

Matevž Grenko

ODNOS SLOVENSKEGA (TRADICIONALNEGA) KATOLICIZMA DO DRUŽBE (CERKVE) IN DRŽAVE

A) Razumevanje odnosa družba-cerkev-država v slovenskem tradicionalnem katolicizmu

Na splošno so se odnosi v razmerju družba-Cerkev-država v preteklosti odvijali bolj ali manj na ravni oblasti enih in drugih. Ponekod se je to izražalo v obliki ustvarjanja zvez med „tronom in oltarjem“, drugje pa se je ta zveza sprevrgla v boj „dveh mečev“. V uresničevanju svojih cerkveno-političnih ciljev je Cerkev videla svojega glavnega partnerja v državi oz. v njenih vladah. Predvsem v monarhično-upravni državi je Cerkev iskala uresničenje svoje institucionalno-pravne orientacije. V novem veku pa se začenja nasprotni proces, proces ločevanja Cerkve od družbe oz. države. Na to so vplivali predvsem procesi, ki so potekali zunaj cerkvenega področja kot npr. nastajanje nacionalnih držav, nova sekularizirana družba, razsvetljenstvo, francoska revolucija, pa laična in kasneje socialistična gibanja. Kot odgovor na spremenjene družbene razmere je Cerkev svoj notranji ustroj še bolj centralizirala in hierarhično organizirala, da bi si zagotovila večjo svobodo in neodvisnost svoje organizacije od drugih laičnih institucij. Ta razvoj je določeval tudi večjo klerikalizacijo Cerkve, kar se je kazalo z dajanjem vse večjega poudarka avtoriteti, lastnemu nauku in zakonom, obredom in raznim ceremonijam, s tem pa se je ustvarjala nekakšna nova cerkvena ideologija. Šele to je ustvarilo predpogoje, na podlagi katerih se je izoblikovalo spoznanje, da sta Cerkev in država, kljub temu da sta različno ciljno usmerjeni, dve relativno samostojni družbeni instituciji, ki obstajata v istem družbenem prostoru. Ker pa sta Cerkev in država del iste družbene skupnosti, sta nekako „primorani“, da ne glede na različne usmeritve, pozitivno ali negativno sodelujeta v vsakodnevem družbenem življenju.

V našem prispevku obravnavamo le odnos med družbo, Cerkvijo in državo, ki je le en vidik širšega razmerja, ki ga navadno opredeljujemo kot razmerje med civilno in politično družbo. V politični družbi pa ima, poleg drugih institucij, država osrednje mesto, zato je za naše razpravljanje ta tematika brez dvoma relevantna. Na drugi strani pa je tudi Cerkev, kolikor je družbena skupnost, nujno tudi politična, se pravi, da posega v urejevanje družbeno-političnih zadev. Prav na začetku našega stoletja sta tako država kot Cerkev igrali v družbenem življenju osrednjo in dominantno politično vlogo, imeli sta največjo moč, ne le v političnem smislu, pač pa tudi v ekonomskem, kulturnem, moralnem ter tako odločilno vplivali na ohranjanje ali spreminjanje družbenopolitičnih odnosov nekega obdobja. Tako je Cerkev v tem času imela v raznih dokumentih izgrajen koncizen program svojega delovanja, ki se je najprej izražal v konfesionalnem političnem programu zbiranja in organiziranja vernikov okrog katoliških političnih strank, dalje se je ta program izražal v klerikalizaciji Cerkve, se pravi v njenem hotenju po avtoritativnem poseganju v državne zadeve in uporabi javne oblasti, kot tudi uporabi socialnega pritiska in sredstev pravnih načel, ki naj uresničijo njen program dela.

Našo tipologijo odnosov med družbo, Cerkvijo in državo bomo analizirali s pomočjo štirih modelov, kot smo si jih lahko (idealno tipsko) ustvarili na podlagi preučevanja stališč in izjav predstavnikov slovenskega tradicionalnega katolicizma:

I Model svobode in recipročnosti v odnosu družba-Cerkev-država

Osnovna misel tega modela je, da vlada med obema suverenima družbenima institucijama neke vrste dialektični odnos: ne more biti države kot „*bonum politicum*“ same zase, prav tako pa tudi Cerkev kot „*bonum sacrum*“ ne more obstajati sama zase. Praktično gre za medsebojno dopolnjevanje in bogatenje tako prve kot druge avtonomne in suverene družbene institucije. Obe instituciji sta namreč zaradi svoje svobode dolžni prispevati svoj delež k skupnemu dobremu. Pravzaprav med njima ni nobenih bistvenih razlik, saj obe ustanovi želita, „naj bi se vse individualno in družabno življenje ljudi vršilo po njenih naukih“. Razlika bi morda bila le v tem, „da ima država na razpolago mnogotera prisilna sredstva“, Cerkev pa le „idejne in moralne pripomočke“, s katerimi „lahko posamezne ljudi in ljudske skupine enostavno primorata, da se pokorijo njenim ukazom“.¹ Po slov. katolicizmu torej lahko obe instituciji nastopata kar se da oblastniško, svojo avtoriteto pa lahko uporabljata za prevlado nad ljudmi, država sicer s fizičnimi represalijami, Cerkev pa le z moralnimi pripomočki. V zadnji instanci pa obe instituciji tekmujeta v vplivanju na množice, pri čemer naj bi bila Cerkev vseeno nekaj višjega od države, saj ima višji cilj, nadnaravni, medtem ko država skrbi le za telesni in časn blagor državljanov. Katoliški pisci se zato vneto trudijo prikazati upravičenost favoriziranja moralnih dobrin, ki jih zastopa Cerkev nad materialnimi, ki jih uresničuje država. Čeprav mora Cerkev prispevati svoj delež k skupnemu dobremu, so vendarle njene vrednote nekaj več kot vrednote države. Takole pravi Ušeničnik: „Naš ideal ‚ni‘ politiška svoboda, se pravi ločitev Cerkve od države (in družbe). Toda, ker je svoboda sama po sebi nekaj dobrega, vzprejemamo načelo svobode tudi mi... a potem odločno zahtevamo popolno svobodo Cerkve... Svobodo predvsem Cerkvi, ki je učiteljica resnice in pravice in v jamstvo te svobode mi jamčimo tudi svobodo tistim, o katerih sicer vemo, da jo bodo zlorabili“.² V tem primeru avtor zagovarja pravzaprav svobodo kot predpravico Cerkve, saj da šele svoboda Cerkve zagotavlja svobodo države. Ta svoboda torej izhaja iz vzajemnega odnosa med svobodo Cerkve na eni strani ter svobodo države na drugi strani. Če namreč ni svobode Cerkve ni svobode države (družbe) in če ni svobode države (družbe) spet ne more biti svobode Cerkve.

Vendarle pa lahko v slovenskem katolicizmu zasledimo misel, da imata tako Cerkev kot država lastni področji delovanja, kar nedvomno izpričuje privolitev katoliških piscev v moderni obrazec odnosov med Cerkvijo in državo, se pravi v njuno ločitev, čeprav to seveda ne pomeni, da avtorji sprejemajo kakršnokoli obliko ali pojmovanje ločitvenega odnosa. Ločitev Cerkve od države naj bi narekovali predvsem praktični razlogi, ki bi bili v korist Cerkvi, saj dosedanja zveza med njima Cerkvi prej škoduje kot koristi. Najvidnejši katoliški socialni reformator ima o tem tako stališče: In abstracto bi bilo prav, da cerkev in država nista ločeni, ker tako lažje služita splošni blaginji, toda in concreto je mnogo bolje, da se izvrši ločitev, kajti „svobodno cerkveno življenje je več nego zveza cerkve z državo“.³ Zatem pa pove, zakaj je pristaš ločitve Cerkve od države: „Edino stališče politiške svobode more spraviti teptana krščanska načela zopet v veljavo in rešiti cerkvi pot za njeno blagonosno delovanje“.⁴ Kot smo razbrali, ločitev Cerkve od države narekujejo predvsem pragmatični razlogi, kajti zveza med tronom in oltarjem se je očitno za Cerkev izkazala kot obremenjujoča pri izvrševanju cerkvenega poslanstva.

II Model solidarnosti in etike v odnosu družba-Cerkev-država

Načelo solidarnosti, ki je ena bistvenih potez katolicizma, zahteva, naj najprej vsi člani človeške družbe sodelujejo med seboj pri uresničevanju skupne blaginje. To je povezano z zahtevo, naj vsakdo izpolni tisto vlogo v družbi in seveda v Cerkvi, za kakršno je usposobljen. To načelo bi bilo nujno treba upoštevati, če se zares želi ustvariti „pravilna“ ureditev družbe, se pravi taka, ki bo upoštevala načela etike in solidarnosti med vsemi njenimi člani, ne glede na to, kateri družbeni ustanovi pripadajo posamezni člani te družbe. V prvi vrsti pa je potrebno poskrbeti za solidarnost in enotnost znotraj posameznih institucij, saj je to predpogoj za uspešno delovanje družbenega mehanizma v celoti. V slovenskem katolicizmu o tem razmišlja Mahnič nekako takole: Kakršni so posamezni deli države, cerkve, takšen je tudi njih sestav; deli so ljudje, katerih vsak je podvržen večno veljavnim, brez razlike zavezanim zakonom resnice in pravi, istim zakonom, nič manj in nič več, podvržen je tudi „narod“, „država“, „cerkev“. Istim zakonom so potemtakem podložni tudi „narodni“ zastopniki, „ljudski“ poslanci, „cerkveni“ učitelji, kralji in cesarji, z vso politiko in njihovimi ministri.⁵ Po mnenju avtorja je šele na takšni ravni mogoče pričakovati sodelovanje vseh državljanov, zavedajočih se svoje dolžnosti v vsakodnevem političnem življenju. Vsi državljanji, ne glede na njihovo mesto in vlogo v družbeni skupnosti, naj med seboj sodelujejo po načelih solidarnosti in etike. Da se bo pa zagotovil družbeni učinek takšnega sodelovanja, je potrebno vpeljati tak pravni red, ki bo vsem omogočil ustrezno sodelovanje in temu primerno pravno zaščito. Načelo solidarnosti in etike naj bi tako prevevalo vsako družbeno institucijo in posameznike v njej, da bi tako lahko prišli do ustreznih rešitev in primernih mehanizmov urejanja družbe v celoti.

III Model (ne)tolerantnosti v odnosu družba-Cerkev-država

Ta model je bil najdoslednejši v razpravljanju o ločitvi države od Cerkve, seveda v negativnem pomenu. Katoliški ideologi so se pri tem izkazali kot predstavniki izrazito netolerantnega nastopanja, ne glede na to, da načelo tolerance zahteva, da spoštujesh prepričanje vsakega, ne pa tudi da se strinjaš z njegovimi načeli. Najdlje je pri tem šel Ušeničnik, ki pravi, da „odločno zameta načelo o ločitvi Cerkve od države kot zmotno, absurdno, brezbožno, pogubno in protisocialno načelo“.⁶ Avtor nastopa proti ukinitvi legitimne vloge Cerkve v političnem življenju in v državnih mehanizmih ter proti temu, da bi se ukinitve zveze med državnim in cerkvenim aparatom, po drugi strani pa zahteva, da Cerkev mora posegati v javno in družbeno življenje. Ušeničnik je pri tem brez dvoma spregledal, da ločitev države od Cerkve pomeni predvsem ločitev pravno-političnih in organizacijskih zadev države od Cerkve, ne pomeni pa odpravljanja vseh odnosov med državo in Cerkvijo v najširšem pomenu besede. Država, ločena od Cerkve, sicer nikakor več ne želi deliti oblasti s Cerkvijo, toda ta izključenost Cerkve od oblasti in politike seveda ne pomeni izrinjanja vernih državljanov iz političnih dejavnosti. Ušeničnik je, tako se zdi, pomešal področji institucionalne in organizacijske razdvojenosti s področjem individualnega in osebnega angažiranja vernikov pri graditvi državne skupnosti. Katoliškim ideologom res ni potrebno sprejeti laičnega principa ločenosti države od Cerkve, toda dosežkov take ločenosti kljub temu ne bi smeli omalovaževati, še posebno, če upoštevamo, da takšna ločitev države od Cerkve vzpostavlja pogoje ne le za svoboden in neodvisen razvoj države, marveč tudi za svoboden in tolerantnejši razvoj Cerkve same. Ravno tej toleranci pa se je Ušeničnik z vso močjo upiral, saj je dobro vedel, da ta prinaša človekovo pravico, da si svobodno izbere svoj filozofski pogled na svet in družbo, kar pa torej pomeni zavrnitev vsakršnega zunanjega vsiljevanja na miselnem in duhovnem področju, se pravi tudi s strani Cerkve.

IV Model demokratičnosti in podrejenosti v odnosu družba-Cerkev-država

Predvsem moramo poudariti, da se z ločitvijo Cerkve od države ustvarja tudi potrebna razlika med področji cerkvenega in državnega delovanja, tako da ločitev države od Cerkve ne pomeni vedno in nujno odrekanja vpliva Cerkve na družbene razmere, kot se po drugi strani tudi država ne odreka pomoči religioznih ljudi pri uresničevanju državljskih zadev. Nasprotno, prav zaradi razlik med državo in Cerkvijo obstaja možnost večje demokratičnosti in resnične komunikacije med obema institucijama. V določenem trenutku se je taka demokracija najprej pokazala kot operacija, ki odgovarja Cerkev sami. Pred Cerkev se je postavljala zahteva, naj ustvari prostor za široko aktivnost ljudskih množic; ta demokracija bi se opirala zlasti na „nižje kroge“, na „delavske stanove“, skratka na „množice“, vse to pa z namenom, da bi dosegla kompromis med vplivanjem „od spodaj“ in potrebo po ohranitvi družbenega sistema, se pravi kompromis, ki se bo zgodovinsko uveljavil prek različnih oblik krščanske demokracije. Zato se ni čuditi uradnemu katoliškemu predstavniku, ki o demokraciji govori kot o nuji za Cerkev. „Zmage cerkve v javnem življenju nam je dandanašnji upati le s stališča demokracije“.⁷ Vendar pa krščanska demokracija v procesu emancipacije ni bila samo pozitiven dejavnik, temveč tudi, če ne predvsem, element kompromisa med pravovernostjo množic in ohranjanjem razrednih pozicij. Kajti v tisti obliki, v kateri je Cerkev uresničevala zamisel avtentične demokracije, je s tem de facto omejevala svojo razredno prevlado, v tisti obliki, v kateri je hotela ostati krščanska, pa je žrtvovala samo demokracijo. To nam lepo izpričuje sam Ušeničnik takole: „Če bo našlo ljudstvo demokracijo pod praporom krščanskim bo zmagala misel krščanska“, drugače „bo v velikem boju med vero in nevero zmagala – nevera!“.⁸

S konceptom svoje demokratičnosti naj bi torej Cerkev imela v družbi mesto, ki bi ji konec koncev omogočalo apriorno prednost pred ostalimi organiziranimi skupinami, celo pred državo, ki bi se v tem primeru podredila konceptu krščanske demokracije. V tem okviru sicer v državi ne vidijo samo organ prisiljevanja, marveč tudi instrument svobode in napredka, toda pod pogojem, da svojo strukturo stalno prilagaja spremembam cerkvenih družbenomoralnih odnosov in če jo vodi zavest, da je najvišja naloga svobodne države, da omogoči prostor za svobodno in nemoteno delovanje vsem družbeno organiziranim skupinam, vključno s Cerkvijo.

Brez dvoma pa se teoretične postavke o ločitvi države in Cerkve na praktičnem področju lahko izražajo drugače, kar smo ne nazadnje lahko spoznali tudi iz predloženih modelov odnosov med družbo, Cerkvijo in državo v slovenskem tradicionalnem katolicizmu. Katoliške avtorje bolj zanimajo praktična vprašanja ter pragmatične rešitve, četudi bi se težko skladala s teoretičnimi postavkami. Od vseh vprašanj je za večino katoliških piscev najvažnejše tole: ali je država (in družba) za vero (in Cerkev) ali ne. Vse ostalo je drugotnega pomena. Če so za vero in Cerkev, potem bi lahko med njimi obstajal ne samo odnos tolerance, pač pa tudi odnos stvarnega, demokratičnega dialoga, vsaj kar se tiče praktičnega sodelovanja.

B) Problematika družbenih sprememb v slovenskem tradicionalnem katolicizmu

Katoliški teoretiki imajo pripravljen širok krog možnosti za predruženje obstoječega (kapitalističnega) družbenega sistema. Kot družbene spremembe avtorji razumejo vse procese spreminjanja družbe, ki bi prinesli spremembo ali neposredno vplivali na spremembo bodisi na lokalni ali splošni ravni. Pri tem se spremembe lahko odvijajo bodisi v sferi družbenega življenja ali na ravni družbene zavesti. Prav tako lahko sprememba zajame le kakšen del družbe ali celotno družbeno strukturo. „Socialno vprašanje torej ni samo delavsko, obrtno ali kmečko, ni samo denarno, ni samo versko, ni samo gospodarsko, marveč je vprašanje vse človeške narave“.⁹ Zaradi tako heterogenih razumevanj družbenih sprememb, je razumljivo, da so tudi koncepti razreševanja družbene problematike različni. V našem prispevku bomo

upoštevali tri pristope, znotraj katerih pa se oblikujejo posamični, zelo različni odtenki, tako da bomo lahko le hipotetično govorili o korporativnem, združenem ter demokratično-samoupravnem modelu razreševanja problematike družbenih sprememb.

Katoliški sociologi menijo, da je v družbi, kjer obstaja „splošno, javno in grobo“ izkoriščanje brez dvoma mogoče uresničiti načela krščanske pravičnosti, ki se med drugimi izražajo tudi v postopni odpravi takšnega stanja. Sredstva, ki so ljudstvu na voljo, so tako revolucija kot evolucija. Čeprav je npr. sociolog Gosar za radikalne spremembe takšnega izkoriščevalskega procesa, pa se mora zaradi predanosti končnemu cilju družbe, ki ga enači s kapitalistično ureditvijo, zadovoljiti z evolucijskim razreševanjem obstoječih krivic. Avtor je torej za spremembo družbenih razmerij, vendar tako spremembo, ki ne bi ogrožala kapitalistične ureditve, vsaj v zadnji instanci ne, četudi bi se struktura družbe in z njo vred celotna organizacija spremenili do temeljev. Zaradi tega je prisiljen trditi, da pravzaprav med revolucijo kot tako in evolucijo ni bistvenih razlik, v kolikor pa so, so le bolj ali manj kvantitativnega pomena. Čeprav je res, da se ta dva procesa družbenega spreminjanja med sabo dopolnjujeta, se glede na temeljitost in uporabo sredstev, s katerima razpolagata, vendarle tudi objektivno razlikujeta.

Gosar je mnogo bolj sistematičen, ko analizira dejavnike hitrejšega družbenega razvoja v modernem obdobju človeške zgodovine. Na prvo mesto postavlja industrializacijo in z njo povezano blagovno produkcijo, ki je temeljni način gospodarjenja moderne družbe. Zatem omenja naraščanje števila prebivalstva ter njegovo prerazporeditev v zaposlovanju s primarnega in sekundarnega področja v terciarni sektor ter z njo povezano racionalizacijo industrije. Omenja tudi večjo vlogo države in z njo povezane politične demokracije v najširšem obsegu, ki velikemu številu državljanov omogoča udeležbo v procesu političnega vplivanja. Na koncu ne pozabi omeniti niti velike soodvisnosti držav in dežel v svetovnem merilu, ki ne more ostati brez posledic tako za posamične države kot za skupnost v celoti. V nadaljevanju analize navaja pogoje, ki so potrebni za uspešno reformo družbe.¹¹ Na drugem mestu pa izrecno omeni, da kolikor se družbene spremembe ne bodo odvijale v okviru programa krščanskega socialnega aktivizma, ni pričakovati ustreznih in pravičnih rešitev „družabnih razmer“. Družbeno vprašanje je po njegovem vsaj v zadnji instanci podrejeno krščanskim etičnim načelom. Zato ostaja prva in glavna naloga pri razreševanju perečih in izkoriščevalskih družbenih razmer“ rešiti etično vprašanje, pa socialnih težav ne bo več“.¹²

1. Korporativni model družbenih sprememb

Korporativizem je posebna družbenoekonomska doktrina, ki jo je zagovarjal del slovenskega katolicizma – in to njen uradni del, na čelu z A. Ušeničnikom – vse od začetka dvajsetega stoletja dalje, uradno potrđitev kot obvezni cerkveni družbeni nauk pa je dobil s papeško okrožnico *Quadragesimo anno* iz l. 1931. Sistem krščanskega korporativizma naj bi katoliškemu piscu služil kot zdravilo za obstoječi družbeni nered in krivice. S korporacijo, ki „druži delodajalce in delojemalce, gospodarje in delavce“, in je „torej zveza pripadnikov istega stanu ali poklica“,¹³ naj bi se dosegel osnovni cilj slovenskega katolicizma, tj. strukturalna reforma družbenega življenja po načelih npravnosti, pravnosti, demokratičnosti, ekonomičnosti in kulturnosti, kakor jo zagovarjajo korporativni dejavniki, med katerimi sta najpomembnejša Cerkev in država.¹⁴ (Ni odveč na tem mestu opozoriti, da si Ušeničnik ni zamen prizadeval doseči podrejenost države Cerkvi z govorjenjem o njenem demokratičnem poslanstvu med ljudmi, kar smo predhodno že prikazali.) Kajti popolno družbeno reformo si je nemogoče misliti znotraj korporativističnega modela, brez npravne in verske prenovne sodobnega človeka, ki bi bila utemeljena z novimi krščanskimi socialnimi idejami, ki edine obetajo „novo socialno dobo“ za

slovenskega človeka.¹⁵ S svojim razumevanjem korporativizma Ušeničnik sploh ne nastopa proti razrednemu sistemskemu izkoriščevalskemu procesu kot takemu, to ga niti ne zanima, pač pa ponuja krščansko vizijo alternativnih družbenih sprememb s pomočjo korporacijskega sistema, kjer združeni podjetniki in delavci „skupno upravljajo podjetja in dele skupne dohodka vsakemu po njegovem delu“, ali pa v velikih „produktivnih zadrugah“, kjer so delavci sami „lastniki in delavci“.¹⁶ Na ta način naj bi se namreč zagotovila tudi pravica delavcev do zasebne lastnine, proizvodjalnih sredstev, kar pa bi delavcu vrnilo veselje do dela. Sicer pa ves krščanski socialni nauk uči, da ima človek pravico do zasebne lastnine, zato ker je oseba, „nobena stvar mu ni smoter, marveč je on smoter tvarnim rečem. Zato jih lahko potegne v sfero svoje osebnosti in avtonomije“.¹⁷ Ušeničniku se komunistična zamisel o kolektivni lastnini proizvodjalnih sredstev zdi utopična, nestvarna in nezmožna uresničiti celovito družbeno reformo,¹⁸ pri čemer avtor pač izhaja iz prepričanja, da ima lastnina bistveno zasebno naravo in funkcijo.

S korporativističnim modelom razreševanja družbenih razmerij si je Ušeničnik zagotovil nekakšno tretjo pot med takrat obstoječim kapitalističnim ekonomskim sistemom, ki ga moti zgolj zaradi vgrajenega principa izkoriščanja, ter načelno nesprejemljivim komunizmom (beri socializmom), zaradi vrste razlogov, pri čemer pa avtor podtakne še misel, da socializem ni sposoben rešiti družbenih problemov niti zagotoviti splošne družbene blaginje, za nameček pa bi socializem rad človeka ločil od Cerkve in vere. Pravna in edina oblika družbenih sprememb je po Ušeničnikovem prepričanju zaobsežena v krščanski socialni akciji v smislu korporativističnega modela spreminjanja.

2. Zadružni model družbenih sprememb

Kot smo lahko spoznali, je Ušeničnik na osnovi lastninskih načel zavračal gospodarski liberalizem (torej ne kapitalizma kot družbenega reda!) in socializem kot dva ekstremna nazora, ki da vsak zase rešujeta le eno plat socialnega vprašanja, zato se avtorju „prava“ rešitev ponuja v „zlati sredi“, sistemu, ki bi naj združeval pozitivne strani kapitalizma kot tudi socializma. Po njegovem mora in more tak sistem uresničiti krščanska socialna misel. Konkretno oblike pa naj bi bile industrijske korporacije in produktivne zadruge.¹⁹ Medtem ko smo o korporacijah že spregovorili – vidi se, da Ušeničnik obstoj korporacij in zadrug med seboj povezuje – pa naj bi „stanovske delovne zadruge“ predstavljale obliko zadružništva, v kateri je „skupna last določenih dobrin ali produkcijskih sredstev v rokah določenih oseb, namreč tistih, ki res skupno ali kolektivno delajo in proizvajajo“.²⁰ Sicer pa je v slovenskem tradicionalnem katolicizmu o zadružništvu prvi spregovoril J. E. Krek že na začetku našega stoletja, ko je alternativo za kapitalistično družbeno ureditev – v tem se bistveno razlikuje od Ušeničnika – videl v zadružništvu, ki naj bi predstavljalo „rešitev iz kapitalizma“, organizirano pa naj bi bilo po stanovih, v katerih bi delavci dobili mesto „tako, kot za tistimi, ki vladajo in ki največ pomenijo“.²¹ V tem Krekovem primeru gre za akcijski (praktični) koncept zadružništva kot socialne podlage slovenskega naroda, saj je zadružništvo postalo steber slovenskega gospodarstva na podeželju ter močna opora proti prodiranju nemškega kapitala. Teoretično se s konceptom zadružništva srečuje tudi Gosar, ki pa v zadružništvu vidi bolj ekonomsko preobrazbo obstoječih (takratnih) družbenih razmerij, povezanih z načelom samouprave. Zadružništvo naj bi se torej uveljavilo pri gospodarskih organizacijah, ki se ravna po načelu gospodarske samouprave; „čim več gospodarskih podjetij in panog obsega, tem bolj se približujemo gospodarski samoupravi“. Pri tem Gosar poudarja vzgojni pomen zadružništva kajti „samo tam, kjer se vsi dobro zavedajo svojih pravic in dolžnosti“, je „mogoča resnična samouprava“ „posebno pa še gospodarska samouprava“, kjer mora biti zagotovljeno „zares samoupravno vodstvo in nadzorstvo vsega gospodarskega življenja“.²² Zadružništvo je po Gosarju pomemben predhodnik pravega podružblja-

nja ali socializacije. Najprej naj podružbljanje zaobseže „vsa važna in za družbo kot celoto pomembna produkcijska sredstva (posestva, rudnike, tovarne), ki se sedaj nahajajo v rokah kapitalistov“. Zatem pa naj se podružbijo „razne politično-upravne enote npr. občine, mesta, pokrajine in država“.^{2,3} Gosar je bil tako eden redkih — poleg J. E. Kreaka morda edini — ki se je zavzemal za podružbljanje in ne za podržavljenje proizvodnih sredstev ter med prvimi katoliki, ki so zastopali misel o odpravi kapitalistične zasebne lastnine in videli za to primerno sredstvo v podružbljanju proizvodjalnih sredstev in njihovi socializaciji.

Precej drugačno socialno-ekonomsko reformo pa si je predstavljal Ušeničnik in sicer centralizacijo oz. delno državno socializacijo, ki naj bi obsegala sredstva, „ki imajo že sama po sebi bolj javen kakor zaseben značaj in ki jih je zasebno komaj mogoče voditi v občo korist“. Med dejavnostmi, ki bi jih bilo nujno treba podržaviti, Ušeničnik našteva: pošto, železnico, banko, zavarovalnico, vodno gospodarstvo in rudnike ter vzgojne in zdravstvene ustanove.^{2,4}

V združnem modelu socialno ekonomske reforme najdemo potrditev misli, da je socialni program slovenskega tradicionalnega katolicizma, zlasti prizadevanje za združno organizacijo, predstavljal poskus splošnega reformiranja kapitalističnega lastninskega sistema v neko pravičnejšo krščansko družbeno ureditev.

3. Demokratično-samoupravni model družbenih sprememb

Zagovarjanje koncepta podružbljanja je vsekakor precejšnja naprednost določene kroga slovenskega katolicizma, kajti šele s podružbljanjem proizvodjalnih sredstev je dana možnost povezovanja človekovih osebnih interesov z interesi širše družbene skupnosti ter vsaj načelno zagotovljena možnost enakopravnega soodločanja vseh zainteresiranih. V našem prispevku smo lahko spoznali, da je tudi zavračanje neposredne demokracije s strani dela — in to uradnega dela — slovenskega katolicizma povezano z zavračanjem podružbljanja, kajti če je država novega tipa glavni vzvod ohranjanja kapitalizma, potem je le ona primerna centralistična usmerjevalka proizvodnega procesa. Podružbljanje države in proizvodnega procesa sicer samo po sebi še nikakor ne pomeni uresničevanja „boljše“ družbe, kajti preseganje države ne sme biti samo sebi namen, temveč samo sredstvo za neposredno uresničevanje samouprave na vseh področjih, s katerih je odrinjena država. V tem kontekstu se sociolog Gosar zavzema za prepletenost državnega upravljanja s samoupravo. Takole pravi: „V dosledni samoupravni državi torej ni mesta za razlikovanje med državno upravo in tako zvano samoupravo“, „temveč je tu vsa državna in lokalna uprava hkrati državna in samoupravna“. Zakaj je utemeljeno in smiselno govoriti o nujni povezavi med državnim in samoupravnim mehanizmom znotraj demokratične države, avtor razloži nekaj vrstic naprej. Namreč „kakor hitro ločimo državno upravo od samouprave“, „se v ljudeh vzbuja dojem, kakor da sta država in njena uprava nekaj tujega, ljudstvu sovražnega in da je le tako zvana samouprava zares ljudska in domača“.^{2,5} Če bi uporabljali običajno izrazoslovje, bi lahko rekli, da Gosarjeva samouprava vključuje tako vidik ekonomske demokracije v smislu združništva, vidik družbene demokracije v pomenu podružbljanja ter vidik politične demokracije v vlogi ohranjanja državne avtonomije. Os te samouprave je treba torej iskati ravno na relaciji proizvodni odnosi—družbeno in politično upravljanje—politični sistem kapitalizma. Tako je po Gosarju samouprava ena izmed temeljnih zakonitosti družbe, po drugi strani pa je ena izmed osnovnih značilnosti družbenega demokratizma ravno njegova samoupravnost. Samouprava Gosarju ne pomeni samo poseganja v klasično politično področje, marveč predvsem prežemanje proizvodnih in družbenoekonomskih odnosov ter iz njih izviraajočega delovanja na poglavitne dejavnike političnega sistema. Takšno mnenje si lahko ustvarimo na podlagi Gosarjevega modela demokratizma, ki se danes preoblikuje v model samoupravnega razreševanja družbenih problemov. Gosar piše: „Prvotni program demokracije“, ki se je izražal „v tako zvanih naravnih človeških oziroma osnovnih

državljskih pravicah, in po tem, kdo je bil za, oziroma kdo je bil proti“, „je danes uresničen“.²⁶ V nasprotju z nekaterimi političnimi smerni in tudi nekaterimi predstavniki slovenskega katolicizma, Gosar ne pozna pojmovne „krize“ demokracije, niti ne krize določenega koncepta demokracije in njej ustrezne prakse; morda mu je k takšnemu prepričanju pripomogel njegov vsestransko zastavljen program samouprave, ki ni bil omejen le na politično področje, pač pa je zahteval demokratično odločanje tudi na področju lastnine oz. ekonomije. „Težave“ po Gosarju „povzročajo samo praktično uveljavljanje demokratičnih načel“. „Te težave pa izvirajo predvsem le od tod, ker demokratična ideja v svoji običajni obliki ne ustreza dovolj zamotanim problemom današnjega družabnega življenja“.²⁷ To, kar je bila prej ideja demokracije, „to postaja danes bolj in bolj ideja vsestranske samouprave“, „ta težnja (pa) postaja tem močnejša, čim bolj se ljudje zavedajo sami sebe, čim bolj samozavestni so in čim bolj spoznavajo svet okrog sebe“ optimistično zaključuje sociolog Gosar.²⁸ Skratka, v kontekstu Gosarjevega razpravljanja o nujnosti nadaljnjih družbenih sprememb kapitalizma se je izredno zaostriło vprašanje odnosov med državo in družbo, katerega jedro je ravno problematika samouprave in demokracije. Vsa ta in druga vprašanja pa so se zastavljala pretežno na nekakšni abstraktni teoretični ravni predvsem kot problem nadaljnjega razvoja kapitalizma in širjenja njegovih demokratičnih pristojnosti.

Spoznali smo lahko, da se je v različnih katoliških modelih oblikovala zamisel o nujnosti reform družbenega sistema kot sredstvu za demokratizacijo in socializacijo proizvodnih sredstev ter odnosov, ki pa vendarle ne zahtevajo ostrih in silovitih političnih sprememb. Zanesljivo pa je, da so predstavniki slovenskega tradicionalnega katolicizma uvideli, da učinki njihovih družbenih reform niso taki, niti enaki, kot bi bili možni učinki korenite revolucije, to pa je bil pravzaprav glavni cilj njihovega družbeno reformatorskega prizadevanja.

Zaključek

Določitev razmerja med katolicizmom ter družbo (državo) in s tem politiko, naj bi bilo tako pomembno in pravzaprav osrednje vprašanje, ki sega v samo bistvo katolicizma, da je za nekatere mogoče na tej ravni po tradicionalni shemi razdeliti svet v dva dela; v tistega, ki prezira politiko in tistega, ki prezira katolicizem. Pri preziranju prve ter pri apriornem odklanjanju kakršnekoli povezanosti med njo in katolicizmom, mora biti ves napor usmerjen v dokazovanje popolne avtonomnosti katolicizma; taka mnenja smo v našem prispevku zelo pogosto srečevali. Vendar pa je spoznanje, da je taka, do skrajnosti izpeljana avtonomnost katolicizma, nesprejemljiva, nujno vodilo k iskanju take rešitve, s katero katolicizem ne bi odtegnil sveutu vrednost. Katolicizem bi mogli tedaj označiti kot sredstvo cerkvene politike, toda obenem je treba poudariti, da katolicizem ni gola oblika, ki zajame politično vsebino, temveč naj bi bila neke vrste dialektika med cerkveno politiko in krščansko etiko. Katolicizem je zato nekakšna mediacija med obema pojavoma, to pa ne pomeni, da je le goli posrednik, temveč tak posrednik, ki vpliva na posredovano, tako da dobi cerkvena politika svojo trdnost, krščanska etika pa svojo dorečenost.

Če je Cerkev prisiljena ali pripravljena soočati se s soodvisnostjo katolicizma in politike (države in družbe) kot sprejemljivim spoznanjem, pa je obenem zanjo – kot smo lahko spoznali – značilna bojazen, da bi katolicizem ob taki opredelitvi izgubil svoj smisel kot vrednota in zato tako vztrajno poudarja povezanost katolicizma z etiko (razumljivo da krščansko), hkrati pa opozarja tudi na „institucionalnost“ katolicizma, ki naj bi katolicizmu ohranila njegovo avtonomnost. Tak pristop k razrešitvi odnosa med katolicizmom in politiko (državo, družbo) je nadvse jasen izraz katoliške ideologije, ki je prevladujoča ideologija modernega sveta. Katolicizem kot politično nevtralen, z moralno prepojen sistem, se dviga nad politične boje in

politično vsakdanjost sploh ter kot tak nosi v sebi značilnosti predstavnika splošnih družbenih interesov ter zaščitnika abstraktne pravne varnosti državljanov. Taka spoznanja pa kažejo dojemanje razmerja med katolicizmom in politiko (državo, družbo) v bistveno drugačni luči, kot smo bili navajeni doslej, predvsem pa so dragoceno metodološko napotilo in opozorilo, kje čakajo marksistično misel še nerešeni, pa za teorijo in prakso nadvse pomembni problemi.

OPOMBE:

¹ Gosar A., Za nov družabni red, drugi zvezek, Celje 1935, 198.

² Ušeničnik A., Načelo svobode in naši ideali, Katoliški obzornik 1905, 257–258.

³ Krek J. E., Jakobinska svoboda, KO 1905, 127.

⁴ Krek J. E., v op. 3 n. d., 139.

⁵ Prim. Mahnič A., Politika uspeha in nasledkov, pa Slovenci, Rimski katolik 1888/89, 585.

⁶ Ušeničnik A., Ločitev cerkve od države, Čas 1908, 190. „Ločitev cerkve od države je kakor razporoka . . . Svoboda je sicer nekaj lepega in dobrega, a kjer moramo pri tem govoriti o ločitvi, tam je zlo“ (str. 191). Podobnega mišljenja je tudi Gosar: „Ločitev cerkve od države je nekaj kar samo po sebi nujno nasprotuje njenemu skupnem smotru in namenu“ (v op. 1 n. d., 546).

⁷ Ušeničnik A., Naši ideali in demokracija, KO 9/1905, 358. Podobno mi srečamo tudi na str. 341.

⁸ Ušeničnik A., v op. 7 n. d., 346.

⁹ Krek J. E., Izbrani spisi, tretji zvezek, Ljubljana 1925, 189. Podobno trdi Gosar: „Družabno ali socialno vprašanje torej ne pomeni isto kot delavsko vprašanje“ (Za nov družabni red, prvi zvezek, Celje 1933, 66. Toda hkrati pristavlja: „Delavska politična organizacija je in mora biti glavni in najvažnejši organ politične borbe za občestveno preureditev družbe“ (v op. 1 n. d., 939).

¹⁰ Gosar A., Za nov družabni red, prvi zvezek, Celje 1933, 115. „Revolucija je samo dokaz napačne ali vsaj nezadostne oziroma prepočasne evolucije“ (116).

¹¹ Prim. Gosar A., v op. 10 n. d., 71 in sl.

¹² Gosar A., Za krščanski socializem, Ljubljana 1923, 48.

¹³ Odar A., Temelji organizacij, prvi del, Ljubljana 1942, 36. Naj pripomnim, da sem o „korporativizmu“ več pisal v Znamenju 5/1986.

¹⁴ Prim. Ušeničnik A., Sociologija, Ljubljana 1910, 523. Krščanskim korporativistom je velik vzor bil srednjeveški „Corpus Christianum“, družba, ki je bila po njihovem v celoti krščanska, do tedaj edino zares pravo uresničenje „božje države“ na zemlji. Korporativisti so torej bili prvi predstavniki klerikalistične teokracije v dvajsetem stoletju na Slovenskem.

¹⁵ Prim. Uvod v krščansko sociologijo, Ljubljana 1920, 134–135.

¹⁶ Ušeničnik A., v op. 15 n. d., 77.

¹⁷ Ušeničnik A., v op. 15 n. d., 82.

¹⁸ Prim. Ušeničnik A., v op. 13 n. d., 82–87.

¹⁹ Prim. Ušeničnik A., v op. 15 n. d., 128–131.

²⁰ Aleksič J., Stanovska država, Maribor 1933, v op. na str. 57.

²¹ Krek J. E., Izbrani spisi, drugi zvezek, Ljubljana 1923, 315. Več o Krekovem socialnem delu na Slovenskem sem pisal v Znamenju 1/1987.

²² Gosar A., Razprave o družbi in družabnem življenju, Ljubljana 1932, 86.

²³ Gosar A., v op. 22 n. d., 84.

²⁴ Ušeničnik A., v op. 14 n. d., 558.

²⁵ Gosar A., v op. 1 n. d., 501. Samouprava torej Gosarju ne pomeni popuščanja države ljudstvu, temveč temelj, na katerem je država zgrajena.

²⁶ Gosar A., v op. 22 n. d., 148.

²⁷ Gosar A., v op. 22 n. d., 156.

²⁸ Gosar A., v op. 1 n. d., 493.