

SLOVENSKA RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV 50 LET PO 2. VATIKANSKEM KONCILU

Drugi vatikanski koncil je prinesel veliko upanje, da stopa Rimskokatoliška cerkev na pot preoblikovanja struktur in dialoga s svetom ter da sprejema sodobni percepciji ustrezno razlago svojega verskega nauka. Verniki smo pričakovali, da bodo naslednja desetletja zaznamovana z nujno potrebnimi reformami ne samo ustroja Cerkve, pač pa tudi verske prakse, da bo posodobitev globoko zarezala v okostenele strukture. Sekulariziran svet je pričakoval, da bo najvplivnejša verska skupnost bistveno prispevala k razreševanju velikih družbenih problemov, predvsem glede vzpostavljanja nove svetovne ureditve, ki bi temeljila na enakopravnosti narodov in bi stremela k ohranjanju miru v svetu in bi vzpostavila socialno vzdržno ureditev za vse družbe, razvite in zaostale. Žal je blagodejni veter z Vatikanskega griča kaj hitro zamorila ohladitev, za katero so poskrbele rimska kurija in politike obeh strani v hladni vojni. Danes prevladuje prepričanje, da je koncil uresničen le delno. Temeljnega namena koncila Katoliška cerkev ni uresničila. Ni se ustrezno odprla svetu in izzivom sodobnosti in ni se demokratizirala, ni zmanjšala razdalje med hierarhijo in »božjim ljudstvom« in ni preseгла avtoritarnega odnosa do svetne družbe. Tako je upravičena ocena enega vidnih koncilskih teologov Hansa Künga, da je pokoncilaska cerkev stopila po smrti papeža Pavla VI. na pot restavracije. To se je zgodilo še v bolj radikalni obliki v tranzicijskih deželah, torej tudi v Sloveniji, ker gre tu tudi za revanšistično politiko, ki je v procesu tranzicije črtala vse pridobitve socialistične socialne države. Ta radikalizem, ki mu je zapadla tudi Cerkev, pa povečuje razkorak med njo in sekulariziranim sodobnim svetom, ki je širši in globlji kot v državah zahodne demokracije, ki so vgradile

v svoj družbeni red demokratične standarde političnega delovanja in medčloveškega obnašanja.

Če hočemo razumeti, kje je v tem procesu danes slovenska Rimskokatoliška cerkev, se moramo poglobiti v dokumente, ki so ali naj bi usmerili inkorporacijo te cerkve v slovensko družbo, ki je z osamosvojitvijo sprejela standarde zahodne demokracije. Teh standardov naša družba ni usvojila, ostala je ujeta v ideološki model ravnanja, kar nas je pripeljalo v nov družbeni razkol. Enako je s Cerkvijo, ki se je vrnila k obnavljanju katoliškega integrizma in avtoritarnega načina vladanja.

*

Leta 2001 je v *Predgovoru* k dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* ljubljanski metropolit Franc Rode zapisal: »Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem ali Plenarni pokrajinski cerkveni zbor, kot to imenuje Zakonik cerkvenega prava, je v dolgi zgodovini slovenskega naroda mejnik, ki bo nedvomno zaznamoval naše duhovno življenje v prihodnjih letih.«¹ Z besedami, da gre za mejnik v zgodovini, je nadškof Rode nedvoumno uvrstil to zasedanje in dokument kot tisti, ki bo bodoče vodilo delovanja Katoliške cerkve v Sloveniji in naj bi kot tak odločilno vplival tudi na potek naše narodne zgodovine. Ta napoved, ki se v desetletju po objavi dokumenta po svoje uresničuje, zahteva, da kritično presodimo naravo katoliške prenovе v zadnjem desetletju. Pri tem je seveda nujno izhajati iz samega dokumenta, ki je opredelil, na kakšen način naj se Cerkev vključi v slovensko družbeno stvarnost. Temeljno vprašanje pa je, ali ta dokument res narekuje takšno udejanjanje Cerkve, kakršnemu smo priča.

V poglavju *Neodvisnost Cerkve in države* dokument pravi: »Po Ustavi Republike Slovenije (RS) je država ločena od verskih skupnosti, njihovo delovanje pa je svobodno. Mnogi sicer še vedno razumejo načelo ločitve v laicističnem smislu, da se Cerkvi odreka njeno mesto v javnosti. Toda Cerkev je sestavni del javnega življenja v vsaki družbi in kot takšna ima stična področja z državo in drugimi ustanovami

1 *Izberi življenje, Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, str. 7

družbenega življenja, še posebej na tistih področjih, kjer gre za vprašanja človeka kot državljana in vernika hkrati (prim. CS, 76,3). Vernik je namreč član obeh skupnosti, države in Cerkve, zato si morata ob medsebojnem sodelovanju obe prizadevati za njegov celoviti razvoj. Delovanje in odločitve politikov imajo vedno tudi bolj ali manj moralne razsežnosti in posledice. Ko gre za moralna vprašanja pravičnosti, poštenosti, resnicoljubnosti, za načela pravne države in spoštovanja človekovih pravic, ima Cerkev vso pravico in dolžnost, da izrazi svoje moralno mnenje in stališče, ne glede na to, ali s tem zadene ob politike, politične stranke in njihove ukrepe.« (*Izberi življenje*, 465) V poglavju *Enakopravna navzočnost v javnem življenju* poudarja: »Katoliška Cerkev v Sloveniji ne išče nobenih privilegijev. [...] Cerkev razume državo kot skupni dom, v katerem imajo vsi člani pravico predstavljati sebe in z drugimi iskati sožitje v dialogu.« In glede pravnega položaja Cerkve: »Katoliška Cerkev jemlje za izhodišče in okvir svojega delovanja in pravnega položaja sodobno demokratično državo, ki spoštuje človekove pravice. Med temi pravicami je verska svoboda ter svoboda vesti in prepričanja ena temeljnih svoboščin in pravic, ki jih je država dolžna zagotavljati in ščititi. [...] Demokratična država ima za koristno in potrebno, da s pravnimi sredstvi sporazumno uredi predvsem tiste oblike življenja in delovanja Cerkve, kjer se dejavnosti Cerkve in države ali drugih ustanov civilne družbe stikajo in kjer je za skupno blaginjo koristno, da pride do usklajenega delovanja in sodelovanja. To so predvsem področja vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti, kulturnih dejavnosti ipd.« (*Izberi življenje*, 467)

Dokument ima torej zelo splošne formulacije, ki dopuščajo različne interpretacije in je mogoče z nekaj intelektualne telovadbe opravičevati tudi današnjo politizacijo slovenske Katoliške cerkve in njeno ekonomsko in finančno delovanje v obdobju zadnjih dveh desetletij. Ker pa se dokument sklicuje na *Pastoralno konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu*, *Gaudium et spes*, 2. vatikanskega koncila, izrecno na poglavje 76, *Državna skupnost in Cerkev*, je treba presojeti ravnanje slovenske Katoliške cerkve po koncilskih načelih. Stališča koncila so v teh pogledih dovolj jasna: »Državna skupnost in Cerkev sta na lastnem področju druga od druge neodvisni in avtonomni.« (GS, 76,3)

Koncil torej sprejema eno temeljnih postavk sekularizacije, namreč avtonomnost svetne družbe in s tem avtonomnost človeka. In ne pušča nobene dvoumnosti glede političnega delovanja kristjanov: »Zelo važno je, posebno v pluralističnih družbah, da pravilno pojmujeemo odnos med državno skupnostjo in Cerkvijo in da jasno razlikujemo to, kar delajo kristjani, bodisi posamezno bodisi po združenjih, v svojem imenu kot državljani, ki jih vodi krščanska vest, od tistega, kar delajo v imenu Cerkve skupno s svojimi dušnimi pastirji.« (GS, 76,1)

Ni samo ton dikcije tisti, ki postavlja razliko med obema dokumentoma, predvsem gre pri koncilskih stališčih za bistveno širše razumevanje sedanjega sveta in demokratičnih družb in za jasno držo, da se Cerkev odpoveduje poseganju v politično življenje, se pravi, da sprejema avtonomnost sekularne družbe tudi kot priložnost, da se osvobodi svojega koncepta integrizma in vstopi v sodobni svet s svojim duhovnim in moralnim poslanstvom, ne pa s političnimi in ekonomskimi ambicijami. V tem smislu je mogoče razumeti navodilo o odrekanju nekaterim privilegijem. Te drže dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem ne vsebuje, a bi ga glede na njeno zgodovinsko vlogo moral. Prav tako ne vsebuje nikakršnega obžalovanja svoje predvojne in medvojne politike, pač pa samo ugotavlja: »Druga svetovna vojna in v njej začeta revolucija sta močno spremenili slovensko družbo. [...] Domače revolucionarne sile so s prevaro zavedle mnoge dobro misleče ljudi in izvajale teror nad tistimi, ki se niso strinjali s komunistično revolucijo, kar je doseglo vrhunec ob koncu vojne z množičnimi poboji in tisoči izgnancev. [...] Novonastali totalitarni družbeni red je po 2. svetovni vojni razdelil slovensko prebivalstvo na zmagoviti in poraženi del, [...] skupaj z načrtno ateizacijo posebno prek šole, medijev in celotnega družbenega življenja, je vse to povzročilo pomembne spremembe v miselnosti slovenskega človeka in v njegovem odnosu do vere [...].« (*Izberi življenje*, 25) Ko so se cerkvi odprla vrata v javno življenje in se ji je ponudila možnost, da deluje na socialno karitativnem, kulturnem, vzgojno izobraževalnem in gospodarskem področju, je javnost pokazala veliko nerazumevanja za širitev te dejavnosti in celo strah pred njo. »Zato je toliko bolj pomembno, da pri vseh legitimnih in upravičenih dejavnostih ostane

jasno razvidno in v vsakdanji praksi potrjeno načelo, da je prva in temeljna dejavnost Cerkev religiozno moralne narave [...].« (idem, 27) Ta enostranska ocena preteklosti in zamolčevanje lastne odgovornosti zanjo kaže na ideološko logiko tendencioznega govora, ki ima za cilj uveljaviti svoj pogled na zgodovino kot izhodišče za svoj koncept družbenega razvoja v bodoče. V teh formulacijah je prikrita tendenca slovenske Katoliške cerkve po vrnitvi k restavraciji integrizma.

*

Po poti restavracije pa ni šla samo slovenska Cerkev, taka je bila tudi politika Vatikana po smrti Pavla VI. Hans Küng, eden najvidnejših koncilskih teologov, ugotavlja, da se je »zaradi zavračanja dialoga in reform Cerkev znašla v najtežji krizi po francoski revoluciji.«² Volja, da bi spet obvladovala celotno družbeno in zasebno življenje človeka, povzroča, da se povečuje razkorak med njo in sodobnim svetom.

V čem se kaže obnova restavracije? Drugi vatikanski koncil je hotel nadoknaditi dve zgodovinski zamudi. Uresničil je mnoga prizadevanja reformacije: uvedel je rabo narodnega jezika v bogoslužje, dal pomen *Svetemu pismu*, dovolil kritično teološko raziskovanje; ob tem pa je priznal sekularno načelo o verski svobodi, se opredelil za umik Cerkev iz politike, priznal avtonomnost svetne družbe ter odprl ekumenski dialog z drugimi verstvi in s sekularno družbo. Koncilski očetje so razumeli, da je danes mogoče krščanske vrednote oznanjati le na temelju človekovih pravic, na vrednotah humanizma in ob spoštovanju avtonomije vsakega posameznika.

S papežema Wojtilo in Ratzingerjem pa je Rim spet stopil »čvrsto na stališče restavracije«, kakor pravi Küng, in od reform je ostalo v veljavi bore malo. Bila pa je v celoti ustavljena nadaljnja reforma Cerkev, ki so jo že med koncilom trasirali s svojimi teološkimi utemeljitvami mnogi koncilski teologi. Küng v že omenjenem intervjuju omenja nekaj ključnih vprašanj, ki bi jih morala pokoncilska reforma rešiti: »uravnavanje rojstev v skladu z osebno odgovornostjo, ureditev

2 *Publik-Forum, Dossier*, št. 17, 7. sept. 2012, str. 18–21: »Pridobitve koncila naj bi se razveljavile. Zakaj se sploh še spleča boriti za reforme?«

mešanih zakonov (veljavnost takega zakona, možnost odprte vzgoje otrok glede na različno prepričanje staršev), fakultativnost duhovniškega celibata v latinski cerkvi (in sicer predvsem zaradi vrnitve k moralnemu življenju duhovnikov), reformo rimske kurije, reformo spovedne prakse, reformo duhovniške obleke in naslovov, vključitev vseh skupin v Cerkev pri imenovanju škofov, volitev papeža s strani reprezentativne škofovske sinode [...].« Vsa ta vprašanja so danes ne le zamrznjena, pač pa so doktrinarno obravnavana v globoko predkoncilskem duhu.

Rimskokatoliška cerkev v Sloveniji, ki je v vsem zaostajala za koncilsko prenovo, razen v reformi bogoslužja, pa je storila še večji korak nazaj. V času tranzicije se je vrnila k obnovi katoliškega integrizma, ki je slovensko družbo obvladoval vse od zloma meščanske revolucije leta 1849 do zmage revolucije leta 1945, in sicer na vseh bistvenih segmentih njenega umeščanja v demokratične družbene strukture: vrnila se je v politiko z voljo, da jo oblikuje po predkoncilskih konservativnih načelih; zavzema se za razveljavitev ustavne ločitve med državo in Cerkvijo, in ker to ni mogoče, zahteva vsaj privilegirani položaj v družbi, z aktivnim političnim in gospodarskim delovanjem za obnovo in utrditev neoliberalnega kapitalizma pa je poteptala tudi temeljna stališča cerkvenega socialnega nauka, ki ga je načrtoval koncil.

Kaj so temeljni cilji katoliškega integrizma in s tem političnega katolicizma? Obvladovati celotno družbeno življenje od šole in kulture do politike in gospodarstva tudi s politizacijo, se pravi z neposrednim poseganjem cerkvenega vodstva v politiko in s po njem vodenim delovanjem političnih strank katoliške provenience, predvsem pa z lastno gospodarsko in finančno močjo. Popolno obvladovanje sekularizirane slovenske družbe sicer danes pač ni več mogoče, zato pa se nosilci integracije zavzemajo za čim večji vpliv na celotno družbeno življenje. Vendar se cilju po celovitem obvladovanju, ki izhaja iz časov, ko je slovensko družbo obvladoval politični katolicizem, ideologi integrizma ne odpovedujejo, saj razumejo padec socialistične države in komunističnega režima kot priložnost za katoliško restavracijo in ne kot možnost za moderno, civilno, demokratično strukturiranje slovenske družbe, v kateri bi se Cerkev morala vrniti k evangelijski inkorporaciji v družbo, kar bi ji sicer omogočalo vero-

dostojno duhovno, versko in moralno delovanje, a bi hierarhični vrh prikrajšalo za politično moč.

Politični katolicizem na Slovenskem se je v dobi po meščanski revoluciji v Habsburški monarhiji konstituiral ob konfrontaciji z družbenimi silami liberalizma, ki so bile nosilke sekularizacije. Dojel jih je kot sovražnika, čeprav so bili pripadniki teh gibanj praktično vsi katoličani, mnogi celo duhovniki. Katoliška restavracija je po meščanski revoluciji rodila katoliško politiko kot politiko radikalne ideološke konfrontacije. Ta vzorec ostaja veljaven vse v naš čas. Čeprav danes družbeno ozračje spričo prevladujoče sekularizacije takemu modelu politike ni naklonjeno, je očitno slovenski katolicizem ostal globoko konservativen tudi v tem pogledu in je nesposoben prilagoditi se družbenim spremembam. Prenašanje modela iz zgodovine v sedanost je vedno problematično, nedvomno pa lahko uspeva le v družbenem okolju, ki je ostalo po svoji mentaliteti in strukturiranosti konservirano v preseženih vzorcih mišljenja in obnašanja. Čeprav to konservativno družbeno okolje, v katerem tak model rekatolizacije uspeva, danes na Slovenskem slabi, pa ne gre zanemariti dejstva, da postaja Rimskokatoliška cerkev prav zaradi oživljanja politike konfrontacije in avtoritarnosti kohezivna sila konservativnih sil današnje slovenske družbe.

Današnji ideologi političnega katolicizma in katoliška praksa sta napravila velik korak nazaj od stališč 2. vatikanskega koncila in slovenske pokoncilске teološke misli. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v modernem svetu *Gaudium et spes*, ne ukinja le integrističnega modela cerkvene udružbenosti, pač pa gre še korak naprej, ko zahteva, da se Cerkev zaradi verodostojnosti oznanjevanja spusti na raven ene izmed civilnodružbenih ustanov in se s tem odpove skušnjavi, da bi se postavljala nad svetno družbo in njeno državo, ko pravi: »[...] zato Cerkev sama uporablja časne reči, kolikor to zahteva njeno posebno poslanstvo. Vendar svojega upanja ne veže na kake izjemne pravice (privilegije), ki jih ji daje državna oblast; da, uživanju nekaterih pravic, čeprav zakonito pridobljenih, se bo celo odrekla, kjer se bo videlo, da je zaradi njihove uporabe postala dvoumna iskrenost njenega pričevanja ali da nove okoliščine zahtevajo drugačno ureditev.« (GS, 76,5) Slovenski koncilski teolog Vladimir Truhlar je poudaril, da pomeni to

stališče enega najradikalnejših dosežkov koncila. Podaja tudi praktično razlago tega stališča: »Cerkev nima pravice dajati navodil v političnih zadevah [in rebus politicis], kakor nima država pravice dajati jih in rebus sacris [v svetih/verskih rečeh].«³ Prav tako nedvoumno zagovarja stališče glede neupravičenosti privilegiranega položaja Katoliške cerkve v družbi: »Cerkev ne sme pričakovati, da ji bo država dajala prednost pred drugimi verstvi. Saj mora država glede na koncilsko *Izjavo o verski svobodi* vsa verstva spoštovati in ščititi.«⁴ Koncil se je torej izrecno odpovedal privilegiranemu statusu Katoliške cerkve, kar je bila temeljna zahteva katoliškega integrizma, ki je želel ohraniti fevdalne pravice Cerkev tudi v pofevdalni družbeni ureditvi.

Katoliška restavracija v Sloveniji sama sebe umešča v kontekst tranzicije, ki naj bi obnovila predrevolucijsko družbo, in s tem opravičuje svoj antikomunizem. Toda ta restavracija je obrobni pojav, saj je nekdanja komunistična elita najbolj vneta izvajalka neoliberalnega kapitalizma, torej je razgradila temelje socialistične države sama. Neoliberalni kapitalizem pa ne obnavlja predrevolucijske kapitalistične družbe, ki je temeljila na nacionalni državi in njeni avtarkiji, pač pa gradi globalno družbo vladavine multinacionalnega kapitala. Prav tako ne obnavlja meščanske družbe narodnih držav in njenih ideoloških modelov, pač pa uveljavlja korenito civilizacijsko prestrukturiranje, ki gradi globalno družbo multikulturalizma. Restavracijska akcija se je zato znašla na družbenem obrobju, omejena na obnavljanje ideološkega modela predrevolucijske cerkvene strukture in družbe. Tako imenovane klasične meščanske in proletarske ideologije pa lahko funkcionirajo le še kot fantomi preteklosti. Obračunavati z revolucijo in njenimi nosilci, ko je zgodovinsko izzvenela sama od sebe in se sesula predvsem zaradi notranjega moralnega in idejnega razkroja ter gospodarske neučinkovitosti, ima lahko le notranjemobilizacijski pomen. Ideološke strukture pač lahko funkcionirajo le ob nenehni konfrontaciji z nasprotnikom; če ga ni, si ga je nujno izmisliti. Politični katolicizem se kot ideološka struktura lahko revitalizira le v prostoru totalne ideologizacije, zato to ideologizacijo tudi

3 Vladimir Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, MD, Celje, 1967, str. 79–80.

4 Idem., str. 81.

proizvaja. Ideološki boj slovenskega katolicizma zoper umišljene ali dejanske nasledke komunizma je zato razumeti kot obliko ideološke mobilizacije katoliških množic z jasnim ciljem utrditi katoliški integritetizem v naši družbi tudi kot družbenopolitični model.

Ta nestvarna težnja kaže, kako je slovenski katolicizem ostal ujetnik preteklosti in ne dojema več stvarnega stanja slovenske družbe. Bistven premik v družbenem položaju Rimskokatoliške cerkve v Sloveniji je točno opredelil zgodovinar Janko Pleterski: »V R Sloveniji se je KC prvič znašla v položaju, da politično ne stoji več pred vprašanjem, kakšna naj bo njena vloga in v čem njeni interesi pri obrambi slovenstva, ampak v položaju, da stoji neposredno pred vprašanjem, kako se znajti v družbi, ki je že daleč sekularizirana. Sklicevanje na stare zasluge, celo obnavljanje enačaja med cerkvijo in narodom, se zdaj zanjo neugodno povezuje z zahtevami po obnavljanju starih, a medtem izgubljenih pravic, tudi materialnih, z zahtevami, ki so v sekularizirani družbi kaj malo popularne.«⁵

*

Ključni politični in zgodovinski konflikt med laično družbo in katoliškim integritetizmom na Slovenskem je potekal ob vprašanju naroda in njegove emancipacije. Osnovni ideologem slovenskega političnega katolicizma se kaže v poistenju katolištva in slovenstva in je bistveno oblikoval slovensko politično življenje od začetkov narodno-prebudnega gibanja v 19. stoletju pa vse do zmage narodne revolucije. Na tem sovpadanju je bila zasnovana klerikalna politika kot integralni del katoliške restavracije v 19. stoletju in s pomočjo tega enačenja se je ohranjala klerikalna vladavina skozi celo stoletje. V njem tiči vzrok za ločitev duhov na Slovenskem in tudi za razpad katoliškega tabora v desetletju pred drugo svetovno vojno ob sporu o okrožnici *Quadragesimo anno* Pija XI., povzročilo pa je tudi usodni razkol naroda med okupacijo in zablodo kvislinške protirevolucije, ki se je borila pod geslom borbe za vero. (Ljubljanski škof Gregorij

5 Janko Pleterski, Slovenija in evropska družbena gibanja, 150 let programa Zedinjene Slovenije, *Revija 2000*, št. 127/128, Ljubljana, 2000, str. 121.

Rožman je poudarjal: »Vi slovenski domobranci ste na straži, da branite in čuvate [...] sveta in svetla izročila in vero v Boga.«⁶) Prav zaradi oživljanja tega vzorca danes so posledice potekajoče rekatolizacije slovenske družbe nepredvidljive tako za Rimskokatoliško cerkev kot za slovensko družbo, saj ostaja nacionalno vprašanje nevralglična točka našega narodnega bivanja tudi v procesih globalizacije.

Pri tem ne gre le za odpiranje novega razkola v narodu, ki ga enačenje slovenstva in katolištva sproža samo po sebi. Ta ideologizacija naroda je bila poglavitni vzrok za zapoznelo konstituiranje moderne nacionalne strukture slovenstva, njeno oživljanje pa bo spet učinkovalo zaviralno pri sodobnem nacionalnem prestrukturiranju, ki ga izzivajo procesi globalizacije. Enako zaviralno za emancipacijo slovenskega naroda je učinkovalo komunistično ideološko enačenje naroda in proletarstva, ki je zahtevalo odstranitev iz političnega življenja ali celo iz družbe vseh, ki niso bili »proletarci«. Oba koncepta, domačijski in revolucionarni, sta zavirala naš narodni razvoj in sta zato predmoderna koncepta. Domačijski koncept narodnega življenja, ki ga je uspešno uveljavljala klerikalna politika, je ohranjal konservativne značilnosti podeželske, ruralne družbe, in te še vedno učinkujejo kot zavora našega civilizacijskega razvoja. Civilizacijsko zaostajanje slovenskega naroda še vedno ostaja prvi problem našega notranjega življenja in naše nesposobnosti za uspešno prilagajanje modernim družbenim tokovom. V sovpadanju ideološkega in nacionalnega vedno prihaja do medsebojnih blokad obeh interesov. Ta sistem blokad očitno še vedno ni presežen, kar pomeni, da smo kot tranzicijska družba tudi v pogledu nacionalne emancipacije še vedno v nestabilnem stanju. Sindrom podrejenosti nacionalnih interesov političnoideološkim ostaja dejstvo. Ignoriranje stvarnih nacionalnih interesov in odsotnost pozitivnega nacionalnega programa pri velikem delu vladajočih političnih sil to dokazujeta. Rezultat take politike pa je v tem, da prazen prostor nacionalne politike zaseda na eni strani domačijska, tudi nacionalistična ideologija in fašizacija slovenske družbe, na drugi strani pa anacionalna ideologija globalizma. S

6 Edvard Kocbek, O kristjanu revolucionarju. V: *Osvobodilni spisi I*, Društvo 2000, Ljubljana, 1991, str. 450.

tem pa dejansko še ni presežen temeljni slovenski nacionalni konflikt, ki izhaja iz nedovršene razločitve med ideološko in narodno pripadnostjo. Analogno temu tudi še nismo dozoreli kot družba, predvsem krščanska skupnost, do razločitve med ideologijo katolicizma in krščansko vero. In tako tudi ni dokončana emancipacija slovenskega naroda, katere znak je samoumevno zavzemanje politike za stvarne nacionalne interese. In na drugi strani tudi slovenski katolicizem ne zmore evangeljske preнове in vrnitve k veri kot duhovno moralni drži osebe. – Zato je vprašanje te dvojne razločitve ključnega pomena za utrditev naše družbene stabilnosti in s tem za prihodnost slovenstva, če hočemo kot suveren narod preživeti turbulentne čase globalizacije.

*

In v kakšnem neskladju s socialnim naukom koncila je slovenska Rimskokatoliška cerkev, ki se je organizirala kot gospodarski finančni holding? V temeljnem nasprotju z njim, če najprej pogledamo stališča slovenskega cerkvenega zbora, ki sicer blede povzema stališča koncila, ko zapiše v svojem dokumentu *Izberi življenje* (33): »Lastnina je vrednota, ki človeku omogoča svobodo in materialno samostojnost. [...] Pri tem je potrebno imeti pred očmi načelo, da lastnina ni cilj, ampak sredstvo za službo bližnjemu oziroma skupnemu dobremu [...].« Prvo načelo *Pastoralne konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* pa jasno pravi: »Tudi v gospodarsko-socialnem življenju moramo spoštovati in pospeševati dostojanstvo človeške osebe in njeno celotno poklicanost, pa tudi blagor vse družbe. Človek je namreč začetnik, središče in cilj vsega gospodarsko-socialnega življenja. (GS, 63,1) In nadalje: »Gospodarski napredek mora ostati pod človekovim nadzorom. Ne sme biti prepuščen odločanju maloštevilnih posameznikov ali skupin, ki imajo v rokah preveliko gospodarsko moč, pa tudi ne izključno odločanju državnih organov ali nekaterih mogočnejših narodov. (GS, 65,1) Razlika med obema dokumetoma je vidna. Najprej: koncil izhaja iz prvenstva človeka, njegovega dostojanstva in samouresničitve. In izredno na mnogih mestih poudarja, da morajo gospodarstvo voditi moralna načela, predvsem načelo, da je temeljni kriterij gospodarskega ravnanja in socialne politike dobro posameznika. Zato o gospodar-

skem razvoju ne more odločati taka ali drugačna oligarhija, politične elite, partitokracija ali dominantne nacije sveta.

Toda pri svojem bledem povzemanju koncilskih stališč je dokument slovenskega cerkvena zbora dal poudarek tudi na ideološkem preocenjevanju preteklosti z jasnim razlogom: »Socialni sistem je v obdobju socialistične družbene ureditve slonel na ideoloških načelih. Socialna mreža je omogočala visoko stopnjo zaposlenosti, zagotovljeno zdravstveno varstvo, ugodno stanovanjsko politiko, brezplačno šolstvo in veliko število vzgojnih ustanov. Takšen socialni sistem je deloval na načelu navidezne solidarnosti, ki jo je vodila na videz izvoljena politična oblast, da bi si tako zagotavljala socialni mir. Socialno varnost je zagotavljala predvsem visoka stopnja zaposlenosti, tudi na račun nadpovprečno visoke zaposlenosti žensk. Posledica takšnega odnosa do dela pa je bilo neproduktivno delo. Nove zahteve v svetu dela, ki so pogosto podobne divjemu kapitalizmu 19. stoletja, tako povzročajo pri ljudeh nostalgijo po starih časih. [...] Cerkev na Slovenskem se sprašuje, kam vodi družbeno-ekonomski razvoj evropske in slovenske družbe. Želi si prizadevati, da bi bil razvoj v službi zagotovljen vsem ljudem. Zato je naloga Cerkve, da pozorno spremlja vse pojave, ki jih bo povzročala globalna ekonomija. Potrebno bo nenehno iskati odgovore na razkorak med slepim zaupanjem v tehnologijo in znanost ter vero v Boga [...].« (33)

Namesto jasne kritike obstoječih gospodarskih in socialnih razmer ta dokument slovenske Katoliške cerkve pa tudi naš verski tisk, ideologi političnega katolicizma in vodilni teologi obtiče pri pridigarskem moraliziranju. Niso sposobni ustrezne analize razmer, strokovno utemeljene, in tudi ne zmorejo prisluhniti vsaj kritičnim besedam o sedanjem neustreznem gospodarskem ustroju sveta, ki jih je izrekel papež Wojtila. V okrožnici *Centesimus annus* (1991) izraža papež najprej zmagoslavje nad sesutjem socialističnih družbenih sistemov, a ob tem podaja tudi analizo nastalih svetovnih razmer. »Obstoji nevarnost, da bi se razširila radikalna kapitalistična ideologija, ki odklanja vsako razpravo [...] in vidi rešitev v slepi veri v svobodni razvoj tržnih sil.« Sicer papež Janez Pavel II. ni kritično osvetlil neoliberalnega kapitalizma kot gospodarskega sistema, ki temelji na sebičnosti in celo suženjskem izkoriščanju človeka, tudi ga ni neposredno ob-

sodil, vendar je opozoril na njegove negativne pojave: »Ali je mogoče reči, da je po zlomu komunizma kapitalizem zmagoviti družbeni sistem. [...] Odgovor ni enostaven. Če s 'kapitalizmom' označujemo gospodarski sistem, ki priznava temeljno in pozitivno vlogo podjetništva, trga, zasebne lastnine in iz njih izvirajočo odgovornost za proizvodna sredstva, svobodno ustvarjalnost človeka na gospodarskem področju, je odgovor pozitiven. Če pa pod 'kapitalizmom' razumemo ureditev, v kateri gospodarska svoboda ni vtkana v trden pravni red [...], potem je odgovor negativen.« (CA, 42) Splošna moralna sodba in obsodba neoliberalnega kapitalističnega modela pa je tu nedvoumna.

Razlike med njegovimi stališči in stališči koncilskega papeža Pavla VI. so seveda očitne. Pavel VI. je o neoliberalnem kapitalizmu podal v okrožnici *Populorum progressio* (1967) jasno stališče, ko govori o tehnološkem in splošnem napredku človeštva: »Žal se je s temi novimi oblikami življenja povezal sistem, ki gleda v dobičku bistveno gibalno gospodarskega napredka, konkurenco kot najvišji zakon gospodarstva, zasebno lastništvo proizvodjalnih sredstev kot absolutno pravico brez omejitev in ustreznih obveznosti do družbe. Ta nebrzdani liberalizem je vodil do diktature, ki jo je Pij XI. po pravici označil kot 'vir mednarodnega denarnega imperializma'«. (PP, 26) V okrožnici *Octogesima adveniens* (1971) pa pravi: »Od 19. stoletja naprej so družbe na Zahodu [...] stavljale svoje upanje v nenehno se prenavljajoči in neskončni napredek. [...] Vendar se danes pojavlja pomislek, kakšno vrednost ima napredek in kam vodi. [...] Brez dvoma po pravici opozarjajo na mejo in tudi na škodo gospodarske rasti, ki misli samo na množino, ko je treba gledati tudi na vrednost kakovosti. Kakovost in pristnost človeških odnosov, stopnja soodločanja in soodgovornosti niso nič manj pomembne za prihodnost družbe kakor množina in pestrost izdelanih ter porabljenih dobrin. Premagujejoč skušnjavo vse presojati in meriti po gospodarski in tržni vrednosti ter koristi, hoče človek danes nadomestiti ta količinska merila s številnejšimi in globljimi medsebojnimi stiki, s širjenjem znanja, razvijanjem mnogovrstnih oblik človeške kulture, s službo drug drugemu, s skupnim delom za skupni cilj [...].« (OA, 41) Daljnovidnost njegovih pogledov je razvidna večini šele danes, ko ne samo stroke, ampak vse

pogosteje tudi politika govori o mejah rasti in brezizhodnosti merkatokratskega kapitalizma. Slovenska aktualnopolitična teološka misel pa je očitno zavzeta predvsem z opravičevanjem gospodarsko finančnih malverzacij Cerkve in utemeljevanjem nujnosti kapitalizma kot pogoja svobode, kar je s stališča evangelijskega dožemanja svobode absurdno. In poseganje cerkvenega vodstva v aktualno politiko je prozorno v svoji podpori političnim strukturam, ki so pripravljene reševati ali naj bi reševale zavoženo cerkveno gospodarstvo, seveda na plečih davkoplačevalcev.

Pavel VI. pa je ob jasnovidni analizi kapitalizma v isti okrožnici zavzel tudi povsem drugačen odnos do kapitalizmu alternativne družbene ureditve, socialistične: »Danes kristjane privlačijo socialistični nauki in različne časovne oblike socializma. V njih bi radi odkrili prizadevanja in cilje, ki jih nosijo v sebi zaradi svoje krščanske vere. [...] Med različnimi vrstami socializma – npr. plemenito stremljenje in iskanje pravičnejšega družbenega reda, zgodovinska gibanja z organizacijo in političnim ciljem, ideologija, ki daje celoten in neodvisen pogled na človeka – je treba znati razločevati, da se v različnih okoliščinah more najti pravilna odločitev [...]« (OA, 31) Podal pa je tudi prav za naš čas možno vizijo družbene preobrazbe, ki se napaja iz utopičnih socialnih vizij. Prav te danes navdihujejo alternativna družbena gibanja in postajajo edina, upanje vzbujajoča alternativa sedanji družbeni in gospodarski krizi. »Priče smo oživljanju utopij [...]. Treba je priznati, da ta način kritike sedanje družbe pogosto spodbuja duha k odkrivanju možnosti, ki se skrivajo v sedanjosti, hkrati pa ga usmerja proti boljši prihodnosti. Kritika tudi podpira življenjsko silo družbe z zaupanjem, ki ga vliva ustvarjalnim močem človeškega duha in človeške volje [...]« (OA, 37)

Predvsem pa je slovenska katoliška »prenova«, ki je večino svojih sil vpregla v gospodarsko in politično obvladovanje slovenske družbe, povsem prezrla temeljna koncilna načela cerkvenega socialnega nauka. Ta je dal veljavo človekovi osebnosti in njegovemu dostojanstvu, ki izhaja tudi iz njegovega dela. Koncilski papež Janez XXIII. je v okrožnici *Mater et Magistra* (1961) postavil načelo, ki je postalo temeljno vodilo koncilskih stališč tudi pri vprašanjih družbene in gospodarske ureditve: »Nauk, ki ga razglša katoliška Cerkev o sožitju med

ljudmi in družbo, ima trajno moč in veljavo. Glavno načelo tega nauka je, da je vsak človek temelj, vzrok in namen vseh družbenih uredb.« (MM, 203) Koncilaska konstitucija *Gaudium et spes*, izhajajoč iz tega načela, zahteva, da »človek ne sme biti le orodje za dobiček«, ker je človeško delo po vrednosti nad kapitalom.⁷ Zato ima jasna stališča tudi glede ene temeljnih človekovih pravic – pravice do dela, ki jo teoretiki neoliberalnega kapitalizma zanikajo. »V današnjem [...] gospodarstvu je treba skrbeti za to, da se nudi zadostno in vsakomur primerno delo, hkrati pa tudi za tehnično in poklicno izobrazbo; in zagotovi naj se preživljanje in človeško dostojanstvo tistim, ki života-rijo[...].« (GS, 66,3) S svojimi navodili posega tudi v konkretno gospodarsko politiko, npr. celo pri vprašanju investicij, ko zahteva, da morajo investicije težiti za tem, da se tako današnjemu kakor prihodnjemu prebivalstvu zagotove zadostne možnosti za delo in zadostni dohodki (GS, 70). In ob tem zahteva, da država uveljavi s svojo zakonodajo in regulativo socialne dolžnosti kapitala: »Zasebna lastnina ima po svoji naravi tudi socialno razsežnost, ki je utemeljena v načelu o skupnostni določenosti dobrin.« (GS, 71,5)

Še pogled naprej je napravila Škofovska sinoda leta 1971, torej še v zagonu koncila, ki v dokumentu *O pravičnosti v svetu (Iustitia in mundo)* pravi: »Upanje [...], da bo gospodarska rast prinesla toliko dobrin, da bodo revnejši ljudje deležni vsaj drobtin z bogatinove mize, se je izkazalo v manj razvitih deželah [...] za prazno [...].« (11) Kajti »povpraševanje po surovinah in energiji (zaradi tega tudi onesnaženje ozračja in morja) bogatejših je tolikšno, da bo to, če se neprestano rastoči odstotek izkoriščanja in zastrupljanja raztegne na vse človeštvo, nepopravljivo uničilo osnovne elemente življenja na zemlji, kot sta zrak in voda«. (12) S tem sinoda opozori na danes vse bolj pereč problem meje rasti in uničevanja človekovega naravnega okolja. In poudari, da gre pri tem za človeka, za obrambo njegovega človeškega dostojanstva in s tem za prihodnost človeštva: »Močno teženje po svetovni enotnosti [po globalizaciji – op. avtorja] in neenaka razdelitev, ko o skoraj treh četrтинah dohodkov, denarnih naložb in

7 »Človeško delo [...] je nekaj višjega kakor pa ostale prvine gospodarskega življenja.« *Gaudium et spes*, 67,1.

trgovine odloča komaj ena tretjina človeštva, tista, ki uživa večji napredek, kakor tudi nezadostnost zgolj gospodarskega napredka in pa nova spoznanja o dejanskih mejah biosfere, vse to nas nagiba, da se zavemo dejstva, da se namreč v sedanjem svetu porajajo novi načini razumevanja človeškega dostojanstva.« (13)

Ta stališča koncilskih očetov dovolj zgovorno govore o tem, kam je skrenil slovenski katolicizem po pol stoletja blokiranja koncilskega duha.