

Strategije Katoliške cerkve na Slovenskem

Povzetek

Do druge svetovne vojne sta bili za delovanje Katoliške cerkve v našem prostoru značilni dve strategiji. Vzpostavljali sta se z načinom razmejitve, s katerim je cerkveni sistem legitimiziral svojo razliko do okolja, ta razlika pa je vplivala na uporabo vseh drugih razlik (do države, politike itd.). Če upoštevamo še položaj, v kakršnem se je znašla Cerkev po drugi svetovni vojni, potem lahko govorimo o štirih strategijah. Med sabo se razlikujejo predvsem po načinu odzivanja na družbene spremembe, glede na vrednotenje razlik med posameznimi področji v družbi in po odnosu do politike.

Cerkev, slovenska družba, zgodovina

Abstract: Strategy of Slovenian Catholic Church

Till the second world war there were two strategies significant for Catholic church operating. They were established with the way, the church system demarcated itself from the environment. That boundaries influenced the use of all other differences (towards the state, politics etc.). If we concern the position of the church after the second world war, than we could talk about four strategies. They differ between themselves according to the way of answering to the social changes, according to the way they value differences between the social spheres and according to the attitude to the politics.

Church, Slovenian society, history

Papež je prišel v Slovenijo. S tem je omogočil največjo cerkveno manifestacijo v slovenski zgodovini. Kakorkoli že se bodo razlagala njegova sporočila, izrečena ob tej priložnosti, osrednja poanta papeževega nastopa je - "sprava, mir in sloga med vsemi člani naroda." V tem kontekstu je tudi omenil slovenske "hude preizkušnje": obe svetovni vojni, okupacijo, državljansko vojno, komunistično revolucijo. To je pojasnil z besedami, da je treba s "pogledom na preteklost" - in skozi omenjene vrednote (spravo, mir, slogo) - "realistično načrtovati prihodnost".

Skratka, v papeževih poudarkih bi zaman iskali nestrpnost; nobenih pozivov na boj ni bilo, niso se izrecno kritizirali brezverci (nekoliko manj prizanesljiv je bil le do "vraževerstva" in magije), ni se zahteval nikakršen revanšizem ipd. Nekritičnost do cerkvenega delovanja na Slovenskem (Kranjskem) in netaktnost do slovenskih protestantov ne more zasenčiti osrednjih vrednot, ki so bile poudarjene na tem shodu. Takšen miroljuben

način osrednje cerkvene manifestacije je bil sicer pričakovan, ni pa samoumeven za slovensko Cerkev.

Tradicija manifestacij, kakršna je bila ta ob papeževem prihodu, se je v našem prostoru začela 1892., ko je bil organiziran I. katoliški shod. Takrat se je tudi Cerkev na Slovenskem intenzivno vključila v neotomistična rekatolizacijska prizadevanja, v politične boje in v soočanje s socialnim vprašanjem (Krekov socialni program, vpliv Rerum novarum itd.). Prav na tem shodu je bila katoliška vera zreducirana na Mahničev boj načel (ali/ali), ki je kasneje nekoliko splahnel, a bil znova oživljen po začetku tridesetih let. Poleg idejne rigidnosti je glavna zasluga I. shoda tudi tisto, kar je izrecno zahteval Leon XIII. (že pred objavo svoje socialne enciklike), namreč, da je treba - *"družbe umetniške in delavske gojiti, in le-te, postavljene pod brambo vere, naj vse svoje družnike napeljujejo, da bodo s svojim stanom zadovoljni"* (ZD 1879).

Prav to je sprožil I. katoliški shod iz 1892.: z njim se je na Slovenskem dokončno uveljavila separatna katoliška organiziranost na vseh področjih, od socialnega, kulturnega, znanstvenega do političnega, publicističnega, rekreativnega itd. Te učinke je slovenska Cerkev že takrat označila za *najpomembnejšo* "versko" pridobitev in prav to ponavljajo nekateri katoliški intelektualci še danes (cf. Pahor 1993). Ko se je osem let kasneje organiziral II. katoliški shod (1900), je Poročilo pripravljalnega odbora II. shoda ocenilo učinke predhodnega shoda s temi besedami:

"Uspehi I. slov. katol. shoda so bili vsestransko ugodni in dobrodejni. S tem shodom se je vzbudila in ugotovila v slovenski katoliško-narodni stranki verska in politična zavest in skrb za gospodarski napredek."

Dotlej je imela stranka samo eno društvo, to je politično društvo v Ljubljani; - od tedaj se je pa ustanovilo do danes po celi domovini 15 političnih društev, 80 Raiffeisenovih posojilnic in 45 kmetijskih, gospodarskih in drugih društev" (podč. v originalu Poročilo 1901: 16).

Glavni uspeh je bil torej organizacijski, saj se je z novim prijemom okrepila katoliška politična stranka v razmerah, ko še ni bilo razločitve med cerkvenimi, verskimi, političnimi, ekonomskimi, socialno-političnimi, narodnimi, kulturnimi idr. vprašanji. Boj načel, inavguriran s I. in II. katoliškim shodom, se je med obema vojnama sprevrgel v načelni boj na vseh področjih (ofenziva Mladcev, Stražarjev, Katoliška akcija, cerkveno in režimsko podprto organiziranje novega katoliškega sindikata za boj proti krščanskosocialističnemu sindikatu, zavračanje alternativnih družbenih prijemov, Gosar, Kocbek itd.), med okupacijo pa je načelni boj prerastel še v fizičnega. - Kaj je torej ostalo od I. katoliškega shoda? Ostala je versko-politična aktivizacija katolištva, v kateri sploh ni bilo več jasno, kaj je versko in kaj je politično, kaj je cerkveno in kaj državno, kaj osebno in kaj institucionalno. Ostala je manifestacija in idejni fanatizem, ki ga je brezkompromisno uvedel že Mahnič, ohranjal pa Ušeničnik.¹

To je bila temeljna značilnost oficialnega katolicizma skozi celotno prvo polovico tega stoletja. Katoliki, ki so ravnali drugače, niso mogli drugače, kot da so postajali opONENTI (od tod usodne konfrontacije med katoliškimi akterji, zlasti od dvajsetih let naprej).

Versko-politična aktivizacija in organizacija, edina zares trajna pridobitev I. katoliškega shoda, je dosegla svoj vrhunec na katoliškem shodu

leta 1923. Glavni razlogi za organiziranje tega shoda so bili ponovno (kot ugotavljajo zgodovinarji) - *politični*. Po prvi svetovni vojni, ko je bila katoliška politična stranka (SLS) intelektualno obglavljena, se je še izraziteje pojavila potreba po novem veleshodu, ki bi okrepil katoliško agitacijo in pridobil volilce. Ob tem se je prav takrat obetala tudi možnost, da bo v šolah uvedena vzgoja po sokolskem vzorcu, kar je Jeglič razumel kot neposreden državni napad na Cerkev, na katerega je treba odgovoriti s katoliško manifestacijo kot sredstvom pritiska na vlado. Iz Jegličevega dnevnika je razvidno (12. februar 1922), da so se nanj prav takrat obrnili politiki SLS s pobudo, da bi nadaljevali organizacijo shodov. 1923. se je to tudi zgodilo. Organiziran je bil največji katoliški shod, ki je po množičnosti primerljiv šele z letošnjim papeževim obiskom v Sloveniji. Udeležencev je na shodu leta 1923 bilo okrog 100.000, priprave nanj pa so bile zelo temeljite, zelo obsežne in dražje od vseh prejšnjih (samo za obisk Brezij je bilo npr. organiziranih 27 posebnih vlakov). Formalno je bil shod nepolitičen in je veljal za cerkveno manifestacijo, čeprav se je uradnega začetka shoda udeležil tudi kralj Aleksander; dejansko pa je šlo za to, kar ugotavlja Granda: *„da je velik del organizatorjev shoda zasledoval predvsem dva cilja: osamosveščenje katoliških ljudskih množic in demonstracija množičnosti in moči SLS“* (Granda 1991: 343).

Neopažen, a zelo pomemben dogodek na tem shodu je bila tudi prva neposredna konfrontacija Ušeničnika z Gosarjem o ključnih vprašanjih družbenega razvoja (cf. Gosar 1987: 90). Prav na tem shodu so se začela konceptualna razhajanja - oficialne cerkvene struje z vsemi drugimi, ki so trajala vse do druge svetovne vojne (že leto po tem shodu je namreč izšla Gosarjeva Socialna ekonomija, ki predstavlja začetek javnih konfrontacij med njim in oficialnim katolicizmom o socialnih, političnih in gospodarskih vprašanjih).

Te shode omenjam predvsem zaradi šestih poudarkov, in sicer:

1. ker današnji cerkveni krogi v navezovanju na lastno preteklost izrecno apoloģizirajo samo kontinuiteto, zamolčujejo pa razlike med katoliškimi akterji (čeprav brez njih ni mogoče razumeti katolicizma na Slovenskem);
2. ker je bil letošnji katoliški shod povsem drugačen od vseh prejšnjih: mir, odpuščanje, strpnost, sprava - to so povsem nasprotno vrednote od tistih, ki so jih uveljavljali vsi prejšnji katoliški shodi na slovenskih tleh;
3. ker so se katoliški shodi vedno razglašali zgolj kot verske manifestacije, uporabljali pa so se tudi za politične namene;
4. ker obstaja možnost, da bodo cerkveni funkcionarji tudi letošnji papežev obisk razlagali predvsem kot poziv na boj proti liberalizmu, kot enačenje vere s katolištvom, s katoliško Cerkvijo in s slovenskim narodom;
5. ker obstaja možnost, da se tradicija katoliških shodov, kakršne poznamo iz preteklosti, pri nas obnovi (k temu že pozivajo tisti cerkveni predstavniki, ki jim je bila naložena organizacija letošnjega papeževega obiska; ob tem tudi ni zanemarljivo, da je šlo v predvojni slovenski zgodovini za časovno ujemanje zaostritev v političnem prostoru z organizacijo "vse-slovenskih katoliških shodov");
6. ker je katoliška Cerkev na Slovenskem prav na tovrstnih shodih potrjevala obstoječo in napovedovala svojo bodočo *strategijo*. - V nadaljevanju se bom omejil zgolj na ta poudarek.

Slovenska družba se je v prejšnjem stoletju (zlasti v drugi polovici) intenzivno soočala s procesi modernizacije - to predvsem pomeni, da so se problematizirala vsa tedanja razmerja. Ta so postala še zlasti problematična, ker nove povezave (prometne, trgovske, kulturne) sploh niso prinesle tega, kar so obetale. Namesto intenzivnejšega povezovanja, ki bi utrjevalo vezi med posamezniki in skupinami (vas/mesto, tradicionalni/novi sloji, delodajalci/delojemalci, prodajalci/kupci, bogati/revni itd.), se je družba *fragmentirala*, in ne integrirala. Prejšnje avtarkične razmere, v katerih ljudje niso presegali lokalnih preprek (teritorialnih, socialnih, ekonomskih, kulturnih), so se vzdrževale s povezavami znotraj skupin in slojev, njihove zunanje povezave pa so bile šibke, ker niso bile potrebne. Zato družbena struktura ni bila dezintegrirana, ampak segmentirana - medtem ko so modernizacijske spremembe delovale v nasprotno smer. Z intenzivnejšimi povezavami se je krepila soodvisnost navzven, t.j. med različnimi skupinami in sloji, navznoter njih pa so vezi slabele (po intenzivnosti in kakovosti, skupna identiteta ipd.).

Na ta način se (z rastočo kompleksnostjo) zaostrijo problemi regulacije in integracije celotne družbe. Zato npr. Luhmann definira razvoj (oz. "sociokulturno evolucijo") kot referenco na "rastočo diferenciacijo "nivojev", na katerih funkcionira celotni družbeni sistem" (Luhmann 1982: 77ss). V takšnih razmerah pa postaja *strukturni* poudarek v opisovanju socialnih procesov in akterjev vse manj uporaben. Namesto tega je mogoče kompleksne strukture zajeti "v terminih internega sveta, zunanega okolja in skozi razmejitve funkcij, s katerimi se kontrolirajo transakcije med tistim, kar je znotraj meja in onim, kar je zunaj" - to velja tako za večje socialne sisteme kot za manjše skupine in celo za posameznike (Miller, Rice 1967: 15). V tej zvezi postajajo odločilnega pomena sistemski odzivi na (zunanje in notranje) okolje, način te odzivnosti pa je pri sistemih določen predvsem "z njihovo funkcijo in z zgodovino njihovih inputov" (Cortes 1974: 14). Od tod pomen uporabljenih strategij.

To prav tako velja za religiozne organizacije, za verske skupine in za posamezne vernike. Predvsem zaradi prepletanja različnih sistemskih ravni (organizacijskih, interakcijskih, psihičnih) postajajo nepregledni in težko določljivi tudi sekularizacijski procesi. Zato je, kot se izrazi Luckmann, povezava med industrializacijo in sekularizacijo vselej "indirektna". S tem hoče reči, da ne gre za zmanjševanje pomena religije nasploh, ampak za pojemanje oz. krčenje (shrinking) integracijske ter legitimistične funkcije tistih vrednot, ki so - in kakor so - institucionalizirane v cerkvenih religijah. Te vrednote sicer ne izginjajo, se pa uporabljajo diferencirano, kar pomeni, da postajajo za posameznika vse bolj "irelevantne pri njegovih ekonomskih, političnih in drugih aktivnostih" (Luckmann 1967: 39). Prav to je postajalo pri nas aktualno ob koncu prejšnjega stoletja. Problemi, s katerimi se je soočala takratna družba, niso bili več rešljivi na način, ki je bil značilen za cerkvene akterje še v prvi polovici devetnajstega stoletja. Poleg tega so se na prehodu v dvajseto stoletje že dokončno izoblikovali najpomembnejši strankarsko-politični akterji, ki so obvladovali slovenski prostor vsa nadaljnja leta (do druge svetovne vojne) in podobno velja tudi za sindikalna gibanja.

V takratnih razmerah, ki jih zgodovinarji opisujejo z "ločitvijo duhov", se je cerkev soočala z bistveno drugačnimi pogoji svojega delovanja. Najprej

poglejmo, kako jih je razumela. Drugi katoliški shod, ki se je navezoval na prvega, je leta 1900 ocenil slovenske razmere takole:

"V vesoljnosti, v kraljestvu vidnega stvarstva delujeta pri gibanju nebesnih teles dve nasprotni sili: centripetalna in centrifugalna sila, sredotežnost in odsrednost; prva priteguje vsa telesa k svojemu središču, druga sili proč od središča, hoče jih odtrgati od središča. /.../

V sedanjem političnem življenju nadvladuje centrifugalna sila. Kdo se v politiki zmeni za središče vsega stvarstva, za Boga, za njegove zapovedi? Odtod tolika nestalnost v postavodajavstvu, kajti ako se to središče zapusti, kje se bo našlo kako drugo središče?

V socialnem življenju nadvladuje centripetalna sila, eni Boga taje, drugi ga prezirajo. /.../

Duh časa nam je nasproten, ker je centrifugalen; tudi našim resolucijam bo nasproten, ker so centripetalne, ker veje v njih krščanski duh, ker zahtevajo, naj krščanska načela vladajo v političnem, v socialnem, družinskem in zasebnem življenju. Mora priti do boja; toda boja se ne bojimo" (Poročilo 1901: 12-13).

Skratka - dinamične spremembe so pod vplivom "centrifugalnih" sil zajele vsa področja, od političnega in socialnega do družinskega in zasebnega. Položaj, ko je postajalo urejanje različnih družbenih področij iz enega samega središča vse bolj problematično, je Cerkev ocenila za izrazito ogrožujočega. Poenostavila ga je v bipolarnem smislu (zero-sum game) in ga zastavila kot verski problem. Interpretirala ga je kot odpad od Boga, kar je možno preprečiti le s protisilo, ki naj znova integrira s tem, ko diferencira (pravoverne od vseh drugih) na vseh ravneh in v vseh vprašanjih. Ko ni razmejitev med posameznimi problemi na posameznih področjih, se seveda zdi učinkovita samo takšna strategija, ki je vseobsegajoča (totalna), saj so takšni tudi učinki, ki jih sprožajo novosti. Če bi cerkvena strategija izhajala iz sistemskih razmejitev (predvsem med sabo in okoljem), bi se lahko njeni funkcionarji "razbremenili" ukvarjanja s sociološkimi problemi celotne družbene regulacije; ti problemi niso razrešeni niti danes, pred sto leti pa so bili še bolj nejasni. S sistemskim pristopom bi se Cerkev lahko izognila nevarnosti, da se profanizira.

Namesto tega je po Pogačarjevi smrti (1884.), tj. z nastopom Missie in Mahniča, prevladal drugačen prijem. Do izteka Pogačarjevega škofovanja je bilo za cerkveno vodstvo še vedno značilno, da je odvrčalo duhovščino od javnega političnega delovanja. Tudi sam Pogačar je nasprotoval vsakršnim idejam o ustanovitvi samostojne katoliške politične stranke, medtem ko so znotraj Cerkve prevladovale precej sproščene razmere, ki za kasnejši čas niso bile več značilne. Erjavec poroča, da je bil še v osemdesetih letih prejšnjega stoletja del duhovščine očitno zelo strpen do liberalcev in liberalnih idej; z njimi sicer niso brez zadržkov soglašali, vendar pa jih tudi niso napadali. Celo med naročniki Slovenskega Naroda (glasila *liberalnih* mladoslovencev) najdemo npr. 1880. leta kar 105 duhovnikov (Erjavec 1928: 36ss).

Z imenovanjem novega škofa Jakoba Missie in z začetkom Mahničevega publicističnega delovanja (v Slovenca je začel pisati teden dni po Pogačarjevi smrti) pa se je zgodil preobrat. Ne gre pozabiti, da je bil Mahničev "boj načel" v prvi vrsti usmerjen na *katoliške liberalce*, tj. na tiste katolike

znotraj cerkvenega "telesca", ki niso bili povsem ortodoksni. Prav te se je začelo označevati za "najpogubnejšo kugo!" (Mahnič 1899) in predvsem v njih se je prepoznalo "jedro in strup vseh herezij" (Ušeničnik 1907). Nevarni niso bili zgolj zaradi tega, ker niso nasprotovali liberalnim idejam, ampak predvsem, ker so hkrati še vedno veljali za katolike. S tem so namreč znotraj katoliškega tabora povzročali enako "zmešnjavo" (Mahničev izraz), kakršno so povzročali preostali liberalci zunaj Cerkve. Cerkev pa mora, če hoče poenotiti celotno družbo, tudi sama delovati enotno. Če hoče razrešiti vsa pereča družbena vprašanja na podlagi verskih načel, si znotraj svojih vrst ne more privoščiti nikakršnih načelnih vprašanj glede verske in cerkvene usmeritve. S tem je prišlo do strategije, ki je bila nasprotna prejšnji (veljavni do Pogačarjeve smrti): namesto dopuščanja diferenc navznoter in nevmešavanja navzven se je poudarjala enotnost navznoter in ofenzivnost na vseh družbenih področjih. S to cerkveno strategijo se je vse do njenega zloma (med drugo svetovno vojno) uveljavljal prijem, ki kompleksnosti ni diferenciral v sistemskem smislu, ampak jo je banaliziral z dilemo "ali-ali".

Tega cerkvenega preobrata ni mogoče razložiti s pritlehno protifarško gonjo takratnih liberalcev (ta je nastala kot posledica Mahničevega radikalizma v razmerah, ko se liberalci niso bili sposobni odzvati na drugačen način). Mahničev nastop so na začetku zavračali predvsem tisti katoliki, ki niso bili tako rigorozni, od njega pa so se distancirali tudi katoliški konservativci; ti so takrat še veljali za večinsko strujo, ki pa nikoli ni aktivno posegala v Mahničev boj, čeprav ga ni odobraval (konservativni Slovenec je npr. objavljali zagovornike Gregorčiča - "katoliškega liberalca", ki ga je Mahnič napadal - hkrati pa tudi Mahničeve napade nanj). Kako je torej sploh lahko prišlo do prevlade nova strategija? Zakaj se je Cerkev, soočena z družbenimi novostmi na vseh področjih, odzvala na nov (mahničevski) način?

Prevladujoča značilnost slovenske duhovščine v prvi polovici prejšnjega stoletja je bila intenzivna skrb za modernizacijo. Ker smo bili Slovenci večinoma kmetje in ker je bila tudi duhovniška inteligenca rekrutirana iz kmečkih vrst, je modernizacija pomenila posodabljanje kmetijstva, uvajanje drugačnih metod obdelave, sprejemanje novih veščin, izobraževanje, sklicevanje na dosežke modernih znanosti (v naravoslovju, kemiji) itd.

"Predragil z molitvenimi bukvicami se še vse pri ljudstvu ne doseže" - je zapisal župnik Matija Vertovec v uvodu svoje Kmetijske kemije (1847). S tem je apeliral na duhovščino, naj se ne posveča samo cerkveni nabožni literaturi, ker za Slovence ni več zadostna, ampak naj se ukvarja tudi s posvetnim pisanjem, ki bo praktično uporabno v izzivih sodobnega časa. Prav to se je res zgodilo: naslovi kot so Kmetijska kemija, Zalokarjevo Umno kmetovanje, Pirčev Kranjski vrtnar, Vrtovčeva Vinoreja, razni priročniki za čebelarje, sadjarje, živinorejce, kmetovalce, spadajo v tisto smer utilitarističnih prizadevanj, ki jo je zastopal Bleiweis s svojimi Kmetijskimi in rokodelskimi novicami (več o tem gl. Vodopivec 1989). Odprtost za napredek kot nekaj nujnega in koristnega, združena s katoliškim konservativizmom, ki se je izogibal dnevno-političnim sporom, in s položajem Cerkve, ki ni bila več podrejena državi, ampak njena enakovredna ter lojalna partnerica (konkordat iz 1855.) - vse to se je zdelo trajno

združljivo na neproblematičen način.² (Zato je vse do šestdesetih let prejšnjega stoletja značilno, da se je - kljub pozornosti do kmeta in kmetijstva - duhovščina presenetljivo malo ukvarjala s kmečkim socialnim vprašanjem (ibid.: 181ss), sploh pa ne z nastajajočim delavskim vprašanjem (kljub temu da je npr. v osemdesetih letih Slovenec obveščal bralce o delavskih gibanjih v evropskem prostoru, ni takrat še nihče v katoliških krogih razmišljal o potrebnosti delavskega organiziranja tudi pri nas; prvi so to zahtevali šele Mahničevi učenci)

Skratka, Cerkev se je z družbenimi spremembami soočala na inkluziven način, saj prihodnost, industrializacija, nastajanje meščanstva, napredek - vse to še ni veljalo za *narodno, versko in cerkveno grožnjo. Konservativne predstave o družbeni ureditvi, združene z utilitaristično usmeritvijo, so se vzdrževale s tipičnimi fiziokratskimi pričakovanji duhovščine o tem,*
- da bo veljalo kmetijstvo za glavno gospodarsko panogo tudi v prihodnje,
- da bodo ostali kmetji osrednji in najpomembnejši družbeni sloj,
- da bo vselej ostala, ker je vselej bila, poglavitni vir družbenega bogastva zemlja.

Vendar prepričljivost fiziokratske doktrine ni trajala dolgo. Že v šestdesetih in sedemdesetih letih je v katoliškem tisku prišlo do očitnega preobrata: prevladovati je začela kritika liberalizma, kapitalizma, gospodarske svobode in tekmovanja (ibid.: 184ss) - to pa je vodilo v drugačno, spremenjeno strategijo cerkvenega delovanja.

To spremembo naj ponazorim s tremi primeri, o katerih je leta 1852, tj. v času, ko se je slovenski prostor začel "odpirati v Evropo" (prometne povezave, kapital, liberalizem, zaostrovanje socialnega vprašanja itd.), poročala Zgodnja Danica. Takrat se je Danica, osrednji cerkveni časopis, obračala na svoje bralce z naslednjimi zapisi

- o gniťju krompirja,³- o mladeničevih "zlatih sanjih",
- o funkciji molja in črva.

Članek o gniťju krompirja se začne z ugotovitvijo, da človek nima samo duševnih, ampak tudi telesne potrebe. Med telesnimi potrebami pa "*zmed nar hujših ena je*", da so se ljudje preveč navezali na krompir. Ta odvisnost, ugotavlja člankar, se kaže na tri načine: da ga nekateri (zlasti "posli") jedo kar večkrat na dan in so ga zato začeli "neusmiljeno preklinjati" ali pa se celo "iz krompirja norca delati". Spet drugi so "*iz njega žganje in druge take reči narejali*", medtem ko so kvarnemu vplivu krompirja najbolj podlegla dekleta, saj so - "*krompir vedno v Terst nosile ali vozile in ga v ta namen prodajale, de so si drazih oblačil nakupile, ter se potem nečimerno in ošabno nosile in skazovale. Koliko greha in hudobij je iz tega izviral, Bog ve!*"

Zaradi takšnih grehov, kot so preklinjanje, norčevanje, žganjekuha, lišpanje in ošabno skazovanje deklet je Bog "tako rekoč persiljen bil, nam svoje neprecenljive dobrate odvzeti in nas kaznovati." Povzročil je gnilobo krompirja in lakoto, saj je nalašč uničil letino, "ko se že skorej nič ne pridela, in še to, kar ljudje pridelajo, prodajo, de davke odrajtajo" (vse iz - ZD 1852: 89). Avtor izrecno svari, da je gniťje krompirja posledica božjega maščevanja, njen vzrok pa sprevrženost telesnih potreb v moralno pokvarjenost, v greh.⁴

Zato je cela druga polovica članka poziv k vsesplošnemu kesanju in "častitljivi duhovščini", naj že vendar nekaj ukrene v tej smeri.

Proti takšni razlagi je takrat protestiral Bleiweis in se hudomušno vprašal - da kje so pa potem vzroki npr. za gnitje grozdja, saj ljudje ravno vina niso nikoli preklinjali, ampak mu, nasprotno, celo *"preveliko čast z besedo in v djanji skazovali?"* Na to mu je odgovoril sam urednik Danice, Luka Jeran, ki je zdaj teorijo o krompirjevi gnilobi raztegnil tudi na grozdje. Ker se vino preveč časti, pravi Jeran, prav v tem da je razlog, *"de grozdje bi utegnilo ravno za to gnjiti"*, saj ima njegovo čaščenje kvarne posledice, kar se vidi *"po svetu in tudi po kerčmah"* (ZD 1852c: 120). S tem je bila polemika končana.

Ta primer ni samo odraz nevednosti, ampak tudi ogroženosti. Opozarja na položaj, ko krajevne prepreke izginjajo in soočenje z novostmi (trgovanje s Trstom, kulturni vplivi) vzbudi potrebo, da se te novosti na neki način osmislijo. Relacije, v katerih vsakdanje *"zdravorazumske"* razlage odpovedo, medtem ko se drugačnim še ni uspelo uveljaviti, in ko celo tradicionalni izvedenci za razlago sveta niso več prepričljivi - takšne relacije⁵ postanejo izrazito problematične. To velja tako za personalne kot tudi za organizacijske sisteme. Od tod potreba po novih strategijah oziroma (webrovsko rečeno) po drugačnem načinu racionalizacije socialnih delovanj.

Tako kot prejšnji primer sodi v to kategorijo (*"vsakdanjega sveta"*) tudi zapis o funkciji molja in črva.⁶ V istem letniku je Danica priobčila pogovor dveh znancev, ki se srečata na cesti in se pogovarjata o žitu, ki bo dobro obrodilo. Pri tem se prvi razveseli, ker bodo *"bogati žitarji noreli, noreli, če cena nizko pade"*, vendar hkrati tudi malodušno potoži:

"- pa kaj, ko si koj pomaga taki rogač; magacin zapre, pa čaka, de je v drugo dragina."

Nato ga drugi takoj potolaži, češ, saj ravno zato je Bog *"dal"* molje, da v takih primerih skvarijo žitne zaloge: *"pač Bog, ta je moder!"* Da bi ga prepričal o božji modrosti, argumentira svojo trditev z naslednjim primerom:

"Ali se veš še spomniti, ko je neki prekupec uno leto od sile špeha nakupil, in čakal ž njim, de bi ga bil revežem prav debelo zasolil pa mu je červu prepovedal; spridenega je v zgubo mogel dati" (ZD 1852b: 111).

Enako vlogo (kakršno imata molj in črv, ki trgovcem pokvarita spridene načrte) prevzame v naslednji zgodbi sv. Filip, ko se sooči z *"zlatimi sanjami"* šolskega mladeniča. Slednjemu so namreč starši končno dovolili, da lahko uresniči svojo željo - da gre študirat pravo. Zato hiti mladenič ves srečen razlagat sv. Filipu, kakšna lepa prihodnost ga čaka, ko bo advokat: ukvarjal se bo s tistim, kar ga resnično veseli, s poklicem si bo pridobil čast in veljavo, zaslužil si bo veliko denarja, kupil si bo hišo *"ob veliki cesti"*, bogato se bo oženil in bo *"lepo in veselo živel, de bo kej"*. Nato mu sv. Filip zastavi ključno vprašanje: *"Precej tehtno, pa hladno ga skušeni mož še enkrat popraša: 'In potlej?' Potlej - mladenič počasi vleče, in rezna misel polna groze mu prešine srce, ter obmolkne. Pobožni mašnik je bil s svojim prašanjem vetrastimu mladenču vse število zmedel, in vse nečimurno upanje se mu je skalilo. Temne misli na smert, mrtvaški oder in grob so ga obdajale, in silno morje večnosti unkray groba je vse njegove zlate sanje razkadilo. Kakor razžene veter rudečo zarjo, tako so se mu razkropile vse misli in veselje do pravi in pravedništva, do bogastva, ženitve in lepotičniga življenja."*

Zgodba se konča tako, da se je mladenič pod vplivom duhovnika začel spraševati o pravem smislu *"vsiga tega in taciga"* in nato ugotovil, da nje-

govi načrti sploh ne vodijo do sreče v življenju, saj prave Resnice zagotavlja le Cerkev, ne pa "pravdosredniški" poklic. Nakar se mladenič odpove sanjam o svoji karieri in vstopi v samostan, kjer je srečen "vse svoje žive dni" (vse iz - ZD 1852a: 103).

Tudi pri tem zapisu ni razvidno, ali gre za poročilo o stvarnem dogodku ali za anekdoto. Kljub temu pa je poanta resna in jasna: na eni strani materialne dobrine in na drugi duhovne; na eni strani posvetno in na drugi samostansko življenje; avtonomni načrti o poklicni prihodnosti proti avtoritetam, ki to avtonomijo načrtno problematizirajo; na eni strani nezrelost mladeniča, na drugi svetost modreca; na eni strani stroka kot "veda" in na drugi strani vera kot religija; na eni strani državno in zasebno "pravdosredništvo", na drugi večni Zakon; zunanja pravna obligacija proti notranji moralni itd. S tem zgodba sporoča, da gre za dilemo, v kateri je samo ena alternativa prava. In ta poanta je bila očitno mišljena zelo resno (četudi je zgodba mogoče izmišljena). Čez pol stoletja je Ušeničnik prav to poanto izrecno izostril v daljšem članku, v katerem je z vso resnostjo dokazoval tole: "Vera ali samomor - to je pravzaprav alternativa!" (Ušeničnik 1901a: 195).

To je zanj osrednje življenjsko vprašanje in zaradi tega vprašanja je po Ušeničniku življenje vredno življenja le, če ga osmisli katoliška vera, ki jo seveda lahko osmisli samo katoliška Cerkev. Do tega je prišel z razglabljanjem o razmerju med moralo in zakonom ter zakonodajalcem. Če je morala vezana na dolžnost (na *moraš*), potem se mora nujno podrediti samo tistemu, kar je tega vredno, tj. veri, religiji, Cerkvi, njeni hierarhiji in božjemu zakonu: "*Moralnost obsega v sebi idejo dolžnosti, dolžnost idejo zakona in zakonodavca. Ker pa moralni zakon terja svobodno, radovoljno pokorščino pametnih bitij, torej mora biti zakon dostojen in vreden take pokorščine. Zakon sam mora biti dostojen in pameten. Zopet ker terja popolno, brezpogojno, absolutno pokorščino, mora biti tudi zakon absoluten.*"⁷

"Brez religije zatorej res ni mogoče obrazložiti moralnosti in vrednosti življenja" (*ibid.*).

Zato so omenjeni primeri o krompirju, moljih in sanjah napoved tistega, s čimer se je Cerkev dejansko začela ukvarjati v prihodnjih desetletjih: trgovanje in dobiček, sreča in blagostanje, modernizacija, izobraževanje, napredek, "vera in veda" - vse to se je v drugi polovici prejšnjega stoletja začelo postavljati pod vprašaj. Te pojme je bilo treba na novo premisliti, kar je na organizacijski ravni pomenilo uvedbo strategije (določene s tem premislekom). Dokler so smotri, predpostavljeni v zgornjih pojmi, veljali za neproblematične (enoznačne), so za takšne veljali tudi pričakovani učinki. Zato se je racionaliziranje lahko osredotočalo predvsem na večšine, znanje in usposabljanje za kmetovanje, tj. na kalkulacijo sredstev in ciljev. Od tod tudi utilitarizem Bleiweisovih prizadevanj. Za njegove Novice je še veljalo, kot ugotavljajo zgodovinarji, da so bile izrazito praktično naravnane; avtorjem prispevkov se očitno še ni zdelo nujno, da bi se ob vsakdanjih pragmatičnih vprašanjih tudi izrecno družbeno oz. politično opredeljevali (cf. Vodopivec 1989: 178). To pomeni, da je bilo vrednotno obzorje katoliškega konservatizma ("staroslovenecv")⁸ še povsem komplementarno s ciljno-racionalnim delovanjem, saj glede na pričakovane učinke še ni bilo potrebe, da bi se njihova racionalnost utemeljevala kako drugače.

Za dogajanje v drugi polovici 19. stoletja pa to ni več značilno. Ker so spremembe na vseh ravneh povzročale različne učinke, so se tudi vrednotile različno (v trgovskih transakcijah so nekateri bogateli, drugi siromašili, železnica je zmanjšala časovno-prostorsko razdaljo, a hkrati odvzela vir zaslužka prejšnjim prevoznikom itd.). Z drugačnim vrednotenjem je zato prišlo do redefinicije ključnih pojmov, na katerih je temeljila prejšnja (ciljno usmerjena, utilitarna) naravnost; posledica tega pa ni bil prijem, ki bi ga lahko označili za tradicionalnega. Uveljavil se je nov tip delovanja, ki je bil tudi racionalen, a drugačen od prejšnjega. Omogočil je strategijo, s katero je oficialni katolicizem po eni strani svaril pred pogubnimi posledicami vseh novosti na vseh področjih (tako v morali kot ekonomiji, v politiki kot v poeziji, v znanosti, novinarstvu itd.), po drugi strani pa se je lahko uveljavil kot pomembna konkurenca ravno znotraj teh novosti, ker je tudi sam pomenil novost (ko je posegel na področja nastajajočih političnih strank in delavskih gibanj). Navzven je katolicizem deloval ofenzivno, hkrati pa pozival navznoter (na "srce" - Missia, Mahnič). To pa ni niti tradicionalno niti ciljno-racionalno delovanje (še manj afektivno), ampak *vrednotno-racionalno* (Weber).

S takšnim delovanjem, prakticiranim od druge polovice 19. stoletja naprej, se je cerkveni odpor do novosti na vseh področjih, njeno idealiziranje predmodernih družbenih razmer, enačenje vere s poslušnostjo do officialnih cerkveni avtoritet - združil z idejnim radikalizmom, z ideološko agitacijo, s strankarsko propagando, s politično aktivizacijo duhovščine in z bojem za vpliv nad sindikalnim organiziranjem delavstva. Nasprotovanje novostim se je uvajalo na način, ki je tudi za samo Cerkev pomenil *novost*. Z novo strategijo so se Missia, Mahnič, Ušeničnik (ipd.) lahko dejansko oddaljili od prejšnje konservativne usmeritve, hkrati pa svoj nastop še vedno racionalistično legitimizirali; pri tem njihova ravnanja niso bila iracionalna, čeprav so se sklicevali na "metafizično trojico", na "srce", na "dušo", na vodilno idejo, ki "prižiga volji luč" (Ušeničnik 1912) itd.

Mahnič ostaja tipičen racionalist, ne glede na to, ali razpravlja o veri ali o reformi političnega sistema. Ko npr. pojasnjuje bistvo katoliške vere, opozarja: *"Moramo dobro premisliti, v čem obstoji formalni princip katoliške vere; v tem, da pritrdimo, se podvržemo besedi katoliške cerkve. Kdor dela tu izjeme, ter hoče drugači in ne tako, kaker uči cerkev, nazirati resnice, neha biti katoličan."*

"Marveč edino sodilo, po katerem imamo iskati resnice, bodi nam beseda sv. cerkve; kriv je vsak nauk, ukoliker se ž njo ne zлага, dasi bi nam ga pridigali vsi svetniki" (podč. Mahnič 1889: 385-386).

Sklicevanje na "formalni princip", ki ga je treba "dobro premisliti", pri tem pa se brezpogojno ravnati po cerkvenih direktivah, to je sklicevanje na tistega, ki najbolj *ve*, ki je najbolj *razumen* (bolj kot običajni ljudje) in ki zato *razpolaga* z največjim jamstvom *nezmotljivosti* (kot to kasneje zatrdi Ušeničnik). Tega ne morejo izpodbiti nikakršni iracionalizmi, četudi od samih svetnikov.

Tipično vrednotno-racionalno ravna Mahnič tudi takrat, ko neposredno iz sklicevanja na božjo avtoriteto in na verske ideale izpelje npr. projekt reforme volilnega sistema. Že leta 1895 se je zavzemal za takšno izbiro politikov, ki naj bi jih po načelu obče volilne pravice izvolili na nepolitičen

način (kar je postalo zares aktualno šele od dvajsetih let dvajsetega stoletja naprej). Bistvo njegovega predloga je bila stanovska ureditev, ki bi se vzdrževala z volitvami po stanovski (in ne po politično-strankarski) logiki:

"Volitev bi ne smela biti zgolj politična, ampak volilo naj bi se zastopnike stanovskih koristi, ki bi pa bili pooblašteni tudi v političnih uprašanjih" (Mahnič 1895: 35)

S tem pa je mislil v prvi vrsti na duhovnike. Po tem sistemu bi namreč v ti. "gosposki" zbornici sedeli od duhovnikov izvoljeni duhovniki, od inteligence izvoljeni profesorji in s strani "imovitih državljanov" izvoljeni bogataši; v drugi zbornici pa bi bili predstavniki vseh ostalih, nižjih stanov. Namesto političnih strank bi torej v parlamentu sedela Cerkev s političnimi pooblastili, čeprav sama ne bi veljala za stranko. S tem bi po Mahniču tudi celotna "gosposka" zbornica pridobila legitimnost, saj naj bi veljalo: *"Drugačno samozavest bi imela gosposka zbornica, ako bi sedeli v njej izbrani (izvoljeni) zastopniki duhovščine"* (ibid.: 34).

To je značilen primer izpeljave, za katero nikakor ne moremo reči, da ni racionalna (v Webrovem smislu). Če se strategija zastavi ofenzivno, cilj pa je odločna rekatolizacija vsega in vsakogar, potem je za to uporabna tudi politična oz. celo zakonodajna moč. Model, s katerim bi Cerkev pridobila politično oblast - ne da bi se s tem izpostavila konkurenci političnih strank ali se sama spremelila v stranko - tak model je z vidika Cerkve izrazito racionalen.⁹ (podobno kot je racionalno tudi vedenje današnje Cerkve, ki se ne izogiba političnemu delovanju, noče pa seveda postati politična stranka, saj bi s tem morala privoliti na ista pravila, ki veljajo za vse druge stranke).

Po drugi strani pa se je, kot smo videli, problematizirala prejšnja (ciljna) racionalnost. Utilitarnost, posodabljanje kmetovalskih spretnosti in znanj, izobraževanje, napredek ipd. - ti pojmi so postajali vse bolj vprašljivi, ko so se od petdesetih let naprej začeli krepiti meščanstvo, industrializacija, proletarizacija, liberalizem, kmečko nezadovoljstvo, propadanje rokodelcev in domačih obrtnikov. V takšnih razmerah je duhovščina kot najbolj množičen intelektualni sloj na Slovenskem postajala v svoji prosvetiteljski funkciji zelo občutljiva za problematiziranje tradicionalnih struktur. Vse bolj je svarila pred "nebrzdanim" napredkom in opozarjala na "meje rasti" (kot bi danes rekli). Katoliška inteligenca je v prvi polovici 19. stoletja razumela napredek kot nekaj nujnega in potrebnega, v drugi plovici pa se je že utrdilo geslo - napredek da, a *le pod določenimi pogoji* - medtem ko je ob koncu stoletja zbledel tudi ta poudarek. Napredek sploh ni bil več mišljen niti v zvezi z razvojno nujnostjo niti s priložnostjo (ki se naj kombinira s previdnostjo), pač pa je postal zarota in poguba.

Zato pri Mahniču pojma napredek in inteligenca nimata več nikakršne pozitivne konotacije, saj naj bi si vse, kar se označuje s temi izrazi, na silo prilastile materialistične (= brezbožne) sile:

"Kapital in inteligenca" - to dvoosebno božanstvo moli na kolenih naš vek. Seveda ta "inteligenca" je ona, ki ima razum le za "naravne sile in njih veličine" - inteligenca materialistična. Ne od Boga, ne od večnih zakonov njegovega evangelija, ampak od te božanstvene dvojice si obetajo napredka in sreče."

"Kapitalu se je dala neomejena prostost; kapital uživa svobodščino, ki jo je nekedaj pri Evropskih narodih uživala cerkev" (Mahnič 1895a: 420, 421).

Pridobiti si spet nekdanje svoboščine je bilo mogoče le, če bi Cerkev kot vplivna družbena sila postala vplivna tudi v *političnem* prostoru (ki se je, kot rečeno, začel pri nas razvijati v modernem, strankarskem smislu ob koncu prejšnjega stoletja). V takšnih razmerah pa klerikalizma ni bilo mogoče preprosto odpraviti z ugovorom, da se "vera naj ne vmešava v politiko" in da naj bo Cerkev "ločena" od države.

Učinkovitost takšnih ugovorov je še danes dvomljiva (sploh pa je bila pred sto leti), ker imajo omejen domet. Pozivi, ki na Cerkev prihajajo od zunaj, naj se obnaša tako ali drugače, cerkvena stran vselej lahko razume kot moraliziranje in patroniziranje (če jih upošteva, pa sploh niso potrebni). Samo Cerkev je tista, ki lahko smiselno usmerja svoje delovanje, saj je od nje odvisno, kako definira ta smisel. Nihče ne more narediti tega namesto nje (to bi bilo tudi protiustavno) - vse to je del procesa, v katerem Cerkev dobiva običajni pomen "institucije med institucijami" (Luckmann 1992:)¹⁰ kar seveda velja tudi za državo, politične stranke in civilne akterje.

Problemi v zvezi s cerkvenim klerikalizmom bi bili najlažje (za vselej) rešljivi samo, če bi se Cerkev definirala kot politična stranka, do česar pa seveda ne bo prišlo.

Za ponazoritev naj navedem cerkveno razumevanje politike iz devetdesetih let tega stoletja. Na vprašanje o poseganju Cerkve v politiko je Borut Košir (takratni prodekan Teološke fakultete) podal zelo jasen odgovor:

"Zelo pomembno je, kako razumemo politiko. Politika je lahko strankarska politika, lahko pa je delo v dobro ljudi. In Cerkev deluje vedno na ta način, da ima v družbenem življenju neko odmevnost. V tem smislu je lahko delovanje Cerkve tudi politično. Cerkev pa se seveda ne ukvarja s strankarsko politiko, pa ne zato, ker bi ji to prepovedali od zunaj, ampak zato, ker se je tako sama odločila. Sicer pa zakonik cerkvenega prava določa, da tisti, ki so za to pristojni (to pa so predvsem škofje), lahko povedo in tudi morajo povedati svoje mnenje o stvareh, ki zadevajo nraavnost" (Košir 1995: 33).

Kakšen domet lahko ima znotraj takšne logike načelo o nepolitizaciji Cerkve? Oziroma, s kakšnimi argumenti lahko postavimo katerokoli od Koširjevih trditev pod vprašaj?

Z nikakršnimi! Pa ne zato, ker bi šlo za teološki diskurz (nasprotno, Košir govori o socioloških dejstvih na razumljiv način). Ni mogoče zanikati dejstev, da se Cerkev ukvarja z "nraavnostjo", da ima tudi politika zvezo z "nraavnostjo",¹¹ da si Cerkev vedno prizadeva za "neko odmevnost" v družbi in da politika ni nujno slaba, ampak je lahko dobra in slaba. Vendar pa v položaju, ko pomemben cerkveni predstavnik trdi, da za dobro politiko velja tista, ki deluje "v dobro ljudi", medtem ko mu "strankarska politika" pomeni nekaj drugega - v takšne položaju Cerkvi dejansko preostane samo paradoks, za katerega se zavzema Košir: če hoče Cerkev delovati "v dobro ljudi", mora posegati v politiko, in sicer na *nestrankarski* način (ta paradoks je prvi pri nas uporabil Mahnič).

Lahko si predstavljamo, da je proti temu sklepu vsako pozivanje k abdiciranju od politike neučinkovito. Če namreč na to opozarjajo tisti, ki niso člani Cerkve, gre za značilni nesporazum, saj se govori o različnih stvareh (ki so mišljene z izrazom "politika"). Če tak ugovor izhaja in ostaja znotraj cerkvenih krogov, pa je možno samo dvoje: lahko sproži redefinicijo nekaterih pojmov ali pa ostane kontestacija.

To z drugo besedo pomeni, da so pozivi o ločitvi Cerkve in države pomembni le v političnem in pravnem smislu, medtem ko so sami po sebi brez sociološkega pomena, saj ločitev deluje šele, ko je dejansko vzpostavljen konsenz o tem. Za konsenz vemo, da vselej predpostavlja disenz; brez njega konsenz sploh ni mogoč. Tudi danes velja, da - čeprav je npr. ločitev države od verskih skupnosti ustavna kategorija, ki ji nihče ne ugovarja - je še vedno možen konflikt o tem, kaj naj to pomeni. Z drugo besedo: konfliktnost ni izključena niti takrat, ko imamo konsenz o tem načelu na formalni ravni, saj gre le za načelen konsenz (o nadaljnji regulaciji).

Zato je izvedljivost takšne "ločitve" premo sorazmerna s konsolidacijo političnega prostora in z razvitostjo pravne države, česar pa Slovenci pred sto leti nismo poznali. V razmerah, ko je strankarska politika nastajala ter "zorela" iz nazorskih nasprotij in iz slovenske ogroženosti, so se tudi cilji eksplicirali v isto smer: politika se je utemeljevala z nazorskimi argumenti (in nasprotno), nacionalno vprašanje pa je kljub različnim variantam ostalo zamejeno na Kulturni problem slovenstva (Vidmar). Natančneje rečeno: vodilni družbeni akterji so v takratnem času videli dokončno politično rešitev predvsem v pravilni nazorski opredelitvi, medtem ko je bila nacionalna identiteta večinoma razumljena zgolj kot problem lastne kulture, ne pa tudi npr. lastne ekonomije, države, vojaške sile. Od tod katastrofalna, a realna diagnoza, ki jo je podal Kocbek leta 1941, in sicer, *"da v današnjem položaju med levico in desnico ni mogoče zgraditi niti veljavnega koncepta, niti organizirati uspešne politične sile"* (Kocbek 1980: 81).

Sklep.

Do druge svetovne vojne sta bili za delovanje Cerkve (na Slovenskem) značilni dve strategiji. Vzpostavljali sta se z načinom razmejitve, s katerim je cerkveni sistem legitimiziral svojo razliko do okolja, ta razlika pa je vplivala na uporabo vseh drugih razlik (do države, politike itd.). Če upoštevamo še položaj, v kakršnem se je znašla Cerkev po drugi svetovni vojni, potem lahko govorimo o štirih strategijah, ki jih prikazujem v naslednji shemi -

Cerkvene strategije:

DOBA	STRATEGIJA DO OKOLJA	RAZMEJITEV Z VIDIKA RKC	RAZUMEVANJE POLITIKE
do sredine 19. stoletja	inkluzivna	nepotrebna	neproblematično
od sredine 19. stol. do II. svet. vojne	ekskluzivna	škodljiva	problematično
po II. svet. vojni do 1991.	defenzivna	nemogoča	ambivalentno
po letu 1991	kooperativna	nedorečena	

Razlika med prvim in drugim obdobjem je občutna in se kaže tako na ravni "vsakdanjega življenja" kot v teoretskih inovacijah cerkvenih izvedencev; v tem smislu so zato enako pomembne razlage krompirjeve gnilobe ali pa oficialna navezava na filozofijo Tomaža Akvinskega. Grivčeva teologija,¹² neotomistična filozofija, Ušeničnikova "sociologija" - vse to je

posledica takratnega cerkvenega vključevanja profanega sveta, ki se je od sredine prejšnjega stoletja naprej vse bolj problematiziral, saj se je razvijal tako, da ni bil več inkluziven v celoti. Druga strategija je cerkvena reakcija na ta položaj: "naenkrat" je bilo treba celotni profani svet diferencirati na pravega in nepravega, in sicer z uporabo svojih lastnih meril o tem, kaj naj to sploh pomeni. Zato so pravovernost, rekatoliziranje in anatemiziranje največkrat istočasni pojavi. Ko še ni bilo potrebe po njihovi uveljavitvi, so bile razmejitve do okolja (drugih sistemov) v glavnem nepotrebne - za škodljive pa jih je Cerkev označila v "trenutku", ko se je to okolje glede na prejšnja pričakovanja izkazalo za nepredvidljivo, neobvladljivo in s tem ogrožujoče ("za vero, dom, cesarja").

Režimski pritisk je po drugi svetovni vojni zaustavil prejšnje procese. Ker je bila Cerkev potisnjena v defenzivo, so razmejitve postale nemogoče in v nekem smislu tudi nepotrebne; cerkveno prilagajanje ni bilo več odvisno od njenih kriterijev.

Glede na prejšnje tri načine je današnje ravnanje Cerkve precej drugačno. Za prvo strategijo je jasno, da ni več mogoča, drugi pa se Cerkev (za zdaj) odpoveduje. Napetosti obstajajo, saj gre še vedno za problem, ko razmejitve med Cerkvijo in drugimi področji niso povsem dorečene - vendar to ni niti samo problem cerkvene hierarhije niti samo njena krivda.

Literatura:

F. Cortes, A. Przeworski, J. Sprague (1974), *Systems Analysis for Social Scientists*. New York: John Wiley & sons.

F. Erjavec (1928), *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem*. Ljubljana: Prosветna zveza.

A. Gosar (1924), *Socialna ekonomija*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

A. Gosar (1987), Glas vpijočega v puščavi. "2000", 37/38/39: 85-133.

S. Granda (1991), Jeglič in slovenski katoliški shodi.V: E. Škulj (ur.), *Jegličev simpozij v Rimu*. Celje: Mohorjeva družba, 333-348.

F. Grivec (1929), Mistično telo Kristusovo - primera? *Bogoslovni vestnik*, IX, 1: 87-89

F. Grivec (1940), *Nauk o Cerkvi*. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani, skripta 230 str.

E. Kocbek (1980), *Pred viharjem*. Ljubljana: Slovenska matica.

B. Košir (1995), Lekcije o morali Cerkve so - neprimerne. *Sobotna priloga Dela*, 25. november: 33.

T. Luckmann (1967), *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan.

T. Luckmann (1992), Religion and Personal Identity in Modern Society. V: A. Giddens (ed.), *Human Societies*. Cambridge: Polity Press, 225-230.

N. Luhmann (1982), *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.

A. Mahnič (1895), Volilna pravica. *Rimski katolik*, VII: 28-36.

A. Mahnič (1895a), Politika sile in snovi. *Rimski katolik*, VII: 417-430.

A. Mahnič (1899), Katoliški liberalizem. *Rimski katolik*, Gorica: 380-ss.

E. J. Miller, A. K. Rice (1967), *Systems of organization* (The control of task and sentient boundaries). London: Tavistock Publications.

S. Pahor idr. (1993) (ur.), *Kristjanovo politično tveganje*, 27. študijski dnevi "Draga 92". Trst: Društvo slovenskih izobražencev.

Poročilo (1901) = *Poročilo o II. slovenskem katol. shodu*. Ljubljana: Tisk Katoliške tiskarne.

A. Ušeničnik (1907), Katoliški modernizem. *Čas*, I, 6: 265-274.

A. Ušeničnik (1912) (ur.), *Dr. Anton Mahnič: Več luči!* Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.

A. Ušeničnik (1912a), Več luči! *Čas*, VI, 2: 81-94.

A. Ušeničnik (1927/28a), Avtoriteta. *Čas*, XXII, 4: 201-210.

A. Ušeničnik (1927/28c), O cerkveni avtoriteti. *Čas*, XXII, 6: 345-357.

ZD (1852) = *Zgodnja Danica*, V, 23, 3. rožnika 1852.

ZD (1852a) = *Zgodnja Danica*, V, 26, 24. rožnika 1852.

ZD (1852b) = *Zgodnja Danica*, V, 28, 8. maliga serpana 1852.

ZD (1852c) = *Zgodnja Danica*, V, 30, 22. maliga serpana 1852.

ZD (1879) = *Zgodnja Danica*, XXXII, 9, 28. svečana 1879.Uf

Opombe

1. Npr.: "Naš fanatizem je naša načelnostna odločnost/.../ Breznačelnost, in naj se diči še s tako slepilnimi frazami, kakor je fraza človečnosti, ljubezni, je smrt duševnemu napredku. Človeštvo more živeti le o resnici; a ker je ta ena, nedeljiva, jo treba celo, čisto izpoznavati."

"Naš fanatizem izvira iz krščanskih idej."

"Nič lepšega in nič višjega ko tak - fanatizem!" (Ušeničnik 1912: 287; gl. tudi Ušeničnik: 1912a).

2. Glavni gesli takratnega časa sta bili - "Vse za vero, dom, cesarja!" in hkrati poudarek, da "V diru časa vtone, kdor z njim ne plava" (Bleiweis).

3. (Na ta zapis o krompirju opozarja tudi Vodopivec (1989: 181)

4. "In res je to, častivi bravci! ne zrak, ne preterda ali premehka, peščena, ilovnata ali mokrotna zemlja, ne preveč ali premalo gnojna njiva so vzrok, de krompir gnije, ampak le naš greh je pred božjo pravico tako zadolžil, de je v maščevanje klical/.../ to je božja kazen" (ZD 1852: 89).

5. (Pri relaciji ne gre samo za neko povezavo, ampak tudi za pomen, ki ga povezava omogoča (lat. relatio iz referre = nazaj prinesiti oz. sporočiti)

6. Čeprav pri tem besedilu (v nasprotju s prejšnjim) ni povsem jasno, ali je šlo za satiro ali pa je bil resno mišljen, vseeno tudi ta zgovorno kaže odnos do bogatenja trgovcev.

7. Naštete kategorije ti. "popolne", "brezpogojne" in "absolutne" pokorščine, na katere je opozarjal že leta 1901, je Ušeničnik izrecno klasificiral četrto stoletja kasneje (Ušeničnik 1927/28; 1927/28a) - tj. prav v tistem času, ko se je uveljavljalo mladinsko križarsko gibanje in ko so krščanski socialisti vse bolj oponirali cerkvenim avtoritetam.

8. Zato je označevanje s "staroslovenci" Bleiweis odklanjal, ker je bil prepričan, da bodo njegova prizadevanja aktualna tudi v prihodnje, medtem ko ga je oznaka stigmatizirala za nekaj preživetega, kar spada v preteklost,

9. To velja kljub temu da Mahnič sam s sabo v istem članku zaide v protislovje, ko trdi, da "pravi in razumni" ljudje - v nasprotju z npr. zakotnimi pisarji, slabimi novinarji ali pokvarjenimi agenti - pravi ljudje "se ne bavijo s politiko, kakor resni ljudje sploh ne!" (Mahnič 1895: 30).

10. Kompleksnost sodobnih procesov pomeni tudi to, da "dolgoročne konsekvence institucionalne specializacije religij, ki so odraz splošnih družbenih sprememb, vodijo - paradoksalno - v izgubo prav tistega, kar je institucionalna specializacija na začetku vzpostavila v "pluralističnem" religioznem kontekstu helenističnega sveta in rimskega imperija: monopol nad definicijo svetega" (Luckmann 1992: 226),

11. Tudi zato se pogosto ponavlja v naslovih politoloških publikacij sintagma - politična **kultura**.

12. (Dr. France Grivec (1878 - 1963), ekleziolog, je v obdobju med obema vojnama dokazoval, da je treba tudi celotno katoliško cerkveno organizacijo z vso njeno hierarhijo razumeti kot skrivnostno ("mistično") telo Kristusovo, torej kot nekaj nedoumljivega in nadnaravnega. S tem je teološko izpodbijal možnost vsakršne kritike, saj tisto, kar velja za skrivnostno in nedoumljivo, je tudi nerazumljivo in se zato ne more kritično vrednotiti po človeških merilih (cf. Grivec 1929; 1940).)