

Krščanska družbena etika (skripta v pripravi)

Izr. prof. dr. Ivan Štuhec

KAZALO

I. del: Teoretična utemeljitev in umestitev krščanske družbene etike	6
<i>1. poglavje: Od družbenega nauka Cerkve do krščanske družbene etike</i>	<i>6</i>
1.1. Različne opredelitve krščanske družbene etike	6
1.2. Zgodovinski razvoj krščanske družbene misli in prakse	11
1.2.1. Prva stoletja	11
1.2.2. Po razširitvi na evropski kontinent	13
1.2.3. Industrijska revolucija	14
1.3. Začetki in razvoj socialno-družbene misli in prakse na Slovenskem	15
1.3.1. Do druge svetovne vojne	15
1.3.2. J. E. Krek, oče slovenske socialne misli in dela	17
1.3.3. Kritično ovrednotenje Krekove misli	21
1.3.4. Teoretični okviri družboslovja v 19. stoletju	23
1.3.5. Teoretična izhodišča Krekovega družboslovja	26
1.3.5.1. Krek in nravni zakon	26
1.3.5.2. Spoštovanje cerkvene oblasti	28
Sklep	28
1.3.6. Andrej Gosar med katoliško ideologijo in novim krščanstvom	30
Uvod	30
1.3.6.1. Demokratični družbeni red ustreza moderni dobi človeštva	31
1.3.6.2. Družbene reforme kot stalni proces	31
1.3.6.3. Smisel in meje ideologij	32
1.3.6.4. Krščanski socializem ali krščanski socialni aktivizem?	34
1.3.6.5. Metode družbene reforme	36
Sklep	36
1.3.7. Blokada in razvoj DNC po drugi svetovni vojni	37
<i>2. poglavje: Teoretično sistematičen odgovor Katoliške cerkve na družbena vprašanja</i>	<i>40</i>
Uvod	40
2.1. Med obema svetovnima vojnama	42
2.2. Od druge svetovne vojne do drugega vatikanskega koncila	44
2.3. Drugi vatikanski koncil in Janez Pavel II.	46
2.4. Ljubezen in pravičnost	49
2.5. Papež Frančišek in Božje usmiljenje	50
2.6. Predlog Cerkve sodobnemu svetu in njena navzočnost	51

2.7. Laična in krščanska kultura	55
2.8. Civilizacija ljubezni	56
3. poglavje: <i>Sekularni in globalni svet</i>	59
Uvod	59
3.1. Sekularnost v slovenskem jezikovnem pomenu	59
3.2. Francoski jezikovni pomen	60
3.3. Novejši razvoj pod nemškim vplivom	63
4. poglavje: <i>Religija in njeno umeščanje v sekularni svet</i>	64
Uvod	64
4.1. Novejši razvoj razumevanja sekularnosti	67
4.2. Sekularizacija kot priložnost	68
4.3. Univerzalno krščanstvo ali konec krščanskega Zahoda	72
5. poglavje: <i>Globalni svet in svetovni etos</i>	73
5.1. Kaj je globalizacija?	73
5.2. Zavedanje globalnih dejstev	76
5.3. Smer globalni etos	77
5.4. Razumevanje globalizacija v globalni Cerkvi	81
5.5. Izzivi za Slovenijo	83
II. del: Biblična in eklesiološka utemeljitev krščanske družbene etike	86
1. poglavje: <i>Razvoj krščanske družbene misli in prakse od Jezusa do drugega vatikanskega koncila</i>	86
1.1. Novost in drugačnost Jezusovega poslanstva glede na svetne oblasti	86
1.2. Prva krščanska skupnost: skepsa do sveta in rast vere	88
1.3. Avguštinovi državi kot daljnosežna paradigma	90
2. poglavje: <i>Eklesiološka utemeljitev Krščanske družbene etike</i>	92
2.1. Ta nesrečna beseda »laik«	92
2.2. Izhodišča za teologijo laikata	94
3. poglavje: <i>Skrivnostna in ljudska Cerkev</i>	97
Uvod	97
3.1. Človek je bitje skupnosti	98
3.2. Cerkev je evharistična skupnost	99
3.3. Cerkev je duhovna in telesna skupnost	100
3.4. Cerkev je iz poslušanja in sprejemanja	101
4. poglavje: <i>Kristjanovo poslanstvo in poklicanost</i>	101
Uvod	101

4. 1. Eno dostojanstvo, različne službe.....	102
4. 2. Trojna služba	103
4. 3. Duhovniška služba.....	104
4. 4. Preroška služba	105
4. 5. Vodstvena služba.....	106
III. del: Človekove pravice in racionalna načela krščanske družbene etike.....	109
<i>1. poglavje: Človekove pravice</i>	<i>109</i>
1.1. Nastanek in razvoj	109
1.2. Cerkev in človekove pravice	112
1.3. Človekovo dostojanstvo	112
1.4. Človekovo dostojanstvo in Cerkev.....	114
<i>2. poglavje: Načela krščanske družbene etike</i>	<i>116</i>
2.1. Personalno/osebno načelo	116
2.2. Skupno dobro/blaginja.....	117
2.3. Solidarnost/vzajemnost.....	119
2.3.1. Solidarnost v globalnem svetu.....	121
2.4. Subsidiarnost/nadomestnost	122
IV. del: Konkretna področja krščanske družbene etike.....	126
<i>1. poglavje: Cerkev in država ter civilna družba.....</i>	<i>126</i>
1.1. Spremenjen zgodovinski okvir	126
1.2. Zmanjšana suverenost države	128
1.3. Položaj v Sloveniji.....	130
1.4. Civilna družba.....	132
1.4.1. Izvor in pomen civilne družbe	132
1.4.2. Krščansko razumevanje civilne družbe	134
1.4.3. Cerkev in civilna družba.....	135
<i>2. poglavje: Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne</i>	<i>137</i>
Uvod	137
2.1. Etične predpostavke za samoobrambo v kontekstu etičnega kompromisa.....	139
2.1.1. Strukturni greh.....	139
2.1.2. Samoobramba kot etični kompromis	141
2.2. Zgodovinska in etična upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne.....	145
2.2.1. Nastajanje Jugoslavije po prvi svetovni vojni	145
2.2.2. Proces osamosvajanja in pravična obramba	146
2.2.3. Nastajanje slovenske vojske in pravična obramba	150

Sklep	153
<i>3. poglavje: Medgeneracijska pravičnost</i>	<i>155</i>
Uvod	155
3.1. Idejnovsebinski razvoj pojma pravičnost	156
3.1.1. Od grškega do novejšega pojmovanja pravičnosti	156
3.1.2. Novejše opredelitve pojma pravičnost	160
3.1.3. Pravičnost pri Wernerju Veithu	161
3.2. Participativna pravičnost – pravičnost udeležbe	162
3.2.1. Medgeneracijska pravičnost	163
3.2.2. Opredelitev pravičnosti pri cerkvenem učiteljstvu	165
Sklep	168
<i>4. poglavje: Demografska kriza kot priložnost za vse generacije</i>	<i>169</i>
4.1. Stari kontinent se stara	169
4.2. Nujnost socialnih reform	170
4.3. Vrednostne usmeritve mladih in njihovi potenciali za solidarnost	171
4.4. Psihosocialna struktura mladostnika in solidarnost	173
4.5. Izzivi za vzgojno-izobraževalne ustanove	174
Sklep	175
Literatura	177

I. del: Teoretična utemeljitev in umestitev krščanske družbene etike

1. poglavje: *Od družbenega nauka Cerkve do krščanske družbene etike*

1.1. Različne opredelitve krščanske družbene etike

Ali lahko po več kot sto letih razvoja, postopoma nastajajoče in danes samostojne teološke vede, ki se največkrat imenuje »Družbeni nauk Cerkve« (DNC), z veliko natančnostjo povemo, kaj ta veda vsebuje? Pojemovna razgibanost, ki je značilna za to področje, že sama po sebi govori o določenih težavah. Vse se je začelo z zaostrovanjem socialnega vprašanja v industrijski dobi, v drugi polovici 19. stoletja. Takrat sta se znašla v konfliktu delo in kapital, ki se vse do danes nista pomirila. V tistem času je večinsko kmečko prebivalstvo postopoma pričelo iskati kruh v nastajajočih industrijskih središčih in tako je prišlo do urbanizaciji, ki danes tudi v Sloveniji predstavlja bivanjski prostor večine prebivalstva. Kasneje se je konflikt dela in kapitala spremenil v konflikt družbenih sistemov, ki sta ga simbolizirala socialistično-komunistična in liberalno-kapitalistična usmeritev. Danes je ta konflikt na globalni ravni med revnimi in bogatimi, ki mu ni videti konca.

Cerkev se je čutila poklicano, da razvije vmesni sistem, tretjo pot, pot sprave med delom in kapitalom, oziroma delavci in lastniki in upravljavci kapitala. Pri tem ni imela najbolj srečne roke, a hkrati je prav okrožnica *O novih stvareh* (*Rerum novarum* – RN, 1891) pomenila vrnitev Cerkve v družbeno razpravo kot kompetentnega sogovornika. Koncem devetnajstega stoletja se razvije politični katolicizem, ki ima svoje globoke korenine že v Avguštinovem času, a v novih okoliščinah nastajajočega parlamentarizma, dobi strankarsko-politično obliko organiziranosti, na čelu katere so pogosto kleriki. Kulturni boj postane tudi politični boj in klerikalizem je pojav, zaradi katerega še danes govorimo o ločitvi duhov, saj je zgodovinsko gledano zarezal veliko globlje kakor zgolj na ravni družbeno-političnega delovanja in upravljanja z državo. V slovenskih razmerah so se duhovi radikalno ločevali v okoliščinah okupacije in vsiljene revolucije pod vodstvom komunistične internacionale. Politični katolicizem je končal v izgnanstvu ali v stotinah »Hudih jam« po vsej deželi.

Ko govorimo o DNC gre za vprašanja, ki zadevajo tako njegovo filozofsko kot teološko utemeljitev. Gre za vprašanje odnosa med odrešenjskim oznanilom in urejanjem našega tosvetnega bivanja, za vprašanje odnosa med vero in razumom, vero in politiko, vero in oblastjo, za vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo oz. verskimi skupnostmi. Ne nazadnje gre danes za vprašanje

umeščanja krščanstva v sekularizirani, pluralni, demokratični in laični prostor. Teh in drugih vprašanj se loteva DNC, ki je samo izvleček večstoletnega, tisočletnega odnosa med vero in družbo. Pri tem ne moremo mimo zgodovinske refleksije in tudi ne mimo ovrednotenja tega, kar določa naš čas in prostor – Slovenijo v evropskem in globalnem kontekstu. Katoliška Cerkev ima na tem področju pester, dinamičen in zanimiv razvoj.

Giovanni Filoramo v svoji knjigi, *La Chiesa e le sfide della modernità* glede na obdobje pred drugim vatikanskim koncilom ugotavlja, da se je DNC vse do petdesetih let dvajsetega stoletja razumel kot sredstvo za krščansko ponovno osvojitev (riconquista) družbe. Šlo je za restavratorsko utopijo, ki se je zgledovala po idealni krščanski srednjeveški družbi. Ta ideja je dobila svoj pojmovno zvezo v pojmu »novo krščanstvo«, utemeljeno na teoriji o naravnem zakonu in Božjem razodetju, kot ga oznanja Cerkev. Za krščanske laike je to pomenilo, da se morajo angažirati na družbenem in političnem polju, da bi pokristjanili strukture in institucije družbe, s tem pa olajšali in omogočili poslanstvo Cerkve, ki je v prinašanju Božjega odrešenja ljudem. Pri tem je šlo za deduktivni model, ki je iz naravnega zakona in razodetja hotel izpeljati »krščansko družbo« kot »tretjo pot«, katera je predstavljala alternativo drugim obstoječim ideološkim modelom.

Drugi, induktivni model, se je razvil po okrožnici Janeza XXIII. *Mati in učiteljica (Mater et magistra* - MM, 1961). Ta okrožnica predlaga tri pomembne metodološke korake: videti, presojati in delovati. To metodo je prevzel papež Pavel VI. v Apostolskem pismu *Ob osemdesetletnici (Octogesima adveniens* OA, 1971) v kateri pričakuje, da bodo krščanske skupnosti v različnih delih sveta analizirale lastno družbeno stanje, v luči evangelija, uporabile ustrezne principe za razmislek, ustvarile merila za presojo s pomočjo družbenega nauka Cerkve ter končno izoblikovale izbire in prizadevanja za družbeno preobrazbo s pomočjo Svetega Duha, v občestvu s škofi in v dialogu z drugimi krščanskimi brati in sestrkami ter ljudmi dobre volje (Filoramo 2007, 12-13).

Zadnja dva papeža na prelomu tisočletja, sta temu vprašanju namenila kar pomembno pozornost. Janez Pavel II. v okrožnici *O skrbi za socialno vprašane (Sollicitudo rei socialis* – SRS, 1987) pravi, da »Socialni nauk Cerkve ni neka 'tretja pot' med tako imenovanim liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivizmom in tudi ne alternativa drugim, manj radikalnim rešitvam: je izvirni nauk z lastnim značajem. Tudi ni ideologija, temveč pozorna formulacija dosežkov, pridobljenih na osnovi razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja v družbi in v mednarodnem okvirju, razmišljanja v luči vere in cerkvenega izročila. Njegov glavni namen je razložiti in pojasniti te stvarnosti, ko ugotavlja, ali so v skladu ali pa v nasprotju s smernicami evangeljskega nauka o človeku in njegovem zemeljskem in onstranskem poklicu. Zato tega nauka ne gre prištevati k

ideologiji, temveč k teologiji, in sicer k moralni teologiji« (SRS, 41; prevedel I. J. Š.). Osrednji poudarek Janeza Pavla II. v družbenih dokumentih je v obrambi transcendentalne razsežnosti človekove osebe.

Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi *Libertatis conscientia* (22. 3. 1986) opredeli Družbeni nauk Cerkve takole: »Cerkveni socialni nauk se je porodil iz srečanja evangeljskega sporočila in njegovih zahtev, povzetih v najvišji zapovedi ljubezni do Boga in do bližnjega ter v pravičnosti, s problemi, ki izhajajo iz življenja družbe. Razvil se je kot nauk na podlagi uporabe zakladov človeške modrosti in znanosti o človeku; nanaša se na etični vidik tega življenja in upošteva strokovne tehnične vidike problemov, vendar vedno tako, da jih presoja z moralnega zornega kota. Ta nauk je usmerjen k delovanju in se razvija vzporedno s spreminjajočimi se zgodovinskimi razmerami. Zato so v njem poleg vedno veljavnih načel tudi prigradne, spremenljive sodbe. Ne sestavlja zaprtega sistema, marveč ostaja vedno odprt za nova vprašanja, ki se nenehno pojavljajo; nujno potreben mu je prispevek vsakovrstnih darov in karizem, izkušenj in usposobljenosti. Kot porok človekovega dostojanstva Cerkve s svojim socialnim naukom nudi skupek načel refleksije in kriterijev za presojanje kakor tudi smernic za konkretno delovanje, da bi prišlo do globokih sprememb, ki jih zahteva stanje bede in krivice, in sicer tako, da bo v resnični blagor ljudi« (LC 72).

Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* (*Deus caritas est* – DCE, 2007) DNC opredeli tako: »družbeni nauk Cerkve noče Cerkvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov razmišljanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkve želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in , pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti« (DCE 28).

Družbeni nauk Cerkve izhaja iz stališča razuma in naravnega prava, to je iz tega, kar je v skladu s splošno človeško naravo, oziroma njegovo univerzalnostjo. Obenem se zaveda, da ni naloga Cerkve, naj ta nauk sama politično uveljavi; želi pa služiti oblikovanju vesti na področju politike in prispevati k temu, da raste spoznanje za prave zahteve pravičnosti in hkrati tudi pripravljenost delovati v skladu z njimi, tudi če to nasprotuje obstoječim osebnim interesom. To pa pomeni: »graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova« (DCE 28).

V obeh opredelitvah vidimo najprej, da gre za negativno opredelitev, kaj vse DNC ni: ni tretja pot, ni ideologija, ni alternativa kateremu koli družbenemu sistemu in tudi ni poizkus, kako prevzeti oblast v državi ali vsiliti svoje družbene koncepte drugače mislečim ljudem. Na nek način per viam

negationis cerkveno učiteljstvo demantira samo sebe, saj je v preteklosti DNC vse to dejansko bil. Ali drugače rečeno, gre za področje na katerem cerkveno učiteljstvo ni nezmotljivo, zato je podvrženo kulturnim in političnim spremembam, ki narekujejo tudi različne vsebinske in metodološke poudarke, ko gre za družbena vprašanja.

Kaj pa potem je DNC? Racionalna refleksija družbene situacije v luči vere v Jezusa Kristusa in cerkvenega izročila, ki naj motivira kristjane za prizadevanje na polju večje pravičnosti in miru. To pa je mogoče s strani Cerkve dosegati na način, da z vzgojo in izobraževanjem oblikuje vest in kulturo posameznikov, ki naj po lastni presoji vstopajo v prizadevanje za večjo družbeno pravičnost in mir na svetu. Ali kakor pravi *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katoličanov v političnem življenju*, Kongregacije za verski nauk iz leta 2002, ki se pri tem sklicuje na *Apostolsko spodbudo o krščanskih laikih* iz leta 1989: Posledica nauka drugega vatikanskega koncila je, da se »krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega, kar vključuje uveljavljanje in obrambo dobrin, kot so javni red in mir, svoboda in enakost, spoštovanje človekovega življenja in okolja, pravičnost, solidarnost itd.

Politična svoboda ni in ne more biti utemeljena na relativistični ideji, da so vsa pojmovanja o človekovem dobrem enako resnična in enako vredna, ampak je utemeljena na dejstvu, da politične dejavnosti od primera do primera merijo v zelo konkretno uresničitev resničnega človeškega in družbenega dobrega v dobro opredeljenem zgodovinskem, zemljepisnem, ekonomskem, tehnološkem in kulturnem zgodovinskem okolju ... ter da so moralno sprejemljiva« (Kongregacija za verski nauk, 3).

DNC je torej etični in moralni vidik odrešenjske zgodovine, ki služi za motivacijo pri presojanju (motrenju) družbenih razmer, pri iskanju rešitev in pri družbenem delovanju ali akciji (Kompandij družbenega nauka Cerkve, 72–86). V tem duhu papež Frančišek, v knjigi *El Jesuita* v odgovoru na novinarsko vprašanje, kako se naj opredeljuje Cerkev do družbenih vprašanj, da se ji ne bo očitalo politizacije, odgovori: »mislim, da je najbližje temu, kar bi rad povedal, beseda 'strankokracija'. Gre za to, da se ne vmešavamo v strankarsko politiko ampak v Politiko z veliko začetnico, ki izhaja iz desetih božjih zapovedi in evangelijev. Kritika nespoštovanja človekovih pravic, izkoriščanja ljudi in njihovega izključevanja v družbi, pomanjkanje možnosti za vzgojo ali slaba oskrba s hrano, so stvari, ki jih ne gre enačiti s strankarsko politiko. Če poimenujemo krivice s pravim imenom, nam nekateri očitajo, da se gremo politiko. Jaz odgovarjam: da, mi se gremo politiko v pravem pomenu,

v duhu evangelija, ne pa strankarske politike. Povsem nekaj drugega pa je, če nekdo začne propagirati politiko ene stranke» (Papst Franziskus, *Mein Leben mein Weg*, 93).

Pri tem razlikovanju se zdi, da je v ozadju papeževega gledanja na politiko znano razlikovanje Bartolomea Sorge, italijanskega jezuita, ki govori o politiki z malo in veliko začetnico (Sorge, *Kristjan in politika*, 50).

Za opredeljevanje katoliškega pogleda na družbo so se v zgodovini uporabljali različni izrazi. Ko se je želelo poudariti posebnost katolištva, je bil najbolj ustrezen izraz *katoliški družbeni nauk* ali *družbeni nauk Cerkve*. V primeru bolj ekumenskega gledanja je bil ustrežnejši izraz *krščanski družbeni nauk*. V času sistematičnega nastajanja krščanskega pogleda na družbene spremembe, konec 19. in v prvi polovici 20. stol., se je najbolj pogosto uporabljal pojem *socialni nauk Cerkve*, ker je bilo v ospredju socialno vprašanje. V novejšem času nekateri govorijo o *krščanski družbeni etiki*, da bi s tem izpostavili bolj filozofski vidik, ali o *družbenem nauku Cerkve*, ki je v obdobju po drugem vatikanskem koncilu doživel določeno alternativo v *politični teologiji* in *teologiji osvoboditve*. Slednji dve se nista razumeli kot posebni smeri teologije v okviru moralne teologije, ampak kot specifični hermenevtični ključ za razumevanje in razlaganje aktualnih družbenih razmer. Danes se najpogosteje uporablja besedna zveza *družbeni nauk Cerkve*, ker sta s tem zajeta celoten pogled Katoliške cerkve na družbena vprašanja in krščanski moralni zorni kot. Srečamo pa tudi pojmovni zvezi *krščanska socialna etika* in *socialna misel Katoliške cerkve*. Različni leksikoni uporabljajo različno terminologijo. *Sacramentum Mundi* govori o »krščanskem socialnem nauku«, *Lexikon der christlichen Ethik* uporablja pojem »socialna etika«, *Neues Lexikon der christlichen Moral* pa »katoliški socialni nauk«.

Oče modernega družbenega nauka Cerkve Oswald von Nell-Breuning o pojmu v *Sacramentum Mundi* med drugim pravi, da je družbeni nauk Cerkve po Gundlachovem *Staatslexikonu* mogoče opredeliti kot »sintezo pogledov, utemeljenih na krščanski odrešenjski osnovi, kar zadeva splošno strukturo človeške družbene ureditve ali posamezna področja, kot so norme, ki urejajo red, ki je lasten človeku kot socialnemu in zgodovinskemu bitju« (SM III: 348). Avtor nadaljuje, da se družbeni nauk Cerkve za razliko od družbenih ved, ki so empiričnega značaja, ukvarja s strukturami družbene ureditve, kar pomeni, da gre za socialno metafiziko oziroma za ontologijo, ki je hkrati normativna veda, oziroma za družbeno deontologijo. Družbeni nauk Cerkve tako s pomočjo racionalne refleksije in razodetja išče odgovor na vprašanje, kdo je človek in kakšna je njegova podoba sredi družbe in družbene ureditve Cerkve.

Sam sem ves čas svojega ukvarjanja z DNC uporabljal to besedno zvezo. Ob najnovejšem raziskovanju problema, tako metodološkega kot vsebinskega pa sem se odločil za pojmovno zvezo:

»Moralna teologija z družbeno etiko«. V tej opredelitvi ni besede nauk, ki nas navaja na deduktivno mišljenje, na teološko misel, ki postavlja v ospredje nauk, ali dogmo, ne pa osebe Jezusa Kristusa in tudi ne človeka kot osebe. Nauk teži k pojmovni opredelitvi in normativni zavezanosti, s tem pa je močno izpostavljen možnosti ideologizacije. Krščansko oznanilo, ki ima tudi družbene posledice pa ni in ne sme postati ideologija. Krščanska družbena etika je del teologije, ki je odprta v svet, v družbo, ki na družbene probleme in vprašanja išče smeri odgovora tudi v Svetem pismu, a ne samo v njem. Drugi vatikanski koncil govori o »znamenjih časa« in o »avtonomiji zemeljskih stvarnosti«. Ko imamo opraviti z družbo, imamo pred očmi prav ti dve dejstvi: znamenja in njihovo avtonomnost. Povedano drugače, družbeno, socialno, tosvetno življenje ima svoje zakonitosti, ki jih raziskujejo družbene, humanistične in tudi naravoslovne vede. Teologija tako nujno vstopa v interdisciplinarni dialog in vidi svoj prispevek predvsem v tem, da na podlagi preteklih izkušenj človekovega življenja v družbi, ki ga je svetopisemski človek razumel v luči vere v enega Boga stvarnika, odrešenika in zveličarja, duhovno poglobi in etično osvetli položaj človeka v sodobni družbi. DNC ni v prvi vrsti normativna veda in to že nekaj časa ne želi biti, zato je prav, da se poslovimo od te pojmovne zveze in se odločimo za krščansko družbeno etiko ali v kontekstu moralne teologije za besedno zvezo »moralna teologija z družbeno etiko«, kjer pojem teologija nadomesti pridevnik »krščanski«.

Če govorimo o moralni teologiji z družbeno etiko, želimo poudariti moralno dimenzijo teoloških uvidov, ki so relevantni tudi za družbeno življenje, kjer pa se kristjan srečuje z različnimi svetovno nazorskimi in religioznimi prepričanji, zato je pomembno, kako se družba etično utemeljuje, s tem pa tudi racionalno. Teologija kot veda, ki proučuje vprašanje Boga in človeka ima moralne implikacije, ki jih lahko preverjamo vis-a-vis obče človeških družbenih spoznanj in na ta način ostajamo v odprtem dialogu s celotnim človeštvom. Vsaka družba pa na lasten racionalen ali tudi iracionalen način utemeljuje svoje temelje, ki so ali niso sprejemljivi z vidika evangelija.

Ko pa govorimo o krščanski družbeni etiki pa želimo moralno teološki perspektivi dodati ekumensko dimenzijo, ki dodatno širi prostor možnega družbenega soglasja med različnimi veroizpovedmi. Hkrati pa moralno etične vidike, ki izhajajo iz krščanske tradicije odpreti novim filozofskim, družbenim in sicer interdisciplinarnim spoznanjem.

1.2. Zgodovinski razvoj krščanske družbene misli in prakse

1.2.1. Prva stoletja

Kršćanstvo se že od svojih začetkov naprej sooča z vprašanji odnosa med vero in družbo, med Cerkvijo in državo, med revščino in bogastvom, med vojno in mirom in drugimi družbenimi dilemami. Tako starozavezni kot novozavezni spisi obravnavajo socialna vprašanja, ki so sestavni del vsakdanjega življenja ljudi. Tudi cerkveni očetje in kasneje visoka sholastika niso mogli mimo teh vprašanj. Vendar se šele konec 19. stol. lahko govori o sistematičnem odzivanju vodstva Katoliške cerkve na ključna družbena vprašanja.

Cerkveni očetje so gospodarska in družbena vprašanja obravnavali z moralno-verske perspektive. Njihova ekonomija je bila odrešenijska, ne politična. To pa jim seveda ni preprečevalo, da bi ne videli socialnih in družbenih problemov svojega časa. Ena od osnovnih idej je bila delitev dobrin, ki je temeljila na svobodni odločitvi tistega, ki je postal kristjan. Politična razsežnost se jim ni zdela tako pomembna. Karitas ni predstavljala minimalne pravičnosti, ampak teologalno krepost, ki je začetek in konec vsakega duhovnega in družbenega življenja kristjanov. Ubogi niso bili tisti, ki jim je treba pomagati, ampak spadajo h krščanskemu občestvu; njihov obraz je Kristusov obraz. Opraviti imamo z *nebeško* ekonomijo, ki je bila zahtevna in je od kristjanov terjala skrb za odrešenje vseh, v sedanjosti pa naj bi omogočala človeka vredno življenje.

Privatna lastnina je bila za cerkvene očete legitimna, vendar pod določenimi pogoji. Nekateri očetje, še posebej grški, so bili mnjenja, da je zasebna lastnina posledica izvirnega greha. Tako so predlagali kristjanom, naj se vrnejo k prvotnemu stanju skupne lastnine. Sklicevali so se na prve krščanske skupnosti, ki so imele skupnost dobrin (Apd 4, 32–37). Ta oblika skupnih dobrin se je razlikovala od komunističnega pojmovanja skupne lastnine prav zaradi posameznikove prostovoljne odločitve.

Redovne skupnosti so se najbolj približale idealu skupnosti dobrin. Če so cerkveni očetje sprejeli načelo privatne lastnine, so to storili iz prepričanja, da človeštvo, tudi če je evangelizirano, ne more živeti v monastični republiki (Atos). Bilo jim je jasno, da sedanjost in prihodnost družbe zagotavlja družina in da ima ta potrebo po določeni gmotni avtonomiji, ki se prenaša iz generacije v generacijo. Janez Krizostom je kritiziral bogate, če svojih dobrin niso uporabljali v dobro širše skupnosti (Carrier 1993, 16). Irenej Lyonski in Avguštin sta zagovarjala eshatološka stališča na predpostavki, da kristjani niso od tega sveta, pač pa za ta svet. Eshatološka perspektiva se je v prvih stoletjih tudi močno poudarjala zaradi mučencev, ki jih ni bilo malo.

S Konstantinovim ediktom (leta 313) je meništvo dobilo pomembno vlogo na Vzhodu in Zahodu ter je postalo vzor krščanske popolnosti. Vendar niti mučenci niti menihi niso predstavniki večine ljudi. Šele

srednji vek je v času fevdalizma (13. stol.) uresničil zgodovinski ideal krščanske družbe za vse sloje prebivalstva.

V Carigradu (Vzhodnem cesarstvu) se je teokratični krščanski ideal razvil na širokem geografskem in časovnem območju. Kasneje se je to območje hitro krčilo zaradi pritiska Arabcev in Turkov. Skoraj celo tisočletje je bizantinska družba ponujala uresničitev krščanskega zgodovinskega ideala v ortodoksni izdaji, po kateri je cesar božji izvoljenec, nad njim je božja previdnost. Cesar je glava vsega imperija: varuh Cerkve in prave vere, zakonodajalec, najvišji sodnik in vrhovni poveljnik vojske. On odloča o miru in vojni, njegovi dekreti so dokončni, njegove zakone navdihuje Bog in so nepreklicni.

Nasproti cesarju je patriarh. Njegov prestiž je bil povezan z vlogo vrhovnega pastirja Cerkve. Vendar pa je bil cesar tisti, ki je imenoval patriarha, čeprav je moral imeti soglasje klera. Cesar je tudi vplival na koncilske odločitve. Ruska avtokracija in odnos med pravoslavno cerkvijo in vsakokratno oblastjo ima v tem svoje zgodovinske korenine.

1.2.2. Po razširitvi na evropski kontinent

Širjenje krščanstva na območju Sredozemlja in v notranjost Evrope je postopoma imelo za posledico, da se je krščanski etos razširil na vsa področja življenja: na sklepanje zakonov, na družino in vzgojo, na vladanje, trgovanje in celotno gospodarsko življenje. Krščanske vrednote so pomembno vplivale na pravni red, kot so bili *Justinijanov kodeks* (529), *Gracijanovi dekreti* (1140) in dekreti Gregorja IX. (1338). Tomaž Akvinski je v *Summa theologiae* sistematično obravnaval vprašanje pravičnosti in prava. Krščanski socialni nauk tega časa je sistematiziran in integriran v teoloških zbirkah – *sumah*, kot npr. pri Antonu iz Firenc (1389–1459), ki je prvi razmišljal o ekonomiji v globalnem smislu. Moralne zahteve, utemeljene v naravnem zakonu, pa so se vedno bolj razlikovale od navodil, ki jih je bilo mogoče razbrati iz razodetja.

Papež Pij II. (1462) je opredelil suženjstvo kot veliko zlo. Papež Pavel III. se je v pismu *Veritas ipsa* (1537) zavzel za indijanska ljudstva, ki so postala žrtev kolonialistov. V 16. stol. se je razmahnila katoliška literatura na področju socialnopravnih vprašanj (Francisco de Vitoria, 1480–1546; Robert Bellarmino, 1542–1621; Francisco Suarez, 1548–1617). Od začetka drugega tisočletja naprej so delovali beraški redovi, ki so predstavljali pomemben odgovor Cerkve na obstoječe stanje (Carrier 1993, 17–20).

1.2.3. Industrijska revolucija

Proces industrializacije se je začel v protestantskih deželah severne Evrope in Amerike. Od tu se je v drugi polovici osemnajstega stoletja razširil na ostale katoliške dežele Evrope. Cerkev se je v tem času soočala s pojavom kapitalistične družbene strukture industrijske dobe, ki jo je spremljal katastrofalen socialni položaj slabo plačanega delavstva, ki je bilo izpostavljeno nehumanim delovnim razmeram. Temu je sledila radikalna reakcija socializma. Zoper nepravico je predlagal popolno ukinitvev privatne lastnine in produkcijskih sredstev ter razredni boj kot metodo reševanja nastalih problemov. Vse to se je povezalo s protiverskim razpoloženjem in propagando.

Leta 1848 je izšel *Komunistični manifest* Karla Marxa in Friedricha Engelsa. Leta 1863 je Marx izdal prvi zvezek *Kapitala*. V tem času so živeli očetje socializma: Saint-Simon (1760–1825), F. M. Ch. Fourier (1772–1837), Pierre J. Proudhon (1809–1865), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Engels (1820–1895). Prva socialistična internacionala je bila ustanovljena v Parizu 1864. 1870–71 se je uresničila pariška komuna. V Angliji so nastajali prvi sindikati. Po letu 1850 so se v Belgiji, Franciji, Nemčiji in Italiji začeli v ilegali ustanavljati sindikati v izredno težkih okoliščinah. Začele so se prve stavke in prvi krvavi spopadi, na katere so oblasti odgovorile z nasiljem in preganjanjem.

Zavest v liberalno-kapitalističnem taboru se je počasi spremenila, ko so pristali na prve zakonodajne spremembe s strani države. Z njimi se je skušala zagotoviti minimalna obramba človekovih pravic, še posebej otrok in žena, ki so delali v rudnikih in v težki industriji. Delavsko vprašanje je bilo hkrati *socialno* vprašanje. Šlo je za odnos med delom in kapitalom, med delodajalci in delojemalci. Ta vprašanja so zajela celotno družbo in so jo tudi pretresla v temeljih.

Kristjani, ki so bili vse bolj prizadeti zaradi nove industrijske revolucije, so se, povezani v manjših skupinah, začeli prebujati po letu 1850. Tradicionalna karitativna razsežnost krščanstva, ki je bila v Cerkvi vedno prisotna, je v tem obdobju skušala poskrbeti za najbolj izpostavljene žrtve nove industrijske družbe. Tako je v Italiji nastala karitativna dejavnost duhovnikov Cottolenga, Don Bosca in Murialda. V Franciji se je leta 1833 rodila Vincencijeva karitativna dejavnost. Poleg teh tradicionalnih karitativnih oblik so skupine kristjanov začele razmišljati o problemu socialno-ekonomskih struktur in njihovih reform. Začelo se je razvijati organiziranje delavcev in delavskih združenj, ki so branila pravice delavcev in razmišljala o prestrukturiranju celotne družbe.

V Nemčiji je duhovnik Adolf Kolping (1813–1865) ustanovil obrtniška društva. Ta so ponujala izobraževanje in pomoč mladim delavcem, posebej migrantom, posvečala pa so se tudi vzgoji

ljudstva. V Nemčiji je deloval tudi škof Wilhelm Emmanuel Ketteler (1811–1877), ki je bil organizator in ideolog socialnega nauka Cerkev. V nekaterih vidikih je predhodnik nauka, ki ga je kasneje predstavila okrožnica RN. V Avstriji je bil znan Karel von Vogelsang (1810–1890), ki je organiziral skupine kristjanov za angažiranje v socialnih vprašanjih. Sam se je za socialno pravičnost boril v parlamentu, veliko pisal proti kapitalizmu in predlagal profesionalne korporativne organizacije.

Švicarski škof Mermillod (1824–1892) je prepotoval Evropo in se zavzemal za izkoriščane. Leta 1884 je ustanovil Friburško unijo. Ta je združevala katoliške izobražence na občasnih srečanjih iz vse Evrope (Francije, Italije, Švice, Avstrije, Belgije in Nemčije). Ukvarjali so se s socialnimi problemi in neposredno pripravljali teren okrožnici RN. V Švici je bilo prav tako ustanovljeno socialno gibanje kristjanov, ki ga je vodil Gaspar Decurtins (1855–1916). To gibanje se je borilo za mednarodno zakonodajo, ki bi ščitila delavce.

V Franciji so se rodile dejavnosti katoliških občestev za delavce, ki sta jih ustanovila Charles-Humbert-Rene La Tour du Pin (1834–1924) in Albert de Mun, ki je imel v svojem krogu tudi skupino izobražencev. Delodajalec Leon Harmel (1829–1915) je v svoji tkalnici ustanovil družinsko plačo, pokojnino za ostarele in hranilnico. V belgijskem Liègeu so bili znani mednarodni kongresi katoličanov, ki so po letu 1880 postali kraj pomembnih razprav o socialnih vprašanjih.

V pretežno anglikanski Angliji je bil med katoličani brez dvoma najpomembnejši kardinal Henry Edward Manning (1808–1891). Skupaj z delavci je šel na cesto, da bi branil njihove pravice do združevanja in stavk. Boril se je za uboge, predvsem za Irce pod britansko oblastjo.

V Italiji se je 1874 rodila Kongresna dobrodelna ustanova, leta 1889 pa je na pobudo Giuseppe Toniola (1845–1915) nastalo katoliško združenje za študij družbenih vprašanj. V tem času je začela izhajati tudi revija *La civiltà cattolica*, ki vse do danes sistematično obravnava socialna vprašanja in ki jo urejajo jezuiti (Carrier 1993, 21–25).

1.3. Začetki in razvoj socialno-družbene misli in prakse na Slovenskem

1.3.1. Do druge svetovne vojne

Sodobna slovenska družba in posledično nastanek slovenske države pred skoraj tremi desetletji (leta 2016 je Slovenija obhaja 25. let lastne države) ima svoj razvoj v drugi polovici devetnajstega stoletja. S t.i. pomladjo narodov po letu 1848 se je znotraj Avstro-Ogrske monarhije krepila

nacionalna zavest, kar je imelo pomembne daljnosežne posledice za razvoj vseh slovanskih narodov, ki so bili pod monarhijo (Čehi, Slovaki, Slovenci, Hrvati in Bošnjaki). Zahteve po večji avtonomiji so potekale vzporedno z nastajajočo industrializacijo. Prehajanje prebivalstva iz večinsko kmečkega in rokodelskega stanu v meščanski in delavski stan so spremljale moderne družbene ideje, ki so jih v slovenski prostor prinašali predvsem izobraženci. Ti so večinoma študirali na Dunaju, Innsbrucku, Gradcu, Zagrebu, Rimu in na univerzah v severni Italiji. Današnji slovenski prostor se je v tistem obdobju delil na dve deželi, Kranjsko in Štajersko. Prva je poznala večstoletno železarsko tradicijo, druga je bila izrazito poljedelsko usmerjena. Prva je imela svoj gospodarski izhod na jadransko morje, predvsem Trst, druga pa se je razvijala okrog Gradca v današnji Avstriji. Prebivalstvo je v obeh pokrajinah bilo jezikovno mešano. Nekdanji fevdalci, ki so postajali sodobni industrialci so bili večinso nemškega porekla (Windischgrätzi, Auerspergi in Attems). Nastajajoči delavski razred, ki je prihajal iz kmečkega okolja pa večinso slovensko govoreč. Tako se je ločnica med delom (delavci) in kapitalom (kapitalisti) povezala tudi z jezikovnim in narodnostnim vprašanjem. Delavstvo je bilo pretežno slovensko govoreče prebivalstvo, lastniki pa nemško govoreči. To pa ni bila ovira, da nebi otroci iz kmečkega in delavskega stanu imeli možnosti za študij na takratnih univerzah. Ne samo to, dosegli so tudi pomembne položaje v znanosti in gospodarstvu. Naj omenimo samo dva, slavist Fran Miklošič (1813–1891) je bil rektor dunajske Univerze (1854–55), dobil je viteški naslov in postal član avstrijske akademije znanosti in dopisni član francoske. Izumitelj, tovarnar koles, motorjev in avtomobilov Janez Puh (1862–1914) pa je bil eden od pionirjev na področju motoroznanstva. Oba sta izhajala iz skromnih kmečkih razmer.

Industrializacija je podobo takratnega gospodarstva počasi spreminjala. Odločilno vlogo pri tem je predstavljala gradnja železnice med Dunajem in Trstom (1841–1857). V času borznega zloma na Dunaju 9. maja 1873 je bilo na slovenskih tleh okrog 80% prebivalstva, ki so živeli od kmetijstva. Delavstvo tako ne predstavlja resne politične moči. Njegova koncentracija ob izgradnji železnic in ob manjših rudniških središčih še ni predstavljala realnih možnosti za razvoj socialističnih in tudi ne anarho-komunističnih idej, ki pa so počasi prihajale v deželo. Črna industrija se je koncentrirala okrog Jesenic (SZ Slovenije), Idrija je nadaljevala svojo tradicijo živega srebra, na Koroškem pa so bili pomembni rudniki svinca. Po letu 1867, do borznega zloma, je Avstrija doživljala svoj »Gründerzeit«, ko so nastala in se razvila številna podjetja na področju rudarstva, železarstva in gradbeništva. Ta razvoj je botroval nastajanju t.i. narodnih delniških družb, v katerih so skušali združiti podjetnost, špekulativnost in narodno zavest. Vzor je bila češka »Živnostenska banka pro Čechy a Moravu« s sedežem v Pragi. Prvo slovensko zavarovalnico je odnesel borzni zlom zaradi premočnega vpliva špekulantov, neizkušenosti, neznanja in požrešnosti. Posledica francosko-pruske

vojne 1870/71 je bilo tudi razhajanje črnih koz, ki so pomorile nad deset tisoč ljudi. V tem času je bil tudi prvi proces proti komunistom, ki je pomenil človeka, ki ne priznava privatne lastnine in pravne države.

Po borznem zlomu so ljudje imeli odpor do delniških družb, sprejeli pa so idejo zadružništva, v obliki hranilnic in posojilnic. Te so se v Sloveniji razvile po vzoru Schulze-Delitzscha in Raiffeisna. Prve so bile bližje liberalcem, druge konzervativcem. Prve so bile bližje pravim podjetjem in bankam, druge pa so poudarjale socialno noto in solidarnost. Na slovenskem ozemlju so se prijele predvsem zadružne hranilnice in posojilnice Raiffeisnovega tipa, ki so predstavljale zaščito kmeta pred kapitalističnim izkoriščanjem vaških in mestnih oderuhov. Podpirali so jih tudi duhovniki, zato je nastajalo vedno večje nasprotovanje med liberalnim in klerikalnim taborom. Slovensko zadružništvo se je dobro razvijalo in postalo vzor za širšo okolico (Istro, Dalmacijo in Furlanijo). Ne glede na vsa prizadevanja, kako pomagati in zadržati kmete in delavce v domovini, se ocenjuje, da je v letih med 1880 in prvo svetovno vojno odšlo v tujino, predvsem v Ameriko, okrog 300.000 Slovencev in Slovenk. Podatki iz leta 1910 predvidevajo, da je v monarhiji takrat živelo 1,3 milijona Slovencev. (prim., Granda, Mala zgodovina Slovencev, 229)

1.3.2. J. E. Krek, oče slovenske socialne misli in dela

Uvod

V slovenskem prostoru je zgled družbeno zavzetega kristjana in duhovnika dr. Janez Evangelist Krek, ki je bil oče slovenske socialne misli in dela. Rodil se je 27. novembra 1865 pri Sv. Gregorju na Dolenjskem. Krek je bil glavni nosilec krščanskosocialnih idej in glavni organizator kmečkega in delavskega krščansko socialnega gibanja na Slovenskem. »Bil je neumoren in vztrajen organizator, ljudski govornik, človek širokih konceptov, poln simpatij in ljubezni do malega človeka, njegovega trpljenja in njegovih potreb. /.../ Vsa nesreča in zlo med ljudmi izvira iz kapitalizma, v katerem je zaradi napačne svobode izginila krščanska ljubezen in pravičnost ter je prevladal egoizem. /.../ Eni imajo vse, drugi nič. To pa je krivično. /.../ Rešitev iz kapitalizma je /.../ videl v organizaciji po stanovih (kmečke, obrtniške, delavske organizacije), v skupnem delovanju 'kmečkega, obrtnega in delavskega stanu' in v zadružništvu 'kot sredstvu za podružbljanje proizvodnih sredstev'. Zasebno lastnino je sicer imel za naravno /.../ in je pri tem trdil, da ni nujno, da bi morale biti vse v zasebni lastnini, niti ne, da bi moral imeti vsakdo zasebno lastnino. /.../ Po krščanskih naukih, je trdil, 'nobena stvar ni tako posameznega človeka, da ne bi bila hkrati vseh; celo človeštvo ima pravico do vsega, nihče ne sme tako rabiti svoje stvari, da bi s tem škodoval drugim'. /.../ Krek je videl 'edino pomoč bolnemu človeku' le v krščanstvu, zato je zavračal marksizem in socialno demokracijo zaradi njenega

materializma. /.../ Popolnoma je zanikal in odklanjal razredni boj, odklanjal boj delavskega razreda za oblast, češ da je razredni boj nenaraven, naravna pa je sloga med razredi na temelju krščanske ljubezni in pravičnosti« (Sluga, Meta (ur.), Zgodovina Slovencev, 1979, 562–565).

Težišče svojega delovanja je Krek videl na podeželju. Z združništvom je hotel kmeta osamosvojiti in ga rešiti iz objema kapitalizma, ki ga je uničeval. Da bi kmet dobil ugoden kredit in se s tem iztrgal iz rok vaških oderuhov in buržoazije, s tem pa bi omogočil naprednejši način obdelave in se kot proizvajalec in potrošnik osvobodil izkoriščanja, je Krek od 1894 naprej ustanavljal posojilnice in hranilnice – t. i. *Rajfajznovke*, ki jih je kasneje na Kranjskem združil v Zvezo kranjskih hranilnic, dalje kmetijske, strojne, živinorejske, mlekarske in nabavno-prodajne zadruga. S tem je sprožil široko dejavnost samopomoči med kmeti, ki so bili ogroženi zaradi kapitalističnega razvoja, s tem pa tudi novo dobo razvoja slovenskega združništva. Vse zadruga je kasneje povezal v Gospodarsko zvezo, ki se je 1903 razdelila v Zadružno zvezo in v Gospodarsko zvezo. Slednja je bila dejansko osrednja zadruga, ki je zalagala vse v Zadružni zvezi organizirane zadruga in od njih kupovala proizvode. Do 1910 je bilo v teh osrednjih ustanovah združenih že okrog 560 zadrug iz vseh slovenskih dežel. Za vzgojo zadružnih delavcev so na Krekovo pobudo v Ljubljani ustanovili zadružno šolo, ki je bila ena prvih v Evropi.

»Med delavstvom je Krek začel svoje politično delo l. 1894, v času živahnega delovanja socialne demokracije. Ustanavljal je politična in izobraževalna društva ter začel izdajati list *Glasnik* (1894–1899) z geslom 'Krščanski delavci, združite se!' /.../ Naslednje leto je na prvem shodu delegatov društev Krek izdelal *Socialni načrt slovenskih delovnih stanov*, program krščansko socialnega gibanja, ki je dobivalo značaj samostojnega političnega gibanja. V njem je Krek orisal program socialne reforme, ki je temeljila na solidarnosti družbenih razredov v nasprotju z razrednim bojem /.../« (Zgodovina Slovencev, 1979, 565).

Po zaslugi J.E. Kreka je samo med leti 1892 in 1905 nastalo 481 hranilnic in posojilnic. Te so predstavljale osnovo za nastajanje kulturnih in političnih slovenskih organizacij. V času, ko je v monarhiji predsednikoval Eduard Taaffe (1879–1893), se je zmanjšal germanizacijski pritisk na slovenske dežele, kar je omogočalo določen kulturnopolitični razvoj in nastavljanje slovenskih županov in deželnih glavarjev. Razvila se je slovenska publicistika, ki je bila razdeljena med liberalce in klerikalce. Posebno vlogo je pri tej delitvi duhov odigrala revija *Rimski katolik*, ki jo je urejal primorski bogoslovni profesor in kasneje škof na otoku Krku Anton Mahnič (1850–1920), izrazit predstavnik neosholastične teološke misli na Slovenskem. Po eni strani je bil Mahnič glasnik novega, družbeno angažiranega katolicizma pod vplivom papeža Leona XIII., po drugi strani pa je z

napačnim razumevanjem dogme o papeževi nezmotljivosti močno vplival na dobesedno razumevanje papeških dokumentov v svetnih zadevah. Še posebej problematično se je to pokazalo na področju estetike. Na strani liberalnega tabora pa sta odigrala pomembno vlogo politik Ivan Hribar (1851–1941) in pisatelj ter politik Ivan Tavčar (1851–1923) (Granda 2008, 215–233).

To, kar sta za politični katolicizem v Avstriji predstavljala moralni teolog Franz M. Schindler in teolog Ignaz Seipel za nastanek in razvoj krščanskosocialne stranke ali za nemško socialno misel in prakso škof Wilhelm E. Ketteler in v Avstriji Karl von Vogelsang, je za slovenske razmere predstavljal Janez Evangelist Krek.

Krek se je zavedal, da je duhovni in gmotni napredek naroda odvisen predvsem od sposobnosti, da se organizira. Kamor je prišel, so nastale pod njegovim vplivom številne kulturne, gospodarske, politične in izobraževalne organizacije. Ko je bil na Dunaju v Avguštinju, se je srečal s tamkajšnjim krščanskosocialnim gibanjem pod Vogelsangovim vodstvom, kar mu je omogočilo da si je pripravil načrt za bodočo gospodarsko, politično in izobraževalno organizacijo Slovencev. Prva organizacija te vrste je *Slovensko katoliško delavsko društvo*, ustanovljeno leta 1894, ki se je širilo v takratne industrijske centre. Društvo je na prvem shodu delavskih zaupnikov 13. oktobra 1895 sprejelo *Socialni načrt slovenskih delovnih stanov*, ki ga je Krek objavil v svoji knjigi *Črne bukve kmečkega stanu*. V tem načrtu se zahteva splošna in enaka volilna pravica, za katero se je Krek zavzel kot prvi duhovnik v monarhiji.

Društvu delavcev je sledilo *Katoliško društvo za delavke*, *Delavsko konsumno društvo*, *Slovensko delavsko stavbno društvo*, ki je pod Krekovim vodstvom zgradilo 103 delavske hiše. Ker je delavsko društvo veljalo za politično, je Krek ustanovil za mlade *Poučno-zabavno društvo*, ki velja za prvo slovensko katoliško izobraževalno društvo. Posamezna delavska društva so se združila leta 1897 v *Slovensko krščansko-socialno delavsko zvezo*. Ta se je kmalu spremenila v centralo nepolitičnih izobraževalnih društev kot *Slovenska krščansko socialna zveza*. Delavsko organizacijo je Krek kasneje dopolnil z ustanovitvijo *Jugoslovanske strokovne zveze*.

Hkrati je Krek organiziral tudi kmečko prebivalstvo. Leta 1895 se je v Ljubljani ustanovila *Zveza kranjskih posojilnic*. Leta 1898 se je ustanovila *Gospodarska zveza*, ki je postala centrala vsega katoliškega združništva na Kranjskem, Krek pa je bil njen vodja od leta 1902 naprej.

Za vodenje zadrug je Krek 1908 leta v Ljubljani ustanovil *Zadružno šolo*, ki je bila prva te vrste šol v Avstriji in za darmstadtsko druga v Evropi. Njegova zasluga je tudi ustanovitev *Slovenske*

trgovske šole (1908), *Gospodarske šole* (1913), gospodinjske šole pri uršulinkah v Ljubljani in uvedba gospodinjskih tečajev po deželi.

Krek je bil politično dejaven kot državni poslanec na Dunaju v mandatu 1897–1900 in od 1907 do smrti (1917). Bil je član proračunskega, obrtnega in socialnopolitičnega odseka. Sodobnik Šuklje je o Kreku izrekel laskavo oceno: »Smelo trdim, da med mnogimi talenti, ki jih je takrat še imela avstrijska poslanska zbornica, ne najdem, izvzemši vodjo avstrijske socialne demokracije dr. Viktorja Adlerja in zgodovinsko prikazen Tomaža Masaryka, nikogar, ki bi ga mogel postaviti v isto vrsto s Krekom!«

Po volitvah leta 1907 v državni zbor, na podlagi splošne in enake volilne pravice, je imel Krek 5. julija 1907 govor v katerem je zagovarjal demokratizacijo celotnega javnega življenja! »Demokracija bo zbudila speče upravne talente med ljudstvom, jih pritegnila k delu za splošni blagor, k politiki in tako pomnožila gmotno in duševno blagostanje narodovo. Če se hočemo sami vladati, moramo vzgojiti dovolj ljudi, ki bodo znali delati pri samoupravah. Naravna posledica razvitega demokratizma mora biti parlamentarizacija vlade, tako da bo vlada res samo izvršivni odbor parlamenta. V narodnem oziru bo privedla demokracija do tega, da se bo upravljal vsak narod po možeh iz svoje srede v najnižjih in najvišjih službah.« 18. julija 1907 je govoril proti madžarskemu imperijalizmu in za rešitev južnoslovanskega vprašanja.

Novembra 1907 leta je bil na Dunaju katoliški shod, na katerem je Karl Lueger zahteval rekristjanizacijo vseučilišč, češ, da so ta gnezdo brezverstva in revolucionarnih teorij. Za tem je v parlamentu Masaryk sprožil razpravo o svobodi znanosti (3.–5. dec. 1907), ki se je je udeležil tudi Krek tako, da je odprl vprašanje ločitve cerkve in države. V slovenskih teoloških krogih je sprožil burno debato na to temo.

Njegovo delo je tudi majniška deklaracija z dne 30. maja 1917, ki je zahtevala združitev južno slovanskih narodov pod monarhijo.¹ V zadnjih mesecih svojega življenja se je kot parlamentarec udeleževal zlasti v odseku za preskrbo beguncev. Predsednik begunskega odseka, poljski vseučiliški prof. dr. A. Halban, je o njem dejal, da spada Krek med njegove najlepše spomine iz dunajskega parlamenta (S 1926, št. 171). Koliko je storil Krek za begunce, je med drugim razvidno tudi iz tega, da so begunci iz vseh krajev Primorske sklenili, da bodo po vrnitvi domov vsi kraji Kreka imenovali za častnega občana.

¹ Prim., I. Dolenc: Krek — oče majniške deklaracije, S 1928, št. 230.

Krek je bil od leta 1901 do smrti član Kranjskega deželnega zbora. V njem je deloval kot predstavnik Slovenske ljudske stranke, ki je bila ustanovljena leta 1905 s preimenovanjem iz Katoliške narodne stranke. Kot predsednik Slovenske ljudske stranke (1908–14) je zahteval jezikovno in upravno avtonomijo. Njegov politični program pa je bil jasno izražen ob aneksiji Bosne in Hercegovine k monarhiji, ko je dejal: »Deželni zbor pozdravlja aneksijo Bosne in Hercegovine v trdni nadeji, da je s tem izvršen prvi korak k združenju vseh južnih Slovanov naše monarhije v državnopravno samostojen organizem pod žezlom habsburške dinastije.«

Uspehov ni pričakoval preko noči, ampak od vztrajnega, poštenega dela, kajti »v politiki je prva stvar potrpežljivost« (v govoru dne 9. okt. 1913).²

Ob Krekovem gigantskem delu je potrebno omeniti katoliške shode, ki jih zgodovinar Stane Granda na prelomu med 19. in 20. stoletjem vidi kot ključne promotorje družbenega nauka Cerkve. »Za slovensko katoliško politično gibanje je bil izjemno pomemben, po vseavstrijskem zgledu organiziran I. slovenski katoliški shod, ki so mu do prve svetovne vojne sledili še trije, po njej pa eden. Na teh politično-verskih manifestacijah je bil osrednja oseba ljubljanski škof dr. Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937). Na njih so predstavili krščanski socialni nauk za vse družbene plasti ali stanove in na podlagi papeške enciklike *Rerum novarum* iz leta 1891 zavzeli načelna stališča do vseh družbenih in zlasti kulturnih vprašanj« (Granda 2008, 234).

1.3.2.1. Kritično ovrednotenje Krekove misli

Krekova smrt leta 1917 in vse obletnice, ki so sledile, so ponudile vedno nove možnosti in priložnosti, da pogledamo na tega nesporno pomembnega protagonista slovenskega narodnega, socialnega in političnega ter duhovnega življenja na nov in z vsakokratno razdaljo podkrepljen način. O Krekovih zaslugah za reševanje kmečkega in delavskega vprašanja v času nastajanja industrijske družbe ni treba dvomiti ali jih dokazovati (Lukan 1991, 7–17). Krek je razumel prelomno obdobje, ki ga je doživljal takratni slovenski človek, po eni strani kot ogroženost agrarne kulture in po drugi strani kot novost t. i. delavskega vprašanja ter z njim povezano industrializacijo, novo urbanizacijo in novo družbeno strukturiranje. V navzkrižju različnih ideologij, ki so ponujale

² Prim., Dolenec, Ivan: Krek, Janez Evangelist (1865–1917). *Slovenska biografija*. Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2013. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi302887/#slovenski-biografski-leksikon> (3. junij 2016). Izvirna objava v: *Slovenski biografski leksikon*: 4. zv. Kocen - Lužar. Franc Ksaver Lukman et al. Ljubljana, Zadružna gospodarska banka, 1932.

vsaka svojo parcialno rešitev: liberalni kapitalizem v navezi s tujimi lastniki predvsem z idejo profita in izkoriščanja delovne sile; marksistični materializem z idejo razrednega boja in odpravo zasebne lastnine ter njenim podržavljanjem, se je Krek za razliko od obeh močno oprl na tradicionalni neosholastični cerkveni nauk, ki je področje družbenega življenja postavljal v kontekst naravnopravne tradicije, tomističnega izvora, viden kot razodeti nauk Cerkve, za katerim stoji nesporna avtoriteta papežev. Z zgodovinsko razdaljo je prav, da kritično pogledamo na te Krekove predpostavke in na njihov kasnejši razvoj ter aktualno stanje.

O Krekovi vlogi pri reševanju slovenskega nacionalnega vprašanja v takratni avstro-ogrski monarhiji so in bodo veliko povedali zgodovinarji. Tu so mnenja lahko različna. Tako Ruda Jurčec že leta 1935(Jurčec 1935), kakor France Bučar v svoji knjigi *Rojstvo države* problematizirata enačenje slovenstva s katolištvom (Bučar 2007, 66). Krek je v svojem času brez dvoma doživel navzkrižno situacijo, ko je po eni strani habsburška dediščina v avstrijski monarhiji katolištvu zagotavljala stabilnost in privilegij, medtem pa je bila na drugi strani velikonemška ideologija v tesni spregi s kapitalom in liberalnimi idejami, zoper katere se je Krek ves čas boril. Iskanje izhoda iz te situacije je imelo več možnosti. Gotovo eden najboljših poznavalcev zgodovine Slovenske ljudske stranke (SLS), Srb, dr. Momčilo Zečević, je reševanje slovenskega nacionalnega vprašanja do leta 1917 pri SLS videl v naslednjih točkah: »1. načelno zavračanje revolucionarne rešitve jugoslovanskega vprašanja; 2. opiraje na Avstrijo in njene državne okvire; 3. hrvatsko državno pravo za temelj zedinjenja Slovencev in Hrvatov; 4. oblikovanje avtonomne jugoslovanske države na trialistični osnovi ob pomoči habsburškega žezla in pod njegovo vladavino« (Zečević 1977, 22–23). Te točke lahko razberemo tudi iz Krekovega govora 17. maja 1914 na zborovanju v Šmihelu pri Pliberku.

Krek je videl v avstro-ogrskem okviru rešitev slovenskega nacionalnega vprašanja, videl ga je tudi v združevanju s Hrvati in drugimi južnimi Slovani izven monarhije, vendar se ob tem postavi vprašanje, kakšno pojmovanje države in pravnega reda ter s tem ustave kot njenega družbenega temelja lahko prepoznamo pri Kreku in ali je to pojmovanje ustrezalo takratnim in kasnejšim pogledom in razvoju na področju družboslovja.

Tretji vidik, ki ga želimo izpostaviti pa je vprašanje Krekovega razumevanja odnosa med cerkvijo in državo. V njegovem času se je to razmerje začelo spreminjati. Po francoski revoluciji in z uvedbo stroge ločitve cerkve in države v Franciji po letu 1905 se je sprožil popolnoma nov proces razumevanja tega odnosa, ki vse v naš čas buri duhove, in še vedno ni doseženo soglasje, ki bi omogočalo pravno urejeno, mirno in avtonomno sobivanje pluralnih svetovnih nazorov v kontekstu

demokratične družbe, njene kulture in institucionalne neodvisnosti ter medsebojnega sodelovanja in odprtega dialoga, kot to določa lizbonska listina.

1.3.2.2. Teoretični okviri družboslovja v 19. stoletju

Katoliška družbena misel je bila v 19. stoletju izrazito kritična in nenaklonjena vsem idejam, ki so izvirale iz razsvetljenstva in moderne. Posebej je bila Cerkev kritična do političnega in kulturnega liberalizma ter do marksističnega socializma. Za razliko od visokega srednjega veka, ki je integriral krščanstvo v svoj družbeni red, so bile novoveške ideje ali celo »zmote« razumljene kot posledica izvirnega greha, kar je dobilo svoj poseben zagon z reformacijo. Kmečki upori in nastajanje proletariata sta dve družbeni posledici, s katerim se je pričel proces razkristjanjevanja, danes bi dejali sekularizacije.

Več desetletij pred prvo socialno okrožnico *Rerum novarum* je papež Gregor XVI. v okrožnici *Mirari vos* (1832) obsodil svobodo tiska in svobodo vesti. Za njim je Pij IX. v znamenitem *Syllabusu* (1864) popolnoma prekinil z modernističnimi idejami in obsodil vsakogar, ki bi si drznil misliti, da se papež oz. Cerkev lahko sprijazni z liberalnim pojmovanjem razvoja družbe. Takšna stališča so Katoliško cerkev vedno bolj potiskala v graditev okopov do sodobnega sveta.

Osrednja osebnost modernističnih idej v francoskem katolicizmu je bil katoliški duhovnik de Lamennais (1782–1854). Prizadeval si je, da bi katolištvo zavzelo pozitiven odnos do zdravega liberalizma, saj je ta predstavljal osvoboditev človeka od sleherne podrejenosti človeka po človeku. Zagovarjal je svobodo na področju kulture in politike ter demokratični družbeni red. Njegov časopis *L'Avenir* je izhajal pod geslom »Bog in svoboda«. Poleg tega je zagovarjal potrebo po socialnem angažiranju Cerkve in nujnost dialoga s socialisti. Enciklika *Mirari vos* (1832) je zavrnila njegov program. Enciklika Gregorja XVI. *Singularis nos* (1834) ga je obsodila po imenu z njegovimi stališči v knjigi *Paroles d'un croyant* (1832), kar je vodilo do dokončnega nesoglasja z Rimom. Njegovo delo pa je močno vplivalo na liberalizacijo znotraj Cerkve in na pojav socialnega katolicizma.

Arno Anzenbacher ugotavlja, da sta v ultramontanističnem kontekstu nastali dve smeri: socialnoromantični konzervatizem in neosholastično gibanje. Obema je bilo skupno protimodernistično stališče in naslonitev na predmoderna miselna izhodišča. Obe pa sta imeli za cilj, kako obvladati aktualno socialno problematiko (Anzenbacher 1997, 113).

Socialnoromantični konzervatizem je zastopal angleški avtor Edmund Burke (1729–1797), čigar kritika francoske revolucije je dosegla širok krog takratnega evropskega kontinenta. Zagovarjal je organsko oblikovanje stanovske družbe. Družba, ki bi se oblikovala iz samostojnih stanov, ki bi morali najti možnost za integracijo, bi sama po sebi rasla in se razvijala. Tako bi izkoreninjene in socialno izključene množice ponovno našle svoje mesto v družbi in s tem tudi večjo socialno gotovost (Anzenbacher 1997, 134).

Neosholastična obnova je izhajala predvsem iz Italije. Prišlo je do obnove izvirnega tomizma. Cilj te obnove je bil, da se uveljavi čim bolj strnjen filozofsko-teološki sistem Cerkve kot alternativa razsvetljenski filozofiji, ki so jo predstavljali nemški idealizem in kasneje marksizem in znanstveni pozitivizem. V socialnoetičnem kontekstu je prišlo do obnove klasičnega pojma naravnega prava, ki je ponujal osnovo za kritiko liberalizma in socializma.

Neosholastična obnova je odpirala tri možnosti:

1. Klasično pojmovanje naravnega zakona je v središče razprav vrnilo vprašanje družbenega bistva človeka, katerega del je tudi socialna razsežnost človekovih pravic.
2. Na ta način se je etično-pravna argumentacija oprla na pojem človeka kot osebe. Človek je *telesno-duhovno-duševna* enovitost v svojem dostojanstvu, kar sledi iz njegovih pravic. Iz te predpostavke je možna diferencirana kritika, tako liberalno-individualistične predpostavke o subjektu kakor tudi marksistično-kolektivistične predpostavke, ki je subjekt zreducirala na goli del v celoti, oz. razredno razsežnost.
3. Ta antropološka predpostavka omogoča nov pogled na princip »skupno dobro« Tomaža Akvinskega kot na idejo osebnega dobrega za človeka kot družbeno bitje. Slednje je normativni predpogoj za sleherno gospodarsko in kulturno družbeno dejavnost kakor tudi za politično dejavnost. Skupno dobro se na tej osnovi ne razume kot posledica avtomatične tržne konkurenčnosti, kakor tudi ne kot rezultat revolucionarne brezrazredne družbe, ampak predvsem kot rezultat solidarnega sodelovanja.

Ta način argumentacije je bil v času po letu 1848, ko je prevladovala liberalno-socialistična razprava, nov in brez dvoma z določenimi prednostmi.

Med drugim je prišlo do križanja številnih socialnoromantičnih, konzervativnih in neosholastičnih idej. Pri tem med obema tendencama ni šlo brez napetosti. Neosholastične ideje so težko prodrle do poklicnih stanov. Slabost neosholastike je bila v tem, da je iz nje izpeljana socialna etika v svoji

antimoderni naravnosti odklanjala tudi legitimne vidike moderne, kot so človekove pravice, avtonomija, demokracija, tržno gospodarstvo in preseganje razredne družbe.

V sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja se je znotraj katoliškega socialnega mišljenja v srednji Evropi razvila polarizacija, ki je ohranila svoj vpliv vse do prvega desetletja 20. stoletja. Na eni strani je šlo za prizadevanje, da se vzpostavi stanovska družba kot tretja pot med kapitalizmom in socializmom na osnovi socialnoromantične konzervativne smeri. Na drugi strani, še posebej v Nemčiji, je stopila v ospredje smer, ki so jo poimenovali socialnorealistična. Njen cilj je bil odgovor na vprašanje, kako socialno politično obvladati kapitalizem.

Zagovornik prve je bil von Vogelsang. Njegova ideja je bila, da je na družbenem vrhu »socialni kralj« (vlada), ki ga kontrolira parlament. Slednji je sestavljen iz predstavnikov stanov, ki jih volijo državljani. V to spadajo: kmetje, rokodelci, veliki industrialci in trgovci.

Poklicne korporacije imajo trojno vlogo:

1. Preseganje razrednih nasprotij s pomočjo socialnega partnerstva različnih skupin.
2. Skrb za socialno gotovost članov in njihovih družin.
3. Kontrola trga in produktov na podlagi korporativnega dogovora.

Socialnorealistična smer je zagovarjala socialne reforme na osnovi modernih ekonomskih in političnih sistemov ter prisegala na državno socialno politiko. Z našega sodobnega gledišča je to pomenilo, da je socialni katolicizem imel pred očmi socialno tržno gospodarstvo (Anzenbacher 1997, 134–138).

V tem kontekstu je pomembno vprašanje, katero od obeh smeri je potrdila ali ovrgla enciklika *Rerum novarum* (1891).

Leon XIII. je v okrožnici razvil diferencirano socialno teorijo, ki je pustila marsikaj odprto. Zagovarja stališče, da obstajajo vnaprej dani pogoji človekovega bivanja, kot je trpljenje, ki je tesno povezano z delom in je razumljeno kot posledica izvirnega greha (RN, 14). Iz tega stanja izvirajo »nove stvari«, ki jih presoja cerkveno učiteljstvo. Privatno lastnino utemelji v neosholastičnem ključu, po katerem lastnina spada k bistvu človekove narave ter s tem zagotavlja večjo samostojnost družine v odnosu do države (RN, 9). Razredni boj naj nadomesti sprava med razredi (RN, 15). Enciklika opredeli naloge Cerkve, države in delavskega razreda pri reševanju socialnih vprašanj. Za encikliko sta pomembna dva cilja: pospeševanje in skrb za telesno in duhovno dobro počutje

delavcev (RN, 42) in zdrav odnos med delavci in delodajalci na podlagi pravic in dolžnosti (RN, 43). Enciklika je tako bližja socialnorealistični smeri kakor pa stanovski družbeni ureditvi. Enciklika *Rerum novarum* je dejansko postavila okvire za socialno tržno gospodarstvo. Okrožnica ne zagovarja stanovsko urejene družbe, kot je to več kot očitno pri Kreku.³

1.3.2.3. Teoretična izhodišča Krekovega družboslovja

1.3.2.3.1. Krek in nravni zakon

Krek se na prvih straneh svojega manualnega dela *Socijalizem* sklicuje na Aristotela in Tomaža Akvinskega ter na njuno tezo, da je človek družbeno ter politično bitje, ki živi v skupnosti. Človeško družbeno naravo utemeljuje s petimi naravnimi lastnostmi: človek se rodi nepopoln in zato za razliko od živali potrebuje pomoč soljudi za razvoj in rast. Danes bi rekli, da je kulturno bitje, ker ima umno naravo in izkušnje soljudi, kar mu pomaga, da razlikuje, kaj je zanj dobro in kaj ne. Tretja značilnost je jezik kot komunikacijsko sredstvo druženja, ki pušča sledi prihodnjim generacijam. Dalje govori o medsebojni privlačnosti ljudi, ki se kaže na ravni pravic in dolžnosti, ki naj bi bile utemeljene v »prirodi«, torej naravi. Krek zaključí, da vsi ti vidiki potrjujejo človekovo družbeno naravo. Vse podkrepi z dognanji narodopisnih ved, ki so raziskovale domorodce v Avstraliji in Afriki ter odkrile, da je tudi tam človek družbeno bitje (Krek 1901, 7–11).

Na vprašanje, kaj so npravna (moralna) bitja, pa odgovarja z argumentom, da so to umna in svobodna bitja, ki jih vodijo npravni in ne naravni ali fizični zakoni, kakor je to v rastlinskem in živalskem svetu. Na podoben način govori o človeški naravi enciklika *Rerum novarum*, vendar bolj natančno.⁴

Krek pri vprašanju človekove narave kritizira Hobbsa in Rousseauja, ki sta bila zagovornika naturalizma. Seveda pa sam ne naredi razlikovanja med kulturo in naravo, kakor je to običajno danes. Ker pa je vse zgoraj navedene argumente uporabil za potrjevanje teze o tem, da je človek družbeno bitje, se postavi vprašanje, kako razume družbo.

Njegova opredelitev družbe se glasi: »Družba je organska zveza npravnih bitij,« ali »organizem, sestavljen iz naravnih bitij«. V nadaljevanju razloži oba pojma in pravi: »Organizem je zveza več

³ »Vsaj v prvem času, nekako do preloma stoletja, je (Krek) zagovarjal stanovsko urejeno družbo in se približeval s tem idejam Vogelsanga« (Lukan, *Janez Ev. Krek*, 11).

⁴ »Kaj daje našemu rodu plemenitost in dostojanstvo, kaj človeka napravi za človeka in ga po svojem bistvu razlikuje od celotnega živalskega sveta, je razum ali pamet« (RN, 5).

med seboj različnih udov, katerih vsak ima svoje posebno opravilo in svoj posebni namen, ki pa vsi skupno po neki notranji sili delujejo v skupni namen, v skupno blaginjo« (Krek 1901, 14).

Oprelitev, da po neki notranji sili vsi udi delujejo v skupni namen, zveni dokaj idealistično in deterministično. V tej ideji imanentne smotrnosti lahko vidimo Krekovo navdušenje nad organizacijo in njeno harmonizacijo ter osnovo za stanovsko družbo in idejo, da je družbeno življenje možno harmonizirati, ker je človek po naravi naravnan k temu cilju.

Ko govori o človeku in njegovih naravnih pravicah, ki jih ima vsak človek sam po sebi in mu jih nihče ne more dati, ker so mu lastne, med njimi navede tri: pravica do bivanja – eksistence, pravica do lastnine in pravica do sklepanja pogodb, iz katerih izhajajo družinska in stanovska razmerja. Ob tem zaključí: »Socialno posebno važne so zveze tistih, ki izvršujejo enak poklic; to so stanovske družbe ali stanovi« (Krek 1901, 43). Dolžnost države je, da brani vse navedene pravice: »eksistenčno pravo, lastninsko pravico, pogodbeno pravo, pravico do združevanja in s tem pravice rodbin, narodov, stanov in drugih družbenih zvez« (Krek 1901, 43).

Ko Krek zagovarja pravico do življenja, do osebne svobode in enakosti, svojo antropološko vizijo sklene s trditvijo, da »je človek sestavljen iz duše in telesa, da je dušno-telesno bitje in da je vsled tega tudi njegova osebnost dušno-telesna« (Krek 1901, 45). Temeljno antropološko izhodišče je tipično neosholastično dualistično.

V tem kontekstu Krek tudi govori o različnosti med ljudmi ter zavrača idejo o enakosti vseh ljudi, kot jo je zagovarjalo francosko razsvetljenstvo. Hkrati pa vrine definicijo o enakosti, ki je blizu socialistični ideji (Krek 1901, 16).⁵

Njegov zaključek opredeljevanja družbe nekoliko preseneti s trditvijo, da družba potrebuje dušo in da to dušo predstavlja oblast oz. avtoriteta. Do tega zaključka pride po analogiji, da udje človeškega telesa potrebujejo dušo, ki povzroči, da se oblikuje organizem. Podobno funkcijo ima torej oblast v družbi.

Krekovo razumevanje npravnega zakona nas pusti nekoliko perpleksne, na eni strani z naravo zagovarja človekovo družbenost, po drugi strani racionalnost in svobodo brez poudarka na

⁵ »Tudi v družbi so si v tem oziru enaki, da vsak sme zahtevati od družbe vsega, kar mu pripada z ozirom na sodelovanje v skupne namene. Kakor so pa opravila udov različna med seboj, tako je tudi različno njihovo razmerje do družbe. V tem smislu si niso in si ne morejo biti enaki« (p.t., 16).

individuumu. Ostaja dualističen, in ko govori o naravnih pravicah, med te uvrsti »pravico do sklepanja pogodb«, ki je prej posledica človekove umne narave kakor iz narave izpeljana pravica.

1.3.2.3.2. Spoštovanje cerkvene oblasti

Spoštovanje cerkvene oblasti je zanj temelj za spoštovanje vseh drugih avtoritet. In dokler je obstajalo to spoštovanje, so bili ljudje med sabo povezani v »lepih organskih zvezah«.

»Organizacija je pa uspešno možna le, če se vrne med ljudi krščansko načelo skupnega namena in bratskega sodelovanja v ta namen, in če se priznava in spoštuje najvišje, božje-človeški organizem – svete cerkve« (Socijalizem 1901, 20–21).

Krek je sicer zagovarjal idejo ločitve cerkve in države, s tem da bi Cerkev dobila »javno priznano avtonomijo v državi« (Jurčec 1935, 106). Nasprotoval je izenačenju položaja Cerkve z društvom.

V *Socialnem načrtu slovenskih delavskih stanov* (1895) je zagovarjal stališče Leona XIII.:

»Katoliška cerkev pa mora biti za svoje delovanje svobodna in zato zahteva načrt za cerkev popolno svobodo pri delitvi sv. zakramentov in izvrševanju službe božje, svobodo v šoli, a razmerje med cerkvijo in državo se mora urediti s posebno pogodbo« (Jurčec 1935, 117).

Leta 1902 Krek zaključi svoj članek *Ob rojstvu naše ustave*: »Vse se giblje, vse se premika, a tako rekoč brez središča, brez težišča. In težišč je treba. Ne pozabimo ravno v teh časih, kaj imamo v katoliški cerkvi. Stalnost, ki ohranja vse dobre sile, krepi vse slabotne, uničuje kvarne, se nam javlja v njej. V božje človeškem ustroju njenega organizma je doma težišče razpadajoči družbi. Ena resnica nam zveni iz vsega, kar smo razmišljali ob rojstvu naše ustave: *Treba nam katoliške politike, katoliških politikov*« (Krek 1993, 266).

Sklep

Izraz naravni (moralni ali nravni) zakon je v sodobnih okoliščinah vir nerazumevanja (CD 130, 11). V katoliškem kontekstu se ga razume kot sposobnost razumnega spoznavanja etičnih usmeritev, kot so človekove pravice. Dalje se z njim utemeljuje »naravni in objektivni značaj temeljnih pravil, ki urejajo družbeno in politično življenje« (CD 130, 33) in ne morejo biti posledica aritmetične večine. Za razliko od laicizma, ki zavrača naravni zakon, Cerkev opozarja, da teme naravnega zakona niso konfesionalne narave, ampak stvar skupnega dobrega. In končno Cerkev zagovarja, »da civilni

zakon ne obvezuje v vesti, kadar so v nasprotju z naravnim zakonom«, zato zahteva do ugovora vesti (CD 130, 34).

Večplastnost naravnega zakona, njegova kulturna in zgodovinska pogojenost nas oddaljuje od neosholastičnega dedukcionizma, ki se mu tudi Krek ni mogel izogniti, saj je bil po eni strani zvest uradni doktrini Cerkve, po drugi strani pa je iskal rešitve za »nove stvari« v smeri socialističnih in manj liberalnih idej. To idejno prepletanje je imelo za posledico nejasnost predpostavk in mešanje argumentov.

Ruda Jurčec opozori na nekaj temeljnih dilem, ki so bile v Krekovem času nerazrešene in ki so takšne ostale tudi po njegovi smrti. Dejstvo, da je katolicizem predstavljal, tako za Kreka kot za mnoge njegove sodobnike, edino možno narodno in politično vezivo, predstavlja enega od osrednjih problemov in vprašanj, ki ni razrešeno vse v naš čas. Ne glede na številna Krekova zelo sodobna in pragmatična stališča v politiki, kot je pristajanje na načelo ločitve cerkve in države, je tudi zanj katoliški verski, moralni in družbeni nauk tisti temelj, ki je edini vreden in sposoben zagotoviti Slovencem lastno politično avtonomijo, bodisi v okviru avstrijske monarhije ali v trialistični različici ali v združitvi južnoslovanskih narodov. »Zaradi politične premoči katoliške generacije, ki se je postavila vsemu novemu ljudskemu gibanju na čelo, je postal katoliški svetovni nazor merilo za vse nadaljnje delo,« s tem pa tudi odgovoren za vso nadaljnjo politiko, zaključí svojo analizo časa Jurčec, ki pri tem spomni na Mahničevo vlogo in delitev med Slovenci, ki ni ostala na idejni ravni, ampak je zajela celotno družbo in njeno kulturo (Jurčec 1935, 7–10).

Jurčec se upravičeno sprašuje: »ali je Krek v tem okviru (političnega katolicizma) lahko računal na tisti politični uspeh, ki je lahko zakril težave notranjega nesoglasja. Vsa politika katoliškega tabora se je postavila proti liberalizmu, proti socialni demokraciji in proti narodnostnemu načelu, ki se je naslanjalo na miselnost, ki je izvirala iz idej francoske revolucije. Vprašanje je tedaj, ali je slovenski katolicizem pod temi vidiki nasprotja lahko sam zase ustvaril tisto, kar so hoteli ustvariti tokovi, ki niso bili zajeti v organiziranem katolicizmu« (Jurčec 1935, 27).

Zgodovina po Krekovi smrti in po Jurčecovem vprašanju nas uči, da je bila katoliška država in družba utopija, ki ni odgovor na vprašanje, kaj je Božje kraljestvo. Ob Krekovih nedvomnih zaslugah pa se danes tudi postavlja vprašanje, ali ni s svojim odklanjanjem liberalizma in simpatiziranjem do socializma pomembno prispeval k oblikovanju tiste slovenske zavesti, ki je tragično končala s Kocbekom na čelu v objemu komunistov in OF. Trdoživost pogleda na človeka kot na zgolj in predvsem družbeno bitje nas ovira vse v naš čas, saj se slovenski človek ne more

postaviti na zrelo avtonomno stališče do družbenega sistema in vseh avtoritet, tudi cerkvene. Po J. E. Kreku je bil v slovenskem prostoru najvidnejši teoretik družbenega nauka Cerkve dr. Andrej Gosar. Njegov biograf Tomaž Simčič ga tako ocenjuje: »V zapletenem vrtincu političnih in idejnih bojov med letoma 1918 in 1945 je bila njegova pot v marsičem nenavadna. Deloval je v okviru katoliških političnih, socialnih in kulturnih struktur, a bi ga težko uvrstili v katerega od jasno profiliranih tokov« (Simčič 1992, 136). Gosar je v marsičem nasprotoval Ušeničnikovi neosholastični interpretaciji naravnega zakona kot nespremenljivega temelja družbenega življenja. Za slovensko krščansko družbeno misel je eden od osrednjih teoretikov, ki pa žal ni imel daljnoročnega praktičnega vpliva na razvoj političnega katolicizma do druge svetovne vojne.

1.3.3. Andrej Gosar med katoliško ideologijo in novim krščanstvom

Uvod

Gosarjev življenjski lok se pne od začetkov družbenega nauka Cerkve (*Rerum novarum*, 1891), ko je bil star štiri leta, do 1970, ko je umrl pri častitljivih 83. letih in še doživel izid okrožnice *Populorum progressio*, 1967. V osemdesetih letih njegovega življenja je prišlo do paradigmatičnih sprememb v družbenem nauku Cerkve. Bartolomeo Sorge razdeli ta čas na obdobje katoliške ideologije (1891-1931), na obdobje novega krščanstva (1931-1958) in na obdobje dialoga (1958-1978). Gosar je aktiven predvsem v prvem obdobju, saj po drugi svetovni vojni živi od javnosti odmaknjeno življenje in tudi njegovo publicistično delo zamre.

V naši razpravi nas zanima na kakšnih predpostavkah je Gosar gradil svoj sistem novega družbenega reda, zato se bomo osredotočili na t.i. modroslovni del njegovega prvega dela monografije *Za nov družbeni red*. Vprašanja, ki se postavljajo gredo v smeri virov na katerih Gosar utemeljuje svojo teorijo in metode, ki jo uporabi za svoj, po obsegu izjemen projekt. Na podlagi tega želimo iskati odgovor na vprašanje, ali nam ima Gosarjevo teoretično delo še kaj povedati in ali lahko pri njem iščemo navdih za sedanost?

Kritična presoja Gosarjeve dediščine nam lahko odgovori na vprašanje, ali je Andrej Gosar bil družbeni vizionar, teoretik, ki je po krivici zamolčan, ali pa ga je dinamičnost novega časa in zanj osebno ter za njegovo družino poveljna izolacija, tako razočarala, da ni videl več pomena in smisla za nadaljevanje svojih poizkusov, kako povezati družbeni nauk Cerkve in druge discipline, ki odločilno vplivajo na družbeni razvoj.

1.3.3.1. *Demokracijski družbeni red ustreza moderni dobi človeštva*

Gosar v svojem osrednjem delu *Za nov družbeni red* (I. zv.) postavi v središče pojem »obča blaginja«. V prvi knjigi obravnava teoretične vidike, ki so potrebni za razumevanje obče blaginje, v drugem delu pa skuša pokazati, kaj vse je potrebno konkretizirati za doseganje te blaginje. Tako govori o gospodarskih, političnih in socialnih reformah o idejnem in moralnem preporodu ter o organiziranem boju. V prvi knjigi po uvodu, kjer predstavi razvoj družbenega življenja, postavi modroslovne, etične, sociološke in gospodarske temelje za doseganje obče blaginje.

Že sama shema njegove vizije družbenega reda nam pove, da je postavljanje obče blaginje v središče družbenega življenja, tako v njegovem času kot danes, pravi in edini veljaven družbeni cilj. Gosar v osnovni shemi svojega koncepta pokaže, da ne more biti družbeni cilj ne marksistična ideja brezrazredne družbe ne liberalistična ideja nebrzdanega kopičenja kapitala. Ko v poglavju o moderni demokratični in kapitalistični dobi razmišlja o modernih postulatih družbe pove, da zanj ni povratka v predmoderno družbo in da vidi, tako v **ljudski suverenosti kakor v svobodi posameznika, veliko pridobitev sodobnega sveta**. »Moderna demokracija je prinesla ljudem predvsem priznanje njihovih 'naravnih' človeških oziroma osnovnih državljanskih pravic. V tem pomeni brez dvoma silno velik korak naprej k svobodi in enakopravnosti vseh ljudi. Vendar je bila ta svoboda in enakopravnost le bolj politična, ni pa segla toliko na druga področja življenja. Zlasti ni mogla preprečiti, da ne bi silnemu gospodarskemu prevratu, ki se je izvršil prav v tem času, sledilo novo podjarmljenje delovnih množic« (Gosar, 59).

Gosar niti malo ne dvomi, da je moderni demokratični politični okvir tisti družbeni okvir, ki v dosednji zgodovini človeštva omogoča največ osebne svobode posamezniku in znotraj katerega je mogoče doseči skupno blaginjo. Slednje pa je mogoče po poti različnih oblik organiziranja, saj je sodobni svet vedno bolj globalen in posamezniki na vseh ravneh družbenega življenja živimo v soodvisnosti. Pot do splošnega zadovoljstva in blagostanja je zato za Gosarja v različnih oblikah organiziranosti (Gosar, 62–63).

1.3.3.2. *Družbene reforme kot stalni proces*

Vsaka družba pa si je za doseganje svojih ciljev postavljala tudi pravila, zato Gosar meni, da je »**zakonitost družbenega življenja** prva in glavna osnova vse družbene politike, od tega dependijo njene možnosti in uspešnost. Brez zakonitosti v družbenem življenju in njegovem razvoju bi morali obupati nad sleherno družabno ali socialno politiko« zaključuje Gosar svoje poglavje o »Družabnem

življenju« (Gosar, 42).

Gosarjevo razmišljanje o pravni ureditvi družbe izhaja iz predpostavke, da mora pravni red odsevat »stvarna razmerja« v družbi med različnimi skupinami, organizacijami, narodi, stanovi in sloji. Pri tem doda, »da se samo po sebi razume, da družbeni red v tem smislu ni in ne more biti stalen in nespremenljiv« (Gosar, 45). Še več, v poglavju o reformi družbe trdi, da je naravni tok družbe da se reformira (Gosar, 83) in da je »reforma družbe dinamičen pojav, kakor je dinamično vse družabno življenje« (Gosar, 85). Danes bi rekli, da Gosar pledira za odprt demokratičen družbeni red. Družbene reforme pa morajo zajeti družbeno življenje v celoti, upoštevati morajo družbene in gospodarske posebnosti svojega časa, kar pa brez sociološkega in gospodarskega znanja ni mogoče. Gosar tako tudi meni, da obče veljavnega ali celo idealnega družbenega reda ni in ga nikoli ne bo (Gosar, 87).

Gosar torej zagovarja demokratičen zakonit družbeni red, ki je odprt za stalne reforme, le te pa morajo biti odraz resničnega družbenega življenja, ki ga spoznavamo na podlagi socioloških in gospodarskih znanj o vsakokratni družbi.

1.3.3.3. Smisel in meje ideologij

Ko Gosar razmišlja o različnih vidikih družbe se zaveda, da družbene problematike ni mogoče zajeti v neko vsesplošno vizijo, zato meni, da je potrebno osvetliti posamezne svetovnonazorske vidike, ki vsak po svoje poudarjajo in predstavljajo družbena dejstva. Ob tem ostaja realist, da ni mogoče pričakovati, da bi se družbeni pogledi poenotili (Gosar, 92).

S sociološkega vidika je tudi kritičen do vseh družbenih reform, ki niso dovolj upoštevale različnih posebnih družbenih dejavnikov in je zato reforma prej »diktat« kot izraz stvarnosti. Tako zanimivo ugotavlja, da »vse grmenje proti kapitalizmu in njegovemu duhu nič ne pomaga, dokler ne poznamo drugega, socialnejšega produkcijskega sistema, ki bo nudil ljudem vsaj ono mero najvažnejših življenjskih potrebščin, ki jih danes kljub vsej mizeriji in krivičnosti resnično uživajo« (Gosar, 95).

Pri analizi sodobnih družbenih ideologij kot so materializem, idealizem, individualizem, kolektivizem in krščanstvo se Gosar sprašuje o pogledu na svet, družbo in človeka z vidika posameznega nazora pri tem pa ga posebej zanima vprašanje odnosa med posameznikom in družbo, oziroma kako se vidi njuno razmerje (Gosar, 102). V odnosu do materializma in individualizma ugotavlja, da imata precej prav, saj ljudska blaginja temelji na »zasebni pridnosti in podjetnosti«

(Gosar, 105). Ko predstavlja kolektivizem je seveda kritičen do skrajnega komunizma, ki »sloni na popolnem zanikanju zasebne lastnine« (Gosar, 106) in ne pušča ljudem »nikake svobode v izbiri dela in tudi ne v izbiri konzuma« (Gosar, 107).

»Komunizem podreja posameznika, in sicer nujno in na vsej črti, tudi v njegovih najbolj osebnih zadevah, družbi oziroma njenim organom, njihovi volji, njihovim zahtevam in ukazom. V komunističnem družbenem redu je človek samo še številka brez kakršnihkoli posebnih, individualnih lastnosti in sposobnosti, torej tudi brez slehernih individualnih potreb, želja in zahtev. Zato in predvsem le zato ne dovoljuje komunizem nikakega zasebnega imetja, marveč hoče, da je vse le skupna, družabna oziroma državna last« (Gosar, 107). Posebej se zdi pomembna in zanimiva Gosarjeva ugotovitev, da »'komunizem' prvih kristjanov radi tega ni bil pravi komunizem. Pri njih je obstajala samo skupnost imetja, ki so ga posamezniki prostovoljno darovali« (Gosar, 108).

Gosar seveda nasprotuje vsem skrajnim družbenim idejam, hkrati pa tudi priznava, da vsaka od njih izraža določeno delno resničnost človekovega naravnega družbenega teženja. Zato je tudi kolektivistično teženje, ki je v njegovem času pridobivalo na popularnosti v »veliki meri utemeljeno« (Gosar, 114). Glede na prihodni razvoj družbe ugotavlja, da bo verjetno stalno nihanje med individualističnimi in kolektivističnimi idejami, da pa se zdi »da je vsaj skrajnemu individualizmu v modernem življenju odklenkalo« (Gosar, 115). Na žalost se ta Gosarjeva prognoza ni uresničila, prej obratno, egoistični individualizem je zajel celotno miselnost ljudi, predvsem v zahodni družbi.

Sam išče uravnoteženo rešitev v upoštevanju tako individualističnih kot kolektivističnih teženj in v tem smislu govori o »univerzalizmu« (Gosar, 119). Univerzalizem ja zanj realen pogled na družbo kot jo ljudje živijo pri čemer se upošteva pravo razmerje med posameznikom in kolektivom. Univerzalistični pogled na družbo bi naj bil sprejemljiv tudi za krščanstvo in njegovo pojmovanje posameznika in družbe (Gosar, 121). Temu pogledu se po Gosarju »približuje tako zvani krščanski solidarizem« (Gosar, 121) do katerega pa je kritičen, saj se mu zdi preveč individualističen in abstrakten. V tem kontekstu je znana njegova kritika Ušeničnika. Sam pa meni, da je pri konkretni družbeni ureditvi oziroma njeni reformi potrebno poleg načel upoštevati »kako jih izvajamo, oziroma, kako naj bi jih izvajali. To pa se ravna nujno po konkretnih življenjskih prilikah in okoliščinah« (Gosar, 124). Ko se v družbi postavijo praktična in konkretna vprašanja, takrat se stvari tudi zapletejo. Kot npr. vprašanje, kako z gospodarstvom doseči vse potrebe ljudi, kakšne naj bodo plače delavcev, kakšna naj bo carinska politika itd. (Gosar, 123–125). Gosar zavrača vse enostranske ideološke pristope k družbenim reformam in se sam opredeli za »univerzalizem«, ki bi

naj vključeval od vsake ideologije tisto kar je v njej resničnega, hkrati pa tudi vključeval krščanski pogled na človeka in družbo.

1.3.3.4. Krščanski socializem ali krščanski socialni aktivizem?

V kontekstu potreb po aktualnem praktičnem programu Gosar govori o socializmu kot nasprotju individualizma. »Socializem pa vidi v posamezniku predvsem le uda družbe z najrazličnejšimi odnosi, dolžnostmi in pravicami do nje. Človek sam na sebi mu je nepopolno, nedovršeno bitje, ki doseže svojo popolnost šele v družbi. Zato mu mora biti splošna, družabna korist načelo, po katerem uravnava svoje življenje... njegov cilj je 'pridobiti vsem ljudem svet duševne svobode, lepote, raziskovanja, etičnega užitka, ustvariti jim možnosti, da razvijejo svoje duševne zmožnosti in moči ter tako uživajo svoje življenje'« (Gosar, 131). Socializem temelji na osebni pridnosti in podjetnosti in ne nasprotuje zasebni lastnini razen ko ta ovira splošno blaginjo. Socializem ne podpira proizvodnih sredstev ampak jih usmerja v produktivno delo. »Njegova bistvena naloga je, da organizira in strne vse družabne sile na temelju spoznanja, da je sodelovanje vseh članov družbe nujno potrebno. Zato tudi ni duh pravega socializma razredna zavest, marveč globoko čustvo vsakega posameznika, da se je z vso svojo osebnostjo vživel v družabni organizem« (Gosar, 132). Socializem ne pozna diktature proletariata. Njegov cilj je, da se vse gospodarsko življenje podredi obćim družbenim potrebam, hkrati pa dopušća prosto izbiro dela in konzuma, zato socializem temelji na menjalnem gospodarstvu. S svojimi idejami pa socializem sega tudi na polje kulture in politike.

V poglavju ali je krščanski socializem sploh potreben (Gosar, 137) Gosar odgovarja na tri očitke ali argumente, ki pravijo, da ni potreben.

Prvi pravi, da ga ne potrebujemo, ker je dovolj »zgledno in popolno krščanstvo«. Gre za argument, ki zagovarja spiritualističen pristop. Gosar ga ima za »naivnega«, ker je po njegovo prav v tem problem, da kristjani ne izpolnjujemo krščanskih načel, zato je potreben program in gibanje (pokret) za urejanje družbenih razmer, ki ga predstavlja krščanski socializem.

Drugi argument proti krščanskemu socializmu je etične narave, saj trdi, da če se reši etično vprašanje, se reši tudi družbeno. On temu ugovarja, da so za rešitev etičnih vprašanj potrebne tudi družbene reforme, ki ustvarjajo pogoje blagostanja s tem pa tudi boljše etične rešitve. Pri tem se sklicuje tudi na evangeljski odlomek o lačnih, žejnih itd. Zato je potrebno oboje hkrati, etično obnovo in družbene reforme.

Tretji ugovor izhaja z vidika krščanske dobrodelnosti in usmiljenja, ki bi naj bila dovolj za kristjanov družbeni angažma. Temu ugovarja z argumentom, da se z miloščino ne da reševati družbenih problemov in da bo krščanska dobrodelnost vedno potrebna tudi če se uveljavi krščanski socializem (Gosar, 136–142).

Za temi zavrnitvami očitkov krščanskemu socializmu navaja še dodatne argumente v njegov prid.

Zgolj načela kot so pravičnost, ljubezen in podobno ne zadoščajo, potreben je konkreten program in gibanje. Ker je sodoben svet bolj zapleten kot je bil v preteklosti je potrebno nanj odgovoriti s konkretnim programom, predvsem kar zadeva odnos med delodajalci in delojemalci. To preprosto narekuje sodobni gospodarski red (Gosar, 143), ki niti lastniku niti delavcu ne omogoča direktno medsebojno reševanje vprašanj, saj sta oba vpeta v širši družbeni in gospodarski kontekst. Zato je potrebno ustvariti tak družbeni red v katerem se bodo vsi držali določenih meja. Utopično je pričakovati, da se bodo vsi držali krščanskih načel, zato je potrebno ustvariti tak družbeni red v katerem bodo vsi zavezani medsebojnim pravilom, ki bodo ustrezala duhu krščanstva. In brez socializma ne more biti »pravega, zares krščanskega družbenega reda« (Gosar, 145).

Tud okrožnica QA zahteva reformo ustanov in preporec pravi (Gosar, 78). Krščanski socializem izhaja iz delavskega vprašanja zato je in ostaja predvsem »delavski nazor in pokret« (Gosar, 147). Ugotavljanje dejanskega družbenega stanja je stvar dolgotrajnega dialoga med vsemi udeleženci. Če je krščanski solidarizem hotel veljati za vse stanove krščanski socializem nima te ambicije, ampak želi postaviti okvire, meje družbenega življenja, ki jih bodo morali vsi spoštovati. Razlika je torej med prvim, ki predpostavlja spreobrnjenje in drugim, ki v sistem vgrajuje krščanske vrednote kot etični minimum. Za Gosarja je tako možno, da se poleg krščanskega socializma razvijejo tudi drugi družbeni sistemi. Eden od njegovih zaključkov tako glasi: »O tem, da je krščanskemu delavskemu pokretu danes nujno treba posebne ideologije, ki bo sicer pristno krščanska in socialistična v spredaj naznačenem smislu, ne more biti nikakega dvoma« (Gosar, 149).

Po argumentirani odločitvi za krščanski socializem naredi na koncu poglavja o krščanskem socializmu miselni preobrat, ker so se pod pojmom krščanski socializem dogajale »velike neprilike« po zaslugi krščanskih socialistov, poleg tega pa je QA problematizirala pojem socializem. Zato misli, da bi bilo boljše, če vse to kar je razlagal pod pojmom krščanski socializem odslej naprej imenuje **krščanski socialni aktivizem**.

Gosar kritično presoja družbene ideologije in se sam odloči za krščanski socializem kot alternativo, ki jo potrebuje delavski razred in ki temelji na krščanskih predpostavkah. Zaradi slabe prakse krščanskih socialistov in okrožnice QA, ki nasprotuje tej terminologiji, svojo ideologijo preimenuje v krščanski socialni aktivizem. Tako kot ima prav, ko je kritičen do tistih, ki mislijo, da je v družbenem smislu mogoče vse dosegati zgolj po duhovni poti, je na drugi strani utopistično misliti, da je mogoče s pomočjo družbenega aktivizma doseči vse ljudi in spremeniti celotno družbo v duhu krščanstva.

1.3.3.5. Metode družbene reforme

Glede metode za družbene reforme je Gosar zagovornik evolucije in ne revolucije. Tako opredeli revolucijo kot »nezadostno oziroma prepočasno evolucijo« (Gosar, 116). Še več, za enkrat lahko rečemo »da je neizogibna škoda in nevarnost socialnih revolucij očitno prevelika in njihove dobre posledice prav tako preveč dvomljive, da bi se mogli in smeli lahkomišelnost in brez skrajne potrebe odločiti za kaj takega ali sličnega« (Gosar, 116).

Na koncu poglavja o osnovah modroslovja pa pravi, da sta brezobzirnost in fanatizem v posvetnih zadevah največji oviri za blaginjo (Gosar, 216). Oziroma še bolj konkretno »da na sovraštvu, nasilju in krivici ni mogoče zasnovati obče zadovoljivega družbenega reda« (Gosar, 218). Reforme je potrebno graditi na zanesljivih in realnih psiholoških, socialnih in gospodarskih temeljih (Gosar, 220). Ko pa vseeno daje prvenstvo krščanskemu socialnemu aktivizmu zaradi trajnih načel na katerih temelji, prizna da se tudi ta v mnogih podrobnostih lahko moti tako kot se motita materialistični socializem in komunizem s katerima tekmuje in se mu v tej tekmi ni potrebno bati kdo bo zmagal, ker bo življenje prej ali slej samo pokazalo, kaj je »krivica in kaj pravica, kaj utopija in kaj je stvarnost« (Gosar, 222). Kot primere krščanske družbene drže navaja Sv. Frančiška Asiškega, Windhorsta, O Connella in Ozanama. Gosar zavrača revolucijo, nasilje, krivice in družbeni fundamentalizem, kot pot in metodo družbenih reform.

Sklep

Andrej Gosar je prej kot uradni DNC prevzel idejo moderne misli in človeka kot svobodno, družbeno in presežno bitje. Jasno je videl, da krščanstvo nima vseh odgovorov na družbena vprašanja zato je potrebno družbene reforme graditi na socioloških in gospodarskih spoznanjih. Nobenega dvoma ni, da je nasprotoval slehernim prevratniškim idejam družbenih sprememb in je zagovarjal evolutivno pot. S svojim teoretičnim delom *Za nov družbeni red* je ostal na pol poti med krščansko ideologijo kot družbenim redom t.i. tretje poti in krščanstvom kot sol zemlji in kvas

sveta. Verjetno sta ga na teoretični ravni k temu prisilili dve stvari: stališče cerkvenega učiteljstva o družbenih vprašanjih, ki so se v tistem času interpretirala v ključu nezmotljivega nauka in vsesplošna ideja o drugačnem družbenem redu kot sistemu, ki potrebuje ideologijo. Tako kot je uvidel avtonomijo zemeljskih stvarnosti pa ni uvidel, da nastajajoče nazorsko pluralne družbe ni mogoče več utemeljevati na krščanstvu kot skupni duhovni in religiozni platformi.

Če je Gosar po eni strani izdelal svoj družbeni sistem pa ga dejansko ni skušal uveljavljati kot ideologijo. V tem smislu sta si bila s Kocbekom različna. Kocbek ni nikoli imel ambicije, da bi izdelal svojo družbeno ideologijo, kar pa ne pomeni, da ni deloval in se odločal veliko bolj ideološko kot Gosar. Gosar je nekakšen družbeni torzo, ostal je vmes med vsemi ideološkimi križišči svojega časa. Nobene pomembne družbene skupine ni uspel pridobiti na svojo stran posledično pa je to pomenilo osamo. Če je Gosar na ravni teorije izdelal tudi svojo ideologijo pa na ravni življenjske prakse ni poizkušal svoje teorije uveljaviti s pomočjo političnih sredstev ali celo s pomočjo državnih institucij. Kot vemo iz njegovega življenja, tudi časa druge svetovne vojne in revolucije ter v njej OF ni prepoznal kot priložnost za družbene spremembe. Tudi v tem oziru je drugačen kot Kocbek, ki prav v OF vidi »sanjsko« družbeno možnost in priložnost.

Gosar se je tudi dobro zavedal, da družbe ni mogoče spreminjati, izboljšati in delati za skupno blaginjo brez upoštevanja realnega družbenega stanja, socioloških in gospodarskih zakonitosti. V tem smislu mu je uradna doktrina sledila šele po drugem vatikanskem koncilu, z *Gaudium et spes*. Kljub svoji daljnovidnosti pa ostaja ujet v naravnopravne in načelne predpostavke DNC, ki so se legitimirali z razodetjem, čeprav ni nujno, da bi jih videli v njihovi nadčasovni in presežni dimenziji. Vprašanje odnosa med razodetjem in umnim človeškim spoznanjem, na področju družbene misli, tako ostane nerešeno, ne glede na dejstvo, da Gosar dejansko uvaja avtonomijo zemeljskih stvarnosti, kot je to kasneje poimenoval drugi vatikanski koncil. Gosar dejansko ostane na sredi poti med katoliško ideologijo in novim krščanstvom, ki ni imelo več ambicije v pokristjanjenju družbenega reda ampak v evangelizaciji, ki do vsake družbene oblike ohranja eshatološko distanco in preroško kritičnost.

1.3.4. Blokada in razvoj DNC po drugi svetovni vojni

Na praktično - politični ravni se je družbeni nauk Cerkve pred drugo svetovno vojno uresničeval po eni strani v okviru Slovenske ljudske stranke, ki je bila pod nespornim vodstvom duhovnika dr. Antona Korošca, na drugi strani pa med mlajšo generacijo pod vodstvom književnika in romanista Edvarda Kocbeka, ki se je navdihovala pri francoskem eksistencializmu in personalizmu ter je med

drugo svetovno vojno praktično operativno sodelovala s komunisti v okviru OF. To sodelovanje se je končalo s tragičnimi posledicami za mnoge dobromisleče kristjane, ki so se med vojno borili proti okupacijskim silam, ne da bi vedeli, da so instrumentalizirani za izvajanje komunistične revolucije. Komunistično nasilje v začetku vojne, ko sta bila Hitler in Stalin še zaveznika, je povzročilo več stotin likvidacij pomembnih političnih osebnosti na Slovenskem. Med vojno je prišlo do polarizacije med kristjani, ki so šli za Kocbekom v sodelovanje s komunisti in kristjani, ki so se uprli komunistačnemu nasilju in ustanovili svoje obrambne enote. Po vojni so komunisti izvensodno pobili več kot deset tisoč svojih rojakov. Danes se na teritoriju Slovenije odkrivajo množični grobovi. Evidentiranih je več kot 600.

Komunistična revolucija je preprečila nadaljnji razvoj družbenega nauka Cerkve v Sloveniji. V emigraciji je to bogato dediščino nadaljeval dr. Marko Kremžar, ki je z družbenim naukom Cerkve uspešno povezal sodobne ekonomske teorije. Kremžar je tudi bil zadnji predsednik Slovenske ljudske stranke v zdomstvu. Kot ekonomist v eni od največjih tovarn papirja v Južni Ameriki je v svojih spisih dokazoval, da je ekonomija združljiva z moralnimi usmeritvami družbenega nauka Cerkve. Med pomembnimi deli z družbeno vsebino naj omenimo *Obris družbene preosnove*, *Stebri vzajemnosti*, *Pogled naprej* in *Pot iz socializma ter Prevrat in spreobrnjenje*. Kremžar je morda tisti avtor, ki najbolj verodostojno nadaljuje Gosarjevo teoretično pot.

V Sloveniji je bila v času po drugi svetovni vojni in vse do devetdesetih let 20. stoletja katoliška družbena misel tako rekoč prepovedana. Prvi, ki tega molka ni spoštoval, je bil duhovnik, filozof in teolog Franček Križnik (1944–1980), ki je skupaj z nekaterimi drugimi teologi in filozofi argumentirano in odločno kritiziral Titov komunistični režim. Za razliko od pomožnega škofa in profesorja dogmatične teologije Vekoslava Grmiča, ki je v osemdesetih letih 20. stoletja razvijal »teologijo samoupravljanja«. Zgledoval se je pri teologiji osvoboditve in skušal teološko legitimirati teorijo samoupravnega socializma, ki jo je razvil Titov ideolog, Slovenec po rodu, Edvard Kardelj v sedemdesetih letih. Grmičev poizkus je ostal torzo družbene misli na Slovenskem, ki je s koncem komunistične države izgubil vsako verodostojnost. V času nastanka pa ga je zelo podpirala partijska nomenklatura, saj je tako videla način kako sebe in svojo ideologijo ohranjati na oblasti in jo utrjevati v zavesti ljudi.

Teoretično in najbolj sistematično pa je vprašanje religije in marksističnega družbenega modela v komunistični Jugoslaviji raziskal Anton Stres, v svoji disertaciji z naslovom *Jugoslovanski*

marksizem in religija in podnaslovom *Razvoj poveljne jugoslovanske marksistične teorije religije*.⁶ Neglede na vse nazorske razlike, na katere je Stres opozoril v svoji raziskavi, je to zaključil z mislijo, da na mesto ukinjanja enega ali drugega nazora, raje zagotovimo njun vzajemni obstoj. »potem bi si namesto podreditve in postopne izključitve rajši prizadevali za enakopravno sodelovanje drugega z drugim ob odkritem in praktično prepričljivem prizadevanju obojestranske pravice do TRAJNEGA, ne pa samo začasnega, prehodnega obstoja« (Stres 1979, 209).

Po letu 1990 se je katoliška družbena misel začela obnavljati in je doživela številne nove publikacije. Vprašanje razumevanja naravnega zakona kot temelja družbenega nauka Cerkve ni imelo kontroverznega pomena, saj je po drugem vatikanskem koncilu bilo jasno, da Cerkev spoštuje avtonomijo zemeljskih stvarnosti, da razlaga znamenja časa in da je zagovornica človekovih pravic, še posebej pravice do svobode veroizpovedi, ki je v post-komunistični državi bila posebej aktualna. Po letu 1990 se je katoliška družbena misel začela obnavljati in je doživela številne nove publikacije. Poleg zbranih dokumentov DNC, ki sta jih zbrala in izdala dr. Rafko Valenčič in dr. Janez Juhant je v slovenskem jeziku dostopen tudi *Kompendij družbenega nauka Cerkve* ter prevodi vseh novejših okrožnic. Slednje gre zahvala upokojenemu prof. dr. Rafku Valenčiču.

Družbeni nauk Cerkve se je v poosamosvojitvenem obdobju (od leta 1990 naprej) na praktični ravni uresničeval predvsem skozi pogajanja z državo o verski svobodi in položaju Cerkva oz. verskih skupnosti v novi, demokratični in pluralni državi. Z razvojem Karitas in njegovih ter drugih podobnih socialnih ustanov, kot so komune za odvisnike od drog, varstvene ustanove za osebe s posebnimi potrebami, domovi za starejše in vzgojno-izobraževalne ustanove, predstavljajo novo navzočnost Cerkve v sodobni družbi. Za sodelavce Karitas se je na Teološki fakulteti v akademskem letu 2015/16 pričel izvajati enoletni program specializacije, z elementi družbenega nauka Cerkve. Na teoretični ravni je nastalo več publikacij v razponu od strogo znanstvenih do strokovnih in poljudno strokovnih. Prvo pregledno delo družbenega nauka Cerkve je izšlo leta 1991 izpod peresa dr. Antona Stresa. Avtor pričajučega dela in dr. Stres sta skupaj organizirala izobraževanje laikov v okviru programa imenovanega *Rerum novarum*, ki se je kasneje preimenoval v *Socialno akademijo* in še danes deluje kot civilno družbena izobraževalna institucija na tem področju. Stres je prav tako avtor pregledne politične filozofije *Svoboda in pravičnost* (1996).

Leta 1995 je izšel žepni leksikon družbenih in socialnih pojmov družbenega nauka Cerkve, ki so ga napisali trije avtorji na avstrijskem Koroškem (dr. Edeltraud Buchberger, dr. Walter Suk in mag. Vinko Ošlak). Pravniki in nekdanji ustavni sodniki dr. Lovro Šturm je s sodelavci izdal knjigo *Sveto*

⁶ Stres A., *Jugoslovanski marksizem in religija*, Ljubljana 1979.

in svetno (2004), v kateri obravnava pravne vidike verske svobode. Leta 2014 je izšel prevod knjige Philipa Bootha *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, v okviru novo nastalega Katoliškega instituta, ki je zametek katoliške univerze.

Upokojeni prof. filozofije na Teološki fakulteti dr. Janez Juhant je avtor več del iz področja socialne filozofije: *Krekovo berilo* (1989); *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, Münster, 2005; *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien*, 2008; *Idejni spopad: Slovenci in moderna*, 2009; *Idejni spopad 2, Katoličani in revolucija*, 2010.

V letih 2004-2007 je nastal *Leksikon krščanske etike* pod vodstvom dr. Štuheca, v katerem je deset daljših gesel iz področja DNC. Njegove strokovne in poljudne izdaje knjig so si sledile od leta 2002 ko so izšli komentarji v različnih slovenskih revijah in časopisih pod naslovom *Družbene presoje*. Leta 2005, knjiga *Cerkev sveta in prekleta*, ki obravnava umestitev Cerkve v sodobno slovensko družbo. Isto leto razprave in komentarji pod naslovom *Smer-osvobodjena dežela* in leta 2012 knjiga predavanj in komentarjev *Veter v megli*. V letu 2017 pa razprave in komentarji pod naslovom *Slovenija brez Patrie in Zvonov*.

2. poglavje: Teoretično sistematičen odgovor Katoliške cerkve na družbena vprašanja

Uvod

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu v uvodnem delu, kjer obravnava človekov položaj v današnjem svetu pravi: »Za izvrševanje te naloge (civilizacije ljubezni p.a.) je Cerkev v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. Tako more potem na vsakemu rodu prilagojen način odgovarjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu. Treba je torej spoznati in razumeti svet, v katerem živimo, ter njegova pričakovanja, težnje in njegov pogosto dramatični značaj« (GS, 4). V duhu tega koncilskega naročila bomo pogledali, kako je Cerkev odgovarjala na znamenja časa, oziroma kako je videla v različnih obdobjih svoj odnos do sveta.

Kljub dejstvu, da na začetku demokratičnih modelov lahko vidimo meniške statute in da je grškemu pojmovanju demokracije, ki je temeljila na sakralnem poročtvu bogov, prav judovsko-krščanska tradicija, omogočila desakralizacijo družbene ureditve, je katolištvo do drugega vatikanskega

koncila gledalo na moderne ideje z veliko skepto. Tudi ideja o človekovih pravicah, ki se je porodila med španskimi teologi in kanonisti, še posebej pri Franciscu de Vitoria in ki je odigrala odločilno vlogo pri zaščiti domorodcev v Ameriki, je svoj dokončni prevzem v Katoliški cerkvi doživela šele po zadnjem koncilu.⁷

V času med RN in QA je na katoliške odzive na družbene razmere močno vplival odnos Cerkve do modernističnih idej. Več desetletij prej je papež Gregor XVI. v okrožnici *Mirari vos* (1832) obsodil svobodo tiska in svobodo vesti. Za njim je Pij IX. v znamenitem *Syllabusu* (1864) popolnoma prekinil z modernističnimi idejami in obsodil vsakogar, ki bi si drznil misliti, da se papež oz. Cerkev lahko sprijazni z liberalnim pojmovanjem razvoja družbe. Takšna stališča so Katoliško cerkev vedno bolj potiskala v graditev okopov do sodobnega sveta.

Pojav materialističnih filozofskih tokov in iz njih izpeljanih družbenih ideologij, liberalizma in marksizma, je prisilil Cerkev v odzivanje in reševanje problemov. Na prelomu iz 19. v 20. stol. stoletja se je Cerkev znašla v nekem novem kulturnem okolju, ki je terjal odgovor. Njen vis-a-vis postane nova totalna vizija človeka, njegovega življenja, zgodovine in družbene ureditve. Cerkev nasproti tem nazorom postavi svojo krščansko filozofijo, ki za razliko od materializma človekovo duhovno naravo obravnava kot primarno danost. Pri tem se nasloni na naravni zakon kot skupni racionalni temelj družbenega sobivanja.

Nastanek delavskega vprašanja v industrijskih deželah postane nov izziv, ki terja nove odgovore. Do tega vprašanja se Cerkev opredeli iz filozofskih in etičnih pozicij krščanske vizije družbe, ki v veliki meri temeljijo na starih neosholastičnih filozofskih in teoloških temeljih. Sociološka dognanja so se premalo upoštevala.

V svojem družbenem nauku Cerkev izhaja iz treh načelnih izhodišč: spoštovanje človekovega dostojanstva in njegovega dela je temelj celotni družbi; svet ekonomije ima svoje tržne zakonitosti, ki jih je potrebno spoštovati in naloga države je, da podpira skupno dobro s pomočjo zakonodaje, s tem da regulira trg. S tem se je Cerkev delno uspešno vključila v razpravo o delavskem vprašanju. Manjkala pa ji je celovita vizija odnosa do sodobne kulture.

Na nove probleme se je Cerkev odzivala s pomočjo starega filozofsko-teološkega jezika. Kako se je to odražalo v slovenskem prostoru, pove odnos med J. E. Krekom in Alešem Ušeničnikom. Prvi je

⁷ Stres, Anton, *Človekove pravice in krščanstvo*, v: Varstvo človekovih pravic, Zbornik razprav esejev in dokumentov (uredili: Peter Jambreč, Anton Perenič in Marko Uršič), Ljubljana 1988, str., 361-383.

sprejemal nove ideje za reševanje družbenih vprašanj, drugi je utrjeval neosholastično tradicijo naravnopravnega naturalizma. Delavsko vprašanje pa je terjalo spremembe na praktičnem področju produkcije in delitve dobička. Okrožnica RN je bila prvi korak k iskanju povezave med vero in kulturo, med vero in zgodovino, med etičnimi principi in družbeno prakso. Slednje je naloga laikov, ki se morajo za to poslanstvo ustrezno pripraviti.

V Sloveniji je ta proces najbolj vidno potekal na Slovenskih katoliških shodih, ki so bili v Ljubljani v letih 1892, 1900, 1906, 1913 in 1923. Idejni vodja shodov, ljubljanski škof Jeglič, jih je razumel kot verske prireditve. Dejansko pa so »postavljali temelje za ureditev slovenske družbe na podlagi načel krščanskega socializma«, kot ocenjuje Stane Granda. Shodom priznava, da so opravili veliko delo pri lajšanju socialnih razmer in kulturnem dvigu Slovencev. Razpad Avstro-Ogrske je postavil Slovence v popolnoma nov položaj, na katerega niso bili politično pripravljeni. »Gospodarski, socialni in idejni cilji, za katere so se (shodi) zavzemali, so postali predmet kombiniranega, izredno dobro usklajenega in brezkompromisnega napada deklarativno idejno nepomirljivih nasprotnikov. Na tak odnos velik del snovalcev shodov in izvajalcev njihovih resolucij ni bil pripravljen in so idejno, moralno in celo fizično podlegli« (Granda 1988, 345–346).

2.1. Med obema svetovnima vojnama

V času nastajanja okrožnice QA se je socialno in delavsko vprašanje bistveno spremenilo. Po oktobrski revoluciji in pod Stalinovim vodstvom (1921–1953) se je komunistični družbeni red uveljavljal kot protiverski in proticerkveni red. Papeži so v tem obdobju na komunistični družbeni red odgovarjali brezkompromisno. Pij XI. je trdil, da dober katoličan ne more biti socialist. Tudi okrožnica *Božanski odrešenik* (*Divini Redemptoris* – DR, 1937) ostaja na istih stališčih: »Prvič, od kar ljudje pomnijo, gledamo skrbno začet in dobro premišljen upor proti vsemu, kar se imenuje Bog. Kajti komunizem nasprotuje po svoji naravi vsaki religiji, ki jo ima za uspravajoč opij za proletarce, češ, da njeni nauki in njene zapovedi kažejo na večno življenje po smrti in tako odvrčajo ljudi od nebes, ki jih morajo doseči na zemlji. /.../ Dajte torej, častiti bratje, prizadevajte si kar najbolj, da se bodo verniki varovali teh zank. Komunizem je nekaj bistveno slabega, zato prav v nobeni stvari ne bo z njim sodeloval, komur je mar krščanska kultura« (DR, 22). Kakršno koli sodelovanje na družbeni ravni je bilo izključeno. Med tistimi, ki so videli možnost sodelovanja s komunisti in socialisti, kot na primer pri nas Edvard Kocbek, in tistimi, ki so temu nasprotovali, se je prepad le še poglobljal. Pij XII. je 1. julija 1949 s posebnim dekretom ekskomuniciral vse tiste vernike, ki bi zastopali komunistični nauk, izobčenje pa bi *ipso facto* zadelo tiste, ki bi ga širili ali postali njegovi propagandisti (AAS 41, 334).

Protikomunistična linija se je v Cerkvi nedvoumno utrdila. Glede na brutalnost komunističnega sistema v tistem času je bilo to razumljivo. Mnogi pa papežem še danes očitajo, da niso enako ostro nastopili zoper fašizem in nacizem. Res je, da je Pij XI. obsodil fašizem z okrožnico *Ne potrebujemo* (*Non abbiamo bisogno*, 1931) in nacizem z okrožnico *S pekočo skrbjo* (*Mit brennender Sorge*, 1937), hkrati pa je Sveti sedež sklenil konkordat z Musolinijem (1929) in Hitlerjem (1933). Janez Pavel II. je to obdobje kritično ocenil: »Čeprav so zgodovinarji zadnji čas pokazali, da so mnogi duhovniki in laiki nudili odpor terorističnemu režimu (nacizmu), in čeprav so se oblikovale številne oblike odpora v civilnem življenju, je bilo vse to daleč premalo« (OR, 24.–25. 6. 1996).

Tako kot proti komunizmu so papeži nastopali tudi proti liberalnemu kapitalizmu. Manchestrski liberalizem je doživel hudo krizo s padcem borze na Wall Streetu leta 1929, kar je pomenilo konec klasične ideologije liberalnega kapitalizma. Pij XI. je v QA že kritiziral kapitalizem (QA, 105–109).

Znamenito zasedanje gospodarskih ekspertov, znano pod imenom *Colloquio Lippman*, ki je bilo v Franciji leta 1938, je ohranilo načelo klasičnega liberalizma, to je popolne svobode ekonomske pobude in svobode trga, a je naredilo prehod iz politike *laissez faire* v mešano ekonomijo, za katero je postajalo značilno, da ima država pomembno vlogo pri oblikovanju pravil za svobodni trg. Naloga države je bila, da ohrani pošteno konkurenco in prepreči, da bi monopoli postali premočni in bi preprečili naravni razvoj trga. Država naj posega na trg, vendar se mora pri tem omejiti. Zmanjševati javno porabo in davke, pomeni pospeševati produktivnost. Pij XI. je videl v iskanju profita kot sredstva za doseganje oblasti glavni vzrok za odtujevanje trga dela trgu kapitala. Moč, ki ni bila samo ekonomska, ampak tudi politična, je omogočila ustvarjanje mednarodnega finančnega imperializma, kar je povzročilo gospodarsko krizo in z njo vojne spopade. Zato je Cerkev obsodila tudi novo obliko prilagojenega kapitalizma.

Pij XI. je predlagal tretjo pot med liberalnim kapitalizmom in komunizmom – krščansko civilizacijo. Dosegljiva bi bila z večjim angažiranjem kristjanov. Papež jih je poklical k akciji. To tretjo pot je videl tudi pravno formalno izoblikovano, kar je bila novost. Njegov naslednik Pij XII. je prevzel idejo svojega predhodnika in jo na novo posredoval Pod pojmom *novo krščanstvo*. Ideja ni bila nova, saj se Cerkev ni nikoli odrekla svoji misijonski naravi. Tretja pot, ki se je uveljavljala v Cerkvi, naj bi zaživela v konkretnih razmerah. Vendar se je postavljalo vprašanje, kako to storiti v konkretnem zgodovinskem obdobju. Nekateri so gojili nostalgijo po krščanskem srednjem veku. Ti so tudi odklanjali vsakršen pogovor z modernimi idejami. Papež Pij XI. je *tretjo pot* naslonil na

korporativizem. Ker pa je korporativizem v tistem času postajal domena fašizma, je to njegovo idejo razvrednotilo. Namen papeža je bil spodbuditi oblikovanje državnih in mednarodnih pravnih oblik, ki bi se navdihovale pri socialni pravičnosti. Ekonomske dejavnosti bi organizirali v smislu skupnega dobrega, pri tem pa bi med državo in posameznikom ustvarili vmesna telesa po načelu svobode, tako da bi posamezniki in vmesna telesa lahko izvajali vsak svojo vlogo, ne da bi jih zlorabila centralna oblast. V tej povezavi se je prvič omenilo načelo subsidiarnosti (nadmestnosti), ki je bilo kasneje splošno sprejeto za delovanje na vseh področjih družbenega življenja.

Pij XII. je nadaljeval izročilo svojega predhodnika z zavestjo, da kolesa zgodovine ni mogoče zavrteti nazaj in da je idejo korporativizma fašizem zlorabil, nadaljeval pa je tudi z negativno interpretacijo sodobnega sveta in njegovih pojavov. Obnovitev družbenega reda je videl v novem krščanstvu, ki bi izhajalo iz naravnega reda in razodetja. Krščanski laiki so poklicani, da pokristjanijo družbene strukture. Zato se morajo uveljaviti na družbeno-političnem področju. S tem bi olajšali poslanstvo Cerkve, ki je v posredovanju odrešenja. To naj ne bi bila vrnitev v srednji vek, ampak nova sinteza med vero in življenjem.

Pij XII. je ohranil klasični model krščanstva in ga prilagodil spremenjeni situaciji nehomogene kulture. V ozadju te ideje je bil Jacques Maritain, ki je razvil nov pogled na zemeljske stvarnosti. Za razliko od srednjeveškega sakralnega modela je Maritain razvil profanega s tosvetno avtonomijo, ne da bi bila s tem načeta primarnost duhovnega sveta. Prizadevanje ni šlo v smeri katoliške, temveč laične države, ki spoštuje legitimni pluralizem in je konstituirana po krščanskih načelih. Vera se ne istoveti z obstoječo kulturo, pač pa jo navdihuje in usmerja. Obe ravni sta med seboj različni, a se srečujeta v človeku. S temi idejami se je prekinila miselnost, da je krščanska Evropa poklicana, da ponese kulturo – in z njo krščanstvo – na druge kontinente. Maritain je kljub temu ostal pri viziji, da je Cerkev poklicana, da vodi oblikovanje človeške družbe s pomočjo kulture. Čeprav je za to v prvi vrsti pristojno vodstvo Cerkve, je Maritain odprl širši prostor laikom ter hkrati ostal prepričan, da lahko verodostojno človeško družbo navdihuje le krščanska vera, ki jo vodi hierarhija. Nov razvoj na področju ekleziologije je prehitel Maritainovo vizijo, kar ga je žalostilo (Sorge 2006, 42–58).

2.2. Od druge svetovne vojne do drugega vatikanskega koncila

V času po drugi svetovni vojni sta se izoblikovala dva močna bloka, ki sta z oboroževalno tekmo vzpostavljala svetovno ravnotežje sil. Hkrati je prihajalo do emancipacijskih gibanj v kolonialnih deželah, ki so se postopoma osamosvajale, s tem pa povzročile nove konflikte. Družbena problematika se je iz Evrope premaknila v t.i. tretji svet. Zahteve po miru so terjale novo družbeno ureditev v

svetovnem obsegu. Globalni problemi sveta so počasi izpostavili tiste vidike, ki ljudi med seboj povezujejo in ne ločujejo. Dialog je tako postajal nujno sredstvo komunikacije. Na razvoj družbene misli so vplivali trije pomembni dejavniki: kriza ideologij, globalizacija in vsebinski poudarki drugega vatikanskega koncila. Zaradi pojava pluralizma in sekularizacije je bila vedno bolj vprašljiva tudi t. i. tretja pot, ki jo je zastopala Katoliška cerkev. Odnos med krščanstvom in marksizmom ter iz njega izpeljanih družbenih razlik je odločilno zaznamoval šestdeseta in sedemdeseta leta. Prišlo je do spremembe nastavkov za razvoj družbenega nauka Cerkve. Iz medlega reagiranja Cerkve do fašizma in nacizma se je rodila zamisel večje politične odgovornosti kristjanov, ki je doživela svoj razvoj v politični teologiji. Povečalo se je prizadevanje za humanizacijo življenja na vseh ravneh, še posebej dela, ki predstavlja nadaljevanje Stvarnikovega ustvarjanja. Prišlo je do globalne zavesti, ki terja globalno pravičnost, kar je doživelo svoj vrh v teologiji osvoboditve, ki je izbrala odločitev za uboge kot svoj temeljni cilj (Kerber 1991, 33–35).

Cerkev se je odločila, da zapusti ideološko blokado in se sooči z različnimi zgodovinskimi pojavi. Okrožnica *Mir na zemlji (Pacem in terris – PT 1963)* je tako vpeljala pomembno razlikovanje med filozofsko-idejnimi smermi in njihovo konkretno družbeno-zgodovinsko uresničitvijo. To stališče je vplivalo na nadaljnji razvoj odnosov med Cerkvijo in komunističnimi sistemi (PT, 157).

Cerkev je začela postavljati nove kriterije svoje prisotnosti v svetu, ki ga ne obsoja več a priori. Njena merila so postajala občutljivejša in človeško sprejemljivejša. Sama se je vedno bolj prepoznavala v vlogi varuha človekovih pravic, še posebej pravice do svobode veroizpovedi. Tako se je v pastoralni konstituciji o *Cerkvi v sodobnem svetu (Gaudium et spes – GS 1965)* kakor v okrožnici OA kriterij verske svobode razvil in utrdil kot sredstvo dialoga in razlikovanja obstoječih družbenih razmer. Koncil se je kritično opredelil do sistematičnega ateizma, ki si je s pomočjo javne oblasti lastil pravico do indoktrinacije. Hkrati pa je Cerkev skušala razumeti vzroke za ateizem, ker se je zavedala, da gre za temeljna življenjska vprašanja. »Cerkev ateizem povsem zavrača, vendar odkritosrčno izjavlja, da morajo vsi ljudje, verni in neverni, sodelovati pri pravilni graditvi tega sveta, v katerem skupno živijo. To pa se gotovo ne more uresničevati brez odkritosrčnega in razumnega razgovora« (OA, 21).

Pavel VI. je idejo Janeza XXIII. o razlikovanju med ideologijami in zgodovinskimi gibanji povzel v okrožnici OA (OA, 30). Opozoril je na previdnost, ki je potrebna za to, da se ne nasede totalitarnim idejam. »Čeprav ga noben sestav ne bo zadovoljil, kristjan vseeno ne bo opustil službe bratom in bo na poti, katero si bo svobodno izbral, uveljavljal poseben delež, ki ga kristjani prispevajo za izboljšanje družbe« (OA, 36).

Koncilska in druga stališča, ki so vplivala tudi na vatikansko vzhodno politiko, so bila pogosto napačno razumljena in so povzročila nekakšno revitalizacijo marksistične ideologije v vrstah teologov in celo nekaterih škofov. Tako se je marksizem v osemdesetih letih dvajsetega stoletja v oblikah različnih političnih teologij in teologij osvoboditve še zadnjič na koncu tisočletja pojavil kot nosilec upanja za razrešitev socialnih in družbenih problemov. V slovenskem prostoru se je pojavil v obliki teologije samoupravljanja, ki jo je razvijal škof Vekoslav Grmič. Hkrati pa je potrebno poudariti, da so ta gibanja prispevala k preseganju marksistične ideologije, saj so komuniste in socialiste silila v zgodovinske kompromise, ki so postopoma preoblikovali njihovo sicer trdo ideologijo.

Ob razpadanju ideoloških blokov je na celotni proces pomembno in odločilno vplival tudi proces globalizacije. Človeštvo se je zaradi vedno hitrejšega tehničnega in komunikacijskega razvoja znašlo v situaciji *majhne vasi (global village)*. Vedno bolj tehnično razvita in z elektronskimi mediji povezana družba se je znašla pred vprašanjem samokontrole. Kdo bo kontroliral kontrolorje našega vsakdanjega življenja, na vseh ravneh?

Čeprav je Cerkev pozitivno vrednotila razvoj, se je na drugi strani zavedala, da »ni dovolj izpolnjevati tehniko, da bo bivanje na zemlji bolj človeško. /.../ Tehnokracija jutrišnjega dne lahko rodi prav tako strašna zla kakor včerajšnji liberalizem« *O delu za razvoj narodov (Popolorum progressio* – PP, 34). Tehnološki razvoj ni samo znanilec novih produkcijskih sredstev, ampak ustvarja novo kulturo. Oblikuje nove načine družbenega komuniciranja in drugačen pogled na resničnost. Nove tehnološke možnosti globalizirajo celotno ekonomijo, to pa terja nov svetovni pravni red, ki bo garant miru na planetarni ravni. Človekove pravice postajajo merilo za ustvarjanje tega reda in so tudi merilo za kaznovanje tistih, ki jih tako ali drugače kršijo. Vedno krajše časovne in prostorske razdalje so podlaga za nove oblike kulturnih kolonizacij. Pri tem imajo ključno vlogo sredstva obveščanja, ki so postala četrta in pogosto najmočnejša veja oblasti. »Kdor ima informacijo, ima oblast,« bi lahko opredelili čas na prelomu tisočletij.

2.3. Drugi vatikanski koncil in Janez Pavel II.

Drugi vatikanski koncil je med drugim razvil teologijo laikata in avtonomijo zemeljskih stvarnosti. Že okrožnica MM (1961) je opredelila samostojno vlogo laikov; čeprav jih veže nauk Cerkve, niso podaljšana roka klerikov. »Načel, ki smo jih podali za vzgojo, se je seveda treba držati tudi v življenju. To velja zlasti za naše sinove laike. Kajti njihovo delo je navadno v tem, da urejajo zemeljsko življenje in grade ustanove, ki služijo temu namenu« (MM, 240). Okrožnica PT se je

sklicevala na MM, ko je izpostavila sodelovanje kristjanov z nekristjani in jim pri tem dala avtonomijo kljub opozorilom, naj ostanejo zvesti nauku Cerkve (PT, 155). Dalje okrožnica govori tudi o koristnosti sodelovanja z ljudmi različnih prepričanj, pri čemer so kristjani sami odgovorni, da se pravilno odločajo (PT, 158). Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu je večkrat izpostavila vprašanje sodelovanja s svetom (GS, 3.92). Novi dialog s svetom je povzročil, da je družbeni nauk Cerkve prešel iz deduktivne na induktivno metodo, kar je vključevalo tri korake: videti znamenja časa, presojati svet v luči evangelija in cerkvene tradicije ter raziskati, kaj se lahko in kaj se mora storiti v konkretni situaciji. Okrožnica PT je prva, ki je uporabila to metodo. Janez Pavel II. je vlogo te metode v socialnem nauku potrdil v 41. točki okrožnice *Sollicitudo rei socialis* (SRS).

Bartolomeo Sorge ugotavlja, da se je v zadnjih desetletjih odprlo več priložnosti za dialog med Cerkvijo in modernim svetom. Tako se je dokončno presegel čas razkolov in razpoloženje ekskomunikacij iz preteklosti kakor tudi nostalgija po izgubljenem krščanstvu. Cerkev je danes preroško odprta za evangelizacijo tretjega tisočletja (Sorge 2006, 60–76).

V času prihoda Janeza Pavla II. na Petrov sedež je vse bolj stopalo v ospredje vprašanje konca totalitarnega komunističnega sistema, preživetja narave in človeštva ter kakovost življenja. Cerkev, ki je po koncilu zelo jasno izbirala pot v prid človeka, se je pod novim papežem odločila za etično-versko izbiro, ki ji je tudi najbolj lastna. Poudarki temeljnih vrednot, kot so življenje, družina in delo, postanejo stalna tema pontifikata. Papež je bil prepričan, da gre za teme, ki zadevajo vse ljudi, ne glede na kulturne, ekonomske in socialne razlike. Vztrajanje na življenju kot temeljni, absolutni in neodtujljivi vrednoti je bila ena izmed stalnic oznanila Janeza Pavla II. Spričo izgube smisla življenja se je papež pogosto spraševal o vzrokih zanj in jih videl v izgubi vere v Boga. Zato je dvigal preroški glas proti znanilcem smrti. Od tod njegova stalna skrb za družino, ki je osnovni varuh življenja in v kateri se življenje najbolj celovito razvija kot je zapisal v *Apostolskem pismu o družini (Familiaris consortio)* – FC 1982).

Delo pa je način, kako človek skrbi za svoje življenje, čemur je posvetil okrožnico *O človeškem delu (Laborem exercens)* – LE 1981). Ponovno se je postavilo vprašanje izgubljanja smisla dela zaradi napetosti med delom in kapitalom, med delom in lastnino, med človekom in njegovo ustvarjalnostjo ter delavcem in kakovostjo njegovega življenja. Pojavi korupcije in brezposelnosti so posledica razvrednotenja dela, ko ljudje dobijo občutek, da se lahko z goljufijo lažje živi in hitreje obogati kot s poštenim delom. Konec socializma zato ni pomenil triumfa kapitalizma, čeprav je res, da se je kapitalizem lažje prilagodil tržnim in družbenim spremembam in zato tudi preživel. Papežu je šlo za

paradigmatični preobrat, da bi se postavilo delo v službo človeka, in ne obratno. V okrožnici LE je zato opredelil delo kot stvar osebe, posledico njegove ustvarjalne dejavnosti, ki nujno vključuje solidarnost. Uvedel je razlikovanje med subjektivnim in objektivnim vidikom dela.

Kaj torej pomeni uresničevanje novozavezne zapovedi ljubezni danes? Pričevanje resnične ljubezni ima moč za ponavzočenje nevidnega Boga (1 Jan 4,12). Ljubezen do bližnjega potrjuje verodostojnost oznanjevanja. Od tod tudi izbira za uboge, ki jo je papež potrdil v okrožnici SRS: »To je odločitev ali posebna oblika prednostne izbire pri izvrševanju krščanske ljubezni, ki zanjo priča vse cerkveno izročilo. To velja za življenje vsakega kristjana, kolikor posnema Kristusovo življenje. Velja pa prav tako za našo socialno odgovornost, ki nam je naložena; zato se mora pokazati v našem načinu življenja in v skladnih odločitvah glede lastnine in uporabe dobrin« (SRS, 42). Cerkev danes odkriva nova uboštva (zasvojeni z mamili, matere samohranilke, begunci, vojne sirote, prostitutirane osebe, žrtve trgovine z belim blagom in drugo).

Cerkev je dolžna odkrivati tudi grešne strukture in si v njih prizadevati za večjo pravičnost, saj resnična ljubezen vključuje pravičnost. Kritika grešnih struktur in njihov konec je bila tema izjemne okrožnice *Ob stoletnici (Centesimus annus 1991)*, v kateri je Janez Pavel II. predstavil prerez DNC v zadnjih sto letih.

Prizadevanje za pravičnost je prizadevanje za ljubezen, čeprav je pravičnost minimalna oblika ljubezni. »Izkušnja preteklosti in našega časa kaže, da pravičnost sama ne zadošča in lahko celo vodi do zanikanja in uničenja same sebe, če ne pustimo, da bi še neka globlja moč – ljubezen – ne oblikovala človekovega življenja v njegovih različnih območjih. Na podlagi zgodovinskih izkušenj je nastal izrek: '*summum ius summa iniuria*', največja pravičnost, najhujša krivica. Ta trditev ne razvrednoti pravičnosti in ne zmanjša pomena reda, ki na njej temelji; pač pa le pod drugim vidikom kaže, da je treba zajemati iz tistih še globljih sil duha, ki utemeljujejo sam red pravičnosti« *O božjem usmiljenju (Dives in misericordia – DM, 12)*. Za oblikovanje nove družbe sta tako odločilni pravičnost in solidarnost skupaj. Civilizacije ljubezni ni brez teh dveh pogojev.

Vprašanje kakovosti človekovega življenja je univerzalno obče človeško vprašanje in zato zahteva ekumenski odgovor (SRS, 98). K temu sili tudi globalizacija sveta, saj so etični izzivi danes enaki na vseh koncih zemeljske oble. To pa tudi krščanske cerkve in druge veroizpovedi sili k iskanju skupne resnice, pri kateri se lahko vsi na novo navdihujejo. Nekateri dogodki, kot so bili Assisi 1986, Basel 1989, Seul 1990, so nakazali v tej smeri.

2.4. Ljubezen in pravičnost

V prvem letu papeževanja Benedikta XVI. je 25. decembra 2005 izšla okrožnica *Deus caritas est* (*Bog je ljubezen* – DCE 2005), ki govori o ljubečem služenju Cerkve v sodobnem svetu. Cerkev kot občestvo mora uresničevati ljubezen. Zato Cerkev potrebuje tudi organizacijo, ki je pogoj urejenega občestvenega služenja. Zavest tega naročila je bila v Cerkvi navzoča od vsega začetka: »Vsi, ki so postali verni, so sestavljali eno skupnost in so imeli vse skupno. Prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval« (Apd 2,44–45). Odločilna stopnja v prizadevanju za izpeljavo tega osnovnega cerkvenega poslanstva je vidna v izvolitvi sedmih mož – diakonov v prvi Cerkvi (Apd 6,5–6).

Benedikt XVI. je sodobno poslanstvo Cerkve v svetu utemeljil s koncilsko ekleziologijo, ki jo odraža oznanjevanje božje besede (*kerigma* – *martyria*), obhajanje zakramentov (*leiturgia*) in služenje ljubezni (*diakonia*).

Te naloge se med seboj pogojujejo in jih ni mogoče ločiti drugo od druge. Ljubeče služenje za Cerkev ni dejavnost socialnega skrbstva, ki bi jo mogli prepustiti drugim, marveč spada k njenemu bistvu, je njen bistveni izraz, ki se mu Cerkev ne more odpovedati. Hkrati pa *karitas* – *agape* presega meje Cerkve: prilika o usmiljenem Samarijanu ostaja merilo; ukazuje univerzalnost ljubezni, ki se obrača k pomoči potrebnemu, ki ga sreča »po naključju« (prim. Lk 10,31). Za razumevanje odnosa med pravičnostjo in služenjem ljubezni je potrebno upoštevati dve osnovni dejanski stanji: razlikovanje med državo in Cerkvijo oziroma razmerje med politiko in vero, ter dejstvo, da bo ljubezen, *karitas*, vedno potrebna v vseh družbenih razmerah.

Pravična ureditev družbe in države je osrednje naročilo politike. Cerkev ne more in ne sme za seboj potegniti političnega boja, da bi uresničila kar najbolj pravično družbo. Ne more in ne sme se postaviti na mesto države. Toda v spopadu za pravičnost tudi ne more in ne sme stati ob strani. V spopad mora vstopati z argumenti in razumom, prebujati mora duševne moči, brez katerih se pravičnost ne more uveljaviti in uspevati. To terja tudi odpoved. Pravična družba ne more biti delo Cerkve, ustvariti jo mora politika. Toda prizadevanje za pravičnost, spodbujanje spoznanj in volje za uresničevanje dobrega, Cerkev še kako zadevajo.

Cerkev argumentira svoj družbeni nauk s stališči razuma in naravnega prava, to je s tem, kar je skupno vsem ljudem. Obenem se zaveda, da ni njena naloga, da sama politično uveljavi ta nauk. Ta nauk hoče služiti oblikovanju vesti v politiki in pomagati, da se bistrijo prave zahteve pravičnosti in da hkrati raste

tudi pripravljenost delovati v skladu z njimi, tudi če bi to nasprotovalo splošno razširjenim interesom. To pomeni, da je graditev pravične družbene in državne ureditve, v kateri vsakemu pripada svoje, osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova. Ker gre za politično nalogo, to ne more biti neposredna naloga Cerkve. Ker pa je to hkrati temeljna človeška naloga, ima Cerkev dolžnost, da na svoj način z očiščenjem razuma in z etično vzgojo prispeva, da se bodo zahteve pravičnosti lahko tudi politično uveljavile.

»Ljubezen – *caritas* – bo vedno potrebna, tudi v najbolj pravični družbi. Nobene pravične državne ureditve ni, ki bi mogla napraviti odvečno služenje ljubezni. Kdor hoče odpraviti ljubezen, je na tem, da zanemari človeka kot človeka. Vedno bo obstajalo trpljenje, ki potrebuje tolažbo in pomoč. Vedno bo obstajala osamljenost. Vedno bodo tudi primeri gmotnega pomanjkanja, v katerih je potrebna pomoč v smislu dejavne ljubezni do bližnjega. Država, ki hoče za vse poskrbeti in si vse prilašča, postane končno birokratska ustanova, ki ne more dati bistvenega, kar potrebuje trpeči človek, to je vsak človek: ljubečo osebno pozornost. Ne potrebujemo države, ki vse ureja in obvladuje, marveč potrebujemo državo, ki v skladu z načelom subsidiarnosti velikodušno priznava in podpira pobude, ki vznikajo iz različnih družbenih moči in povezujejo spontanost z bližino do pomoči potrebnih ljudi« (DCE, 28).

Neposredna naloga delovati za pravični red v družbi je lastna vernim laikom. Kot državljani so poklicani, da se osebno udeležujejo javnega življenja. Zato se ne morejo odreči temu, da se vključijo »v raznovrstne in različne pobude na gospodarski, družbeni, zakonodajni, upravni in kulturni ravni, ki služijo organskemu in institucionalnemu pospeševanju skupnega blaga« (CL, 42).

Naloga vernih laikov je, da na pravilen način oblikujejo družbeno življenje s tem, da upoštevajo zakonite pristojnosti in sodelujejo z drugimi državljani v skladu s svojimi vsakokratnimi pristojnostmi in odgovorno (Kongregacija za nauk vere, navodilo glede nekaterih vprašanj o zavzetosti in ravnanju katoličanov v političnem življenju, 24. nov. 2002). Tudi če specifičnih izraznih oblik cerkvene karitativne dejavnosti ni mogoče izenačiti ali nadomestiti z dejavnostjo države, ostaja nesporno, da mora ljubezen prežemati celotno življenje vernih laikov in oblikovati tudi njihovo politično delovanje v smislu »družbene ljubezni« (KKC, 2442).

2.5. Papež Frančišek in Božje usmiljenje

S presenetljivo spremembo na Petrovem sedežu marca 2013, ko je bil po odstopu Benedikta XVI. izvoljen za papeža Jorge Mario Bergoglio, ki si je prevzel ime Sv. Frančiška, je v Cerkvi zavel

veter, ki je prinesel v Evropo in svet opcijo za uboge. Papež Frančišek ni protagonist teologije osvoboditve v njenem teoretičnem in z marksizmom spogledovanem delu, ampak je teolog osvoboditve v svoji drži skromnosti, neposrednosti in družbeni občutljivosti, ki se izraža predvsem v skrbi za najbolj uboge, v materialnem in duhovnem smislu. Verjetno njegovega pontifikata ne bodo zaznamovala številna besedila, okrožnice in podobno, ampak predvsem dejanja in simbolične geste. Svojo poklicanost v škofovsko službo je papež Frančišek opisal z besedami: »po usmiljenju izbran«. V tej besedni zvezi se skriva njegova izkušnja Božjega usmiljenja pri spovedi, ko je bil star sedemnajst let. Kasneje je kot škof v tem videl svoje poslanstvo. Bog ga je poklical v službo usmiljenja po ljudeh in po ponudbi, ki bi jo lahko kot pravi sam, na kratko tako izrazil: »poglej, ljubljen si takšen kot si, izvoljen si in edino kar se od tebe pričakuje je, da se pustiš ljubiti« (El Jesuita, 54).

V prvih letih pontifikata je Frančišek pokazal, da ima veliko usmiljeno srce, ki je odprto za vse stiske ljudi. Za to od tega papeža ne gre pričakovati nove doktrine na področju socialnega nauka Cerkve, ampak radikalizacijo dosedanje doktrine v etično in versko držo, ki spreminja svet. Leta 2015 je papež izdal okrožnico o skrbi za skupni dom *Hvaljen, moj Gospod - Laudato si'* (LS), ki ima močan ekološki značaj. Njen odmev je bil zelo pozitiven in nekatere lokale Cerkve, še posebej v ZDA se s to okrožnico ukvarjajo tudi na praktično aplikativni ravni, kar je razumljivo, saj so največji onesnaževalci okolja velike svetovne sile in njihovi industrijski velikani.

Pri tem pregledu je ena stvar jasna, da Cerkev, ki je hkrati vidna družba in duhovno občestvo, potuje skupaj z vsem človeštvom in doživlja skupaj s svetom isto zemeljsko usodo; in je kakor kvas in tako rekoč duša človeške družbe, ki naj bo v Kristusu prenovljena in preoblikovana v božjo družino« (GS, 40). Vprašanje je, kakšen predlog navzočnosti v svetu in kakšen način delovanja naj Cerkev danes ponudi svetu, da bi postajal boljši?

2.6. Predlog Cerkve sodobnemu svetu in njena navzočnost

Cerkev je v dvajsetem stoletju prehodila pot od institucionalno kolektivne zavesti do zavesti o osebni odločitvi za Kristusa, za Boga in vero. Človek je pot Cerkve je geslo, ki ga je Janez Pavel II. neutrudno ponavljal. Ta človek pa se nahaja sredi sveta, ki ga opredeljujejo določene značilnosti za katere mnogi menijo, da so zelo podobne razmeram pred dva tisoč leti. Prva značilnost t.i. postmoderne je novo poganstvo. Svet, ki se je podiral pred našimi očmi, nam je zapustil kulturo brez vere. Nastal je ogromen prazen prostor na področju iskanja smisla človekovega življenja. V ta prostor vstopa vse tisto, kar prinaša upanje za boljše življenje. Največji del tega prostora si je

odrezal konzumizem vseh vrst. Poraba in potrošnja sta gibalno sodobnega sveta. Sekularizacija je popolna tudi v nekdanjih t.i. katoliških deželah.

Toliko kolikor je konec moderne za svet je tudi konec krščanskega sveta/ljudstev in narodov za Cerkev. Cerkev in kristjani smo vedno bolj manjšina. Kako so kristjani razkristjanjeni kažejo podatki v Italiji, kjer je od 80% krščenih le 8% res dejavnih kot kristjanov v poklicnem in cerkvenem življenju. 76% jih misli, da si lahko dober vernik ne da bi sledil mnenjem in stališčem cerkvenega učiteljstva. Zato jih večina odobrava razporoko, predzakonske spolne odnose, kontracepcijo, evtanazijo in podobno. Krščanska manjšina se tako nahaja pred zelo raznoliko večino, ki je prežeta z laicistično kulturo, ki je postala nova ideologija (Sorge 2006, 118).

Religija je postavljena v privatno in zasebno sfero. Vera je vedno manj navzoča v javnosti in postaja vedno bolj zadeva elite. Za Cerkev položaj manjšine ni nov, saj je to bil njen položaj od vsega začetka. Torej ga že pozna in ni nekaj, nad čimer bi veljalo obupati. Manjšina ni nujno obrobna. Tudi prvi kristjani so poznali ta problem. Kardinal Martini je ob takšni situaciji menil, da se italijanska Cerkev nahaja pred izbiro, ko naj bi manjšina pastoralno skrbela za večino, zavedajoč se, da so redki kristjani, ki so osebno verni in angažirani. Biti sol zemlje in luč sveta sredi takšnega sveta je seveda nekaj drugega, kakor pa je bil še včerajšnji »krščanski« svet (Sorge 2006, 119).

Za Cerkev tako obstajajo že znane skušnjave. Prvo poznamo pod imenom *fuga mundi* – beg od sveta. Ta drža je motivirana z odporom do pretiranega konzumizma in z razočaranjem nad nesmiselnim svetom, v katerem ni nobene solidarnosti. Tako se rodi želja, da se prekine s tem svetom in se umakne na samotni kraj, kjer se ohrani sol zemlje nepoškodovano.

Druga skušnjava je v integralizmu, ki teži za tem, da družbo spremeni v teokratično družbo, v kateri bi ponovno postalo jasno, kdo nadomešča Boga na zemlji, ne po moči pričevanja, ampak po funkciji, ki jo izvršuje. Danes se tak integralizem predstavlja predvsem kot verski fundamentalizem, ki je posebej značilen za muslimanski svet, pred njim pa niso imune tudi določene krščanske skupine. Janez Pavel II. je to držo odločno zavrnil v okrožnici *Ob sto letnici* (OSL).⁸

Fundamentalizem teži za tem, da bi se zemlja spremenila v sol.

⁸ »Cerkev tudi ne zapira oči pred nevarnostjo fanatizma ali fundamentalizma tistih, ki verjamejo, da morejo v imenu neke navidezne znanstvene ali verske ideologije drugim ljudem vsiliti prepričanje o tem, kaj je resnica in kaj dobro. Krščanska resnica ni takšna. Krščanska vera ni nobena ideologija in si zato ne prisvaja pravice, da bi slikovito politično stvarnost utesnila v strog vzorec. Priznava, da se je ljudsko življenje v zgodovini razvijalo pod različnimi in ne vedno popolnimi pogoji. Zato spada k ravnanju Cerkve, da poudarja presežno dostojanstvo osebe in s tem spoštovanje človekove svobode« (CA, 46).

Tretja nevarnost pa je, da sol zemlje ostane brez okusa. Papež Janez Pavel II. je to skušnjava v okrožnici *Redemptoris missio* (RM, 11) tako opredelil: »Današnja skušnjava je v tem, da bi hoteli skržiti krščanstvo na zgolj človeško modrost, skoraj na nekakšno znanost o lepem življenju. V močno sekulariziranem svetu se je pojavila postopna sekularizacija odrešenja, v imenu katere se res borimo za osvobajanje človeka, vendar le za njegov del, omejen samo na horizontalno razsežnost. Mi pa vemo, da je Kristus prišel kot nosilec celostnega odrešenja, ki zaobsega celega človeka in vse ljudi in jih odpira čudovitim obzorjem božjega otroštva« (11). Skušnjava je torej v tem, da se razsežnost vere skrči na praznoverje, ki se pogosto konča v sektaštvu, spiritizmu, magiji in drugih ezoteričnih oblikah religioznosti.

Kljub vsem vprašljivim pojavom novega veka ne manjka pozitivnih znamenj, o katerih govori papež Janez Pavel II. v okrožnici *V zarji tretjega tisočletja*: »/.../ potrebno je, da so ovrednotena in poglobljena znamenja upanja v zadnjem stoletju /.../: na civilnem področju napredek, ki ga je uresničila znanost, tehnika in predvsem zdravstvo v službi človekovega življenja, bolj živ čut odgovornosti z ozirom na okolje, prizadevanje za vzpostavitev miru in pravičnosti, kjerkoli sta kršena, volja za spravo in solidarnost med različnimi narodi, zlasti v zapletenih odnosih med Severom in Jugom v svetu /.../; na cerkvenem področju pozornejše poslušanje glasu Duha s sprejemanjem karizem in pospeševanjem laištva, zavzeta predanost stvari edinosti vseh kristjanov, prostor, dan za dialog z verstvi in s sodobno kulturo /.../« (TMA, 46).

Kot apostol Pavel smo tudi mi poklicani, da zapustimo tempelj/cerkev kot edini kraj oznanjanja božja beseda. Poklicani smo, da gremo na ulice in na areopage, na kraje, kjer danes živijo ljudje, kjer se srečujejo in si zastavljajo vprašanja svojega bivanja. Nova evangelizacija ni osvajanje teritorija in institucij, to ni prozelitizem v smislu poceni pridobljenih pristašev, navijačev za našo stvar. Nova evangelizacija je inkulturacija vere v različna področja življenja, preko spremenjene vesti in zavesti ljudi. To ni kulturni boj, ampak spreminjanje kulture zaradi evangeljske svetlobe. Nova inkulturacija vere je bila že v zavesti koncila, ki zagovarja evangelizacijo po Pavlovem načelu, »biti vsem vse, da se vsem prinese Kristus« (1Kor 9,19–23). Inkulturacija ima tako dva koraka: stopiti v obstoječe razmere in sredi njih posredovati Kristusa. Zato ni sinonim za eklekticizem in sinkretizem. Tudi ne gre za iskanje minimalne skupne resnice, v imenu katere se odrečemo oznanjevanju celotnega evangeljskega sporočila. Inkulturacija je odprt proces, ki izhaja iz pozitivnih elementov določene kulture in iz kritične presoje negativnih elementov lete v luči Jezusa Kristusa. Privilegirana kraja inkulturacije našega časa sta dialog z različnimi kulturami in različnimi religijami.

V modernih areopagih so vsi krščeni poklicani k novi evangelizaciji. Na osnovi tega je razumljivo, zakaj Cerkev vidi prav v oznanjevanju družbenega nauka Cerkve posebno poslanstvo za inkulturacijo. Družbeni predlog Cerkve namreč vsebuje vse tisto, kar je danes posebej aktualno: vrednost človekovega dostojanstva, družine, zakona, spolnega življenja, zvestobo, vzgojo, vlogo civilne družbe, delo in počitek, umetnost in tehniko, kako reševati materialne probleme in probleme ki so povezani z delom. Družbeni predlog Cerkve ima zato kriterije za orientacijo, za presojo in za delovanje: to so: primat človekove osebe z njeno transcendentno razsežnostjo, solidarnost, subsidiarnost, ki oblikuje pravila participacije, skupno dobro kot reševanje kvalitete človekovega življenja (okoljska in duhovna ekologija) ter v zadnjem času načelo trajnostnega razvoja. Na osnovi teh načel je mogoče graditi skupno etiko in skupno družbo tudi s tistimi, ki ne verujejo ali so drugačnega verskega prepričanja, v kolikor so ljudje dobre volje in odprtega srca.

Sodobni areopagi inkulturacije evangelija so zelo različni in večplastni: areopag kulture, areopag politike, ekonomije, medicine, sredstev obveščanja, areopag krščanskih občestev in naših lastnih družin. Predvsem pa areopag naše duše, našega srca, naše vesti in zavesti. Sol naj bi torej bila navzoča na vseh področjih. To je metoda družbenega predloga Cerkve za sedanjost.

Znana ugotovitev Pavla VI., da je največja drama sedanjega časa razkorak med vero in kulturo, nam zastavlja vprašanje, koliko je evangelij še sploh vodilo našega življenja in kriterij presojanja za naše odločitve? Kadarkoli presojamo znamenja časa - osebna ali družbena - v luči evangelija, bi nas to moralo voditi do določenih odločitev in dejanj. DNC nima izdelanega družbenega reda in tudi ne tehnologije reševanja družbenih vprašanj, pač pa ima predlog, ki je etične in kulturne narave. »Socialno oznanilo evangelija ne sme biti za Cerkev kakor neka teorija, temveč predvsem podlaga in motivacija za dejavnost /.../ Cerkev se danes bolj kakor kadarkoli prej zaveda, da mora njeno socialno oznanilo najti verodostojnost bolj v pričevanju del kakor v notranji pravilnosti in logiki. Tudi iz te zavesti izvira njena prednostna opcija za uboge, ki pa nikoli ne izključuje ali zapostavlja drugih skupin« (CA, 57).

V prehodnih obdobjih, kakršno je naše, je velika skušnjava v hitrem in prehitrem ukrepanju brez razmisleka in ustrezno pripravljenih postopkov delovanja. Družba za svoje normalno delovanje potrebuje skupen temeljni projekt, ki temelji na določenih etičnih vrednotah, ki so najširše sprejete. Temu pravimo politična kultura, ki je lahko učinkovita, če temelji na dogovorjenih vrednotah. Brez tega nobena politična tehnologija ne more biti učinkovita. To je problem, ki se v naših razmerah kaže v vseh odločitvah državotvorne narave in tistih, kjer bi morali iskati najširše družbeno soglasje

v nacionalnem programu. Po koncu ideologij je nujno priti do takšnega soglasja, kjer bodo določene vrednote brezpogojno spoštovane. Čas, v katerem živimo, nam pušča vrsto nerešenih vprašanj. Zato je naša velika naloga, da skupaj najdemo tak družbeni predlog, ki bo prepričljiv in široko sprejemljiv. Ta predlog je Janez Pavel II. opredelil v okrožnici *V zarji tretjega tisočletja*: »Na krizo omike je potrebno odgovoriti z omiko ljubezni, ki temelji na vsesplošnih vrednotah miru, solidarnosti, pravičnosti in svobode, ki imajo v Kristusu svojo popolno uresničenje« (TMA, 52). Gre za predlog, ki ne vsebuje sistemsko političnih rešitev sodobnih problemov, ampak zastavlja na ravni osebe, vsakega posameznika, ki odločitev za Kristusa živi sredi sveta na pričevalni način. Pot uresnitve tega predloga je preko medkulturnega dialoga in medverskega dialoga. Okrožnica *V zarji tretjega tisočletja* je prav ti dve področji izdvojila in pravi, da sta posebej pomembni v tretjem letu priprave na leto 2000 (TMA, 52).

2.7. Laična in krščanska kultura

Vprašanje medkulturnega dialoga na poseben način zadeva odnos med liberalno-laično in krščansko kulturo. Obe kulturi stojita pred podobnimi vprašanji sodobnega človeštva npr.: genski inženiring, mirovna prizadevanja, brezposelnost, nove oblike suženjstva in migracije itd. Za laično kulturo je razum absolutna kategorija, oziroma je dogma laicizma. Za krščansko kulturo pa je razum od Boga ustvarjeni dar, ki je odprt za transcendenco. Za laično kulturo je zgodovina dogajanje, katere pomen določa človek. Zato vse tisto, kar presega razum in zgodovino nima pomena in interesa za laično kulturo. Tako ne obstaja nobena absolutna resničnost, tudi človek ne, ne njegova vest, življenje in dostojanstvo. Svoboda tako ni nič drugega kakor zadovoljevati svoje želje, interese in potrebe z edino mejo, ki je svoboda drugega.

Za krščansko pojmovanje razuma pa je to božji dar, ki ima sposobnost odkrivanja tega, kar v stvarstvu obstaja in s tem spoznava resnico, ki je presežna. Hkrati pa s svojim razumom človek ustvarjalno sodeluje pri ustvarjanju pogojev človeškega bivanja. Svoboda je sinonim za odgovornost v odnosu do etičnih norm, ki presegajo vest posameznikov. Zgodovina ni slučaj ampak je podoba, ki jo Bog uresničuje v svoji previdnosti s pomočjo človeka in njegovega svobodnega ter inteligentnega sodelovanja. Zgodovina je res minljiva in spremenljiva, vendar obstajajo tudi absolutne in nespremenljive resnice, ki dajejo pomen in kontinuiteto spremenljivim dogodkom človeške zgodovine.

Ti dve različni gledanji na temeljna vprašanja našega življenja sta povzročili dolgo zgodovino konfliktov med obema kulturama. Na eni strani so kristjani z veliko zamudo razumeli, kaj pomeni

spoštovanje človekove vesti in njegove svobode, kaj je toleranca in svoboda misli, vesti, govora, tiska, kaj je svoboda vseh veroizpovedi v odnosu do države in da nekatere druge vrednote laične kulture niso proti evangeliju. Na drugi strani pa predstavniki laične kulture večkrat uporabljajo znanost in svobodo v ideološke namene, da bi tako lahko zanikali religiozno resničnost.

Kot znan primer s tega področja je primer Galileja, ko se je Cerkev motila v prepričanju, da lahko iz svetega pisma izpelje znanstvena spoznanja, ter je tako zanikala, da se zemlja vrti okrog sonca, kakor na drugi strani v primeru darvinizma, ko je laična kultura domnevala, da lahko iz darvinističnega pojmovanja človekovega razvoja izpelje teološke zaključke, pri tem pa zanika ustvarjenost duhovnosti duše.

Samo odprt dialog med znanostmi in teologijo lahko preseže ta konflikt. Seveda pa to ni niti lahko niti vse, kar stoji na poti obeh kultur. Ne smemo pozabiti, da bo evangelij vedno naletel na odpor in nasprotovanje. GS v sklepu posebej poudarja, da je Cerkev zaradi svojega poslanstva poklicana k dialogu z vsemi. V mariborski stolnici je papež Janez Pavel II., kulturnikom med drugim dejal: »Sedanje ozračje tesnobe in nezaupanja v smisel življenja ter očitna zbeganost evropske kulture nam narekuje, da si ustvarimo nov pogled na razmerje med krščanstvom in kulturo, med vero in razumom. Obnovljeni dialog med kulturo in krščanstvom bo koristil obema, predvsem pa človeku, željnemu bolj pristnega in bolj polnega življenja« (Pv SLO, 43)

Bartolomeo Sorge pa vidi možnosti za srečevanje med laično in krščansko kulturo na nekaterih konkretnih področjih, ki zadevajo sodobno človeštvo: potrebna je skupna presoja o človekovi telesnosti (področje medicine, genetike) brez zdrsa v materializem; skupno priznanje vloge razuma in njegove pomembnosti brez racionalizma; sprejetje pluralizma brez predpostavke agnosticizma in skepticizma; priznavanje laičnosti družbe brez laicizma in avtonomnosti zemeljskih stvarnosti brez zapadanja v znanstveni partikularizem (Sorge 2006, 124–126).

2.8. Civilizacija ljubezni

Predlog Cerkve, ki je teoretično obdelan v njenem družbenem nauku, predlaga kot svojo vizijo pristopa k človeškim vprašanjem znotraj demokratične in pluralne družbe. Ta predlog vidi kot priložnost za civilizacijo ljubezni, ki ni politični družbeni sistem, ampak ga sestavljajo principi, kriteriji presojanja in operativni usmerjevalci delovanja. Civilizacija ljubezni tako povzema celotno dediščino evangelija pod kulturno-etičnim vidikom. Predlog Cerkve zadeva vse vernike in vse tiste, ki vidijo sozvočje med človekovimi pravicami in načeli družbenega nauka Cerkve. Primarno versko

poslanstvo Cerkve je ne odvezuje od družbene ponudbe in njene navzočnosti v družbi. Ta družbeni predlog Cerkve je navzoč na dva načina: po laikih predvsem na socialnem in političnem področju, po predstavnikih Cerkve in cerkvenega občestva pa na drugačen način v sodobni družbi, kot smo bili vajeni. Vernik je poklican, da v svojem življenju uresniči sintezo med vero in osebno zgodovino, med vero in kulturo, med vero in politiko, med vero in svojim poklicem, med vero in družino itd. Prav tako pa je naloga Cerkve, da je navzoča v svetu kot tista, ki živi sintezo med nebom in zemljo, med kontemplacijo in akcijo, med zvestobo Bogu in zvestobo človeku, Besedo in življenjem, med evangelizacijo in prizadevanjem za človeka, med ljubeznijo do Boga in do najbolj ubogih.

Civilizacija ljubezni naj bi tako ustvarjala kulturo, ki je navdihnjena od krščanstva. Gre za novi način družbene navzočnosti Cerkve in laikov v tem prehodnem obdobju zgodovine. V kolikor se prizna kulturna, moralna in duhovna kriza sodobnega človeka je dolžnost Cerkve, da svojo navzočnost nastavi tam, kjer ta kriza obstaja. To pomeni, da je naloga Cerkve predvsem v prizadevanju za verske in etične vrednote. Pobuda za takšno ali drugačno navzočnost Cerkve v družbi bi morala prihajati od vernikov in ne od hierarhije. Predvsem pa je na podlagi stališč cerkvenega učiteljstva samega jasno, da je družbeni prostor Cerkve na področju politične kulture, ne pa politične prakse. K temu pa spadajo vse dejavnosti socialnega pomena, prostovoljno delo in tista področja, ki so kulturno in versko motivirana v sferi civilne družbe, ne pa s strani političnih strank ali državnih ustanov. V tem smislu Cerkev vstopa v politično življenje in jo tudi politika zanima, oziroma jo mora zanimati, saj je tudi ona eden od pomembnih dejavnikov za oblikovanje politične kulture.

Njeno mesto pa ni in ne more biti v politični praksi, ki sledi politični kulturi. Politična praksa v strankarskem življenju je stvar laikov, ki organizirajo in ustanavljajo politično življenje in delujejo po lastni strategiji za doseg legitimnih ciljev. Politično delovanje s pozicije civilne družbe omogoča tako vernikom kot vodstvu Cerkve, da se kritično opredeljujejo do tiste politične prakse, ki jih tako ali drugače tudi zadeva. Škofje in duhovniki so poklicani, da skrbijo za edinstvo v Kristusu, zato je prav, da so na distanci do političnih strank in njihovih ideologij. Hkrati pa jih to ne odvezuje od moralnega presojanja političnih programov in politične prakse. Politika zadeva naše skupno življenje, ki se ureja po takšnih in drugačnih kriterijih. V to življenje spada tudi človekova presežna, religiozna narava, ki mora imeti jasno opredeljeno svoje javno mesto. Cerkve so po svojem vodstvu varuhi vere v javnosti. V to pristojnost pa spada tudi skrb za svobodno versko delovanje na področju sociale, vzgoje, izobrazbe, kulture, kar pa potrebuje tudi določene materialne pogoje.

Zakaj Cerkev tudi spodbuja vernike, da se politično angažirajo? V *Posinodalni apostolski spodbudi o krščanskih laikih* papež eksplicitno poziva kristjane, da aktivno stopijo na politično polje kljub nevarnosti zlorabe ali biti zlorabljen.⁹ Prvi razlog, zakaj Cerkev spodbuja vernike k političnemu delovanju, je v tem, ker Cerkev z verniki in vsemi ljudmi doživlja radosti in stiske vsakdanjega življenja. Te pa so vedno usodno povezane z vprašanjem človekove presežnosti, s tem pa vere in smisla življenja. Da smo priče določeni duhovni in moralni krizi sodobnega sveta, je dejstvo. In Cerkev naj bi se temu izogibala ali pa se delala kot da ni problemov, ki jih je potrebno reševati. Tako lahko govorimo najprej o antropoloških in za tem o zgodovinskih razlogih za politično angažiranje kristjanov.

Druga vrsta razlogov pa je teološke narave. Saj je sodelovanje za bolj človeško družbo sestavni del njenega verskega poslanstva, njenega misijonskega poslanstva. Sorge tako govori o socialno politični izbiri Cerkve in o religiozni izbiri. Prva pomeni navzočnost Cerkve preko vernikov v vseh ravneh družbe, druga pa pomeni njeno notranje občestveno življenje. Ti dve izbiri pa se dopolnjujeta in ne predstavljata kakršne koli alternative. Vsaka evangelizacija vpliva na humanizacijo in vsaka humanizacija ima posledice za evangelizacijo. Evangelizacija ni samo v eksplicitnem oznanjevanju odrešenjskega sporočila. Hkrati ko evangelij razsvetljuje vest in zavest ljudi, sporoča ljudem sredstva in moč, ki izhajajo iz etično-religiozne narave in ki usmerjajo časovne odločitve tako v kulturi, sociali, ekonomiji in politiki. S tem pa je dan doprinos za bolj človeško življenje in pravičnejšo družbo. Božja beseda se inkulturira v vrednote, v mišljenje, v govorico, v držo vsakega posameznika in ljudstva. Svobodno sprejeta Beseda lahko tako vpliva na institucije družbe in države preko političnega posredovanja. Politično delovanje je tudi z vidika koncila razumljeno kot najvišja oblika ljubezni, saj je za kristjana to področje služenja skupnemu dobremu, (Sorge 2006, 100–102 in GS,75).

S to svojo vizijo Cerkev vstopa v sodobni svet, ki ga vsaj v zahodni družbi, kater del je tudi slovenska družba, močno zaznamuje sekularizacija. V cerkvenem kulturnem okolju se največkrat srečamo z negativnimi vidiki sekularizacije, za to je na mestu, da si sam pojem in pojav pogledamo

⁹ »Za krščansko navdihnjenje časnega reda v že izrečenem smislu služenja osebi in družbi, se krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v 'politiki', torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega. Sinodalni očetje so ponovno zatrdili, da imajo vsi in vsak posebej pravico in dolžnost soudeležbe v politiki, v vsej različnosti in dopolnjevanju oblik, ravni, dolžnosti in odgovornosti. Očitki stremušstva, malikovanja oblasti, sebičnosti in korupcije, ki so jih neredko deležni oblastniki, poslanci v parlamentu, vladajoči razredi, politične stranke, kakor tudi razširjeno mnenje, da je nujno moralno nevarna, niti najmanj ne opravičujejo kristjanov, da bi skeptično zavračali javno delovanje« (PASOKL, 42)

bolj natančno in odgovorimo na vprašanje, ali je mogoče videti sekularno družbo v dialogu s krščansko družbeno etiko in obratno?

3. poglavje: Sekularni in globalni svet

Uvod

Iz zgodovinskega pregleda krščanske družbene ali socialne misli je dovolj jasno spoznanje, da se je katoliška Cerkev odzivala na vedno nove in spreminjajoče se družbene razmere. Temu primerno je iskala etične in tudi praktične odgovore, s katerimi bi naj kristjani delovali sredi tega sveta. Še posebej drugi vatikanski koncil je poudaril, da mora Cerkev znati brati znamenja časa. Družbeno življenje je v nenehnem gibanju in spreminjanju, za to je prav, da tudi krščanska družbena misel spremembe zazna, jih analizira in kritično integrira. Različni sociologi danes različno ocenjujejo naš aktualni družbeni čas. Dva svetovno znana avtorja sta tako postavila dve različni tezi: Charles Taylor je naslovil svoje manualno delo *A Secular Age* (2007), da bi tako poudaril značilnost moderne dobe, ki živi, kakor da Boga ni. Peter Berger pa z globalnega vidika zagovarja tezo, da živimo v pluralnem svetu religij in da so te v razcvetu, ter da je sekularizacija predvsem problem Evrope in delno severne Amerike.

Slovenija je močno sekularizirana. Najprej smo dediči ateistično-materialistične indoktrinacije iz časa komunizma. Po družbenih spremembah pa so zagovorniki stare ideologije sprejeli čez noč najbolj radikalno obliko liberalizma, ki praktično postavlja na glavo vse vrednote, ki bi kakorkoli izhajale iz krščanske tradicije. Slednje je tako v veliki meri prispevalo k temu, da je Slovenija ena najbolj sekularnih družb v območju bivšega komunističnega imperija. To je tudi razlog, da se vprašanju sekularizacije velja posvetiti z večjo natančnostjo.

3.1. Sekularnost v slovenskem jezikovnem pomenu

Slovar slovenskega knjižnega jezika (SSKJ) razlaga tri pojme: pridevniško obliko sekularen, glagolnik sekularizacija in dovršnik oziroma nedovršnik sekularizirati. Pojem sekularen pomeni: 1. nanašajoč se na dobo stotih let, stoleten; 2. izreden, izjemen, edinstven (ta roman je sekularno delo); 3. posveten, sveten. Medtem ko se z izrazom sekularizacija in sekularizirati razume, da nekaj izgubi versko ali cerkveno naravo (šolstvo ali posest, glej SSKJ/IV, 620).

SSKJ govori tudi o pojmu »posveten«: pridevnik iz krščanskega okolja pomeni najprej nekaj, kar ni verske, cerkvene narave (delo posvetne vsebine); dalje pa nekaj, kar ni duhovno, ni versko usmerjeno, oziroma posvetni človek.

Niti filozofski leksikon Janeza Janžekoviča niti *Leksikon morale in etike* ali *Leksikon politike* Vlada Sruka ne vsebuje pojma sekularizacija. Vendar pa o sekularizaciji govori Vladimir Truhlar v *Leksikonu duhovnosti* in jo opredeljuje kot »proces, v katerem se človeška naziranja, navade, nravi, družbene oblike, stvari in osebe trgajo iz opredelitve in zasege po religiji, po veri. Izid tega procesa je nevezanost, samostojnost, doraslost sveta v odnosu do religije« (Truhlar 1974, 545). Truhlar dalje razlaga, da se je sekularizacija razmahnila v novem veku z uveljavitvijo sodobnih znanosti. Drugi vatikanski koncil pa je priznal samostojnost sveta ali avtonomijo zemeljskih stvarnosti. To pomeni, da Cerkev sprejema in spoštuje znanosti in stroke, da ohranja svojo posebnost v oznanjevanju Jezusa Kristusa kot odrešenika in da vstopa z vsemi področji modernega sveta v dialog. V pozitivnem razumevanju fenomena sekularizacije tako Truhlar sklene: »V procesu sekularizacije gre v dnu za iskanje resničnega, bogatejšega, polnejšega počlovečevanja človeka. To iskanje je vidno v vstajah proti okostenelim verskim izročilom v imenu osebne ustvarjalne dejavnosti; v iskanju individualnega in narodnostnega osebnega svojstva; v prizadevanjih za novo družbeno skupnost z individualno svobodo, z enakopravnostjo med možem in ženo; v iskanju neke zgodovine, katere umevanje bi razvijalo take predstave o življenju« (546).

Truhlar je razumel, da pojma sekularizacija ni mogoče razumeti zunaj krščanskega kulturnega konteksta. V pojmu sekularizacija je namreč skrita latinska beseda *saeculum*, ki opredeljuje čas v kontrastnem smislu do odrešitvske zgodovine. Govorimo o razlikovanju med časom sveta in časom večnosti.

3.2. Francoski jezikovni pomen

Upokojeni nadškof iz Strasbourga, Joseph Dore, je na tretjem srečanju svetovalcev Papeškega sveta za kulturo, ki je potekal v romunskem mestu Sibiu pod naslovom *Izzivi sekularizacije za Evropo*, razvil frankofonski leksikografski pregled pojma sekularizacija; to ima posebno težo in pomen, saj se sekularizacija povezuje s francosko kulturo in revolucijo.

V francoščini obstajajo namreč trije pridevniki iz istega pomenskega polja kakor samostalnik »sekularizacija«: *séculaire* (stoleten, večstoleten), *séculier* (posveten, sveten) in *sécularisé* (sekulariziran).

a. Séculaire (stoleten, večstoleten)

V izhodišču ta pridevnik označuje dogodek, ki se zgodi enkrat v stotih letih, zato so z njim opredeljevali sveta leta v katoliški Cerkvi. Samostalnik *siècle* se uporablja tudi v ljudskem jeziku, tako se, na primer, govori o ropu stoletja (fr. *hold up du siècle*). Stoletje je tu neke vrste kronološka mera, s katero je mogoče poudariti pomembnost kakega dogodka. Ta beseda se podobno uporablja tudi za opisovanje velikih razsežnosti zgodovinskih fenomenov, na primer stoletje razsvetljenstva (fr. *siècle des lumières*). V končni fazi je pridevnik »séculaire« začel označevati vse, kar traja dlje kakor sto let. Zato pravimo, da je Cerkev stoletna (večstoletna) institucija. Pridevnik *séculaire* se torej ne uporablja samo za opisovanje trajanja, ampak tudi za poudarjanje oznake in celo odličnosti takšnega trajanja. Dodati je treba, da samostalnik *siècle* lahko označuje trajanje, ki se razteza onkraj časa, ki je zunaj našega časa in tudi zunaj sprememb, ki ga nujno zaznamujejo. Cerkev tako živi iz trdne prepričanosti, da je kot Kristusovo telo deležna večnega življenja.

b. Séculier (posveten, sveten)

Medtem ko pridevnik posveten očitno označuje stvarnost »stoletja«, stvarnost, ki je navzoča, ki obstaja in živi »sredi sveta« in je torej *a priori* tuja vplivu vere, je ta pridevnik v rabi tudi v Cerkvi, pri opisovanju verskih in torej ne sekularnih stvari. Cerkev ta pridevnik uporablja za označevanje duhovnikov, ki niso naredili redovniških zaobljub in ki – kot posledica tega – v delu svojega življenja v različnih vidikih posnemajo običajne načine življenja ljudi *svojega stoletja* (fr. *siècle*), časa, v katerem dejansko živijo. Tako ta beseda ne označuje več zgolj časa oziroma trajanja, ampak tudi prostor, kraj, stanje, status.

Narobe bi bilo, če bi *a priori* tako razumljeno povezavo s »stoletjem« oziroma »sekularnost« razumeli negativno, saj so jo že od začetkov Cerkve ne le priznavali, ampak tudi zahtevali. Spomnimo se na Pismo Diognetu, ki je verjetno najlepša hvalnica sekularnosti kristjanov in ki je bilo deležno številnih komentarjev v letih po drugem vatikanskem koncilu.

Treba je iti še dlje: skozi čas se Cerkev ni zadovoljila le s tem, da je pod svojim okriljem naredila prostor za neko določeno sekularnost. Z zadovoljstvom je priznala obstoj in pomen stvarnosti, ki jih je razglasila za sekularne (fr. *séculières*) in so bivale zunaj nje in celo daleč od nje. V zvezi s tem lahko navedemo sekularna sodišča in posvetno oblast, h katerim se je tudi Cerkev zatekla, da bi lahko do konca izpeljala obsodbe, ki so jih izrekla cerkvena sodišča.

Raba pridevnika *séculier* se je razvijala še dalje. Potem ko se je uporabljal za opisovanje stvarnosti znotraj Cerkve (*prêtres séculiers* – svetni duhovniki) in ko je lahko označeval stvarnost zunaj Cerkve, a v povezavi z njo (*bras séculier* – svetna oblast), se je uveljavil v samem jedru cerkvene stvarnosti, in to v polju »verskega življenja«, oziroma še natančneje, v polju »posvečenega življenja«. Leta 1947 se je s pravnim priznanjem obstoja cerkvenih redov, ki so bili opredeljeni kot »sekularni«, končalo uvajanje sekularnosti v samo jedro »verskega« področja. Očitna posledica tega je bil premik do tedaj nedotakljive meje med »posvetnim« svetom in »redovniškim« oziroma »verskim« svetom. Tako člani cerkvenih redov po eni strani z zaobljubami postanejo del cerkvene hierarhije, po drugi strani pa ohranijo in negujejo značilnosti časa, svojega stoletja.

c. *Sécularisé* (sekulariziran)

Raba tega pridevnika je posebno aktualna, čeprav ima stvarnost, ki jo evocira, izvor že v Bibliji. Izraz, kakor je »sekularizirana družba«, označuje spremembo, preobrazbo, prek katere neka stvar, institucija ali oseba preide iz sfere verskega na področje laičnega. Pridevnik *sécularisé* se v okviru sociološkega oziroma sociohistoričnega pristopa uporablja za označevanje stanja, ki nima več nobene povezave s svetim, verskim, božanskim, oziroma v širšem smislu, za stanje družbe, ki ne daje ali ne pušča nobenega prostora niti svetemu, niti verskemu, niti božanskemu.

Čeprav je to stanje samo po sebi nevtravno, spontano sproža bodisi pozitivno bodisi negativno vrednotenje. Navadno ga pozitivno vrednotijo tisti, ki zagovarjajo sekularizacijo; podžavljenje cerkvenega premoženja (med francosko revolucijo: fr. *sécularisation des biens d'Église*) je za tiste, ki so jo izvedli, pridobitev. Nasprotno pa je lahko v verskem, konfesionalnem ali cerkvenem okolju sekularizacija deležna omalovaževanja. Tako je lahko sekularizacija posvečene osebe dojeta kot vredna graje, tudi če je mogoče sprejeti razloge in opravičila za takšno dejanje.

V zvezi s tem pridevnikom je treba opozoriti še na vidik, ki ga pogosto pozabljamo. Ne le da je krščanska vera morala poznati neko obliko sekularizacije že v svojih začetkih, ampak jo je odločno izvajala sama. Na samem začetku je bila soočena s politeističnim svetom antike, do katerega je morala zavzeti kritično distanco. Da se je krščanska vera lahko vzpostavila in se nato širila, je bilo potrebno, da je zavrgla vse bogove in idole, ki naj bi živeli v kozmosu. Šele s pravim razbožanstvenjem, v okviru pristne sekularizacije vsega je lahko Cerkev oznanjala resnično presežnega Boga in ga naredila pristnega, to je različnega od vsega, kar ni On, ker je On vse ustvaril. S potrditvijo popolnoma božanskega Boga, ki je po biblijski tradiciji tudi edini božanski, je

krščanstvo sprožilo potrditev popolnoma sekularnega sveta. V tem smislu bi bilo popolnoma netočno, videti v sekularizaciji samo posvetno stvarnost oziroma proces, ki je posledica samoafirmacije kritičnega uma na vseh področjih. V sekularizaciji je treba prepoznati tudi – ali morda celo najprej – proces, dejansko povezan s stanjem, ki iz njega izvira, povezan namreč z začetki in s samo naravo biblično-krščanskega videnja sveta in celotne stvarnosti. Torej proces, ki v resnici neposredno in neizogibno izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika (Dore 2008, 64–72).

3.3. Novejši razvoj pod nemškim vplivom

Kot pravni pojem je sekularizacija navzoča od 16. stoletja dalje. Pomenila je prestop iz redovniškega v duhovniški stan (svetni duhovnik). Govorimo o statusni spremembi klerika. Z vidika razlastitve cerkvenega premoženja je bilo za ta pojem v Nemčiji prelomno leto 1803, ko se je zgodilo razlastnjenje knezoškofov in samostanov. Šele po tem času se je začel pojem sekularizacija razvijati v zgodovinsko-filozofskem kontekstu.

V 19. stoletju so uporabljali tudi pojem posvetnost. Beseda posvetnost, »Verweltlichung«, je bila po zaslugi Ernsta Troeltscha zamenjana z besedo sekularizacija. Pojem posvetnost smemo razlagati kot razsvetljsko upanje, da človek sebe in svet ter zgodovino razume neodvisno od religije, kakor je to zagovarjalo francosko razsvetljenstvo, za njim pa teoretiki, kakor so David Hume, Ludwig Feuerbach in Karl Marx.

Temeljna ideja se skriva v preseganju dualizma med Bogom in svetom in v opolnomočenju človeka kot edinega suverena svetovne zgodovine. Religija tako izgine kot duhovni privid človeka, ki je, psihološko gledano, produkt človekovih želja, oziroma kot kompenzacija vsega, kar človeku manjka. Na mesto človekove bogopodobnosti stopi božja človekopodobnost, katere namen je, da odpravi človekove samoodtujitve in odtujitve od drugih. »Človek se razume kot zgodovinsko bitje, ki ima predzgodovino za sabo in prihodnost pred sabo. In nobenega Boga več nad sabo ter nobenega hudiča pod sabo« (Kaufman 2011, 77).

Sociolog José Casanova razume sekularizacijo kot družbeno-znanstveni pojem, pri katerem je treba razlikovati tri vidike:

- a. pri sekularizaciji govorimo o zmanjšanju vloge religije,
- b. religiozno se umakne v zasebno,
- c. nastopi osvoboditev družbenih področij izpod neposredne religiozne kontrole.

Vera je izgubila svoj privilegirani položaj edinega osmišljevalca življenja. Prepoznana je kot eden od virov za osmišljanje življenja. Kot podsistem v moderni družbi deluje religija avtonomno.

Podobno pokaže Kaufmann na večplastnost pojma sekularizacija, ki izhaja iz njegovega zgodovinskega razvoja. Skupno vsem pomenom je, da se izrazito ukvarjajo z odnosom med religijo in novim vekom. Če povzamemo po Kaufmannu, lahko govorimo o več tipih sekularizacije:

1. Sekularizacija je proces, v katerem je vera vedno bolj izgubljala svoj pomen. Izgubo pomena vere lahko pojasnimo tako z vidika emancipacije kakor z vidika kulturno-kritičnega pogleda.
2. Sekularizacija je izrinjanje cerkvene avtoritete s področja svetne oblasti oziroma moči. To je novoveški razvoj razlikovanja med duhovno in svetno močjo, ki je dobila svoj pravni akt v wormskega konkordatu. Pri tem se je področje državnih pristojnosti dodatno razširilo, kakor na primer svoboda znanosti in umetnosti.

Lahko govorimo o izgubi kontrolne vloge Cerkve, kakor jo je imela v družbi.

3. Sekularizacija je sočasni proces razdedinjenja in ohranjanja krščanskih dosežkov v okviru sekularnega skupnega dobrega. Tu se misli predvsem na enakost vseh ljudi v okviru človekovih pravic, denimo na skrb za uboge v kontekstu socialne države. Vsekakor pa v sekularni družbi še vedno najdemo močne sledi krščanstva. Rendtorff govori o krščanstvu zunaj Cerkve.
4. Sekularizacija je predpostavka za demitologizacijo vere in za poduhovljenje nečesa.
5. Sekularizacija je razkristjanjenje in razcerkvenjenje ljudstva.

Skupno vsem pomenom je: eksplicitni odnos med religijo in novim vekom (Kaufmann 2011, 78–79).

4. poglavje: Religija in njeno umeščanje v sekularni svet

Uvod

Po *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* je religija najprej »zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil; vera, verovanje: religija se kaže v različnih oblikah«. Dalje pove, da je to »nazor, prepričanje, ki velja kot najvišja, najpomembnejša vrednota«. Branko Klun etimološko razloži pojem v *Leksikonu krščanske etike*: »Izvor pojma je latinski (*religio*) in je zaznamovan z rimskim razumevanjem življenja ter z njegovo pravno zavestjo. *Religio* v prvi vrsti pomeni vestno izpolnjevanje dolžnosti in obredov, ki so zapovedani v odnosu do bogov. Zato je pojem religije tesno povezan s pojmom

obreda (*ritus*). Cicero (*De nat. deo*. 2, 28) poskuša to vestnost razložiti etimološko (*relegere*) in piše, da je »*religiosus*« tisti, »ki vedno znova opravlja in gre skozi to, kar spada k čaščenju božanskega« (*qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*). Očitno je, da rimsko razumevanje religije kot vestnosti pri izpolnjevanju obveznosti kulta (bogočastja) poudarja zunanjo razsežnost religije.«

Laktancij predloži od Cicerona drugačno etimološko razlago pojma. Izhajal naj bi iz besede *religare* (povezati), zato religija pomeni tisto vez pobožnosti, s katero smo povezani (*religati*) z Bogom in mu v poslušnosti zavezani. Pozneje to razlago sprejme tudi Avguštin (*Retract.* I, 12, 9) in govori o krščanski težnji, da »svoje duše povežemo« (*religantes animas nostras*) z Bogom.

Navedenim se pridruži še naslednja etimološka razlaga, ki »pojem religije navezuje na pojem *reeligere* (ponovno izbrati). Zaradi svoje grešne narave se mora religiozni človek vedno znova odločati za Boga, ga vedno znova izbrati. Tudi tu je v ospredju osebna odločitev religioznosti« (Klun 2007, čl. 1573–1574).

Politolog in sociolog Kaufmann izhaja iz zgodovine pojma religija, ki je šele v 18. stoletju postal relevanten za razumevanje neke določene resničnosti. Prejšnja besedna zveza *religio naturalis* je izražala predstavo, da je vsak človek po naravi religiozno bitje. Razsvetljenski filozofi so to misel prevzeli in razlagali, da obstaja onkraj sleherne konkretne krščanske konfesionalnosti in cerkvenosti »metarazumevanje« religije, ki se uveljavlja v kritičnem odnosu do Cerkev in se sklicuje na naravno naravnost človeka k presežnemu. Človek ima po naravi religiozno nagnjenje, zato je do vsake zgodovinske religije in konfesionalnosti svoboden (Kaufmann 2011, 80).

Naš sodobni pojem religije ima nedvomno razsvetljensko tradicijo in izvor. Zato je razumevanje sekularizacije, ki zadeva religijo in naravo, prav tako prežeto z novoveško miselnostjo kakor pojem posvetnost. Pojemovni premik iz *christianitas* v *fides* in v *religio* je posledica zgodovinskega soočenja z zahtevo, ki jo je krščanska vera postavljala do javnosti, češ da je krščanstvo splošno zavezujoče – obvezno. V tem soočenju med Cerkvijo in državo je krščanstvo izgubilo bitko. Če je srednjeveško krščanstvo v smislu novoveškega pojmovanja religije pomenilo zadnjo in najbolj trdno družbeno vez, pa razdeljeno krščanstvo 2. tisočletja ni moglo biti družbeno kohezivna vez pri procesu združevanja sodobne Evrope. To vlogo so prevzele narodne države, ki pa so religijo kvečjemu potrebovale za svojo lastno stabilnost, zato med njimi in religijo ni bilo vedno ustreznega razlikovanja. Šele s svetovnonazorsko nevtralnostjo države je izguba integrativne vloge krščanstva postala vidna in jasna.

Ta proces je vplival na krščanstvo tako, da je postajalo vedno bolj stvar Cerkva in ne več javnosti in družbe. To pa pomeni, da krščanstvo ni bilo več tvorec skupnega ustvarjanja možnosti za osmišljanje življenja, ampak je dobilo svoj specifični pomen in prostor zgolj v Cerkvi, ki je sama sebe dodatno profilirala kot klerikalno organizacijo, v kateri se teologi, duhovniki in redovniki uveljavljajo kot duhovni strokovnjaki z izključujočo zahtevo po vodstvenih položajih, to pa ima za posledico distanco do laikov. Zato lahko govorimo o razcerkvenjenosti posameznika oziroma o odtujenosti posameznika od Cerkve.

V 20. stoletju je število nevernih najbolj številčno rastoča skupina v svetovnem prebivalstvu. Kje so vzroki za odtujenost Cerkvi? Med glavnimi vzroki za prekinitev tradicionalnih oblik posredovanja vere se navadno navajajo: znanstvena nedokazljivost Boga, nasprotovanja med bibličnimi in znanstvenimi spoznanji o izvoru sveta; prednost posameznikove vesti pred zahtevami bibličnega ali cerkvenega izvora; razvoj pluralizma nasproti monoteistični naravi religioznih zahtev.

K dramatični prekinitvi s krščansko tradicijo od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje so prispevali tudi naslednji vidiki:

1. Svoboda veroizpovedi in s tem konec konstantinovske Cerkve. Odprava državnih norm, ki so posameznika zavezovale, da se je udeleževal verskega življenja.
2. Ukinitev navezave na krščansko okolje in s tem povezana izguba njegove vloge kot tistega, ki daje legitimiteto.
3. Razširitev možnosti izbora. Več ko je možnosti za izbor, toliko manj je mogoče, da ena od možnosti prevlada kot edino relevantna. Ni več pripadnosti po rutini, poraslo pa je spoštovanje do samoodločanja.
4. Vedno večje oddaljevanje cerkvene religije od sekularne religije. Bistveni etični vidiki krščanstva so se preselili v sekularni etos, medtem ko se je Cerkev kot organizirana oblika religioznosti začela ukvarjati samo z delnimi vidiki krščanske tradicije, na primer z duhovnostjo.
5. Nova in tesna povezava med preoblikovanjem družbenih struktur in individualizacijo življenjskega stila. K normativni premisi moderne družbe sodi dejstvo, da se vsak posameznik o svoji lastni sreči odloča sam, ne glede na to, kaj pod tem razume. Vsak pravno sposoben državljan je zavezan državnim javnim zakonom. S samim seboj lahko prosto razpolaga. Obveznosti do privatnega tretjega obstajajo samo toliko, kolikor se je za to zavezal s pogodbo, kakor na primer sklepanje zakonske zveze, članstvo v organizacijah ali kaka druga pogodba.

Danes smo pred novo fazo religioznega razvoja, ki je predvsem zaznamovan z vedno večjo izgubo pomena Cerkev za posameznikov življenjski stil. Cerkve še vedno veljajo za pomembnega sogovornika v javnosti, nikakor pa niso več avtoriteta za privatno moralno. V slovenski situaciji je to popolnoma razvidno ob statističnem dejstvu, da je Cerkev kot ustanova na zadnjem mestu priljubljenosti.

4.1. Novejši razvoj razumevanja sekularnosti

Podobno teološko izhodišče uporabi tudi švicarski filozof Gabriel Fragniere, ki pokaže na pomen sekularizacije pri razlikovanju svetne in duhovne oblasti in pripiše sekularizacijo Jezusu, ki je postavil jasno razliko med njegovo oblastjo in cesarjevo (prim. Štuhec 2012, 55-70).

Fragniere se sklicuje na Mirgelerja, ki pravi, da je zahodno krščanstvo živelo v prepričanju, da je mogoče Božje kraljestvo širiti na zemlji neposredno. To ni veljalo samo za krščanski imperij, ampak tudi za papeško teokracijo, za luteranstvo, revolucionarni kalvinizem in na koncu tudi za politični katolicizem 19. stoletja, vsi ti so živeli od moči tega prepričanja, če ne na dogmatično-teoretični ravni, pa vsaj kot zgodovinsko dejstvo.

Medtem ko so prve krščanske skupnosti prispevale k razlikovanju med politično in versko oblastjo, je po Avguštinu zahodno evropsko zgodovino veliko bolj določala prav nasprotna ideologija. Ideja krščanstva, ideološko predstavljena v *civitas Dei*, je navdihovala skoraj vse politične sisteme od njenega nastanka naprej. To je pomenilo, da so se politični sistemi utemljevali na verski podlagi v tesnem sodelovanju z verskimi avtoritetami, kar seveda ni izključevalo tudi nasilja. Konec tega obdobja predstavlja revolucija Rogerja Williamsa v Novi Angliji v 17. stoletju vse do začetkov ameriške ustave stoletje kasneje (Mirgeler 1964, 135; prim. Fragniere 2008, 120-123).

Iz krščanskega zornega kota so se tako skozi stoletja izoblikovali trije različni pogledi na razmerje med vero in oblastjo, vero in politiko:

1. Neodvisna drža, za katero se zdi, da je bila tudi Jezusova drža. Ta neodvisnost ne pomeni, da se kristjan ne sme ali noče udeleževati političnega življenja ali da ga ignorira, kot je to mogoče zaslediti pri Pavlu. Gre preprosto za poudarek, da se versko-misijonsko poslanstvo krščanstva in njegov univerzalni značaj ne smeta pomešati z individualno odgovornostjo posameznika do državne oblasti. Krščanstvo je v tem okviru sol zemlje in luč sveta.

2. Drugo držo simbolizira zavračanje sveta z namenom, da se ohrani čistost vere. Ta izkušnja, ki je zgodovinsko preverjena v prvih stoletjih krščanstva, v času preganjanja, posebej v monastični tradiciji, je postala stalna oblika idealnega življenja, kdaj podprta tudi z negativno moralnostjo in svetobežnostjo, kar je pomenilo tudi beg pred realnostjo. To je navdihovalo tudi nekatere fundamentalizme, ki oznanjajo popolnost, ki se je na tem svetu ne da doseči. Fuga mundi: svet mora postati sol.
3. Tretjo držo pa predstavlja krščanska ideologija, ki je v tem, da se politično tehnologijo uporabi in prilagodi za doseganje verskih ciljev, ki se jih vsiljuje družbi. Gre za prepričanje, da je mogoče politična sredstva oblasti uporabiti za lastne namene – vera, ki manipulira s politiko za lastno korist – to pomeni za vzpostavljanje Božjega kraljestva na tem svetu. Prav ta drža je v veliki meri vplivala in zaznamovala zahodno krščanstvo. Sol se je razsolila, oziroma spridila.

Avguštinska ideologija je v evropski zgodovini pogosto padla v avtoritarne politične koncepte, ki so bili na meji totalitarizma. Pri tem pa je pomembno vedeti, da moč religije ni samo v njeni ideološki vsebini, v njeni veri, ampak tudi v instituciji in oblasti, v kateri se inkarnira. Tako se je v zgodovini krščanstva kdaj bolj manifestiralo kot politično gibanje, kakor pa religiozno, oz. specifično versko (Fragniere 2008, 123). Najbolj očitno je to prišlo do izraza pri politizaciji herezij, kar pomeni, da se je doktrinalni odklon, ki je bil pogosto zgolj intelektualne, mistične ali duhovne narave, sprevrgel v stvarnost, ki ogroža družbo, čeprav ni bil organiziran. V takšnih primerih se je religija posluževala političnih sredstev, ki so bila ali niso bila primerna, ter poklicala na pomoč sekularnega brata, naj naredi konec hereziji. Cerkev je odločala o tem, ali kriva vera obstaja ali ne, in država je prevzela obveznost, da tak pojav izključi v imenu skupnega dobrega s pomočjo eksekucije ali eksila. To se je zgodilo s pelagianizmom že v Avguštinovem času. Podobno v srednjem veku križarske vojne proti albižanom, inkvizicija, verske vojne po protestantski shizmi. Vse to pa je tudi razčiščevalo ideje, ki so izhajale iz Avguštinovega razumevanja Božje države. Če je treba herezijo absolutno izkoreniniti, da se ohrani družbo v veri v enega Boga, lahko postanejo legitimna vsa sredstva za boj proti slehernemu odporu, ki bi ogrožal ne le verski, ampak tudi družbeni obstoj.

4.2. Sekularizacija kot priložnost

Fragniere na koncu svoje knjige razmišlja o sekularizaciji pod naslovom *Postkrščanski Zahod ali postzahodno krščanstvo* in pri tem najprej analizira stanje duha na področju vere ter ugotavlja: »ko vera v presežno pod skupnim imenovalcem večnosti in nespremenljivosti ni sposobna več povezovati spremenljivih življenjskih izkušenj ter posamezniki ne sledijo nobenim drugim resnicam

kot lastnim željam in potrebam, se mnogim zdi edini možni izhod vrnitev k mitologiji, k praznoverju ali k otroškim pripovedkam kot odgovoru na negotovost bivanja ... Zahodna civilizacija v začetku 21. stoletja dejansko živi v nekem stalnem šoku» (Fragniere 2008, 253–54).

Religija in njen odnos do oblasti je pri tem eden od osrednjih problemov. Sekularizacija zavrača sleherno interpretacijo zgodovine na podlagi vere v nadnaravno. V sekularni filozofiji zgodovine je človek njen subjekt, on je tisti, ki jo aktivno ustvarja. V tem smislu sekularizacija razkriva, da je edini protagonist zgodovine človek. Človek je samega sebe odkril kot svobodno bitje, ki odloča o sebi, ki določa točko svojega razvoja in ki se bo odločil, v kateri smeri bo deloval. Zgodovina se ne razume kot človekova pogojenost, postala je človekova stvaritev. V tej luči je vloga religije močno spremenjena. Religija na tem področju igra izjemno pomembno vlogo, ker je njena naloga, da nemirnemu duhu pomaga najti možne odgovore na vprašanja smisla življenja. Ne samo smisel, ki je dan vnaprej, ampak tudi smisel, ki izhaja iz aktualnih odločitev in je pomemben za prihodnost. Sekularni človek se namreč razlikuje od prednikov prav po tem, da zadnje odločitev zadrži zase, saj v tem vidi potrditev svoje svobode.

Področje, na katerem se odloča o smislu življenja in družbeni ureditvi, ni samo stvar preteklosti, ampak tudi prihodnosti. In prav to odgovornost mora sekularni človek sprejeti nase, da bi se osvobodil fatalizma zgodovine, kar pa ne pomeni, da je človek dosegel neko novo gotovost. Če tudi sekularni človek sam določa smisel svojim odločitvam, ga spremljajo tako ustvarjalnost in uspehi, kakor porazi in napake.

Sekularni človek se zaveda, da je vprašanje Boga tudi njegovo vprašanje in njegov problem. V tradicionalnem okolju je bilo preprosteje hoditi po isti poti kot drugi in vnaprej vedeti, kako se doseže cilj. Prevzeti odgovornost za lastne odločitve in svojo pot pomeni, da greš v neznano deželo in da lahko, ko ugotoviš, da je obljubljena dežela prazna, doživiš razočaranje.

V takšni situaciji se ljudje vrnejo k varnosti iz preteklosti. Zgodovina tako dobi značaj kontradiktornih gibanj. Pogosto je prav razvoj razlog za vračanje v reakcionarnost. Razvoj sekularizacije je v mnogih religijskih okoljih povzročil nove fundamentalizme. Tudi v Katoliški cerkvi lahko sledimo tem pojavom. Sekularizacija družbe ni enosmerno gibanje. Eden od njenih učinkov je postavljanje nacionalnih idealov in nacionalnih kultov pod vprašaj, kar je še posebej težko sprejeti v sredinah, ki so se doživljale kot nedotakljive in z jasno samobitnostjo kot ZDA pred 11. septembrom.

V pravem in doslednem duhu sekularizacije je popolnoma jasno, da je iskati kakršne koli mitske, božanske ali psevdoznanstvene izvore za zgodovinske družbe, ki se imenujejo »narodi,« nesmiselno, kajti odločitve preteklih generacij v načelu ne morejo zavezovati aktualnih generacij, če te najdejo smisel lastnega življenja v svojih odločitvah za prihodnost. Kaj aktualno generacijo zavezuje do preteklih, je odvisno od tega, za kaj se aktualna generacija sama odloči. Sedanjost določa preteklost in ne obratno.

V tej luči politični sistem nima druge vloge, kakor da ureja skupno življenje živčih na podlagi doseženega soglasja. Vsak razvoj sekularnega mišljenja, ki postavlja pod vprašaj Božjo legitimiteto, ogroža moč politike, hkrati pa posameznike postavlja v negotovost, zato so v skušnjavi, da se vrnejo k starim preverjenim resnicam. Ko se neki narod ali politična skupnost sklicuje na poslanstvo od zgoraj, naj bi to pomenilo, da je njegovo poslanstvo večno. Tu spomnimo na srbsko kosovsko mitologijo. Vprašljivost teh gotovosti se lahko sprevrže v nered in nemir, ki predstavljata grožnjo in zato terjata obrambno reakcijo.

Vrnitev Boga, čemur smo priča na Zahodu, lahko pomeni enega od izrazov sekularnega razvoja, ki posameznikom ne dopušča, da so ravnodušni. Saj se prav sekularizacija zgodovinskih družb, desakralizacija nacionalnih idej in zavračanje političnih usod lahko razumejo kot novi način manifestacije človekove veličine in spoštovanje njegove svobode. Če tudi se to zdi ambivalentno, se sodobni človek ne izgublja zato, ker je zavrnil lastno preteklost, ampak zato, ker je negotov pred lastno prihodnostjo in zato, ker se boji odgovornosti, ki jih prinašajo seboj izzivi, ki so posledica njegove lastne svobode. Na področju tehnike in znanosti je človek dejansko vzel svet v svoje roke. V njegovih rokah je odločitev, ali naj ohrani življenje na tem svetu ali ne. Človek je resnično prevzel mesto Boga in namesto njega prevzema odgovornost za določanje, kaj so in kaj niso vrednote. Tako je vloga sekularnega človeka postala enaka, kot je bila vloga vsegačnega Boga: vrednotiti svet in ga ohranjati pri življenju. V najbolj ekstremni obliki to pomeni, da obstaja možnost, da je celo sam obstoj Boga položen v človekove roke.

V duhu sekularnega človeka se tako razvije popolnoma nov odnos do religije. Od trenutka, ko se človek zave svoje centralne vloge v svetu in ko razume svoj odnos in svoje delovanje popolnoma neodvisno od sleherne religije, ni nobenega razloga za prisvojitve ali posvojitve antireligiozne drže. Resnična sekularizacija nima nobenega interesa, da bi religijo preganjala. Sekularizacija se dogaja ob religiji, jo ignorira in se ukvarja z drugimi zadevami. Sekularizacija je relativizirala religiozne vizije sveta in jih je zato spoznala za neofenzivne. Skratka, religija je postala zgolj privatna zadeva (Cox 1966, 2; Fragniere 2008, 266).

V primeru odsotnosti antireligioznosti sta pomembna dva vidika. Gre za podoben razvoj kot pri svetovnonazorski nevtralnosti države, ki na ta način izgubi sleherni pomen, da je za ali proti kateri koli religiji. Pri tem ne smemo zamenjati sekularizacije s sekularizmom in laicismom, ki verske dogme nadomeščata z družbenimi.

»Avtentično sekularni človek, ki verjame, da sta racionalizacija človekovega delovanja in tehnologija osvobodili svet Božje navzočnosti, ne vidi več razloga, zakaj bi se boril proti nečemu, česar ni. Saj ta ne izvaja nobene prevladujoče vloge na tem svetu. Ni razlogov za boj med človeško in Božjo močjo« (Fragniere 2008, 267).

Drugi vidik pa zadeva odnos med personalizacijo verskega čuta in igro moči. V trenutku, ko je religiozni čut postal stvar posameznika in njegove osebe, ko se vera članom družbe, s strani katere koli oblasti ne vsiljuje, ko postane bogočastje stvar zasebne odločitve, ker zadeva človekovo intimnost, je razumljivo, da je zgodovina neprestanih bojov med svetno in duhovno oblastjo končana. Sekularni človek nikakor ni nujno ateist. Ni prav, če v njem vidimo potomca ateistov 18. stoletja ali racionalistov 19. stoletja. Sekularni človek je osvobojen »boga«, a ni nujno brez Boga. Sekularizacija ne nasprotuje individualni veri, kakor tudi nima razlogov, da bi dokazovala, da Boga ni. Saj svet živi, kot da Boga ni. Posamezniki so tisti, ki s svojimi odločitvami povzročijo, da je Bog živ, če to želijo, družba tega ne zahteva in tudi ne preprečuje.

Sodobnega sekularnega človeka razumemo predvsem skozi učinkovitost. Zato se postavlja vprašanje, ali ne pomeni osvoboditev človeka od božjih kozmologij, kot posledica tehnične ustvarjalnosti, dejansko nove zaslužjenosti? Dejstvo je, da tehnološka družba lahko privede do razosebljenih družbenih odnosov. Marksistična filozofija je poizkušala nadomestiti idejo Boga v svetu z idejo o Zgodovini v svetu, predlagala je novo drogo, ki naj bi nadomestila stari opij za ljudstvo. Tej novi drogi je pripisala enako in še hujšo moč, ki je prisilila človeka, da je ostal v še bolj stisnjem prostoru zaslužjenosti.

Kaj torej misliti danes?

Potrebna je nova govorica o Božjem. Aktualni svet tehnike, ki ga je ustvaril človek, se opisuje in razume v pojmi, kot so: proces, sistem, funkcije, vloge, organizacije, učinkovitost in uporabnost ter koristnost. Drugačno razumevanje tega, kar naj bi bil Bog, je način, kako bi lahko preživel to, kar imenujemo socialno in politično smrt Boga. Za individualistično verovanje je treba uporabljati

pojme iz eksistence in ne iz procesov ali sistemov; govoriti o individualnosti ali osebi, ne o funkciji ali organizaciji; o podarjenosti in ne o učinkovitosti; o podarjeni ljubezni in ne o učinkovitosti in realizaciji.

Božje se torej manifestira kot personalno, ljubeče in zastonjsko bivanje. Človek se mora odločiti o tem, kaj bo naredil iz sebe in iz sveta, kaj bo ustvarjal. Kajti ni Boga, ki bi odločal v njegovem imenu, tudi ni vrednote, ki bi bila neodvisna od njegove presoje, in ne usode izven njegove izbire. Božje ni v stvareh. Če sekularni človek najde kakšno zatočišče svojemu bivanju, potem ko je Bog univerzuma mrtev, potem najde to zatočišče v samem bivanju oseb, ki živijo na osebnostni, ljubeč in podarjen način. Oblika, v katero se ta vera lahko spremeni kot nova religija, se bo manifestirala na popolnoma nov način glede na vprašanje oblasti v preteklosti.

4.3. Univerzalno krščanstvo ali konec krščanskega Zahoda

Če zaključimo na podlagi zgodovinskih spoznanj o religijskem razvoju, potem je jasno, da religija mora zavzeti distanco in se ne sme pustiti zapreti v katero koli identifikacijo, ki bi jo omejevala, kot se to zgodi sleherni obliki politične oblasti, kulturne oz. nacionalne omejenosti. Za religijo je pravi razvoj v tisti smeri, da pusti družbo njej sami, da se odpove ustvarjanju Božjega kraljestva v družbi kot nekaj specifičnega, na določenem teritoriju. Religiozne institucije se morajo spremeniti v majhne skupnosti, ki so utemeljene na prostovoljnem sodelovanju in usmerjene v osebno rast ter izpopolnitev in ne v preobrazbo družbe kot cilja. Duhovnost mora prevladovati nad obredom in doktrino. Gre za to, da se zapusti teologija zaveze in se uveljavi nova univerzalna perspektiva, ki sledi drugemu cilju: odrešiti človeka od neosebnih funkcionalizmov, ki bi mu jih rada navrgla tehnološka izbira.

Nova vloga religije ni v integraciji posameznika v družbo, ampak osvoboditev posameznika izpod prevlade družbe. Gre za vrnitev k duhu Sokratovega in Jezusovega univerzalnega uporništva, lahko rečemo tudi preroštva. Gre za osvojitve človeka onkraj nacionalnosti, cerkva, kultur in civilizacij. Sekularizacija civilizacije vodi k popolni personalizaciji verskega življenja. To tudi pomeni, da se krščanstvo kot ena od religij tega sveta lahko osvobodi lastne kulturne ujetosti in postane to, kar se predpostavlja, da bi moralo biti od samega začetka: univerzalna vera. To, kar lahko opazimo v našem času, ni samo začetek postkrščanskega obdobja na Zahodu, ki je popolnoma in dokončno sekulariziran, ampak gre veliko bolj za advent krščanstva v postzahodnem obdobju.

Obdobje avguštinskega krščanstva je definitivno končano. Alexis de Tocqueville je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja zapisal: »Ko religija poizkuša utemeljiti svojo avtoriteto zgolj na želji po nesmrtnosti, ki vznemirja srca vseh ljudi, sme upati na nesmrtnost; ko pa se poveže z določeno oblastjo, pride v situacijo, ko mora sprejeti pravila, ki so sprejemljiva samo za določene ljudi. Religija, povezana s politično močjo, sicer poveča svojo moč nad nekaterimi, a hkrati izgubi upanje, da bi lahko vladala vsem« (Fragniere 2008, 278).

O tem bi moralo razmišljati postzahodno krščanstvo, če želi preživeti v svoji univerzalni razsežnosti, o kateri beremo pri Mt 28,19: »pojdite torej in naredite vse narode za moje učence«.

Gabriel Fragniere nas s svojimi pogledi v marsičem vznemiri in nam da misliti. Vsekakor pa pove to, za kar smo na začetku rekli, da DNC oz. krščanska družbena etika (KDE) ni. Da ni in ne sme postati družbena ideologija. Kako to doseči? Z vedno bolj natančnim, premišljenim in subtilnim delovanjem in govorjenjem, ko gre za odnos med vero in oblastjo. Katero koli oblastjo, finančno, gospodarsko, politično, medijsko, znanstveno-tehnično itd.

Dalje je KDE treba umestiti v področje formacije vesti, zavesti, kulture sobivanja. Na tem področju je Cerkev poklicana, da prispeva svoj specifični del k demokratičnemu načinu dogovarjanja o tem, v kakšni družbi želimo živeti.

5. poglavje: Globalni svet in svetovni etos

5.1. Kaj je globalizacija?

O pojmu »globale« je leta 1991 *Oxford Dictionary of New Words* zapisal, da gre za novo in zelo pogosto uporabljeno besedo. Prvi jo je uporabil ameriški ekonomist Theodor Levitt 1983 leta. Pet let kasneje jo je populariziral svetovalec japonskih podjetij Kinichi Ohmae v svojih študijah o planetarnih strategijah multinacionalk. Pojem globalizacija je tako postal zelo kompleksen, večpomenski in zato tudi dvoumen. Zaradi svoje kompleksnosti (cum-plexus) združuje v sebi razlikovanja in napetosti, povezovalne in nasprotujoče si vidike. Pluralnost razumevanja tega pojma je postala nekaj vsakdanjega, s tem pa tudi različni odgovori, ki odgovarjajo na vprašanje, kaj je globalizacija?

Danes je pojem globalizacija presegel ekonomske okvire, zato ga uporabljajo tako sociologi, antropologi, politiki, filozofi, tehnične vede in tudi teologi (Zamagni 2002, 485). Profesor Zsifkovits, ki je socialni etik, je na *Sozialethikertagung Zagreb 2000* globalizacijo tako opredelil: »Z globalizacijo mislimo na širši in celovitejši proces, proces, ki praktično zaobjame vsa področja življenja, ko ta presežejo nacionalne okvirje. Globalizacija zaobjema področje znanosti, tehnike, komunikacijske vede, sredstva obveščanja, transport in množični turizem, politiko in seveda tudi kriminal... Torej globalizacija ne pomeni samo vedno večje mednarodne integracije na področju trga kapitala in dobrin, na eni strani in na drugi strani, ponovno oživitev razvoja svetovnega gospodarstva, ki ga že več kot sto let pozorno opazujemo« (Zsifkovits 2001, 123).

Drugače meni Zoran Vargović, ki pravi, da je »današnji koncept globalizacije ozko vezan, če ne celo opredeljen s sekularnim konceptom razvoja, ki ne postavlja v središče svojih interesov človeka, ampak interes dobička, s tem pa širitev kapitala na škodo človeka kot posameznika, malih narodov in 'nerazvitih'« (Vargović 2002, 469).

Adriano Fabris umešča pojem globalizacije med univerzalnost in partikularnost in pravi, »da obstajata dve tendenci, ki si nasprotujeta pri opredeljevanju pojma globalizacije. Prva ne le da misli da je možno, ampak je dejansko že v dobršni meri uresničeno dejstvo, da so ekonomski, politični in kulturni pogoji zahoda razširjeni na ves svet. Druga pa meni, da je nemogoče, da bi do takšne razširitve resnično prišlo... Tipičen primer teh dveh različnih pogledov na globalizacijo so teze, ki sta jih razvila Francis Fukuyama in Samuel P. Huntington. Kot je splošno znano je Fukuyama po padcu Berlinskega zidu v svoji knjigi predstavil tezo hegeljanskega duha 'o koncu zgodovine'. Po padcu komunizma liberalna demokracija zahodnega tipa nima več ideološkega nasprotnika, zato se bo univerzalno razširila... Konec zgodovine torej pomeni, da na teoretični ravni ni mogoče več razmišljati o verodostojni alternativni zahodno evropskemu ekonomskemu in političnemu družbenemu modelu, ki se je popolnoma uresničil...

Na drugi strani Huntington izhaja iz predpostavke, da se ljudje med seboj razlikujejo na podlagi zgodovinskega izoblikovanja različnih vrednostnih sistemov, ki postanejo med seboj nezdržljivi. Pojem civilizacije tako opredeljujejo značilnosti socialne, politične in kulturne identitete... Tako lahko govorimo o 'civilizacijskih konfliktih'. Teza, ki jo je sprožil Huntington, se zdi, da je dobila popolno potrditev v dogodkih 11. septembra in po njem« (Fabris 2002, 181–182).

Fabris si ob teh različnih pogledih zastavi filozofsko vprašanje, kako povezati logiko univerzalnosti s partikularnimi potrebami, ne da bi se posamičnost pri tem izgubila v univerzalnosti ali da bi jo

postavljali proti univerzalnosti. V kolikor je mogoče najti učinkovito sredstvo posredovanja med obema se lahko izognemo enostranskemu poudarjanju pretiranega pesimizma ali optimizma. Isti avtor tako meni, da je problem globalizacije predvsem etični problem, ki terja posredovanje med univerzalnim in posamičnim, s tem pa se odpira vprašanje komunikacije kot eno izmed osrednjih vprašanj. Konkretno vprašanje je, kako uravnavati, obvladovati globalizacijo med poenostavljenim nasprotovanjem in resignirano brezbrižnostjo, ki dopušča, da procesi gredo svojo pot.

Avtor vidi tri pomembna področja za usmerjanje globalizacije:

1. Določiti korekten način usmerjanja globalizacije, ne toliko z ekonomskega kot kulturnega vidika.
2. Opredeliti odnos med univerzalnim in partikularnim, ki onemogoči, da bi se drugo izgubilo v prvem ali ga popolnoma razvrednotilo. Oziroma, da se izniči prvo na račun drugega ter se tako preoblikuje v golo ideologijo.
3. Problem učinkovite aplikacije rešitev, ki se jih lahko predlaga.

V tem okviru pripada osrednja vloga komunikaciji. Etimološki pomen besede nam nakazuje smer, ki naj bi urejala globalizacijo. Latinska beseda *communicatio* pomeni, omogočiti soudeležbo drugim na tem kar posedujemo. V nemščini to dobro izraža beseda *Mitteilung*, ki jo v slov. prevajamo s *sporočiti*, naznaniti. Bolj kot sporočati, pomeni soudeležiti – participirati na nečem. Latinska beseda *communicatio* vsebuje koren *munus*, ki pomeni dar. Torej je bistvo komunikacije v podarjenosti, v tem kar lahko postane skupno vsem, na čem vsi deležimo. Ustvariti skupni prostor, dati na razpolago, na voljo skupnosti, to je skupno glagolu *communico*, samostalniku *communio* in pridevniku *communis*. Tako nas etimologija usmerja k ideji, da je komunikacija v ustvarjanju skupnega prostora, ki ga soustvarjamo, znotraj katerega lahko nastane učinkovita napetost med sogovorniki, v kolikor je svobodna in odprta (prim. Fabris 2002, 184–187).

Globalizacija je torej nov način komunikacije, ki se je sprožil v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja ob spoznanju, da je planet zemlja v celotnem kozmosu majhen, neznat, a kljub vsemu pomemben. Lahko govorimo o novi kopernikanski revoluciji, ki jo je prinesel sodobni razvoj tehnologij, ki so omogočile pogled na zemljo iz vsemirja. To gledišče je vplivalo na spremembo človeške miselnosti, saj je planet postal nekaj enovitega in tako celostnega, da se vsaka posamičnost nujno vključuje v to celoto. Ekonomski in tehnološki procesi so vzpodbudili proces zlivanja kulturnih, etičnih, filozofskih, teoloških in drugih horizontov. Danes zato ni mogoče misliti in delovati zgolj lokalno in parcialno. Globalizacija je po eni strani dejstvo, po drugi pa odprt proces, v katerega človek posega na različne načine, je lahko priložnost ali nevarnost, je možnost ali zapravljen priložnost. Predvsem pa je način

svetovne komunikacije na vseh ravneh življenja, od ekonomije do religije. Je prej začetek kot konec zgodovine pod pogojem, da ne bo prišlo do kataklizmičnih konfliktov civilizacij, ampak do njihovega medsebojnega izmenjavanja darov in do ustvarjanja skupnega prostora za človeka vredno sobivanje ljudi, v svobodnem in odgovornem odprtem dialogu, ki ga sistemsko zagotavljajo demokratični postopki.

5.2. Zavedanje globalnih dejstev

O globalnem svetu ne moremo govoriti in razmišljati, če o njem nimamo vsaj približno predstave, kakšen je in kaj ga določa. Peter Molt je že leta 1999 ugotavljal, da se »razmejitev med ubogimi in bogatimi ne pokriva več z geografskimi in državnimi mejami« (Molt 1999, 7). K ubogim v industrijskih deželah lahko prištejemo med 2–20% prebivalstva, v Južni Ameriki med 20–75%, v Aziji 75% in v Afriki 90% prebivalstva. 48 najbolj revnih dežel sveta je udeleženo na svetovnem trgu samo z 1% deležem. A v teh deželah je 12% celotnega svetovnega prebivalstva, oziroma 720 milijonov ljudi. Takratnih 6 milijard prebivalcev na našem planetu bo v naslednjih 25 letih naraslo na 8 milijard, če ne pride do hujših katastrof. Od teh 6 milijard ljudi je moralo dnevno preživeti z manj kot dvema dolarjema na dan 3 milijarde ljudi in 1,3 milijarde je moralo preživeti z manj kot dolarjem na dan. Pri sedanji rasti prebivalstva tako lahko predvidevamo, da bo z dvema dolarjema moralo preživeti v bodoče 4. milijarde ljudi in z manj kot dolarjem 1,8 milijarde (Molt 1999, 8–15). Skoraj dvajset let kasneje avtorji monografije *Eine Wirtschaft, die Leben fordert*, ugotavljajo, da po podatkih svetovne organizacije za prehrano pri OZN, 785 milijonov ljudi od 7,5 milijarde prebivalcev živi v absolutni revščini (Gabriel 2017, 9). Martin Lisec pa je ugotavljal, »da vsako leto zaradi lakote umre sedem milijonov otrok. Čez dvesto milijonov jih je podhranjenih. Čez dvesto petdeset milijonov jih mora delati, nekateri tudi štirinajst ur na dan. Od sto enaintridesetih milijonov beguncev, kolikor jih je na svetu, jih je dvajset milijonov v Evropi. 1,2 milijarde ljudi nima pitne vode, osemsto dvainštirideset milijonov odraslih je nepismenih. 1,3 milijarde ljudi ne porabi na dan niti dolarja, medtem ko je v rokah dvestotih milijonarjev na svetu nakopičenih petdeset odstotkov svetovnega bruto dobička. Enajst odstotkov evropskega prebivalstva je na višku svojih delovnih moči brezposelnih. V »razvitem svetu« je dvesto milijonov »novih ubogih«. V svetovni vasi živi štiristo pet milijonov narkomanov. Na Tajskem je spolno zlorabljenih vsako leto dvesto tisoč otrok, v Indiji tristo tisoč, na Filipinih šestdeset tisoč. Dvesto milijonov otrok in mladih živi na ulici, deset milijonov od teh v Evropi...« (Lisec 1999, 3) Vsako minuto države sveta izdajo 1.8 milijonov ameriških dolarjev za oborožitev. V osemdesetih letih dvajsetega stoletja – izvzet je čas druge svetovne vojne – je vsak teden bilo ujetih, zaprtih, mučenih ali prisiljenih na beg ali drugače s strani represivnih režimov preganjanih več ljudi, kakor v katerem koli drugem obdobju zgodovine. Vsak mesec se povečajo dolgovi zadolženih držav za 7,5 mil.

USD, ki se prištejejo k 1500 mil. USD dolgov, kar predstavlja neznosno breme nerazvitih držav. Vsak dan izumre ena vrsta rastlin ali živali. Vsako leto je za vedno uničenega toliko gozda, kot je tri četrtine Koreje (Kung 1990, 20).

Ti podatki sami na sebi govorijo o globalnem svetu, ki je daleč od tega, da bi veliki problemi bili rešeni in da bi se jih tudi znali tako lotiti, da bi do rešitev kmalu prišlo. Tega se je zavedal tudi Hans Kung, ki je leta 1990 zasnoval *Projekt Weltethos*, katerega glavni namen je bil, izoblikovati merila za svetovni etični in verski dialog, ki bi zagotavljal svetovni mir in pravičnost. Ali kakor je sam zapisal v uvodu svoje knjige, »ni preživetja brez svetovnega etosa. Ne bo svetovnega miru brez religioznega miru. Ne bo verskega miru brez dialoga med religijam... Ta svet potrebuje temeljni etos; svetovna skupnost ne potrebuje ene same religije in ne ene same ideologije ampak nekaj povezovalnih in zavezujočih norm, vrednot, idealov in ciljev« (Kung 1990, 13).

Ko torej opazujemo naš svet ugotavljamo, da obstaja ogromno nalog, ki bi jih bilo potrebno rešiti, če bi si želeli zagotoviti mir. Vendar se tudi postavlja vprašanje ali bomo lahko zagotovili trajen mir? Imamo dovolj sredstev na razpolago, da se nam takšen projekt lahko posreči? Je vredno delati za utopijo svetovnega miru, ko pa vemo, da je človek zaznamovan z grešnostjo in Kajn-Abelovsko konfliktnostjo?

5.3. Smer globalni etos

Človeška zgodovina se v marsičem ponavlja. Naša originalnost, enkratnost in neponovljivost, naša civilizacijska naprednost so pojmi, ki jih je potrebno razumeti v relativnostnem okvirju. Kadarkoli je prihajalo do procesov združevanja plemenskih skupnosti, ljudstev, narodov, danes držav in kontinentov, vedno so se pojavile ideje o nujnosti in potrebnosti tiste osnovne platforme, ki bi zagotavljala srž in osovino družbenega tkiva.

Mircea Eliade ugotavlja, da je okrog leta 2375 pred Kristusom kralj iz Umma, Lugalzaggesi združil večino sumerskih tempeljskih krajev. To je prva znana uresničitev ideje združenega kraljestva. Generacijo za tem je Akadski kralj Sargon ponovil ta poizkus z več uspeha. Toda sumerska kultura je ohranila vse svoje strukture. Sprememba je doletela samo kralje tempeljskih mest, ki so postali davkoplačevalci akademu zavojevalcu. Sargonovo kraljestvo je propadlo po sto letih po tem, ko so jih uničili barbari Gutejci iz področja gornjega Tigrisa. Od takrat naprej se zdi kot da se zgodovina Mezopotamije ponavlja. Politična enotnost med Sumeri in Akadci je bila razbita od zunaj, od barbarov. Ti pa se zamenjujejo na oblasti zaradi notranjih uporov.

Gutejci obvladujejo situacijo naslednjih sto let (2050–1950), ko jih zamenja kralj III. dinastije iz Ura. V tem času je sumerska kultura dosegla svoj višek. Hkrati pa je to tudi zadnja manifestacija politične moči Sumercev. Kraljestvo je uničeno od Elamitov, ki so prodrli iz vzhoda in od Amorejcev, ki so prišli iz sirsko arabske puščave. Več kot dve stoletji je Mezopotamija razdeljena v več držav. To je čas, ko Abraham pride v Kanaan. Šele 1700 pred Kristusom uspe Hamurabiju, amorejskemu vladarju Babilonije nova združitev. Tudi njegova dinastija ni trajala več kot slabih sto let, čeprav se je zdelo, da je večna. S severa so jo napadli barbari Kasiti in jo osvojili za naslednjih štiristo let.

Za svetovno zgodovino je zanimivo dejstvo, da je sumerski jezik, kot liturgični jezik in jezik učenjakov preživel petnajst stoletij. Podobno usodo kasneje doživi sanskrt, hebrejščina, latinščina in staroslovanščina. Tudi religiozna konzervativnost Sumercev preživi Akadsko obdobje, tako da se podoba Boga bistveno ne spremeni in tudi templji ne (prim. Eliade 1978, 72).

Prva velika odkritja arheologov v drugi polovici 19. stoletja tako privedejo Lenormanta do spoznanja, »da je to kar se pripoveduje o izvoru Izreala enako v vseh osnovnih podatkih tistemu, kar pripovedujejo svete knjige z bregov Evfrata in Tigrisa« (Cazelles 1979, 110–112). Leta 1901 so bili v Suzi odkriti prvi fragmenti babilonskega pravnega teksta, ki jih danes poznamo pod imenom Hamurabijev zakonik, razglašen več stoletij pred Mojzesom. »Nedvomne podobnosti v obliki in vsebini so bile vzrok, da so nekateri trdili, da je hebrejski Pentatevh glede zakonodaje in pripovedi le veja velike mezopotamske literature« (Cazelles 1979, 112). Friedrich Delitsch za tem postavi tezo, da enoboštvo, religiozne vrednote in moralni napredek velja pripisati Babiloncem in ne Judom. To vzpodbudi druge arheologe, da začnejo odkrivati egipčansko in mikensko kulturo ter proučevati njun vpliv na Izrael (Cazelles 1979, 112).

Ta fragmentarni vpogled v davno predzgodovino in bronasto dobo nam nakazuje nekatera pomembna spoznanja.

1. Tosvetne oblasti se menjajo veliko bolj hitro kot jezik, kultura, versko in moralno prepričanje, navade in življenjski stili.
2. Vojaški pohodi, selitev narodov in trgovina povzročijo konfrontacijo in spajanje kultur, religioznih in moralnih vrednot.
3. Od kar lahko zasledujemo razvoj, propad in nastanek civilizacij, vedno je šlo za zlivanje kulturnih, religioznih in moralnih obzorij. Na način asimilacije, integracije, inkulturacije, konfrontacije, izolacije, hegemonizacije in kristalizacije.

V času po Jezusu Kristusu se ta proces iz male Azije, Egipta in Palestine prenese na Sredozemski bazen, kjer se zlivajo obzorja judovske, krščanske, grške in rimske kulture. Tako se ciklus globalizacije preseli s pomočjo rimskega imperija na južno in srednjo Evropo. Vojaško-politični, gospodarski in kulturni razlogi vplivajo na razdelitev rimskega imperija na zahodno in vzhodno polovico. Pred svojo smrtjo to delitev izvede Teodozij Veliki (379-395) pri čemer se upre na grški in latinski kulturni vpliv, ki je pogojeval Dioklecijanovo razdelitev imperija na 12 diecez. Zahodna polovica rimskega imperija dobi sedež v Raveni, vzhodna pa v Konstantinopolu (Carigradu). Bizantinski imperij ostane več kot tisoč let (395-1453) geopolitična celota utemeljena na rimskem pravu, na latinskem in nato grškem jeziku in na pravoslavju. Leta 1453 Bizantinski imperij zavzame Mohamed II. in s tem omogoči vpliv islama do Drine in čez. Na tej meji med Zahodnim in Vzhodnim rimskim cesarstvom se skoraj pol tisočletja spopadata Otomanska in Habsburška dinastija. Stara meja med civilizacijami od Budve preko Drine do Save in Donave se vzpostavi po letu 1878 ko Bosna in Hercegovina pride pod avstro-ogrsko upravo. Tamponsko cono do Turškega cesarstva po letu 1878 sestavljajo Srbija, Črna gora in kasneje Albanija.

Na podlagi teh zgodovinskih dejstev dr. Jambrek ugotavlja, »da je zadnji nasilni poskus upora proti zgodovinskim in civilizacijskim določilom pomenil program Velike ali Združene Srbije, nove mnogonacionalne državne tvorbe, katere zahodna meja bi sledila črti Karlobag – Virovitica. Ta program so izničili vojaški porazi jugoslovanske armade in drugih srbskih vojaških odredov v spopadih s hrvaškimi in muslimanskimi vojskami, zapečatila pa ga je politična in mednarodno pravna arhitektura Daytonskih sporazumov, podpisanih 14. decembra 1995« (Jambrek 1996, 26-29).

Konec ideoloških in nacionalističnih totalitarizmov tako odpira pot oblikovanju nove Evrope, ki jo danes najbolj predstavlja Svet Evrope, kot tista panevropska mednarodna organizacija, katere glavni cilj je varovanje in skrb za razvoj kulture človekovih pravic in temeljnih svoboščin, pravne države in demokracije, ki so pogoj za pravičnost in mir med narodi in državami. Države sopolisnice Konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin iz leta 1953 (3. september) se tako zavezujejo, da bodo svojo prihodnost gradile na teh pravnih temeljih.

Hkrati se v Evropi sproži proces za oblikovanje Evropske zveze, ki ima za svoj cilj gospodarsko, monetarno, zunanjo in varnostno politiko ter sodelovanje na področju pravosodnih in notranjih zadev. Med tem ko je obrambno področje stvar meddržavnih čezatlantskih povezav. Tako danes tri institucionalizirane oblike, Svet Evrope, Evropska zveza in Nato predstavljajo pravno formalne okvirje, znotraj katerih poteka proces globalizacije na evropsko kontinentalni in medkontinentalno svetovni ravni. Slovenija je dokončno vključena v te procese in s tem postavljena v položaj, kakršnega

v dosednji zgodovini ni imela. V skladu s spoznanji, ki nam jih ponuja zgodovina lahko rečemo, da so tri področja tista, ki bodo v prihodnje za samobitnost slovenstva odigrala ključno vlogo:

1. lastna kulturna dediščina s slovenskim jezikom;
2. inkulturirane oblike globalnega religioznega sistema, ki ga predstavlja krščanstvo in Katoliška cerkev v odnosu do drugih religioznih sistemov in pojavov;
3. izoblikovanje etičnih vzorcev vedenja in norm, ki izhajajo iz človekovih pravic.

Zlitje obzorij od Hamurabijevega zakonika preko desetih Božjih zapovedi, naravnega zakona do človekovih pravic, je tista, skoraj štiri tisoč let stara dediščina svetovnega etosa, ki nam govori o bistvu pojava človek in o tem, da kljub jasnim etičnim in pravnim opredelitvam svet ostaja kraj neprestanih konfliktov in nesporazumov tako na polju etičnega kot kulturnega, gospodarskega, socialnega in religioznega življenja. Hans Kung v svojem Svetovnem etosu išče stične točke med svetovnimi religijami, ki so eden od najbolj pomembnih generatorjev etičnih meril. Religije lahko dajo človeku najvišjo normo vesti, torej za sodobno družbo tisti pomemben kategorični imperativ, ki človeka obvezuje v čisto drugačni globini in temeljitosti kakor katerikoli prisiljeni legalizem ali nenačelni libertinizem. »Kajti vse velike religije zahtevajo nekaj podobnega, kot je 'zlato pravilo' – ki ni samo hipotetična in pogojna norma, ampak kategorična, apodiktična in brezpogojna norma. Norma, ki mora biti konkretizirana glede na zapleteno situacijo v kateri se znajde in mora delovati tako posameznik kot skupine.

To zlato pravilo je izpričano že pri Konfuciju: 'kar si ti sam ne želiš, tega tudi ne stori drugemu človeku' (Konfucij, 551–489 p. K.); podobno v judovstvu: 'Ne stori drugemu tega kar ne želiš da drugi tebi stori' (Rabbi Hillel, 60 p. K – 10 po K) in končno v krščanstvu: 'Vse, kar želite, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim! To je namreč postava in preroki' (Mt 7,12). Končno lahko v Kantovem kategoričnem imperativu vidimo modernizacijo, racionalizacijo in sekularizacijo tega zlatega pravila: 'deluj tako, da boš človečnost svoje osebe kot osebe vsakogar drugega uporabljal vedno kot cilj in nikoli kot sredstvo'« (Kung 1990,84).

Na podlagi zgodovinskih izkušenj, različnih etičnih in religioznih sistemov lahko ugotavljamo, da se danes v globalnem svetu sproža nov dialog različnih horizontov in da različni nivoji človekovega ustvarjalnega življenja morajo prispevati k globalizaciji, ki ne bo zajela samo dela človekove eksistence, ampak njegovo večplastnost in celovitost. Zato lahko postavimo tezo, da novi politični in gospodarski okviri predstavljajo samo novo dobro možnost za to, da se med vsemi prebivalci našega planeta sproži globalni dialog tako na področju kultur, kakor etike in religije. Globalizacija predstavlja odprto možnost za komunikacijo na vseh ravneh, samo vase nesigurni, zagledani in prestrašeni, se tega

izziva bojijo. Končno gre za proces, ki se je v zgodovini stalno dogajal, tokrat se dogaja na planetarni ravni. Francoski škofje tako pravilno ugotavljajo, da bo »globalizacija postala tisto, kar bodo iz nje napravile skupine ljudi in njihovi predstavniki. Namesto da ji pritikamo peklenske lastnosti, je bolje, da jo skušamo napraviti bolj človeško s krepitvijo solidarnosti med narodi in skupinami, z moralnim dvigom trga, s priznavanjem slehernega človeka v njegovem neodtujljivem dostojanstvu«. ¹⁰

5.4. Razumevanje globalizacija v globalni Cerkvi

Katoliška cerkev je že dolgo globalna, saj je evangelij dobil svojo domovinsko pravico na vseh kontinentih. Papeži se že pol stoletja zavedajo novega procesa, ki je nastopil za človeštvo po drugi svetovni vojni. Čeprav je pojem globalizacija tudi za Cerkev nov, to ne pomeni, da Cerkev ni že zdavnaj razmišljala o tem pojavu. Janez XXIII., je bil prvi papež, ki se je jasneje zavedal globalizacijskih procesov. Najprej se je tega vprašanja dotaknil v okrožnici *Mater et magistra* (1961), kjer govori o medsebojni odvisnosti dežel na svetovni ravni. V okrožnici *Pacem in teris* (1963) je namenil posebno IV. poglavje *Ureditvi svetovne skupnosti*. Izhajajoč iz napredka znanosti in tehnike ugotavlja, da je sprožen proces vedno tesnejšega sodelovanja in druženja med ljudmi. »Medsebojni odnosi narodnih gospodarskih razmer se postopno tako zelo vežejo, da končno vse gredo za tem, da se strnejo v eno samo svetovno gospodarstvo; končno so tudi socialni napredek, red, varnost in mir v državah nujno med seboj povezani« (PT,128). Blaginja in napredek posamezne države je odvisna od blaginje in napredka vseh držav, oz. med njimi je odnos vzroka in učinka. ¹¹ V okrožnici je zato postavljena zahteva po krepitvi »svetovne politične avtoritete«. Eksplicitno okrožnica podpre Splošno deklaracijo o človekovih pravicah in OZN, katere glavni namen je, ohranjanje miru med narodi in razvijanje prijateljskih vezi med njimi na podlagi načela enakosti, medsebojnega spoštovanja in sodelovanja na vseh področjih človeške dejavnosti. V Splošni izjavi o človekovih pravicah pa Janez XXIII. vidi »korak naprej k vzpostavitvi svetovne pravno-politične skupnosti«, s čimer je jasno izražena misel o tem, da je potrebno na globalni-svetovni ravni najti obliko takšne politične avtoritete, ki bo učinkovito pospeševala, izvajala in nadzirala človekove pravice.

Obe okrožnici sta imele izjemen vpliv na koncilsko dogajanje in koncilski dokument *Gaudium et spes* posveti drugi del petega poglavja vprašanju graditve mednarodne skupnosti v luči pravičnosti, miru in razvoja na svetu. Dokument ponuja tudi nekaj koristnih smernic za nadaljnji razvoj mednarodne skupnosti: 1. cilj razvoja naj bo čim večja človečnost državljanov; 2. razviti narodi so posebej

¹⁰ Izjava socialne komisije francoskih škofov, v: Rehabilitirati politiko, CD 90, Ljubljana 2001, 25.

¹¹ »Splošna skupna blaginja zahteva danes naloge v svetovnem merilu. kos jim je samo javna oblast, katere moč, ustroj in akcijska sredstva imajo prav tako svetovna merila in lahko izvajajo svojo dejavnost v obsegu vse zemeljske krogle. Torej moralni red sam terjaja postavitev neke javne oblasti z vsesplošno močjo« (PT, 135).

odgovorni za razvoj manj razvitih; 3. pri trgovini s slabšimi je potrebno upoštevati koristi le teh; 4. mednarodna skupnost mora skrbeti za pravično razporeditev sredstev, ki vzpodbujajo razvoj po načelu pravičnosti in subsidiarnosti; 5. ustanovijo naj se ustanove, ki bodo skrbale za urejanje in razvoj mednarodne trgovine in kritje primanjkljajev, ki so posledica razlik med bogatimi in revnimi; 6. potrebno je spreminjati gospodarski in družbeni ustroj po pametni in postopni poti.

Dvajset let po okrožnici Pavla VI. *Popolorum progressio* (1967), Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudi rei socialis* (1987) ugotavlja, da »dejstvo, da so na voljo številne resnične prednosti, ki sta jih v zadnjem času prinesla znanost in tehnika skupaj z informatiko, človeka vendarle še ne rešuje vsake oblike sužnosti. Skušnja prav zadnjih let nasprotno razodeva, da se vsa sredstva in možnosti, ki so na voljo človeku, obrnejo proti njemu in ga strejo, če človeka ne vodi moralni premislek in če sredstva niso usmerjena k resnični blaginji človeškega rodu« (SRS, 28). Okrožnica je tako dokaj kritična do ekonomskega razvoja v zadnjih desetletjih po koncilu, tako da govori o krizi sodobnega ekonomizma in o grešnih strukturah.

Svojo vizijo prihodnjega razvoja sveta pa je papež Janez Pavel II., predstavil na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, 5. oktobra 1995. Kot notranjo strukturo OZN vidi papež najprej v njenem svetovnem značaju in ključu, ki ga predstavljajo človekove pravice, katere temeljijo v »naravi osebe«. Človekove pravice so posledica splošnega moralnega zakona, človekove racionalnosti in osmišljenosti. Oziroma papež govori o »univerzalni nravni postavi, vpisani v človekovo srce« kot slovnici, ki je potrebna za dialog o človeški prihodnosti.¹² Težnja po svobodi je izraz človekove univerzalne narave in merilo človekovega dostojanstva. Njena notranja logika je, da je naravnana na resnico in ne zgolj na koristnost.

Tako papež zavrne nacionalistične in gospodarske utilitarizme in pozove k mednarodni solidarnosti še posebej na ekonomskem področju. Opozori na dejstvo, da ne obstaja noben mednarodni dogovor, ki bi določil pravice narodov. Hkrati pa vidi v napetosti med posebnim (partikularnim) in splošnim (univerzalnim) človeku lastno zakonitost. »Ljudje, deležni iste človeške narave, sami po sebi čutijo, da so člani velike družine, in to tudi so. Toda kot posledica konkretne zgodovinske določenosti te narave so nujno močnejše povezani z nekaterimi človeškimi skupinami. Med njimi omenimo najprej družino, razne skupine, katerim pripadajo, in na koncu celotno etnično in kulturno skupino, ki se – ne po naključju – imenuje narod, po latinski besedi *nasci* – biti rojen. Ta izraz skupaj z izrazom *patria* (očetnjava, domovina) spominja na stvarnost družine. Človek se tako znajde med tema dvema poloma – med polom univerzalnosti in partikularnosti. Med njima vlada življenjska napetost, ki je sicer

¹² Janez Pavel II., Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, v: CD, 67, str. 11.

neogibna, toda izjemno rodovitna, če se oboje udejanja na miren in uravnotežen način.«¹³ Iz tega izpelje pravico narodov do samoodločbe, ki ne preprečuje svobodnega odrekanja suverenosti v prid širše skupnosti, hkrati pa varuje duhovno suverenost, ki je pravica do lastnega jezika in kulture. V globalnem svetu je zato potrebno zagotoviti spoštovanje razlik, ki izvirajo iz različnega kulturnega odgovora na presežna vprašanja človekovega življenja. »Organizacija združenih narodov se mora vedno bolj dvigati nad hladno vlogo upravne ustanove in postajati moralno središče, kjer bi se vsi narodi sveta počutili doma in bi razvijali vsem skupno zavest, da so nekakšna 'družina narodov'... Vse to prizadevanje bi moglo dvigniti raven odnosov med narodi... od zgolj bivanja z drugimi do bivanja za druge, ob rodovitni izmenjavi dobrin.«¹⁴ Ta papeževa vizija ustreza temu, kar smo razvijali na začetku, da je namreč proces globalizacije napetost med univerzalnim in partikularnim, da poteka po različnih poteh komunikacije, vodilo katere bi moralo biti »munus« – dar.

5.5. Izzivi za Slovenijo

Slovenija in Slovenci smo se tako znašli pred možnostjo in priložnostjo odprte komunikacije med univerzalnim in partikularnim. Institucionalno gledano je to komunikacija na relaciji suverene države v odnosu do mednarodnih integracij na različnih ravneh, vse do Svetovne organizacije združenih narodov. Tako se postopno zarisuje svetovni red po načelu subsidiarnosti, ki ima prihodnost, če bo vedno bolj spoštoval človekove pravice, čuval integralnost človekove osebe in razvijal duha solidarnosti za razvoj skupne blaginje. Globalizacija ni samo ekonomski izziv, ampak je tudi politični, socialni, kulturni, etični in religiozni. Zanemarjanje enega na račun drugega je v zgodovini vedno vodilo v propadanje še tako dobro zamišljenih struktur in družbenega reda. Tudi globalizacijski procesi so izpostavljeni tej nevarnosti.

Slovenci smo s svojimi odločitvami za samostojno in v svet odprto državo dokazali, da razumemo gibanja v sodobnem svetu. Več pojavov pa govori v prid zaskrbljenosti o naši prihodnosti, saj je odnos do duhovne suverenosti vedno bolj zanemaren in premalo zavestno in sistematično kultiviran. Na ravni etičnega smo priče propagiranju tistih modnih trendov, ki človekovo svobodo razumejo kot anarhično uživaštvo brez samokontrole in družbeno definiranih vrednot, ki so predpogoj za človeka zdravo, dostojno in spoštljivo življenje. Nekritično prevzemanje ekonomističnih modnih trendov povzroča izgubljanje lastne vrednostne tradicije urbanih središč in podeželja kot posebnega varuha naravne in kulturne dediščine. Libertinistični ostanki devetnajstega stoletja, ki jih oživlja kulturni boj na Slovenskem, predstavljajo notranje duhovno izčrpavanje za velikokrat brezplodno dokazovanje, da

¹³ Prav tam., str.14.

¹⁴ Prav tam., str. 20.

je religija okolja pomemben dejavnik identifikacijskih procesov posameznikov in skupnosti, ki je ali Katoliška cerkev ali druge Cerkve in verske skupnosti. Nerazumevanje vloge religije kot izjemnega vzgojnega dejavnika nas vse bolj postavlja izven konteksta sodobnega sveta, ki se je že zdavnaj naučil sobivanja med laično družbo in njenimi konfesionalnimi deli. Del slovenske sociologije religije se ukvarja s Katoliško cerkvijo kot razrednim sovražnikom per excellence, razvija ideološki pristop v tej družbeni vedi, kakor da ne zna brati svetovnih avtoritet, ki so se že zdavnaj poslovile od Marxovega opija za ljudstvo. Ostanke stanja duha iz koncev devetnajstega stoletja in polarizacije, ki je pripeljala v bratomorni konflikt, v času druge svetovne vojne so tako močni in nerazčiščeni, da blokirajo odprt, sproščen, ustvarjalen in spoštljiv ter dosleden dialog. Vse to nam jemlje energije navznoter in nas kot nacijo hromi v odnosu do globalnega sveta, v katerem se očitno tudi slabo znajde vodilna slovenska politična opcija.

Na začetku formalnega vstopanja v svetovne integracije bi si morali zastaviti vprašanje, s katerimi darovi Slovenci vstopamo v globalno komunikacijo. Kaj lahko ponudimo svetu oziroma človeštvu?

Odgovora na to vprašanje ne bo, če ne bomo najprej razvili tiste duhovne kulture, ki bo dosledno upoštevala merila človekovih pravic, kot edini kriterij za presojanje preteklosti in prevzemanju tujih vplivov v sedanjosti. Kulturo spoštovanja človekovega dostojanstva, celotnega stvarstva in vsega, kar človek počne, na svoji poti iskanja odgovorov, vključno z religiozno dimenzijo, je potrebno prenesti v celotni vzgojno izobraževalni proces, kjer je največja možnost in priložnost za vzgojo v komunikaciji med univerzalnim in partikularnim. Samo zdrava samozavest, ki zna ceniti lastno kulturno in duhovno dediščino lahko vstopa v suveren dialog v globalnem prostoru. Dobro poznavanje sebe, lastne zgodovine in kulture ter duhovne dediščine, ki je zapustila trajne sledove v zavesti slovenskega človeka, je brezpogojni predpogoj za to, da smo in bomo komurkoli lahko dar. Gospodarska, politična, športna, tehnološka in znanstvena komunikacija s svetom, je v veliki meri vzpostavljena in se zanjo ni potrebno posebej bati, da bi ne bila uspešna. Prioriteto si zasluži kultura medčloveških odnosov in kultura skozi katero se je v preteklosti in se v sedanjosti izraža slovenski genij.

Na koncu dokumenta Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem beremo: »Nikakor ne gre spregledati, da je skladno s človekovim dostojanstvom in z njegovo naravo potrebno skrbeti ne le za njegov gmotni položaj, temveč tudi za njegovo duhovnost. Na teh temeljih si moramo kristjani prizadevati, da bo evropska družba tudi solidarna družba; da bodo institucije, ki nastajajo z evropskim združevanjem, dejansko služile ljudem in da bo evropska kultura še naprej ohranjala svojo krščansko in moralno vsebino« (PZCS 2002, 186). V duhu te misli in ključnih pojmov PZCS, ki so odločitev za človeka, dialog in občestvenost, predlagam v razmislek pristojnim v Cerkvi in v državi, da se Slovenija na

globalizacijo odzove s projektom »globalne solidarnosti izmenjave darov«. Kaj želim s tem povedati?

Katoliške dobrodelne ustanove v Avstriji in Nemčiji, kot so Adveniat, Caritas Internationalis, Misereor, Renovabis ter missio Aachen in München, so že pred leti izdelale svoj pogled na svetovno gospodarstvo in socialno etiko v njem (Zsifkovits 2001,138). Naše dobrodelne ustanove bi tako morale vlogo prosilca zamenjati z vlogo soudeleženca, soorganizatorja in soizvajalca. Glede na vključevanje Slovenije v Nato se postopoma ukinja vojaška obveznost za moške, ker se uvaja profesionalna vojska. To je vprašanje, ki zadeva vse članice zveze Nato. S tem bo postavljeno pod vprašaj tudi dosedanje civilno služenje vojaške obveznosti. Vprašanje je, ali bi ne veljalo na mesto vojaške obveznosti uvesti določeno novo obliko obveznosti, služenja ubogim doma in v tujini. Priprava takšnega projekta bi morala potekati na evropski ravni. Cilj tega pa bi bil, da se mlade ljudi, ki odraščajo v družbi blagostanja sooči z revščino in socialnimi problemi sveta, da se jih za to naredi občutljive in da sami s konkretnim delom leto ali dve svojega življenje posvetijo ljudem v stiskah. Takšna obveznost bi bila dobrodošla za oba spola. Mednarodni kontekst bi mladim tudi omogočil premagovanje jezikovnih in kulturnih pregrad, navezovanje stikov in s tem priprava kontaktov za kasnejše profesionalne povezave. Pozitivni certifikati, ki bi jih morali mladi po odsluženem obdobju dobiti, bi lahko imeli tudi pomembno vlogo pri iskanju zaposlitve. To bi lahko bil konkreten, sistematičen in institucionaliziran odgovor razvitega zahodnega sveta na pojav revščine in socialne izločenosti doma in po svetu. Zakaj izgubljati čas in energijo s protesti proti globalizaciji, zakaj ne raje za odpravo socialnih, kulturnih, gospodarskih in drugih razlik dati na razpolago svoje darove, hkrati pa vstopiti v komunikacijo z darovi drugih, ki so v našem zahodnem svetu pozabljeni in zanemarjeni. Globalne potrebe so tako velike, da je skrajni čas, da se zahodnjaki nehamo ukvarjati s svojo brezposelnostjo na nacionalni ravni, ampak jo umestimo tja, kjer se bo njen procent hitro zmanjšal. Zgolj turistična in avanturistična globalizacija ne spreminja naše miselnosti, ta se spremeni, ko vstopimo v komunikacijo na konkreten praktičen način.

In če odgovorim na vprašanje v naslovu ali je svetovni etos rešitev za globalizacijo, potem je moj odgovor, da ena izmed, ne pa edina. Globalizacija je celovita in kompleksna komunikacija, ki zahteva tudi delovanje na različnih ravneh. Zato je enako pomembna vloga OZN, kakor svetovni etos, svetovni medverski dialog in svetovna solidarnost. Pomembno je tudi svetovno gospodarstvo, s pravnimi sredstvi postaviti v tisti socialni okvir, ki so ga dosegle razvite dežele. Globalna revščina, zapostavljenost, zaslužnjenost in izkoriščanje se konča lahko samo v globalni katastrofi. In to lahko preprečijo ljudje, ki so se pripravljani globalno darovati.

II. del: Biblična in ekleziološka utemeljitev krščanske družbene etike

1. poglavje: Razvoj krščanske družbene misli in prakse od Jezusa do drugega vatikanskega koncila

1.1. Novost in drugačnost Jezusovega poslanstva glede na svetne oblasti

Judovska, rimska in grška kultura, tudi njihovo družbeno okolje, vse to je pomembno vplivalo na začetke krščanstva. A krščanska kultura se je postopoma začela razlikovati od teh družbenih okolij, v katerih je krščanstvo vzniknilo. Zato je pomembno videti, kje so sorodnosti in kje razlike na relaciji vera in družba, vera in oblast, Cerkev in država.

V grški družbi je bil posameznik del kolektiva – polisa –, državljan je obstajal zaradi polisa in ne narobe. Versko življenje in versko poistovetenje sta bili bistveno povezani s politično zavestjo in z družbeno pripadnostjo.

Sokrat je v tej luči posebej zanimiv, saj se sklicuje na svojo vest, ki jo imenuje daimon, to je njegov notranji glas, ki ima zanj tudi versko naravo in o katerem ne dvomi, da mu je treba slediti. Pri Sokratu govorimo o personalističnih potezah, ki so tudi neodvisne od religioznih praks v mestu. Na tej točki se približa Jezusu in njegovemu stališču, da je bolje poslušati Boga kakor ljudi. To, da se božanstvo direktno obrača na posameznika, je pomenilo, da je nenadoma komunikacija z božanstvi postavljena zunaj običajne družbene komunikacije, s tem pa je postavljena pod vprašaj verska tradicija Aten. Tako se tudi s tega vidika Sokrat približa Jezusu, saj samega sebe razume v direktni komunikaciji z božanstvom, kakor Jezus z Očetom.

Zavest o moralni avtonomiji grški kulturi ni bila tuja, vendar pred Sokratom ni bila nikoli tako dosledno in odločno razvita kakor pri njem. Sokratovo sporočilo je zato pomembno, ker je to posameznik, ki se upre svoji lastni skupnosti v imenu božanstva. Tako je grška družba dvakrat ogrožena, najprej od svojega člana, nato pa še od božanstva, ki naj bi podpiralo upornika. Govorimo o »transcendentalni revolucionarni oblasti«, ki postavlja pod vprašaj aktualno politično oblast.

Jezusova zgodba je zelo podobna, in vendar različna.

Štirje razlogi govorijo o različnosti med Sokratom in Jezusom.

Prvi razlog je v tem, da je Sokratovo sporočilo izrazito individualistično. Ni se čutil poklicanega za reformatorja družbe in za spreminjanje človeštva, ampak da spodbudi posameznike k samozavesti. Svojega sporočila ni nikoli univerzaliziral.

Drugi razlog je dejstvo, da Sokrat ni imel namena reformirati verske tradicije svojega mesta, drugače od Jezusa: v sinagogi je Jezus sodeloval pri judovskem bogočastju in hkrati zahteval spremembe na področjih, ki jih je imel za neustrezne. Jezusov Bog je bil predvsem edini Bog Izraela, tudi univerzalni Bog, ki se obrača k vsem ljudem dobre volje. Daimonov glas pa je za Sokrata eno od božanstev med vsemi drugimi, ki so jih častili v Atenah.

Tretji razlog tiči v moralni naravi Sokratovega sporočila. Predlaga novo moralno zavest, utemeljena je v človeškem razumu in ne v veri, ki presega racionalnost. Sokrat ni zahteval od posameznikov, naj posnemajo božjo moralnost, kakor je to zahteval Jezus, ki je predlagal, naj bomo popolni, kakor je popoln nebeški Oče. Sokratova moralnost je ekskluzivno humana. Samo racionalna refleksija lahko človeka privede do kreposti in s tem do popolnosti.

In končno, grška kultura ne pozna odrešenjske zgodovine. Božanstva atenskemu ljudstvu niso zaupala posebne zgodovinske vloge. Tako Atenci ne poznajo mesianizma, tudi ne eshatološke vizije zgodovine in tudi ne pričakujejo Odrešenika.

»Mislim, da je prav popolna odsotnost zgodovinske in mesijanske zavesti to, kar razlikuje zgodovinski cilj Jezusovega oznanila od Sokratovega. Oba sta odprla pot za jasno razlikovanje med razodetjem vere in politično stvarnostjo in oba sta utrdila primat vesti posameznika nad družbeno pripadnostjo. Vendar se je Jezusovo sporočilo konkretiziralo v gibanju, v Cerkvi, ki je razvila svojo socialno in zgodovinsko vlogo, medtem ko je Sokratovo sporočilo ostalo osamljeno in omejeno. Jezus je zahteval od posameznikov, da mislijo na celotno človeštvo; Sokrat je učil posameznika, naj misli nase in o sebi. Oba sta izzvala skupnost, v kateri sta živela, ampak samo izziv preroka iz Nazareta je preživel čas smrti heroja in se je razvijal naprej skozi stoletja,« sklene predstavljeno primerjavo Fragniere (Fragniere 2008, 102).

Jezus Kristus je bil obsojen na smrt zaradi političnega prekrška, ki naj bi ga storil po mnenju judovskih verskih oblasti in rimskih svetnih oblasti. Verske oblasti so ga obtožile, da se dela judovskega kralja. Glede na rimsko pravno prakso je obtoženi po pravični obsodbi javno razglašen

za krivega in obešen na križ. Čeprav je Jezus s svojim delovanjem povzročil družbeno vznemirjenost, pa zagotovo sam ni bil kriv nobenega zločina, zaradi katerega bi bil lahko obsojen in bi moral umreti na križu. Dejansko je bila aktualna politika tista, ki je povzročila okoliščine in sprovcirala probleme, v katere se Jezus ni želel neposredno vpletati, ker se je zavedal bistveno verske narave svojega poslanstva. In prav zavračanje direktnega vpletanja v politično oblast je pozneje posredno povzročilo pomembno politično revolucijo.

Jezus kot Jud po veri in pod politično oblastjo Rimljanov lahko uresniči svoje poslanstvo zgolj tako, da preseka politični konflikt, v katerem se je znašel. Dosledno razumevanje vere iz odnosa do Boga Očeta pomeni, da to ni fenomen, ki ga lahko izpeljemo iz politike. Po judovski tradiciji to ni bilo samo izdajstvo, ampak blasfemija. Če nekdo, ki pravi, da je Sin Boga Abrahamovega, Izakovega in Jakobovega, razglaša, da Jahve ni več na strani svojega ljudstva, s tem obsoja Boga, da ni zvest svoji zavezi, ki jo je sklenil z Izraelom. Sklepanje nove zaveze s celotnim človeštvom je za Jude nepojmljivo in blasfemično, to je neodpustljiv zločin. Bog ne more biti nezvest. Jezus je moral to plačati s smrtjo na križu.

»Ta izbira, da se dosledno razlikuje med verskim in političnim poslanstvom, je vnesla v zgodovino družbenega razvoja in v družbe, ki so se spreobrile h krščanstvu, razlikovanje, ki je radikalno in dokončno spremenilo odnos med vero in politiko, med Cerkvijo in državo. Družba je tako izgubila sleherni pridih verskega in božanskega. Gre za konstitutivni proces tega, kar danes imenujemo sekularizacija.« (Fragniere 2008, 106)

Jezus dosledno odklanja mešanje med svojim verskim poslanstvom in politično vlogo. To seveda ne pomeni, da je vsaka zemeljska oblast moralno slaba. Ključni Jezusov stavek pri Mr 12,17: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega,« pomeni za vernike, da morajo vedno v vseh okoliščinah ostati zvesti Bogu, oziroma utemeljuje krščanstvo kot vero, ki se nikoli ne sme poistovetiti s kakršnimkoli zemeljskim kraljestvom. Božje kraljestvo ne more biti niti to, kar je božje ljudstvo na zemlji, ker božje kraljestvo ni od tega sveta. To pomeni dvojno distanco: po eni strani do zgodovinskih izvorov odrešenja, po drugi strani pa do slehernega od časa odvisnega obdobja, ki je zavezano razvoju. Vera in politika se ne smeta pomešati, ostati morata različni vse do Kristusovega prihoda. Če se to ne spoštuje, zapademo v skušnjave, ki jih je Jezus dosledno zavračal.

1.2. Prva krščanska skupnost: skepsa do sveta in rast vere

Potem ko so kristjani spoznali, da drugega Kristusovega prihoda ne bo tako kmalu, so vzniknili novi problemi in nova vprašanja, ki so zaposlili krščansko skupnost v naslednjih stoletjih. V Rim 13,1 beremo, kako apostol Pavel priporoča kristjanom, naj bodo pokorni svetni avtoriteti.

Evangelist Janez ima drugačne poudarke, saj v Knjigi razodetja primerja rimski imperij in njegovo krvavo politiko z zverjo (Raz 13,6–7). Kristjani so se soočili z vprašanji, ki so se jim Judje izognili, saj rimskemu cesarju niso bili dolžni izkazovati božanske časti. Bili so politično okupirani, a svobodni v češčenju Boga. Kristjani niso dobili privilegiranega mesta, ampak so bili kmalu spoznani za politične disidente. Prvi cerkveni očetje začnejo razmišljati o tem, da oblike civilnega življenja niso nujno določene s človekovo naravo, ampak so lahko posledica greha. Politična skupnost je tako pogosto izenačena s svetom, ki je zakoreninjen v zlu.

Kršćanstvo oznanja novo pot popolnosti. Kristjan je poklican, da se svetu odpove, da se odpove blišču sveta in njegovim napačnim obljubam. Močno se poudarja mučeništvo kot najpopolnejši ideal hoje za Kristusom. Zato je odpoved svetu postala krepost, saj je ta svet kristjane obsojal na smrt. Razvije se nova duhovnost, ki vidi v meniškem gibanju priložnost in možnost, da se v zvestobi Bogu upre utelešeni grešnosti. Idealizira se meniško življenje, ki vsebuje odpoved svetu. To je oblika mučeništva kot najbolj popolne poti za doseganje svetosti.

»Zapustiti svet in najti lastno pot odrešenja v ideji menišstva ni predstavljalo samo določene moralne izbire, ampak je pomenilo tudi najti zatočišče za človeka vreden način, da bi se izognili družbenim skušnjavam in političnim pastem, da bi se izognili korupciji, ki se je v dekadentni družbi vse bolj razrašćala« (Fragniere 2008, 114).

Tako je krščanstvo na podlagi izkušnje s svetom, ki ga je ogrožal, in na podlagi države, ki jih je preganjala, razvilo moralnost, s katero je skušalo motivirati ljudi za to, da bi se umaknili ali ostali zunaj sveta in stika z njim. Drža, ki je stoletja dolgo imela velik vpliv na politično življenje kristjanov.

Konec preganjanja je povezan s koncem rimskega imperija. Konstantin se je leta 330 odločil, da svojo prestolnico premakne na Vzhod, da bi tako lažje branil Zahod pred napadi iz Azije. Na Zahodu škofje vse bolj pridobivajo moč in oblast. Med njimi posebej izstopa sv. Ambrož (339–397). Z milanskim ediktom se ustvari poseben odnos med državo in rimsko Cerkvijo, ki ostane v veljavi vse do papeža Pija XII. Ne govorimo samo o preganjanju heretikov in o odpravi poganstva, ampak tudi o odločanju o pravičnosti in moralnosti v družbenem življenju.

Boj za edino pravo vero, ki želi postati edina tolerirana v imperiju – zato Ambrož kdaj prosi državo tudi za represivna sredstva –, je tudi boj za popolno oblast Cerkev, za restavracijo resnične verske moči. Praksa, ki se ni mogla izogniti ambivalentnosti. Po eni strani si Cerkev ne sme dovoliti, da bi postala politična sila, če želi ohraniti vero v Kristusa, in po drugi strani ne poklekniti pred satanom. Hkrati pa politična oblast, ki prizna edino in pravo vero, išče svojo utemeljitev v njej. Tako se je razvilo pomembno razlikovanje ne samo med Cerkvijo in državo, ampak tudi med družbo in državo na eni strani in družbo in Cerkvijo na drugi strani. Družbeno tkivo se je s tem razdelilo na več različnih sistemov. Krščanska vera, ki jo je legaliziral Konstantin in ki pod Teodozijem postane uradna vera, ni pokrila rimskega imperija na način, kakor so to počeli poganski kult. Ta religija ne želi biti več v vlogi služabnice državi. Postala je nosilka univerzalnega sporočila, ki presega čas in prostor in prevladovanje države nad družbo. Torej sta se druga proti drugi znašli stvarnosti, ki sta si nasprotovali ali pa se tudi dopolnjevali. »Pokristjanjenje rimskega imperija ima za posledico dezintegracijo poenotenega koncepta, ki so ga vse do tedaj imeli ljudje v svojem družbenem sistemu. Sledila je interakcija treh razsežnosti religijskega pojava: to so ideološka, predvsem z novo vero, moralna, močno prežeta z zavračanjem grešnega sveta, in zadnja, institucionalna razsežnost, Cerkev s svojimi strukturami in s svojo močjo preobrazi naravo družbe« (Fragniere 2008, 117).

1.3. Avguštinovi državni kot daljnosežna paradigma

Na začetku 4. stoletja je mogoče zaznati razgibano obdobje, ko vera v Jezusa Kristusa, Boga in človeka, prinese nove izzive za filozofijo, še posebno grško. To je čas arianizma in čas, ko teološko-doktrinalne razprave povzročijo resne družbene nemire, tudi umore. Vse bolj se kaže razlika med latinskim Zahodom in grškim Vzhodom. Enotnost imperija je ogrožena in Konstantin želi temu narediti konec, zato skliče koncil v Niceji (leta 325). Pod politično oblastjo se tako izoblikuje veroizpoved, ki pomeni tudi obračun z arianizmom in začetek univerzalne veroizpovedi. Vendar edinost v veri še ne postane dejstvo. Zato Teodozij leta 381 skliče nov koncil v Carigradu, na katerem je nicejska veroizpoved dopolnjena in potrjena. Arianizem je herezija. Teodozij razglasi krščanstvo za uradno vero imperija. Nekdanja sumljiva sekta – krščanstvo – je državna vera, tudi zato, da se s tem izločijo nasprotniki. Prvotna decentralizirana in gibljiva oblika oblasti se postopoma zamenja s hierarhično, ki je jasno strukturirana in katere vrh vse bolj prevzema celotno oblast v svoje roke. Rimska Cerkev postaja bolj in bolj avtonomna na področju vere in institucionalnosti in tako ji uspe pričakati in preživeti propad rimskega cesarstva.

Avguštin je zagotovo eden najvplivnejših cerkvenih očetov na Zahodu. Kot Rimljan po izvoru in po izobrazbi in učenec sv. Ambroža po spreobrnjenju postane del krščanske elite. Svoje delo *O Božji*

državi je napisal med letoma 413 in 426 kot reakcijo na konec rimskega imperija leta 410, za katerega naj bi bili krivi kristjani in krščanstvo, ki je komaj tri desetletja predtem postalo uradno dovoljena vera. Avguštín v Božji državi utemeljuje svojo vero, razloži novonastalo situacijo, v kateri se je znašel Rim, in želi utišati herezije tistih, ki zanikajo ali dvomijo o pravem Bogu, da bi tako uveljavili stare poganske obrede.

Avguštínova filozofija v Božji državi želi biti razlaga nove situacije, v katero je Cerkev vstopila tudi kot socialni – družbeni – sistem, ki se razlikuje od države, a je hkrati nanjo vezan. Tako Avguštín povzame dve družbeni stvarnosti, dva idealna tipa družbenih sistemov, ki sta ločena in hkrati vplivata drug na drugega: *civitas terrena* – popolnoma sekularna družba, in *civitas Dei* – čisto Božje kraljestvo. V konkretnih zgodovinskih razmerah to pomeni, da sta bila sekularni svet države in transcendentni svet Cerkve v nenehnem kontaktu in konfliktu hkrati.

Nekateri avtorji razlagajo, da Avguštín s pojmom *civitas terrena* ni mislil predvsem na politični svet, pa tudi *civitas Dei* ni enako Cerkvi. *Civitas terrena* se razume kot nasprotovanje *civitas Dei*, obe pa se srečujeta v svetu politike, v katerem je navzoča vsa antitetičnost med vero in oblastjo, med državo in Cerkvijo. Politični red tako pomeni stično točko, posredniško vlogo. Zato Cerkev lahko živi v kompromisu s politiko, ne da bi postala nezvesta svojemu verskemu poslanstvu. Ker se je politični sistem razlikoval od *civitas terrena*, ga je bilo mogoče uporabiti kot sredstvo za doseganje religioznih ciljev in namenov Cerkve. Kot posledica tega je to pomenilo, da je Cerkev legitimirala politično oblast v imenu Boga in politična oblast je pomagala Cerkvi pri njenem versko-misijskem poslanstvu. Cilj tega poslanstva je bil v ustvarjanju družbe, na katero bi naj *civitas terrena* imela vedno manjši vpliv vse do izginotja, torej do uresničitve božjega kraljestva na zemlji, do vzpostavitve *civitas Dei*. Da bi dosegli ta rezultat, se mora sekularna družba preoblikovati v politično skupnost, v kateri bo vera Cerkve dobila prevladujočo vlogo. To lahko imenujemo ideološka paradigma, ki pomeni, da je politična skupnost utemeljena na ekskluzivni naravi sistema resnic vere oziroma ideologije. Ustvarjanje takšne države izvira iz ideje, da je treba povezati obe sili, versko in politično, ki bosta družno ustvarili poenoteno družbo, v kateri bodo člani delili isto vero.

»Politična skupnost, utemeljena na uniformnosti vere, kot je bila zamišljena na simbolični način pri Avguštínu, se je poimenovala 'krščanska'. To je skupnost, ki jo organizira in nadzoruje politična moč, katere vrednostni sistem je utemeljen v eni in edini veri. Krščanstvo je tako postalo politična stvarnost, utemeljena na oblasti in veri. Prišlo je do zaveze med Cerkvijo in državo, upoštevajoč teoretično razlikovanje med njima in družbenim telesom« (Fragniere 2008, 121).

2. poglavje: Ekleziološka utemeljitev Krščanske družbene etike

2.1. Ta nesrečna beseda »laik«

Beseda laik (laos) še vedno povzroča težave in nesporazume, saj je obremenjena s pomeni, kot so neznanje, nesposobnost in nekompetentnost. Njen grški izvor pomeni preprosto »množico ljudi«. V svetopisemsko besedilo je pojem laos zašel s Septuaginto.¹⁵ Z njim se opredeljuje Božje ljudstvo, za razliko od pojma »ethnos«, ki opredeljuje druga, poganska ljudstva. »V Septuaginti laos torej praviloma ni več množica ljudi, prebivalstvo, niso več preprosto ljudje, temveč gre za povsem specifično ljudstvo, za zvezo ljudi, ki so postali ljudstvo po Božji volji in ne z lastno močjo ... Laos je tako postal vzvišen religiozni pojem«. ¹⁶ Izraelci v Stari zavezi (SZ) sebe razumejo na podlagi izvoljenosti (5 Mz 7,6; Iz 48,12), na podlagi zaveze z Jahvejem (2Mz 21,1–11), kot Božje in sveto ljudstvo, ki je izbrano in posvečeno (5 Mz 29,16; 3 Mz 26,12).

V Novi zavezi (NZ) se pojem pojavlja v dveh kontekstih. Prevladuje grški pomen (množica, prebivalci, ljudje), kot na primer pri Lk 23,35. Druga uporaba pa ustreza Septuaginti. V Apostolskih delih zasledimo uporabo, ki pojem povezuje z novim Božjim ljudstvom, s krščanskim občestvom. Bog je iz poganov (ethne) izbral zase (Apd 15,14) ljudstvo (laos). Novozavezno Božje ljudstvo je rojeno iz vode in Sv. Duha (C 9). Novost krščanstva je torej v tem, da so krščeni posvečeni Bogu po Sv. Duhu in tako vključeni v Kristusovo telo, ki ima številne ude oziroma darove (1 Kor 12,4–7; 27–28).¹⁷

Peter Neuner ugotavlja, da na »podlagi novozaveznega pojma 'laos' ni mogoče utemeljiti in potrditi razlikovanja ali celo ločevanja med nosilci oblasti (kleriki, op. a.) in tistimi, ki jim vladajo, med voditelji in tistimi, ki jih vodijo, med izobraženci in nepismenimi, duhovniki in ljudstvom«. ¹⁸ Današnji pojem laik ni neposredno izpeljan iz grškega pojma »laos«, ampak iz pridevnika »laikos«, ki ga v NZ ni. Verjetno zaradi tega ne, ker je pridevnik »laikos« opredeljeval množico ljudi nasproti vladajočim. Označeval je tudi predmete, ki niso bili povezani z božjo službo. Pri Iz 24,2 in Oz 4,9 bi lahko našli zametek za današnjo uporabo pojma, saj je tu nakazana razlika med ljudstvom in

¹⁵ Septuaginta je prevod Stare zaveze v grščino.

¹⁶ P. Neuner, *Laik in božje ljudstvo*, Celje 1999, 18.

¹⁷ Prim., Klinger, E., Zeffass, R. (izd.), *Die Kirche der Laien*, Würzburg 1987, 30.

¹⁸ Neuner, P., *Laik in božje ljudstvo*, 20.

duhovniki. V NZ je po Jezusu vse posvečeno in nič izključeno. Znotraj božjega ljudstva ni razlik, če pa nastopijo, so opredeljene pozitivno.

Za Božje ljudstvo se v NZ uporabljajo pojmi, kot so »sveti«, »izvoljeni«, »učenci« in »bratje«.¹⁹ Z italijanskim teologom Brunom Fortejem lahko ugotovimo, da ima v biblični zgodovini pojem laik dva temeljna pomena. Najprej to pomeni enostavno pripadati ljudstvu in drugič pripadati določeni skupini znotraj ljudstva, ki se razlikuje od druge skupine. Torej kristjani od poganov.²⁰ Iz judovske v krščansko literaturo se pojem »laikos« prvič prenese po zaslugi Klemena Aleksandrijskega (umrl pred letom 216), ki razlikuje med duhovniki, diakoni in laiki. Origen (253/54) za njim postavi laike nasproti klerikom. To tradicijo nadaljuje Tertulijan, ki izraz »laikos« uporabi za neduhovnika ter razlikuje med »ordo sacerdotis« – duhovniškim stanom in »ordo ecclesiae« – red ali stan Cerkve, ki ga predstavljajo laiki.²¹

Nova zaveza govori o Božjem ljudstvu kot udih krščanskega občestva. Laiki so tisti, ki so poklicani od Boga v vero, ki so dediči Božjega sinovstva in tako oblikujejo »eklesia« (Cerkev), kakor pravi 1 Pet 2,5.²² NZ ne poudarja razlike med duhovniki in neduhovniki ali drugih razlik v cerkvenem občestvu. Razlikuje pa med Božjim ljudstvom in tistimi, ki temu ljudstvu ne pripadajo, oz. drugače, poudarja razliko med Cerkvijo in svetom. Poleg tega pa NZ pozna razlikovanje med čredo in pastirjem (Apd 20,28; 1 Pet 5,3), med služabniki božjih skrivnosti (1 Kor 4,1), ki imajo določeno odgovornost do Božjega ljudstva (1 Pet 5) ali določeno funkcijo, oz. hierarhično mesto (Apd 1,25), in tistimi, ki so jim postavljeni v službo. Tako je struktura Cerkve razdeljena na stalne službe in na Božje ljudstvo. Od 3. stol. naprej se to razlikovanje opredeljuje s pojmom »kler« za stalne službe in »laiki« za Božje ljudstvo.²³

Po Konstantinovem *Ediktu* (313), ko krščanstvo postane svobodna vera, se Cerkev veliko bolj odpre svetu, ker ta do nje ni več tako neprijazen. Nastane notranja dialektika med menihi in kleriki na eni strani in laiki na drugi. Ta polarizacija se utrdi v celotnem srednjem veku.²⁴

¹⁹ Prim. Forte, B., *Laie Sein*, München, Zürich, Wien 1987, 26.

²⁰ Prim. Forte, B., n. d., 26-28.

²¹ Prim. *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK), Freiburg 1997, Bd. 6, 590.

²² »Saj ste vendar živi kamni. Tudi vi se vgrajujete v duhovno stavbo, tako da boste sveto duhovništvo in boste darovali duhovne daritve, ki bodo po Jezusu Kristusu prijetne Bogu« (1 Pet 2,5).

²³ Prim. LThK, Bd.6, 590.

²⁴ Prim. Klinger, E., Zerfass, R. (izd.), *Die Kirche der Laien*, 37–40.

Grška beseda »kleros« pomeni žreb, delež, ki ga nekdo dobi na podlagi žreba. V 1 Pt 5,3 je pojem kleros uporabljen za opredelitev celotnega krščanskega občestva, ki mu delež pripada po žrebu. Še posebej pa se tako imenuje delež pri duhovni službi (Apd 1,17). Na podlagi tega kasneje Origen razlikuje med služabniki Cerkve in laičnim stanom.²⁵

Dokaj nejasna uporaba obeh pojmov v svetem pismu vse do danes povzroča težave pri opredelitvi vernih kristjanov in njihovih različnih vlog v Cerkvi.

Tako žal nimamo ustreznega izraza, ki bi lahko nadomestil besedo laik in jo razbremenil tistega negativnega prizvoka, ki ga je beseda podedovala skozi zgodovinski razvoj. Obe besedi, laik in klerik, najprej kažeta na razliko med vsemi krščenimi v imenu Jezusa Kristusa, ki imajo sicer isto dostojanstvo. Pomenita tudi razliko glede na mesto in vlogo, ki jo imajo krščeni v Kristusovi in svoji Cerkvi. Vsa prizadevanja pred in po drugem vatikanskem koncilu za zблиžanje obeh pojmov in njunih nosilcev niso obrodila pričakovanega sadu, kaj šele, da bi prišlo do ustrežnejše nove terminologije. Tako tudi mi ostajamo pri pojmi, ki so na voljo, s poizkusom, da pri vsebini in praksi pokažemo na skupni temelj, na nujno edinost in potrebno različnost v občestvu verujočih.

2.2. Izhodišča za teologijo laikata

Drugi vatikanski koncil,²⁶ in razprave po njem, je postavil v središče pojmovanja Cerkve dva osrednja pojma: Božje ljudstvo in *communio*, čeprav govori tudi o Cerkvi kot o Kristusovem telesu, Kristusovi nevesti in templju Sv. Duha. Vse te opredelitve se dopolnjujejo in si ne nasprotujejo. Nanje lahko gledamo samo v luči Kristusove skrivnosti na križu in v luči velikonočnega jutra, ki je ključ za razumevanje krščanske vere. Zato ni dovolj zamenjati hierarhične vizije Cerkve z neko horizontalno, sociološko skupnostjo, ker s tem še vedno nismo zajeli njenega bistva, ki je Kristusova realna navzočnost med nami po Božji besedi in zakramentih. Ti so temelj Cerkve, še posebej je temelj krščanske identitete kristjana sv. krst, iz katerega edino lahko izpeljemo teologijo laikata.

Pojem Božje ljudstvo je vzet iz biblične tradicije, kjer se Izrael pogosto po hebrejsko imenuje '*am*', kar pomeni predvsem ljudstvo, ki temelji na krvnem sorodstvu, za razliko od besede *gojim*, ki

²⁵ Prim. LThK, Bd. 6, 131.

²⁶ Različne teološke opredelitve laikata v času koncila so prispevali znani teologi kot Y. Congar; E. Schillebeeckx; H. Urs von Balthasar, G. Philips; K. Rahner. Njihov skupni cilj je bil, da se preseže negativna opredelitev laika, ki ni klerik.

pomeni narod bolj v profanem smislu, kot politično izoblikovano skupnost. SZ govori o Jahvejevem ljudstvu (npr.: 4 Mz 11,29; 17,6; 1Sam 2,24) v okviru zaveze. Jahve izvoli svoje ljudstvo na Sinaju in Horebu (2 Mz 19,5). Vi boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog (2 Mz 6,7; 3 Mz 26,12; Jer 32,38). V NZ je grški pojem »*Laos theon*« zelo pogosto uporabljen in pomeni po eni strani samostojnost krščanske skupnosti, po drugi strani pa njen odnos do Izraela. Jezus se predstavi kot tisti, ki je poslan celotnemu ljudstvu (Lk 6,20; Mt 11,5). Božje ljudstvo omogoča več različnih interpretacij, ki so bile prisotne tako v času cerkvenih očetov kakor danes. Omogoča ekumensko osnovo, tako do krščanskih skupnosti kot do nekrščanskih verstev (islam). Posebnega pomena je v odnosu do judovstva, saj kaže na povezavo med izraelskim ljudstvom in ljudstvom NZ, ki je Cerkev.

Predvsem v luči izhoda iz egiptovske sužnosti ima ljudstvo značaj nepopolne skupnosti, ki je na poti potrebna očiščenja in spreobrnjenja, ki ni popolna družba »*societas perfecta*«. Prav tako Božje ljudstvo odpravlja razlike, ki so skozi zgodovino nastale med predstavniki različnih hierarhičnih stopenj v Cerkvi. Vsi krščeni so Božje ljudstvo. Od tod naprej je mogoče videti tudi povezavo z vsemi demokratičnimi procesi v Cerkvi.²⁷ Koncilna teologija, ki se je naslonila predvsem na pojem Božje ljudstvo, je prispevala k celotni odprtosti Cerkve do sveta in k dialogu s sodobno kulturo.

Pojem Božje ljudstvo ima tudi svoje pasti, ki so se delno pokazale po koncilu, namreč, da se je ljudstvo postavilo v opozicijo do hierarhije, da se je izgubljal specifični značaj katoliške Cerkve in da je prišlo do polarizacije med Cerkvijo od spodaj in Cerkvijo od zgoraj, v imenu Božjega ljudstva. V tem smislu je predvsem pokoncilski²⁸ poudarek na Cerkvi kot »*communio*« pomenil določeno dopolnitev pojma Božje ljudstvo in dopolnitev razumevanja Cerkve. *Communio* pomeni občestveno združenje z Očetom po Sinu in Svetem Duhu. *Communio* obstaja v Božji besedi in zakramentih. Temelj in vrata do občestva Cerkve sta krst in birma. Vir in vrh tega občestva je evharistija, brez katere ni krščanskega življenja. To pa ne pomeni, da Cerkve kot sociološke in zgodovinske danosti ne upoštevamo. Drugi vatikanski koncil je z občestvenim poudarkom želel predvsem preseči piramidalno in klerikalno podobo Cerkve oz. hierarhistično Cerkev, kakor jo je imenoval Yves Congar, teolog laikata, saj se v Cerkvi ne razmišlja – kontemplira o hierarhiji, ampak o Bogu.²⁹

²⁷ Prim. LThK, Bd.,10, 843–849.

²⁸ Pojem *communio* utrdi predvsem izredna sinoda v Rimu leta 1985, na kateri, na nek način, Janez Pavel II., sprejme svoj apostolski program. *Communio* je enako gr. pojmu *koinonia*, ki pomeni imeti delež na nečem kar je skupno.

²⁹ Prim. Masseroni, E., *Laici cristiani. Tra identità e nuove sfide*, Milano 2004, 14.

Bruno Forte teologijo laikata utemeljuje na podlagi koncilskih dokumentov trinitarično. In sicer se sklicuje na prvo poglavje LG, ki govori o poslednjem cilju Cerkve, na sedmo poglavje, ki govori o njenem odrešenjskem poslanstvu, in osmo, ki Cerkev primerja z Marijo kot uresničeno Cerkvijo. Njegovo razumevanje Cerkve izhaja iz predpostavke, da je Cerkev najprej in predvsem Božji dar, dar Sv. Trojice. Cerkev ni posledica človeških interesov in pobud. Zato je gledano od zgoraj, »ex alto«, najprej skrivnost. Čeprav je Cerkev sredi zgodovine sveta, v svetu, ni enaka drugim zgodovinskim ustanovam. Ni v koordinatnem sistemu tega sveta, zato je ni mogoče ujeti v kategorije tega sveta. Ker je Cerkev najprej dar, temelji na evharistiji, ki je posedanjenje Jezusove daritve na križu, in spominu ali kontemplaciji tega daru (Mt 11,25). Koinonija (občestvo) tako opredeljuje Kristusovo telo, ki je Cerkev, katera ima delež pri Božjih darovih, predvsem pri evharistični skupnosti.

Dalje je Cerkev učlovečenje Božje besede v zgodovini – inkarnacija. Po Kristusu in v moči Sv. Duha je naravnana na svoj poslednji cilj, ki je združitev z Očetom. Ta eshatološka naravnost Cerkve pomeni, da se zaveda svoje lastne nepopolnosti in relativnosti, kakor tudi nepopolnosti sveta.

Na osnovi teh eklezioloških izhodišč lahko govorimo o teologiji laikata, za katero je najprej značilno, da so vsi krščeni v krstnem dostojanstvu enaki, da so vsi enako poklicani k svetosti in da je čas potujoče Cerkve čas karizem in služb, ki si med seboj ne nasprotujejo, ampak se v edinosti dopolnjujejo in razvijajo.³⁰

Teološka izhodišča, ki utemeljujejo Cerkev kot zakrament za odrešenje sveta, so osnova za razumevanje poslanstva kristjana (laika). O tem je posebej govorila rimska sinoda leta 1987, ki je bila posvečena laikom. Zaključni dokument te sinode, ki je izšel 30. januarja 1989, pojem vernega laika opredeli takole: »'Pod imenom laiki', kakor pravi konstitucija o Cerkvi, 'razumemo tukaj vse vernike, razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.'«³¹

³⁰ Prim. Forte, B., *Laie Sein*, 12–18.

³¹ Prim. Janez Pavel II., Posinodalna apostolska vzpodbuda o krščanskih laikih (PASOKL), Ljubljana 1987, 9. »Vsi kristjani, moške in žene so včlenjeni v Kristusa po zakramentu krsta. S tem imajo vsi enako krščansko dostojanstvo in oblikujejo vsi skupaj božje ljudstvo. Kristjani so moške in žene, ki so po krstu oprani greha in obogateni z milostjo in božjimi krepostmi (vera, upanje ljubezen). Včlenjeni so v Cerkev preko svojega sprejema vere s tem ko so se spreobrnili k Bogu Očetu stvarniku

Koncil in za njim sinoda o laikih sta torej poudarila občestveno ekleziologijo, evharistični in pnevmatološki vidik teologije laikata, nista pa uspela dosledno pravno izpeljati tega vprašanja, ne da bi ostal poudarek na ločevanju med kleriki in laiki in njihovem različnem poslanstvu.³² Sinoda s svojo opredelitvijo laika ponovi že znan problem, ko laike opredeli negativno, glede na razliko od klerikov in redovnikov.

Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih (PASOKL) pravi, da identiteto krščanskih laikov in njihovo dostojanstvo lahko razumemo samo znotraj skrivnosti Cerkve. V tem kontekstu potem lahko opredelimo poklicanost laikov in njihovo poslanstvo v Cerkvi in v svetu.³³

Za življenje vsakega krščenega sta zato pomembni Cerkev in njeno razumevanje. Kristjan oblikuje svojo samopodobo iz odnosa do Kristusa, torej iz posvečenja, ki se uresničuje v Cerkvi, katera živi svoje poslanstvo v svetu.³⁴

3. poglavje: *Skrivnostna in ljudska Cerkev*

Uvod

Teologijo laikata tako lahko gradimo na dveh ključnih pojmi: Cerkev kot *communio* in Božje ljudstvo. Prvi pojem je koncilskim očetom pomagal, da so presegli organizacijsko institucionalni vidik Cerkve in pokazali na njeno bistvo, ki je občestvo vseh krščenih v Jezusu Kristusu. Drugi pojem, Božje ljudstvo, prvega dopolnjuje, saj prav tako izhaja iz skupnega zakramenta in skupnega cilja vseh kristjanov, ki je v »biti eno z Očetom«. Morda najlepše opredeli temeljno enakost vseh krščenih dogmatična konstitucija o Cerkvi v točki 32: »Skupno je dostojanstvo udov po njihovem

in Kristusu odrešeniku. Ko so postali Kristusovi učenci so poklicani k svetosti s pomočjo deleženja na evharistiji in okrepljeni z darovi Sv. Duha. Posamezni kristjani tako na svoj način znotraj danih možnosti, pričajo z svojim življenjem za Kristusa v tem svetu, v slavo in čast Bogu in za zveličanje ljudi, v stalnem pričakovanju blaženega gledanja Boga v novem Jeruzalemu.

Kristjani laiki so zato živi in soodgovorni udje Cerkve, ki je preroška, duhovniška in kraljevska skupnost. Laki sodelujejo pri poslanstvu Cerkve, ki ima po svoji naravi svoje korenine v skrivnosti učlovečenja božje besede, na sebi lasten svetni način.«

³² Prim. Siller, H. P., *Die Kompetenz des »Laien« beim Aufbau der kirchlichen Gemeinde*, v: Klinger, E., Zeffass, R. (izd.), *Die Kirche der Laien*, 156–170.

³³ Prim. Janez Pavel II., Posinodalna apostolska vzpodbuda o krščanskih laikih, 8.

³⁴ Prim. Forte, B., *Laie Sein*, 47–51.

prerojenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikakršne neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol ...»

S temi teološkimi izhodišči je koncil želel preseči do takrat veljavno in v Zakoniku cerkvenega prava formalno opredeljeno strogo razlikovanje med kleriki, redovniki in laiki. V tem smislu je ključnega pomena poglavje v C z naslovom *De populo Dei* (Laiki).³⁵ Prišlo je do pomembnih premikov, ki so omogočili nadaljnji razvoj v smeri teologije občestva – skupnosti in enakosti vseh krščenih.

3.1. Človek je bitje skupnosti

Skupnost – občestvo – *communio* je prastara stvarnost in človekova težnja. Že prve strani v svetem pismu nam govorijo o človekovem hrepenenju po skupnosti (1 Mz 2,18). Antična filozofija opredeljuje človeka temu ustrezno kot »zoon politikon«, kot družbeno bitje, ki je tako materialno-telesno, kakor duhovno-kulturno naravnan in odvisen od drugih. Človek je bitje, ki lahko samo v polisu, v skupnosti najde svojo polnost in uresničitev. S pomočjo sodobnih sredstev komuniciranja smo si ljudje danes bližji kakor kadarkoli v preteklosti. To velja vsaj na zunaj. Hkrati opažamo, da v preteklosti ni bilo toliko osamljenosti in zapuščenosti, kot je je danes.

Zgodovinska izkušnja je pokazala, da kolektivizem ni rešitev za individualizem, kakor ta ni ustrezen odgovor na propadli kolektivizem. Gre za dva družbena ekstrema, ki imata skupni imenovalc v osamljenosti človeka v najbolj ključnih trenutkih življenja, kot so rojstvo in smrt ter bolezen.

Oba sta zgrešila bistvo človekove osebe, ki lahko najde zadovoljstvo in srečo samo v medosebni povezavi, v skupnih vrednotah in ciljih, v medsebojnem dopolnjevanju in v občestvu. Odpor do okostenelih oblik institucionalnega življenja in do vsake institucionalizacije je živo navzoč tudi v Cerkvi. Že med obema vojnama je prihajalo do mladinskih gibanj, ki so si prizadevala ustvariti skupnost in tako preseči institucionalni vidik Cerkve. Mnogi so v teh gibanjih videli obnovo cerkvenega življenja (liturgično, biblično, mladinsko gibanje). Ta gibanja so bila tudi zgodovinski uvod v II. vatikanski koncil in razumevanje Cerkve kot »*communio*«. V tej luči lahko razumemo tudi prizadevanje nekaterih mladih katoličanov pred drugo svetovno vojno, ki so se

³⁵ Pravilneje bi se glasilo: *Božje ljudstvo*.

zbirali na shodih pri Veliki Nedelji in na Bohinjskih tednih. Eden od najbolj aktivnih in pomembnih predstavnikov te smeri je bil Edvard Kocbek, ki je osebno prišel v konflikt s takratno cerkveno institucijo. On in njegovi somišljeniki so terjali bolj osebno in manj tradicionalno vero.

Koncilu je tako uspelo sprejeti in vključiti v obravnavo enega od osnovnih problemov sodobnega časa, ga osvetliti z evangelijem in odgovoriti na vprašanje Cerkve v luči vere, ki presega zgolj horizontalno dimenzijo vsake druge človeške skupnosti.

3.2. Cerkev je evharistična skupnost

Že pred drugim vatikanskim koncilom je teolog Henri de Lubac priklical v spomin razumevanje Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. De Lubac pokaže, da »corpus mysticum« najprej pomeni evharistijo in da je bila tako za Pavla kakor za cerkvene očete ideja Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa vedno nerazdružljivo povezana z evharistijo, v kateri je Gospod telesno navzoč in daje samega sebe v hrano pod podobo kruha. Tako se rodi nauk o Cerkvi pod pojmom »communio«, ki je postal eden od osrednjih pojmov o Cerkvi po II. vatikanskem koncilu. S tem je koncil hotel poudariti, da je Jezusova zadnja večerja resnično in pravo dejanje ustanovitve Cerkve. Pri sveti daritvi gre za manifestacijo skupnosti krvi in življenja med Bogom in človekom. Zadnja večerja je predhodnica križa in vstajenja, oziroma ju predpostavlja, saj bi bila sicer brez smisla. Evharistija povezuje ljudi med seboj in s Kristusom ter tako ustvarja Cerkev.

Temeljni pogoj za življenje Cerkve je tako evharistija, ki vzpostavlja, ustvarja, rojeva Cerkev. Gre torej za tako poseben odnos, ki ga ni mogoče najti nikjer drugod. Cerkev živi v evharistični skupnosti in iz nje. Sveta daritev je služba Bogu in ljudem, zato je v službi spreminjanja sveta. V vsaki daritvi je navzoč vstali Gospod, ki se ga ne da razdeliti. Vedno se daje ves in v celoti.

Koncil pravi, da je »Kristusova Cerkev resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se, zedinjena s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkve. Ta so namreč vsako v svojem kraju novo, v Svetem Duhu in popolni gotovosti (prim. 1 Tes 1,5) od Boga poklicano ljudstvo ... V teh občestvih, čeprav so pogosto neznatna in uboga ali pa žive razkropljeno, je navzoč Kristus, čigar moč povzroča, da je Cerkev ena, sveta, katoliška in apostolska« (C 26).

Ob tem velja spomniti, da so evharistično ekleziologijo najprej poudarjale pravoslavne cerkve oz. ruski teologi v izgnanstvu, ki so jo deloma postavili v nasprotje do rimskega centralizma. Ti so zagovarjali stališče, da je vsaka evharistična skupnost že tudi Cerkev, ker ima Kristusa. Zunanja edinost tako ni sestavni element Cerkve – edinost z Rimom ni nujna. Z druge strani pa so protestanti težili v podobno smer. Za Lutra je Cerkev skupnost, ki se na določenem kraju zbira k poslušanju Božje besede. Luter v Cerkvi ni več prepoznaval univerzalnega Duha Kristusa. Zato je pojem Cerkev popolnoma nadomestil s pojmom skupnost (Gemeinde). Razumevanje Cerkve kot

skupnosti ima in bo imelo posledice na ekumenskem področju.

Papež Pavel VI. je dan po koncilu dejal vernikom: »Kaj hočemo reči z besedo skupnost? Katekizem govori o skupnosti svetih. Cerkev je skupnost svetih, ki pa pomeni dvojno življenjsko soudeležbo: včlenitev kristjanov v Jezusovo življenje in pa širjenje te ljubezni med vsemi verniki na tem in drugem svetu. Edinost s Kristusom in v Kristusu; edinost med kristjani v Cerkvi.«³⁶

3.3. Cerkev je duhovna in telesna skupnost

Pojem »communio« ima torej svojo predkoncilsko zgodovino. Po prvi svetovni vojni je veliki teolog in duhovni voditelj Romano Guardini ugotovil, da se Cerkev prebujala v dušah ljudi. S tem je bila izrečena določena kritika Cerkve, ki se je ukvarjala predvsem z vprašanjem papeževega primata in tako postavljala v ospredje svoj institucionalni in organizacijski vidik. Guardini je poudarjal, da gre v Cerkvi za notranje dogajanje, ki zadeva nas osebno, kajti vsi mi in vsak izmed nas smo Cerkev. In ta Cerkev je več kot organizacija, je organizem Svetega Duha, ki je živ. Poudarek na Cerkvi, ki jo tvorimo mi, ki živi v prvi vrsti v naših srcih, je našel svoj izraz, kot smo videli, v pojmu Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa.

Cerkev je tako Kristusova navzočnost med nami, njegova realna prisotnost, ker je on njen temelj tako v preteklosti, sedanjosti kakor v prihodnosti. Kristus je prisoten v srcih ljudi in iz tega raste nova Cerkev. Zato je koncil začel svoj dokument o Cerkvi z besedami: »Kristus je luč narodov.«³⁷ Ta notranji vidik Cerkve je dopolnjen z zunanjim, ki iz prvega izhaja, in oba skupaj tvorita skupnost Cerkve. Cerkev raste od znotraj navzven in ne obratno. Predvsem pomeni najbolj intimno skupnost s Kristusom; oblikuje se po molitvenem in zakramentalnem življenju, po temeljnih držah vere, upanja in ljubezni. To so merila, ki jih navaja Ratzinger, ko govori o Cerkvi kot skupnosti, ki je Kristusovo telo, ustvarjeno od njega, in v to telo smo vključeni po krstu. Kristusov nauk ni nekakšen ideal, ker se Kristus realno daruje po svojem telesu. Cerkev ni ideja, ampak je telo, ki se neprestano daruje za druge. Je pohujšanje za svet, kakor je bil Kristus sam pohujšanje za sodobnike. Značaj skupnosti Cerkve pomeni, da gre za nas. Tako lahko mirno rečemo, »da smo Cerkev mi«. To pa pomeni, da smo za Cerkev odgovorni in da v njej lahko sodelujemo kot polnopravne osebe, ker je Cerkev del zgodovine.

³⁶ Pavel VI., Allocuzione del mercoledì (8. junij 1966): Insegnamenti, IV (1966), 794.

³⁷ Prim. C 1.

3.4. Cerkev je iz poslušanja in sprejemanja

Če se vrnemo h koncilskemu dokumentu, kjer ni rečeno samo, da je Cerkev vsaka skupnost, kjer obhajajo evaharistijo, ampak je tudi »Kristusova Cerkev resnično navzoča v vseh zakonitih krajevnih občestvih vernikov, ki se zedinjeni s svojimi škofi, v novi zavezi tudi sama imenujejo Cerkev«, potem izstopata dva važna vidika: skupnost mora biti v skladu z zakonitostmi in v edinosti s pastirji. To pomeni, da se nihče ne more sam razglasiti za Cerkev. Za pravo razumevanje Cerkve je pomembno, da jo razumemo kot stvarnost, ki jo lahko sprejmemo, ne pa ustvarimo, ustanovimo. Kot je vera iz poslušanja, tako je tudi Cerkev iz poslušanja. Sprejeti Cerkev, jo srečati, lahko imenujemo »zakrament«. Saj je pri vsakem zakramentu pomemben vidik sprejemanja, ker si ga nihče ne more podeliti sam. Cerkve torej ne more nihče ustvariti, lahko jo samo sprejmemo in sicer od tam, od koder je, kjer obstaja: iz zakramentalne skupnosti Gospodovega telesa, ki zaobjema njeno celotno zgodovino, z vsemi pozitivnimi in negativnimi stranmi njenega življenja. Ker je temu tako, zato tudi lahko razumemo, zakaj ima toliko ljudi težavo sprejeti Cerkev. Cerkve ni mogoče ustvariti po svoji podobi in sličnosti.

Vanjo ni vtisnjen samo nadnaravni pečat Jezusa Kristusa, ampak tudi pečat vseh krščenih, zato je hkrati popolna in nepopolna, sveta in grešna, privlačna in odbijajoča, preklinjana in spoštovana. Kdor takšne Cerkve ne more sprejeti, ne more sprejeti tiste stvarnosti, ki na sebi nosi vsa znamenja človečnosti. Cerkev zato ni, in nikoli ne bo, nekakšna čista duhovna stvarnost, ki se je ne more prijeti noben madež. Takšna Cerkev je lahko samo poveljučana. Dokler ljudje živimo v času in prostoru, v tej zgodovini, ki jo sooblikujemo, tako dolgo Cerkev nosi v sebi in na sebi tudi vse elemente človeškega. V dobrem in slabem pomenu. Želja po ustvarjanju nekakšne čiste skupnosti je danes zelo prisotna in predstavlja sodobno duhovno utopijo, ki je nekdanjo družbeno utopijo popolne družbe preslikala v utopije čistih duhovnih skupnosti. S tem pa smo tudi povedali, da je Cerkev zgodovinska skupnost in da živi v času in prostoru, v svetu. Kako je živela in živi, bomo bolj podrobno spregovorili v naslednjem poglavju.

4. poglavje: Kristijanovo poslanstvo in poklicanost

Uvod

Krst je v tradiciji Cerkve vedno predstavljal zakrament vere, ki pomeni za človeka vstop v krščansko življenje in je temelj celotnega krščanstva. Saj nas »krst prerodi za življenje božjih otrok,

nas zedini z Jezusom Kristusom in z njegovim telesom, ki je Cerkev, nas mazili v Svetem Duhu in nas napravi za duhovna svetišča». ³⁸ Kakor je Oče izrekel ob Jezusovem krstu besede: »Ti si moj ljubljeni Sin, zelo sem te vesel« (Lk 3,22), tako jih ponovi nad vsakim krščencem in ga pridruži svojemu Sinu. Krščeni je tako Kristusov brat in sestra. Kot »sinovi v Sinu« so krščeni tudi Kristusovi udje in udje telesa Cerkve. Jezus nas je pridružil svoji smrti, da bi nas pridružil vstajenju (Rim 6, 3–5). Gre za skrivnostno edinost med Jezusom in njegovimi učenci, ki je podobna edinosti med Očetom in Sinom in Svetim Duhom. Sveti Duh »mazili« krščenca, vtisne mu svoj neizbrisni pečat (2 Kor 1,21–22) in ga naredi za duhovni tempelj oziroma ga napolni s sveto božjo navzočnostjo, zahvaljujoč združitvi in potrditvi v Jezusu Kristusu.

Po tem duhovnem »maziljenju« lahko kristjan na svoj način ponavlja Jezusove besede iz preroške tradicije: »Gospodov Duh je nad menoj, kajti Gospod me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim, da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid, da zatirane pustim na svobodo in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4,18–19). Krščeni so tako z izlitjem krstne in birman-ske milosti soudeleženi v Kristusovem poslanstvu odrešenja. To je delež pri trojni Kristusovi službi, ki predstavlja krščansko novost in posebnost.

Bruno Forte kristjanovo samopodobo, njegovo ontološko drugačnost sintetično predstavi v shemi: Sv. Duh je tisti, ki po krstu in drugih zakramentih poraja novo skupnost – občestvo.

Da bi presegli staro delitev med kleriki, redovniki in laiki, je primerneje razlikovati med skupnostjo (Gemeinschaft) in službami (Dienste). Oba pojma vključujeta vidik edinosti in različnosti. V skupnosti in iz nje izhajajo službe in karizme, katerih nosilec in temelj je vedno Sv. Duh, kljub njihovi različnosti. Celotna skupnost, službe in karizme v njej so naravnani k istemu cilju, ki je biti z Očetom oziroma postati svet, kakor je Kristus svet. Iz maziljenja pri krstu, iz ontologije milosti se v kristjanu prebuja zavest odgovornosti, njegovo poslanstvo v Cerkvi in svetu. ³⁹

4. 1. Eno dostojanstvo, različne službe

Vsak kristjan je po Božji besedi in krstu poklican od Boga, da svoje življenje uresniči kot odgovor na Božje vabilo. To se lahko zgodi samo znotraj krščanske skupnosti, ki krščuje otroke in jih mazili v Sv. Duhu v moči vere ali krščuje odrasle osebe, ki so same odgovorile na Božje vabilo.

Poklicanost, posvetitev in poslanstvo so tri besede, ki nakazujejo pot, ki jo kristjan prehodi od Božjega nagovora do svojega odgovora. Nagovor prihaja od istega troedinega Boga, vsi krščeni so

³⁸ Janez Pavel II., PASOKL, 10.

³⁹ Prim. B. Forte, Laien Sein, 53–54.

maziljeni z istim Duhom za različna poslanstva. Duh je tisti, ki deli karizme in službe. Zato tudi lahko govorimo o čutu vernikov (*sensus fidelium*), ki razumejo Božjo besedo in jo posredujejo naprej. Dogmatična konstitucija o Cerkvi pravi v točki 12 o Duhu, ki deli karizme: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. 1 Jan 20.27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, 'ko od škofov do zadnjih vernih laikov' izpričuje svoje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti ... razen tega Sveti Duh ne le z zakramenti in službami posvečuje in vodi božje ljudstvo ter ga krasi s krepostmi, marveč »deleč« svoje darove »slehnemu kakor hoče' (1 Kor 12,11), razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve ...«

Če gledamo vlogo vsakega krščenega v občestvu Cerkve, potem je Pavlova prispodoba o enem telesu in veliko udih dovolj zgovorna, da razumemo uresničitev principa enosti in različnosti v Cerkvi. Najprej Pavel spomni na to, da so duhovni darovi različni, Duh pa je isti (1 Kor 12,4), nato pa nadaljuje, »kakor je namreč telo eno in ima veliko udov, vsi telesni udje pa so eno, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu namreč smo bili vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha...« (1 Kor 12, 12–31).

Delež vseh krščenih pri trojni Kristusovi službi na eni strani vse ude Cerkve povezuje v Kristusu, po Kristusu, s Kristusom v istem dostojanstvu, po drugi strani pa so te službe različne in se med seboj dopolnjujejo.

Vsi krščeni smo poklicani, da smo v svetu sol zemlje in luč sveta v različnosti karizem in služb, da odkrijemo in izpolnimo svoje poslanstvo. Bruno Forte poda dobro razlago za karizme in službe v Cerkvi, ko pravi, da ko karizma, ki je dar Sv. Duha, postane življenjskega pomena za cerkveno skupnost, dobi značaj službe. Cerkev jo mora kot takšno prepoznati, priznati in umestiti kot trajno službo. Službe so lahko priložnostne, kratkoročne, spontane in se razlikujejo od tistih, ki so povezane z liturgičnim dejanjem (lektorat, akolit) oziroma služb, ki se podelijo s posvečenjem (diakonat, prezbiteriat in škofovsko posvečenje). Vse službe tako ali drugače uresničujejo trojno Kristusovo službo. V občestvu so poklicane k edinosti z njim, da v medsebojnem dialogu izpolnijo svoje poslanstvo.

4. 2. Trojna služba

Kristjan ni najprej tisti, ki ni pogan, in tudi ne tisti, ki ni del cerkvene hierarhije.⁴⁰ Z Ratzingerjem lahko rečemo, da so verujoči med seboj bratje in sestre znotraj krščanskega občestva, kar vodi k splošnemu podiranju vseh ločitvenih pregrad. Biti eno v Kristusu pomeni odpravo vseh naravnih in zgodovinskih meja.⁴¹ Ta občestveni vidik enakosti je v nasprotju z vsakovrstno obliko gnoze, ki vsebino krščanske vere skuša razumeti zgolj duhovno – spiritualno, zavrača pa svetne, zgodovinske, telesno-materialne realnosti. Tako Peter Neuner za naš čas aktualno ugotavlja: »Razsvetljenci, gnostiki so si lastili posebno spoznanje in neposreden dostop do Boga, zaradi česar so bili vzvišeni nad vsem telesnim, zgodovinskim in minljivim ... Te težnje so prinesle nevarnost razkola krščanskega občestva v resnične 'kristjane', ki so doživeli to notranje razsvetljenje in so zato resnično pnevmatiki, nosilci duha, ter na 'cerkvene kristjane', ki morajo še vedno verovati in so vezani na zgodovinskost, enkratnost, telesnost, zakramentalnost, torej na Cerkev kot institucijo.«⁴²

Janez Pavel drugi se v PASOKL sklicuje na tradicijo Cerkve in na drugi vatikanski koncil, ki je posebej izpostavil »dostojanstvo duhovniške, učiteljske in vodstvene službe celotnega božjega ljudstva«.⁴³ Za vsakega krščenca, naj bo otrok ali odrasel, velja, da je po preroditvi v Kristusu deležen njegove trojne službe, njegovega trojnega poslanstva. Seveda pa je od vsakega posameznika odvisno, v kakšni konkretni zgodovinski obliki bo ta trojni dar, ki ga je pri krstu prejel, tudi razvil.

4. 3. Duhovniška služba

Verniki so najprej deležni Kristusove duhovniške službe, za katero je Jezus samega sebe podaril na križu in se neprestano daruje pri sveti daritvi v Očetovo slavo in za odrešenje sveta. Krščenec je potopljen v Jezusa Kristusa, v njegovo darovanje, ko daruje samega sebe, v vseh svojih dejavnostih (Rim 12,1–20). Koncil tako pravi o krščanskih vernikih, da »vsa njihova dela, molitve in apostolske pobude, zakonsko in družinsko življenje, vsakdanje delo, duševni in telesni počitek, če to izvršujejo v Duhu, pa tudi nadloge življenja, če jih prenašajo potrpežljivo, postanejo duhovne daritve, prijetne Bogu po Jezusu Kristusu (prim. 1 Pet 2,5). Z obhajanjem evharistije laiki vse to hkrati z darovanjem Gospodovega telesa v globoki pobožnosti darujejo Očetu. Tako kot povesod dejavni božji čistilci

⁴⁰ Prim. Masseroni, E., *Laici cristiani*, 16-21.

⁴¹ Prim. Ratzinger, J., *Die Christliche Bruderlichkeit*, München 1960, 52.

⁴² Neuner, P., *Laik in božje ljudstvo*, 29.

⁴³ Janez Pavel II., PASOKL, 14. Koncilski dokument *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* v točkah 34, 35, 36 govori o deležu vseh krščenih na trojni Kristusovi službi.

tudi svet sam posvečujejo Bogu«. ⁴⁴

Duhovniška služba je torej predvsem daritvena služba, je služba žrtvovanja. Biti kristjan zato pomeni predvsem živeti v službi za Boga in drugega, bližnjega, za ves svet in človeštvo. Živeti darove, ki jih je posameznik prejel po naravni ali nadnaravni poti na način, da jih deli z drugimi, za druge. Gre za preseganje slehernega individualizma in egoizma. Ali drugače rečeno, bistvo duhovniške službe vernikov je v njihovi razpoložljivosti za Božje kraljestvo.

Duhovništvo v svoji najbolj izvirni obliki je nekaj naravnega, običajnega, je nekaj, kar je blizu življenjski izkušnji vsakega človeka, saj nihče ne more živeti, ne da bi se drugi za nas darovali in žrtvovali. Kakor tudi naše življenje ne more biti osmišljeno, če se sami ne darujemo. V tem smislu seveda duhovništvo ni pridržano tistim, ki so v to službo posebej poklicani, ampak je to univerzalna poklicanost, ki jo kristjan živi iz daru in milosti krsta, iz odnosa do Jezusa Kristusa. Prav tako pa lahko rečemo, da je tudi nekrstjan, ki se razdaja za druge, na poseben način deležen Kristusove duhovniške službe, čeprav tega ne ve ali ga to sploh ne zanima. Ko ljudje sledijo svojemu notranjemu naravnemu čutu soodgovornosti za druge in se pri tem nesebično darujejo, so na tak način vključeni v Kristusovo skrivnostno telo. Zato ni brez razloga nagovarjanje papežev in škofov ob različnih pomembnih dogodkih, ko se obračajo k vsem katoličanom in drugim ljudem dobre volje. Kdo so ti drugi ljudje dobre volje, če ne tisti, ki po naravnem vzgibu živijo in delajo v duhu služenja bližnjim.

4. 4. Preroška služba

Delež krščenih v preroški Kristusovi službi, ki je v njegovem pričevanju in v njegovi besedi, zavezuje vernike, da sprejmejo evangelij z vero in ga oznanjajo z besedo in deli ter brez pomislov pogumno razkrinkavajo zlo. Združeni s Kristusom, »velikim prerokom«, in potrjeni v Svetem Duhu, so verniki priče trpečega in vstalega Kristusa.

Verniki so deležni tako nadnaravne vere Cerkve, ki se ne more motiti v verovanju, kakor tudi daru Božje besede. Razen tega so poklicani, da v svojem življenju pokažejo v vsem sijaju novost evangelija v vsakdanji praksi, privatni in javni. Kakor naj tudi izražajo s potrpežljivostjo in pogumom, sredi nasprotovanj sodobnega sveta, svoje upanje v večno slavo vsega božjega

⁴⁴ C 34.

Pomembno za razumevanje preroške službe je že starozavezno spoznanje, da prerok nastopa v Božjem imenu in imenu najšibkejših členov družbe ter da neprestano poudarja nujno zvezo med bogoslužjem in deli, med kultom in etosom. Sobota je zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (Lk 6,5), je znano Jezusovo stališče, ki nam na tem mestu dovoljuje spomniti na to, da obstaja stalna nevarnost zakramentalizma, ki nima ustreznega odmeva v konkretnem življenju ljudi. To je še posebej prisotno pri zakramentu birme, ki bi v krščenih moral na novo prebuditi zavestno odločitev za Kristusa, za pričevanje zanj.

Preroškost ni najprej ali predvsem napovedovanje prihodnosti, ki za človeka predstavlja nekakšno radovednost o lastni usodi, kot jo pogosto razumejo danes. Preroškost je zasidrana v času in prostoru, ki pozna preteklost, sedanjost in prihodnost. Prerok gradi na izkušnjah preteklosti. Te mu pomagajo presojati znamenja časa v sedanjosti in tako lahko vidi, kam kaže prihodnost. Prerok se ne zadovolji s tem, kar je tukajšnja, imanentna, v svet ujeta izkušnja. Zanima ga, kaj prihaja od zgoraj in kaj je v globini, v ozadju. Prerok je večdimenzionalno bitje, kakor je križ večdimenzionalen. Njegova posebnost je v tem, da vse dimenzije, vse razsežnosti združi v osrednje spoznanje, v modrost, v videnje, v napoved, ki izhaja iz izkušnje, iz razmisleka in iz poslušanja Božje besede. Zato lahko postane »strokovnjak« za razlikovanje med dobrim in slabim. Prerok ve (vidi), kam vodijo določene ideje, določene življenjske prakse. Na osnovi tega lahko opozarja in opominja, svari in kritizira, a tudi vabi k razmisleku in spremembi življenjskega stila. Prerok ima razvit čut za razlikovanje med bistvenim in nebistvenim, med večnim in zgodovinskim, med univerzalnim in kulturno pogojenim, zato je pred časom oziroma je v času, ki ga živi, nerazumljen; tako je v določenem smislu izven časa. Prerok mora znati živeti z nasprotovanjem, to pa tudi pomeni, da zna čakati in je potrpežljiv. Globoko verjame, da življenjske izkušnje same potrdijo tisto, kar je sam izkusil in spoznal na podlagi celotne preroške tradicije, ki je zapisana v Božji besedi in srcih ljudi.

4. 5. Vodstvena služba

Vodstvena ali kraljevska služba se nanaša na Božje kraljestvo in ne na vprašanje oblasti, moči in avtoritete. Verniki so od Kristusa poklicani v službo za Božje kraljestvo in njegovo širitev v zgodovini. Krščansko kraljevanje pomeni predvsem duhovni boj, zmago nad grehom. Pomeni služenje

⁴⁵ C 35.

drugim v ljubezni in pravici (Mt 25,40), pomeni kraljevanje življenja nad smrtjo.⁴⁶

Bistvo kraljevske službe najbolj ilustrira pogovor med Pilatom in Jezusom, kakor nam ga posreduje evangelist Janez (18, 28–38).

Dialog med predstavnikom oblasti in Jezusom pokaže, da Jezusovo kraljevanje ne pomeni ogrožanja prestola rimskega cesarja in njegovega namestnika. Tudi ne pomeni, da se Jezus poslužuje običajnih sredstev nasilja za doseganje svojega cilja. Jezusovo kraljevanje je v pričevanju za resnico, za resnico o življenju in smrti, o tem, kaj daje in ohranja življenje, in o tem, kaj življenje ogroža ali celo uničuje. Pilat ima oblast odločiti o življenju in smrti Jezusa. To tudi stori, vendar s tem njegova oblast ni močnejša in obstojnejša, ni garant za življenje. Križani Kristus postane zanj in za judovske veljake bolj nevaren kakor živi. Križani Kristus povzroči tok novega življenja, ki je Cerkev v vseh svojih razsežnostih. Vsaka nedolžno prelita človeška kri ima isti učinek. Zato so mrtvi najbolj nevarni za žive oblastnike. Oblast, ki se ohranja z nedolžnimi žrtvami, je kratkotrajna, je obsojena na smrt. Pilatova obsodba Jezusa na smrt je bila simbolično že obsodba rimskega imperija na smrt, kar se je zgodilo nekaj stoletij za tem. Vsaka oblast, ki se začne ohranjati in vzdrževati z nedolžnimi žrtvami, si je neizogibno zapisala datum svojega konca, svojega propada. Tako so krščeni poklicani, da povrnejo stvarstvu njegovo prvotno vrednost.

To pomeni, da urejajo stvarstvo v smislu skupnega blagra ljudi. Na ta način sodelujejo pri izvrševanju službe, s katero vstali Kristus želi pritegniti vse stvari k sebi in jih tako podvreči Očetu, da bi bil Bog vse v vsem (Jan 12,32; 1 Kor 15,28).

Kraljevska ali vodstvena služba konkretno pomeni, da stvarstvo usmerjamo v smeri Božjega kraljestva. Pri tem je odnos do življenja in smrti ključnega pomena. Imeti delež pri Kristusovi kraljevski službi pomeni vsepovsod, na vseh ravneh življenja podpirati življenje, delati za življenje. Simbolično rečeno, iz križa smrti narediti drevo življenja, to je bistvo vodstvene in kraljevske službe. V tem smislu je geslo Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, »Izberi življenje«, izrazilo enega od bistvenih vidikov krščanskega poslanstva.

Delež v trojni Kristusovi službi je krščanskim laikom zagotovljen s svetim krstom, sveto birmo in evharističnim življenjem, oziroma kolikor tvorijo eno Gospodovo telo, tolikšen imajo delež v tej službi. Konkretno se ta trojna služba kaže v kristjanovi temeljni drži, ki je služenje vsem v vsem,

⁴⁶ Prim. *Izberi življenje*, Sklepni dokument.

kar je hkrati pričevanje na podlagi evangelija in zmagovanje nad vsemi oblikami zla v vseh področjih človekovega delovanja. Ker pa to deleženje izhaja iz cerkvenega občestva, ga je treba tudi živeti in uresničevati v občestvu in za rast občestva sredi tega sveta.

Cerkev v svetu pušča sledi. Kaj se je dogajalo v zadnjem stoletju s Cerkvijo in kam samo sebe usmerja, je vprašanje, na katero bomo iskali odgovore v naslednjem poglavju, da bi tako Cerkev v svetu bila za vsakega človeka čim bolj konkretna in oprijemljiva, čim bolj zgodovinsko umeščena.

III. del: Človekove pravice in racionalna načela krščanske družbene etike

1. poglavje: Človekove pravice

1.1. Nastanek in razvoj

Človekove pravice, ki so postale osrednja tema sodobnega družbenega življenja, imajo svojo dolgo zgodovino razvoja in več različnih virov, iz katerih so se razvijale. Kljub njihovi splošni in deklarativni veljavnosti ni soglasja o njihovem zadnjem temelju, o njihovi vsebini, uveljavitvi in zakonski zaščiti. Priče smo tudi nenehnemu kršenju človekovih pravic na vseh ravneh in v vseh državah. Na formulacijo, kakršna je *Splošna deklaracija človekovih pravic*, sprejeta v OZN, so vplivali predzgodovina zavesti o človeku kot družbenem subjektu in zgodovinska dejstva predhodnih deklaracij ali konkretnih emancipacijskih izkušenj.

Predzgodovina človekovih pravic sega v čas srečanja med grško-rimsko in judovsko-krščansko kulturo, ki je dosegla enega od svojih sintetičnih vrhov v utemeljitvi naravnega prava. Grški *pólis*, ki je sicer razumel enakopravno participacijo državljanov pri skupnih stvareh, a ni poznal pravne enakosti vseh, je ostal pri delitvi ljudi na svobodne in na sužnje. Stoična filozofija je pomembno prispevala k Cicerovi opredelitvi človeka, po kateri so si zaradi svoje človečnosti vsi ljudje med seboj enaki. Ta trditev ima svoje izhodišče v umni naravi, na kateri deležijo vsi ljudje. Iz tega so tako grški kakor rimski filozofi izpeljali spoštovanje slehernega človeka. Ne glede na to humanistično spoznanje grško-rimska kultura ni poznala splošno priznanih človekovih pravic. Odločilen premik se je zgodil s pomočjo krščanske ideje o človekovi bogopodobnosti in s tem temeljne enakosti vseh ljudi. Cerkvena očeta Ambrož in Avguštin sta povezala idejo bogopodobnosti z idejo stoičnega naravnega prava. Sedaj ni bil več zadnji temelj božanski tosvetni um, ampak Bog sam. Anton Perenič v študiji o zgodovinskem razvoju človekovih pravic ugotavlja: »Dvom v neizbežno skladnost med posameznikom in politično skupnostjo, ki ga je v antično misel zanesel stoicizem, je še poglobilo zgodnje krščanstvo /.../ Individualizem, ki je bil tuj antični misli, postane središčni kamen krščanstva. Odnos človek Bog ni odnos družbe do Boga, temveč posameznika do Boga. Vse bolj se utrjuje prepričanje, da je posameznik tisti, ki ustvarja celotno družbeno življenje« (Perenič 1988, 19).

Avguštin še ni poznal svobode vesti in vere. Pomemben korak naprej je naredil Tomaž Akvinski z idejo, da je človekova umna narava teonomno utemeljena in zato deležna posebnega dostojanstva in svobode. Vendar misel, da so vsi ljudje pred Bogom enaki, v srednjem veku praktično ni imela nobenih družbenih posledic.

Prvi politično-zgodovinski korak v tej smeri predstavlja boj stanov za lastne pravice, ki ga predstavlja *Magna Charta Libertatum* (1215) v Angliji. Stanovi so si z njo izborili svoje pravice v odnosu do knezov in kralja. Tudi v tem primeru ne gre za osebne svoboščine, kakor to velja za druge podobne dokumente, na primer za *Petition of Rights* (1628), *Habeas-Corpus-Akte* (1679) in *Bill of Rights* (1689).

Neposredni razvoj človekovih pravic ima dve različni teoretični in praktični smeri, ki ga predstavljata evropski in ameriški prostor. V času investiturnega boja (1057–1122) je prišlo do pomembne ločitve med vero in politiko. To se je kasneje radikaliziralo v reformaciji in v verskih vojnah v 16. in 17. stoletju. Na podlagi tega sta bili doseženi svoboda veroizpovedi in toleranca, ki sta postali ključni ideji državnega prava (Pöttering 1999, 9–26). Prehod iz države stanov v absolutistično državo je imel pri tem tudi svojo težo in pomen. Razvilo se je novo razumevanje svobode in enakosti, ki nista bili več vezani na stanove, ampak na splošno svobodo in enakost pred zakonom. Teoretično nastajanje ideje človekovih pravic tako v Evropi ne izhaja iz svobode veroizpovedi, ampak iz naravnopravnih teorij humanizma in razsvetljenstva. Pri tem je bilo ključno vprašanje, ali so naravnopravne pravice odvisne od oblasti ali ne. Idejno in zgodovinsko je dejansko šlo za razvoj vprašanja, kako racionalno utemeljiti pravni red neodvisno od sklicevanja na Boga, se pravi s sklicevanjem na naravni um. Človekove pravice se tako ne utemeljujejo v Bogu, ampak v človekovi umni naravi. »Temeljna odlika modernega naravnega prava je njegova racionalnost in univerzalnost ter vztrajanje, da človekove pravice niso le moralni, temveč tudi izrazito pozitivnopravni problem« (Perenič 1988, 21).

Angleški razvoj človekovih pravic poteka preko teorij, ki so jih razvijali Thomas Hobbes (1588–1679), John Milton (1608–1674) in John Locke (1632–1704). Ti so utemeljevali temeljne pravice vseh ljudi kot vrojene pravice. Mednje so prištevali življenje, svobodo in lastnino. Nemško smer, ki je povezana s špansko poznosholastično smerjo Gabriela Vasqueza in Francisca de Vitoria, so predstavljali Johannes Althusius (1557–1638), Hugo Grotius (1583–1646), Samuel Pufendorf (1632–1694), Christian Thomasius (1655–1728) in Christian Wolff (1679–1754). V nemški teoriji naravnega prava so človekove vrojene pravice izpeljane iz njegove narave. Ta naravnopravna

teorija je imela močan vpliv na neosholastično teologijo in na moralno teologijo vse do drugega vatikanskega koncila.

Novo smer v nemškem prostoru je kasneje odprl Immanuel Kant, ki se ni več skliceval na staro naravnopravno teorijo, ampak na človeka, ki je v jedru individuum in ima kot tak sebi lastne pravice. Človek kot avtonomni subjekt s sebi lastno vrednostjo ima pravico, da živi in umre v tem svetu, v skupnosti sebi enakih in pod oblastjo, ki ji vladajo svobodno postavljeni zakoni, obvarovan pred vsako obliko nasilja, prost v mišljenju in izražanju, svoboden v svojem političnem in verskem prepričanju. Tri temeljne človekove pravice, kot so svoboda, enakost in samostojnost, niso odvisne od države in njenih predpisov, ampak so pred državo in nad njo in jih je ta zato dolžna pravno zavarovati. Temelja teh pravic sta človekovo nedotakljivo dostojanstvo in njegova svoboda, ki jo ima po naravi. Za Kanta so bile te tri pravice transcendentna določila politično-socialne svobode; na njih je utemeljeno skupno bivanje ljudi in so konstitutivni element sodobne države kot take.

Na tej podlagi je prišlo do politično obarvanega zgodovinskega razvoja človekovih pravic v Angliji in Franciji; ameriški razvoj je ostal pri naravnopravni in teološki utemeljitvi. Tako je bil Thomas Jefferson prepričan, da je razvidno spoznanje, da so vsi ljudje enako ustvarjeni in od Stvarnika opremljeni z neodtujljivimi pravicami, kot so življenje, svoboda in stremljenje po sreči. »Med deklaracijami in listinami, ki so nastajale pod takim idejnim vplivom, je posebej omembe vredna *Virginia Declaration of Rights* (1776), saj je postala vzorec za vse nadaljnje ameriške deklaracije kakor tudi za najbolj znano francosko izjavo *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen* iz leta 1789 (Perenič 1988, 24–25). *Virginia Declaration of Rights* (1776) v 1. členu določa, da so »vsi ljudje /.../ po naravi enaki in neodvisni ter imajo nekatere prirojene pravice, ki jim jih, potem ko stopijo v določeno družbeno stanje, ne more nihče odvzeti ali odtegniti potomcem z nobeno pogodbo, in sicer uživanje življenja in svobode, sredstva za pridobivanje in uživanje lastnine ter iskanje in doseganje sreče in varnosti.« Francoska izjava pa pravi: »Ljudje se rodijo in živijo svobodni ter enaki v pravicah /.../ Cilj vsakega političnega združevanja je ohranitev naravnih in nezastarljivih človekovih pravic. Te pravice so svoboda, lastnina, varnost in upor proti zatiranju.«

Francoska izjava je razglasila naravne človekove pravice, ki so neodtujljive in svete, univerzalne in individualne ter ne pripadajo samo Francozom, ampak slehernemu človeku.

S tem so človekove pravice postale del pozitivnega prava in ne samo nazorskih, filozofskih in teoloških prepričanj. Jamstvo pravic in nadzor nad oblastjo sta temeljni prvini, ki sta vplivali na spopad meščanstva z vladarskim absolutizmom in spopad disidentov s totalitarnimi družbenimi

ureditvami dvajsetega stoletja. Zaradi teptanja človekovih pravic v teh sistemih se je človeštvo streznilo in 10. decembra 1948 v OZN sprejelo *Splošno deklaracijo človekovih pravic*, ki je postala temelj vseh sodobnih demokratičnih družbenih ureditev.

1.2. Cerkev in človekove pravice

V odnosu Katoliške cerkve do človekovih pravic lahko zaznamo nasprotovanje in simpatije, in sicer zlasti tam, kjer je Cerkev postala njihov dosledni zagovornik. Kar zadeva utemeljevanje, se srečamo z naravnopravno in teološko utemeljitvijo. V ozadju cerkvenega odklanjanja človekovih pravic je pojmovanje in praksa odnosa država - Cerkev kakor tudi vprašanje odnosa med resnico in svobodo. Pri tem je potrebno upoštevati tudi proticerkveno razpoloženje, ki je spremljalo propagando za človekove pravice, in strah Cerkve pred sekularizacijo in individualizacijo v družbi. Papeški dokumenti *Quod aliquantum* (1791) Pija IX., *Mirari vos* (1832) Gregorja XVI. in *Quanta cura* (1864) Pija XI. so obsodili svobodo vesti, misli in tiska, kolikor so to politične pravice. Do prvega preobrata je prišlo v času druge svetovne vojne pri Piju XII. Dokončno domovinsko pravico v Cerkvi so našle človekove pravice v okrožnici *Pacem in terris* (1963) Janeza XXIII.

Naslednji pomemben korak je Cerkev naredila na drugem vatikanskem koncilu, ko je pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* vključila spoštovanje človekove osebe in njenega dostojanstva ter s tem povezane človekove pravice, še posebej pravico do svobode veroizpovedi, ki jo je koncil razglasil z izjavo o verski svobodi *Dignitatis humanae* (1965). Leta 1975 je papeška komisija *Iustitia et Pax* izdala dokument *Cerkev in človekove pravice*, kjer jih tudi našteje in razdeli na državljanske, politične, družbene in kulturne. Vsi nadaljnji cerkveni dokumenti, še posebej družbeno in socialno naravnane okrožnice Janeza Pavla II. in govori tega papeža, nedvomno izpričujejo, da je Cerkev človekove pravice sprejela za integralni del svojega družbenega nauka. Vedno znova pa se postavlja vprašanje njihovih utemeljitev in s tem tudi teološke utemeljitve. S teološke perspektive je človekovo dostojanstvo, ki je utemeljeno v bogopodobnosti, tisti nedotakljivi temelj, v katerem imajo človekove pravice svojo zadnjo utemeljitev. Naloga Cerkve je, da ostaja zvesta svojemu preroškemu poslanstvu in da človekove pravice udejanja najprej v svojih skupnostih kakor v skupnostih družbenega značaja.

1.3. Človekovo dostojanstvo

Človekovo dostojanstvo je neodvisno od posameznikovih kakovosti ali okoliščin, ki bi mu dodale ali odvzele kak vidik njegove vrednosti. Dostojanstvo pripada človeku zato, ker je človek in ne

kakršnokoli živo bitje. Današnje razprave o človekovem dostojanstvu se sklicujejo predvsem na Immanuela Kanta, ki je razlikoval med *ceno* in *dostojanstvom*. Na mesto tistega, kar ima določeno ceno, lahko postavimo ustrezno nadomestilo. To, kar presega vsako ceno in nadomestilo, pa ima dostojanstvo (*Würde*). Dostojanstvo predstavlja vrednoto, ki ji je človek sam zavezan in je ne more zamenjati za nič drugega, ker ne obstaja ničesar, kar bi jo lahko nadomestilo. Ko Sveto pismo govori o človekovi bogopodobnosti, dejansko govori o dostojanstvu, le da ne uporablja današnje terminologije. Človekovo dostojanstvo je prišlo do posebne veljave po drugi svetovni vojni, ko je bila leta 1948 razglašena *Splošna deklaracija človekovih pravic*. Človekovo dostojanstvo je tako postalo moralni temelj utemeljevanja pravnih in etičnih norm na vseh tistih področjih, kjer se sodobne družbene in etične dileme neposredno dotikajo človeka, kot je na primer danes celotno področje bioetike. S *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* pa je človekovo dostojanstvo v območju Sveta Evrope postalo tudi pravni temelj zakonskih in drugih norm, ki se nanašajo na človeka. Postalo je zadnji in najvišji kriterij dejanj, ki so posledica sodobnega razvoja znanosti in tehnologije (genetika, reproduktivna medicina, varovanje osebnih podatkov, medijsko poročanje in podobno) in izvirajo iz njih. Načelo človekovega dostojanstva pomeni, da človek nikoli ne sme postati sredstvo za doseganje katere koli dobrine.

Slovenska beseda *dostojanstvo* ima starocerkveni izvor in je prevzeta iz danes hrvaške besede *dostojan*, 'vreden', 'zaslužen', 'cenjen'. Pri tej izpeljavi oziroma izpeljanki so vrednost, zaslužnost in cenjenost bolj vezane na zasluge, ki jih ima določena oseba, celo na položaj v družbi, kakor so to poznale družbe v antiki ali je znano tam, kjer še vedno obstaja institucionalizirana družbena razslojenost (kaste). Dostojanstvo v tem smislu ni nekaj, kar pripada slehernemu človeku, ampak to, za kar se mora človek boriti in kar lahko zaradi neugodnih okoliščin tudi izgubi. Načelo človekovega dostojanstva v Izjavi človekovih pravic in v prej omenjeni konvenciji gre korak naprej. Včasih to razliko podčrtava tudi pridevniška raba *človeško* namesto *človekovo* dostojanstvo. Pri *človekovem* dostojanstvu se zdi, da bi lahko bilo bolj vezano na osebo, ne pa na človeka na splošno.

Zgodovinsko gledano človekovo dostojanstvo izvira iz visoke rimske družbe, kjer je imel patricij dostojanstvo zaradi vloge v državnih ustanovah ali zaradi posebnih zaslug, ki si jih je pridobil po položaju, v službi ali v vojski. Dostojanstvo je imelo predvsem politični pomen. Postavitev tega pojma v moralni kontekst, sklicujoč se na grško filozofsko tradicijo, se je zgodila po zaslugi Cicera in Seneke. Njuna raba pojma *dignitas* se je nanašala na človeka *po naravi* in na njegove lastnosti, ki se razlikujejo od vseh drugih živih bitij. Človek je bitje, ki je lahko gospodar svojih nagonov in teženj in suveren nad strastmi. Skupna participacija vseh ljudi na človeški umni naravi utemeljuje enakost med ljudmi kljub vsem različnostim. V dobi cerkvenih očetov se je to pojmovanje tesno

povezalo z bibličnim razumevanjem človekove bogopodobnosti in njegove umestitve v odrešensko zgodovino, ki jo določajo predvsem trije vidiki: stvarjenje, ki je izvorno nekaj dobrega, izvirni greh, ki to dobro prizadene, in Kristusovo odrešensko dejanje, ki izgubljeno dobro ozdravlja.

Tesna povezanost med rimskim in svetopisemskim/patrističnim izročilom se je ponovno razrahljala z novim vekom in renesanso. Humanizem je človekovo dostojanstvo izpeljal iz ideje o možnosti izbire in iz stremljenja po lastni sreči. Iz tega se je razvila ideja o temeljni enakosti ljudi tudi na družbeni in politični ravni, kar je imelo vedno bolj izrazite pravne učinke. Samuel von Pufendorf je na podlagi reformistične ideje o opravičenju in iskanju nadkonfesionalnega temelja za državno ureditev v španski pozni sholastiki razvil pojem človekovega dostojanstva na osnovi človekove obdarjenosti z razumom. To je bil pomemben vidik razvoja ideje o enakosti vseh ljudi po naravi, ki je kasneje prišla v vse temeljne dokumente državljskih pravic.

Kant, ki je človekovo svobodno voljo postavil za temelj moralnosti, je postal ključni vir nadaljnje interpretacije človekovega dostojanstva. Zanj svobodna volja ni bila samo predpostavka za izpolnjevanje vnaprej danih materialnih norm, ampak je pomenila tudi izvor norm (avtonomija), ki si jih človek sam postavlja, ker jih v sebi izkuša kot brezpogojno zahtevo. Človek ima lastno moralno pristojnost, iz katere izvirata tudi pravni in moralni red. Ker je torej vsak človek poklican k takšni odgovornosti, zahteva to absolutno spoštovanje drugega kot svobodnega in enakega subjekta. Politična in pravna posledica te ideje o svobodi oziroma o svobodnem človeku, ki spoštuje svobodo drugega, so človekove pravice.

Utemeljevanje človekovih pravic s človekovim dostojanstvom je tako imelo in ima dve teoretični podlagi. Ena je naravnopravna, druga pa transcendentalna. Obe smeri sta dobili svoje mesto v krščanski etiki s tem, da je cerkveno učiteljstvo ostalo na naravnopravni tradiciji, in sicer z razlogom, da transcendentalni način utemeljevanja lahko vodi v individualizem in moralni relativizem.

1.4. Človekovo dostojanstvo in Cerkev

Katoliška teologija je od vsega začetka videla in obravnavala človeka kot od Boga stvarnika posebej ustvarjeno bitje. O tem pričajo tudi prve strani Svetega pisma. Podobno kot se je v zadnjih stoletjih okrepila zavest o človekovem dostojanstvu v laični družbi, se je tudi v Cerkvi. V prvem cerkvenem dokumentu, ki je sistematično obravnaval družbena vprašanja, v okrožnici *Rerum novarum*, je Leon XIII. postavil za izhodišče svojega nauka človeka kot duhovno bitje, ki je zaradi tega podoben Bogu

in različen od vseh drugih živih bitij (*RN* 32). Na to dostojanstvo so se sklicevali tudi naslednji papeži. Janez XXIII. pravi v okrožnici *Mater et Magistra*, da je »bistveno načelo katoliškega družbenega nauka v tem, da je človek temelj, vzrok in cilj vseh družbenih institucij, človek, ki je po naravi družbeno bitje, je povzdignjen v red stvarnosti, ki presegajo naravo« (*MM* 219).

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* drugega vatikanskega koncila v 41. točki pravi, da »z nobeno človeško postavo ni mogoče tako primerno zavarovati osebnostnega človekovega dostojanstva in svobode kakor s Kristusovim evangelijem, ki je izročen Cerkvi. Ta evangelij namreč oznanja in razglša svobodo božjih otrok; zameta vsako suženjstvo, ki končno priteka iz greha; kot nekaj svetega spoštuje dostojanstvo vesti in njenega svobodnega odločanja; nenehno opominja, da je treba vse človeške talente napravljati rodovitne v službi Boga in v blagor ljudi; in končno vsakogar priporoča ljubezni vseh. Vse to ustreza temeljni postavi krščanskega odrešenjskega reda. Čeprav je namreč prav isti Bog hkrati Odrešenik in Stvarnik, prav isti tudi Gospod tako zgodovine človeštva kakor zgodovine odrešenja, vendar prav ta božji red ne samo da ne odvzema upravičene avtonomije stvari in zlasti ne upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje.«

Navedeno stališče Cerkve je ključnega pomena za katoliško razumevanje človekovega dostojanstva v novejši zgodovini. Kristusov evangelij je kot vrhunec svetopisemskih besedil najbolj zanesljiv garant človekovega dostojanstva, ker je v njem utemeljena tudi svoboda slehernega človeka. Biti svoboden v Kristusu pomeni, da ni nihče nikomur suženj. Odnos z Bogom relativizira vsak drug odnos, ki bi človeka lahko zaslužnil. Da Cerkev spoštuje vest kot nekaj svetega, pomeni, da je sprejela in potrdila absolutni primat posameznega subjekta, ki je nad vsakršno odločitvijo. To v preteklosti nikakor ni bilo jasno. Cerkev je pogosto pristajala na primat institucionalne avtoritete nad posameznikovo vestjo. To novo stališče Cerkve pa je s tem lahko postalo izhodišče za izjavo o verski svobodi *Dignitatis humanae* (1965), ki ima človekovo dostojanstvo v naslovu in prekinja tradicijo državne vere, ki je pomenila nevarnost, da bi se vera lahko zlorabljala v politične namene. Koncil govori tudi o osebnostnem človekovem dostojanstvu, s čimer jasno pove, da o človeku ne more in ne sme misliti zunaj konteksta osebe. Od razumevanja človeške osebe je odvisno tudi razumevanje človekovega dostojanstva. Besedilo pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* se končno dotakne tudi avtonomije, jo postavi v odrešenjski kontekst in s tem obvaruje pred popolnim relativizmom in skepticizmom. Človeku ne odreka avtonomije, pač pa jo utemelji teonomno, in sicer tako, da z njo hkrati določi dialoški značaj odnosa med človekom in Bogom. Človekovo dostojanstvo v kontekstu krščanske antropologije dobi tisti specifični značaj, zaradi katerega Katoliška cerkev brani to dostojanstvo od trenutka spočetja do človekove naravne smrti. V tej točki

se stališče Cerkve pogosto razlikuje od drugih interpretacij človekovega dostojanstva, ki so postavljene v drugačen antropološki okvir.

2. poglavje: Načela krščanske družbene etike

2.1. Personalno/osebnostno načelo

Osebnostno ali personalno načelo je eno od štirih temeljnih načel družbenega nauka Cerkve, ki je hkrati osnova za razumevanje ostalih treh (skupno dobro, subsidiarnost in solidarnost). Njegova vsebina je bistveno odvisna od razumevanja pojma oseba (*persona*). Človek, ki je po naravi oseba, je večplastno bitje. Kot družbeno konstitutivni dejavnik, brez katerega družbe preprosto ni, je predvsem individualno, družbeno in presežno bitje. Vsak enostranski razvoj družbe izvira iz enostranskega razumevanja človeka kot osebe. V družbenem smislu obstajajo individualistično-anarhični, kolektivistični in fundamentalistični sistemi. Zgodovina devetnajstega in dvajsetega stoletja očitno kaže, kaj je individualizem v liberalno kapitalističnem družbenem redu, kaj pomeni obravnavati človeka zgolj kot del ali sredstvo kolektiva v socialističnem, komunističnem ali nacionalsocialističnem sistemu in kaj je družba, če se utemeljuje z božjo avtoriteto, kar v novejši zgodovini kaže islamski fundamentalizem, v preteklosti pa tudi v katoliška družbena doktrina.

V skladu z osebnostnim načelom je človek nosilec, ustvarjalec in cilj vseh družbenih struktur. Kot pravi okrožnica *Mater et magistra*, mora biti človek »po najvišjem načelu tega nauka /.../ temelj, nosilec in namen vseh družbenih uredb. Mislimo človeka, kolikor je po naravi družbeno bitje in obenem dvignjen v višji red, ki naravo presega in obenem zmaguje« (MM, 219).

Človek, ki je po svoji naravi naravnan na drugega in na presežno, kar pomeni, da je kulturno bitje, je edino živo bitje, ki si tudi v družbenem smislu od svojih začetkov in vse do danes postavlja vprašanja, od kod je, zakaj živi in kam je namenjen, ter nanja bolj ali manj uspešno išče odgovore.

Koncilska konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu lepo pove, »da je in mora biti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja. /.../ Izmed družbenih vezi, ki so potrebne za spopolnjevanje človeka, se nekatere, kakor sta to družina in politična skupnost, bolj neposredno skladajo s človekovo notranjo naravo; druge pa izvirajo bolj iz njegove svobodne volje« (GS, 25).

Človekova individualnost, družbenost in presežnost so sestavni del človekovih pravic, ki predstavljajo etično in pravno normo sodobnih demokratičnih družb in njihovih ureditev. Človekove pravice konkretizirajo celotno večplastno strukturo človeka kot osebnostno naravo. Načelo personalnosti je tako postalo temelj družbam, ki želijo sebe uravnavati in utemeljevati v službi človeka. Tako ima to načelo analitično in normativno vlogo v družbi. Od odgovora na vprašanje, kdo je človek, je odvisno, ali je neka družba človeku prijazna ali sovražna.

2.2. Skupno dobro/blaginja

Eden od štirih temeljnih principov družbenega nauka Cerkve ima izvor v latinski besedi *bonum commune* (splošni blagor, javni interes). Za Aristotela je dobro države to, kar je pravilno, to pa je skupno dobro, ki izhaja iz koristi manjših skupnosti. Gre za najvišjo korist, ki uravnoteži družbene interese. V družbeni misli Tomaža Akvinskega se zelo pogosto nahaja izraz *bonum commune*. Tomaž ga utemeljuje v Bogu kot najvišjem dobrem in mu s tem da zadnjo presežno utemeljitev, kar ima posledice za njegovo moralno veljavnost. Skupno dobro je merilo za vladajoče in za vladane. Vsaka norma je pravilna le takrat, če je v soglasju s skupnim dobrim (*S.th.* I–II, q 90 a 2). Tomaževa opredelitev je veljala vse do Leona XIII., ki je skupno dobro razumel kot zadnji in najvišji princip vsake skupnosti.

Ontološko in antropološko utemeljen princip skupnega dobrega je danes zunaj katoliškega družbenega nauka in njegove teorije o naravnem zakonu praktično pozabljen. Na njegovo mesto so stopili blaginja, kakovost življenja, splošna korist, blagostanje, standard in podobno. V vsakem od teh gre za vprašanje posameznikove dobrobiti in kolektivnega dobrega, ki sta v stalni soodvisnosti in zato predstavljata tudi stalni družbeni problem.

Klasično liberalno razumevanje skupnega dobrega izhaja iz predpostavke, da mora vsak posameznik skrbeti zase in za svojo dobrobit. Pri tem ga nihče ne sme ovirati. Sreča je stvar posameznika. Skupno dobro je vsota posameznih sreč oziroma individualnih uresničitvev. Naloga države kot največje družbene strukture je, da bdi nad posamezniki in prepreči poizkuse onemogočanja doseganja individualnega dobrega.

Do takšnega razumevanja skupnega dobrega je bil kritičen Janez Pavel II. V okrožnici *Centesimus annus* med drugim ugotavlja, da tudi v demokratičnih družbah skupno dobro ni vedno cilj države. »Zahteve družbe niso vedno preverjene po merilih pravičnosti in morale, marveč bolj po volilni in finančni moči skupin, ki jo podpirajo. Tovrstno spridenje političnega vedenja rojeva sčasoma

nezaupanje in ravnodušnost in posledično pešanje politične zavzetosti in skupnostne zavesti prebivalstva, ki se čuti zapostavljeno in razočarano. Iz tega narašča nemoč, kako uskladiti koristi posameznikov v širši razgled na skupno blaginjo. Ta namreč ni enostavni skupek koristi posameznikov, temveč ocenitev in urejenost, napravljeni na temelju uravnovešene lestvice vrednot, in končno na osnovi jasnega razumevanja dostojanstva in človekovih pravic» (CA, 47).

Druga enostranska opredelitev skupnega dobrega ima kolektivistično predpostavko, po kateri so v njem povzeti vsi socialni cilji ne glede na osebne interese posameznikov. Kolektivizem na mesto posameznika postavi razred, stranko in državo. Skupno dobro se razume predvsem in zgolj v doseganju materialnih dobrin, v njihovi čim večji proizvodnji, v maksimalni socialni vlogi države, pri čemer ne upošteva dejstva, da to hromi posameznikovo odgovornost in iniciativnost.

Pojem skupnega dobrega je tesno povezan s posameznikom kot osebo, ki vključuje odnos z drugim oziroma z drugimi. Vsak človek je družbeno pogojen in naravnán na skupnost. Človek kot oseba je glavni cilj družbe in ima v sebi temelj za svojo individualnost in za svojo družbenost. Skupno dobro ima prednost pred posameznikom takrat, ko so v igri enake dobrine in se najstrožje spoštuje nedotakljivost človekove osebe. Tako v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu beremo: »Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti. Kajti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbenega življenja« (GS, 25). Tako drugi vatikanski koncil na istem mestu opredeli skupno blaginjo »kot vsoto vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kakor posameznim članom omogočajo, da v večji meri in lažje dosežajo svojo popolnost« v vse bolj globalnih razsežnostih. Za Franza Furgerja »je skupno dobro doseženo takrat, ko je dobro za različne ljudi, ki med seboj živijo tudi v nasprotujočih si razmerah, glede na njihovo vsakdanje življenje in potrebe. Je skratka cilj vsake oblike skupnega življenja, od družine do države, vse do človeštva kot celote, in to ne v nasprotju, ampak v korist spoštovanja vsake posamezne osebe« (Furger 1991, 135).

Rudolf Weiler meni, da je skupno dobro lahko uresničeno le takrat, ko v družbi vlada socialna pravičnost, ko med posamezniki in manjšimi skupnostmi ne prihaja samo do ravnovesja interesov, ampak med njimi vlada solidaren in pravičen odnos. Skupno dobro je tesno povezano s solidarnostjo in pravičnostjo na vseh ravneh družbenega življenja (Weiler 1990, 239).

Oswald von Nell-Breuning razume pod skupnim dobrim stanje določene družbene strukture ali skupnosti, ki je zaradi tega sposobna svojim članom pomagati in omogočiti, da dosežejo svoj lastni

cilj ali izpolnitev oziroma lastni blagor. Pogoj za to je, da so družbene strukture, kot so na primer družina, združenja, klubi, država ali druge strukturne oblike, primerno oblikovane in usmerjene ter da razpolagajo s sebi lastnimi sredstvi. K tem sredstvom ne štejemo samo finančnih sredstev, pač pa tudi sposobnost vodenja, ustrezne okoliščine, dobre odnose in podobno. Tako skupno dobro pomeni tudi dobro organizacijsko vrednoto. Prav tako je pomembno, da so vsi člani naravnani na skupni cilj in da si zanj tudi dejansko prizadevajo. Pod tem vidikom je skupno dobro tudi stvar organiziranosti članov. Pod tema dvema vidikoma je skupno dobro mogoče razumeti kot vrednoto služenja, kot službo za drugega in služenje drugemu.

Če razumemo skupno dobro kot strokovni izraz v luči vrednote služenja, potem s tem pojmom opredeljujemo tudi to, zakaj kdo ponuja svojo služnost. V primeru države je to splošno blagostanje. Pri družini je to poseben človeški blagor, ki se ga družinski člani veselijo v okviru svoje družine. Pri interesnem združenju je to skupni interes vseh članov. Tako je skupno dobro tisto, zaradi česar so se posamezniki povezali v širšo skupnost. Ali drugače: skupno dobro je cilj in namen, zakaj so se med seboj povezali posamezni člani družbe oziroma zakaj sploh neka povezava obstaja. Skupno dobro je tako vrednota sama na sebi, je dobro (Nell-Breuning 1980, 35).

Včasih se je skupno dobro uporabljalo zgolj v kontekstu države. V bistvu pa ima vsaka družbena struktura svoje skupno dobro. Različne družbene strukture imajo različne namene in jih po tem tudi razlikujemo. Skupno dobro vseh ljudi je smiselno samo, če celotno človeštvo resnično tvori družbeno enovitost. V globalnem svetu je to vsak dan večji izziv, ki zahteva ustrezne odgovore.

V cerkvenem izrazoslovju se skupno dobro vedno uporablja v smislu služenja drugemu. Pri tem ne gre samo za materialne dobrine, ampak za celovito kvaliteto človekovega življenja, ki vključuje tudi zdravo okolje na globalni ravni. B. Sorge meni, da je danes nujno izhajati iz primata človekove osebe, iz nujnosti solidarnosti in iz odgovorne soudeležbe vseh pri iskanju skupnega dobrega v najširšem pomenu besede, če želimo odgovoriti na izzive, ki nam jih je zapustilo XX. stoletje (Sorge 2006, 168).

2.3. Solidarnost/vzajemnost

Pojem *solidarnost* izvira iz latinske besede *solidare*, 'zgostiti', 'utrditi', 'napraviti trdno'. *Solidus* oz. *solidum* v rimski pravni terminologiji pomeni poroštvo za celoto. Bolj natančno pomeni vzajemno odgovornost večjega števila ljudi, in sicer tako, da so soodvisni drug od drugega oziroma da svoje cilje uresničijo samo skupaj. »Izraz solidarnost označuje čut pripadnosti, tesno povezanost,

vzajemno odgovornost skupine ljudi« (Buchberger 1995, 191). Pomen tega pojma bi lahko drugače izrazili z izrekom: Vsi za enega, eden za vse. Nekateri namesto pojma solidarnost uporabljajo vzajemnost (Kremžar 1992, 84).

Nihče se ne more izločiti iz celotne človeške skupnosti in vsi ljudje so tako ali drugače udeleženi na skupni človeški usodi. Posameznik je vedno odvisen od drugih in celotna skupnost lahko obstaja zaradi mnoštva posameznikov. Tako je solidarnost najtesneje povezana s pojmom *personalnost* in *skupno dobro*. Skupnost kot takšna je naravnana na posameznika, saj je on njen prvi temelj in zadnji cilj, vendar ne kot izvzet, izoliran posameznik, ampak kot skupnost vseh posameznikov in njihove celovite dobrobiti.

Od Heinricha Pescha dalje se pojem *solidarizem* opredeljuje kot napetost med posameznikom in skupnostjo. Solidarizem izhaja iz predpostavke, da je človek v središču družbe, vendar ne tako in na način, kot je to zagovarjal marksizem, v katerem je subjekt celotna družba, saj se je pojem solidarnosti porodil kot njegovo nasprotje. Človek je družbeno bitje, ki se odpira drugim in je nanje naravnano. Samo v povezavi z drugimi ljudmi lahko posameznik razvije sebe in doseže svoje cilje. Skupaj je mogoče sooblikovati kulturo in zgodovino. Družba je lahko živa in ustvarjalna, kolikor so živi in ustvarjalni posamezniki, zato je njen cilj, da jih v tem podpira. Solidarizem se tako razlikuje od liberalizma, če ta pojmuje družbo kot vsoto posameznikov, ki sledijo zgolj svojim interesom in ciljem, kakor tudi od kolektivizmov, ki vidijo posameznika zgolj v službi celote, sistema, kolektiva, naroda ali razreda. Solidarnost kot temeljna vrednota in dolžnost je v solidarizmu ontološko utemeljena, če človeka razumemo kot bitje, ki je po svojem bistvu naravnano na družbo (Bondolfi 1991, 93). V drugi polovici 20. stol. je ontološko utemeljevanje družbenih načel doživelo močno kritiko, kar je zahtevalo nov način utemeljevanja.

Sodobni človek je občutljiv za svojo svobodo. Mnogi v solidarnosti vidijo omejitev te svobode. »Solidarnost je predvsem moralna kvaliteta človeka, zato svobodo predpostavlja, ne pa uničuje« (Stres 1991, 55). Pri sodobnem razumevanju svobode se pozablja, da je vrsta stvari človeku vnaprej dana in da je vsaka svoboda možna znotraj določenih razmer. To velja tako za posredovanje življenja znotraj družine kot za socialno mrežo v družbi in državi. Enako velja za delitev dobrin kakor za soudeležbo na različnih kulturnih dobrinah, brez katerih si ni mogoče predstavljati lastne svobode. Solidarnost je tako najtesneje povezana z bistvom družbe, ki je izraz človekove socialne oz. družbene razsežnosti. Bistvo družbe ni v delitvi moči ali v prevladi, ki bi določala smisel in cilj družbenim strukturam.

Solidarnost je princip vzpostavljanja družbenega reda kot celote in kot posamičnih segmentov. Oswald von Nell-Breuning jo je imenoval temeljni kamen človeške družbe. Iz nje izhaja moralna zaveza posameznika do družbe kot celote, da je sposoben svoje lastne interese prilagoditi interesom celotne skupnosti, kakor tudi obratno, da skupnost in tisti, ki zanjo odgovarjajo, služijo interesom posameznikov. Zato je solidarnost v nasprotju s slehernim družbenim egoizmom. Da se družba lahko strukturira, potrebuje pravno-organizacijsko ureditev. Solidarnost tako ne pomeni zgolj duhovnomoralnega principa in drže, ampak ima tudi pravno-organizacijske posledice. Kot pravni princip zahteva zunanjo organizacijo in strukturo v družbi, ki je izraz notranje duhovne solidarnosti med ljudmi.

Danes je solidarnost v katoliškem družbenem nauku sprejeta kot eden od temeljnih družbenih principov. V okrožnici *Quadragesimo anno* je zapisano: »Po krščanskem nauku je človek obdarovan z družbeno naravo, postavljen na to zemljo, da živi v družbi in je podrejen od Boga urejeni oblasti, vzgaja in razvija čim popolneje vse svoje zmožnosti v hvalo in slavo svojega Stvarnika« (QA, 118). V nasprotju s kolektivističnimi sistemi je G. Gundlach izoblikoval personalistični princip solidarnosti, ki je utemeljen na krščanskem pogledu na človeka kot osebe in božje podobe, ki se razvija in uresniči v skupnosti. Družbeni nauk Cerkve dosledno poudarja, da je človek kot oseba izvor, nosilec in cilj družbenega življenja. Iz osebe izhajajo pobude in oseba je edina lahko odgovorna. Človeška družba se gradi od spodaj navzgor, od posameznika k širši skupnosti, ne od zgoraj navzdol. V sodobni družbi se tako pričakuje, da se socialni partnerji sporazumejo o skupnih interesih na podlagi solidarnosti, ne pa da drug drugega onemogočajo ali preprečujejo uresničitev posameznih ciljev. Cilj socialnih partnerjev je, da skrbijo za skupno dobro vseh članov družbe. Krščansko razumevanje solidarnosti je tako v nasprotju s kakršno koli razredno razdelitvijo družbe. Razredna družba ne pozna pravične razporeditve in uskladitve interesov posameznih skupin, ampak njihov medsebojni boj in napetosti.

Poseben pomen je solidarnost dobila v novejši zgodovini, ko se je poljsko delavsko gibanje v osemdesetih letih poimenovalo *Solidarność*. Boj poljskih delavcev za delavske pravice ni temeljil na revolucionarnih načelih moči in nasilja, ampak na delavski solidarnosti, ki je z miroljubnimi sredstvi po poti reform demontirala krivični družbeni red. Delavsko gibanje *Solidarność* je bistveno prispevalo k razpadu blokvske razdelitve sveta in h koncu komunističnega družbenega reda.

2.3.1. Solidarnost v globalnem svetu

V dokumentih o družbenem nauku Cerkve je pojem solidarnost dobil globalni pomen predvsem v okrožnicah *Populorum progressio* (1967) in *Sollicitudo rei socialis* (1987). Če je prva okrožnica zahtevala globalno gospodarsko solidarnost za razvoj narodov, druga izhaja iz predpostavke, da ni mogoče doseči razvoja brez upoštevanja kulturne, presežne in religiozne razsežnosti človeka v družbenem življenju (SRS, 46). Drugače rečeno: razvoj znanosti, tehnike, ekonomije in politike bo dosegel svoj cilj samo takrat, ko ga bodo vodili moralne in ne ozke interesne predpostavke posameznih skupin. Človeški razvoj vedno bolj zahteva medsebojno soodvisnost vseh držav in ljudstev. Zato ne bo pravega razvoja, če ne bodo v njem soudeleženi vsi deli sveta in celotno človeštvo (SRS, 17). Posebno odgovornost za svetovno solidarnost imajo razvite države. Njihova nenehna skušnjava, da svoje blagostanje branijo in varujejo z obrambo lastnih interesov (protekcijonizem), je nevarna. Mednarodni gospodarski sistem prav zaradi tega pogosto diskriminira produkte dežel v razvoju ali izkorišča njihovo poceni delovno silo. Papež Janez Pavel II. je zelo jasno nastopil proti prevelikemu zadolževanju držav v razvoju. »Razvoj narodov se začne in najbolj ustrezno izvaja s prizadevanjem vsakega naroda za svoj lastni razvoj v sodelovanju z drugimi /.../ Kar smo rekli, ne bo mogoče uresničiti brez sodelovanja vseh, posebno mednarodne skupnosti, in sicer v okviru solidarnosti, ki zajema ves svet, začnši z najbolj obrobniimi /.../ Nujen pogoj za solidarnost z vsemi je svobodno razpolaganje s samim seboj in življenje po lastnih zakonih, in sicer tudi v združenjih /.../ Zahteva pa tudi, da je vsaka dežela pripravljena sprejeti žrtve, ki so potrebne za blagor svetovne skupnosti« (SRS, 44–45).

Zaradi vse večje svetovne soodvisnosti težko govorimo o katerem koli problemu v duhu in smislu njegove izoliranosti in izvzetosti iz globalnega sveta. To velja tako za pozitivne kot negativne pojave. »Soodvisnost se mora spremeniti v solidarnost, ki sloni na načelu, da so vse naravne dobrine namenjene vsem. Kar človek proizvede s svojo prizadevnostjo, ko spreminja z delom osnovna sredstva, mora prav tako služiti blagru vseh. /.../ Solidarnost nam pomaga, da v *drugem* – osebi, ljudstvu ali narodu – ne vidimo le orodja, katerega delovno sposobnost in telesno odpornost poceni izkoriščamo, da ga ne zavržemo, ko ni več za rabo, temveč da vidimo sebi podobnega pomočnika (prim. 1 Mz 2,18–20), ki naj enako kot mi dobi svoj delež pri življenjski gostiji, h kateri je vse ljudi enako povabil Bog. Zato je tako važno, da se prebudi verska zavest posameznikov in ljudstev. /.../ Solidarnost, ki jo predlagamo, je torej pot k miru in hkrati k razvoju« (SRS, 39).

2.4. Subsidiarnost/nadomestnost

Pojem *subsidiarnost* v socialno-etičnem kontekstu najprej srečamo pri nemškem socialnem etiku G. Gundlachu. Izhaja iz lat. besede *subsidium*, 'pomoč', 'nuditi pomoč', 'pospeševati'. Problem sta

poznala že Aristotel in Platon. Aristotel je kritiziral željo po prevelikem poenotenju v državi, ki bi morala združevati mnogovrstnost, če ne želi ukiniti same sebe (Azenbacher 1997, 211).

Zgodovinski okvir razvoja sodobnega pojmovanja subsidiarnosti, ki je eden temeljnih principov družbenega nauka Cerkve, je povezan z nastankom liberalnega kapitalizma in ruskega komunizma. Okrožnica *Quadragesimo anno* (1931) ga je definirala na klasičen način: »Kakor ni dopustno jemati posameznikom in izročati občini, kar zmorejo posamezniki s svojo močjo in svojo delavnostjo, tako je nepravilno ter povzroča veliko škode in moti pravi red, če se to, kar zmorejo manjše in nižje organizacije, izroča večji in višji družbi; zakaj država mora po svoji moči in naravi udom socialnega organizma s svojo dejavnostjo dajati oporo, nikdar pa jih ne sme ne uničiti niti si jih prisvajati« (QA, 79).

Oprelitev subsidiarnosti temelji na krščanskem razumevanju človeka kot osebe in s tem odnosa med človekom in družbo. V tem smislu je Janez XXIII. v okrožnici *Mater et Magistra* zapisal, »da je človek temelj, nosilec in namen vseh družbenih ureditev. Mislimo človeka, kolikor je po naravi družbeno bitje in obenem dvignjen v višji red, ki naravo presega in obenem zmaguje« (MM, 219). Aktivni nosilci družbenega reda so ljudje, državljani in ne uradniki, politiki, strokovnjaki za družbena vprašanja ali anonimna družba. Ljudje so tisti, ki morajo določati smer družbenega razvoja, strukture, razmah in meje družbenih procesov. Družba je in ostaja naravnana na človeka, zato mu mora pomagati, da se lahko razvije na celovit način in da doseže cilje, ki si jih sam določa. Takšen odnos med posameznikom in družbo terja njeno subsidiarno strukturo.

Skupnosti, ki jih ustanavlja človek, imajo pravico, da svoje cilje in naloge dosežejo z lastnimi močmi. Če neka manjša skupnost ni več sposobna tega sama zagotavljati, kar pomeni, da potrebuje pomoč, potem sme to pomoč pričakovati od večje skupnosti. Služnostni značaj družbe do posameznika je zavarovan le takrat, ko skupnosti, kot so družina, občina, združenja, podjetja in druge organizacije, svoje aktivnosti uresničujejo v moči lastne pristojnosti in odgovornosti. Pri svojem delu ne smejo biti vodene in diktirane od večjih družbenih struktur. Družba se mora graditi od spodaj, od državljana navzgor, in ne obratno, od zgoraj navzdol, od raznih centrov moči. Če manjše skupnosti potrebujejo legitimno pomoč od večje, potem se mora to zgoditi v smislu pomoči za samopomoč. Pri subsidiarnosti imamo opravka z načelom pristojnosti, ki določa podrejenost ali nadrejenost v družbenem telesu.

Načelo subsidiarnosti ni načelo, ki odpravlja potrebnost države in njenih pristojnosti. Subsidiarnost nasprotuje totalitarni državi in omogoča civilno družbo kot pomemben in ključen sestavni del

družbenega življenja. Arno Azenbacher načelo subsidiarnosti definira »kot socialno-etično organizacijsko načelo, ki ponuja usmeritev za urejenost in pristojnost v skupnosti, glede na odnos med posameznikom in družbeno strukturo, ki je večplastna in hierarhično strukturirana. To načelo predpostavlja, da je družba hierarhično strukturirana in da je vprašanje pristojnosti v njej povezano z vprašanjem pravičnosti« (Azenbacher 1997, 212).

Posebno področje, na katerem se pokaže vloga in pomen subsidiarnosti, je odnos med družino in državo. Sodobna država je v veliki meri prevzela primarno vlogo družine kot vzgojiteljice in učiteljice. Ker država predpisuje in določa celotni vzgojno-izobraževalni proces, obstaja nevarnost, da bo posegla na področje pristojnosti družine. Zato je pomembno, da država dopušča zasebne pobude na vzgojno-izobraževalnem področju in da podpira najrazličnejše oblike soudeležbe staršev pri vzgoji in izobraževanju njihovih otrok. Če država ne omogoča svobodnih šol, na totalitaren način posega na vzgojno področje in krši načelo subsidiarnosti. Vsako oženje izbirnosti in diferenciacije vzgoje in izobrazbe se oddaljuje od konkretnih oseb in njihovih potreb ter nasprotuje načelu subsidiarnosti.

Da je kaka družba urejena po načelu subsidiarnosti, je v veliki meri odvisno tudi od tega, kakšen je odnos med državo in gospodarstvom. Država je pri skrbi za sodobno družbo blagostanja na najrazličnejše načine dejavna na področju gospodarske, socialne in regionalne politike. Krščanski pogled na državo je vedno zagovarjal načelo, da je država dolžna skrbeti za red in pravičnost, ostalo pa naj prepusti družbi kot taki. Tako sta že škof Ketteler in papež Leon XIII. zagovarjala, da država sme posegati na področje gospodarstva v prid delavstva. Pri tem je odločilno, če država s svojimi posegi omogoča pomoč za samopomoč ali pa dela gospodarstvo vedno bolj odvisno od politične oblasti in njene moči. Ko prihaja do omejevanja pobud in odgovornosti gospodarskih subjektov, je jasno, da država posega na področje gospodarstva na neustrezen način in krši načelo subsidiarnosti.

Tudi socialna politika, ki ne teži k uravnoteženosti med socialnimi parterji, zgreši načelo subsidiarnosti. Politika, ki ne spodbuja odgovornosti za lastni socialni položaj, ki socialno varnost gradi zgolj na javnem sistemu in na ta način prebuja miselnost lažne socialne varnosti, ravna v nasprotju z načelom subsidiarnosti. Kriza socialne države ima svoj izvor v tem, da načelo subsidiarnosti ni bilo dovolj upoštevano, ker je država preveč storila za posameznika in mu s tem odvzela možnost za samoiniciativnost. Država je naredila posameznika, ki je odvisen od struktur javnega skrbstva, s tem pa je v njem ohromila iznajdljivost.

Kar zadeva ureditev državnega sistema po načelu subsidiarnosti, je veliko bolj ustrezen federativni kot centralistični sistem. Tudi vse oblike mednarodnega združevanja in sodelovanja bodo toliko bolj uspešne, kolikor se bo pri tem spoštovalo posebnosti posameznih narodov in ljudstev.

Pij XII. je veljavnost načela subsidiarnosti poudaril tudi za cerkveno hierarhično ureditev. Čeprav se je leta 1985 škofovska sinoda ukvarjala z razmerjem med kolegialnim in personalnim načelom vodenja Cerkve, ostaja to vprašanje odprto in nerešeno.

Načelo subsidiarnosti je tudi pravno načelo, saj ureja odnos med posameznikom in družbo kot celoto. Poseben pomen ima to načelo v oblikovanju evropske skupnosti, ki temelji na delni odpovedi suverenosti posameznih držav. Subsidiarnost je tako postala tudi ustavna kategorija, ki nima nujno enakega pomena, kot jo ima v okviru socialno-filozofske interpretacije.

V ustavnopravni luči ima načelo subsidiarnosti dva različna pomena: eden zadeva evropsko pravo, drugi pa ustavno zakonodajo posameznih držav. Evropsko pravo je načelo subsidiarnosti zapisalo v preambuli dogovora o EU (čl. 2, od. 2) in tudi v preambuli pogodbe o ustanovitvi evropske skupnosti (čl. 5, od. 2).

Od evropskih držav ima Nemčija načelo subsidiarnosti zapisano v ustavnem zakonu. Oba principa nista identična in tudi ne nujno paralelna, tako da lahko pride do napetosti med nacionalnimi ustavami in evropskimi pravnimi pogodbami. To je razumljivo že zaradi tega, ker sta oba principa nastala v različnih okoliščinah in od različnih zakonodajnih teles. Načelo subsidiarnosti je našlo svojo pot v evropsko zakonodajo po *Maastrichtski pogodbi* (1992). Povod za to so bile vse bolj razširjena birokracija, centralistične težnje in odtujenost evropskih struktur od Evropejcev. To ne pomeni, da o načelu subsidiarnosti niso razmišljali od vsega začetka. Tako poročilo Evropske komisije že leta 1975 govori o tem, da ustanavljanje EU ne sme in ne more voditi k nekakšni superdržavi. Na začetku ustanavljanja evropske skupnosti je bil v ospredju pojem federalizma, ki pa ga ni sprejela Velika Britanija, ker je bil za razliko od Nemčije v njenem zgodovinskem okviru preveč centralistično obremenjen. Pojem federalizem so skupnosti in njenih članic, saj uravnava odnos med nacionalnimi in kontinentalnimi ter globalnimi interesi. Glede na vse večjo globalizacijo bo načelo subsidiarnosti moralo postati nadomestili s pojmom subsidiarnosti, s katerim so želeli omejiti evropski centralizem; ta se je vse bolj izražal na področju pristojnosti, ki so jih posamezne države izgubljale. Tako je subsidiarnost eno od vodilnih načel sodobne evropske eno od vodilnih načel organiziranja globalnega sveta.

IV. del: Konkretna področja krščanske družbene etike

1. poglavje: *Cerkev in država ter civilna družba*

1.1. Spremenjen zgodovinski okvir

Za 19. in prvo polovico 20. stoletja je bilo značilno, da se je odnos med svetno in religiozno sfero urejal na predpostavki ljudsko-narodne Cerkve. Takšne Cerkve danes ni več, zato je sintagma *katoliški narod* v katerem koli sodobnem evropskem kontekstu neustrezna in povzroča več polemikičnosti kot koristi. Tudi v Avstriji in Nemčiji, ki sta lahko vzor po urejenosti odnosa med Cerkvijo in državo, se danes postavlja vprašanje, kako na novo opredeliti odnos med svetovnonazorsko nevtralno državo in Cerkvijo, kako državo zavarovati pred Cerkvijo – in obratno, kako Cerkev zavarovati pred državo – in ali sekularizirana država lahko, sme ali celo mora normativno zavarovati določeno veroizpoved (Kalb 1997, 339).

Glede na dejstvi multikulture, multireligijske, pluralne tolerantne družbe ter nazorsko nevtralne države se legitimnost svobode veroizpovedi na novo zastavlja v celotnem evropskem pravnem kontekstu. K temu sili tudi vedno večja prisotnost islamskega prebivalstva v evropskih državah. Kako občutljiv je ta okvir, je pokazala razprava ob besedilu evropske ustave.

Za prihodnje razumevanje pravne ureditve veroizpovedi v družbi bo potrebno natančno upoštevati razlikovanje med religiozno in politično sfero. Vse od Konstantinovega edikta naprej se svetnopolitična in duhovnokonfesionalna sfera borita za nadvlado. Tudi razsvetljenstvo in z njim protestantizem nista rešila tega vprašanja. Naslonitev protestantskih skupnosti na aktualno politično oblast ali celo ohranjanje državne cerkve sta v nekaterih državah tesnejša kot v deželah z večinsko katoliškim prebivalstvom, kjer obstaja konkordatna povezava med Katoliško cerkvijo in državo. Čeprav razsvetljenstvo pozna načelo, da je vera zasebna zadeva, ohranja elemente enačenja med državo in civilno družbo na eni ter religiozno sfero na drugi strani. Še več, protestantizem je s pomočjo razsvetljenstva ohranil srednjeveški model povezanosti med versko in politično oblastjo. Dober primer za to so Anglija in skandinavske države.

Sekularizacija kot odločilno dejstvo, ki ga je potrebno upoštevati za reševanje našega vprašanja, je povzročila različne procese. Najprej je pomenila osvoboditev svetnih institucij od verskih, dalje

postopno izrivanje vere iz družbenega življenja in s tem nekdanje samoumevne prisotnosti vere v javnosti ter dokončno premestitev verskega prepričanja v zasebno, intimno sfero. Ti trije vidiki sekularizacije so bistveno vplivali na razumevanje pojma *javnosti*. Po osvoboditvi svetnih vladarjev izpod verskih oblastnih struktur se je javnosti polastila država. Izrivanje vere iz družbenega življenja, v katerem je bil udeležen posameznik kot državljan, je posledično pomenilo, da je vera postopno izginjala iz javnosti. Javnost se je tako vedno bolj razumela kot nekaj, kar nasprotuje skrivnostnemu, skritemu. Ker je verska sfera želela ohranjati prav to, ji je pripadlo mesto v sferi privatnega, zasebnega, intimnega, ne pa javnega.

Z različnih vidikov sekularizacije in razumevanja pojma javnosti so se izpeljevale tudi različne rešitve za versko nevtralno državo. Najprej se je postavila zahteva po varnosti Cerkve pred državo, in obratno. Država kot domovina vseh državljanov, ne glede na vero in svetovni nazor, je skrbela za pravno oblikovanje demokratične volje državljanov in skupno blaginjo. V tem smislu je bila zaželeno določena razdalja države do veroizpovedi. Danes sekularizacija državnih in političnih institucij za Katoliško cerkev ni v ničemer sporna.

Odnosa med državo in Cerkvijo, ki izhaja iz sekularizacije in ideje o nazorsko nevtralni državi, se ne da skrčiti na institucionalno ločitev med Cerkvijo in državo. Ločitev Cerkve in države pomeni, da je ločeno njuno upravljanje z oblastjo. Cerkve ne upravljajo s politično oblastjo, država pa ne z oblastjo v duhovni oziroma verski sferi. Takšno ločitev je Katoliška cerkev sprejela, kar potrjujejo njeni dokumenti. Ker pa ima kot duhovna institucija javni in družbeni interes, želi in mora reševati svoja vitalna vprašanja v dialogu z oblastmi. Eno najbolj vitalnih vprašanj je vzgoja in izobraževanje.

Verska nevtralnost države pomeni spoštovanje posameznikove svobode do verskega življenja in spoštovanje kulturnih dogodkov, ki so z vero povezani ali temeljijo na njej. S tem pa se odpre vprašanje celovite odgovornosti države do državljanske svobode in kulturnega življenja državljanov, ki poteka v javnosti. Sleherno izločanje religioznega iz javnosti s strani države nujno vodi v omejevanje državljanskih svoboščin. Zato na ravni javnosti/družbe država ne more biti nevtralna do konfesionalnega in svetovnonazorskega področja. Tako se lahko govori kvečjemu o *vključitveni nevtralnosti*, ki pomeni, da država skrbi za pravni okvir pluralnega vključevanja veroizpovedi in svetovnih nazorov v javno življenje (Kalb 1997, 342–344).

Na tem temeljijo tudi rešitve odnosa med Cerkvijo in državo v dveh glavnih značilnih oblikah v sodobni Evropi: na eni strani ločitve Cerkve in države, ki sekularizacijo širi tudi na sfero javnosti

(Francija in Nizozemska), na drugi strani povezanosti med državo in Cerkvijo s posebnim pogodbenim prenosom nekaterih javnopravnih pristojnosti na cerkve oziroma verske skupnosti (Avstrija, Nemčija, Italija, Španija itd.). V teh državah je raven javnosti jasno ločena od države in država ne razširja sekularizacije v sfero javnosti, ki se generira kot kulturni pojav. Oba modela se danes različno kombinirata in sta sestavni del evropske pravne prakse, ki zagotavlja pravno jamstvo uresničevanja svobode veroizpovedi kot ene temeljnih človekovih pravic. Tako se govori o sistemu »pluralnega vključevanja ver in svetovnih nazorov« (Kalb 1997, 344).

Uveljavljeni modeli državne cerkve ali cerkvene države v preteklosti v (post)modernem svetu nimajo več svojega mesta. Pač pa so aktualni različni modeli, ki temeljijo na človekovi svobodni odločitvi za vero in na načelu ločitve Cerkve in države. Področje njunega skupnega interesa se ureja na pogodbeni način. V državah, v katerih ima Cerkev tradicionalno javnopravni značaj, se poskuša odnos med državo in Cerkvijo na novo izpeljati iz celotne ureditve pluralistično-demokratske družbe. Pri tem se izhaja iz temeljnih človekovih pravic, kot sta svoboda veroizpovedi in avtonomija Cerkve kot dela civilne družbe ter njen javni značaj. Pravna ureditev teh dejavnosti je potrebna zaradi njenega pomena v javnem življenju in širine njenega delovanja. V literaturi so naslednje utemeljitve ureditve odnosa med državo in Cerkvijo: a) religiozni interesi se razumejo kot del legitimne družbene naravnosti, zato ne smejo biti niti privilegirani niti diskriminirani; b) na podlagi kulturnih razlogov in iz njih izhajajočih dolžnosti države je država dolžna upoštevati tudi religijo kot dejavnik kulture; c) cerkev/veroizpoved predstavlja tudi interesno združenje in ji zato pripadajo enake pravice in dolžnosti kakor tudi možnosti, ki veljajo za druge interesne skupine; č) Cerkev je končno institucija *sui generis* (svojske ureditve) in je država zaradi številnih njenih javnih področij delovanja ne more poriniti v privatnost. Ta njen značaj je zagotovljen tudi v mednarodnem pravu, saj je subjekt mednarodnega prava (Klose 1990, 724–731).

1.2. Zmanjšana suverenost države

V Evropi so v teku procesi, ki vedno bolj omejujejo državo in njeno suverenost. Suverenost se relativizira tako od znotraj s strani državljanskih pobud in regionalizacije kakor od zunaj z meddržavno kontrolo institucij, ki so odgovorne za izvajanje človekovih pravic, ter s samim procesom evropskega združevanja. Oba procesa, kontinentalizacija in regionalizacija, bosta imela določene posledice za napetost med sakralnim in profanim, znane od Kristusa naprej. Potrebno bo sprejeti dejstvo, da je določena absolutizacija države vedno bolj vprašljiva in da se kulturno delovanje uresničuje po načelih avtonomije in civilne družbe. Če država kot taka doživlja to relativizacijo, potem bo to imelo posledice tudi za Cerkev kot institucijo, ki s tem izgublja edinega

tradicionalnega partnerja. Velik del cerkvenopravnega instrumentarija predpostavlja suvereno državo kot partnerja v pogodbi. Zato obstaja nevarnost, da so cerkve premalo pripravljene na čas, ko bo njihov večstoletni partner počasi izgubil določene pristojnosti. Cerkev bo vedno bolj izpostavljena svobodnemu prostoru, v katerem bo dobila nepričakovane partnerje. Z vedno večjo krizo institucij prihaja vse bolj do izraza posameznik kot državljan in član Cerkve. Bolj ko stopa posameznik v ospredje, manj je možnosti, da oblasti ohranjajo svoje privilegije. Svetna oblast, ki temelji na človekovih pravicah – med njimi je tudi verska svoboda, ki verske interese vzajemno upošteva in vero podpira v smislu kulturne dolžnosti –, ni več istovetna z državo, ki je nastala iz soočenja z gregorijansko reformo – ta je postavila zahtevo po *libertas Ecclesiae* –, kar je preželo celotno evropsko zgodovino. Zato so za Cerkev – poleg države – vedno bolj pomembni partnerji posameznik, različni subjekti civilne družbe in mednarodne organizacije.

Iz tega sledi nekaj temeljnih kriterijev, ki opredeljujejo vlogo Cerkve v družbi in njen odnos do države: a) izhodišče je človek kot posameznik, ki je tudi religiozno bitje; vera je osebna, ne pa zasebna zadeva; b) človek svojo religioznost živi občestveno in jo tako tudi izraža; vera je javna zadeva civilne družbe; c) posledica človekove vere je kultura; vera je kulturna zadeva; č) država je servis človeka kot osebe, civilne družbe in kulture; država sodeluje s Cerkvijo in obravnava pravico do verske svobode kot sestavni del civilnega prava; d) Cerkev je v odnosu do države interesna skupnost posebne vrste (*sui generis*), ki ima enake pravice in dolžnosti kot druge interesne skupnosti. Država njeno posebnost spoštuje še posebej glede na mednarodni pravni status Katoliške cerkve. Cerkev je avtonomna. K svobodi/avtonomiji verskih skupnosti spada: da se ravna po svojih pravilih, kar zadeva nauk, kult in življenje; da imajo svobodo pri imenovanju in izbiranju svojih predstavnikov; da imajo pravico do javnosti in pravico ustanavljati vzgojna, kulturna, dobrodelna in socialna združenja; e) ker Cerkev ni edina tovrstna skupnost, lahko država njeno delovanje omeji zaradi pravic druge veroizpovedi, in sicer v luči skupnega blagra vseh in iz naslova varnosti pred možnimi zlorabami; f) Cerkev se sama odpove sredstvom, ki jih imajo na razpolago zemeljske družbe, ker se pri svojem poslanstvu zanaša na pota in sredstva, ki so lastna evangeliju. V določenih primerih se bo odrekla zakonitim pravicam, če bi zaradi njihove uporabe postala vprašljiva njena pričevalna moč (GS, 76).

Vse to govori o tem, da se Cerkev sama vedno bolj opira na človeka. Za Cerkev kot institucionalno varuhinjo svobode veroizpovedi je ključnega pomena priznanje družbe in njene oblasti, da je človek tudi duhovno bitje, da je religiozno bitje in da je družba dolžna to človekovo razsežnost ne samo spoštovati, ampak ji omogočiti poln razvoj in delovanje. Tako pravi papež Janez Pavel II. v okrožnici *O skrbi za socialno vprašanje* pravi, da je »človekova transcendentalna resničnost /.../ v

bistvu socialna« (SRS, 29). Iz te perspektive je mogoče razumeti prizadevanje cerkva, da si v določeni družbi v dogovoru z državo zagotovijo, da na vseh vitalnih področjih svobodno izvršujejo versko življenje.

1.3. Položaj v Sloveniji

Leta 1991, po uspešni osamosvojitvi Slovenije izpod jugoslovanske komunistične vladavine, se je pričakovalo, da se bo na novo uredil odnos med Katoliško cerkvijo (Svetim sedežem) in Republiko Slovenijo. Ustanovitev Slovenske škofovske konference in navezava diplomatskih stikov med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo sta bila institucionalna pogoja takšnega pričakovanja. Prva demokratično izvoljena vlada, ki jo je sestavila koalicija Demos, je razširila delno kritje socialnih dajatev iz državnega proračuna za nekdanj socializmu lojalne na vse katoliške duhovnike in druge predstavnike verskih skupnosti. Teološka fakulteta se je vključila nazaj v ljubljansko univerzo, iz katere je bila izključena leta 1952. Cerkveni gimnaziji internega značaja v Vipavi in Želimlju sta dobili javno priznan program in 100-odstotno financiranje pedagoškega programa. Ljubljanski nadškofiji so bili vrnjeni t. i. škofovi zavodi v Šentvidu, kjer je bila ponovno ustanovljena Škofijska klasična gimnazija. Leta 1997 je bila ustanovljena Škofijska gimnazija v Mariboru, ki jo v skladu z zakonodajo iz leta 1996 država financira 85-odstotno.

Katoliški cerkvi je bilo delno vrnjeno premoženje predvsem na lokalni ravni. Postopki za vračanje poslopij, v katera je nekdanji režim naselil dejavnosti javnega pomena, kot so šole, zdravstvene, socialne in kulturne ustanove, so bili dolgotrajni in mučni. Po letu 1992, ko je prevzela vladanje Liberalna demokracija Slovenije pod vodstvom Janeza Drnovška, se je proces integracije Cerkve v družbo upočasnili ali celo zaustavili. Cerkev je pričela opozarjati na vrsto nerešenih vprašanj in tako se je vlada 4. marca 1993 odločila, da sprejme sklep o »ustanovitvi Mešane krovne komisije Rimokatoliške cerkve in Vlade Republike Slovenije«. Naloga te komisije je bila, da »proučuje in pripravlja predloge Vladi Republike Slovenije za rešitev delovanja in položaja Rimokatoliške cerkve v Republiki Sloveniji« (Sklep Vlade RS v osebni arhivu, izdan pod števil.: 080-1/93-1/2-8). Delovanje te komisije se je zaustavljalo predvsem zaradi interpretacije načela ločitve verskih skupnosti od države, kot je zapisano v 7. členu slovenske ustave. Leta 2001 je bil končno dosežen prvi dogovor med Vlado Republike Slovenije in Slovensko škofovsko konferenco, ki je povzel v pravno obliko obstoječega stanja in ni prinesel nobenih novih rešitev. Kasneje je ta dogovor z majhnimi korekturami sprejela in podpisala tudi Evangeličanska cerkev. Ta dogovor je bil izhodišče in delovno gradivo za pogajanja med Svetim sedežem in Republiko Slovenijo.

Vladna stran pod vodstvom Liberalne demokracije Slovenije je ves čas nasprotovala pogajanjem na mednarodni ravni, se pravi s Svetim sedežem. Do teh je le prišlo leta 2001. Prvi sporazum je bil pripravljen v enem letu. Ker so bivši komunisti in nekateri liberalci sporazumu nasprotovali, so ga poslali v ustavno presojo. Od pomladi 2002 do jeseni 2003 si je ustavno sodišče vzelo čas, da bi presodilo o skladnosti sporazuma z ustavo. 19. novembra 2003 je Ustavno sodišče Republike Slovenije soglasno sprejelo sklep, da je sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem, podpisan 14. decembra 2001, skladen z ustavo Republike Slovenije.

S tem pravnim aktom se je odprla pot za ratifikacijo sporazuma v državnem zboru, kar se je zgodilo 28. januarja 2004; po enourni razpravi je s 44 glasovi *za* in 12 *proti* ratificiral sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem.

Ratifikacija vatikanskega sporazuma je pomenila pomembno pravno osnovo za reševanje nadaljnjih odprtih vprašanj med Republiko Slovenijo in Katoliško cerkvijo. Sporazum sicer ni prinesel posebnih novosti, pomembni pa so bili poudarki v preambuli, ki govorijo o večstoletni zgodovinski povezanosti med slovenskim narodom in Katoliško cerkvijo, pomembna pa je tudi interpretacija 7. člena ustave, ki govori o ločenosti med državo in Cerkvijo v luči njune neodvisnosti in samostojnosti ter zavezanosti k sodelovanju pri prizadevanjih za napredek človekove osebe in skupnega dobrega. Pomemben in daljnosežen je tudi 14. člen sporazuma, ki pravi, da si bosta Republika Slovenija in Sveti sedež prizadevala obravnavati vsa odprta vprašanja, z namenom, da prideta do skupne sporazumne rešitve. S tem se je odprla pravna možnost za normalizacijo položaja Katoliške cerkve v Republiki Sloveniji.

Po volitvah leta 2004, ko je ponovno prišla na oblast koalicija nekdanjih Demosovih strank, se je pospešil proces denacionalizacije. Sprejet je bil zakon o verski svobodi, podpisan je bil sporazum med islamsko skupnostjo v Sloveniji in Vlado RS, izboljšala se je oskrba vernikov v javnih zavodih, kjer je omejeno bivanje, normalizirali so se odnosi med predstavniki Vlade RS in verskimi skupnostmi. Odprta vprašanja ostajajo verski pouk v javnih šolah, urbanistično načrtovanje sakralnih prostorov, priznanje cerkveno sklenjene poroke pred državo in sofinanciranje obnove cerkvenih kulturnih spomenikov, ki so za Katoliško cerkev veliko breme. Slovenija, ki je po gospodarskih, socialnih, kulturnih in pravnih standardih najbolj razvita nova članica Evropske unije, ostaja na področju uresničevanja verske svobode in dokončne ureditve odnosa med državo in Cerkvijo miselna ujetnica kulturnega boja med liberalizmom in katolicizmom na prelomu med 19. in 20. stoletjem. Njen novi evropski kontekst je nova priložnost za preseganje starih, zgodovinsko

izčrpanih dilem na tem področju. K temu bo lahko veliko pripomogel Zakon o verski svobodi, ki je bil sprejet leta 2007.

1.4. Civilna družba

1.4.1. Izvor in pomen civilne družbe

Latinski izraz *civilis*, 'državlanski', 'meščanski', 'nenasilen', izvira iz besede *civis*, 'državljan'. Tine Hribar pravi, da je »po izvoru pojem civilne družbe krščanski; grška *pólis* ne razlikuje med civilno družbo, pravno državo in politično oblastjo. Vse se začne z Avguštinovim razločkom med zemeljsko (*civitas terrena*) in božjo (*civitas Dei*) državo« (Hribar 1988, 277). Papež Gelazij I. (492–496) je prvi postavil teorijo o dveh mečih, ki je veljala vse do Inocenca III. (1198–1216), ki je zase zahteval popolno oblast (Stres 1996, 116–117).

Kršćanstvo je z idejo enakosti vseh ljudi pred Bogom radikalno poseglo v judovski verski in družbeni patriarhalni sistem in v rimsko-grško delitev ljudi na svobodne in sužnje (Gal 3,28–29; 4,7). Tako je v prvih treh stoletjih relativiziralo pobožanstveno svetno oblast rimskega cesarja. V srednjem veku pa z delitvijo oblasti na svetno in duhovno prispevalo k postopnemu uveljavljanju človekovega dostojanstva. S tem je krščanstvo izzvalo problem, ki ga antika ni poznala, namreč odnos med Cerkvijo (civilno družbo) in državo. Prav ta odnos je zahteval različno stopnjo zvestobe in zavezanosti. Težko si predstavljamo, da bi v evropskem miselnem svetu pojem svobode imel tako pomembno mesto, če instituciji etike in vere ne bi bili neodvisni od države in tudi od legalnih sankcij (institut spovedne molčečnosti in azila).

Z novoveškim sekularnim pogledom na državo se je uveljavila razlika med državo in posvetno družbo. V modernem pomenu pojem civilne družbe dobi novo težo in novo vsebino. Z ukinitvijo fevdalnega družbenega reda je nastala družbena ureditev, ki ni omogočila svobode samo trgu, ampak je med privatnim življenjem in državo ustvarila možnost svobodne javnosti, v kateri je državljan postal subjekt političnega delovanja. S tem se je odprl prostor demokratičnega življenja (Höhn 2003, 2117).

Thomas Hobbes je opredelil civilno družbo z vidika vojne oziroma miru v državi. Država, ki skrbi za mir, omogoča civilno družbo. Hobbesovo skrbniško vlogo države do civilne družbe je John Locke nadomestil s teorijo o ustavni državi. Thomas Paine je videl državo kot nujno zlo, družbo pa kot naravno stanje. Po njegovem je država zgolj v funkciji civilne družbe, ki mora biti čim bolj

samostojna. Georg Friedrich Hegel se je vrnil k vlogi države, ki edina lahko poveže partikularne interese posameznikov. Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville je opozoril na nevarnost državnega despotizma, če bi se vloga države krepila. Za razliko od njega je Karl Marx civilno družbo razumel kot buržuazno družbo, državo pa kot njeno orodje despotizma, zato je menil, da je treba oboje odpraviti. To se je v realnem socializmu na nek način tudi zgodilo: avantgarda je prevzela državo za svoj instrument oblasti in si podredila vse, kar se je dalo, s tem pa ukinila civilno družbo. Za Jean Jacquesa Rousseauja, ki je prvi uveljavil suverenost ljudstva, je državljansko (civilno) stanje rezultat družbene pogodbe, ki se imenuje država. Civilno stanje kot civilizirano stanje je z občo voljo obvladano stanje, ki ga razlikuje od naravne svobode, ki jo omejujejo posameznikove sposobnosti. Rousseau je razlikoval tudi med religijo človeka, religijo državljana in duhovniško religijo. Sam se je zavzemal za civilno religijo in za ločitev države od cerkve. »Na podlagi Rousseaujeve civilne religije je Kant razvil ideologijo razsvetljenskega absolutizma, na podlagi Lockejeve 'morality' pa je J. S. Mill zgradil svojo teorijo strpnega liberalizma. Medtem ko Rousseau izhaja iz splošne civilne svobode, svobode, omejene z občo voljo, izhaja Locke iz civilnih svoboščin (*civil liberties*), ki množično omejuje voljo države. Kljub tem razlikam sta tako Locke kot Rousseau zagovornika temelja moderne civilne družbe: oblasti ljudstva /.../ V moderni civilni družbi je enakost pred svobodo. Medtem ko je imela v predmoderni družbi prednost manjšina (aristokracija), jo ima v moderni družbi večina: zmaguje seštevek enakopravnih glasov. V postmoderni civilni družbi se na podlagi realizirane formalnopravne enakosti znova začenja uveljavljati manjšinsko pravo: pravica manjšine, da terja od večine vsebinske svoboščine« (Hribar 1988, 290–291). Hribar tako meni, da na koncu moderne dobe enakost ni predpostavka svobode, ampak obratno. V postmoderni pa se tudi to spremeni in stopi v ospredje bratstvo, ki pa zaradi strahu pred tehnološko katastrofo prenese težišče iz medčloveških odnosov na razmerje človeka do narave.

V sodobnih variantah razumevanja civilne družbe se razlikujeta civilna družba z gospodarsko liberalnimi poudarki od civilne družbe komunitarnega značaja. Prva se opredeljuje proti državnemu intervencionizmu in etatizmu ter poudarja pravice posameznika kakor njegovo lastno skrb za prihodnost. Druga pa se opredeljuje na podlagi solidarnosti in participaciji posameznika pri obnavljanju demokracije. Tudi ta zagovarja individualne pravice, toda v prid oseb, ki niso akterji, ampak žrtve družbenega in gospodarskega življenja. V tem primeru mora država zagotoviti učinkovito socialno in politično participacijo državljanov. V Habermasovem razumevanju deliberativne demokracije civilna družba ne vključuje več gospodarskega življenja. Njeno jedro oblikujejo nevladne in negospodarske prostovoljne organizacije, ki so zakoreninjene v javnem življenju. Njihova naloga je, da vsakodnevne probleme javno izražajo in pokažejo na strukturne

politične in gospodarske razloge, ki povzročajo družbeno neenakost in krivice. S pomočjo družbene kritike oblikujejo javno antimoč, ki mora biti demokratična in civilnodružbeno formalizirana. V tem smislu delujejo protiglobalizacijska gibanja.

Anton Stres in Charles Taylor razlikujeta v zahodnih državah, v katerih je izpeljana ločnica med družbo in državo, tri stopnje samostojnosti civilne družbe: a) minimalna civilna družba predpostavlja svobodna združenja, ki ne potrebujejo podpore države; b) civilna družba se v celoti organizira sama (gospodarstvo, kultura, izobraževanje, sociala, prosti čas itn.); c) civilna družba vpliva na potek državne politike (Stres 1996, 115–116).

1.4.2. Krščansko razumevanje civilne družbe

Izhajamo iz razumevanja družbe kot spleta dinamičnih odnosov med ljudmi. Družba ni statična in anonimna stvarnost, ampak je posledica soodvisnosti posameznih subjektov, ki živijo znotraj določenega teritorija in oblikujejo skupni življenjski in kulturni prostor, ki je posledica vzajemnega odnosa pripadnosti na neposreden ali posreden način. Družba je splet odnosov na različnih ravneh, kot so družinski, pravni, ekonomski, socialni, kulturni in podobno. Ti odnosi so posledica neposredne ali posredne soodvisnosti posameznikov.

Zgodovina ni najprej in predvsem zgodovina držav, velikih podjetij ali razosebljenih kolektivov, ampak je vedno zgodovina oseb, posameznikov ali združenj, katerih delo, delovanje in upanje se je v času in prostoru tako uveljavilo, da se je začelo prenašati iz generacije v generacijo.

Države ne moremo istovetiti z ljudstvom ali z družbo. Tudi ni država tista, ki bi vzpostavljala ljudstvo in narod. Pač pa je ravno obratno in prav zato so v zgodovini ljudstva (ljudi), ki so ustvarjala svojo zgodovino, čeprav niso imela svoje države. Za vzpostavitev ljudstva ali naroda je ne glede na različne zgodovinske in pravne oblike bistvena zavestna vzajemna pripadnost posameznikov določeni skupnosti, ki se izraža v različnih oblikah pripadnosti in medsebojni podpori. Slednje je mogoče tudi zunaj in brez pravno organizirane oblike, kakor jo predstavlja država, čeprav je veliko težje. Temeljnega pomena za narod ali ljudstvo so etične in duhovne vezi in ne država. Dobronamerna pripadnost ljudi, ki si prizadevajo za skupno človečnost, oblikuje ljudstvo oziroma narod. Državo je torej potrebno razumeti, varovati in do nje gojiti zdrav odnos zaradi tega, ker varuje posameznika in celotno skupnost pred vsako obliko agresije in skrbi za solidarnost med državljani.

Nosilec institucionalnih oblik življenja je vedno človek kot posameznik ali združen v različne oblike skupnega življenja. Institucije ustrezajo človeškim ciljem samo toliko, kolikor jim ljudje sami postavijo jasne cilje. Vsaka generacija je poklicana, da odgovorno in ustvarjalno gradi institucije in da podedovane napolni z življenjem. Glede na družbeni nauk Cerkve so institucije izraz skupnosti, njene stabilnosti in solidarnosti. So izraz solidarnosti med ljudmi, ki ima trajnostno vrednost. Sama institucija pa ima trajno vrednost tako dolgo, dokler služi vsem posameznim članom skupnosti, skupnosti kot celoti ali tudi celotnemu človeštvu. Tak odnos je v instituciji domišljen, izdelan in formalno potrjen. Na dnu vsake institucije in institucionalnega življenja je zato mogoče razbrati določeno pojmovanje človeka in medčloveških odnosov. Institucije so preprosto posledica dogovora med ljudmi.

Prav zaradi tega je pomembno, da se v demokratični družbi med političnimi strankami kot nosilkami oblasti in posameznikom oblikujejo združenja, gibanja in civilne pobude. Njihov nastanek zaznamuje večja zakoreninjenost v bazi, spontan in svoboden način združevanja. So veliko bolj prožni v poslušanju in iskanju odgovorov na konkretne potrebe ljudi. Njihovo delovanje je bolj humano, solidarno in občestveno. S pomočjo civilnih oblik delovanja v družbi se lahko ta vedno znova obnavlja in polni svoje institucionalizirane oblike življenja z novo življenjsko močjo.

Civilne oblike združevanja so v sodobni demokratični in pluralni družbi velikokrat tudi edino sredstvo, s katerim je mogoče zavzeti ali zastopati etična stališča v družbenem dogajanju.

Potem ko je v preteklosti monarhično suverenost marsikje zamenjala suverenost ene partije, je danes nevarno, da suverenost ene same partije zamenja t. i. suverenost večine, ki je sicer demokratično načelo, a zaradi tega še nima v posesti etične resnice. Etična resnica je lahko tudi na strani manjšine ali posameznika. Pojem *vladavina prava*, ki se je uveljavlja kot izraz najvišje suverenosti zakonodajne oblasti v državi, govori v prid tezi, da zunaj pravnega dogovora ni mogoče iskati zadnje utemeljitve za katerikoli družbeni dogovor. Takšna teza pa je nevarna na tistih področjih, ki so izrazito etična in ne pravna, kot je na primer vprašanje začetka človekovega življenja, in prav na tej ravni ima civilna družba vse možnosti, da postavlja svoje vrednostne poudarke.

1.4.3. Cerkev in civilna družba

Za razmere v posttotalitarnih državah je zanimivo dejstvo, da imajo težave s priznanjem in spoštovanjem avtonomije Katoliške cerkve. To priznanje bi namreč pomenilo, da te države

pristajajo na suvereniteto posameznika kot religioznega bitja. Slovenska šolska zakonodaja, ki s posebnim členom izključuje konfesionalno dejavnost iz šolskega prostora, kaže na to, kako se država čuti pristojno, da regulira svobodo veroizpovedi na osnovi načela ločitve Cerkve in države, in ne na temelju načela pravice posameznika, da v privatnem in javnem življenju svobodno izraža svojo religiozno naravo. Na ta način država ne zaupa suverenosti državljanov in njihovi svobodni odločitvi in svobodni izbiri. Katoliška cerkev je za razliko to svobodo slovesno izrazila na drugem vatikanskem koncilu z izjavo o verski svobodi *Dignitatis humanae*, kjer pravi: »Ta vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi – znotraj zahtevanih meja – ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi« (DH 2).

Najvišji organ cerkvene oblasti je s to izjavo postavil suverenost posameznika nad katerokoli institucionalizirano obliko suverenosti, tudi cerkveno. Vloga institucionaliziranih oblik življenja je tako jasno utemeljena na posamezniku in zato so institucije v službi posameznika, tudi tistega, ki svoje dostojanstvo utemeljuje v Bogu. Sodobna država, ki to spoštuje, lahko vstopa v dialog z religiozno institucijo iz predpostavke suverenosti posameznika kot religioznega bitja in ne iz predpostavke ločenosti cerkvene in državne oblasti – pri čemer slednje ni ogroženo –, hkrati pa tudi iz predpostavke avtonomnosti verske skupnosti, ki lahko avtonomno sklepa dogovore tudi z drugimi ustanovami civilne družbe. To pa je navsezadnje edini način dosledne izpeljave človekovih pravic kakor tudi stališč drugega vatikanskega koncila, ki v izjavi o verski svobodi pravi: »Cerkve prav tako zahteva zase svobodo tudi zato, ker je tudi družba ljudi, ki imajo pravico živeti v svetni družbi po predpisih krščanske vere« (DH, 13).

Načelo personalnosti, iz katerega je izpeljan pogled na civilno družbo in njene institucionalne oblike življenja, in spremembe v Katoliški cerkvi z drugim vatikanskim koncilom, so odločilni dejavniki pri presojanju vloge Cerkve v sodobni družbi, s tem pa tudi njenega poslanstva kot pomembnega dela civilne družbe. To je odprto vprašanje Cerkvi, če se je dokončno pripravljena postaviti v položaj civilne družbe. Druga možnost je, da še vedno koristi ugodnosti, ki jih je pridobila iz pozicije konkurenta državni oblasti, toda ta v demokratični in pluralni družbi nima prihodnosti.

2. poglavje: Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

Uvod

Svetovno znani teolog in avtor ideje »Weltethos« (svetovni etos), Hans Küng, je na simpoziju v Osnabrücku (20.–23. oktober 2010) skušal odgovoriti na vprašanje: »Zakaj do danes ni skupne vizije miru za Balkan?« (Mokrosch 2013, 23) V odgovoru na to vprašanje avtor v analitičnem delu ponuja tezo, da so zatajile politika – s tremi usodnimi napakami – in obe Cerкви (katoliška in pravoslavna), ki niso delovale v smeri sprave po koncu druge svetovne vojne. Drugače se pa celo v literaturi najde teza, da so bili zadnji oboroženi spopadi na Balkanu tudi versko motivirane vojne (Houtart 1997, 443–446). Po Küngu je politika naredila nekaj usodnih napak:

1. EU in ZDA so hotele ohraniti skupno jugoslovansko državo, kljub srbski invaziji leta 1991. Ni bilo dovolj etične volje, da bi se postavili po robu resni nevarnosti srbske agresije.
2. Napaka je bila, da sta bili Hrvaška in Slovenija takoj priznani kot suvereni državi. To je imelo dve negativni posledici: razdeljenost v zunanji politiki EU in Bosna in Hercegovina je bila prepuščena srbski agresiji.
3. V Bosni in Hercegovini so bile meje umetno vzpostavljene, zgodili sta se etnično čiščenje in kršenje človekovih pravic. Kaj je torej ostalo? Vojna, daytonski sporazum iz leta 1995, sovraštvo in umetna tvorba Bosna in Hercegovina.

In kako so odpovedale Cerкve?

»Petdeset let so cerkvena vodstva imela na voljo, da bi po drugi svetovni vojni razčistile položaj, da bi priznale krivdo, prosile za odpuščanje in tako pripravile pot za mirovno politiko in za spravo med narodi,« sklene Küng svoj kritični pogled na situacijo v nekdanji Jugoslaviji.

Küngovo stališče že v izhodišču vsebuje nekaj netočnosti. Tako govori o enotnem jugoslovanskem jeziku. Južnoslovanski narodi nikoli nismo govorili enega jezika, niti pogovorno, še manj slovnično.

Kar zadeva mirno sožitje med narodi, ki so bili tudi družinsko med seboj prepleteni, je treba vedeti, da je bil to navidezni mir: ni temeljil na razčiščenju preteklosti druge svetovne vojne in Titov režim ga je vzpostavljajal s silo – če omenimo samo republiške poizkuse večje avtonomije v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki so bili zatrti s silo.

Tretja predpostavka, ki je hkrati za Kunga tudi rešitev, je predlog o federativnem konceptu Jugoslavije. Jugoslavija je bila v nekem smislu federacija, seveda ne v zahodnem pomenu tega družbenega koncepta. Če bi bila volja politike, da se komunistični tip federacije spremeni v demokratičnega, bi to lahko bila ena od možnih rešitev. Vendar te volje ni bilo.

Četrta predpostavka, ki zadeva vprašanje sprave po drugi svetovni vojni, tudi ne velja, iz več razlogov. Najprej je treba vedeti, da drugače od Nemčije, Francije in Poljske jugoslovansko ozemlje ni bilo po verski pripadnosti tako enotno, kakor je to navedenih evropskih državah, ki so zmogle proces sprave po drugi svetovni vojni. Dalje, v totalitarni državi, in to je komunistična Jugoslavija bila, niso bile dane družbene možnosti, ki bi zagotavljale iskren in odprt dialog. Dialog se je dogajal, predvsem po zaslugi ekumenskih delavcev iz Slovenije, vendar so se na teh srečanjih izogibali odprtim ranam, ki jih je pustila za seboj druga svetovna vojna.

In končno je sporna tudi Kungova teza, da je bila usodna tudi diplomatska napaka pri takojšnjem priznanju Hrvaške in Slovenije kot samostojnih držav. Na to tezo bomo odgovorili v nadaljevanju.

V razpravi želimo najprej predstaviti etične kriterije, ki na podlagi moralno-etičnih pojmov omogočajo opredelitev tega, kar se danes razume kot pravica do obrambe. V zgodovinskem pregledu dogajanj na Balkanu, še posebno v Sloveniji, bomo pokazali na probleme, dileme in rešitve, ki so bili možni in etično nesporni. Na podlagi prvega in drugega dela razprave bomo v sklepu predložili odgovore na Kungove teze, ki držijo ali pa tudi ne.

Prvi relevantni etični vidik je povezan z vprašanjem tako imenovanega socialnega ali »strukturnega« greha, ki ga je kot *terminus technicus* v cerkvene dokumente uvedel v okrožnici *Reconciliatio et Paenitentia* Janez Pavel II. V tej povezavi se zastavlja vprašanje, katere odločitve v preteklosti in pred izbruhom oboroženih konfliktov na Balkanu so ustvarjale možnosti za strukturni greh.

Dalje nas zanima interpretacija znanega pojma »pravična vojna«, ki je, izvirajoč iz rimske pravne dediščine, postal *terminus technicus* katoliške moralno-teološke tradicije do drugega vatikanskega koncila. V novejšem času se govori o pravici do samoobrambe in o humanitarni intervenciji. Kako lahko etično upravičimo obrambo pred agresorjem in kakšna je bila vojna na teritoriju nekdanje Jugoslavije?

Kot tretje se vprašanje vojne in miru nujno postavlja v politični kontekst, to pa pomeni, da imamo opravka z »moralnim kompromisom«, ki so ga kot nov pojem uvedli moralni teologi v zadnjih desetletjih. Tako se torej sprašujemo, ali je bil pred izbruhom oboroženega konflikta možen moralni kompromis in ali so se vse vpletene strani trudile, da bi ga dosegle. Ali ni upravičena obramba legitimirana z vidika moralnega kompromisa?

Na podlagi teh treh pojmov in iz njih izhajajočih etičnih kriterijev bomo v zadnjem delu razprave odgovorili na vprašanje o etični upravičenosti slovenske obrambe pred agresijo jugoslovanske armade in o primernosti ali neprimernosti diplomatskega priznanja novih držav, kakor so storile zahodnoevropske države in kakor to problematizira Küng.

2.1. Etične predpostavke za samoobrambo v kontekstu etičnega kompromisa

2.1.1. Strukturni greh

V slovenski teološki literaturi je o »strukturnem grehu in grešnih strukturah« pisal dr. Valenčič, ki je v razpravi razložil nastanek in razvoj ter značilnosti novega izrazja (Valenčič 1995, 685–700). Nemški nestor socialne etike, Oswald von Nell-Breuning, je leta 1987 v reviji *Stimmen der Zeit* (205–208) objavil kratek članek z naslovom »Soziale Sünde« oder »institutionalisiertes Unrecht« (»Socialni greh« ali »institucionalizirana krivica«). V njem je razjasnjeval pojma »grešne strukture« in »socialni greh«. Pri tem ugotavlja, da pojma v ničemer ne zmanjšujeta posameznikove osebne odgovornosti. Ko govorimo o socialnem grehu, hočemo reči, da »pravilna uporaba želi povedati, da tudi družbene strukture, kot so javno-pravno organizirane skupnosti, ki jih pogosto z eno besedo imenujemo »država«, niso nič manj, prej bolj, vezane na moralni zakon kot posamezne osebe. To hkrati pomeni, da so tudi enako ali še bolj sposobne kršiti moralna pravila. Dejansko državi, ki izvaja protipravne ukrepe na področju notranje ali zunanje moči, ko ne spoštuje dogovorov ali celo sprovcira vojne, pripišemo krivdo in jo obsodimo kot brezpravno državo ... Objektivno krivico, ki jo država povzroči, si mora po pravni poti pripisati sama sebi.« (205)

Institucionalna krivičnost je tako posledica večjega števila udeležencev, ki so kakorkoli k temu prispevali, uvedli, razširjali, poglobljali in utrjevali protipravne norme in pravila, da so vplivali na razmerja moči. Ali pa so tudi nasprotovali, da bi se takšna pravila odpravila in spremenila.

Prav tako grešijo vsi tisti, ki so te razmere izkoristili za svoje privilegije. »Kratko rečeno, na grešnosti so udeleženi na različne načine vsi tisti, ki niso predmet ali žrtev sistema, ampak so v sistemu sodelovali kot subjekti.« (207) Iz tega izhaja pomemben sklep: »Kdor se želi boriti proti

grešnemu sistemu, ne na ravni simptomov, ampak v jedru, tisti se mora boriti proti subjektom tega sistema. V koliko se takšnih ljudi ne da prepričati o njihovem slabem ravnanju ali celo odvrniti od njihovega slabega hotenja, v kolikor ne uvidijo svojega zmotnega spoznanja in napačne vesti ter niso nagovorljivi za kakršno koli spremembo, da bi uvideli krivice, ki jih povzročajo, potem ne preostane drugega, kot da nastopimo proti takim subjektom z ukrepi javne sile, s pomočjo katere se napačne strukture spravi v red in se jih nadomesti s poštenimi pravili. Na mesto institucionalne krivice morajo stopiti pravične norme in pravila.« (207)

Moralni teolog Jozef Fuchs se je, sklicujoč se na Karla Rahnerja, do pojmov, kakor sta »strukturni greh« ali »grešne strukture« in tudi »socialni greh«, opredelil s teološkega vidika. »Ne glede na to, kako razumemo ali razlagamo izvirni greh, smemo govoriti o nekakšni izvorni zadolženosti ali obremenjenosti z grehom. Še posebej to velja, ko govorimo o naši svobodi, ki jo od samega začetka naprej in v njeni celotni zgodovini ta obremenjenost določa. To dejstvo se izraža na različne načine in ima posledice v grešnih strukturah človeške resničnosti.« (Fuchs 1988, 616) Fuchs dalje v kratkem zgodovinskem pregledu ugotavlja, da se je človeštvo vedno zavedalo obstoja nepravičnih struktur. Filozofi so videli njihov temelj v človekovi svobodi, teologi pa v osebem grehu ali izvirnem grehu. V novejši zgodovini pa je v duhu kantovske in Rawlsove teorije o družbeni pogodbi (*Gesellschaftsvertrag*) mogoče videti iskanje rešitve tega vprašanja v družbenem dogovoru. »Da bi lahko izključili uničujoče posledice več kot očitnih nepravičnih in napačnih struktur, ki so navzoče v naravnem stanju stvari, je po Kantu potrebno doseči družbeno pogodbo, ki sicer ne bo spremenila obstoječih pravnih razmerij, ampak jih bo iz njihove nepopolne pravno privatne sfere preusmerila v javni-pravni sistem, ki bo skrbel za delilno pravičnost.« (615) Tako Fuchs razlikuje tri vidike pri vprašanju grešnih struktur: 1. posameznik kot oseba je tvorec grešnih struktur; 2. popravka imamo z objektivizacijo greha v človeški družbi in 3. to so nepravične situacije človeške družbe tako na nacionalni kakor na mednarodni ravni.

Fuchs opozori tudi na časovni dejavnik dejanskega stanja, ko ljudje postanejo neobčutljivi za krivice in greh. To je lahko posledica daljšega družbenega razvoja ali posameznikove osebne zgodovine (619).

Ko torej govorimo o strukturnem grehu, naj spomnimo, da o tem piše tudi cerkveno učiteljstvo v apostolskem pismu *Reconciliatio et paenitentia* (Janez Pavel II.), pa tudi Kongregacija za nauk vere v dokumentih o teologiji osvoboditve (6. 8. 1984; 22. 3. 1986). Cerkev učiteljstvo pri tem misli predvsem na posledice cele vrste dejanj posameznikov, ki se objektivizirajo v družbenih strukturah, še posebno v državnih in v meddržavnih, skozi daljše časovno obdobje. Tako ni vedno mogoče

rekonstruirati prvotnega in edinega nosilca, ki je na začetku neke strukture, katere grešnost lahko dobi tudi formalnopravno zagotovljen status v narodnem ali mednarodnem okviru.

V kontekstu strukturnega greha lahko vidimo nekdanjo državo Jugoslavijo. Najprej ugotavljamo, da v samem izhodišču, že po prvi svetovni vojni, še bolj pa po drugi, ne moremo govoriti o kakršnemkoli svobodnem soodločanju vseh državljanov pri oblikovanju takratnega novega družbenega telesa. Slovenci, Hrvatje in Bosanci se nismo suvereno odločali v prvi svetovni vojni in po njej, ker nismo imeli svoje države, drugače od Srbov. Bili smo udeleženci prve svetovne vojne in formalni poraženci na avstrijski strani, to pa je imelo posledice pri formiranju nove države južnih Slovanov, ki je kmalu končala v srbski hegemoniji.

Tudi med drugo svetovno vojno in po njej ni bilo nobenega demokratičnega soodločanja državljanov o prihodnosti Jugoslavije, čeprav je država obstajala in razpolagala z ustreznimi demokratičnimi mehanizmi. Vlogo določevalca si je uzurpirala Komunistična partija s Titom na čelu, ki je jugoslovansko kraljevino z elementi parlamentarizma izigrala in vzpostavila diktaturo. Družbene strukture, ki so razpadale v devetdesetih letih, so bile grešne in njihovi nosilci so bili tisti, ki so sami sebi pripisali pristojnosti za oblikovanju družbenih institucij. Vpliv državljanov in njihova odgovornost za stanje sta bila praktično nikakršna, saj je komunistična avantgarda razvila teorijo o razredni družbi, ki jo je na videz odpravljala, v resnici pa še bolj utrjevala in radikalizirala. Posameznik pri tem ni mogel sodelovati drugače kakor s strinjanjem ali nestrinjanjem. Posledice so bile predvidljive, cena je bila lahko tudi življenje. Grešne strukture družbenega življenja so tako nastajale pod vodstvom avantgarde in njenih posameznikov. Preostali državljani so gledali, kako preživeti. Bolj pogumni so postali disidenti in borci za svobodo in človekove pravice. Odigrali so ključno vlogo pri osamosvojitvi v devetdesetih letih, ki pa ni bila dosegljiva brez soočenja z nasiljem starih grešnih struktur, še posebno jugoslovanske armade. Za vse nekdanje jugoslovanske republike se je tako postavilo vprašanje samoobrambe pred agresijo armade, ki je iz jugoslovanske prešla v srbsko pod Miloševićevim vodstvom.

2.1.2. Samoobramba kot etični kompromis

Kompromis je napor, kako uskladiti med seboj cilje in želje, ki so si različni ali celo nasprotni. To je mogoče doseči samo z odpovedjo nekemu določenemu delu svojih lastnih interesov. Ta prilagoditev se razume po eni strani kot vprašanje osebe in njene notranje duhovne uskladitve z vrednotami, po drugi strani pa je pomembno usklajevanje na medosebni ravni, na

medinstitucionalnem nivoju. Tukaj pa govorimo o usklajevanju nasprotnih interesov različnih oseb ali skupin; prav to nas v našem kontekstu posebej zanima.

Drugi vidik pri pojmu kompromis zadeva vprašanje časa: kako dolgo naj neko kompromisno stanje traja. Obstajajo kompromisi, katerih čas trajanja je omejen. Tako lahko govorimo o definitivnem ali začasnem kompromisu. V načelu pa se postavlja vprašanje, ali ni vsak kompromis začasen, ker se v prihodnosti lahko pričakuje boljša rešitev oziroma si ljudje zanjo prizadevajo.

V pravu kompromis pomeni soglasje (obljubo) več subjektov, da ob nasprotujočih si interesih dosežejo minimalni skupni imenovalec. V temelju je vsem kompromisom skupna ideja, da se zgradi sporazum na podlagi samoodpovedi. Odločitev se ne prepusti drugim, ampak se rešitev išče po lastnih zmožnostih. Ni nujno potreben zunanji arbiter, lahko pa tudi.

Ko govorimo o etičnem oziroma moralnem kompromisu, mislimo na kompromis, pri katerem je pomemben vrednostni vidik moralnega dejanja. Nasproti tega kompromisa ni nemoralni kompromis, ampak moralno nevtralni kompromis, na primer v tehniki, v gospodarstvu, v družbenem življenju, v politiki in na drugih področjih. V bistvu imamo opraviti z usklajevanjem med razpoložljivimi cilji in sredstvi.

V moderni družbi govorimo o kompromisu kot enem od temeljev demokracije. Kompromis kot družbeni fenomen najdemo že pri Georgu Simmlu (1858–1918), utemeljitelju formalne sociologije, v njegovi *Sociologiji* iz leta 1908. Po njegovem je kompromis kot način doseganja nekih določenih ciljev in kot način preprečevanja družbenega boja eno od največjih odkritij človeštva na področju družboslovja.

N. Monzel v nemškem *Staatslexikonu* (1959) in za njim Zsifkovits v *Katholisches Soziallexikon* (1980) opredelita kompromis predvsem pravno, češ da »gre za sporazum med različnimi osebami, ko sta obe pripravljene na delno odpoved pri doseganju svojih ciljev« (Ringeling 1982, 93).

V katoliški teologiji je pojem kompromis ohranil pomen medsebojne prilagoditve interesov med ljudmi, zato se uporablja skoraj izključno v družbeni etiki, manj pa v zvezi s posameznikovimi dejanji. Drugače od protestantskega okolja, v katerem je pojem dobil mesto v teoloških utemeljitvah in zadeva moralo kot takšno, je v katoliški teologiji do tega pojma vedno veljala velika rezerviranost. Pri protestantskih teologih je bilo v ospredju vprašanje napetosti med božjimi zahtevami in konkretno dejansko situacijo, s predpostavko, da je to pomemben vidik človekove eksistence.

V novejšem času so se s tem vprašanjem v katoliški teologiji ukvarjali trije pomembni in vplivni avtorji: C. A. J. van Ouwerkerk, Klaus Demmer in Wilhelm Korff (Ringeling 1982, 94; 106–109). Ouwerkerk je izpostavil, da pri kompromisu ne govorimo o »prepričanju«, ampak o »drži«, da kompromis ni v nasprotju s »prepričanjem žrtvovanja«, ki je integralni del evangeljskega sporočila. Tako pravi, »da sta stiska vesti in kompromis stvar drže in imata svoje mesto v odločitvah, ki zadevajo odgovornost do sveta« (95). Kompleksne situacije človekovega delovanja so odvisne od kulturnih sprememb in od spremembe zavesti. Zgleda iz krščanske etike sta smrtna kazen in pravična vojna, ki sta v preteklosti veljali za sprejemljiv kompromis, danes pa ju razumemo kot kršitev človekovih pravic. Zato van Ouwerkerk meni, da »stiska, v kateri se človek lahko znajde, lahko pomen neke situacije tako spremeni, da pride do izraza nova oblika vrednote ali nevrednote, ki terja nepredvidljivo ravnanje« (96).

Ringeling povzame Ouwerkerkovo stališče, na podlagi katerega razlikuje etični kompromis od neetičnega: »Relativizacija človeških vrednot na področju drž ima svojo mejo tam, kjer bi prišlo do zanikanja človeka kot osebe, ki je vrednota sam po sebi. Prav tako pa tudi tam, kjer bi relativna vrednota bila žrtvovana na nemotiviran način v odnosu do primerljive vrednote, ne da bi se upoštevalo ravnotežje.« (96)

Kompromis ima svoje mesto na ravni pragmatične, začasne, a nujne odločitve. Njegovo etično jedro je prostovoljna odpoved nasilnemu reševanju konfliktov, tudi ko govorimo o nadvladi. Bistvo etičnega kompromisa po H. Lubbeju pomeni odpoved prisili, da bi se na individualni ali na kolektivni ravni podredili poenoteni in od zgoraj vsiljeni volji (Ringeling 1982, 99).

Tudi Demmer vidi smisel v razširitvi problema krivde s posameznikovega na kolektivno dejanje. Pri konkretnem delovanju sta milost in krivda nerazdružljivo omejeni, to pa onemogoča čiste in nekrivdne odločitve ob nastanku konflikta. »Poudarek ni na tem, da se sprijaznimo z resničnostjo, ki jo zaznamuje krivda, ampak na spodbudi, da jo premagamo na milosten in podarjen način.« (106) »Ta napetost križanja različnosti, v konkretni situaciji odločanja, pomeni po Demmerju, da se eshatološka perspektiva moralnega odločanja bolj intenzivno izpostavi. Hkrati pa se tudi zavezujoče etične norme razume v njihovi dialektiki med dokončnostjo in začasnostjo med odprtostjo in nespremenljivostjo.« (107)

W. Korff je teološko utemeljitev kompromisa z vidika krivde prenesel na vidik ustvarjenosti sveta, ki je v svoji strukturni zakonitosti omejen in končen. Kompromis je torej utemeljen v končnosti

sveta in ne v krivdi kot posledici človekovega greha. Tako Korff z Auerjem zagovarja, da je »etični kompromis ustrezno moralno prizadevanje«: »Človek ima sposobnost, da obstoječe situacije preseže in doseženo nadgradi. Vendar ta sposobnost ni poljudna in tudi ne brezmejna, ampak vezana na možnosti sveta, ki jih vedno znova omejuje.« (108)

Annette Schavan ugotavlja, da je Korff pri utemeljevanju etičnega kompromisa izpostavil dve temeljni načeli:

1. Pravila, ki zmanjšujejo zlo: »v primeru, da je nujno potreben dober cilj dosegljiv samo s sredstvi, ki imajo določena negativna učinkovanja, torej so povezana s tveganjem in zlom. Če gre za res nujni primer, se da prednost tistim sredstvom, katerih negativni učinki so, primerljivo gledano, res najmanj slabi.«
2. Pravila ki pretehtajo zlo: »V kolikor je res neizogibno, da pri uporabi določenega sredstva moramo vzeti v zakup stranske učinke, potem pri tem nastala škoda ne sme biti nikoli večja, kot bi bila v primeru opustitve dejanja.« (Schavan 2012, 152)

H. Ringeling povzame vprašanje etičnega kompromisa kot začasnega delovanja v treh točkah:

1. Odgovorno delovanje, ki teži k dobremu, se lahko uresniči, če je »začasno« možno v konkretni situaciji.
2. Kriteriji se prepoznajo iz končnega cilja ali iz predpostavke najvišjega dobrega.
3. Sleherno človeško spoznanje je omejeno s časom in prostorom, to pa pomeni začasnost v odločitvi, v smislu vedno novih možnih interpretacij vsakokratnih norm in odločitev. (Ringeling 1982, 109)

Iz predstavljenih stališč je razvidno, da človekovo delovanje poteka pod pritiskom omejitev, ki izhajajo iz dejstva ustvarjenosti, omejenosti, krivde, podedovane situacije, subjektive spoznavne omejitve in začasnosti ali provizoričnosti delovanja glede na konkretne možnosti, v katerih se delujoči subjekt znajde. Ta dejstva so do neke mere navzoča v teoriji o pravični vojni oziroma pravici do obrambe, ki jo je Anselm Hertz postavil v kontekst etičnega kompromisa in pri tem razvil naslednjo tezo: »Kolektivna samoobramba določenega ljudstva je podvržena etičnemu vidiku proporcionalnosti med cilji in sredstvi; to pomeni, sredstva samoobrambe so naravnana na cilj, ki je obramba, kar pomeni ponovno vzpostavitev miru kot okvira za preživetje.« (Hertz 1982, 446) Samoobramba ali teorija o pravični vojni s ciljem, da se ponovno vzpostavi mir kot okvir preživetja, ne pomeni nobene teorije o upravičevanju vojne, ampak ima naravo nujnega in neizogibnega sredstva in s tem naravo etičnega kompromisa. Samoobrambna vojna kot etični kompromis posreduje med vojno kot samoobrambo proti kolektivnemu napadu in moralno zapovedjo ponovne

vzpostavitev miru v tem smislu, da so z njenega vidika obsojene vse vojne, ki niso v službi samoobrambe, medtem ko po drugi strani ta isti nauk sredstva, ki so nujna za upravičeno samoobrambo, veže na vzpostavitev miru in tako totalno vojno izključuje kot neetično (447). Samoobramba pred agresorjem v kontekstu etičnega kompromisa ohranja torej etično legitimnost, ne glede na problematičnost teorije o »pravični vojni«. Zaradi obstoja grešnih struktur, ki niso bile zmožne sprejeti etičnega kompromisa za njihovo nujno reformo, je uporaba samoobrambene vojne kot oblike etičnega kompromisa preostala kot edino sredstvo za vzpostavitev miru, ki predpostavlja svobodo odločanja neke skupnosti, kakor se je to zgodilo slovenskemu narodu ob njegovi odločitvi za svojo lastno državo.

2.2. Zgodovinska in etična upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne

2.2.1. Nastajanje Jugoslavije po prvi svetovni vojni

Pravnik France Bučar ugotavlja, da do začetka druge svetovne vojne v Sloveniji ni bilo vprašanja narodne samozavesti, ampak je obstajalo vprašanje »državne samozavesti«. Do prve svetovne vojne je slovenska politika skrbela predvsem za ohranjanje katoliških vrednot znotraj takratne politične skupnosti. Skupaj s Hrvati pa je izvajala pritiske na avstrijske oblasti, da bi se vzpostavil namesto dualističnega trialistični koncept v monarhiji (Rahten 2005, 85–90). Z majniško deklaracijo (30. maja 1917), prebrano v dunajskem parlamentu, se je tako slovenska politika prvič zavzela za združitev vseh slovenskih dežel v enotno narodno entiteto v okviru Avstrije. Po porazu Avstrije v prvi svetovni vojni in ob dejstvu, da je bila Srbija na zmagoviti strani, se je slovenska politika znašla med kladivom in nakovalom. Duhovnik in politik dr. Anton Korošec je avgusta 1918 ustanovil Narodni svet za slovenske dežele in Istro, ki se mu je v Zagrebu kot nadrejeni pridružil Narodni svet Slovencev, Hrvatov in Srbov. V tem organu so bili združeni južnoslovanski narodi monarhije, ki so dne 29. oktobra 1918 razglasili državo Slovencev, Hrvatov in Srbov (SHS). SHS je bila konfederativna republika, imela je svoj parlament – Narodni svet v Zagrebu in deželne vlade za Slovenijo, Hrvaško, Dalmacijo, Bosno in Hercegovino in za Vojvodino. Priznale so jo nekatere države, imela je teritorij in nedoločene meje. Trajala je dober mesec, do 1. decembra 1918, ko je srbski princ regent Aleksander Karadjordjević prevzel oblast nad novo državo, poimenovano Kraljevina SHS. Tako je želja po avtonomiji slovanskih narodov prvič končala v ideji Vélike Srbije. Med drugo svetovno vojno, ko so Slovenijo okupirale fašistična Italija, nacistična Nemčija in Madžarska, se je narodno občestvo znašlo v izjemno težki preizkušnji. To hudo, za narod prelomno in za posameznike zares konfliktno situacijo je dodatno izkoristila komunistična partija s svojim revolucionarnim nasilje in s postopnim prevzemom oblasti znotraj odporniškega gibanja, pri

katerem so množično sodelovali kristjani krščanskosocialistične usmeritve. Po kapitulaciji Italije se je razplamtela državljanska vojna. S tako imenovano dolomitsko izjavo so si komunisti dne 1. marca 1943 zagotovili absolutno prevlado znotraj osvobodilnega gibanja.

Eden od udeležencev OF kot krščanski socialist, France Bučar, danes tako ocenjuje rezultat osvobodilnega boja: »Naša sreča je bila, da smo bili na strani sovjetskega totalitarizma, ki je bil v vojni v zavezništvu z zahodnimi demokracijami zmagovalec nad premaganim nacizmom, ki nam je neposredno grozil s smrtjo naroda. V očeh zahodnih sil smo sicer dobili status zaveznikov, ker je bila Sovjetska zveza njihova zaveznica. Nismo pa rešili niti celotnega narodnega ozemlja, na katerega smo lahko s polno pravico upravičeno računali kot udeleženci na strani zmagovalcev. Razen te skromne ›odškodnine‹ [statusa zmagovalcev, op. av.] nismo v osvobodilnem boju na napačni strani dosegli ničesar. Ne svobode, ne demokracije, ne socialne pravičnosti, razen enakosti v sorazmerni revščini, in oropani temeljnih človekovih pravic, tudi ne udeležbe v svetovnem tehnološkem napredku in gospodarskem razcvetu, izključeni iz družbe, v kateri smo bili del njene zgodovine. Postali smo partija revne Evrope, čeprav so nam v tem delali družbo vsi vzhodni Evropejci.« (Bučar 2007, 46) Znašli smo se na koncu in na začetku neke zgodovine, ki je obetala svobodo, prinesla pa novo zaslužjenost.

2.2.2. Proces osamosvajanja in pravična obramba

Komunistični totalitarizem v jugoslovanski izdaji je pod Titom nadaljeval revolucijo tudi po tem, ko je bila večina idejnih sovražnikov pobita ali v emigraciji. Glavni sovražniki režima so postali kmetje, podjetniki, Cerkev in kulturniki. Napetost med centralizmom in republiški avtonomijami se je ciklično izražala v partijskih čistkah, ki so imele za posledico spreminjanje ustave. Konec sedemdesetih let je nastopila svetovna energetska kriza in Jugoslaviji je zmanjkalo tujega denarja. Nastopila je inflacija, poleg tega nezaposlenost, padec življenjskega standarda, pomanjkanje osnovnih dobrin, redukcija goriva in električne energije. Krepila pa se je vloga vojske, ki je porabila 62 % denarja iz zvezne blagajne (Valič 2013, 105–108). Umrli sta ideolog Titove Jugoslavije, Slovenec Edvard Kardelj, in Tito. Nasilno potlačeni nacionalni interesi so se prebudili in dobili novo priložnost za artikulacijo in za uveljavljanje prek prehodnih političnih mehanizmov, kakor je bilo kolektivno jugoslovansko vodstvo. Najprej se je zaostriло na Kosovu, ki je zahtevalo več avtonomije od Beograda in od srbske manjšine v pokrajini. Srbski voditelj in član kolektivnega predsedstva Milošević je, podprt z memorandumom Srbske akademije znanosti in umetnosti, začel izvajati »velikosrbski nacionalni program«. Glavni idejni vodja tega koncepta je bil v leto 2014 umrli akademik Dobrica Čosić.

Mednarodne okoliščine za samostojnost slovenske države niso bile ugodne, kljub določilu ustanovne listine OZN, da so subjekti mednarodne ureditve države (nacije) in ne narodi. Ob razpadanju Sovjetske zveze so tako ZDA kakor del Evrope zagovarjali *status quo* za Jugoslavijo. Notranjepolitično pa je bilo vprašanje svoje lastne države še bolj zapleteno. Samoodločba naj bi bila konzumirana z združitvijo v jugoslovansko državo po prvi in po drugi svetovni vojni. Prizadevanje za več avtonomije je bilo tako razumljeno kot protirevolucionarno delovanje separatističnih sil. »Zato je bila strategija slovenskega vodstva v procesu osamosvajanja lahko le dosledno vztrajanje na pravno korektnih utemeljitvah vsakega osamosvojitvenega koraka.« (Prebilič 2006, 10)

V prvi polovici osemdesetih let se začne krepiti v Sloveniji civilna družba. Tudi katoliška Cerkev odpre na široko vrata novim družbenim gibanjem in posameznikom, ki se vedno bolj kritično soočajo z velikosrbsko politiko na komunistični in na nacionalistični podlagi. Če se je Srbija na račun celotne Jugoslavije militarizirala, se je v Sloveniji krepila civilna družba, ki je pritiskala na slovensko partijsko vodstvo, da se je moralo vedno bolj odločati za slovenske in ne za partijske interese v vse bolj krhki Jugoslaviji. Tako je proces demokratizacije v Sloveniji potekal znotraj obstoječih, od komunistov kontroliranih organizacijah, kakor v tistih, ki so pomenile demokratično alternativo. Predvsem v kulturnih krogih se je na novo odpiralo nacionalno vprašanje, hkrati pa tudi vse nerešene dileme vojnega in povojnega časa.

Februarja 1987 je izšla znamenita 57. številka Nove revije, ki je s prispevki za slovenski nacionalni program zahtevala odpravo komunizma, zmanjšanje federalnih pristojnosti, večstrankarsko demokracijo in delitev oblasti po vzoru zahodnih demokratičnih sistemov. Zahtevali so slovensko državo in suvereno odločanje naroda za kakršnekoli politične povezave. Spoštovanje človekovih pravic in svoboščin, še posebno političnih.

Ob ustavnih spremembah in ob nastajanju novih političnih strank sta bila pomembna še dva procesa, proces proti četverici, ki je mobiliziral ljudske množice, in postopno prilagajanje obstoječih političnih institucij novonastali družbeni resničnosti.

Po Bučarjevi oceni je partija hotela »s spremembami ustave spremeniti Jugoslavijo v centralizirano državo z močno osrednjo oblastjo, podprto z vojaško silo« (Bučar 1997, 401). V Sloveniji se je tako sprožilo močno gibanje za spremembo slovenske in jugoslovanske ustave. Enotno sporočilo civilne družbe je bilo, naj slovenski komunisti zavrnejo zvezni predlog. Kljub temu je slovensko partijsko vodstvo najprej spremembe jugoslovanske ustave podprlo, dokler ni začutilo, kako močno je

gibanje za demokratizacijo v Sloveniji in da je z njim treba stopiti v dialog zaradi svojega lastnega preživetja.

Marca 1988 je bilo pripravljeno gradivo za slovensko ustavo pod imenom Pisateljstva ustava. Slovenijo je opredelila kot republiko z izvirnimi pristojnostmi. Zveza pa bi naj imela pristojnosti, ki bi jih dobila od članic. To je dejansko pomenilo napoved konca komunistične Jugoslavije in enopartijskega sistema. Slovenski demokrati so si tako odprli dve fronti, eno proti srbskemu centralizmu v Beogradu in jugoslovanski armadi, drugo proti svoji lastni partiji v Sloveniji, ki je govorila o sestopu z oblasti, a delala vse, da jo ohrani. Pisatelji in drugi slovenski intelektualci so se dejansko spremenili v vzporedni slovenski parlament.

Dne 23. februarja 1989 je bil ustanovljen Zbor za ustavo, v katerem je sodelovalo več civilnih organizacij. Zbor za ustavo je postal prva demokratična ustavna koalicija, ki je postavila naslednje zahteve: pravno enakost vseh ljudi, pravno državo, pluralistično demokracijo, delitev oblasti, svobodno združevanje ljudi, svobodo misli, tiska in govora, svobodne volitve, podrejenost vojaške oblasti civilnim, samostojnost gospodarskih organizacij, človekove pravice in lokalno samoupravo. Ustavna komisija Skupščine Republike Slovenije se je konec marca 1989 osredotočila na ustavne amandmaje, ki so določali pravico do samoodločbe in pravico do odcepitve. Ustavna dopolnila, ki so omogočila združevanje ali razdruževanje Republike Slovenije po njeni volji, prav tako pa tudi njeno odcepitev in so s tem okrepila slovensko suverenost, so bila sprejeta na zasedanju slovenske skupščine dne 27. septembra 1989. Prešernova Zdravljica je postala slovenska himna, vodilna vloga Zveze komunistov je bila črtana iz ustave in na področju gospodarske zakonodaje si je Slovenija zagotovila samostojno odločanje. CK ZKJ je na izredni seji, dan predtem, takšnim spremembam v slovenski ustavi nasprotoval.

Z ustavnimi amandmaji je bil vzpostavljen drugačen politični sistem, kljub temu da smo bili Slovenci še vedno v sklopu Jugoslavije in svojih ustavnih sprememb nismo mogli v polnosti uveljaviti. To se je začelo dogajati šele s prvimi svobodnimi volitvami aprila 1990. Predtem so bile ustanovljene nove politične skupine in stranke, ki so v koaliciji Demos na volitvah zmagale. Nova slovenska vlada, ki jo je v imenu zmagovite koalicije vodil krščanski demokrat Lojze Peterle, je pospešeno začela pripravljati postopke za osamosvojitve. Po ustavnih dopolnilih, sprejetih v jeseni 1990, je Slovenija okrepila svojo pot tudi s plebiscitom, ki naj bi odločil o osamosvojitvi Slovenije kot samostojne in neodvisne države. Referendum je bil izveden dne 23. decembra 1990. Ob 93,4 % volilni udeležbi je bilo 88,5 % volivcev za osamosvojitve.

Po tem je bila od marca do 6. junija 1991 Slovenija pobudnica za iskanje rešitve o prihodnji usodi Jugoslavije. Predsednikom republiških predsedstev se ni uspelo dogovoriti niti za federacijo niti za konfederacijo in tudi ne za razdružitev (Prebilič 2006, 10–11). Napor za mirni razhod so bili izčrpani.

Spomladi 1988, ko je v Sloveniji potekala burna razprava o novi ustavi, je v Beogradu Vojni svet kot posvetovalni organ jugoslovanskega obrambnega ministrstva ocenil, da je v Sloveniji »specialna vojna« in »kontrarevolucija«. Zato so zahtevali odločno akcijo zoper te kontrarevolucionarje.

Dne 31. maja 1988 je SDV aretirala publicista Mladine in kandidata za predsednika ZSMS Janeza Janša, podčastnika JLA Ivana Borštnerja in novinarja Mladine Davida Tasića in Francija Zavrla. Naslednji dan jih je izročila v vojaški pripor in tako se je začel znameniti proces proti četverici JBTZ, ki je dodatno motiviral prebivalstvo na poti k demokratizaciji Slovenije. Ustanovil se je Odbor za varstvo človekovih pravic, ki je sproti spremljal dogajanje s priprtimi, priredil dva velika shoda in različne okrogle mize po vsej Sloveniji. Aretirana četverica je bila začasno izpuščena, protesti zoper JLA in proti srbizaciji jugoslovanske politike pa so se nadaljevali po vsej Sloveniji, predvsem po zaslugi Društva slovenskih pisateljev. Odbor je praktično združil vso civilno demokratično javnost in postal najmočnejša organizacija v boju za samostojno državo. Odločilno je bilo množično zborovanje v Ljubljani dne 21. junija 1988 pod geslom Za svobodo, pravno varnost, človekove pravice – za Janeza, Ivana, Davida, za vse nas. dne 27. julija je ljubljansko vojaško sodišče vse štiri obsodilo na več mesecev ali let zapora. Sodba je bila napisana v srbohrvaščini. Protesti so zadrževali izvršitev sodbe, prvi je bil dne 21. novembra 1988, naslednji pa dne 8. maja 1989, ko je bila prebrana druga Majniška deklaracija 1989, ki je zahtevala:

1. »hočemo živeti v suvereni državi slovenskega naroda;
2. kot suverena država bomo samostojno odločali o povezavah z južnoslovanskimi in drugimi narodi v okviru prenovljene Evrope;
3. glede na zgodovinsko prizadevanje slovenskega naroda za politično samostojnost je slovenska država lahko utemeljena le na: spoštovanju človekovih pravic in svoboščin, demokraciji, ki vključuje politični pluralizem, družbeni ureditvi, ki bo zagotavljala duhovno in gmotno blaginjo v skladu z naravnimi danostmi in v skladu s človeškimi zmožnostmi državljanov Slovenije« (Pesek 2007, 73).

Hkrati s temi dogodki je zavrelo na Kosovu. Dne 27. februarja 1989 je opozicija v Sloveniji organizirala zborovanje za mir in sožitje, kot odgovor na uvedbo izrednega stanja na Kosovu. Kosovo se je skupaj z Vojvodino znašlo pod podobnimi pritiski kakor Slovenija, in to zaradi ukinjanja avtonomije, zato so protestirali kosovski rudarji in njihovo politično vodstvo. V nekaj

dneh se je pod izjavo, ki je podpirala Kosovo, podpisalo skoraj pol milijona ljudi. Ustanovil se je odbor za zaščito človekovih pravic na Kosovu, ki je deloval za odpravo izrednega stanja. Prav zaradi Kosova se je odnos med Slovenijo in Srbijo močno zaostрил. Napetosti so se stopnjevale in v tej situaciji je bilo tudi nekaj sodelovanja med pozicijo in opozicijo v Sloveniji.

JLA je takoj po prvih demokratičnih volitvah v Sloveniji sprožila postopke, s katerimi bi preprečila novi vladi, da bi razpolagala z orožjem. Odločila se je, da prevzame popoln nadzor nad Teritorialno obrambo in njenim orožjem, ki je bilo po zakonu pod republiško pristojnostjo. Dne 14. maja 1990 je JLA izdala ukaz za premestitev vsega orožja iz občinskih skladišč v kasarne. Predsedstvo RS je oddajanje orožja ustavilo komaj dne 19. maja po pritisku državnega sekretarja Janeza Janše. Nekateri občinski odbori so orožje tudi skrili ali zavlačevali z oddajo, tako da je v dvanajstih občinskih štabih nekaj orožja ostalo. Na dan 31. 12. 1989 je TO RS razpolagala z orožjem, ki bi omogočilo vpoklic do 100 000 solidno oboroženih moških in žensk. Po razorožitvi TO je ostalo okrog 20 % tega orožja.

2.2.3. Nastajanje slovenske vojske in pravična obramba

Za nastanek slovenske vojske je bil pomemben zakon o obrambi in zaščiti, ki se je v Slovenski skupščini sprejemal marca 1991. Ob tem se je dogajal notranji slovenski politični spopad med dvema popolnoma različnima varnostnima konceptoma. Opozicija (stranke komunistične kontinuitete skupaj z Zelenimi Slovenije) je zagovarjala demilitarizirano Slovenijo. Republiški sekretar Janez Janša pa je zagovarjal »vzpostavljane slovenskih oboroženih sil, skratka, slovensko vojsko, ki se bo v primeru konflikta sposobna in pripravljena upreti JLA« (Pesek 2007,444). Sočasno so potekale tudi spremembe zveznega zakona o obrambi, ki ga je spodbudila slovenska stran zato, da bi se zmanjšalo število nabornikov v JLA.

Na pobudo Janeza Janše je Demos spomladi 1990 sprejel svoje stališče do ureditve vojaškega vprašanja v Sloveniji. Demos je zahteval »izključno pristojnost Slovenije pri obrambi slovenskega ozemlja« in da slovenska skupščina sprejme amandmaje k Ustavi RS, s katerimi se doseže, da državljani Slovenije služijo vojaški rok v Sloveniji, da zanje poskrbi Teritorialna obramba, če tega ne stori JLA, in da JLA slovenske vojake iz drugih republik prerazporedi v Slovenijo. Dalje je »Demos trdno vztrajal pri zahtevi po suvereni državi slovenskega naroda. To pomeni, da bo po volitvah uveljavil ponovno določanje vseh elementov državnosti v Sloveniji, vključno z obrambno politiko.« Najbolj natančen in tudi najbolj drzen del tega stališča Demosa, ki ga je pripravil Janez

Janša, pa so bile natančno definirane točke postopka za oblikovanje slovenske vojske, med njimi so ključne prve tri:

1. sprejetje nove slovenske ustave oziroma ustreznega ustavnega dopolnila;
2. sprejetje ustreznih zakonov o vojaški obveznosti, o organizaciji oboroženih sil in o obrambnem sistemu Slovenije;
3. odpoklic državljanov Slovenije iz oboroženih sil drugih suverenih držav, če to ne bo uresničeno že pred volitvami.

Dalje je Demos imel načrt, da bo »po ureditvi razmer, mednarodni afirmaciji suverene slovenske države ali (in) ureditvi konfederalnih pogodb ter ob predpostavki nadaljnjega popuščanja napetosti v svetu v nekaj letih skrajšal vojaški rok na 6 mesecev, prepolovili mirnodobno vojsko in zmanjšal stroške zanjo na 2 do 3 odstotke narodnega dohodka ...

V primeru oblikovanja Združene Evrope – evropske konfederacije pa bomo vojsko odpravili oziroma zmanjšali na simboličen obseg.« (Janša 1992, 37–39)

»Naš program v zvezi z vojsko in zahteve nameravamo uveljaviti nenasilno, s političnimi sredstvi. Torej z organizirano politično voljo in pritiskom na sedanjo oblast, dokler smo opozicija, ter z državnimi instrumenti, ko bomo po volitvah uveljavili slovensko suverenost.« (Janša 1992, 39)

Tako je svoj program uresničitve podčrtal Demos in seveda dodal, da mora ob morebitnem nasilnem posegu v proces demokratizacije v Sloveniji agresor računati z organiziranim narodnim odporom.

Dne 26. junija 1991 ob 11.10 je po telefaksu predsednik predsedstva Milan Kučan dobil dva sklepa nočne seje Zveznega izvršnega sveta iz Beograda, ki sta pomenila vojno napoved Sloveniji. Dejanska agresija pa se je začela 27. junija ob 1.15, ko je lahka protiletalska oklepna baterija prestopila mejo med Hrvaško in Slovenijo pri Metliki. Generalštab JA je dobil zeleno luč za agresijo na Slovenijo, ki jo je podpisal Ante Marković s tihim soglasjem zahodnih držav in po dogovoru s hrvaškim predsednikom Tuđmanom, da Hrvaška ne bo blokirala premikov vojaških enot s svojega ozemlja proti Sloveniji, kljub temu da je bil dogovor med obrambnima ministroma (sekretarjema) Hrvaške in Slovenije drugačen.

Prvi agresorjev strel je sprožil major Prodanovič južno od Novega mesta. TO obramba je odgovorila in pri tem ranila enega od starešin JA, ki so ga takoj prepeljali v novomeško bolnico. TO je smela uporabljati silo samo v obrambi objektov in v samoobrambi.

Dne 27. 6. 1991 je koordinacijska skupina najvišjih političnih predstavnikov v Sloveniji v svojih sklepih ugotovila, da je Slovenija v vojnem stanju: poseg JA pomeni nasilno intervencijo in poizkus trajne okupacije Slovenije. Poveljnik TO Janez Slapar je tako izdal ukaz za »odločno bojno delovanje, s težiščem na dejstvovanju po oklepni enotah in drugih sredstvih tehnike, zagotoviti realizacijo načrtovanih enot ...« (Janša 1992, 161–167).

Janša ugotavlja, da kljub številnim nevarnostim »politične svoboščine v Sloveniji niso bile niti za trenutek ukinjene. Niti med vojno ni bil sprejet noben ukrep, ki bi posegel v status državljana in njegove pravice. Ni bila sprejeta nobena uredba, ki bi omejevala človekove pravice. Sredi najhujših spopadov se je sestal parlament, čeprav bi lahko predsedstvo legitimno odločalo namesto njega. Ni bila uvedena cenzura in tudi ne vojaška sodišča za vojaške osebe. Tudi na področju zakonodaje je ostalo vse pri civilnih zakonih. Glede vojnih ujetnikov se je neposredno uporabljalo mednarodno konvencijo.« Janša sklene: »Preživeli in zmagali smo s formalno nespremenjenim sistemom.« (Janša 1992, 180)

Zahteva po svoji lastni državi je bila uresničena po dveh neuspešnih poizkusih v 20. stoletju in po tem, ko so slovenski vojaki zaman padali na soški in na drugih frontah in se zaman borili proti okupatorju v drugi svetovni vojni.

Komunistična Jugoslavija ni spoštovala temeljnih človekovih pravic, zato ni bila samo ječa narodov, ampak tudi ječa za posameznike. Iz nesvobode pa ni mogoče vzpostaviti demokratične države.

Slovenija je svojo samostojnost in neodvisnost hotela doseči po mirni in po legalni poti. Tudi s pripravljenostjo, da se po vzpostavljeni demokratični državi pristopi k novim oblikam sodelovanja. Ideja Velike Srbije, pomešana z ideologijo komunistične volje po moči, je preprečila sleherno rešitev. JLA kot prisilni organ za ohranjanje Jugoslavije je hotela demokratične procese v Sloveniji in drugod po Jugoslaviji nasilno zaustaviti. Upor zoper to nasilje je bil legitimen in zakonit, vojskovanje pa strogo omejeno na obrambo in na izogibanje nepotrebnim žrtvam. Ravnanje z ujetniki je potekalo v skladu z mednarodno konvencijo in brez vojaških sodišč. Na mednacionalni relaciji vojna za Slovenija ni pustila nezaceljenih in nerazrešenih ran v odnosu do drugih narodov v nekdanji Jugoslaviji.

Vojna za Slovenijo je bila obrambna vojna in priznanje Slovenije kot samostojne države ni imelo nobenega usodnega vpliva na poznejše dogodke v preostalih delih Jugoslavije. Vsaka republika je dejansko imela svoj zelo specifični položaj. Ključno vlogo pri tem pa je igralo vprašanje, koliko srbskega prebivalstva je na teritoriju posamezne republike. V tem smislu je imela Slovenija najboljši pozicijo. Nep priznanje slovenske samostojnosti bi bila fatalna napaka mednarodne skupnosti in zanikanje civiliziranega napora Slovencev in Slovenk za svojo lastno državo, ki ni bila izbojevana z nobenim terorističnim dejanjem in z nobenim nasiljem, samo kot odgovor na agresijo.

Sklep

Svoboda odločanja južnoslovanskih narodov za vse oblike skupne države je bila omejena ali celo izključena vse od njenega nastanka od prve svetovne vojne dalje. Nenehno prizadevanje za več avtonomije posameznih narodov in njihovih republik, še posebno v dobi komunizma, je izraz te nesvobode. Tudi odločitve med drugo svetovno vojno so bile nesvobodne in pod hudim sočasn timer pritiskom, na eni strani je bil pritisk okupatorja, na drugi strani pritisk protagonistov revolucije. Kompromisi, ali z okupatorjem ali z revolucionarnimi silami, niso imeli narave etičnosti, ampak naravo prisile in prevare, pogosto tudi brezizhodne stiske za posameznike in za njihovo preživetje in tudi za institucije, kakor je Cerkev. V takšnih razmerah je nemogoče govoriti o svobodnih odločitvah.

Mir v Jugoslaviji je bil prisiljen in navidezen, ker ni temeljil na svobodi. Razpad komunističnega bloka je tako ponudil zgodovinsko možnost in priložnost, da se tudi južnoslovanski narodi na novo in tokrat bolj svobodno odločijo za svojo politično obliko življenja. Odpor do centralizma je bil navzoč v vseh republikah. Slovenija je ubrala svojo lastno, lahko bi rekli: »kulturniško« pot. Kulturniki in intelektualna elita so animirali civilno družbo in celotno prebivalstvo, da se je sprožil pravni proces priprave na osamosvojitve in hkrati z njim tudi politični in vojaški proces. Sredstva, ki jih je izbirala Slovenija za doseg svoje osamosvojitve, s tem pa politične svobode, so bila miroljubna in civilizacijska. Ne nazadnje v prid te teze govori dejstvo, da noben slovenski osamosvojitelj ni končal na haaškem sodišču, popolnoma drugače od vojaških in političnih akterjev iz drugih republik. Ali kakor pravi A. V. Zver: »Predvsem pa je bil odpor dobro voden, imeli smo jasno strukturo vodenja in poveljevanja, ki je zagotavljala učinkovitost slovenske vojske in policije, po drugi strani pa preprečevala morebitne kršitve mednarodnega in vojnega humanitarnega prava. Zato je vojna za Slovenijo edini spopad na tleh bivše Jugoslavije, ki ga ni bilo treba braniti na mednarodnem sodišču za vojne zločine v Haagu.« (Valič Zver 2013, 278).

Slovenska politika je imela dva cilja, osamosvojitve in iskanje kompromisnega načina združitve v nekdanji skupni državi. Za to pa sta potrebna partnerja, ki oba želita doseči kompromis. V JLA in v Miloševićevi prosrbski politiki tega ni bilo. Težnja po svobodi, akumulirana v prizadevanju za osamosvojitve, je bila ne samo legitimna, ampak si je Slovenija zanjo prizadevala po legalni poti. Niti enega niti drugega ni spoštovala JLA, ki je kot prva napadla Slovenijo, s tem pa vprašanje kompromisa postavila v kontekst agresije in samoobrambe. Slovenska stran ni želela vojne, ampak mir. Odgovarjala je v samoobrambi in ne z načrtovanimi protiagresivnimi akcijami, da bi uničila nasprotnikovo živo silo, saj so bili na oni strani končno tudi mladi slovenski vojaki. Ujete agresorjeve vojake je po najkrajši možni poti poslala nazaj v njihovo domačo okolje, zato so se vojaki tudi množično predajali. Edini, ki so se upirali miroljubnim rešitvam, so bili višji častniki, ki jih na naši strani skušali prepričati, da opustijo svoje agresivne namere. To se je v večini primerov doseglo. Slovenska vojska tudi ni uničevala vojaške infrastrukture, drugače od JA, ki je to delala še posebno ob odhodu. Strategija onemogočanja delovanja JA iz vojašnic je temeljila na miroljubni metodi onemogočanja delovanja logistike, kakor je odklapanje električne energije, telefonskih zvez, vode in drugih za življenje vojske normalnih potrebnih reči. Ker agresorska vojska v okolju ni imela podpore, ni mogla računati na pomoč civilnega prebivalstva, zato so se vojaki iz kasarn predajali. Med vojno za Slovenijo niso bili razglašeni nobeni ukrepi, ki bi omejevali katerokoli človekovo pravico, ni bila uvedena cenzura in ni bilo vojaških sodišč, v veljavi je bila celotna civilna zakonodaja oziroma nespremenjen družbeni sistem. Slovenija je tudi v nadaljevanju sprejela mednarodne pogoje za pogajanja z nasprotno stranjo, ki niso bili zanjo vedno ugodni, a je s potrpežljivimi koraki, pripravljena na kompromisne rešitve, kmalu dosegla tako dokončno slovo JLA kakor tudi mednarodno priznanje samostojne države. To ni bila napaka, ampak racionalna poteza tako Vatikana kakor drugih držav: s tem dejanjem so slovenski državi dali priznanje, da se je vzpostavila na civiliziran in miroljuben način. Dejstvo, da Slovenija v poznejšem obdobju ni nikoli imela velikih težav z vzpostavljanjem diplomatskih in drugih kontaktov z novonastalimi državami nekdanje Jugoslavije, potrjuje to tezo. Odnosi med Slovenijo in drugimi državami niso obremenjeni z agresijo JA in z njenimi posledicami. Iz slovenske perspektive so bili dani pogoji za miroljubne in korektne medsebojne odnose na vseh ravneh. Prav tako ni bilo mogoče zaznati nobenega militantnega in agresivnega razpoloženja zoper slovensko državo in njene prebivalce. Politična svoboda, ki jo uživajo danes vse republike nekdanje Jugoslavije, je eden od pogojev za mirno sožitje. Res pa je, da so razmere v Bosni in Hercegovini bistveno drugačne in da naših stališč ni mogoče preprosto aplicirati na druge republike. Vsekakor za Slovenijo lahko trdimo, da za njeno osamosvojitve in mednarodno priznanje ni bila narejena nobena fatalna napaka. Küng je še najbližji resnici, ko pravi: v politiki ZDA in EU ni bilo dovolj etične volje, da bi ustavili Miloševićevo agresivno politiko in tako preprečili vse vojne, ki so se zvrstile na teritoriju nekdanje Jugoslavije.

3. poglavje: Medgeneracijska pravičnost

Uvod

Medgeneracijski dialog postaja eno od ključnih vprašanj preživetja človeštva. Vse bolj nam je jasno, da so ekonomska, ekološka in socialno-kulturna situacija na globalni ravni odvisne od solidarnosti med generacijami, ki živijo danes, in tistimi, ki prihajajo. V zahodnem, gospodarsko razvitem svetu smo priča upadanju števila rojstev in podaljševanju življenjske dobe. V srednje in slabo razvitem svetu je proces za zdaj še nasproten: veliko rojstev in krajša življenjska doba. Slovenija se uvršča med evropsko razvite države, zato se postavlja kot ključno vprašanje, kako bomo urejali medgeneracijske odnose v prihodnje, da bo družba kot celota vzdržala trajnostni razvoj in stabilnost. Politično gledano, smo v procesih iskanja rešitev za socialno in zdravstveno vzdržno družbo. Pri tem nastaja vtis, da se nobene skupina prebivalstva ne bi želela odpovedati svojim pridobljenim pravicam in ugodnostim. Vendar brez nove prerazporeditve delovne sile in materialnih dobrin družbeno sožitje ne bo vzdržalo. Družbena solidarnost je na preizkušnji. Kdor v njej ne bo sodeloval in participiral tudi z odrekanjem, tistemu se ne piše dobra in zanesljiva prihodnost. Medgeneracijski dialog in medgeneracijska pravičnost sta pot, po kateri lahko pridemo do skupnih rešitev.

Dr. Jože Ramovš je bil pobudnik in organizator Evropskih dni medgeneracijske solidarnosti, ki so vsako leto meseca aprila, na dan evropske medgeneracijske solidarnosti, od leta 2009 dalje. V sklepnem sporočilu za leto 2010 je med drugim rečeno: »Potencial vsake generacije naj bi bil vgrajen v medgeneracijsko solidarnost cele družbe. Otroci so že sami po sebi družbeni potencial. Vprašanje je, ali je potencial starejše generacije v slovenski družbi pravilno ocenjen in v pravi meri vgrajen v to solidarnost ... Ker je solidarnost vrednota, s katero na pravičen način izpolnjujemo potrebe posameznih generacij, je sedaj čas, da pri nas ponovno opredelimo solidarnostna razmerja, ki smo jih bili doslej vajeni, in z njimi zakoličimo pot v prihodnosti.

Ob drugem praznovanju evropskega dneva solidarnosti, ki ga je Evropa sprejela na pobudo evropske konference o medgeneracijski solidarnosti na Brdu pri Kranju v času slovenskega predsedovanja EU, in v pripravi na mednarodno leto medgeneracijske solidarnosti 2012 pričakujemo, da bo Vlada Republike Slovenije znala poiskati uspešne rešitve za vse generacije slovenskih državljanov in oblikovati družbene razmere za krepitev solidarnosti.« (Ramovš 2010,

Medtem je gospodarska in finančna kriza neusmiljeno pahnila Slovenijo in slovensko državo v nezavidljiv položaj znotraj evropske skupnosti. Namesto razvojno naravnanih in ambicioznih načrtov se politika ukvarja s preživetvenimi scenariji. Razlog za to je čezmerno in nepravično trošenje dobrin in denarja v preteklih letih. Ko govorimo o družbeni solidarnosti, mislimo hkrati tudi na pravično participacijo generacij pri skupnem dobrem oziroma na prispevek k družbeni blaginji na eni strani in na pravično razdelitev bremen ter socialne in zdravstvene varnosti na drugi strani.

Medgeneracijski dialog je tako vse bolj izziv za države in za civilno družbo v celoti. Poznavanje tujih primerov dobrih praks in prizadevanja v domačem okolju lahko spodbudijo nove rešitve in ideje za medgeneracijsko komunikacijo in sobivanje. S pospeševanjem solidarnosti in participacije se lahko več občutljivost za pripadnost skupnosti (državljska vzgoja!) in čut za medkulturni dialog. Z medgeneracijskim dialogom se krepi trajnostni razvoj človeških virov, ki zahteva večjo socialno vključenost vseh generacij in vseživljenjsko izobraževanje. Za medgeneracijski dialog na strukturni ravni pa je pomembno vedeti, kaj razumemo s pojmom pravičnost v družbi in kako si ga predstavljamo. V Leksikonu krščanske etike je avtor gesla »pravičnost« Anton Mlinar opozoril na mednarodno in medgeneracijsko pravičnost kot dejstvi, ki jih bo treba v prihodnje tudi teoretično obdelati (Mlinar 2007, čl. 1468). Naša razprava ima tako namen, osvetliti pojem pravičnosti v kontekstu medgeneracijskega družbenega dialoga in tako pomagati k ustvarjanju takšnih družbenih struktur, ki bodo ustrezale novonastali družbeni situaciji.

3.1. Idejnovsebinski razvoj pojma pravičnost

3.1.1. Od grškega do novejšega pojmovanja pravičnosti

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika najdemo tri pojme, ki zadevajo pravičnost. Beseda pravičnost je opredeljena kot »lastnost, značilnost pravičnega človeka«, torej kot njegovo krepost, medtem ko pridevnik pravičen velja za osebo, »ki ravna v skladu z določenimi normami, priznanimi načeli ..., ki pri presojanju, vrednotenju upošteva resnico, dejstva in ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli«. Tretji pojem, ki se mu slovar posveti veliko bolj na široko, pa je pojem pravica, ki pomeni to, »kar je v skladu s človekovimi, družbenimi predstavami, pravili o (moralnih) vrednotah«. V nadaljevanju se pojem razčlenjuje prav z vidika institucij pravičnosti. Pojem pravičnost v SSKJ ostaja pretežno vezan na osebo in na njeno držo ali krepost. Slovar ne razširi

pojma pravičnosti na družbeno razsežnost, s tem pa ne na pravni red in na človekove pravice, kakor je danes v drugih kulturnih okoljih – kakor bomo videli – običajno.

Pojem pravičnost je navzoč v hebrejskem in v grškem kulturnem okolju. Prevezanje tega pojma v druge jezike je bil zapleten in večplasten proces. Poleg tega je treba upoštevati tako pravni kakor etični in teološki pomen besede. V tem smislu nam pojem predstavi švicarski etik Alberto Bondolfi v delu *Neues Lexikon der Christlichen Moral*.

V stari Grčiji je pojem pravičnost – *dikē* – religiozno utemeljen, saj ga je predstavljala posebna boginja. Za Grke je veljalo, da so verjeli v poseben red sveta, od katerega sta odvisna narava in družba, zato je biti *dikaioi* pomenilo za človeka, da uravnava svoja dejanja v skladu s tem redom. Kakor je znano, uvršča Platon pojem pravičnosti med štiri kreposti, od katerih je pravičnost krona vseh. To idejo prevzame tudi Aristotel, ki pa jo razširi v socialnem oziroma medosebnem smislu. Pravičnost je v tem, da vsak dobi svoje. Ali kakor interpretira Stres, »z ene strani imamo pravičnost kot krepost, se pravi kot notranjo usmeritev človeka k pravičnemu in poštenemu ravnanju ... Poleg te pravičnosti kot poštenosti pa obstaja pravičnost v ožjem pomenu besede, ki ne zadeva splošne poštenosti v odnosu do bližnjega, ampak predvsem poštenost v lastništvu, kjer Aristotel posebej poudarja razdelilno pravičnost.« (Stres 1996, 202) Kakor pravi Aristotel sam: »Če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev.« (Aristotel 1994, 160)

Mlinar v LKE Aristotelovo razumevanje pravičnosti v *Nikomahovi etiki* (5. knjiga, 1129a–1138b) predstavi takole:

- »a) *Pravičnost kot zakonitost* je najbolj splošen pojem pravičnosti; formalno ga določajo zakoni, predpisi in pravila skupnega življenja. Pravično je to, kar ustreza zakonu ...;
- b) *izravnalna* ali *obnovitvena* je tista *pravičnost*, ki zahteva ohranitev ali obnovitev razmer, ki so veljale ali veljajo za dobre oziroma odlične. Mišljeni so različni odnosi med ljudmi, in sicer tako prostovoljni, na primer menjava dobrin, kakor neprostovoljni, na primer zmota, zločin itn. V prvem primeru pravičnost pomeni, da npr. ni kršeno lastninsko pravo. Pravila poštene menjave so jedro tega pojmovanja pravičnosti. Zato se tudi imenuje *menjalna* pravičnost. V drugem primeru mora pravičnost zagotoviti, da se škoda popravi oziroma da se vsaj zmanjšajo negativne posledice nepravičnosti. Pravila poštenega kaznovanja so jedro tega razumevanja pravičnosti. Zato se včasih tudi imenuje *korektivna* oziroma *popravna* pravičnost;
- c) tretji tip predstavlja *delilna* oziroma *distributivna* pravičnost. Posamezen človek ali ustanova sta dolžna dobrine razdeliti med ljudmi po predpisanem pravilu. Ta tip

razumevanja pravičnosti predpostavlja natančne podatke o tem, kaj je kdo dal komu in zakaj. Osnovno pravilo tega tipa pravičnosti je: »Enakemu enako, neenakemu neenako.«

Vse tri tipe razumevanja pravičnosti v praksi natančneje določa ravnotežje med formalnim in materialnim vidikom. O legitimnosti načela pravičnosti v praksi odloča procedura oziroma natančno predviden postopek (formalni vidik). Vsebinski (materialni) vidik pravičnosti predstavlja *enakost*, načelo pravične delitve (vsakemu, kar mu pripada). Oba vidika sta pomembna zato, ker pravičnost sama sebe ne more nadzorovati v postopku. S tem vprašanjem se je ukvarjal že Aristotel, ko je razlikoval med pravičnostjo v širšem pomenu, preudarnostjo oziroma poštenostjo, in pravičnostjo v ožjem pomenu, krepstjo, ki se drži načela enakosti. Njun medsebojni odnos je pomemben, da uporaba načela pravičnosti ne bi povzročila krivice. Postopkovni (formalni) vidik je pomemben zlasti v primeru zmote ali napake (krizni menedžment).« (Mlinar 2007, čl. 1460–1461)

Aristotelovo linijo lahko zasledimo tudi pri rimskem pravniku Ulpianu, ki opredeli pravičnost kot pravno normo. »Pravičnost je vztrajna in trajna volja dati vsakemu njegovo.« (Stres 1996, 204) Werner Veith tako konča razumevanje predkrščanskega okolja z opredelitvijo, da je »pravičnost tako merilo za zunanja razmerja med osebami in socialnimi strukturami, kakor tudi krepost, oziroma notranja drža človeka« (Veith 2004, 316).

V Stari zavezi je za pravičnost uporabljen pojem *sedaq*, ki pomeni svetovni red, kakor ga razume Sveto pismo, utemeljenega v zavezi. Ta red vsebuje tako kozmično kakor etično razsežnost življenja in sveta, ki je najtesneje povezan z Bogom. Pravični ali krivični so ljudje, ki so sprejeli ali zavrgli božjo ljubečo ponudbo. Temeljne značilnosti te pravičnosti so zvestoba, pobožnost in skrb za uboge, zatirane, brezpravne. Božja pravičnost je najtesneje povezana z božjim usmiljenjem, čeprav nastopa Bog tudi kot sodnik, vendar ne kot človeški sodnik. Božja pravičnost je dejansko božja milost, ki jo Bog naklanja Izraelovi zvestobi. Tako postane Bog izvor in temelj vsakega človeškega prizadevanja za pravičnost (5 Mz 32,4). Seveda pa Stara zaveza pove o pravičnosti bistveno več, kakor pa je na tem mestu možno in nujno povedati.

V Novi zavezi, še posebno v govoru na gori, se pravičnost razume v novih pomenskih poudarkih. Jezus od svojih učencev in učenk pričakuje več pravičnosti, kakor so je razumeli in izkazovali farizeji (Mt 5,6). Pri tem pa ne govorimo samo o večji in popolnejši moralnosti, ampak tudi o eshatološki razsežnosti pravičnosti. Božja pravičnost se istoveti z obljubljenim božjim kraljestvom. »Pravični človek je tisti, ki na svetu vsepovsod išče božje kraljestvo,« pravi Bondolfi (258).

Apostol Pavel pojmu pravičnost prisodi nov, poseben pomen. Pri njem je božja pravičnost hkrati pravičnost v veri in moč božje besede. V Rim 3, 25–26 beremo: »Njega (Jezusa Kristusa) je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri. S tem je hotel pokazati svojo pravičnost... (pravičnost, ki prihaja od Boga, ali pa božje usmiljenje, op. a.).« Pravičnost pri Pavlu ni ne pravni ne primarno etični pojem, ampak pojem, ki ima predvsem teološko utemeljitev. To pa ne pomeni, da Pavel ni uporabljal tudi pravičnosti v smislu etičnosti, kakor na primer v 1 Tes 2,10; Filip 4,8; Rim 14,17.

Sveto pismo nam tako ponuja pojem pravičnosti v celotnem spektru od pravno do etično in teološko utemeljenega razumevanja tega vprašanja.

Naslednji pomembnejši vsebinski vidik pravičnosti najdemo pri sv. Avguštinu. Njegovo razumevanje temelji na pavlinski podlagi in na rimski pravni filozofiji. Pravičnost ustreza božji volji, božje pravičnosti ne moremo raziskati. Tako se pri Avguštinu odpre možnost za voluntaristično razlago pravičnosti in s tem reševanja etičnih dilem. Ker pa božja pravičnost ni do konca spoznana, tudi človek ne more biti popolnoma pravičen. Njena uresničitve je tako možna šele v eshatološki resničnosti (Bondolfi 1990, 259). Tudi če je bil Avgustin skeptičen do uresničitve pravičnosti v okviru »civitas terrena«, torej zemeljske države, pa je bil hkrati prepričan, da svetopisemske pravičnosti ne moremo razumeti samo v okviru etike prepričanja, ampak tudi kot etiko struktur, meni Dietmar Mieth (2009, 39).

Tomaž Akvinski se pri svojem razumevanju pravičnosti opre na Aristotela. V Quaestiones 75–122 dela Summa Theologiae je pravičnost predstavljena kot krepost. Povezana je s pojmom *caritas*, ki pravičnost predpostavlja. Pravičnost ureja medosebne odnose in najde svojo izraznost v pravu. Tomaž razlikuje med *iustitia generalis* in *iustitia legalis*. Prva zadeva skupno dobro, druga pa posebno pravičnost zakonov, ki se dalje loči v *iustitia commutativa* – izravnalna pravičnost (zadeva urejanje stvari med posameznimi osebami) – in *iustitia distributiva* – delilna pravičnost (zadeva odnos skupnosti do posameznika). *Iustitia legalis* se razume kot naravnopravno pravičnost in ne kot pozitivnopravna norma. Pomemben je odnos posameznika do skupnosti, ki ji je posameznik podrejen, in je dolžan delovati v skupno dobro. Sholastična tradicija je po Akvinskem vedno bolj obravnavala vprašanje pravičnosti pod naslovom *de iustitia et iure* (Bondolfi 1990, 259). Werner Veith tako povzame zgoraj predstavljeni razvoj pojma v tezi: »*Iustitia legalis*, *iustitia commutativa* in *iustitia distributiva* so temeljne oblike pravičnosti, ki na eni strani na podlagi različnih meril oblikujejo (konstituirajo) razmerja med posameznimi osebami, na drugi strani pa oblikujejo razmerja na ravni celovitih odnosov, ki jih vzpostavljajo tako posamezniki kakor skupine med

seboj.« (Veith 2004, 319)

Luter razlikuje med božjo aktivno in človeško pasivno pravičnostjo. Predpostavka za takšno razumevanje je nauk o dveh pravičnostih. Pravičen je lahko samo Bog, v tem smislu, da je ustvaril pravičnega človeka. Prave pravičnosti človek ne more doseči, zato pa mora spoštovati zakone z zavestjo, da zakoni služijo skupnemu dobremu in ne Bogu.

3.1.2. Novejše opredelitve pojma pravičnost

Idejna zgodovina 19. stoletja, industrijska revolucija, razvoj tehnike in znanosti so odločilno vplivali na razvoj pojmovanja pravičnosti. Teologa Luigi Taparelli (1793–1862) in Antonio Rosmini (1797–1855) sta prevzela socialno dimenzijo pravičnosti in jo razvila v pojem socialne pravičnosti (*iustitia socialis*). Podobno so pojem pravičnosti razumeli in ga povezali v njegovem klasičnem pojmovanju Joseph Hoffner (1906–1987), Heinrich Pesch (1854–1926) in nestor socialnega nauka Cerkve, Oswald von Nell-Breuning (1890–1991). Pojem socialna pravičnost se je prvič uporabil v okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) v kontekstu sholastičnega razumevanja skupnega dobrega. Okrožnica se je zavzela za pravično razdelitev lastnine, dobrin in produktov, za pravično plačilo in za pravičen gospodarski red. Pravičnost se tako postopoma vse bolj razume znotraj gospodarskega reda, ne toliko v povezavi s pravico do posesti kakor v povezavi s posameznikom in z njegovim prispevkom k proizvodnji, posledica tega pa je, da izpostavlja zahtevo po pravičnejših strukturah.

Tako socialna pravičnost ni več samo vprašanje gospodarstva, ampak vedno bolj tudi vprašanje politike in pravnega reda. Postopoma zato nastopi zahteva po novih predpostavkah za razumevanje pravičnosti, ki jo vse bolj zahteva sodobna družba. Pri tem se mora upoštevati novi položaj subjekta, ki je samostojen, tisti, ki sam ustvarja svoj družbeni red. S spreminjanjem razmer, družbenega reda in institucij je postajalo jasno, da je človek odgovoren za ustanavljanje in upravljanje socialnih struktur.

Med pomembnimi teoretiki zadnjih desetletij tako ni mogoče mimo Johna Rawlsa in Jurgena Habermasa. Njun prispevek sintetično predstavi Mlinar v LKE. »Razvoj pojma in pojmovanja pravičnosti je v zadnjem času poskušal na novo sintetizirati John Rawls s tem, da je kombiniral kantovski formalistični in aristotelski distribucijski vidik pravičnosti. Menil je, da bo njegov koncept pravičnosti lahko služil moderni demokratični državi blaginje. Zato je v njegovem konceptu pravičnosti na prvem mestu osebna svoboda, ne socialna pravičnost (blaginja

državljanov). Osebo svobodo je po njegovem treba zaščiti z ustavo, pravična delitev dobrin pa je stvar pozitivne zakonodaje. Rawls je ta vidik pravičnosti vključil v kontraktualizem, družbeno teorijo, ki pomeni tako urejanje medsebojnih odnosov v družbi, da bo lahko nanj pristal vsak v okviru določenih razmer. Ta okvir, ki predvideva kakovostnejše družbene odnose, je bilo po njegovem treba opredeliti čim bolj natančno, saj mora zagotavljati nepristranskost. Rawls pa si je prizadeval tudi natančneje opredeliti vidike materialne pravičnosti (delitev dobrin), in sicer s t. i. *šibko teorijo dobrega*. Opredelil je tiste temeljne dobrine, za katere je bil prepričan, da bi jih vsak prej želel imeti več kot manj, in predstavljajo splošne dobrine, npr. pravice, svoboščine, izobrazba, priložnosti, dohodek, premoženje in druge vidike družbenega blagostanja, ki so temelj samospoštovanja in pomemben vidik osebne svobode. Rawls je želel ugotoviti, kako so te dobrine opredeljene v državnih in družbenih ustanovah, katerih naloga je ravno v tem, da jih ljudem omogočijo doseči in na tej osnovi dati družbi svoj najboljši prispevek. Na podoben, čeprav nekoliko drugačen način si je vprašanje o (družbeni) pravičnosti postavila diskurzivna etika (Habermas 1998): po tej etični teoriji delitve materialnih dobrin ni mogoče utemeljiti s pravičnostjo, pač pa obratno. Razprava o konkretni delitvi dobrin pa tudi ne sme biti predmet političnih strank, saj so tudi same odvisne od predhodnega koncepta pravičnosti, na osnovi katerega lahko delujejo. Zagovorniki diskurzivne etike so si prizadevali jasno opredeliti razmere, v katerih se lahko razpravlja o tako temeljni stvari, kot je pravičnost (Mazouz 2002, 367).« (Mlinar, čl. 1464)

3.1.3. Pravičnost pri Wernerju Veithu

Med najnovejšimi študijami, ki se ukvarjajo z vprašanjem medgeneracijske pravičnosti kot socialnoetičnim teoretičnim vprašanjem, najdemo delo Wernerja Veitha z naslovom *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. V tej študiji avtor najprej temeljito obdelava pojem generacija z zgodovinskorazvojnega vidika, pa tudi s sociološkega in s pedagoškega vidika. V drugem delu predstavi tri etične teoretike: Hansa Jonasa, Dietricha Birnbacherja in Johna Rawlsa. V tretjem delu pa razvije medgeneracijsko pravičnost kot teorijo socialne etike.

Sklicujoč se na Rawlsovo teorijo pravičnosti (*A Theory of Justice*, 1971), ki med drugim v kontekstu pogodbenoteoretičnega koncepta (kontraktualizma) upošteva predpostavke avtonomnega subjekta, spremenljivost družbenega reda in njegovih institucij in odgovornost človeka za vzpostavljanje družbenega reda in hkrati sistematično med seboj poveže pravno-politične in socialno-ekonomske vidike pravičnosti. Veith na podlagi klasične aristotelovske in tomistične teorije o pravičnosti in ob Rawlsovi teoriji pogodbenega odnosa postavi naslednjo tezo:

»Zahteve socialne pravičnosti veljajo tako za družbene strukture, ki delijo politično pravičnost in socialno-ekonomske dobrine, katere so potrebne tako za življenje posameznika kakor za širšo udeležbo na skupnem družbenem življenju. Na ta način socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, v kolikor upošteva klasično delitev pravičnosti in jo delno postavlja v novi kontekst.« (Veith 2004, 321)

1. Socialna pravičnost zahteva uresničevanje državljskih pravic in svoboščin in demokratična pravila sodelovanja v družbi. Vse to je prvi pogoj za splošno družbeno razpravljanje, ki je naravnano na cilj skupnega dobrega (*iustitia legalis*).
2. Socialna pravičnost zahteva korekten »fair« odnos in s tem simetrično urejanje menjalnih principov na vseh ravneh družbene interakcije. Z zavračanjem dominantnih družbenih poizkusov tako ni zaščiten samo medsebojno spoštovanje oseb in njihovega dostojanstva ampak je vzpostavljen funkcionalni pogoj za vzpostavljanje modernih družbenih podsistemov (*iustitia commutativa*).
3. Socialna pravičnost zahteva v duhu delilne pravičnosti (*iustitia distributiva*), da se upoštevajo med seboj različna posamična nagnjenja, sposobnosti, želje in potrebe ter življenjska pričakovanja ljudi. Tako velja razlikovati med: a) pravičnostjo potreb: prizadevanje za zadovoljevanje temeljnih materialnih in nematerialnih dobrin posameznika; b) pravičnostjo kot možnostjo ali priložnostjo (šansa), ki predpostavlja in zahteva izhodiščno enake možnosti in tako zavrača vsako obliko diskriminacije; c) storilno pravičnostjo, pravičnostjo vloženega truda in dela. Govorimo o vzpostavljanju struktur, ki izzivajo posameznika, da se angažira, svojim zmožnostim in sposobnostim ustrezno.

Avtor ugotavlja, da se nadaljnji razvoj in poglobitev pojma socialne pravičnosti v zadnjem času navezujeta na dve novi področji družbenega in političnega konteksta: po eni strani je tu problem pomanjkljive soudeležbe velikega števila prebivalcev pri aktualnem socialnem in družbenem razvoju, po drugi strani pa vprašanje ogroženosti številnih življenjsko pomembnih dobrin, za sedanje in za prihodnje generacije. Temu primerno se razlikujeta participativna pravičnost – pravičnost udeležbe (*contributive justice*) in medgeneracijska pravičnost.

3.2. Participativna pravičnost – pravičnost udeležbe

Te vrste pravičnost je bila prvič na široko obravnavana in predstavljena v pastirskem pismu ameriških škofov leta 1986. V njem je rečeno: »Socialna pravičnost pomeni, da imajo ljudje dolžnost aktivno in ustvarjalno sodelovati pri družbenem življenju in da ima družba dolžnost, da posamezniku to soudeležbo omogoči. To pravičnost lahko opredelimo kot »kontributivno

pravičnost. Participativna pravičnost sledi etičnemu programu, ki predpostavlja, da gre za vzajemen odnos med posameznimi člani družbe in skupno blaginjo. Na eni strani se uresničuje človekova socialna eksistenca v soodgovornosti za skupno dobro, na drugi strani pa skupno dobro ustvarja predpogoje za to, da se lahko uresničijo procesi participacije posameznikov oziroma, da se ti lahko izboljšajo.

Tudi nemška škofovsko konferenca je leta 1998 prek svoje komisije za družbena in socialna vprašanjih poglobljeno spregovorila o participativni pravičnosti v povezavi s problemom brezposelnosti in socialne varnosti državljanov. Za boj proti brezposelnosti in za večjo integracijo brezposelnih v družbo zahteva participativna pravičnost večje možnosti sodelovanja na trgu dela, na primer ob ustrezni dodatni izobrazbi oziroma pridobljenih kvalifikacijah, dalje z ustvarjanjem konkurenčnih delovnih mest, s primernim pravnim in administrativnim okoljem in s pobudo podjetnikov. Končno pa je pomembno tudi zagotavljanje minimalnih socialnih standardov z reformami socialnih in zavarovalnih sistemov in s prevzemanjem privatnih in prostovoljnih pobud in nalog. Medsebojna odgovornost posameznikov in širše skupnosti so v komplementarnem razmerju, ki ga določata solidarnost in osebna odgovornost. Participativna pravičnost je pravzaprav zelo podobna socialni pravičnosti. Razlika je morda v tem, da ima participativna pravičnost še posebej pred očmi tiste, ki so na robu družbe, ki so kakorkoli zapostavljeni in prikrajšani ter dejansko ubogi. Tako participativna pravičnost prinaša novo perspektivo v razpravo o pravičnosti, s tem ko posebej opozarja na družbeno izključene, obrobne, prikrajšane in uboge.

3.2.1. Medgeneracijska pravičnost

Aktualna ekološka, ekonomska in socialnopolitična situacija ne izziva razmisleka samo v smeri večje participacije državljanov, ampak predvsem v smeri razmisleka o trajnostnem razvoju in o posledicah našega načina življenja, ki ima in bo imelo vpliv na prihodnje in že obstoječe generacije. Posebno področje konfliktov in škode, ki jo povzročajo izkoriščanje nenadomestljivih naravnih virov in nepovratno poškodovanje naravnih možnosti bivanja ter zadolževanje držav in problemi socialnih sistemov, hočeš nočeš povezujejo generacije med seboj. Osrednji predmet medgeneracijske pravičnosti so odnosi med generacijami in njihov normativni način sobivanja, ki je usmerjen na življenjske in participativne pravice sedanjih in prihodnjih generacij. V središču etičnega razmisleka so pri tem tista individualna dejanja in strukturne odločitve, katerih posledice niso prepoznavne v sorazmerno kratkem času. Koncept medgeneracijske pravičnosti je tako večpomenski, kakor to velja tudi za pojem generacija. Dolžnosti in zahteve znotraj družine so vsekakor nekaj drugega kakor dolžnosti in zahteve, ki obstajajo med več generacijami v družbi, na

primer odnosi med dela sposobnim prebivalstvom in upokojenci. Povsem drugače lahko razmišljamo o dolžnostih, če je časovni vidik generacije razširjen na tiste generacije, ki jih še ni.

Različnim vidikom medgeneracijskosti pa je skupno, da izpostavljajo soodvisnost med generacijami, ki jo v temeljni strukturi določajo tako različna starostna obdobja ljudi kakor različna življenjska obdobja posameznika. Govorjenje o generacijah vedno vključuje časovno dimenzijo, ki jo smemo implementirati v sistematično teorijo pravičnosti. Biti sedanja generacija končno pomeni, da se postavljamo v čas po prejšnjih generacijah in v čas pred prihodnjimi generacijami. Tako se vprašanje identitete in normativnega okvira neke generacije razume v smislu sprejetja ali korekcije znotraj svoje lastne zgodovine in glede na perspektive prihodnjih generacij. Temu ustrezno pravičnosti ni mogoče razumeti zgolj sinhrono v odnosu do sedanjosti, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je tudi diahrona z vidika možnih in verjetnih prihodnjih generacij. Medgeneracijska pravičnost je z vidika participativne pravičnosti razumljena iz perspektive, ki zagotavlja neko določeno navzočnost tistih, ki še ne živijo in ki še niso sposobni sodelovanja v sedanjih družbenih konfliktih. Ali bodo prihodnje generacije našle življenjske razmere, ki jim bodo omogočili, da se bodo kot samostojni subjekti razvijali ali ne, je odvisno tudi od tega, kako že sedaj upoštevamo navidezno navzočnost teh generacij v družbenem življenju. To nas do neke mere odgovorno zavezuje do teh generacij. Pri tem mislimo predvsem na socialno varnost v starosti, na brezposelnost in na bolezen, na varovanje okolja, na zmanjševanje javnega državnega dolga in ne nazadnje na izobrazbo in na vzgojo prihodnjih generacij. Vse to so konkretnosti medgeneracijske pravičnosti, s katero poizkušamo z življenjsko in s participativno normativnostjo že danes zagotoviti pravičnost za prihodnje generacije.

Veith tako opredeli pojem pravičnost: »Socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, pri čemer upošteva klasično razdelitev pravičnosti na posamične vidike, ki pa jih hkrati postavi v novi kontekst. Pravičnost se ne razume več kot sočasno (sinhrono) prizadevanje za pravičnost med živečimi generacijami, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je raznočasna (diahrona), upoštevajoč verjetne zahteve prihodnjih generacij.« (Veith 2004, 322–325)

Medgeneracijska pravičnost zahteva kontekstualno razumevanje, upoštevajoč družinske, družbene in pedagoške strukture. Pri tem je pomemben tudi trajnostni vidik, ki je postal ena od družbenih norm sedanjosti. Avtor tako v sklepu svoje knjige govori o sedmih konkretnih vidikih medgeneracijske pravičnosti:

1. Ekološka, socialna in finančna situacija sedanjih generacij že danes zahteva normativni razmislek in s tem legitimnost delovanja oziroma njegovo samoomejevanje.

2. Prihodnjim generacijam smo dolžni zapustiti enake minimalne standarde človekovih pravic, možnosti bivanja in blagostanja in enake zdravstvene razmere, kakor jih imamo sami.
3. Sedanji posegi v naravo bi morali vključevati časovna merila odzivnosti naravnih procesov samih.
4. Procesi odločanja v delnih družbenih sistemih bi morali biti osvobojeni vpetosti v kratkoročne cilje in vse bolj usmerjeni v prihodnost.
5. Medgeneracijska pravičnost v družinah bi pomenila, da so možnosti, potrebe in ustvarjalne razmere za vse generacije upoštevane tako pri porazdelitvi funkcionalnih in čustvenih kakor tudi socialnih virov, potrebnih za življenje.
6. Medgeneracijska pravičnost med družbenimi generacijami pomeni, da je treba upoštevati različne in specifične življenjske možnosti posameznih generacij. Na novo je treba razmisliti o zavarovalnih sistemih, o varnosti v starosti, o odpravljanju brezposelnosti in o zdravstvenih sistemih. K temu sodita zgraditev sistemov za varovanje okolja in postopno zmanjšanje državnih dolgov.
7. Medgeneracijska pravičnost na ravni pedagogike zadeva izobraževanje od osnovnega do nadaljevalnega in vseživljenjskega izobraževanja. V središču je vprašanje enakih možnosti dostopa do izobraževanja in do sodelovanja pri družbenem razvoju (Veith 2006, 183–184).

3.2.2. Oprelitev pravičnosti pri cerkvenem učiteljstvu

Katekizem katoliške Cerkve, člen 2411, navaja klasično opredelitev trojne pravičnosti (menjalno, razdelilno in zakonito). V poglavjih o gospodarski dejavnosti in o pravičnosti in solidarnosti med narodi govori katekizem tudi o družbeni in socialni pravičnosti, ki ju velja videti v globalnem kontekstu. Kompendij DNC v točki 202 postavi pravičnost kot protiutež sodobnemu koristoljubju in pokaže na nujnost preseganja gole pravičnosti v medosebnih in družbenih razmerjih ter s tem odpre prostor za ljubezen kot krepost (204–208).

Pojmovno zvezo pravičnost in ljubezen je razvil v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* Benedikt XVI. Izhaja iz zgodovinskega dejstva, da se je problem pravičnosti zaostрил med industrijsko revolucijo v 19. stoletju. Strinja se z idejnimi tokovi, ki so videli v pravičnosti temeljno načelo države, katere cilj je pravična družbena ureditev. Takšna ureditev ob načelu solidarnosti vsakemu zagotavlja njegov delež pri skupnih dobrinah (Benedikt XVI. 2009, 26). V nadaljevanju se papež kritično ozre na

prehojeno pot Cerkve od začetkov socialnega vprašanja do najnovejšega časa. Celotno 28. točko okrožnice posveti opredelitvi razmerja med pravičnostjo in ljubeznijo. Osrednjo nalogo politike vidi v »pravični ureditvi družbe in države«. Potem uvede razlikovanje med pristojnostmi Cerkve in države v duhu drugega vatikanskega koncila, ki je v skladu z versko svobodo posameznika. Ker opredeli pravičnost kot cilj sleherne politike, je pomembno, da razloži tudi svoje razumevanje politike. Tako pravi, da je »politika več kakor tehnika oblikovanja javne ureditve: njen izvor in cilj je ravno pravičnost, ta pa je etične narave. Tako država praktično nikdar ne sme zavrniti vprašanja: kako je treba pravičnost tukaj in zdaj uresničevati? To vprašanje predpostavlja drugo, še bolj temeljno vprašanje: kaj je pravičnost? Gre za vprašanje praktičnega razuma: da bi mogel razum pravilno delovati, si je treba vedno znova prizadevati za njegovo očiščenje, kajti z njegovo etično zaslepitvijo in prevlado interesov ter oblasti, ki ga oslepita, pridemo v nevarnost, ki je ni mogoče nikdar povsem odstraniti.

Na tej točki se dotikata politika in vera ... Iz božje perspektive vera osvobaja razum njegove zaslepljenosti in mu zato pomaga, da je to, kar je. Vera omogoča razumu, da bolje opravlja svoje lastno delo in bolje vidi to, kar mu je lastno«.

V tem smislu razume papež družbeni nauk Cerkve kot tisti nauk, ki želi »prispevati k očiščenju razuma«. Saj DNC izhaja iz razuma in iz naravnega prava, ki je posledica »splošne človeške narave«. Cerkev želi sodelovati pri gradnji pravične družbe tako, da pomaga oblikovati vest posameznikov, ki delujejo v politiki, in tako, da se krepi spoznanje o tem, kaj so prave zahteve pravičnosti. »To pa pomeni: graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« Primarno je to naloga politike, indirektno pa Cerkve, ki z očiščenjem razuma in z etično vzgojo prispeva svoj delež. Posebej posvari, da »Cerkev ne more in ne sme prevzeti političnega boja, da bi uresničila kar najbolj pravično družbo«. Mora pa z »argumentacijo vstopati v spopad razuma, prebujati mora duhovne moči, brez katerih se pravičnost, ki vedno terja tudi odpovedi, ne more uveljaviti in uspevati«.

Zelo podobne ideje je papež razvijal kot kardinal Ratzinger v razpravi o *Politični viziji in politični praksi*, ki jo je predstavil v Trstu dne 20. septembra 2002, in v razpravi *Kaj drži svet skupaj*, ki jo je imel dne 19. januarja 2004 na Katoliški akademiji Bayern. V tej razpravi tudi bolj natančno pove, kako razume odnos med pravom, naravo in razumom. Ratzinger se sprašuje, ali obstaja univerzalni pravni red. Pri tem ugotavlja, da minimalnega soglasja ne garantira več vera, ampak ga je treba najti v naravi in razumu. Tako so nekateri avtorju razvili naravno pravo kot nekaj, kar temelji na razumu.

Uveljavilo se je razumevanje naravnega kot umnega, ki presega meje verovanja (Ratzinger 2005, 37). Ratzinger se sklicuje na Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa in na druge, ki so razvili idejo naravnega prava kot razumnega prava, ki torej postavljajo razum kot skupni organ, iz katerega izhaja pravni red. V naravnem pravu vidijo tisti skupni temelj, ki je ohranil svoje mesto v katoliški tradiciji in ki omogoča tako dialog v sekularnem svetu kakor z drugimi religijami. A ker je ta argument postal nepopularen, se avtor ne želi opreti nanj. Zaveda se, da ideja naravnega prava predpostavlja posebno razumevanje narave, pri katerem narava in razum vstopata drug v drugega. V tem smislu, da je narava sama razumna. Takšen pogled na naravo se je porušil z evolucijsko teorijo. Narava sama po sebi ni razumna, če tudi v njej obstaja umno ravnanje. V pojmu naravnega zakona je ostalo samo še to, kar je že spoznal Ulpian v svojem znamenitem stavku: »Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.« To pa je premalo, da bi lahko odgovorili na vprašanje, kakšna je specifična naloga človeka pri ustvarjanju sodobnega pravnega reda. Sodobne človekove pravice so v bistvu razumni izraz naravnega prava. Človekovih pravic ne moremo razumeti brez predpostavke, »da je človek kot človek, preprosto po svoji pripadnosti človeški vrsti, subjekt prava, da njegova bit sama v sebi nosi vrednost in normo, ki jo je potrebno najti ne pa iznajti« (Ratzinger 2005, 38). Na koncu se sprašuje, ali ne bi bilo na mestu, da bi teorijo o človekovih pravicah dopolnili s teorijo o človekovih dolžnostih, to pa bi ponovno odprlo vprašanje, ali ne obstaja neka razumnost narave in tako pametni red za človeka in za njegovo mesto sredi sveta. Takšen pogovor bi danes moral potekati na medkulturni in na medverski ravni.

S tem izzivom je papež nagovoril predstavnike nemškega parlamenta, ko je leta 2011 v svojem, od vseh strani sprejetem in pohvaljenem nagovoru med drugim dejal: »Kako spoznamo, kaj je prav? V zgodovini so pravne ureditve skoraj vedno utemeljevali religiozno ... Krščanstvo je namesto tega opozarjalo na naravo in razum kot na dejanska izvora prava – opozarjalo je na povezavo objektivnega in subjektivnega razuma. Ta povezava seveda predpostavlja utemeljenost obeh področij v umu Boga Stvarnika ... Za razvoj prava in za razvoj človečnosti je bilo odločilno, da so se krščanski teologi nasproti religioznemu pravu, kakršno je terjala vera v bogove, postavili na stran filozofov. Krščanski teologi so razum in naravo v njuni medsebojni naravnosti priznali kot za vse veljaven izvor prava.« (Benedikt XVI. 2011, 8).

Glede tega se v svojem govoru sklicuje na znano mesto v Pismu Rimljanom 2,14, kjer je govor o skupni naravi ljudi in o njihovi vesti. Da naravnopravna teorija danes ni več splošno sprejeta, je razlog v prepričanju, da obstaja prepad med tem, kar smo (Sein), in tem, kar bi naj bili oziroma naj bi storili (Sollen). Razlog za to vidi papež v pozitivističnem pojmovanju narave in razuma. Svojo analizo problema sklene takole: » Pozitivistični pojem narave, ki razumeva naravo čisto

funkcionalno, tako kakor jo razlaga naravoslovje, ne more vzpostaviti mostu do etosa in prava, ampak lahko spet prikliče samo funkcionalne odgovore. Isto pa velja tudi za razum v pozitivističnem pojmovanju, ki ga imajo v veliki meri za edino znanstveno pojmovanje. Tisto, česar ni mogoče preveriti ali potvoriti, potemtakem ne spada na področje razuma v strogem smislu. Zato je treba etos in religijo dodeliti prostoru subjektivnega in izpadeta iz območja razuma v strogem pomenu besede. Kjer prevladuje edino pozitivistični razum – in tako je v naši javni zavesti v veliki meri –, tam sta razveljavljena klasična izvora spoznanja za etos in pravo. To je dramatičen položaj, ki se tiče vseh in o katerem je potrebna javna razprava. Bistveni namen mojega govora je, da roteče povabim k takšni razpravi« (Benedikt XVI. 2011, 8).

Sklep

Analitično-zgodovinska in sistematična predstavitev pojma pravičnost kaže na večplastnost problema. Če se pravičnost na svojem začetku razume predvsem kot posameznikova krepost, se v nadaljevanju vse bolj širi na polje socialnega in širše družbenega konteksta, ki v končni fazi vključuje vse družbene institucije, sisteme in podsisteme. Skupno veliki večini avtorjev je, da vidijo v pravičnosti univerzalni pojem, ki ga je treba racionalno utemeljiti in ga tako narediti obče priobčljivega. Zgodovinsko in filozofsko gledano, pa se zatakne pri vprašanju, kako razumemo naravo, človekovo umno naravo in vlogo človeka kot posameznika sredi tega sveta in njegovega urejanja za njegovo lastno – posameznikovo – in skupno bivanje. Večina sodobnih avtorjev gradi na predpostavki avtonomnega subjekta, ki si svobodno in odgovorno ustvarja možnosti za bivanje. Pri tem ga zavezujejo etična merila, ki si jih v etičnem diskurzu postavlja sam, na podlagi različnih filozofskih in družbenih predpostavk. Nevarnosti etičnega relativizma in pravnega pozitivizma bi se rado izognilo cerkveno učiteljstvo, ki vztraja in predlaga, da se o pojmu naravni zakon kot temelju pravnega reda ponovno razmisli; upošteva naj se, da sta dejansko človek in svet (stvarstvo) v svojem jedru nekaj stabilnega, nespremenljivega in da ni vloga razuma samo v postavljanju etičnih pravil, ampak tudi v odkrivanju tistih, do katerih se mora človek vesti z veliko mero odgovornosti in obveznosti, če želi s svojim delovanjem ohraniti možnosti za bivanje tudi za prihodnje generacije. Prav iz tega vprašanja se je izoblikovala kategorija medgeneracijske pravičnosti. Vendarle pa se ob tem zastavlja vprašanje, ali ni prav dejavnik časa takšno nepredvidljivo dejstvo, ki nastopa v medgeneracijski pravičnosti, da nam kljub integraciji prihodnjih generacij v razumevanje pravičnosti pušča preveč odprtih vprašanj in z njimi negotovosti, pri delovanju in pri vzpostavljanju socialnih struktur. In dalje: ali ni prav ekološka problematika tista, ki je voda na mlin zagovornikom naravnega zakona, do katerega ni mogoče zavzeti samo subjektivno dinamičnega in svobodnega ter ustvarjalnega pristopa, ampak tudi samoomejitvenega, ki si dovoli postavljati meje

kot vnaprej zapisane danosti. Vsekakor razprava na tem področju ostaja odprta in si jo želi celo sam papež.

4. poglavje: Demografska kriza kot priložnost za vse generacije

4.1. Stari kontinent se stara

Eden najbolj perečih problemov današnjega časa je prav gotovo neustrezna, protislovna rast svetovnega prebivalstva. V nekaterih delih sveta, predvsem v nerazvitih in siromašnih deželah osrednje Afrike, Južne Amerike in Azije prenaseljenost ogroža eksistenco in napredek mnogih ljudi. Večina evropskih držav, ZDA in Kanada pa se soočajo s posledicami nizke rodnosti. Vedno bolj jih obremenjujejo problemi, kot so staranje prebivalstva, upadanje priliva mlade delovne sile in naraščanje bremen zdravstvenega in pokojninskega zavarovanja. Dosedanji poskusi reševanja visoke in nizke rodnosti so pokazali, da je na rodnostno obnašanje prebivalstva zelo težko vplivati.

Na začetku osemdesetih let se je tudi Slovenija pridružila skupini držav z neustrezno ravniyo rodnosti. Ko se je rodnost v Sloveniji spustila pod raven enostavnega obnavljanja prebivalstva, so se pogosto slišale razlage, da je do tega prišlo zaradi nastopa ekonomske krize v začetku osemdesetih let. Vprašanje je, ali to dejansko drži, ali pa so na proces upadanja rodnosti vplivali podobni dejavniki in procesi kot v drugih državah z nizko rodnostjo.

Danes se v skoraj vseh evropskih državah – izjema so le Irska, Islandija in Švedska – rodnost giblje pod ravniyo enostavnega obnavljanja prebivalstva. Letne vrednosti povprečnega števila živorojenih otrok na žensko namreč ne dosegajo vrednosti 2,08, kar predstavlja skrajno mejo za stabilno in uravnoteženo prebivalstveno rast. Evropskim parom se torej rodi manj otrok kot bi jih bilo potrebno za enostavno obnavljanje prebivalstva. To pa neizogibno prinaša s seboj številne težave. Neugodno razmerje med mlado in staro generacijo, ki se odraža v oženu osnove populacijske piramide, predstavlja oviro za realizacijo zastavljenih družbenih ciljev, kot sta na primer ekonomska uspešnost in učinkovitost. Družbe, v katerih se večja delež ostarelih in onemoglih, morajo namreč vse več sredstev namenjati za zdravstveno in pokojninsko zavarovanje, zato pa ostaja manj sredstev za nove investicije v gospodarstvu, za financiranje znanosti in šolstva. Zraven tega se zmanjšuje tudi priliv nove mlade delovne sile, kar vpliva na zniževanje nivoja dohodka in naraščanje produkcijskih stroškov, s tem pa nadaljnje možnosti zaposlovanja in mednarodno konkurenčno

sposobnost domačega gospodarstva. Zniževanje deleža aktivnega prebivalstva vodi tudi do zniževanja deleža davkoplačevalcev glede na upravičence socialnovarstvenih storitev.

Neugodna starostna struktura pa ne prenaša le ekonomskih in socialnih težav, ampak lahko poraja tudi politične probleme. S staranjem prebivalstva se ustvarjajo ugodna tla za razširitev in utrditev konformizma ter konzervativnih družbenih vrednot. Struktura volilnega telesa se vse bolj nagiba v prid starejših (v ostarelih družbah bodo ti že zelo kmalu predstavljali skoraj tretjino vseh volivcev), ki zastopajo, kot kažejo socialno-psihološke raziskave volilnega vedenja, radikalno konzervativna in socialno indiferentna stališča. Zato se lahko upravičeno pričakuje, da bodo vrednote, stališča in mnenja starejših v »ostarelih« družbah v prihodnje vedno močnejše vplivala na izide volitev in referendumov, pogosto v škodo interesov mlajših generacij (Černič Istenič 1994).

Za današnjo demografijo je tako značilna izjemno hitra rast števila starejših ljudi. Če je danes razmerje med generacijo starih (65+) in mlado generacijo (21–) 1:2, se bo v naslednjih dvajsetih letih obrnilo. Socialnih problemov dolgoročno ne bo mogoče reševati le z zviševanjem upokojitvene starosti, pač pa tudi z novimi strategijami vključevanja starih, predvsem z razvojem oblik prostovoljstva in družbene aktivnosti.

4.2. Nujnost socialnih reform

Leta 2005 je dr. Jože Ramovš, slovenski gerontolog v svoji obsežni in celoviti študiji o nacionalnem programu socialnega varstva opozoril na štiri resna družbena dejstva, ki so povezana s problemom staranja prebivalstva:

1. Rast deleža starega prebivalstva, zlasti najstarejšega. Na prelomu tisočletja ima Evropa že 20 % prebivalstva starega nad 60 let. Slovenija je v evropskem povprečju. »Številčno nesorazmerje med mlado, srednjo in staro generacijo avtohtonega evropskega prebivalstva je tako porušeno, kakor ni bilo še nikoli v dosednji zgodovini; v naslednji desetletjih bo še veliko bolj« (Ramovš 2005, 6).
2. Razpadanje medgeneracijske povezanosti in nevarnost, da zakrni medgeneracijska solidarnost. »Kakor je človeško življenje nedeljiva celota mladosti, srednjih let in starosti, tako je družba nedeljiva celota mlade, srednje in tretje generacije. Vsako obdobje življenja ima svoje posebne naloge, vsa tri pa tvorijo življenjsko celoto« (Ramovš 2005, 7).
3. Slepa pega zahodne kulture v doživljanju smisla starosti, njenega vrednotenja ter protislovnost marginalizirane samostojnosti tretje generacije v družbi. »Nizko osebno vrednotenje tretjega življenjskega obdobja in nizko družbeno vrednotenje tretje generacije

izvira tudi iz družbenega protislovja, ki je nastalo s tem, da je sistem organizirane solidarnosti s pokojninskim zavarovanjem poskrbel za socialno varnost in samostojnost starih ljudi na individualni ravni, zanemaril pa je vključevanje velikih potencialov tretje generacije v družbeno delitev dela« (Ramovš 2005, 11).

4. Odpovedovanje tradicionalne skrbi družine in sosedstva za onemoglega starega človeka (Ramovš 2005, 11).

Upadanje rojstev in premikanje staranja v smeri stotih let življenjske dobe, sta postala dva ključna dejavnika za položaj in razvoj družb v globalnem smislu. Obvladovanje te vrste izzivov bo eden od ključev za uspešno ali neuspešno politiko prihodnosti. Odnos med generacijami, tako na medosebni kot na družbeno strukturni ravni, bo odločilnega pomena za preživetje in za tisto blagostanje v družbi, ki omogoča človeka vredno življenje. Kako je aktualna mlada generacija pripravljena prilagoditi se na to situacijo je vprašanje, na katerega je potrebno iskati odgovor. S pričujočo razpravo želimo prispevati k razmisleku v tej smeri.

4.3. Vrednostne usmeritve mladih in njihovi potenciali za solidarnost

Celovita in za slovenske razmere reprezentančna raziskava o vrednostnih usmeritvah mladih je bila narejena na prelomu tisočletja in objavljena v knjigi *Mladina 2000*. Ena od raziskovalk, Mirjana Ule, v svoji analizi ugotavlja, da je generacija mladih na prelomu tisočletja močno individualno naravnana. »Kot najpomembnejše vrednote mladih v Sloveniji se kažejo partikularne vrednote, kot so zdravje, resnično prijateljstvo, družinsko življenje, pa tudi globalne vrednote, kot je mir v svetu, varovanje narave, varnost naroda pred sovražniki ter karieristične (uspeh v šoli) ter liberalne vrednote (svoboda mišljenja in delovanja)« (Ule idr., 54).

Če na drugi strani pogledamo, kateri so problemi mladih, vidimo, da so to socialne patologije, »kot so delikventnost, jemanje mamil, sovražnost do tujcev, samomorilnost... Za največji problem sta se izkazala bolezen, invalidnost in pomanjkanje prostega časa, kar kaže na velik pomen, ki ga mladi pripisujejo kvaliteti vsakdanjega (zasebnega, individualiziranega) življenja« (Ule idr., 67–68).

Anketa je tudi pokazala, da mladi največ prostega časa preživijo s partnerji ali pred televizijo. »Kot najpogostejše prostočasne dejavnosti mladi navajajo ukvarjanje s športom, obiskovanje kina, gledališča in koncertov, lenarjenje, pa tudi dodatno izobraževanje, obiskovanje sorodnikov. Manj pogosto berejo ali pišejo, zelo redki se ukvarjajo s humanitarnimi dejavnostmi in/ali političnimi aktivnostmi« (Ule idr., 70).

Uletova zaključuje, da je raziskava pokazala ambivalentnost in protislovnost mladih v Sloveniji, za katere so najpomembnejše tri nasprotni strategije: »individualistična – “da sam najdeš svojo pot”, odnosna – “dobro se počutim, kadar sodelujem z drugimi ljudmi” in zasebniška – “rad imam svojo zasebnost”« (Ule idr., 71).

Približno sočasna raziskava v Nemčiji je pokazala podobne rezultate. Christel Gaertner piše o mladih kot egoističnih taktikih s spontanim čutom za solidarnost (Gaertner 2003, 97). Avtorica ugotavlja, da večina sodobnih raziskav med mladimi ugotavlja prej pesimistično kot optimistično podobo. Tako pogosto slišimo in beremo, da so mladi zaljubljeni vase, egoisti, nedejavni, leni, potrošniki, politično nezainteresirani, nekulturni ali celo nasilni (Gaertner 2003, 97).

Tudi Shellova študija o mladih iz leta 2002 je pokazala, da so mladi v vseh ozirih usmerjeni vase, da se to stopnjuje v smeri egoizma, ki ga zanima zgolj vprašanje, kako uveljaviti svoje lastne interese in kako se v družbenem okolju povzpeti. Tako so avtorji te raziskave mlade opredelili kot »egotaktike«, ki se odlikujejo po tem, da so oportunisti, iskalci udobja in taktično oprezni, kako v pravem trenutku najti pravo priložnost za uveljavitev lastnih interesov (Gaertner 2003, 97).

Na drugi strani pa so študije o prostovoljstvu mladih pokazale, da se jih 37 % prostovoljno udeje in da bi se tretjina preostalih bila pripravljena vključiti v prostovoljstvo. Ne glede na rezultate raziskav Gaertnerjeva meni, da je čut za solidarnost mladim adolescentom lasten in da ga lahko razvijejo prav s premagovanjem njihove pubertetne krize na spontan način, brez posebnih pedagoških usmeritev. Avtorica se sklicuje na študijo, ki je bila izvedena s strani Inštituta za krščanski socialni nauk pri solidarnostnih skupinah mladih v Vzhodni Evropi. Ta študija je pokazala, da so številni mladi angažirani na socialnem področju in da jim je veliko do skupnega dobrega. Njihovo angažiranje sicer ni motivirano z vidika altruizma, ampak iz lastnega nagiba, da se preko tega sami razvijejo in najdejo, kar se seveda ne da enačiti z egoizmom. Ker se individualni in skupni interes kažeta kot nasprotna, Gaertnerjeva meni, da ju je potrebno videti v luči razlik med tradicionalno in moderno družbo. V tradicionalni družbi je posameznik imel vnaprej določene in opredeljene odgovore na vprašanja smisla in urejanja lastnega življenja. To je pomenilo, da so bile možnosti odločanja posameznika zelo majhne. V moderni družbi pa življenjska vprašanja in vprašanja smisla niso več stvar kolektiva, ampak mora vsak do odgovorov preko svojih življenjskih izkušenj, kar lahko traja tudi zelo dolgo preden jih posploši. To pa hkrati pomeni, da ima posameznik bistveno več možnosti, da se sam odloča in da sam razpolaga s svojimi interesi. Končno pa mora uresničiti oba vidika: lastni interes in skupno dobro.

4.4. Psihosocialna struktura mladostnika in solidarnost

Odgovor na vprašanje, ali individualni interes izključuje skupno dobro, je po Gaertnerjevi negativen. Svojo tezo utemelji s teorijo o adolescenci kot preizkusnem življenjskem obdobju v katerem se mora pri vsakem človeku zgoditi četrta krizločitve v osebnotnem razvoju (prva je rojstvo, druga je simbioza mati-otrok, tretja je ojdipovska triada in četrta je ločitev od matične družine). V kolikor je odraščajoči mladini v tem njihovem življenjskem obdobju zagotovljen določen varni prostor lastne družine in v kolikor so razbremenjeni eksistencialnih problemov, imajo dobre pogoje za to, da se zgodi ustrezna integracija in tisti razvojni koraki, ki so potrebni, da se poslovijo od otroštva in postanejo odgovorni odrasli ljudje.

Erikson v tej zvezi govori o psihosocialnem moratoriju, ki ponuja prostor in čas, v katerem lahko adolescenti preizkušajo in preverjajo notranje in zunanje stvarnosti ter se naučijo z njimi živeti in jih obvladati. K temu spadajo nove oblike odnosa do staršev, vzpostavljanje ljubezenskih vezi izven družine, preizkušanje različnih drugih odnosov, prevzemanje poklicnih in družbenih odgovornosti, kot tudi oblikovanje lastnega pogleda na svet. Na koncu tega prehodnega obdobja se od mladostnikov pričakuje, da bodo sposobni prevzeti odgovorna mesta v družbenem življenju in da bodo sledili tako lastnim kot skupnim interesom. Ker se danes večina mladih nahaja v razmerah, ko jim je psihosocialen moratorij na razpolago, je to odlična priložnost, da se v njihovi osebnotni strukturi izoblikuje tudi to, kar imenujemo pomoč drugim ali bližnjim.

Avtorica kot primer navaja gradnjo hiš v Bosni in Hercegovini po zadnji vojni. To je odlična priložnost, ko se mladi dajo na razpolago za neko stvar v času, ko iščejo samega sebe. Pri tem odkrijejo vrsto odgovorov za lastno osmišljeno življenje. Hkrati pa takšno angažiranost izkoristijo tudi za to, da eksperimentirajo z zvezami in odgovornostmi. Takšne izkušnje se dogajajo v kontekstu, v katerem jim ni potrebno misliti in prevzemati odgovornost za vse, ker so za to določeni odrasli. Obstaja pa dovolj široki prostor za lastne izkušnje. Ko se mladostniki predajo neki stvari in se zanjo angažirajo, takrat njihovo preverjanje njih samih ni motivirano samo iz lastnega interesa samouresničitve, ampak vsebuje že določeno usmerjenost v skupno dobro (Gaertner 2003, 103–106). Avtorica je tako prepričan, da so mladi tudi danes velik potencial za solidarno dejavnost.

Do podobne ugotovitve prihaja tudi Jože Ramovš, ki je na podlagi raziskav med mladimi prišel do pojma »altruistični individualizem«, v katerem se kaže notranja povezava med dvema na prvi pogled izključujočima se vidikoma: »kdor živi za sebe, mora živeti socialno« (Bajzek 2003, 205).

4.5. Izzivi za vzgojno-izobraževalne ustanove

Odmevna analiza duhovnega stanja mladih na začetku tretjega tisočletja je izšla v knjigi znanega italijanskega filozofa in psihologa Umberta Galimbertija z naslovom *Grozljivi gost – nihilizem in mladi*. V poglavju o »čustveni nepismenosti« avtor govori, da nam je danes o čustvih znano skoraj vse, da je naša emotivnost vzgojljiva in da če »hočemo boljšo družbo, mora biti vzgojena« (Galimberti 2010, 37). »Če hočemo stopiti na to dolgo pot, se moramo zavedati, da je čustvo predvsem odnos. In iz kakovosti naših odnosov lahko razberemo stopnjo svoje čustvene inteligence, h kateri bi šola lahko pozitivno prispevala, tako da bi vpeljala program čustvenega opismenjevanja, kot ga primerno imenuje Daniel Goleman: otroke bi poleg matematike in jezika učila tudi osnovnih sposobnosti v medčloveških odnosih /.../ Če že šola ni vedno kos psihološki vzgoji, ki poleg intelektualnega zorenja predvideva tudi čustveno zrelost, bi lahko zadnje upanje ponudila družba, če njene vrednote ne bi bile zgolj poslovanje, uspeh, denar, podoba in varovanje zasebnosti, temveč tudi kanček solidarnosti, komunikacije, medsebojne pomoči. Tako bi omejili asocialno naravo, ki je v naši kulturi čedalje bolj značilna za družino« (Galimberti 2010, 40–41).

Podobno razmišlja in ugotavlja na podlagi socioloških raziskav Jože Bajzek, ki v svoji knjigi *Zrcalo odraščanja* govori v posebnem poglavju o šoli kot »delavnici žlahtnih odnosov«. »Šola je kraj formacije in vzgoje preko učenja, študija, kjer se pridobita znanje in kritična zavest. Zato mora biti šola skupnost dialoga, iskanje socialnih izkušenj in usmerjena v osebno rast vsakega učenca. Vzgoja, odgovornost in solidarnost ob spoštovanju vsakega posameznika kot osebe, ne glede na njegova leta, socialno ali versko pripadnost. Tudi šola je utemeljena na svobodi izražanja, kjer je učenec priznan kot aktiven subjekt vzgoje« (Bajzek 2003: 276). »Osrednji namen vzgoje odraščajočih otrok je ta, da se v njih kultivira pravilna in nujna potreba po novih življenjskih izkušnjah, ko v obdobju naglih razvojnih sprememb odraščajoči otroci čutijo, toda še dokaj nejasno in nerazločno, da bi morali postati protagonisti svojega življenja« (Bajzek 2003, 279).

Tudi sicer psihološka dinamika razvoja osebnosti govori v prid tezi, da mladostniki nosijo v sebi potencial za socialno angažirano življenje. Erika Prijatelj ugotavlja, da v procesu separacije in individualizacije, ko mladostnik sprejme naloge in opravlja različne socialne vloge, s tem oblikuje in ozavešča »vizijo o samem sebi ter daje tudi drugim na razpolago sposobnosti, ki jih je dotlej razvil /.../ V tem obdobju je mladostnik v najodličnejšem trenutku odkrivanja svoje osebne in socialne identitete /.../ K zdravemu razvoju mladih pripomore vključitev v organizme skupnosti, odprte za to, da mladi v njih prevzemajo primerne odgovornosti. V takšnih skupnostih se v procesu

dejavnega vključevanja mlad človek še naprej uči lojalnosti, zvestobe, poštenosti in zaupanja. Hkrati srečuje ljudi, ki po njegovem mnenju utelešajo vrednote, kakršne sam ceni, se pravi ljudi, ki jih občuduje in ki ga navdihujejo, da si tudi sam vedno bolj prizadeva ponotranjiti njihove vrednote. Vrednote se namreč izročajo v »medgeneracijski izmenjavi« (Allport 1960, 46; Prijatelj 2008, 76–83).

Naša teza je, da je mogoče prav ta potencial mladih integrirati v medgeneracijsko mrežo, še posebej med prvo in tretjo generacijo, ter na ta način pomagati mladim, da odkrijejo sebe in svoj smisel življenja, starim pa olajšati in omogočiti sprejetje lastnih nezmožnosti in omejitev. Za to pa jim je potrebno ustvariti in ponuditi različne prostore in čas.

Sklep

Medgeneracijski dialog postaja eno od ključnih vprašanj preživetja človeštva. Vse bolj postaja jasno, da je tako gospodarsko ekonomska, kakor socialno kulturna situacija na globalni ravni odvisna od natalitete in mortalitete. Ker Slovenijo uvrščamo med evropsko razvite države se postavlja kot ključno vprašanje, kako bomo urejali medgeneracijske odnose v prihodnje, da bo družba kot celota vzdržala trajnostni razvoj in stabilnost. Politično gledano smo v procesih iskanja rešitev za socialno in zdravstveno vzdržno družbo. Pri tem nastaja vtis, da se nobena skupina prebivalstva nebi želela odpovedati svojim pridobljenim pravicam in ugodnostim. Vendar brez nove prerazporeditve delovne sile in materialnih dobrin, družbeno sožitje ne bo vzdržalo. Družbena solidarnost je na preizkušnji. Kdor v njej ne bo sodeloval in participiral tudi na način odrekanja, tistemu se ne piše dobra in gotova prihodnost. Medgeneracijski dialog je pot po kateri lahko pridemo do skupnih rešitev.

Oblike tega dialoga so v evropskih državah zelo različne. Ob tem lahko najprej ugotavljamo, da je v deželah z dolgo demokratično tradicijo, državljan sam tisti, ki vse bolj odloča o tem, kje in kako želi živeti na starost ali v svojem tretjem življenjskem obdobju. Med tem ko je v Sloveniji oskrba starejših ljudi vodena centralistično in institucionalno pravniško togo. Pomanjkanje privatne pobude, večji manevrski prostor za nevladne organizacije in za najrazličnejše interesne skupine ljudi omogoča državi in vsakokratni njeni politiki, da predpisuje in narekuje pogoje za življenje na starost. Za izboljšanje tega položaja bi bilo potrebno najprej doseči preobrat od države in njenih institucij k državljanu na krajevni skupnosti, mestnih svetih, regijah in nacionalnih združenj, ki bi iskale različnim okoljem bolj prilagojeno bivanje. Civilne ustanove in krajevne oblasti bi morale prevzeti pobudo in odločilno vlogo pri vzpostavljanju življenjskih pogojev za vse generacije.

Delovanje po načelu subsidiarnosti je na tem področju neizogibno. V nekaterih državah državljani o komunalni politiki odločajo prav na podlagi tega, kako politika podpira in regulira življenjska okolja za otroke in starostnike.

Dosedanja prizadevanja v Sloveniji, na področju medgeneracijskega dialoga so povezana predvsem z različnimi oblikami prostovoljstva na ravni domov za ostarele ali drugih domskih oblik bivanja in vzgojno izobraževalnih ustanov. Gre predvsem za načine obiskov in komunikacij, ki so povezani s praznovanji ob božično novoletnih ali drugih praznikih.

Medgeneracijski dialog je eden od ključnih promotorjev trajnostnega razvoja vseh družb in celotnega človeštva. V globalnem svetu nas je povezala tehnologija, ki pa nas je kot ljudi, kot osebe, pogosto oddaljila in pahnila v osamo, kar je še posebej boleče in krivično do stare generacije. Prav sodobna komunikacijska sredstva, ki so izreden pripomoček za komunikacijo pa hkrati predstavljajo veliko nevarnost za mlado generacijo, da izgublja socialno občutljivost in odgovornost do skupnosti. Medgeneracijski dialog je tako vse bolj izziv za vzgojno izobraževalne ustanove in za njihov način delovanja.

Literatura

- Aristoteles**, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994.
- Anzenbacher, Arno, *Christliche Sozialethik*, Paderborn, Schöningh 1997.
- Bajzek, Jože, *Odiseja mladih*, Didakta, Radovljica 2008.
- Bajzek, Jože, *Zrcalo odraščanja*, Didakta, Radovljica 2003.
- Blasberg-Kuhnke, Martina, *Altern in Freiheit und Würde. Handbuch christliche Altenarbeit*, Kosel, München 2007.
- Blome, Agnes, Keck, Wolfgang, Jens, Albert, *Generationenbeziehungen im Wohlfahrtsstaat*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008.
- Buchberger, Edeltraud in dr., *Smiselno delati – solidarno živeti*, Katoliška prosveta, Celovec 1995.
- Benedikt XVI.**, *Sposobnost razlikovati med dobrim in hudim*, Družina, Ljubljana 2011.
- Benedikt XVI., *Ljubezen v resnici*, Družina, Ljubljana 2009.
- Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006.
- Bondolfi, Alberto, *Das lange Ringen der katholischen Soziallehre um den Begriff der Solidarität*, v: Palaver, Wolfgang (ur.), *100 Jahre Katholische Soziallehre*, Kulturverlag, Thaur 1991, str. 91–103.
- Bondolfi, Alberto, *Gerechtigkeit*, v: Hans Rotter in Günter Virt (ur.), *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Tyrolia, Dunaj 1990.
- Bučar, France, *Javna tribuna o ustavnih spremembah*, v: *Slovenska kronika XX. Stoletja: 1941–1995*, Nova revija, Ljubljana 1997.
- Bučar, France, *Rojstvo države*, Didakta, Ljubljana 2007.
- Cazelles, Henri, s sodelavci, *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, Mohorjeva družba, Celje 1979, str. 110–112.
- Demmer, Klaus, *Bedrängte Freiheit, Studien zur theologischen Ethik*, Herder, Freiburg-Wien 2010.
- Detlef, Merten, *Subsidiarität als verfassungsrechtliche Perspektive für Europa*, v: *Kirche und Gesellschaft*, št. 270, Bachem, Köln 2000.
- Eliade Mircea, *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd.1, Freiburg i. Bresgau 1978, str. 72.
- Carrier, Herve, *Dottrina sociale*, San Paolo, Torino 1993.
- Črnič Istenič, Majda, *Rodnost v Sloveniji*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1994.
- Čebular, Alenka (ur.), *Slovenija v Evropski uniji?*, Urad vlade za informiranje, Ljubljana 2003.
- Ernst, Wilhelm, *Menschenrechte*, v: Hans Rotter in Günther Virt (ur.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck 1990, 481–488.
- Fragniere, Gabriel, *La religione e il potere, La cristianita, L'Occidente e la democrazia*, EDB, Bologna 2008.

- Filoramo, Giovanni, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Editori Laterza, Bari 2007.
- Furter, Franz, *Christliche Sozialethik*, Kohlhammer, Stuttgart 1991.
- Furter, Franz, *Ethik der Lebensbereiche*, Herder, Freiburg 1985.
- Fuchs, Josef, *Strukturen der Sünde*, v: Stimmen der Zeit, 113, št. 9, 1988, str. 613–622.
- Gašparič, Jure (ur.), *Dr. Andrej Gosar (1887-1970)*, Mohorjeva družba, Celje 2015.
- Gosar, Andrej, *Za nov družbeni red* (I. zv.), Mohorjeva družba, Celje 1933.
- Gaertner, Christel, *Egotaktiker mit spontanen Solidaritätsverpflichtungen*, v: Hermann-Josef Grosse Kracht (izd.), *Solidarität institutionalisieren*, Munster 2003.
- Galimberti, Umberto, *Großljivi gost: nihilizem in mladi*, Modrijan, Ljubljana 2010.
- Generationen – Beziehungen, Austausch und Tradierung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1997.
- Görnert Stuckmann, Sylvia, *Umzug in die dritte Lebensphase, Wie wohnen und leben – Modelle und Beispiele*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2005.
- Gabriel, Ingeborg, Kirschlager, Peter, Stürn, Richard (izd.), *Eine Wirtschaft, die Leben fordert*, Grunewald, Stuttgart 2017.
- Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Herder, Freiburg 1992.
- Kompendij družbenega nauka Cerkve*, Družina, Ljubljana 2007.
- Habermas, Jürgen, *Prispevek k razpravi s kardinalom Ratzingerjem*, v: Nova revija, XXIV, 2005, str. 273–274.
- Hammer, Eckart, *Männer altern anders*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2008.
- Höpflinger, François, *Generationenfrage*, Realites sociales, Freiburg, 1999.
- Hertz, Anselm, *Die Lehre vom »gerechten Krieg« als ethischer Kompromiss*, v: Hertz, Anselm, Korff, Wilhelm, Rendtorff, Trutz in Ringeling, Hermann (ur.), *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, Herder, Freiburg 1982, str. 425–448..
- Houtart, François *Gewalt im Namen der Religion*, v: Concilium, 33, št. 4, 1997, str. 441–449.
- Heimbach-Steins, Marianne (izd.), *Christliche sozialethik I*, V. F. Pustet, Regensburg 2004.
- Höhn, Hans-Joachim, *Zivilgesellschaft*, v: W. Hunold, Gerfried, *Lexikon der christlichen Ethik*, Herder, Freiburg 2003, str. 2117–2119.
- Hribar, Tine, *Civilna družba, pravna država in človekove pravice*, v: Jambreč, Peter, Perenič, Anton, Uršič, Marko in Bavcon, Ljubo (ur.), *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 276–296.
- Intergenerational Solidarity*, Acta 8, The pontifical Academy of social sciences, Vatican city 2002.
- Izobraževanje za trajnostne demokratične družbe: vloga učiteljev*, Stalna konferenca ministrov za izobraževanje Sveta Evrope, 23. zasedanje, Ljubljana, 4. in 5. junij 2010.
- Janša, Janez, *Premiki*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1992.
- Janžekovič, Janez, *Filozofski leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1981.

- Joas, Hans in Wiegandt, Klaus (izd.), *Sakularisierung und die Weltreligionen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2007..
- Janez Pavel II., *Osservatore Romano*, 24–25. 6. 1996.
- Jurčec, Ruda, *Krek*, Založba hram, Ljubljana 1935.
- Juhant, Janez in Valenčič, Rafko (ur.), *Družbeni nauk Cerkve*, Mohorjeva družba, Celje 1994.
- Kasper, Walter, *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 2011.
- Khoury, Theodor Adel, *Lexikon Religiöser Grundbegriffe*, Marix Verlag, Wiesbaden 2007.
- Klun, Branko, *Religija*, v: Štuhec, Ivan J., Mlinar, Anton, *Leksikon krščanske etike*, Mohorjeva družba, Celje 2007.
- Kremžar, Marko, *Prevrat in spreobrnjenje*, Mohorjeva družba, Celje 1992.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Herder, F.B.W. 2011.
- Kerber, Wlter, Ertl, Heimo in Hainz, Michael (izd.), *Katholische Gesellschafts-Lehre im Überblick*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. Main 1991.
- Klose, Alfred, *Staat*, v: Rotter, Hans in Virt, Günter(ur.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck 1990, str. 724–731.
- Kalb, H., Potz, R., in Schinkele, B. (ur.), *Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat – einige Perspektiven*, v: ThPQ, 145, 1997, str. 339–348.
- Knopf, Detlef, *Dialog der Generationen in der Erwachsenenbildung*, v: *Generationen im Dialog*, Deutsches Institut für Erwachsenenbildung, Frankfurt am Main 1997, str. 9–19.
- Krek, Janez Evangelist, *Socijalizem*, Slovenska krščansko-socialna zveza, Ljubljana 1901.
- Krek, Janez Evangelist, *Izbrani spisi*, V. zv., Mohorjeva družba, Celje 1993.
- Kompendij družbenega nauka Cerkve*,. Družina, Ljubljana 2007.
- Küng, Hans, *Eine gemeinsame Vision vom Frieden in der Welt? Religionen als treibende Kraft für eine Kultur des Friedens*, v: Mokrosch, Reinhold, Held, Thomas in Czada, Roland (ur.), *Religionen und Weltfrieden*, 23–38, Kohlhammer, Stuttgart 2013.
- Liegle, Ludwig, Lüscher, Kurt, *Das Konzept des „Generationenlernens“*, v: *Zeitschrift für Pädagogik*, št. 1, 2004, str. 38–55.
- Liminski, Jürgen, *Wer schürt den Generationenkonflikt?*, v: *Die neue Ordnung*, št. 1, 2009, str. 48–59.
- Lukan, Walter, *Janez Ev. Krek – biografski in bibliografski pregled*, v: Škulj, Edo (ur.), *Krekov simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba, Celje 1991.
- Marušič, Andrej, *Javno duševno zdravje*, Celjska Mohorjeva družba, Celje 2009.
- Miheljak, Vlado, *Mladina 2000, Slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*, Aristej, Maribor 2002.

Minima Moralia der nächsten Gesellschaft, Standpunkte eines neuen Generationenvertrags, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009.

V iskanju univerzalne etike, Nov pogled na naravni moralni zakon, Mednarodna teološka komisija, Družina, CD 130, Ljubljana 2010.

Mieth, Dietmar, *Solidarität und Gerechtigkeit: Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009.

Marte, J., Rajšp, V., Schwarz, K.W., Polzer, M. (izd.), *Religion und Wende in Ostmittel-und Sudosteuropa 1989-2009*, Tyrolia, Innsbruck 2010.

Nell-Breuning, Oswald von, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Europa Verlag, Wien 1980. Nell-Breuning, Oswald von, »Soziale« Sunde oder institutionalisiertes Unrecht?, v: *Stimme der Zeit* 112, št. 3, 1987, str. 205–208.

Our common future, The World Commission on Environment and Development – Brundland Commision, 1987.

Pesek, Rosvita, *Osamosvojitev Slovenije*, Nova revija, Ljubljana 2007.

Prenovljena strategija EU za trajnostni razvoj, Svet Evropske unije, Bruselj, 9. junij 2006.

Prijatelj, Erika, *Psihološka dinamika rasti v veri*, Slomškova založba, Maribor 2008.

Priporočilo Evropskega parlamenta in sveta z dne 18. decembra 2006 o ključnih kompetencah za vseživljenjsko učenje, 2006/962/ES, v: Uradni list EU, 2006, L 394, 30. december, str. 10–18.

Projektebüro "Dialog der Generationen", URL: <http://www.generationendialog.de/cms/> (25.08.2010).

Perenič, Anton, *Zgodovinski razvoj človekovih pravic*, v: Jambrek, Peter, Perenič, Anton, Uršič, Marko in Bavcon, Ljubo (ur.), *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 17–34.

Pöttering, Hans-Gert., *Westfälischer Frieden 1648*, Europa Union Verlag, Bonn 1999.

Roos, Lothar, *Es geht um die Würde des Menschen*, J. P. Bachem Verlag, Mönchengladbach 2005.

Ramovš, Jože, *Izhodišča in predlogi za nacionalni program socialnega varstva starih ljudi v obdobju 2006 do 2010 ter za nacionalno strategijo razvoja družbe z velikim deležem starega prebivalstva*, v: *Kakovostna starost*, št. 3, 2005, str. 2–38.

Rauchfleisch, Udo, *Weise, kühn und lebensklug*, Verlag Kreuz, Stuttgart 2008.

Rouse, Richard (ur.), *Sfide della secolarizzazione in Europa*, Urbaniana University Press, Vatican City 2007.

Ratzinger, Joseph, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Herder, Freiburg 2005.

Prebilič, Vladimir, Guštin, Damijan, *Boj na Holmcu*, Ministrstvo RS za obrambo, Ljubljana 2006.

Rahten, Andrej, *Zavezništva in delitve: Razvoj slovensko-hrvaških političnih odnosov v habsburški monarhiji 1848–1918*, Nova revija, Ljubljana 2005.

- Ringeling, Hermann, *Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung*, v: Hertz, Anselm, Korff, Wilhelm, Rendtorff, Trutz in Ringeling, Hermann (ur.), *Handbuch der christlichen Ethik*, zv. 3, Herder, Freiburg 1982, str. 93–116.
- Veith, Werner, *Intergenerationelle Gerechtigkeit*, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- Sander, Ekkehard, *Common Culture und neues Generationenverhältnis, Die Medienerfahrungen jüngerer Jugendlicher und ihrer Eltern im empirischen Vergleich*, Verlag Deutsches Jugendinstitut, München 2001.
- Schlimbach, Tabea, *Generationen im Dialog, Intergenerationelle Projektarbeit*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken 2008.
- Schmidt, Bernhard, Tippelt, Rudolf, *Bildung Älterer und intergeneratives Lernen*, v: Zeitschrift für Pädagogik, št. 1, 2009, str. 73–90.
- Schweitzer, Rosemarie von, *Die Bedeutung der Generationenerfahrungen für die Zukunft einer alternden Gesellschaft*, v: Intergenerationelles Lernen, Eine Zielperspektive akademischer Seniorenbildung, Vektor, Graftschaft, 1998, str. 15–32.
- Smernice vzgoje in izobraževanja za trajnostni razvoj od predšolske vzgoje do douniverzitetnega izobraževanja*, Ministrstvo za šolstvo in šport RS, Ljubljana, julij 2007.
- Smole, Franček, *Zaustavljeni David*, Družina, Ljubljana 1998.
- Schöffler, Mona, *Wohnformen im Alter*, Kaufmann Verlag, Lahr 2006.
- Sruk, Vlado, *Leksikon morale in etike*, Maribor 1999. *Leksikon politike*, Obzorja, Maribor 1995.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2000*, Zavod Republike Slovenije za statistiko, Ljubljana 2000.
- Strategija vseživljenjskega učenja v Sloveniji*, Ministrstvo za šolstvo in šport RS, Ljubljana 2007.
- Sünkel, Wolfgang, *Generation als pädagogischer Begriff*, v: Das Generationenverhältnis, Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft, Juventa, Weinheim 1997, str. 195–204.
- Sorge, Bartolomeo, *Intruduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006.
- Stres, Anton, *Svoboda in pravičnost*, Mohorjeva družba, Celje 1996.
- Stres, Anton, *Oseba in družba*, Mohorjeva družba, Celje 1991.
- Simčič, Tomaž, *Andrej Gosar: krščanstvo in socialno gibanje*, Mladika in Slovenec, Ljubljana 1992.
- Sluga, Meta (ur.), *Zgodovina Slovencev*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979.
- Splošna deklaracija človekovih pravic*, v: Jambrek, Peter, Perenič, Anton, Uršič, Marko in Bavcon, Ljubo (ur.), *Varstvo človekovih pravic*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988, str. 433–436.
- Škulj, Edo (ur.), *Krekov simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba, Celje 1992.
- Škulj, Edo (ur.), *Missijev simpozij v Rimu*, Mohorjeva družba, Celje 1988.
- Schockenhoff, Eberhard, *Naturrecht und Menschenwürde*, Grünewald, Mainz 1996.

- Štuhec, Ivan Janez, *Cerkev – sveta in prekleta*, Mohorjeva družba, Celje 2005.
- Spinelli, Lorenzo, *I diritti umani nelle relazioni tra stato e chiesa*, v: Concetti, Gino(ur.), *I diritti umani*, AVE, Roma 1982, str. 719–734.
- Šturm, Lovro, *Sveto in svetno. Pravni vidiki verske svobode*, Mohorjeva družba, Celje 2004.
- Štuhec, Ivan J., *Cerkev po letu devetdeset*, v: Benedik, Metod (ur.), *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, Družina, Ljubljana 2002, str. 311–326.
- Štuhec, Ivan J., Mlinar, Anton, *Leksikon krščanske etike*, Mohorjeva družba, Celje 2007.
- Štuhec, Ivan J., *Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo*, v: Bogoslovni vestnik, 72/1, 2012.
- UNECE Strategy for Education for Sustainable Development*, adopted at the High-level meeting, Vilnius, 17–18 March 2005.
- United Nations Decade of Education for Sustainable Development (2005–2014), International implementation scheme, Draft*, UNESCO, 2005.
- United Nations Decade of Education for Sustainable Development (2005–2014)*, resolucija 57/254, OZN, 2002.
- Schavan, Annette, *Ethischer Anspruch und politischer Kompromiss*, Stimmen der Zeit 137, št. 3, 2012, str. 147–155.
- Valenčič, Rafko, *Strukturalni greh in grešne strukture*, v: Štrukelj, Anton (ur.), *Božjo voljo spolnjevati*, Mohorjeva družba, Celje 1995, str. 684–700.
- Valič Zver, Andreja, *Demos: Slovenska osamosvojitve in demokratizacija*, Znanstvenoraziskovalni inštitut dr. Franca Kovačiča, Maribor, Študijski center za narodno spravo, Ljubljana 2013.
- Vogt, Markus, *Soziale Marktwirtschaft im Anspruch des Aristotelischen Gerechtigkeitsmodells*, v: Kirche und Gesellschaft 391, J. P. Bachem, Köln 2012.
- Veith, Werner, *Intergenerationelle Gerechtigkeit, Ein Beitrag zur sozioethischen Theoriebildung*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- Was will die jüngere mit der älteren Generation?*, Leske + Budrich, Opladen, 1998.
- Wicki, Monika, *Gleichzeitig – Ungleichzeitig*, Studien zur Erziehungswissenschaft, Peter Lang Verlag, Bern, Berlin, Wien 2008.
- Wolter, Stefan C., *Der intergenerationelle Konflikt bei Bildungsausgaben*, v: Zeitschrift für Pädagogik, št. 1, 2009, str. 4–16.
- World Programme for Human Rights Education*, United Nations, 2004.
- Weiler, Rudolf, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck 1990.
- Zamagni, Stefano, *Una lettura socio-economica della globalizzazione*, v: Rassegna di teologia 43, 2002, str. 485.
- Vargović, Zoran, *Crkva u kontekstu razvoja i globalizacije*, v: Obnovljeni život 57, 2002, str. 469.
- Truhlar, Vladimir, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974.

Zečevič, Momčilo, *Slovenska ljudska stranka in jugoslovansko zedinjenje*. Maribor: Založba obzorja, 1977.

BL – Benedikt XVI., *Bog je ljubezen*, Družina, Ljubljana 2006.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*, Družina, Ljubljana 1993.

LKE – Štuhec, Ivan J. in Mlinar, Anton (ur.), *Leksikon krščanske etike*, Mohorjeva družba, Celje 2007, CD-ROM.

SSKJ – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.