata, da slovensko Cerkveno vodstvo spada med "krive proroke" itd. Na to se je seveda žolčno odzval Mahnič (1893a) v Rimskem katoliku. Toda takšni protesti z uporabo "insiderskih" (verskih) argumentov

so dolgo ostali osamljen primer, prav do konca dvajsetih let, ko se je pojavilo križarsko gibanje kot duhovna kontestacija napredne katoliške mladinske struje (Kocbek, Anton in France Vodnik, celo Srečko Kosovel, Trstenjak idr.); še pred tem se je začel z oficialnim katolicizmom konfrontirati tudi Andrej Gosar, čeprav na sociološkem ter ekonomskem področju in ne na religioznem. Sicer pa te debate, čeprav teoretsko dragocene, niso postale tipične za takratno vsakdanjost - zaradi dveh ovir: ker so se spočele in ostajale znotraj intelektualnih krogov (študentov in profesionalne katoliške inteligence), hkrati pa jih je Cerkev ignorirala ali pa ekskomunicirala (npr. Kocbeka).

Zato se z vidika vsakdanje verske držbe mahničevstvo ni zdelo problematično. Vendar - ali ni ta trditev o vsakdanji samoumevnosti mahničevstva tautologija, saj se prav vsakdanji življenjski svet vzdržuje na predpostavki samoumevnosti? To je sicer res, vendar je vsakdanja samoumevnost lahko tudi argument **proti** samoumevnemu sprejemanju mahničevske strategije, ne pa le argument zanjo, kar bom pokazal kasneje (poleg tega tautologije niso nujno nekoristne). Čeprav se zdi trditev nelogična, ne smemo pozabiti na ključne paradokse, ki so jih Mahničeve interpretacije vnesle v vsakdanje razumevanje verskih smernic. Zaradi razumljivosti naj to ponazorim s paradoksom ljubezni kot temeljne Kristusove, krščanske in katoliške zapovedi.

Mahničev poziv k “delitvi duhov” je bil v prvi vrsti namenjen katoliškim vernikom, da bi jih navznoter razločil na ortodoksne in druge, ki se jih je stigmatiziralo za “liberalne katoličane”, to pa z namenom, da se bo katoliški blok dokončno poenotil za ofenzivo proti vsem nekatolikom. Vendar tega zgodovinskega razcepa Mahnič ni legitimiral z organizacijsko-taktičnimi razlogi (v smislu, če se drugi zbirajo v tabore, zakaj se ne bi še mi). Nasprotno, Mahnič se je izdatno skliceval na vzvišenost katoliške ideje, katere bistvo je ljubezen, ker “Katoliška Cerkev ne objema samo Boga, ampak tudi ljubezen do bližnjega” (Mahnič 1889: 35) - nato pa hkrati za najveličastnejši zgled tovrstne ljubezni navaja srednjeveške križarske vojne, da bi s tem diskvalificiral sodobne katoličane in njihov občutek za ljubezen: “Da bi bil v srednjem veku vladal katoliški liberalizem, bi nikdar ne bilo prišlo do najsijajnejšega pojava katoliške ideje, do križarskih vojsk” (Mahnič 1889a: 381). Povezava srca ter ljubezni z nestrpnostjo, bojevitostjo in sovraštvom je izum mahničevske dobe. Takšne zveze slovenska verska literatura v 19. stoletju ne pozna, ob koncu prejšnjega stoletja pa se je začela z Mahničem in za njim pojavljati kot stalen vzorec vse do druge svetovne vojne. Kako torej razumeti takšno ljubezen - še zlasti, če se spomnimo, da je bil Mahničev sodobnik Krek, ki je takrat vzpostavljal združniški projekt kot najbolj množično, zgledno organizirano in najmočnejšo socialno-integracijsko institucijo civilne družbe (kot bi danes rekli), ki je temeljila na samopomoči in solidarnosti do drugega, pa naj je bil to “liberalni” vernik, nevernik ali pa protivernik (v združništvo niso imeli vstopa samo “židi”, tj. kapitalisti in finančni špekulanti). In poleg tega je Mahnič Kreka nad vse cenil, Krek pa Mahniča. Od takrat naprej je bilo takšnih paradoksov vse polno. Npr.: slovenska teološka avtoriteta, dr. Lambert Ehrlich, se v poglavju z naslovom “Krščanska ljubezen do bližnjega” izdatno sklicuje na ljubezen, ker jo ima Cerkev, kot pravi, za “svojo temeljno in prvo zapoved: **Ljubezen**, kakor jo je učil Kristus”

(podč. Ehrlich 1919: 272) - hkrati pa v isti knjigi povečuje "one čudovite križarske vojske", do katerih je prišlo zaradi "ljubezni do Zveličarja" (*ibid.*: 36). Nakar je takoj, ko je bil Ehrlich imenovan za uradnega "duhovnega" voditelja ljubljanskih katoliških študentov, ustanovil militantno klerikalno skupino katoliške mladine (Stražarji), ki se je konfrontirala z drugo militantno klerikalno skupino katoliške mladine (Mladci Kristusa Kralja), obe pa sta se v imenu krščanske ljubezni bojevali proti vsemu, kar je nepravoverno katoliško, liberalistično, materialistično, marksistično in (česar nikoli ne pozabijo dodati) frimasonsko. Na koncu, ko je ta boj postal tudi oborožen, je avtoritativno podkrepil tovrstno evolucijo ljubezni še Ušeničnik s teološko študijo iz začetka druge svetovne vojne z naslovom: "Boj in ljubezen". V njej se je izrecno skliceval na svetopisemske citate, na Mahniča, Akvinskega ter Avgušтина z namenom, da bi čim bolj prepričljivo povezal vseobvezujočo ljubezen in iz nje izpeljani sklep, "da je hvale vredno, povzročiti neslogo" - nakar je članek zaključil z besedami: "boljši svež boj kakor gnil mir." Mišljen je seveda boj s komunisti in to leta 1941, ko so Slovenijo okupirali fašisti ter nacisti (Ušeničnik 1941: 227).

Kako torej razumeti takšne preobrate z vidika vsakdanje drže? Pri tem je treba upoštevati, da posamezniku religiozna pripadnost (na ravni vsakdanjega življenja) ne pomeni zgolj prakticiranja predpisanih ritualnih postopkov, izvajanja navodil verskih avtoritet, vključevanja v kolektivno identiteto ter uporabe že narejenih, bolj ali manj sistematiziranih objektivacij o svetu in človeku, pač pa se pripadnost nanaša tudi na specifičnost vezi med **moralno presojo** ter individualnim **vedenjem** (zato sem prej omenil Kohlbergove ravni moralnega odločanja). Pomen vsakdanjega delovanja se ne zmanjša niti v netipičnih situacijah, npr. v kritičnih trenutkih družbenih sprememb, ko eksperti, zadolženi za določeno področje, intenzivirajo dejavnost tam, kjer postajajo vsakdanje rutine nezadostne. Celotakrat ni zanemarljiv vpliv personalnega sistema načel, ki motivirajo vedenje. Mislim, da so vsaj trije razlogi, da se prvenstvo vsakdanjosti tudi v takšnih situacijah še vedno ohranja kot izhodiščna oz. temeljna realnost in sicer:

- ker se smisel moralnih vodil pri posamezniku vzdržuje predvsem v interakcijah s tistimi, ki so z njim v vsakdanjih (*face to face*) odnosih
- ker sploh ni mogoče, da bi se individualno ravnanje v vrednotno pomembnih situacijah aktualiziralo neglede na akterjeva moralna prepričanja (je pa seveda lahko z njimi v precepu ali celo konfliktu)
- ker zdravorazumski svet tudi takrat, ko seže po napotkih specialistov, še vedno ostaja osredotočen predvsem "na področje socialne akcije"; tudi v takih primerih osnovni namen akterja "ni toliko v razlaganju in razumevanju sveta, ampak v učinkovanju nanj" (Natanson 1990: XXVII).

Tudi Mahnič se je dobro zavedal, da "(m)oralna zavezuje človeško voljo pri vsakem činu" oziroma dejanju (Mahnič 1895: 422). Pravilno je uganil, da Cerkev lahko "ogreje srca" (to je sintagma, ki se večkrat uporablja) za svoj idejni boj predvsem z delovanjem na moralno področje vernikov, na katerem je ljubezen znatno privlačnejša sila kot pa pragmatizem dnevno političnih interesov ali pa povečevanje organizacijskih pristopov

v smislu populističnih parol - “Manager, junak našega časa” (takšni naslovi so možni šele danes, npr. v akademskem učbeniku sociologije (Černetič 1997: 32)). Takratno volilno telo, s katerim je katoliški tabor prosperiral, je sestavljalo neizobraženo, a verno kmetstvo z ruralnih območij, ki je organizacijsko že bilo pokrito (s Krekom) in ki se je tudi samo začelo socialno razslojevati. Zgolj organizacijski poudarek ni mogel biti zadostno orodje za vpeljavo nove Cerkevne strategije. Potrebno je bilo nekaj več: nov moralni pristop za vsakdanjo rabo in nov teoretski pristop za teološko uporabo (zato nekateri Mahničiča še danes štejejo za prvega slovenskega filozofa, podobno kot so za prvega sociologa na Slovenskem imeli apologeta Ušeničnika, ne pa npr. Gosarja).

S kakšno vrsto versko-moralne drže je Mahnič lahko računal, ko se je odločil s tako občutljivo tematiko (ljubezen, volja, načela, ideali) prenoviti zavest slovenskih katoličanov? To lahko razberemo iz načina skrbi za versko moralo, ki ga je Cerkev - pred Mahničem vzdrževala na ravni vsakdanjega življenja. Zato pogledimo nekaj primerov iz srede prejšnjega stoletja, torej nekaj desetletij pred Mahničem. Takratna Zgodnja Danica (s podnaslovom “Katolišk Cerkven list”, ur. Luka Jeran) je o verskih zadevah poučevala in svarila svoje bralce v številnih zapisih. Za ponazoritev bom navedel samo šest najbolj tipičnih:

- V enem od člankov je opis dogodka, ki se naj bi zgodil na Češkem, ko je skupina “krivovercev” nagajala katolikom s tem, da se je spravila nad kip nekega svetnika v njihovi cerkvi. Prvo noč so odlomili kipcu “mašno kapo in svitle zvezde znad glave,” naslednjo noč pa še “desno roko s pozlačenim križicam in noge odbijejo.” Ko zjutraj katoličani to vidijo, se iskreno “jokajo,” brezverci pa se jim krohočejo, pravi avtor. Že čez nekaj dni se je na nekem gradbišču tistemu neverniku, ki se je zadnjič najbolj smejal in kipcu desnico odbil, zgodila nesreča; padel je v jamo z gašenim apnom, ne da bi se ga kdorkoli dotaknil (“brez kaciga porinka”). Poročevalec ugotavlja, da se mu je očitno maščeval sam Bog, saj takoj, ko se brezverec v jamo “zavali, z desne roke se mu kmalo meso odloči in odpade, ter v strašnih mukah svojo černo dušo pravični sodbi izroči.” Vest je objavljena pod naslovom: “Svetnikov ne zasramuj!” (ZD 1: 91).
- Drugo poročilo je iz Francije in govori o nekem mlinarju, ki je zaradi “lakomnosti” po zaslužku delal tudi ob nedeljah. Namesto da bi v brezdelju spoštoval božji dan in šel k maši kot drugi farani, “se je pred njimi skrival, ker je vedil, de pregrešno dela. Čakal je več ur na veter, imel je namreč mlin na vetru.” Nakar je naenkrat veter močno zapihal in mlinsko kolo zgolj enkrat samkrat obrnil ter v istem hipu mlinarja do smrti zmečkal “in potlej veter jenja.” Poročilo se konča s poanto: “Tako se mu godi, kdor Cerkve ne spoštuje in praznika ne posvečuje” (ZD 2: 135).
- Naslednji članek je namenjen vzgajanju čuta za dobrodelnost in ima naslov: “Kdor dobro stori, stotero plačilo dobi.” Pisec v prvi osebi bralcem poroča o dobroti nekega župnika (spet iz Francije). Ta je mladega vojaka, “ki je zmoten in divji proti globoki in deroči reki tekeli,” na silo ustavil ter ga prijazno ogovoril. Pokazalo se je, da je s tem preprečil mladeničev samomor, povrhu pa mu je župnik posodil še 130 frankov, da je vojak lahko odplačal dolg (od iger na srečo!). Ker so to bili vsi prihranki revnega župnika, se mu je okolica posmehovala zaradi naivnosti, saj denarja gotovo ne bo več

- videl, in zato je vso zimo obubožani dobrotnik preživel v poletnih oblačilih ter ob kruhu in juhi. Čez dolgo časa pa je dobil paket iz daljne Kalifornije, v katerem mu je vojak (zdaj rudar) poslal prijazno pisemce v zahvalo, skupaj s skrinjico: "bilo je v nji več velicnih zlatih grud, cenjenih 12 do 15000 frankov." Opis primera se konča s poučnim naukom: "Pač ni večiga veselja, kakor dobrodelnost!" (ZD 3: 147-148).
- Nasploh je veliko tovrstnih poročil iz tujine, med drugimi tudi tale. Neki duhovnik je z romanja v Jeruzalem prinesel bralcem Danice naslednjo zgodbo o krvoločnem "Turku:" gre za neusmiljenega tirana, klavca, mesarja, ki "po svoji grozovitosti je nar ostudnišim kervolokam enak bil" in čigar zločine pripovedovalac na dolgo in široko opisuje. Dodaja, kako tamkajšnji ljudje "še zdaj vidijo pred svojimi očmi cele kupe človeških udov, ki jih je on presekal, in jih še na pol žive in trepetajoče nakopičeval" in podobno. Skratka, strašen človek. Nekega dne pa je omenjeni tiran dal k sebi privedi "mladega kristjana," za katerega je zvedel, da je ta svojega očeta ogoljufal v lastni hiši. Takoj po poroki si je namreč krščanski sin z zakonsko družico rešil stanovanjsko stisko tako, da je zasedel najlepše nadstropje v hiši, očeta pa zrinil v kletne prostore. Ko se je tiran prepričal, da so govorice o tem resnične, je mladeniča z grožnjo prisilil, da se je v skladu z lastno vero prekrižal in naglas izgovarjal besedilo, ki spada zraven. Mladenič je v strahu naredil z roko znamenje križa, glasno izgovarjajoč "V imenu Očeta, in Sina, in svetiga Duha." Tiran pa ga je nahrulil: "Vidiš malopridnež! Oče je na čeli, Sin na ustih - ali veš, kaj hoče to reči? Oče je zgorej, sin pa spodej. Pojdi domu, hudobnež! in če ne bo v eni četerti ure v tvoji hiši tudi tako, se bo tvoja glava po prahu potočila!" Vendar zgodba s tem noče sugerirati, da bi npr. tudi pripadniki druge vere ali celo razbojniki bili lahko moralni. Poročevalec spelje pripoved drugam, namreč da bo krivične kristjane tudi Bog pred sebo poklical in jim sodil, enako kot je naredil turški tiran, a s to razliko, da bo božja sodba dosti bolj strašna in da takrat krivic ne bo mogoče popraviti za nazaj. Poanta: zato spoštujte svoje starše (ZD 4: 150-151).
 - Naslednji zapis je iz misijona na Kitajskem in priča o mogočnosti krščanstva. V neki družini, sicer pokristjanjeni, a z versko mlačnim očetom, triletna deklica umira za črnimi kozami. Da bi preživela, poskusi mati še zadnjo možnost in pokliče župnika, da bi otroka birmal (s tem družina nehote preverja tudi moč nove vere). Res se ji je v naslednjih dneh zdravstveno stanje nekoliko izboljšalo, na lepem pa je deklica vstala iz postelje in od matere zahtevala, naj jo takoj počese, umije in lepo obleče. Na materino začudenje zaradi ozdravitve in izražene zahteve je hči odgovorila, da mora "v nebesa iti" - in otrok je čez nekaj ur umrl. Dogodek je na vse naredil vtis, zlasti na očeta: zdaj prepričan v župnikovo moč in preroško napoved otroka o lastni smrti je oče "odslej vedno lepo keršansko živel" (ZD 5: 158-159).
 - Še eno pismo iz Kitajske, tokrat v obliki uradnega misijonskega poročila: pisec, po funkciji škof, poroča o veliki suši. Zaradi nje so tamkajšnji pogani že petdeseti dan darove nosili svojim malikom, da bi izprosili dež, a dežja ni in ni. Poganskih procesij se je udeleževala celotna skupnost, revni in bogati, razen nekaj kristjanov, ki so bili med njimi, ker se niso hoteli vdajati praznoverju (ker so se že spreobrnil). Da bi bili še številnejši v prošnjah za dež, so pogani začeli tudi kristjane siliti k udeležbi v svojih vražah z grožnjo, da bodo sicer s svojim učiteljem "vred živi sežgani." Avtor dodaja, da

so pogani v svoji primitivnosti začeli kristjane celo sumiti, da so oni zakrivili sušo. Slednji so se iz tega izmazali tako, da so organizirali svoj, tj. krščanski obred pred poganskim oltarjem, prej pa seveda “lažne” malike nadomestili s križem. Nakar so cele tri dni prosili pravega Boga za dež - a vreme brez oblaka. Nekaterim med kristjani se je že zdelo, da jih je Bog zapustil, pogani pa vse bolj nestrpni in besni. In pride četrti dan: “vihar; tečin naliv se je spustil, tako, da so drugi dan zamogli neverniki njive z rajžem obsevati hvalijoči ime keršansko in poveljučujoči Boga vsigamogočniga, kateri v nebesih prebiva; itd.” Poanta zgodbe, ki je sugerirana v opisu kristjanov med krščansko molitvijo za dež, pa je naslednja: dogodek naj bi dokazoval, kako kristjani seveda niso praznovorni, da bi tako kot pogani primitivno mislili, da jim nekdo od zgoraj samovoljno kroji vreme; ker pa se s pravim obredom - ne pa z vražami - obračajo na edinega pravega Boga, jih ta nikoli ne zapusti in jim pomaga v še tako brezupni situaciji, zraven pa tudi brezverce spreobrne (ZD 6: 190-191).

Kaj je skupna značilnost teh primerov iz Zgodnje Danice (ne samo navedenih šestih)? Njihov slog pisanja je izredno vešč, tekoč, sugestiven, oseben, odkrito poantiran, za bralca razumljiv in zanimiv, tako rekoč vzor novinarskega poročanja (če seveda zanemarimo verodostojnost). Skrb za versko vzgojo je izrecno usmerjena na vsakodnevne dogodke, ki bralca opremljajo z izdelanimi moralnimi napotki za odločanje o tem, kaj je prav in kaj ni. Sankcije za neprimerne odločitve niso razlagane teoretično niti niso suhoparno pridigarske, ampak ponazorjene s konkretnimi, “resničnimi” primeri iz vsakdanjega življenja. Bralec ima sam možnost videti, kam ga pripelje takšna ali drugačna odločitev. Izbira med njimi je seveda skrajno enostavna in pričakovana, saj je umeščena v vsakdanji kontekst predpostavk, v katere sta bila slovenski vernik, vernica, socializirana že od rojstva (takrat so bili družina, Cerkev in domača vas ne le najmočnejši, ampak tudi edini socializatorji). Vendar kljub temu še vedno ostaja poudarek na izbiri (dobro / slabo), s katero je dejansko vzdrževana celotna dramatika vseh pripovedi. Simptomatično pa je, kot smo videli, skrajno egocentrični motiv, ki se v prikazanih zgodbah ponuja za glavni kriterij moralno pravilne selekcije alternativ - svetniških kipcev ne poškoduj, da **ti** ne boš poškodovan na enak način; Cerkevne praznike spoštuj, da se **tebi** ne bo kaj hudega zgodilo; bodi solidaren z drugimi, ker boš na koncu **ti** imel največjo korist; lepo ravnaj s starši, da bo tudi Bog s **tabo** lepo ravnal; bolj ko si versko brezbrizen, trše bo **tebe** Bog prijel, da se poboljšaš; bolj ko si v veri preizkušan, trdnejši bodi, ker se **ti** bo obrestovalo itd.

S tem se je forsirala takšna versko-moralna drža, ki je tipična za prvo, predkonvencionalno raven (po Kohlbergu). Ob dejstvu, da vsakdanjost tistega časa še ni operirala z razliko med verskim in posvetnim, se je takšno vzdrževanje vere pred 150 leti zdelo običajno. Ravno zato pa se je lahko kasneje mahničevski poseg tako hitro “prijel”, kljub temu, da je neobičajno premaknil moralno težišče z radikalno redefinicijo ključnih vrednot krščanstva (zlasti na dimenzijah: ljubezen / sovraštvo; strpnost / nestrpnost; prvenstvo srca / prvenstvo dogme; čustvo / misel; volja / um; vest / zapoved itd.). Na področju verske morale je mahničevstvo pomenilo - če uporabim Kohlbergovo

terminologijo - izdelano strategijo za utrjevanje konvencionalne morale v razmerah, ko so na ravni vsakdanje vernosti prevladovali **predkonvencionalni** principi. Od tod Mahničev uspeh in verjetno zaradi tega tudi današnje skušnjave ter zadrege v strateških usmeritvah Cerkve. Ker gre v tem smisu očitno za nedokončano zgodbo, so trdnější sklepi tvegani. Zato namesto zaključka navajam naslednje tri teze za premislek:

1. Sodobni konflikti na področju moralnih presojev (znotraj javnega mnenja, religije, prava in **med** njimi) niso posledica različnih vrednot, ampak predvsem kolizije (pred)konvencionalnega s postkonvencionalnim nivojem odločanja. Vse bolj problematično ne postaja npr. različno vrednotenje življenja, družine, smrtne kazni, solidarnosti, splava, evtanazije, svobode, socialnih neenakosti - ampak neusklajenost moralnih principov pri realizaciji vrednot.
2. Konkretizacija moralnih navodil za delovanje v vsakdanji realnosti je premosorazmerna z možnostjo konfliktov, ki jim je posameznik na tej ravni izpostavljen. Strategije verskih organizacij, če so do tega ignorantne, producirajo diskrepanco med t.i. "logičnimi" in "ne-logičnimi" učinki svojih storitev (v smislu klasifikacije socialnih ravnanj po Vilfredu Pareto 1963: 76).
3. Če se Cerkev odloči za mahničevsko (konvencionalno) strategijo ob izteku dvajsetega stoletja, bo zaradi kolizije med konvencionalnim pristopom in postkonvencionalnimi principi pri svojih vernikih bistveno manj uspešna kot pa je bila na začetku tega stoletja. To je verjetno, kajti nizek ugled institucij, predvsem Cerkve ter duhovščine (ki je celo nižji od represivnih organov, policije in vojske (Malnar 1994: 151)), in očiten disproporc med cerkvenimi ter ostalimi samoopredeljenimi katoličani povečuje možnost prevlade postkonvencionalnih moralnih smernic pri slovenskih vernikih.

LITERATURA

- C. D. Batson, P. Schoenrade, W. L. Ventis (1993), **Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective**. Oxford: Oxford University Press.
- J. A. Beckford (1989), **Religion and Advanced Industrial Society**. London: Unwin Hyman.
- L. Boff (1986), **Cerkev: karizma in moč**. Maribor: Založba Obzorja.
- M. Černetič (1997), **Poglavja iz sociologije organizacij**. Kranj: Moderna organizacija.
- S. Dragoš (1996), Strategije Katoliške Cerkve na Slovenskem. **Družboslovne razprave**, XII, 21: 27-42.
- L. Ehrlich (1919), **Katoliška Cerkev kraljestvo božje na zemlji**, 1. del. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- M. L. Foster (1997), Symbolism: the foundation of culture. V: T. Ingold (ed.), **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, 366-395.
- D. Jary, J. Jary (1991), **Collins Dictionary of Sociology**. Harper Collins Publishers.
- J. Juhant (1995), Pomen drugega vatikanskega Cerkevnege zborna za Cerkev. **Teorija in praksa**, XXXII, 11-12: 988-997.
- N. Luhmann (1982), **The Differentiation of Society**. Columbia University Press.
- A. Mahnič (1889), Vporabnost katoliške dogme. **Rimski katolik**, let. 2.
- A. Mahnič (1889a), Katoliški liberalizem. **Rimski katolik**, let. 2.
- A. Mahnič (1893), Liberalizem je zakrivil socialno bedo. **Rimski katolik**, let. 5.

- A. Mahnič (1893a), Vera in politika. **Rimski katolik**, let. 5.
- B. Malnar (1994), Politika in gospodarstvo v obdobju prehoda. V: N. Toš (ur.), **Slovenski izziv II**. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede - IDV, 141-165.
- V. Melik (1989), Cerkev in slovenska nacionalna zavest v 19. stoletju. V: F. M. Dolinar, J. Mahnič, P. Vodopivec (ur.), **Vloga Cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja**. Ljubljana: Slovenska matica (etc.): 55-60.
- M. Natanson (1990), Introduction. V: A. Schutz, **Collected Papers I**. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- V. Pareto (1963), **The Mind and Society (A treatise on general sociology)**, I, II. New York: Dower Publications.
- A. R. Radcliffe-Brown (1994), **Struktura in funkcija v primitivni družbi**. Ljubljana: šKUC, FF, 172-198 (8. pogl.).
- RKC (1901), **Poročilo o II. slovenskem katoliškem shodu (1900)**. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- M. Smrke (1996), **Religija in politika: spremembe v deželah prehoda**. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- M. Velikonja (1996), Religija in Cerkev: dejavnika oblikovanja nacionalnih mitologij v postsocialističnih družbah. **Družboslovne razprave**, XII, 21: 57-67.
- ZD 1 = **Zgodnja Danica**, 3. rožnika 1852, št. 23.
- ZD 2 = **Zgodnja Danica**, 19. velikiga serpana 1852, št. 34.
- ZD 3 = **Zgodnja Danica**, 9. kimovca 1852, št. 37.
- ZD 4 = **Zgodnja Danica**, 16. kimovca 1852, št. 38.
- ZD 5 = **Zgodnja Danica**, 30. kimovca 1852, št. 40.
- ZD 6 = **Zgodnja Danica**, 25. listopada 1852, št. 48.