

Šesti katoliški shod?

Vsem, ki jim je zgodovina javnega delovanja slovenskih katoličanov le približno znana, besedna zveza "slovenski katoliški shod" neizogibno priklič v spomin dosedanje katoliške shode, ki so bili v Ljubljani med letoma 1892 in 1923. Med njimi sta bila zlasti pomembna prva dva, saj sta postavila idejne temelje katoliškemu političnemu in socialnemu programu v 20. stoletju. In kateri je bil med omenjenimi idejnimi temelji najpomembnejši? Nemara ga je lepo izrazil ljubljanski generalni vikar Janez Flis dne 10. septembra 1900, ko je med drugim ugotovil, da v sodobnem svetu prevladujejo "centrifugalne" sile, ki delujejo na to, "da bi duha človeškega odtrgale od Boga". Naloga katoličanov zato je - tako Flis -, da do zmage pripomorejo "centripetalnim" silam, namreč silam, ki želijo "vsa telesa pritegniti k središču", se pravi k Bogu. Trditi smemo, da so bili vsi ostali sklepi katoliških shodov, od reorganizacije verske ponudbe preko kulturno-prosvetnega programa do politične in socialne platforme, v službi te osnovne ideje. Pa tudi v naslednjih dveh desetletjih je bila gonilna ideja slovenskega katolištva v svoji družbeni pojavnosti podobna, namreč kako narediti tuzemsko občestvo čimbolj podobno božjemu kraljestvu, skratka, kako slovensko družbo preoblikovati v smislu zahtev katoliškega moralnega in družbenega nauka.

V svoji elementarni razvidnosti je Flisovo programsko izhodišče tako jasno, silnice sodobnega sveta pa navidez tako slične onim izpred sto in več let, da bi besedilo Flisovega govora, seveda prečiščeno časovno označenih primesi, smeli ponuditi v razmislek tudi sodobnikom, ne da bi se nam bilo treba bati,

da bi pri njih vzbudilo kako posebno začudenje. To programsko izhodišče je mogoče izraziti tudi kot klic po "vrnitvi v krščansko Evropo", kakor se je v članku, ki je bil povod pričujočim razmišljanjem, izrazil prof. Justin Stanovnik (Tretji dan, 2006, 5/6). Iz tega bi smeli torej sklepati, da je program, ki so ga pred sto leti načrtali katoliški shodi in ki je določil nadaljnjo pot slovenskih katoličanov v javnem življenju - v mejah Republike Slovenije sicer le do leta 1945, med Slovenci zunaj meja matične domovine pa tudi kasneje - pot, ki naj bi jo nadaljevali tudi mi, Slovenci, ki se na začetku 21. stoletja prištevamo med člane katoliške Cerkve. Logični nasledek omenjenega razmišljanja bi bil, da bi idejo "katoliškega shoda" po skoraj devetdesetih letih oživili in, če bi v slovenskem katoliškem občestvu našli podporo, tudi udeležili.

Je predlog smiseln? Menim, da je brez globokega in vsestranskega razmisleka sleherni poskus odgovora na tako kompleksno vprašanje tvegan. Ker sem se že privadil, da od branj, razmišljanj, srečanj, diskusij, predavanj, okroglih miz na temo "kaj slovenski katoličani ta čas smo, kaj smo sposobni narediti in kaj ljudje od nas lahko pričakujejo" (Justin Stanovnik) redno odhajam z občutkom odlično opravljenih diagnoz, a skoraj popolne odsotnosti ustreznih prognoz in učinkovitih zdravil, in ker tudi v mojem miselnem svetu v tem pogledu dvomi daleč prevladujejo nad gotovostmi, si v tovrstno razpravo komaj upam posegati, predvsem pa že vnaprej rad priznam, da česa več od seznama kritičnih točk, kakor jih v tem okviru sam vidim, nisem sposoben prispevati. Ta seznam vsebuje

tri točke, in sicer: 1) pomen sintagme “katoliški shod”, 2) nerešeno vprašanje 19. stoletja ter 3) “katoliška politika”. Brez odprtega soočenja o omenjenih točkah si resničnega “katoliškega shoda” ne znam predstavljati. V nadaljevanju svojega prispevka želim na kratko nakazati, kaj z njimi mislim.

1) Pomen sintagme “katoliški shod”. Enciklopedija Slovenije slovenske katoliške shode označuje kot “politične manifestacije privržencev SLS oz. njenih predhodnic”, kar so slovenski katoliški shodi nedvomno bili, pa čeprav gotovo niso bili samo to. Toda na teh “manifestacijah SLS” so odkrito in brez dlak na jeziku nastopali ne le duhovniki kot najpomembnejši intelektualni steber slovenskega katolištva, ampak tudi domači in tuji škofje in celo kardinali. V enodušni podpori, ki so jo vsi sodelujoči namenjali SLS kot nesporni politični stranki katoličanov, ni bilo nobene zadrege, nobenega oklevanja. Tako pred sto leti. Kako si pa “katoliški shod” smemo zamisliti mi? Vsem nam je seveda jasno, da bi bila tovrstna cerkveno-politična manifestacija danes povsem nepojmljiva. Vmes je bil Maritainov *Humanisme integral* z njegovim razlikovanjem med območjem duhovnega in območjem posvetnega, vmes je bila druga svetovna vojna, vmes je bil II. vatikanski cerkveni zbor in – nenazadnje – vmes je bilo sto let političnih izkušenj evropske Krščanske demokracije. V izrazu “katoliški shod” zato vidim dve nevarnosti: prva je ta, da bi se vsebina tako zamišljenega shoda ustavila na pragu “katoliške” ali bolje rečeno “cerkvenostne korektnosti” in s tem zašla v nezanimivo splošnost, druga, njej diametralno nasprotna, pa je, da bi se sicer pogumno opredelila za eno od mogočih poti, a jo proglasila za “edino katoliško” in s tem ponovila napako “samozvanih čuvarjev pravovernosti” (Gosar) iz tridesetih let prejšnjega stoletja. Možnost resnično katoliškega shoda zato vidim edinole v njegovi pluralni zasnovi,

v želji, da pride na njem do odprtega in iskrenega soočenja stališč med vsemi, ki se priznavajo h Kristusovi Cerkvi. In različna stališča med nami nedvomno so, le da redkokdaj stopajo v medsebojni javni dialog. Priznam, da mi razen vsakoletne *Drage* pri Trstu, in še te bolj pred letom 1991 kot danes, ne pride na misel noben forum, kjer bi se znotraj katoliške skupnosti odprto soočala različna stališča in pogledi. In tu moramo ugotoviti, da je bilo v preteklosti slovensko katolištvo naravnano bolj v smer blokovske konfrontacije kakor pa notranje dialoškosti. Pred sto leti so katoliški shodi katolištvo postavljali kot monoliten blok proti liberalizmu. Iz objavljenih besedil o kaki notranji dialektiki na njih ne moremo sklepati. Podobno se je v tridesetih letih večinski del slovenskega katolištva izkazoval kot blok proti komunizmu. In tudi ko je do notranje dialektike prihajalo, je bila večinoma spet koncipirana blokovsko: Šušteršičev blok proti Krekovemu, *Straža* proti *Zarji*, bohinjski tedni proti tečajem v Grobljah itd. Vse to je seveda do neke mere razumljivo, saj je bil pred tolikimi desetletji slog javnega nastopanja drugačen od današnjega. Kaj pa danes? Nobenega tehtnega razloga ne vidim, da bi na primer vzroki, zaradi katerih je skupina okrog *Revije 2000* obstala na stranskem tiru ali zaradi katerih je tam med leti 2000 in 2003 prišlo do sprememb v uredniškem konceptu *Tretjega dne* morali biti znani le posvečenim. Seveda ne tajim, da se utegne s pritegnitvijo zelo različno mislečih krogov “katoliški shod” spremeniti v neproduktiven diskusijski salon. Tudi ta nevarnost obstaja. Sleherna izbira je seveda tveganje, toda opustitev poskusa, da bi med nami samimi prišlo do resničnega in iskrenega soočenja, bi bilo po mojem gledanju med vsemi tveganji največje.

2) Nerešeno vprašanje 19. stoletja. Čeprav so se slovenski katoliški shodi odvijali na prehodu iz 19. v 20. stoletje, niso odgovorili na

eno temeljnih vprašanj, ki jih je vesoljnemu katolištvu (kajpak tudi slovenskemu) postavilo 19. stoletje. Krivdo za postopno razkristjanjenje družbenega življenja so namreč - v soglasju s t. i. nespravljamim katolicizmom - naprtili izključno na ramena zunanjih dejavnikov, namreč revolucije in njenih predhodnikov (protestantizma, razsvetljenstva itd.), obšli pa so izziv, ki ga je leta 1875 v svojem prvem pastirskem pismu v slovensko javnost vrgel ljubljanski škof Janez Z. Pogačar: "Pred ko kamen na druge vržemo, sami sebe vprašajmo: ni li vera okrog nas zato v nevarnost prišla, ker smo spali, ali - kar je ravno isto - nepristojnosti počeli? Ko smo brezskrbno se v nemarnosti udali ali pa z rečmi pečali se, katere se s poslanstvom našim ne strinjajo, je veliko izobraženih Cerkvi hrbet obrnilo, ker jih je blišč goljufive prostosti oslepil." Pogačar velja za predstavnika liberalnega katolicizma, katerega je kasneje s svojim miselnim sistemom povsem nadigral Anton Mahnič. V spopadu s totalitarizmi 20. stoletja se je Mahničev radikalni katolicizem zdel kajpak neprimerno učinkovitejši in je zato na celi črti prevladal. Toda danes, po vojaškem zloumu nacifašizma v drugi svetovni vojni in po razsulu komunizma med letoma 1989-1991, je *mutatis mudandis* položaj (slovenskega) katolištva nemara bolj sličen tistemu iz leta 1848 kot onemu iz leta 1941. Seveda z bistveno razliko, da je bila leta 1848 na dnevnem redu zahteva, naj Cerkev izgubi svoj dominanten položaj v družbi, po letu 1990 pa naj bi Cerkev to, kar ji je bilo po revoluciji nasilno odvzeto, znova vsaj delno pridobila. To, kar stanje po letu 1990 dela podobno onemu iz leta 1848, je nujnost soočenja s svobodno, nazorsko pluralno in laično-nekonfesionalno družbo oz. družbo, ki naj bi taka postala. Gre za dileme, s katerimi se je katolištvo soočalo v obdobju pred rojstvom modernega katoliškega gibanja, ki pa jih je slovenski idejni in politični razvoj prežgodaj odstranil z dnevnega reda.

Se pa iste dileme, tokrat v ekstremni obliki, znova postavljajo danes. Na Slovenskem tudi z nekakšnim podzavestnim antikatoliškim refleksom, ki zadobiva že groteskne oblike. Vprašanje je, ali bomo še enkrat vzrok zanj iskali v zunanjih bolj ali manj sovražnih dejavnikih ali pa bomo tokrat prisluhnili Pogačarju ter tudi pri sebi poiskali tiste elemente, ki morebiti ljudi nagibajo stran od katoliške Cerkve in celo stran od krščanskega humanizma. Nekaj je zanesljivo res, in sicer da se na katoliškem obnebu stvari v primerjavi s prejšnjima dvema stoletjema niso bistveno spremenile. Tudi danes je pretežna vsebina katoliške družbene publicistike, sociologije, delno tudi homiletike, predvsem "obramba pred" (liberalizmom, relativizmom, individualizmom itd.), in šele nato osmišljanje dejstev in izbir v luči evangelija, in to v jeziku, ki bi bil današnjemu človeku razumljiv in imel posluš za njegovo občutljivost. Tako moramo priznati, da je katoliško javno oglašanje danes še vedno pretežno "reaktivno". Odziva se, zavzema stališča do pobud in idej, ki navadno prihajajo od zunaj, ter jih presoja (sprejema, največkrat pa - upravičeno sicer - zavrača) v luči moralnih načel, ki izhajajo iz njenega sistema pomenov in vrednot. In tako se zdi, kakor da bi bila katolištvu še naprej odmerjena vloga zaviralne "desnice", oziroma da mu ta vloga v nekem smislu po naravi stvari pritiče. Pri tem je očitno, da ostaja srž predmeta katoliškega "zaviranja", namreč enkratno človekovo dostojanstvo, utemeljeno v skupnem Božjem sinovstvu, pa naj se katoliški apologeti še tako trudimo, v javnosti neizprosno v ozadju. Je tovrstna obrambna drža smiselna ali pa v nekakšnem začaranem krogu tudi sama prispeva k ohranjanju antikatoliškega refleksa na drugi strani?

3) "Katoliška politika". Izraze "katoliška politika", "politični katolicizem" itd. v tem sestavku uporabljam v njihovem splošnem, pogovornem pomenu in se pri tem ne zau-

stavljam pri dolžnem razlikovanju med vero in politiko, med politiko in strankarstvom. V tem smislu smemo trditi, da so bili v zgodovini slovenskega političnega katolicizma trenutki, ko je slovenski narod v njem prepoznal izraz svojih interesov in stremljenj. Morda ni naključje, da so ti trenutki sovpadali s prvimi štirimi katoliškimi shodi. To so bili kajpak trenutki, ko so slovenski katoličani doumeli resnične potrebe slovenskega naroda, zlasti njegovih najbolj zapostavljenih slojev, in zastavili politiko, ki je navzlic ne ravno širokogrudnim nazorskim proglašom presegala lastne ideološke in konfesionalne okvire. Samo spričo take politike je mogel strankarski nasprotnik Ivan Cankar enemu od njenih poglavitnih tvorcev, Janezu Ev. Kreku, ob odprtem grobu napisati, da je bil narod, ko se je poslavljaj od njega, “neločena in neločljiva družba bratov in sester, ki so enega upanja in ene vere, ene misli in ene volje,” ideološko oddaljeni Oton Zupančič pa, da “ta (Krek, op. pis.), kakor knjige mi, ljudi je brati znal; tako zatopil se je v tajnopis človeka našega, da je odtis njegovih najglobočjih sanj užgal pekočo stigmo vanj.” Ne vem, ali je kdaj kasneje med slovenskim političnim katolicizmom in slovenskim narodom prišlo do podobne simbioze kot na začetku 20. stoletja. Najbrž ne. Marsikdo bo sicer zaton katoliške politike upravičeno pojasnjeval z zunanjimi dejavniki, v drugi svetovni vojni zlasti z brezobzirnostjo komunistične partije, toda vtisa o določeni politični nemoči katoličanov se je v tem pogledu težko otresti. V manj dramatičnih okoliščinah, pa vendar z

enako ostrino, se tovrstna nemoč pojavlja tudi v demokratični Sloveniji. Težko je seveda ugotoviti, kje gre iskati vzrok te nemoči, bi pa nemara veljalo razmisliti, ali res le v neugodnih zunanjih okoliščinah (na primer kot posledica miselnih vzorov, ki jih je vcepil komunizem) ali pa morda tudi v ošibeli sposobnosti našega “branja ljudi” in njihovih “najglobočjih sanj”. K temu razmisleku me sili ugotovitev, da so določeni miselni vzorci (na primer tisti, ki Cerkev podzavestno zaznava kot oblastno institucijo) ravno tako zakoreninjeni med Slovenci za mejo, kjer smo zadnjih šestdeset let živeli v demokraciji in ne v komunizmu. Gre pa za miselne vzorce, ki pogojujejo ne le Cerkev kot občestvo vernih, ampak tudi “katoliško politiko” v najširšem pomenu te besede. Opozoril bi pa še na en vidik. V svojem referatu o Tomčevih *Mladcih* v obdobju pred drugo svetovno vojno, ki sem ga prispeval za nedavni simpozij SAZU o demokraciji na Slovenskem v obdobju 1918–1941, sem izpostavil ugotovitev, da iz glasila omenjene predvojne radikalno-katoliške mladinske organizacije izhaja odlično poznavanje in presojanje načelnih in idejnih vprašanj, po drugi strani pa nekakšna neobglenost in naivnost na ravni stvarnih političnih analiz. Gre za naključje ali za podatek, ki ima svoj pomen za slovenski politični katolicizem kot tak? Prav gotovo mora imeti načelnost prednost pred političnim pragmatizmom, toda tudi sama načelna jasnost brez politične operativizacije, ki mora nujno vsebovati tudi element učinkovitosti, utegne biti neplodna.