

KATOLIŠKA CERKEV IN DRUŽBENO ZLO

MACA JOGAN



Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede

**KATOLIŠKA CERKEV
IN DRUŽBENO ZLO**

Maca Jogan

Ljubljana 2016

Maca jogan
KATOLIŠKA CERKEV IN DRUŽBENO ZLO

Izdajatelj in založnik: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV
Za založbo: Hermina Krajnc
Ljubljana 2016

Copyright © po delih in v celoti FDV 2016, Ljubljana.
Fotokopiranje in razmnoževanje po delih in v celoti je prepovedano.
Vse pravice pridržane.

Recenzenta: dr. Sonja Bezjak in dr. Srna Mandič
Jezikovni pregled: dr. Savin Jogan
Oblikovanje: Emma

Dostopno prek: <http://knjigarna.fdv.si>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

272(497.4)(0.034.2)
322(497.4)(0.034.2)
305:272(0.034.2)

JOGAN, Maca

Katoliška cerkev in družbeno zlo [Elektronski vir] / Maca Jogan. - El. knjiga. - Ljubljana :
Fakulteta za družbene vede, Založba FDV, 2016

Način dostopa (URL): <http://knjigarna.fdv.si>

ISBN 978-961-235-813-6 (pdf)

288692224

Kazalo

Predgovor	7
-----------------	---

I RELIGIJSKA SOCIALIZACIJA V SPREMENLJIVEM DRUŽBENEM OKOLJU

Uvod.....	11
Veroučni učbeniki in družbeni položaj Katoliške cerkve.....	12
Slovenija: stoletje velikih družbenih sprememb	13
<i>Čas pred prvo svetovno vojno - prva rekatolizacija</i>	13
<i>Med prvo in drugo svetovno vojno: 1918–1941</i>	16
<i>Druga svetovna vojna na Slovenskem: 1941–1945</i>	17
<i>Zgodnji socializem in sekularizacija: 1945–1990</i>	19
<i>Postsocializem, restavracija kapitalizma in rekatolizacija: 1991–2016</i>	25
<i>Nova evangelizacija (rekatolizacija) v 21. stoletju</i>	33
<i>Mladi – prednostna skrb Katoliške cerkve</i>	38
Veroučni učbeniki – med čistostjo in umazanostjo (s politiko)	42
<i>Verski pouk kot orodje za doseg političnih ciljev cerkve</i>	42
<i>Verouk: od obveznosti do izbirnosti</i>	44
<i>»Cerkev je dober pastir ...«</i>	46
<i>Hoja s Kristusom v boju zoper komunizem</i>	50
Raznosmerna politizacija veroučnih učbenikov na Slovenskem kot dejavnik preživetja in krepite družbene moči KC.....	57

II DRUGA REKATOLIZACIJA IN DRUŽBENO ZLO

Rekatolizacija slovenske družbe	65
»Družbeno zlo«, »nekrščanska znanost« in boj za »prava načela«.....	66
<i>Vračanje »prave morale« v javno življenje in v politiko</i>	71
in »nova evangelizacija«	77
<i>Temeljni izvajalec načrta: posameznik, predan »resničnemu življenju«</i> ...	79
»Stvaren vpogled« v novejšo zgodovino in (čista) cerkev	79
<i>Nova evangelizacija, (nove) cepitve in sprava</i>	84
<i>Družina, (verska) vzgoja in izobraževanje</i>	90
<i>Cerkev, Božje ljudstvo in država</i>	93

<i>Druga rekatolizacija ni le duhovni konstrukt</i>	97
Aktualni slovenski trenutek in »Duh resnice«	97
<i>Pastoralna prenova (razcepljene) slovenske družbe</i>	99
<i>Solidarna družba in sprava</i>	101
<i>Kdo so žrtve?</i>	104
<i>Cerkev kot gonilna sila sprave</i>	105
<i>Razkolništvo pod plaščem nove evangelizacije</i>	106
III KATOLIŠKA CERKEV IN TRADICIONALNI SPOLNI RED	109
Emancipacija žensk kot družbeno zlo	109
Ogroženost družine in nova evangelizacija	116
Mulieris dignitatem in božja previdnost	122
Religije in globinska mizoginija	122
Katoliška cerkev in mizoginija	125
»Ženska cerkev« in družbena neenakost spolov	126
Theotokos – temelj dostojanstva ženske	131
Devica Marija – vzornica ženskam	137
Osamosvajanje žensk in ogrožanje božjega načrta	139
Nova evangelizacija in oživiljeni seksizem.....	142
Katoliški feminizem in nov svetovni etos	147
IV CERKEV IN VOJAŠKI VIKARIAT	151
»Zvest Bogu in domovini«	151
Epilog – prihodnost in ljubezen	159
Literatura in viri.....	163

Predgovor

V vseh religijah se upravljanje človeških bitij »z dušo in telesom« opira na presežni, zunajzemeljski prostor, ki je po izhodiščni definiciji nadrejen prvemu, realno obstoječemu. Prav ta nadrejenost, ki vključuje nadčloveške, božje zmogljivosti, je navezni okvir za oblikovanje razlag in pravil sprejemljivega ter družbeno priznanega obnašanja in delovanja ljudi. Posrednik med tema dvema območjema je cerkev kot institucija, ki kot skrbnica (božjih) naukov nadzira njihovo neprekinjeno in celovito uresničevanje ter tudi njihovo dolgoživost. Torej je katera koli cerkev tudi stalno na preži, da se ne bi pojavile kakšne stranpoti glede na temeljno religijsko določeno pravo pot. Zato je tudi opredelitev odklonskega, zlega delovanja neločljiva sestavina religijskih razlag in zapovedi ter stalna spodbuda za iskanje ukrepov in orodij za nasprotovanje zlu. Ta izziv je za cerkev toliko zahtevnejši, kolikor bolj množičen je pojav zla.

Katoliška cerkev (KC) se je v svojem dolgotrajnem delovanju stalno in z vsemi razpoložljivimi sredstvi (ter pogosto ob podpori posvetnih oblasti) borila zoper individualno zlo, grešnost posameznikov, ki po krščanski razlagi botruje samemu reproduciranju človeškega rodu. Temu boju pa se je pogosto pridružilo še kolektivno, družbeno zlo, kadar je bil ogrožen celoten družbeni red, ko sta bili v nevarnosti dve nosilni hierarhiji vsakega reda: statusna in spolna. V novejši zgodovini sta bili za tradicionalni družbeni red največja grožnja francoska in kasneje oktobrska revolucija, ki sta sprožili silovito upiranje podrejenih plasti in zmanjševanje zaupanja v pravilnost (z božjo upravičenostjo oblikovanih) zakonov, ki so prispevali k veliki družbeni neenakosti.

Katoliška cerkev je (bila) z zgodovinsko spremenljivo pomensko zamejitvijo tega, kaj je družbeno zlo, z njim neločljivo povezana kot

njegova so-ustvarjalka in hkrati kot njegova ključna duhovna nasprotnica in bojevnica. Pri tem večstranskem delovanju se je vselej sklicevala na Božjo voljo ali voljo Svetega Duha, s čimer naj bi se povečala upravičenost tega delovanja in zmanjšal dvom o njegovi pravičnosti v realnih okoliščinah.

Takšno usmeritev KC razkriva tudi vpogled v dogajanje na Slovenskem, ko se je od druge polovice 19. stoletja naprej ob domačih (realnih) sprožilnih razmerah tu začel širiti »svoboduarski« duh iz tujih okolij. Ob prehodu v drugo polovico 20. stoletja se je ta »zli« duh uresničil v podobi socialističnega družbenega sistema, cerkvi pa je bila odvzeta možnost neposrednega javnega delovanja. Vendar pa nasprotovanje družbenemu zlu ni izginilo z dnevnega reda znotraj-cerkvenega delovanja, samo bolj se je poduhovilo in praktično učinkovalo v upravljanju zasebnosti, zlasti mladih in družine.

Z ukinitvijo samoupravnega socialističnega reda, ki je z odpravljanjem diskriminacije žensk zamajal tudi tradicionalni spolni red, se je Katoliška cerkev na Slovenskem z oživljeno močjo podala v boj zoper družbeno zlo (»komunizma«). Tudi ob podpori te zgodovinsko trdožive organizacije so razmere na gospodarskem področju v slovenski družbi vedno bolj podobne zgodnjekapitalističnim, vzporedno s tem pa v zadnjega četrto stoletja potekajo tudi ustrezna prizadevanja za »moralno prenavo« v okviru nove evangelizacije. To vseprežemajoče cerkveno delovanje (predvsem koloniziranje javnega prostora) ni spontano, temveč je natančno predvideno in načrtovano od mikro- do makro- ravni ter tudi časovno opredeljeno: na dolgi rok ga določa strategija za 21. stoletje (*Izberi življenje*, 2002), ki jo v podrobnostih (in glede na potrebo po posedanjenju) uresničujejo načrti za kratkoročna obdobja, trenutno za obdobje od 2013 do 2018 (*Pridite in pogledite*).

Vse zamisli in načrti za neposredno delovanje naj bi izvirali od Svetega Duha, s čimer se poveča njihova prepričljivost in upravičenost; Slovenska škofovsko konferenca in vsi drugi uresničevalci njegovih modrosti mu morajo samo prisluhniti in skrbeti, da vsi (verni) pripadniki družbe vselej in povsod delujejo v skladu z Božjo voljo. Ta pa je pojasnjena in prilagojena konkretnim (političnim) razmeram in ciljno usmerjena zlasti na tista področja, ki so življenjskega pomena za

obstoj in ohranjanje KC. Nedvoumni večplastni politični cilji se tako zakrijejo s tančico duhovnosti, ki da je po sebi nekaj višjega in zato obvezujočega. Zato verjetno ni naključje, da se v zadnjih desetletjih tako odločno (referendumsko) zavračajo poskusi, da bi uzakonili nekatere novosti pri upravljanju npr. področja spolnosti, reproduktivnega obnašanja žensk, družinskih odnosov, ali pa da bi zajezili naraščajočo družbeno neenakost.

V tej monografiji razkrivam nekatere ključne značilnosti prizadevanj Katoliške cerkve za ohranitev »naravnega reda« in »prave morale« v slovenski družbi od zadnjih desetletij Avstro-Ogrske do leta 2016, ko Slovenija že četrto stoletja obstaja kot samostojna država. V ta okvir vsekakor sodi neprekinjen cerkveni boj zoper raznovrstno družbeno »zlo«. Čeprav je glavnina obravnave usmerjena v postsocialistično obdobje, je daljši časovni razpon potreben, da se izluščijo tiste značilnosti (prilagoditvenega) delovanja KC, ki so bistvene za njeno dolgotrajnost in trdoživost. Spoznavanje teh značilnosti prispeva k zmanjševanju optimističnih pričakovanj o možnostih hitrega odpravljanja razkrojevalnih dejavnikov družbene skupnosti, ki jih ohranja in širi KC, ter s tem tudi k hitrejšemu prepoznavanju očitnih znakov usmerjanja družbenega razvoja po vzorcu fevdalne modernizacije.

Namen tega dela je spodbuditi razmišljanje in presojo. V knjigi so prispevki, ki so bili delno že objavljeni in namenjeni različnim kategorijam bralstva, zato se nekatere misli in navedbe ponavljajo. To je sicer moteče pri branju celotnega dela, pri branju posameznih delov pa olajša razumevanje. Kakor koli boste delo prebrali, vam gotovo ne bo škodilo, utegne pa vam koristiti v prihodnjem delovanju. Saj za prihodnost gre!

Avtorica, 19. aprila 2016

I RELIGIJSKA SOCIALIZACIJA V SPREMENLJIVEM DRUŽBENEM OKOLJU

Uvod

Religijska vrednotna usmeritev ne obstaja po sebi, temveč je plod neprekinjenega samoobnavljanja oziroma prenašanja iz generacije v generacijo. Socializacija, katere cilj je ohranjanje religijskih vzorcev obnašanja posameznih oseb in njihovega občutka pripadnosti enako usmerjeni skupnosti, je lahko bolj ali manj skladna z družbeno priznано temeljno vrednotno usmeritvijo. Kolikor bolj je ta usmeritev institucionalno varovana, toliko enostavnejša in učinkovitejša je religijska socializacija; drugače povedano – strukturno določena stopnja obveznosti spoštovanja religijskih vzorcev delovanja v vsakdanjem življenju in njihova samoumevnost v bistvu omogočata bolj enakomerno razpršeno delovanje socializacijskih dejavnikov v družbeni skupnosti, vsenavzočnost pa zagotavlja učinkovito reprodukcijo.

Težiščna ustanova, ki upravlja s kompleksnim področjem religijske vzgoje, je vsekakor cerkev, ne glede na to, kakšen je njen položaj v celotnem institucionalnem redu. Tega se odločevalci v cerkvi tudi zavedajo, zato je skrb za prenašanje verskega nauka ena od njenih ključnih dejavnosti, tako v okoliščinah cerkvenega monopola nad upravljanjem ljudi, kot zlasti tedaj, kadar je njen prevladujoč položaj v javnem

prostoru ogrožen ali pa celo odpravljen; preprosto, kadar je dejavnost cerkve potisnjena v območje zasebnega. Prav v težnji, da bi se religijska usmeritev pripadnikov neke družbene skupnosti v takšnih razmerah ohranila, se cerkvena skrb za socializacijsko dejavnost še bolj usmeri na družino kot tisto ciljno ustanovo, ki je z »narejanjem ljudi« večno delujoča. V družini se še lažje ustvarja videz, da je – tako kot samo rojevanje otrok – tudi versko oblikovanje naravni proces.

Vodenje družine, ki mora v skrajnem primeru ločenosti cerkve iz celote javno priznanih vzgojnih dejavnikov delovati kot cerkev v malem, poteka po načrtih, katerih tvorci so nosilci moči v cerkvi (od najvišjih do najnižjih), prvi prenašalci in izvajalci kateheti, zadnji in ključni prenašalci pa starši, zlasti matere. Ta proces (v katerega so dejansko vključeni elementi prisile ali celo nasilja) dobiva z religijsko razlago dodatno veljavo, saj naj bi šlo za delovanje, ki je dvignjeno nad običajno (vsem dostopno) izkustveno raven; izvajalci so hkrati sodelavci nadnaravnega bitja, boga. Takšna umestitev posameznikov v verigo poustvarjanja svetosti življenja deluje kot notranja spodbuda in je potem tudi videti kot naravna. Prav takšna oznaka je lahko tudi obramba pred drugačnimi, »ne-naravnimi« razlagami identitete in vloge posamezne osebe (človeka), ki ga nudijo drugi socializatorji (npr. javna šola) in ki glede na navezni (edino pravi) religijski okvir dobijo tudi oznako »ne-nravni«, torej ne-etični. Zato je vprašanje »drugega rojstva« človeških bitij, ko se izkustveno preverljiva bit dopolni s presežno, nadizkustveno duhovnostjo, eno od ključnih v samoobnavljalnem procesu Katoliške cerkve.

Veroučni učbeniki in družbeni položaj Katoliške cerkve

V religijski socializaciji imajo, poleg neposrednega govornega (verbalnega) dela, pomembno vlogo različni pripomočki, ki spodbujajo aktivno vključevanje naslovnikov (otrok) v oblikovanje sebstva po načelu bogo-podobnosti s sprejemanjem in ponotranjenjem božjih zapovedi. V zadnjih stoletjih so (bili) učinkoviti priročniki tiskani veroučni učbeniki, zlasti v 21. stoletju pa se jim pridružujejo digitalni.

V tem poglavju se bomo omejili na tiskane veroučne učbenike kot pripomočke za prenašanje in utrjevanje krščanske vere v Katoliški cerkvi na Slovenskem.¹ Glede na to, da je vsebina teh učbenikov odvisna tudi od širšega družbenega okolja in mesta cerkve v njem, ter da je konkretna dejavnost cerkve v vsakem primeru usmerjena v prostorsko in časovno omejeno območje, nas bo zanimalo, kako se velike družbene spremembe, različni prelomi kažejo tudi v vsebinski naravnosti učbenikov, preprosto, ali vsebujejo le verski nauk kot univerzalen brez posebnega dopolnila o njegovem uresničevanju v konkretnih okoliščinah, ali pa so na ta nauk »pripete« tudi natančne opredelitve družbene skupnosti, v kateri naj verni delujejo kot aktivni državljani. Vsebinske spremembe učbenikov pa lahko pojasnimo in razumemo le, če jih umestimo v zgodovinsko dinamiko. Zato bomo najprej po kronološkem zaporedju orisali velike družbene prelome v 20. in v začetku 21. stoletja, ko je slovenska družba doživela spremembe tako z vidika državne pripadnosti prebivalcev in družbeno-ekonomske ureditve kot položaja cerkve (oziroma cerkva).

Slovenija: stoletje velikih družbenih sprememb

Čas pred prvo svetovno vojno - prva rekatolizacija

Slovenska narodna skupnost je stoletja (do konca prve svetovne vojne) živela v okviru habsburške monarhije s prevladujočo krščansko religijo in Katoliško cerkvijo, ki je delovala kot samoumevna nosilka prave morale, verska vzgoja pa kot jamstvo za ohranjanje družbenega reda (razrednega, spolnega in nacionalnega).² Prelomno obdobje in izziv

-
- 1 Vtem delu bo za označevanje Katoliške cerkve (kot je v Katekizmu, 1993) uporabljena tudi kratica KC.
 - 2 Verska vzgoja je bila pglavlitna sestavina vzgoje v »pravi krščanski šoli«, v kateri so veroučitelji predstavljali skoraj polovico vseh učiteljev – v letu 1902 npr. je bilo od vseh 762 učiteljev v ljudskih šolah kar 373 (ali 49 %) veroučiteljev (Divjak 1993: 774). K razvijanju ponižnosti in pokornosti v imenu strahu

za to utrjevalko reda predstavljajo začetki prizadevanj za pridobivanje ekonomskih, socialnih in političnih pravic večine prebivalstva zlasti v drugi polovici 19. stoletja. Čeprav je bilo 19. stoletje znano tudi kot stoletje resnične materialne bede, pa to dolgo časa ni bilo moteče za cerkev. Moteče je to dogajanje postalo šele takrat, ko so se pojavila organizirana upiranja zoper vsestransko bedo. Ni naključje, da je katoliška cerkev šele takrat odločno posegla v dogajanje in da je usmerila vse sile v obsojanje upornosti.³

Proti koncu 19. stoletja je (v takratni Avstro-Ogrski) izjemno oživilo delovanje KC tako na duhovnem kot čisto praktičnem društvenem življenju s ciljem: boriti se zoper »družbeno zlo«, kot so podporniki nosilcev moči in reda označevali socialdemokratsko organizirano nastopanje delavstva. Cilj te »družbene bolezni«, ki se je kazala v stavkah, javnih množičnih shodih, pisnih zahtevah, je bil skrajšanje dnevnega delovnika z 11 na 8 ur, zvišanje bednih delavskih mezd, vzpostavitev ukrepov za zagotavljanje socialne varnosti v primeru bolezni in starosti (Gestrin in Melik, 1966: 222). To pa je bil zadosten povod, da se je KC tudi na Slovenskem »s pomlajeno silo vrgla v politični boj«, kajti »nered« naj bi bil predvsem posledica slabitve vere in delovanja »nekrščanske znanosti«.

Radikalno nastopanje organiziranih delavcev, ki ga je spodbujal beden konkretni položaj, so katoliški ideologi razlagali kot posledico nevere in odvracanja od krščanstva. Ker je očitno popuščalo učinkovito delovanje načela »delaj, varčuj in moli« in pojmovanje dela kot dolžnosti in »kazni za greh«, s čimer je KC v preteklosti izravnavala in opravičevala veliko socialno neenakost, se je kot njena glavna naloga kazala potreba po oblikovanju in krepitvi krščanskega načina

božjega so »kapilarno« vsestransko prispevale tudi različne organizacije, zlasti Marijina družba. Kot pomemben vzgojni pripomoček je od druge polovice 19. stoletja naprej služil lik »Blažene Device Marije«, katere vseprisotnost so zagotavljale posebne Marijine družbe, ki so se razbohotile v začetku 20. stoletja (Jogan, 2001: 9-12 in 21-29). Za utrjevanje vere je skrbela tudi tiskana beseda, tako je bil katekizem najpogosteje izdajano delo.

3 Več o tem v II. poglavju tega dela in tudi v (Jogan, 1988).

reševanja socialnega vprašanja. Ključna spodbuda za takšno usmeritev je bilo spoznanje o prevladujoči moralni bedi,⁴ »odpad od vere, popolna verska nebrižnost, katera vlada tako zelo v javnem in družbinskem življenju«, kot je razglašal tisk za množično rabo.

Podlago za »skupen odpor« je ustvaril papež Leon XIII. (1878-1903) zlasti z znanimi okrožnicami, s katerimi je celovito zajel »družbeno zlo« in tudi jasno postavil program in »prava načela« ter nosilce prizadevanj za »mir in zlogot«. Tako je papež Leon XIII. spodbudil in utemeljil rekatolizacijo,⁵ pri kateri pa ni šlo le za sistematično »koloniziranje brezverskega duha«, temveč za poseganje na vse ravni človeške dejavnosti. Takšno usmeritev je v okviru boja zoper »modernizem« nadaljeval papež Pij X. (1903-1914), ki je v encikliki *Pascendi* (1907) »zagrozil, da bo vsak, ki se ga drži senca modernizma, izgnan iz javnih služb in šolstva« (Hutchison, 2002: 41).

Da bi »načelno antikatoliško Avstrijo« privedli nazaj v »staro katoliško Avstrijo«,⁶ znotraj katere bi bila zagotovljena tudi varnost slovenskemu narodu, o katerem »v obče lahko rečemo, da je veren, pobožen, zvest katoliški cerkvi ...«, je nujno, da »budimo v narodu katoliško

4 »Moralna beda«, kot največja socialna bolezen v tem času, je spodbujala nastajanje razlag o vzrokih in zdravljenju tudi zunaj religijsko določenih okvirov. Izstopajoče mesto v »tuzemskem« sociološkem pojasnjevanju brez dvoma lahko pripišemo klasiku sociološke teorije – E. Durkheimu, ki je z anomijo kot posledico funkcionalne diferenciacije pojasnjeval moralno bedo, z organsko solidarnostjo pa razlagal inherentno specifičnost (harmonijo) obstoječe moderne družbene strukture (Jogan, 1978: 33-48). Na teleološki ravni sta teološko in neteološko utemeljena razlaga praktično izenačeni – cilj je pokoren in discipliniran (moralno pozitiven) posameznik.

5 Glede na to, da je bila ta, prva rekatolizacija, prekinjena s koncem druge svetovne vojne s strogo ločitvijo cerkve od države ter z umeščenostjo v zasebnost, lahko s sodobnih težnjah Cerkve po obvladovanju zasebnega in javnega življenja uzremo drugo rekatolizacijo v novejši zgodovini. Ta tendenca je postala očitna zlasti po osamosvojitvi Slovenije.

6 Aleš Ušeničnik: Ali je Avstrija res katoliška? (Gorica: *Rimski katolik*, 1895: 403, 417).

zavest«.7 Religijo je namreč eden od vodilnih teoloških razumnikov in katoliških sociologov A. Ušeničnik postuliral kot ključni temelj za moralno blaginjo, socialno povezanost in sploh obstoj Avstrije,⁸ saj:

eno vemo, in to je: da je Avstrija nemogoča brez religije! ... V Avstriji ne bode prave svobode in blaginje, če nam ne bode prvo krepost, in ker brez religije ni neomajne in stanovitne kreposti, če nam ne bode prvo religija ... Čim bolj bo v zasebno in javno življenje pronical duh religije, duh krščanstva, duh katoliške cerkve, ... tem bolj se bodo zravnavala nasprotja, umirjalo se nasilje, upadalo sovraštvo, tembolj se bo vračal mir in z mirom zadovoljnost, sreča, blaginja.

Med prvo in drugo svetovno vojno: 1918–1941

Po koncu prve svetovne vojne in razpadu Avstro-Ogrske je večina slovenskega nacionalnega teritorija postala sestavina novo ustanovljene Države Slovencev, Hrvatov in Srbov, ki mednarodno ni bila priznana, v katero pa je slovenska narodna skupnost vstopila kot samostojna državna tvorba. Samostojnega delovanja slovenske vlade je bilo kmalu konec, saj je po dobrem mesecu nova večnacionalna država postala Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev (1. decembra 1918), nastavke federalizma pa je zatrla centralistična ureditev s srbsko dinastijo Karadjordjevičev na čelu (Nečak in Repe, 2003: 36–39). Politična in kulturna razcepljenost slovenske narodne skupnosti, ki se je začela že v 19. stoletju, se je v času do druge svetovne vojne stopnjevala in se v tridesetih letih izražala predvsem v odnosu do fašizma (nacizma), na eni, in komunizma, na drugi strani. Ob vedno bolj grozeči nevarnosti fašizma in nacizma so se v ljudsko fronto povezane demokratične stranke, društva in skupine, v katerih so delovali člani komunistične stranke, ki je bila ilegalna, borile za mir, demokratične svoboščine

7 Aleš Ušeničnik: Zakaj Avstrija ni katoliška? (Gorica: *Rimski katolik*, 1896: 79-84).

8 Aleš Ušeničnik: Velika laž naše dobe (Ljubljana: *Katoliški obzornik*, 1899: 36-47).

in socialno pravičnost ter narodni obstoj. Tako se je ob združevanju razrednega in nacionalnega vidika vloga komunističnega tabora zelo okrepila, njegova privlačnost pa je kasneje oslabila, ko komunisti niso nasprotovali paktu Hitler-Stalin 1939 (Nečak in Repe 2003: 84–86).

Na protikomunistični strani je deloval «katoliški tabor» s Katoliško cerkvijo kot središčem razvejenega društvenega delovanja na čelu. Katoliška cerkev je kot vodilna religijska ustanova na Slovenskem ohranila svoj pomemben položaj tudi v političnem odločanju (preko Ljudske stranke) in kulturnem življenju. V krepitvi boja zoper «družbeno zlo», torej komunizem, se je opirala na splošno strategijo Katoliške cerkve (izraženo zlasti v papeških okrožnicah in pismih), ki je v komunizmu videla večjo nevarnost za obstoječi red kot v fašizmu oziroma nacizmu.⁹ Zlasti radikalni del katoliškega tabora si je prizadeval za popolno katolizacijo družbenega življenja (Nečak in Repe 2003: 85), ki je vključevala odločno nasprotovanje vsem prizadevanjem za odpravljanje velike socialne neenakosti ter za emancipacijo žensk.¹⁰ Temu cilju so, poleg rednih obredov, služili mnogi tiskani mediji ter tudi obvezno versko izobraževanje v javnem šolstvu (verouk je bil obvezen predmet).

Druga svetovna vojna na Slovenskem: 1941–1945

Katoliško cerkev na Slovenskem je najbolj usodno zaznamovala druga svetovna vojna (1941–1945), zato je potrebno najprej omeniti nekaj posebnosti kompleksnega družbenega dogajanja v tem času. Opozoriti je treba na nekaj ključnih dejstev, ki so neločljiva in bogato dokumentirana sestavina obravnave položaja in vloge Katoliške cerkve do danes.

9 Tako se se npr. v tridesetih letih 20. stoletja molitve ob nedeljskih mašah končevale s prošnjo: »lakote, kuge in komunizma, reši nas, o Gospod!« Sicer pa je bil boju zoper komunizem namenjen del množičnega tiska (npr. časnik Slovenec, ki ga je od 1929 do 1942 urejal Ivan Ahčin) in več knjižnih objav, npr. Ahčin (1939).

10 V tridesetih letih 20. stoletja so vse politične stranke podpirale zahteve za volilno pravico žensk, temu je nasprotovala le Slovenska ljudska stranka (Jogan, 2001: 239).

Razlage teh dejstev pa so toliko manj nevtralne, kolikor bolj so oddaljene od preverljivih virov, oziroma kolikor bolj se ti viri potiskajo na obrobje ali celo brišejo.

Prvo neovrgljivo dejstvo je, da so z okupacijo slovenskega ozemlja (aprila 1941) vse okupatorske države (Nemčija, Italija, Madžarska, nekaj tudi NDH) imele enak cilj, iztrebljenje slovenske narodne skupnosti (etnocid), ki so ga skrajno brutalno tudi uresničevale. Glede na to prakso se okupacija slovenskega naroda razlikuje od okupacije drugih držav (npr. Francije, Norveške, ipd), kjer je šlo predvsem za ekonomsko podreditev.

Drugo dejstvo je, da večina prebivalstva ni sprejela tega načrta in se je organizirano uprla ter se vključila v narodnoosvobodilni boj. Zgodovinsko vlogo v boju zoper uničenje narodne skupnosti je odigrala Osvobodilna fronta slovenskega naroda, ki je v svojem programu postavila na prvo mesto »neizprosno oboroženo akcijo« proti okupatorjem.¹¹ Ob koncu druge svetovne vojne je ta enkratni pojav v okupirani Evropi B. Grafenauer (1945/1987: 185, 199, 200) ocenil tako:

Osvobodilna fronta in njen z uspehom izvedeni štiriletni osvobodilni boj pomenita v vsej slovenski zgodovini doslej najmočnejšo prelomno črto. ... Največji uspeh Osvobodilne fronte je prav v tem, da je v interesu narodne skupnosti premagala strankarske vezi, strnila ves slovenski narod ne glede na svetovnonazorske ali sociološke razlike in ga povedla v boj za svobodo.

In še izredno pomembno dejstvo, da je manjšina na oblasti (»meščanski tabor«) pozdravila nove oblastnike in jim ponudila pomoč ter tudi aktivno sodelovala pri uresničevanju okupatorskih ciljev. Zlasti v Ljubljanski pokrajini je bila kolaboracija z italijanskimi in kasneje nemškimi oblastmi sistematično organizirana, policijske enote MVAC in od jeseni 1943 naprej slovenskega domobranstva pa so delovale

11 *Izjava, Osvobodilna fronta slovenskega naroda* (brošura ob 70 obletnici ustanovitve), notranja stran naslovnice. Ljubljana: Svobodna misel 2011 (pripravili v Zvezi združenj borcev za vrednote NOB Slovenije, besedilo Martin Ivanič).

tudi vojaško. Vsestransko (zločinsko in izdajalsko) dejavnost, v kateri je imelo vodstvo Katoliške cerkve zelo pomembno vlogo,¹² so nosilci opravičevali s cilji boja zoper Osvobodilno fronto in/oziroma proti »komunizmu« (Godeša, 1997: 35; Drnovšek, 1997: 98–99; Grgič, 1995). Program Osvobodilne fronte slovenskega naroda (Godeša, 1997a: 21–23; Malli, 2011), ki je predstavljala organizacijsko in politično vezivo v vsestranskem uporuh zoper okupatorske oblastnike, se je uresničil najprej z osvoboditvijo in priključitvijo Primorske, v povojnem obdobju pa z razvojem socialističnega družbenega reda.

Zgodnji socializem in sekularizacija: 1945–1990

Kljub raznovrstnim raznarodovalnim ukrepom je slovenska narodna skupnost preživela drugo svetovno vojno, ki je bila zanjo totalna (Ferenc, 1993: 30; Nečak in Repe, 2003: 240), saj so bili ob velikanskih smrtnih žrtvah (okoli 96.000) zelo prizadeti tudi materialni temelji za življenje (uničena infrastruktura, požgane vasi). Neposredno po koncu druge svetovne vojne je prišlo do obračuna s sodelavci okupatorjev, katerih večino so angleške zasedbene oblasti vračale s Koroške v Slovenijo oziroma Jugoslavijo: slovenske domobrance, hrvaške ustaše, srbske četnike in druge (Repe, 1997a: 99–101; Nečak in Repe, 2003: 244–248). Ubitih je bilo (po različnih navedbah) od 8.000 do okoli 12.000 domobrancev, ki so se jim pridružili še obsojeni zaradi drugih oblik kolaboracije, terorističnih vpadov zlasti z Avstrije (npr. Matjaževa vojska, Premk, 2005) in zaradi nasprotovanja nekaterim revolucionarnim ukrepom do začetka petdesetih let, ko so začele »najbolj grobe oblike represije, tudi sodne,« slabeti (Nečak in Repe, 2003: 253).

12 Ključna osebnost je bil škof Rožman, ki je npr. s »sveto mašo« sodeloval tudi pri prisegi domobrancev 20.4.1944. Vodstvo KC in velik del protikomunistično usmerjenih državljanov je po kapitulaciji Nemčije emigriral najprej v Avstrijo, kasneje, ko se upi na hitro vrnitev in prevzem oblasti niso uresničili, pa v ZDA, Argentino in Kanado, kjer so nadaljevali s pripravami na vrnitev prejšnjega reda (Kvaternik, 2003: 265).

Po zmagi slovenske partizanske vojske, v sodelovanju z enotami drugih narodov Jugoslavije, se je ta skupnost razvijala v okviru Federativne ljudske republike Jugoslavije (po Ustavi v letu 1963 Socialistične federativne republike Jugoslavije) z enostrankarskim sistemom ter vodilno vlogo komunistične partije.

Po osvoboditvi so se revolucionarni ukrepi, ki so nekaj let sledili vzorcem v Sovjetski zvezi, nanašali na začetno odpravljanje kapitalističnega ekonomskega reda (razlastitve) in postopno uveljavljanje socialistične urejenosti na temelju družbene lastnine (Nečak in Repe, 2003: 254–283); z uvedbo samoupravljanja (1950, »Tovarne delavcem!«) naj bi se na vseh ravneh družbenega delovanja ustvarjale razmere za zmanjševanje družbene, razredne in spolne neenakosti. V prvi dekadici je bilo veliko skupnega z drugimi socialističnimi državami (»vzhodni blok«), vendar se je sistem v Sloveniji predvsem v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja vedno bolj oddaljeval od grobega centralističnega urejanja vsakdanjega življenja v nekaterih drugih socialističnih državah, ki je izključevalo individualno iniciativo in napore.

Poudariti je treba, da se slovenski model urejanja medčloveških odnosov ni zagotavljal enostransko le s strani države, temveč da so se v to urejanje vključevale množice ljudi (državljanov), ki so s samoprispevki pravzaprav pomnožili državno dodeljena finančna sredstva in s tem omogočili izgradnjo močne institucionalne podlage (npr. vrtci, šole, domovi za starejše, zdravstveni domovi, kulturni in športni centri) za sorazmerno kakovostno življenje. Za slovensko družbo je bilo značilno, da se je v praksi zelo približala socialnodemokratskemu tipu zagotavljanja družbene blaginje, kar so potrjevali npr. podatki Svetovne banke o dohodkovni razdelitvi¹³ in tudi nekateri drugi kazalci, npr. o zmanjševanju družbene neenakosti spolov (Jogan, 2004: 367–374).

Modernizacijski procesi so z ustreznimi reformami potekali zlasti od šestdesetih let naprej do politične krize v osemdesetih, ko so

13 V šestdesetih in sedemdesetih letih je zgornja desetina najbogatejših gospodinjstev na Švedskem razpolagala z 21,3 % dohodkov vseh gospodinjstev, na Norveškem z 22,2 %, v Jugoslaviji pa z 22,5 %. Drugačen je podatek za ZDA – 26,6 % (Dragoš in Leskošek, 2003: 29).

se pojavila in krepila različna družbena gibanja, ki so se zavzemala za hitrejšo demokratizacijo družbe (Vodovnik, 2014: 415–433). Različne civilno družbene skupine¹⁴ so prispevale k rahljanju in notranji demokratizaciji vodilne moči Zveze komunistov kot ključne politične organizacije v opredeljevanju razvoja in upravljanju samoupravnega sistema. (Brezobzirna) kritika vsega obstoječega se je vsebinsko navdihovala pri nasprotujočih si tipih družbenega reda in tako je vključevala bodisi (demokratizirano) socialistično perspektivo, bodisi »moderno« perspektivo »razvitih demokratičnih družb«, pri čemer se njihova bistvena značilnost (kapitalistični sistem) javno ni omenjala. Zadnja struja je ost kritike, ki naj bi bila čista, neideološka in znanstvena, usmerila predvsem v »totalitarizem«, »stalinizem« oziroma marksizem, ne pa v razkrivanje sodobnega kapitalizma.¹⁵ V totalitarizmu je bila brez ostanka uvrščena tudi slovenska socialistična praksa, ki je v primerjavi z drugimi socialističnimi sistemi v praksi pomenila razmeroma svobodno in relativno pravično samoupravno ureditev (Rus, Toš 2005: 24).

Za obdobje od 1945 do 1990 je značilna ločitev cerkve in države, izločitev Katoliške cerkve (in vseh drugih) iz javnega življenja (na političnem, kulturnem izobraževalnem področju), s čimer pa se njeno vodstvo nikoli ni sprijaznilo, tudi če je zaradi »ljubega miru« (in upajoč na vrnitev predvojnega položaja) površinsko sprejelo nove oblastnike in nov red. Tisti del duhovščine (»prilagodljivci« in »sodelavci«, Kvaternik, 2003: 357–358), ki je – zlasti po drugem vatikanskem

14 Zelo pomembno vlogo v teh prizadevanjih je od 1971 naprej odigral Teološki tečaj o aktualnih temah za študente in izobražence (katerega predhodnik je bil TT za laike na Teološki fakulteti v Ljubljani, ustanovljen 1967), ki da je bil »dolga leta edina kolikor toliko svobodna tribuna« s svojim koncilsko prenoviteljskim preseganjem »duhovne suše komunističnega enoumja« (Kvaternik, 2003: 216–218).

15 A. Kirn je takšen pristop podrobno analiziral in ga argumentirano zavrnil na primeru enega od ključnih sodelavcev Nove revije (ki je bila od začetka zarišče kritičnega diskurza) in kasnejših avtorjev ustave Republike Slovenije, T. Hribarja (Kirn, 1984: 539–552).

koncilu – pasivno ali aktivno podpiral socialistično oblast,¹⁶ pri vodstvu (škofje) ni bil deležen moralnih nagrad.

Na napete odnose med KC in državo v prvem desetletju po zmagi nad nacizmom ni vplivalo samo marksistično prepričanje o vlogi religije in delovanju cerkve v podporo veliki razredni neenakosti, temveč predvsem breme kolaboracije z okupatorji v času druge svetovne vojne (v osrednjem delu Slovenije), ki jo je cerkveno vodstvo opravičevalo z bojem proti komunizmu. Razumljivo je, da so revolucionarni ukrepi države (kot je razlastitev, odprava redovniške aktivne vloge v javnih storitvah,¹⁷ npr. v zdravstvu, socialnem delu, izobraževanju, odprava verskega izobraževanja v javnih šolah, izločitev Teološke fakultete iz ovira univerze, uvedba obvezne civilne poroke pred cerkveno - 1946, odvzem matične službe, razpust cerkveno vodenih športnih, kulturnih društev¹⁸) bili v nasprotju s temeljno cerkveno usmeritvijo, to je boj za preživetje v zanj neprijaznih okoliščinah. Tako se je spet pokazala zgodovinsko preverjena ambivalentna vloga Katoliške cerkve; prav posvetna državna prizadevanja za odpravljanje velike družbene neenakosti bi namreč po definiciji same cerkve (da je vedno na strani ubogih) morala biti deležna podpore. Pa je odločno zavračanje takšnih ukrepov ves čas zgodnjega socializma predstavljalo prikrito netivo za protirevolucionarno dejavnost, ki je v vsej svoji razsežnosti prišla na dan v samostojni državi, ko je KC (skozi glavna vrata) vstopila v javni prostor. Do ponovnega vstopa v javno življenje se je KC še toliko bolj intenzivno usmerila na družino kot ključno prenašalko vere, pri čemer pa je bila goreča zagovornica tradicionalne patriarhalne družine,

16 Tako usmerjeno duhovščino je združevalo Cirilmetodijsko duhovniško društvo, ustanovljeno leta 1949.

17 Treba je poudariti, da bi redovnice lahko ostale v teh dejavnostih, vendar v civilni obleki medicinske sestre in z individualno pogodbo o zaposlitvi. V bistvu je tedaj šlo za laizacijo teh poklicev.

18 Glede na izjemno množičnost in razvejenost katoliških društev konec 19. in v začetku 20. stoletja je mogoče razpust teh oblik utrjevanja cerkve razumeti tudi kot reakcijo na predhodno stanje.

temelječe na »sveti« zakonski zvezi in podrejenosti ženske/žene možu (Jogan, 1986).

Kljub tem prizadevanjem se je – ob podpori oblasti ter krepitvi posvetnih institucij in njihovi odprtosti za vse – krepila sekularizacija, ki se je v Sloveniji odvijala hitreje kot marsikje na zahodu, kjer se je tudi odvijala sekularizacija v bolj prikriti obliki (latentna).¹⁹ V Sloveniji je bila sekularizacija bolj očitna (manifestna) in zato lažja tarča napadov političnih nasprotnikov, s KC v jedru. Sekularizacijski trend je značilen za Slovenijo zlasti v 60-tih in 70-tih, v 80-tih se je ustavil, prišlo je do naraščanja religioznosti, zlasti v prvi polovici 90-tih; v drugi polovici 90-tih pa se je trend sekularizacije začel ponovno krepiti,²⁰ ki je glede na podatke SJM (sicer šibko) navzoč do 2013 (Smrke, 2016: 289).²¹

Ustavno zagotovljena ločitev cerkve od države pa nikakor ni pomenila odprave cerkve kot institucije in njenega delovanja v okviru zakonskih določitev, o čemer govori npr. cerkvena medijska produkcija. V primerjavi s predvojnimi obdobjem, cerkev ni imela možnosti nastopanja v javnih medijih, je pa močno razvila svoj cerkveni tisk, tako je npr. časopis Družina izhajal od 7. maja 1952, najprej mesečno, kasneje kot tednik; od 1965 izhaja revija za teološka vprašanja Bogoslovni vestnik in za širšo pastoralno dejavnost mesečnik Ognjišče, ki je imel 1989 naklado 105.000; od 1976 pastoralna revija Cerkev v sedanjem svetu; knjižna zbirka Mohorjeva družba, in drugo (Kvaternik, 2003: 237, 240, 249–251).

-
- 19 To vrsto sekularizacije zlasti teološki misleci označujejo kot »krizo vrednot«, sodobni zahodni človek pa je označen kot tisti, ki se je oddaljil od vere.
- 20 O tem govori npr. lahko tudi primerjava deleža tistih, ki nič ne zaupajo ali malo zaupajo cerkvi v letu 1991 z letom 1998: od 52,4 % se je ta povečal na 79,9 % , delež tistih, ki v celoti ali precej zaupajo cerkvi, pa se je zmanjšal od 36,9 % na 11,2 % (Toš, et al., 1999: 181 in 183).
- 21 Oceno sekularizacijskega trenda je M. Smrke (2016) oprl na dva relevantna indikatorja: zaupanje v Cerkev in duhovščino ter obiskovanje verskih obredov (enkrat mesečno ali večkrat).

Po izdajanju obsežnega cerkvenega tiska²² se je KC na Slovenskem ves čas v socializmu bistveno razlikovala od drugih socialističnih držav, o čemer lahko beremo tudi v teološko zasnovanih delih, npr. saj »si je cerkev prav pri tisku utrla nekatera pota, ki si jih cerkve v drugih socialističnih deželah niso mogle« (Kvaternik, 2003: 244). Da je ta komunikacijski kanal omogočal mnoge prednosti, priča tudi priznanje škofa Leniča:

Slovenski kristjani moramo v našem prostoru in našem času skrbno in prav izrabiti to, kar imamo. Nimamo vsega, a vendarle imamo mnogo (Kvaternik, 2003: 251).

Seveda je cerkveni tisk upošteval »varnostno razdaljo« do posvetnih konkretnih družbenih dogajanj, zato so bili npr. članki v reviji *Cerkev v sedanjem svetu* v letu 1976

zelo načelne narave in se verjetno zaradi političnih razmer sploh niso dotikali konkretne družbene situacije ali tvegali pogleda nazaj v povojni čas (Kvaternik, 2003: 251).

Vendar pa tudi »mnogo« verskega tiska ni bilo »veliko« v primerjavi z obdobjem pred drugo svetovno vojno, kajti »glede na predvojni verski tisk je to komaj dobra tretjina tega, kar so imeli na voljo slovenski verniki pred nastopom komunističnega enoumja« (Kvaternik, 2003: 253).

22 Značilna je ocena iz začetka osemdesetih let: »Takoj po vojni smo čutili pomanjkanje verskega tiska, danes pa mnogi že tožijo, da ga je preveč. Da ga imamo veliko, to drži, vendar je naš verski tisk v primerjavi s posvetnim še vedno daleč spodaj« (Z. Bahor po Kvaternik 2003: 251/52). V tej primerjavi je težnja po neomejeni in polni javni dejavnosti več kot očitna, tako pa je bilo ljudem mogoče izbirati – tudi ne po volji KC, kajti, kot je (1993) ugotovil I. Štuhec, »medtem ko nas pri medijih ni bilo zraven, so ti spremenili podobo Slovencev« (po Kvaternik 2003: 252).

Postsocializem, restavracija kapitalizma in rekatolizacija: 1991–2016

Za navzven zelo prepričljivimi cilji izločitve iz skupne države Socialistične federativne republike Jugoslavije (zaradi naraščajočih mednacionalnih konfliktov, ki so se krepili v drugi polovici osemdesetih) in državne osamosvojitve, je bil – širši javnosti manj znan – cilj spremembe celotnega družbenega sistema. Ta cilj je eksplicitno zagovarjala 1989 ustanovljena koalicija Demokratična opozicija Slovenije (Demos), ki se je v programu zavzela za tržno gospodarstvo ter takšno suvereno državo, »samostojno ali v konfederaciji z drugimi državami, ki ne bo temeljila na utopičnem projektu socializma« (Čepič, 2005: 1285). Ta cilj pa je bil dosegljiv le ob odpravi obstoječega »totalitarizma« oziroma »komunizma« in vladajočega enostrankarskega sistema z vodilno Zvezo komunistov; z uresničitvijo tega cilja naj bi se slovenska družba spet »normalizirala«. Socializem je bil pri Demosu dojet kot patološki pojav, ki bi ga bilo treba (kot vse bolezni) takoj in v celoti odpraviti.²³

Kritično presojanje socializma je potekalo po znanem vzorcu »sestavljene sprevrjenosti« z dvakratno dehistorizacijo (Jogan, 2000: 9–30): navezne aktualne družbe vzornice so očiščene negativnih strukturnih učinkov, slovenska socialistična družba pa je očiščena razlikovalnih pozitivnih lastnosti v odnosu do realsocialističnih družb; za zgodovinsko primerjavo znotraj slovenske družbe pa je priročna dvostopenjska delitev na socialistično preteklost (z izključitvijo pozitivnih pridobitev) in predsocijalistično (z izključitvijo negativnih značilnosti). Glavnina kritične usmeritve se je tako lahko skrčila predvsem na formo oblasti, vsebinska presoja vsestranskih posledic kapitalistične tržne ekonomije, delovanja svobodnega trga dela (zlasti naraščanje neenakosti in revščine) pa je ostajala ob strani. Prikrto je ostajalo zlasti to, na kar so kasneje, ob ocenah zloma

23 Že pred zmagovitim pohodom Demosa na oblast je bilo opravljeno simbolno očiščenje: 7. marca 1990 je bil z ustavnimi amandmaji odpravljen naziv »socialistična« in ostala je le »Republika Slovenija«.

komunizma, opozorili nekateri zgodovinarji, namreč, da »resnični zmagovalec v letu 1989 ni bila demokracija, ampak kapitalizem« (Mazower, 2002: 389).

Podlaga za radikalni prelom s socializmom je bila v Sloveniji dana z rezultati prvih večstrankarskih volitev 1990,²⁴ institucionalni temelji za vzpostavitev kapitalizma pa so bili izoblikovani kmalu po razglasitvi samostojne države (1991). Ključnega pomena za vzpostavitev novega, kapitalističnega ekonomskega reda je Zakon o denacionalizaciji (sprejet novembra 1991, URL 27/91–I),²⁵ ki mu je sledil Zakon o lastninskem preoblikovanju podjetij (novembra 1992). Z denacionalizacijo se je v Sloveniji pojavil »povsem nov sloj bogatašev, ki so to postali zaradi rojstva (v družinah razlaščenecv), ne pa z lastnim delom«; posledica denacionalizacije pa je bilo že v prvem desetletju skokovito povečanje dohodkovnih neenakosti.²⁶

Zamenjava socialističnega družbenega sistema s kapitalističnim je prispevala k oblikovanju takšne družbe, »ki ni samo manj pravična, ampak tudi (vsaj na ravni organizacijske demokracije) tudi manj svobodna«, kot sta po prvem desetletju utemeljeno sklepala Rus in Toš (2005: 24). Razvoj v drugem desetletju in zlasti z nastopom krize je še povečal družbeno neenakost, »liberaliziranje« tržnega gospodarstva pa se je sprevrglo v »absurdno privatiziranje, bolj fevdalno, kakor kapitalistično« (Drenovec, 2013: 211).

24 Ob 25-letnici teh volitev je bilo na in ob proslavi (7. aprila 2015 v CD, prenos po TV SLO I) večkrat poudarjeno, da so te volitve pomenele »vrnitev demokracije«. Ta dogodek se tudi sicer pogosto poudarja. Kardinal F. Rode je npr. v slavnostni maši na Blejskem otoku ob dnevu Marijinega vnebovzeta (15. 8. 2014) poudarjal željo, »da bi se naša domovina osvobodila posledic totalitarne preteklosti Da bi bila prostor prave demokracije.«

25 Denacionalizacija na Slovenskem je po oceni Dragoš in Leskošek »največji 'socialni' transfer vseh časov. Denacionalizacijo je edina na vsem svetu uvedla samo Slovenija v obsegu stoodstotnega vračanja v naravi, vključno s fevdalno lastnino« (Dragoš in Leskošek, 2003: 37).

26 Če upoštevamo samo razmerje med premoženjskimi dohodki pri desetini najrevnejših in najbogatejših je 10 % prvih leta 1983 razpolagalo z 2,2 %, 10 % najbogatejših pa s 17,6 %; 1997–99 sta ustrezna deleža 0,3 % in 62,5 %.

Zdi se, da slovenski državi blaginje do zdaj ni uspelo zaščititi pred socialno marginalizacijo tistih, ki bi jih morala, je pa zaščitila tiste, ki bi sicer lahko poskrbeli sami zase (Rus in Toš, 2005: 27).

V imenu »demokratizacije« se je v samostojni državi poskušalo odpravljati vse, kar naj bi bilo »ideološko«,²⁷ oziroma kakor koli povezano s socializmom ali kar »komunizmom«. Ob obravnavi družbene neenakosti Dragoš in Leskošek (2003: 21) ugotavljata: »Domneva se, da tisto, kar je bilo značilno za socializem, ni združljivo z Evropo.« Zato je v diskurzivnem nasprotovanju socializmu zelo priročen tudi pojem evropeizacija, ki naj bi glede na preteklo državno pripadnost (»Balkanu«) dobil še dodaten, višji civilizacijski sopomen. Kljub površinskemu priseganju na neideološkost v ocenah socialistične preteklosti in v zagovorih »evropske« sedanjosti in prihodnosti, pa je na podlagi mnogih indikatorjev mogoče sklepati, da gre dejansko za drugačno ideološko usmeritev, ki sicer površinsko pripoznava civilizacijske vrednote (kot so že od francoske revolucije naprej: svoboda, enakost, solidarnost), globinsko pa s svojo zasidranostjo v (neo)liberalistični praksi kapitalizma celovito razdira družbene temelje za njihovo uresničevanje pri večini prebivalstva.

Ne da bi se spuščali v (sicer potrebno) podrobno obravnavo načinov preobražanja družbe na različnih področjih in ravneh, naj opozorimo le na glavno značilnost njihove legitimizacije (upravičevanja). Ob opori na redukcionistični in dehistorizirani pristop se je javni diskurz večinoma napajal v ideologiji proti-socializma oziroma (že v skladu s temeljnim pristopom) proti-komunizma. Zagovarjanje novega družbenega reda, kot ga prakticirajo politično desno usmerjene stranke, in ki večinoma poteka v imenu »prave demokracije«, se je krepilo od začetka državne samostojnosti, vseskozi pa je temeljilo na predpostavki,

27 Ves čas po osamosvojitvi se v javnem govoru uporablja pojem »ideologija« v izrazito slabšalnem pomenu, hkrati pa izjemno široko za označevanje vsega mogočega, kar je kakor koli povezano s pozitivnim vrednotenjem socializma.

da je komunizem zločinski sistem,²⁸ ki ga je potrebno celovito zrušiti, tudi z vračanjem »prave morale« v javno življenje. Vnašanje »prave morale v javno življenje« pa že tretje desetletje pomeni rekatolizirati preveč sekularizirane družbe, zlasti postsocialistične.

Po lastni oceni naj bi bila glavna nosilka te moralne preнове ravno KC (Jogan, 2008; Smrke in Hafner Fink, 2008), ki je tudi največja denacionalizacijska upravičenka (Dragoš, 2014: 184). Prav ta institucija ima bogate izkušnje z bojem proti »družbenemu zlu«, konkretno proti komunizmu, že desetletja, in tudi ta rekatolizacijska vloga jo poživlja, da ostaja »stara, a večno mlada«. Medtem ko je v »starih demokracijah« opravičevanje rekatolizacije bolj »čisto moralno« ali manj povezano s političnim dogajanjem, pa je v »novih demokracijah«, v postsocialističnih družbah, izdatno obteženo s politično preteklostjo.

»Družbeno zlo«, ki je botrovalo prvi rekatolizaciji, je namreč v teh družbah dobilo institucionalne razsežnosti, postalo je vladajoči red. Skupna oznaka za ta red je »komunizem« oziroma »totalitarizem« in tako so označene brez razlik vse družbe, ki niso šle po linearni poti razvoja demokracije kot političnega sistema (na zahodu) in po poti kapitalizma kot ekonomskega sistema. Glede na vztrajno in dolgotrajno obsojanje komunizma je razumljiva težnja KC, da odpravljanje tega sistema neločljivo povezuje z njegovim obsojanjem in z alternativno ponudbo vzorca »prave morale« in pravega reda, v nasprotju s »totalitarnim«. Ob osredotočenju na eno vrsto (komunističnega) totalitarizma in izključevanju lastne (aktivne) vloge pri nastajanju in

28 Besednjak v javnem govoru, s katerim zasramujejo »komunizem«, je izjemno sovražen, bogat najbolj pritlehnih sramotilnih oznak in klevet. Kot primer lahko navedemo samo nekaj oznak »komunistov«, ki so bile sporočene javnosti na shodu v podporo J. Janši 10. decembra 2014: »komunistična barbarska horda«, »rdeče pijavke«, »dediči izrodov rdeče idiot-revolucije«, pripadniki »rdečega satanizma nad slovenskim narodom«. Kot opora v teh prizadevanjih služi tudi Resolucija Evropskega parlamenta o evropski zavesti in totalitarizmu (2. april 2009), po kateri je prav komunizem najbolj nevaren totalitarizem.

delovanju druge vrste totalitarizma,²⁹ se lahko v vsem sijaju pokaže odrešiteljska in osvoboditeljska vloga KC.

Sodobna rekatolicizacija na Slovenskem se opravičuje in poteka delno v okviru splošnega vzorca odpravljanja »komunističnega zla« v postsocialističnih družbah, delno pa ustreza posebnostim, ki so izvirno slovenske. V obeh vzorcih delovanja sta na pojasnjevalni ravni navzoči dve – medsebojno povezani – značilnosti: redukcijem in dehistorizacija predmeta obravnave.

Splošno spodbudo (je) predstavlja(lo) poudarjanje potrebe po demokratizaciji vseh tipov (post)socialističnih družb. Vendar se je v javnem govoru pojavljal le en tip – »komunizem«, za vsakdanjo rabo izenačen s »svinčenim časom« ali s »totalitarizmom«. Posebnosti, ki jih je slovenska družba – kljub elementom totalitarne vladavine – ustvarila in razvila v času samoupravnega socializma, so bile povsem prezrte. Preprosto, ključna empirična podlaga za posplošeno rabo »komunizma« je (bil) »realni« socializem, medtem ko je (»mehka« različica) samoupravni socializem bil praktično izbrisan iz teoretiziranja.³⁰

Poudarjanje demokratizacije kot poti za preseganje totalitarizma (real)socialističnih družbenih sistemov pa je lahko brez upoštevanja večkratne diferenciranosti realnih razvitih družb in razlik v razvojnih strategijah med njimi ostajalo v (varnem) prostoru formalnega modela demokracije. Tako se je lahko zaželeni model družbene ureditve (demokracija) v javnem govoru (diskurzu) uporabljal v enostranski

29 O podporni vlogi KC pri vzponu in delovanju Hitlerja argumentirano poroča npr. delo Johna Cornwella *Hitlerjev papež* (1999, slovenski. prevod 2002, Ljubljana: Orbis) – če navedemo samo en tuj vir, ki osvetljuje delovanje vrha (v 20. stoletju že povsem centralizirane) cerkve. V slovenskem katoliško inspiriranem javnem govoru se totalitarizem povezuje z ateizmom, ta pa je »v 20. st. potopil človeštvo v ocean krvi«, kot ugotavlja npr. Drago K. Ocvirk (v *Dnevniku*, 24. marca 2006, str. 5), ki sicer priznava, da je »Boga mogoče tudi zlorabiti, vendar na zlorabi ne more zrasti civilizacija in obstati 2000 let«.

30 Več o tem na primeru odpravljanja družbene neenakosti spolov in diskriminacije žensk v Jogan, 2004.

vsebinski zapolnitvi, podobno tudi model tržnega gospodarstva: brez negativnih družbenih učinkov (ki pa so neločljive sestavine same družbene strukture) in tudi pogosto brez modifikacij, ki so značilne za ta dva dejavnika eksistence ljudi v sodobnosti. Demokracija per se je lahko – denimo – nastopala brez »okuženosti« z modelom odpravljanja diskriminacije po spolu, ali model tržnega gospodarstva brez vključenih varovalnih mehanizmov za zagotavljanje socialne blaginje večine pripadnikov družbe (zaradi »razrednega kompromisa« v drugi polovici 20. stoletja).

Ustvarjanje »nevtralnih« in »nepolitičnih« razlag je potekalo po načelu izbirnosti: iz celovite družbene resničnosti se vzamejo nekateri deli, tisti, ki ustrezajo izhodiščnemu »videnju« – per definitionem »čistemu«, neobremenjenemu s političnimi interesi, pa bodisi da se čistost napaja v sistemu kot takem, bodisi v Svetem Duhu, ali pa v »družbenem organizmu«. Uporaba takšnega znanja, ki je izvorno »čisto«, »nepolitično«, »neideološko« – in ravno zaradi tega – pa je določena po (holističnem) načelu celovitosti: velja za celotno družbeno dogajanje. Tako lahko »čisto« znanje nastopa zoper – »umazano« politiko. Tisti pa, ki bi izhajali iz celovitega dogajanja, so že vnaprej označeni kot »ideološko« pristranski.

V takšnem okviru je potekalo (oziroma poteka) tudi razpravljanje v Sloveniji v zadnjih desetletjih. Idealizirani model demokracije (nasploh) se je v pojasnjevanju prehoda od totalitarizma (komunizma) v demokracijo povezoval z enostransko razlago izhodiščnega družbenega stanja. Medtem ko je ciljni model družbene urejenosti nastopal brez vsebinske oznake (kapitalizem), je bilo izhodiščno stanje poudarjeno vsebinsko označeno in obloženo z negativnimi lastnostmi, ki sodijo v (vsak) totalitarizem. Tako se je splošna oznaka socializem in/ali komunizem uporabljala kot slabšalnica, pogosto tudi brez umestitve v konkreten zgodovinski prostor. Ker je bila ciljna demokratična ureditev razumljena kot «naravna», vsi pretekli urejevalni posegi v imenu socialistične preobrazbe pa kot motnja v tem splošnem razvoju, so bile («brezobzirne») kritike socializma obložene z visoko stopnjo opravičenosti in hkrati privlačnosti ter veljavnosti, ker so kazale vrnitev k «pravemu naravnemu» stanju.

Predvsem pa je (bilo) pomembno, da se po odpravi do cerkve sovražnega komunizma vzpostavi »prava morala«, za kar pa je – po nenehnem lastnem zatrjevanju – edino primerna KC, kot ugotavlja A. Stres (1991: 11):

Ne gre nam več za velike in vseobsežne družbene projekte, ki naj bi že sedaj vzpostavili »nebesa na zemlji«. Ostaja pa temeljno vprašanje o tem, kaj je prav in kaj ni. Tako se tudi etika in morala ponovno vračata v naše javno življenje in v politiko.

Odsotnost morale naj bi bila torej pomembna značilnost obstoja slovenske družbe v drugi polovici 20. stoletja; tudi delovanje posameznikov naj bi po tej opredelitvi bilo nemoralno. Vračanje morale v javnost pomeni povrnitev katoliških moralnih načel, kajti

družbeni nauk katoliške Cerkve je namreč predvsem moralni nauk: njegovo izhodišče so moralna stališča, medtem ko liberalizem in marksizem ne priznavata morale kot samostojne in družbeno uporabne misli (Stres, 1991: 12).

Poudarjena funkcija moralnega nauka Katoliške cerkve je izrazito praktična, kajti ta nauk kot »moralna inspiracija, navdih in vrednotna usmeritev ... naj nam odkriva, katere konkretne možne cilje v družbenem življenju je treba izbrati in jih uresničiti« (Stres, 1991: 12). Ker druge interpretacije obstoječe družbene povezanosti in sodelovanja niso na ustrezni ravni glede priznavanja morale, je potemtakem upravičeno sklepanje, da je moralno pozitivno (ali poenostavljeno kar »moralno«) delovanje takrat (in samo takrat), kadar je v skladu s katoliškimi opredelitvami.³¹ Izključevalnost katoliške »moralne inspiracije« je rdeča nit v sodobnih rekatolizacijskih prizadevanjih.

31 Kot kažejo podatki SJM v letu 1991, sprejema le pičla manjšina (21,9 %) respondentov prepričanje, da je božji načrt vir za moralnost in da je cerkev najvišji razsodnik v vprašanjih morale, kar opravičuje cerkveno poseganje v javno življenje. Po drugi strani pa se večina (61,4 % – spolno približno izenačeno) strinja s stališčem »o tem, kaj je prav in kaj ni, naj odloča družba«, torej priznavajo družbeno določenost moralnih načel (Toš, 1999: 115, vpr. 6.21b). Po

Ta prizadevanja dodatno utemeljujejo z utrjevanjem predstave, da je bila slovenska KC težka žrtev »komunizma«. Če trenutno zanemarimo vlogo, ki jo je odigrala v času druge svetovne vojne in se usmerimo na obdobje po vojni, kažejo izsledki empiričnih raziskav precej drugačno podobo. Da v obdobju po drugi svetovni vojni do začetka 90-tih ni šlo za prevladujoče zapostavljanje vernih pripadnikov družbe, govore tudi izsledki različnih raziskav v 90-tih. Tako npr. teolog V. Potočnik (1999: 85) na podlagi mednarodne raziskave o veri in odnosu do cerkve (1997)³² zavrača »tezo o vsesplošnem preganjanju vernikov« v »komunističnem času« in ugotavlja, da je le 11 % respondentov izjavilo, da so bili v tem času zaradi svoje vernosti zapostavljeni.

Kljub tem dejstvom je vedno znova poudarjeno ne le, da je bila Cerkev na Slovenskem žrtev »obdobja zločinov in nezvestobe«, temveč tudi, da je to pustilo v vernikih »ponižujoče sledove, ki jih moramo čim prej izbrisati iz mišljenja in ravnanja«.³³ Takšen diskurz pa ni navzoč le na populistični ravni, temveč je postal normalna, nevpisljiva sestavina teoloških (znanstvenih) razprav.³⁴

podatkih te raziskave večina odraslih pripadnikov slovenske družbe zavrača tudi možnost krepitve vloge cerkve v javnem življenju; v letu 1991 več kot tri četrtine vseh odraslih respondentov (76,6 %, brez pomembnih spolnih razlik) ne podpira stališča, da bi se cerkev opredeljevala do političnih vprašanj (Ibid.: 116, vpr. 6.23c).

- 32 Mednarodna raziskava o veri in odnosu do cerkve (Aufbruch der Kirchen in Ost/Mitte Europa) je bila zasnovana v okviru Pastoralnega foruma na Dunaju 1997 in izvedena v okviru SJM 1997/2 na reprezentativnem vzorcu 1.011 oseb (sumarni podatki v Toš, 1999: 745–779).
- 33 To je poudaril kardinal F. Rode pri maši v baziliki Svetega Petra v Rimu ob koncu obiska slovenskih škofov pri papežu Benediktu XVI. (*Delo*, 28. januar 2008, str. 24).
- 34 Eden od vodilnih teoloških mislecev (Juhant, 2011: 166) vidi v »totalitarnem komunizmu« in revoluciji glavni vzrok za neustrezno modernizacijo, kajti: »Revolucionarna logika je žal sprožila v narodu demonske sile, ki so vplivale na moralno in kulturno podobo naroda. ... Rušenje vsega, kar je religiozno oziroma povezano s krščanstvom in Cerkvijo, ki so ga uprizarjali revolucionarji med vojno in po njej, je zaznamovalo našo zavest«; po oceni Petra Kvaternika (2003: 13) je konec druge svetovne vojne in »revolucionarne vihre«, oziroma

Nova evangelizacija (rekatolizacija) v 21. stoletju

Kako naj rekatolizacija oziroma »nova evangelizacija« poteka v 21. stoletju, »na pragu tretjega tisočletja«, določa temeljni programski dokument bodočega delovanja KC na Slovenskem *Izberi življenje*, ki so ga po štiriletnih pripravah sprejeli slovenski škofje na plenarnem zboru 17. in 18. januarja 2001 (kongregacija za škofo v Rimu ga je potrdila 5. decembra 2001) in ki je bil slovesno dan slovenskim katoličanom 19. maja 2002. Natančno določene naloge v Sklepnem dokumentu predstavljajo vsebino in načine »nove evangelizacije«. Vendar ta »avantura«³⁵ nikakor ni omejena le na znotraj cerkveni prostor, in tudi ni usmerjena v nadzemsko območje, temveč je izrazito tuzemska in zadeva vse pripadnike družbe, ne le slovenske, temveč v vseh sekulariziranih evropskih okoljih. Kot je poudarjeno kasneje (2012),³⁶ naj bi namreč evropska sekularizacija pomagala vernemu občestvu, da je spoznalo »temeljno prednostno nalogo: potrditev in poglobitev osebne vere« kot ključno sestavino nove evangelizacije, »s katero Katoliška Cerkev odgovarja na sodobne izzive sekularizacije«.

Po zagotovilu ljubljanskega nadškofa in metropolita dr. Antona Stresa³⁷ slovensko verno občestvo, od klerikov do zadnjih laikov, ne bo mlačno spremljalo oddaljevanja od vere, temveč bo poživljeno in odločno uresničevalo naloge, ki jih predenj postavlja nova evangelizacija.

nastop »komunističnega totalitarizma«, »enoumja« in komunističnega ateističnega sistema« namesto »osvoboditve prinesel novo, še večje suženjstvo«; po mnenju profesorja moralne teologije dr. Ivana Štuhca (2014) »družbene strukture, ki so razpadale v devetdesetih letih, so bile grešne in njihovi nosilci so bili tisti, ki so sami sebi pripisali pristojnosti za oblikovanje 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«.

35 Kot je to označil program kardinal F. Rode (*Izberi življenje*, 2002: 8).

36 Tako je v spremni besedi h krovnemu dokumentu *Pridite in poglejte – slovenski pastoralni načrt*, ki ga je izdala Slovenska škofovska konferenca v jeseni 2012 (in velja za čas od 2013 do 2018), zapisal nadškof A. Stres.

37 *Pridite in poglejte ...*, str. 8.

Na sekularizacijske pritiske in pojave ne bomo odgovarjali s tarnanjem, kakor da se ne da nič narediti ali kakor da je sekularizacija neogibna usoda zahodnega sveta. ... Četudi je marsikateri od sodobnikov zapustil Boga, On ni zapustil nikogar ... On ostaja zvest, ker se ne more izneveriti večni ljubezni ... Bog vztraja v večni ljubezni do nas in to je najgloblji nagib, da tudi mi vztrajamo v ljubezni do Njega. Vera je močnejša od sekulariziranega sveta, ki Boga odklanja in se zanj ne meni.

Ta trditev je dodatno utemeljena s prepričanjem, da samo v veri lahko »ponovno najdemo izgubljeno in vedno znova ogroženo človekovo dostojanstvo«. ³⁸ Zato je pred vernimi občestvi bistvena naloga: krepitev tistih »dejavnosti, ki bodo utrjevale osebno vero in življenje po njej«. Takšna naravnost pa ni omejena le na posameznika in njegovo ožje zasebno okolje (npr. družino), temveč je usmerjena v celoten prostor skupnega življenja. V tem širšem prostoru – »dvorišču poganov« – se tudi porajajo potrebe po duhovnem pripomočku, s katerim želijo slovenski škofje vsem katoličanom »ponuditi izhodišča, ki naj pomagajo razumeti aktualni slovenski trenutek in nakazati naloge, ki jih le-ta postavlja pred naše verno katoliško občestvo ...«, pri čemer naj bi pomagala tudi »moč z višave«. Slovenski škofje so namreč svojo vlogo pri tem strnili v skromno posredovanje, da so v bistvu le dobri zapisovalci misli Božjega Duha (ali Svetega Duha), ki vernike kot »Duh resnice vodi k popolni resnici«.

Da ta »popolna resnica« ostaja v resnici polovična in torej nepopolna, kaže »stvaren vpogled« v novejšo zgodovino v izhodiščnem temeljnem strateškem dokumentu *Izberi življenje* (2002). V predstavitvi kulturno-zgodovinskega vidika ta dokument ponuja slovenskemu kristjanu, ki svojo vero velikokrat »živi sramežljivo« in je »negotov zaradi pomanjkanja zgledov pristnega krščanskega življenja v vsakdanjem življenju ... novo ovrednotenje zgodovinskih dejstev«, ³⁹

38 *Pridite in poglejte*, str. 8 (in vse navedbe v tem odstavku).

39 *Izberi življenje* (2002: 23).

ker da je bila celotna zgodovina človeštva do sedaj izkrivljena zaradi marksističnega prikazovanja. Med novostmi je zlasti zanimiva razlaga druge svetovne vojne, v kateri je narodnoosvobodilni boj skrčen na »komunistično revolucijo, kar je doseglo svoj vrhunec ob koncu vojne z množičnimi poboji in s tisoči izgnancev«. ⁴⁰ Za dialog z zgodovino je ob splošni oceni, da je zgodovina Evrope »zgodba o nasilju brez konca«, pri čemer kristjani »sprejemamo del odgovornosti tudi za to«, posebej poudarjeno za Slovenijo pomembno »vprašanje sprave v narodnem telesu zaradi nasilja in krivic med drugo svetovno vojno in po njej.« ⁴¹ Seveda ni nikjer omenjena (tudi) odgovornost Cerkve za to nasilje, temveč je izpostavljeno »preganjanje Cerkve v komunistični Jugoslaviji«, ki je rodilo mnogo »pričevalcev za vero, ki so lahko zgled odpuščanja in pripravljenosti na spravo«. V dokumentu ni sledi o kakšni kolaboraciji uradne Cerkve ⁴² z okupatorskimi oblastmi, ničesar o sistematičnem razdvajanju »narodnega telesa« pred in med drugo svetovno vojno. Nasprotno: za bodoče »eshatološko-odrešenijsko delovanje« je poudarjeno, da je bila cerkev v zgodovini vse do danes

40 Ibid., str. 25, 26.

41 Ibid., str. 52, 53.

42 Takšno usmeritev je sprejelo vodstvo Katoliške cerkve v Ljubljanski pokrajini, medtem ko se večina duhovnikov na Štajerskem in Primorskem ni vključila v kolaboracijo, zaradi česar so bili med prvimi, ki so čutili posledice grobih etnocidnih postopkov okupatorjev, npr. izgon duhovnikov iz lavantinske škofije / štajersko območje pod nemško okupacijo/ – samo v letu 1941 je bilo izgnanih 284 škofijskih in 81 redovnih duhovnikov na Hrvaško (Rybar 1993: 122/). Konec 20. in v začetku 21. stoletja se skuša na vse načine utrditi podoba KC kot glavne varuhinje slovenstva in slovenskega naroda (tudi v času osamosvojitve 1991 – npr. govor takratnega mariborskega pomožnega škofa dr. A. Stresa 17. 6. 2001 na Brezjah). Hkrati pa nastopa kot vrhovna (neomadeževana) moralna razsodnica in moralna obremenjevalka celotne narodne skupnosti – zlasti v zvezi s poboji po 9. 5. 1945. To se izraža v javnih obsodbah ob vsakokratnih izkopih »nedolžnih žrtev« poveljnih pobojev, kot je npr. trditev mariborskega nadškofa F. Krambergerja (v pridigi na Ptujski Gori 15.8.2007), da ima zaradi teh pobojev mali slovenski narod nad sabo največji moralni madež v Evropi.

»močan element narodnega povezovanja, kulturnega vzpona, etičnega oblikovanja in tudi edinstvenega prispevka v skupnosti narodov.«⁴³

Pri »stvarni« obravnavi družbenega in socialno-ekonomskega vidika socialističnega in tranzicijskega obdobja je med drugim omenjeno, da je pravni red v socializmu temeljil na »revolucionarnem načelu«, socialni sistem pa da je »slonel na ideoloških načelih«⁴⁴ in deloval na »načelu navidezne solidarnosti, ki jo je vodila na videz izvoljena politična oblast, da bi si tako zagotavljala socialni mir«. To izničujočo oceno delno omili priznanje, da je socialno varnost v tem sistemu »zagotavljala predvsem visoka stopnja zaposlenosti«, vendar tudi na račun »nadpovprečno visoke prezaposlenosti žensk.« Hibe so priznane tudi tranzicijskemu obdobju (visoka brezposelnost, »brezobzirna gonja za dobičkom«), v katerem »tako nastaja družba, ki ne temelji na družbeni pravičnosti in solidarnosti.« Na prvi pogled bi v zagovoru pravičnosti lahko zaznali izjemno humano in protikapitalistično usmeritev vodstva KC na Slovenskem v začetku 21. stoletja. Vendar se praktično delovanje precej razlikuje od te visoko moralne držbe, saj po potrebi prav to vodstvo najbolj odločno in takoj podpira predloge reform, katerih cilj je neoliberalistična krepitev »vitke države«. ⁴⁵

43 *Izberi življenje* (2002: 27). V nasprotju s tu izraženo integrativno držo je dejanski odnos KC do slovenske emigracije, saj se izreka le za varuhinjo »zaničevanih« Slovencev po svetu, pri čemer upošteva le tiste emigrante, ki so morali zapustiti domovino (maja 1945) zaradi »komunizma«. Veliko več tistih ekonomskih in političnih izseljencev – primorskih Slovencev (okoli 30.000), ki so pred tem morali zapustiti svojo domovino v času fašistične zasedbe po letu 1922 in ki so v glavnem emigrirali v Argentino, pa je KC popolnoma pozabila. (ibid., str. 175).

44 Ibid., str. 28.

45 Kot primer odločnega zagovarjanja neoliberalistične regulacije celotne družbe lahko navedemo odnos KC do reformnega dokumenta vlade RS (25. oktobra 2005) »Predlog konceptov ekonomskih in socialnih reform za povečanje konkurenčne sposobnosti slovenskega gospodarstva«, ki bi (zlasti z enotno davčno stopnjo) prispevale k poslabšanju življenjskega standarda večine (delovnega) prebivalstva. Le nekaj dni za tem, ko je Vlada RS (s prvim ministrom J. Janšo) objavila ta predlog, je Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski

Ob leporečniškem slikanju lastne skrbi za pravičnost, najvišji predstavniki KC nasprotnike takšnih reform zasramujejo kot nosilce »blodnih ideologij« in zoper zahteve po večji družbeni enakosti poudarjajo (splošno značilnost), da je »družba bila vedno razslojena«, tudi v času »komunizma«, praktične proteste zoper zmanjševanje socialnih pravic pa označujejo kot »socialistični refleksi«. ⁴⁶ V 21. stoletju je po oceni kardinala F. Rodeta ⁴⁷ treba delovati drugače:

Čas je, da zadihamo svobodno; čas, da se otresemo preteklosti in njene blodne ideologije. Saj je vendar doživela poraz, ki mu ga ni para v zgodovini, in ni sile, ki bi jo mogla znova priklicati v življenje. Naj izgine torej tudi iz naših refleksov in nam neha kratiti svobodo in greniti življenje.

Za doseg tega cilja je predvsem odgovorna KC, katere prva skrb je »oznanjevanje evangelija in uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji«, ⁴⁸ pri čemer pa je treba upoštevati, da »tradicionalna vernost ne more biti edino merilo in izhodišče za pastoralno delo«, kajti slovenska družba je bila izpostavljena močni sekularizaciji, ki da »je plod povojne načrtne ateizacije in razvojnih tokov moderne družbe«. Zato mora KC pri svojem pastoralnem delovanju, ko se srečuje z »nekakšnim izbirnim vernikom« (verniki »à la carte«), ki po lastni presoji izbira verske in moralne resnice, računati tudi s pojavom, da nekateri

težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere, tako na primer Jezusovo deviško spočetje, vstajenje, večno

škofovski konferenci javno podprla predvidene ukrepe, ki da so »za povečanje gospodarske uspešnosti in učinkovitosti nujno potrebni«, s hkratnim pričakovanjem, da »reformna prizadevanja ne bodo šla na škodo varovanja in zaščite družine ter vzgoje za duhovne in splošno moralne vrednote«.

46 To so ocene teologa Ivana Štuhca, člana Komisije za pravičnost in mir, ki jih je izrazil v podporo reformam ob konkretnih opozorilih, da bi enotna davčna stopnja prispevala k večji socialni razslojenosti.

47 V pridigi v Rimu, (Delo, 28. januar 2008, str. 24).

48 *Izberi življenje* (2002: 30).

življenje, izvirni greh, Božjo ljubezen, evharistijo, obstoj hudega duha in pekel.⁴⁹

Cerkev mora zato nenehno uvajati v vero ne le mlade, temveč tudi odrasle, skrbeti mora, da bo med verniki obstajalo pristno občestvo, pri čemer mora imeti pomembno vlogo duhovnik, ki naj bo »osebno povezan z ljudmi«, kajti »bolj ko je Cerkev kot ustanova oddaljena od dejanskih problemov ljudi, manj ji zaupajo.«⁵⁰ Od cerkve pa naj bi zlasti mladi – pričakovali predvsem karitativno dejavnost. Iz množice natančnih navodil za sedanje delovanje »na dvorišču poganov« bomo na kratko orisali cerkvena stališča o vzgoji in izobraževanju ter nekatere izhodišča za »dialog z zgodovino«.

Mladi – prednostna skrb Katoliške cerkve

Čeprav je že več desetletij ena od ključnih skrbi KC usmerjena na mlade, »prve žrtve duhovne in kulturne krize, ki prizadeva svet«,⁵¹ je v dokumentu dodatno priporočeno, naj poleg družine in občestva prav mladina postane prednostna pastoralna skrb Cerkve, čeprav hkrati ocenjujejo, da je sodobna »slovenska mlada generacija celo bolj religiozna kot generacija njenih staršev.«⁵²

Če primerjamo te podatke (ki so izvirno znotrajcerkveni, ne pa vnešeni od zunaj s kakšnimi »ideološkimi« primesmi) z navedbami o strahu in preganjanju v času komunizma, začnemo dvomiti o tem, ali gre v temeljnih ocenah o zgodovini po drugi svetovni vojni, na katerih

49 Ibid., str. 31.

50 Ibid., str. 32.

51 Ibid., str. 128.

52 Ibid., str.130. Takšno stanje gotovo ni naključno, temveč plod sistematičnega organiziranega delovanja KC v zadnjih petih desetletjih. O tem nedvoumno pričajo tudi navedbe organizacijsko pomembnih dogodkov, ki so povezani s pastoralno mladimi nasploh in posebej študentov, npr. nastanek mladinskih veroučnih skupin in študentskih skupin ter organiziranje duhovnih vaj v šestdesetih letih, ustanovitev Medškofijskega odbora za študente 1971, itd. Ob tem je pomembno vlogo odigral na različne skupine mladih usmerjeni katoliški tisk.

sloni celoten dokument, res za »stvaren« ali celo »objektiven« pogled. Je pa takšna ambivalentnost verjetno večstransko koristen pripomoček, ki po eni strani opravičuje položaj KC kot žrtve in s tem zahteve po posebnem tretiranju s strani »države« oz. posvetne oblasti, hkrati pa navajanje uspehov v prehojeni poti zagotavlja verodostojnost oziroma daje jamstvo mladim, da lahko vstopajo v preskušene in organizacijsko močne oblike povezovanja. To povezovanje pa nikakor ni omejeno na znotrajcerkveno in predvsem duhovno ter karitativno delovanje, temveč je v ospredju težnja po celostnem zajemanju mladih, ki je jasno izražena zlasti v priporočilu o gradnji mladinskih centrov po župnijah, kar bi moralo »potekati organizirano in usklajeno na ozemlju posameznih škofij in ob sodelovanju občin«. ⁵³ Ti centri naj bi – v okviru prenove mladinske pastorale – zagotavljali ponudbo najrazličnejših možnosti za duhovno, kulturno in telesno dejavnost mladih.

Težnja KC po obvladovanju celotnega družbenega prostora je nedvoumno poudarjena v obravnavi kateheze – celostnega uvajanja v krščanstvo. Ni namreč dovolj, da obstaja župnijska kateheza, temveč bi bilo treba to dopolniti z rednim javnim izobraževanjem: »Umestitev verskih vsebin v nacionalni šolski sistem bi pomenila ustrezno razširitev in dopolnitev sedanje kateheze.« ⁵⁴

53 Ibid., str.133.

54 Ibid., str.136. Po sprejemu tega Sklepnega dokumenta se ob vseh primernih trenutkih v javnem nastopanju cerkvenih voditeljev opozarja na potrebo po verskem pouku v šoli, kajti le tako bi šola, »kot jo sodobni človek potrebuje«, postala »bolj kompletna, bolj temeljita in splošna«, kot je 29. decembra 2007 izjavil kardinal F. Rode ob blagoslovitvi kardinalskega vina v Slovenski Bistrici (TV Slovenija I. program, Dnevnik ob 19. uri). V pridigi ob koncu obiska slovenskih škofov v Rimu pa je poudaril, da v slovenskih šolah vlada »zadrtoš« in »kršenje pravic staršev« (Delo, 28. januar 2008, str. 24). Prizadevanja segajo krepko preko zgolj simbolne ravni, kar se je pokazalo v letu 2007 ob razpravi o predlogu Zakona o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. V nekaterih okoljih pa prihaja že do tega, da župnik grozi učiteljskemu kadru (in ga sramoti pri verouku), kadar pride do tega, da je kakšna dejavnost v javni šoli, ki je v prid učencem (npr. bralna značka), določena v času, ko morajo otroci k verouku.

Zahteve, ki presegajo oziroma spregledujejo ustavno določeno ločenost med KC in državo v Sloveniji, se v tem dokumentu opravičujejo s sklicevanjem na pravice in želje staršev ter z zamejevanjem vloge posvetne oblasti (države), ki naj določa le okvirni narodni šolski program, »sicer pa mora prepustiti vzvode odločanja krajevnim skupnostim, šolam in staršem«, saj da je delo države »po načelu subsidiarnosti dopolnilno in zato ne sme imeti nad šolstvom monopola«. ⁵⁵ V dokumentu je poudarjeno načelo »nazorske in verske pluralnosti« šole, hkrati pa je načelo celostne vzgoje, ki »upoštevava vse razsežnosti človekove osebnosti, tudi religiozne«, dopolnjeno z jasno zahtevo:

Zato je versko vzgojo in izobraževanje potrebno videti in obravnavati kot sestavni del vzgoje in izobraževanja vernih otrok in mladine, ki ga mora narodni vzgojno-izobraževalni program upoštevati in ne ignorirati, če hoče spoštovati versko svobodo otrok, mladine in njihovih staršev. ⁵⁶

Verska vzgoja pa ima v pastoralnem načrtu *Pridite in pogledjte* (2012) bolj natančno določen prednostni cilj, ki je skladen s pojmovanjem »solidarne« družbe kot »sočutne in pravične« in s težiščem na dobroti, to je, usposabljanje posameznike, da »si bodo zmogli in znali pomagati sami«. ⁵⁷ Zaman iščemo vsaj kakšen stavek o posredni ali neposredni soudeležbi Cerkve pri ustvarjanju vedno večje revščine, ki kliče k dobroti. Namesto tega je ta ustanova uvrščena med tiste, ki potrebujejo posebno sočutnost države, posledice te sočutnosti pa so že priznane:

Solidarnost in pravičnost se kažeta tudi v odnosu do cerkvenega premoženja. ... Težnja Cerkve na Slovenskem po gospodarski samostojnosti je dolžnost in odraz potreb. Slovenija danes sodi med tiste dežele,

55 Ibid., str.148.

56 Ibid., str. 149.

57 *Pridite in pogledjte*.(2012: 33).

v katerih se poslanstvo cerkve lahko celostno uresničuje in izvaja brez materialne pomoči iz tujine.⁵⁸

Po tem priznanju se verjetno nihče na »dvorišču poganov« ne bo več spraševal, na kakšnih temeljih poteka v zadnjih desetletjih izjemno učinkovita in mnogo stranska cerkvena kolonizacija javnega prostora na Slovenskem.⁵⁹ Takšno spraševanje je gotovo odveč, saj je gospodarska samostojnost KC neločljivo povezana z nastankom in delovanjem samostojne države. Ekonomska moč pa je pomembna tudi za krepitev duhovne moči KC, ki naj prispeva k temu, da bo slovenska »solidarna« družba odpravila tudi »rane razdeljenosti«, ki jo je posebej okrepilo dogajanje med in po drugi svetovni vojni.⁶⁰ Že pri opredelitvi te »rane« nastopa le duhovni dejavnik (»Idejna razdeljenost v pluralni družbi je sicer normalna, sporen pa je duh izključevanja«), ki je os, ob kateri je izoblikovana peta strategija, »Odpuščanje in sprava«. S to strategijo naj bi se v slovensko družbo spet povrnili notranji mir posameznikov, dosegla narodna sprava ter razvila splošna kultura odpuščanja.⁶¹

Glede na tako vsem ljudem prijazen cilj je nedvomno umestno vprašanje, kako je v oblikovanje aktivnih kristjanov vključen verski pouk v sodobnosti in kako se je v stoletju spremenljivega položaja KC v slovenski družbi spreminjala vsebinska usmeritev učnih pripomočkov. To vprašanje je še toliko bolj pomembno, ker v sodobni slovenski družbi religiozna socializacija ni sestavina splošnega izobraževanja in vzgoje, kar pa je v »nedokončani« demokratizaciji še vedno cilj KC.

58 *Pridite in poglejte* (2012: 33).

59 Ta proces je prostorsko viden v postavljanju križev na vrhovih gora, kapelic v kasarnah, bolnišnicah, v blagoslavljanju novih zdravstvenih domov, šol, odsekov avtocest.itd.

60 *Pridite in poglejte*, (2012: 19).

61 Podrobno o tem v II. poglavju, v drugem prispevku »Aktualni slovenski trenutek ...« v tej knjigi.

Nastop demokratične oblasti je prinesel tudi v šolstvu nekatere spremembe. Vendar ne tistih, ki bi si jih Cerkev najbolj želela, to pa je verski pouk ali verouk v javnih šolah in zgodovinsko objektivnost pri splošnem pouku v javni šoli.⁶²

Veroučni učbeniki – med čistostjo in umazanostjo (s politiko)

Verski pouk kot orodje za doseg političnih ciljev cerkve

Religijska socializacija je brez dvoma temeljni pogoj za ohranjanje katehere koli vere, njeno izvajanje pa ena od ključnih skrbi in odgovornosti cerkve. Obseg odgovornosti za versko vzgojo, njeno vsebinsko usmeritev in način izvedbe se spreminjajo glede na zunanje okoliščine delovanja cerkve. Kolikor bolj potekajo vse vzgojne dejavnosti (in sploh delovanje celotne strukture družbe) kot samoumevne, »naravne«, toliko večja je njihova učinkovitost in toliko lažje se z versko vzgojo samobnavlja tudi »božje ljudstvo«; strukturna prisilnost religijske vzgoje je namreč zakrita z videzom naravnosti in normalnosti ter (prave, družbeno priznane) moralnosti. Kadar pa se pojavi strukturna ogroženost cerkve, izključevanje iz javnega prostora, se odgovornost cerkve kot ustanove za preživetje vere poveča, zato se težišče njene (pastoralne) dejavnosti še bolj usmeri na versko vzgojo.

62 Tako ugotavlja teolog Peter Kvaternik (2003: 229), ki nadaljuje, da KC po možnosti izvajanja svojih izbirnih predmetov v javnih šolah (1991) za to ni dovolj skrbela; njegov očitek, da tudi današnji, znova katoliško organizirani učitelji nimajo »večjega vpliva na oblikovanje šole«, pa je v zadnjem desetletju vedno manj veljaven, saj je Katoliško društvo učiteljev zelo dejavno, »objektivnost v splošnem pouku« pa se (pri možnih predmetih, kot je npr. zgodovina) že približuje merilom KC (o tem kasneje). Še vedno pa za KC obstaja »nezacepljena rana«, to je osvojitve pouka o religijah v javnem osnovnem in srednjem šolstvu, ki so jo že v marsikateri postsocialistični državi pozdravili. Še vedno je aktualna tožba P. Kvaternika: »Medtem ko večina nekdanjih komunističnih držav že ima verouk v šolah, ga v Sloveniji oblast ne dovoli.« (Ibid.: 230).

Glede na spreminjajoče se okolje se spreminja tudi sam pristop k verouku, vključno z veroučnimi pripomočki. Že desetletja so temelj za celovito izvedbo verouka veroučni učbeniki, katerih naloga je oblikovati takšne osebnostne lastnosti posameznikov, ki so po meri »božjih zapovedi«. Ker pa cilj veroučne vzgoje ni usmerjen v nadizkustvene prostore, temveč v konkretno ulovljivo družbeno okolje, je stopnja skladnosti cerkve s tem okoljem (njena družbeno priznana vloga) povezana tudi z načinom predstavljanja tega okolja. Glede na materialno in duhovno nehomogenost okolja in ob tekmujočih političnih usmeritvah se pojavi vprašanje, katera politična usmeritev je bodisi prikrita (implicitno) bodisi odkrita (eksplicitno) sprejeta kot merilo izbire pri pojasnjevanju poglobitvenih značilnosti neposrednega družbenega okolja. Tu se sprašujemo o (morebitni) vsebini politizacije učbenikov, torej katera politična usmeritev in na kakšen način je sprejeta kot neprašljiva sestavina poučevanja o »resnici«.

Raziskovalno zanimanje za politizacijo veroučnih učbenikov KC, ki je v Sloveniji dominantna,⁶³ se opira na naslednje delovne hipoteze, podmene:

- a) stopnja politizacije veroučnih učbenikov je odvisna od obsega institucionalne podpore celotnega družbenega sistema;
- b) kolikor je religiozna vrednotna usmeritev nekaj »naravnega« in delovanje cerkve samoumevno, tradicionalno totalno institucionalno zagotovljeno in varovano, je vsebnost (odkritih) političnih sestavin manjša, ali je sploh ni, učbeniki pa so ciljno ozko usmerjeni na prenos in razlago verskih resnic;
- c) kolikor je religiozna usmeritev ena od (zasebnih) možnosti, ni pa več obvezna sestavina upravljanja življenja in delovanja vseh javnih institucij, so veroučni učbeniki potencialno odprti za politizacijo, katere obseg pa določajo primarni cilji cerkve in njena preživetvena strategija;

63 Verjetno je položaj KC v drugih okoljih, ki so versko pluralna (in/ali je cerkev celo v manjšinskem položaju), drugačen.

- č) kadar je primarni cilj cerkve ohranjanje religioznosti v omejenem zasebnem prostoru ob hkratnem površinskem prilagajanju posvetnemu (državno reguliranemu) celovitemu institucionalnemu redu, vidnih znakov politizacije v učbenikih ni, ali so zanemarljivi (in prikrito vtakani v vzorce religijsko določene moralnosti);
- d) kadar je celovit institucionalni red po definiciji posveten, cerkvena strategija pa je (ob priznani avtonomiji in okrepljeni ekonomski moči cerkve) določena s ciljem povrnitve monopola nad upravljanjem duhovnosti pripadnikov družbe, je politizacija učbenikov manifestna in ciljno jasno usmerjena k oblikovanju »aktivnih državljanov« glede na potrebe po krepitvi moči (oz. oblasti) cerkve.

Veljavnost teh podmen bo preverjena na veroučnih učbenikih KC na Slovenskem v treh obdobjih, ki ustrezajo kronološkemu zaporedju spreminjanja položaja KC, od monopolnega preko institucionalno obrobnega do potencialno in modificirano monopolnega položaja. Posebnosti posameznega položaja so časovno določene najprej z obdobjem do druge svetovne vojne, ki mu sledi obdobje socialistične družbene ureditve (1945–1990) in končno čas »demokratične« Slovenije. V razkrivanju morebitnih značilnosti politizacije veroučnih učbenikov je glavna pozornost usmerjena v zadnje, postsocialistično obdobje slovenske družbe v primerjavi s predhodnima stadijema.

Predmet kvalitativne analize vsebine so veroučni učbeniki za starostno kategorijo od šest do petnajst let, ki se nanašajo na zaporedje razredov v osnovni šoli (osemletke, kasneje devetletke), oziroma starosti primerno religijsko vzgajajo učence od začetnega uvajanja v verski nauk do priprave na birmo.⁶⁴

Kot glavni indikator politizacije učbenikov je upoštevana razlaga družbenega okolja, zlasti v prelomnih zgodovinskih obdobjih v

64 V analizo je bilo vključenih največ učbenikov iz zadnjega obdobja (17), iz socializma 3 in iz časa pred drugo svetovno vojno en učbenik. Dodatno so bili preiskani štirje delovni zvezki in trije priročniki za katehete iz postsocialističnega obdobja. Ti viri so natančno navedeni pri ustrezni obravnavi (v opombah).

20. stoletju, katerih posledica je bilo korenito spreminjanje položaja in vloge KC, torej druga svetovna vojna z narodnoosvobodilnim bojem, zgodnji socializem (z vodilno komunistično stranko in postopno demokratizacijo) in postsocializem (z restavracijo večstrankarskega političnega sistema in kapitalizma). Izbira tega indikatorja je smiselna zato, ker je temelj vsestranskega prizadevanja KC za pridobivanje družbene moči (in oblasti), njeno nasprotovanje »družbenemu zlu«, ki se je v 20. stoletju na Slovenskem izrazilo v socialističnih (komunističnih) revolucionarnih spremembah.

Verouk: od obveznosti do izbirnosti

Kot ugotavlja teolog Peter Kvaternik (2003: 196), so se pastoralni delavci v obdobju po 2. svetovni vojni »posebej močno angažirali« na področju kateheze, kar pa je razumljivo tako glede na njeno zgodovinsko ukoreninjenost v slovenski družbi kot posebej z vidika ukrepov socialistične države. Slovenska kateheza, ki se je od terezijanskih reform v 18. stoletju naprej razvijala skladno z evropskim prostorom, se je posebej okrepila v času prve rekatolizacije v začetku 20. stoletja.⁶⁵ Do začetka druge svetovne vojne je bil verouk v slovenskih šolah obvezen predmet z dvema urama tedensko. Eden od prvih sekularizacijskih ukrepov socialistične države po koncu vojne je bila sprememba verouka v neobvezen predmet, ki se je nekaj let lahko še poučeval v prostorih javne šole (čeprav so se izvajalci tega pouka srečevali z različnimi ovirami),⁶⁶ februarja 1952 pa je bila ta možnost zakonsko ukinjena.

Prav ta ukrep je spodbudil KC k odločitvi, da je treba »začeti s poučevanjem na novih osnovah«. Najprej so bili poklicani duhovniki, da povsod uvedejo verouk ali v župniščih ali v cerkvah, hkrati pa so

65 Društvo slovenskih katehetov, ki je bilo ustanovljeno leta 1907, je že v začetku imelo 356 članov (Kvaternik, 2003: 196).

66 Več o različnih napetostih med novo oblastjo ter vodstvom KC, ki se je opiralo na okrožnico papeža Pija XI. o krščanski vzgoji mladine, po kateri ima takšna vzgoja »prednost pred vsako pravico človeške družbe«, v Kvaternik (2003: 197–202).

bili nagovorjeni starši, da svoje otroke pošiljajo vsaj za eno uro tedensko k verouku. Duhovniki so dobili tudi zelo natančna navodila glede izvedbe verouka, ki ne sme potekati »po šolskih razredih, ampak po skupinah, ki se oblikujejo glede na znanje«. ⁶⁷ Napetosti so se zmanjšale, vodstvo KC pa je leta 1953 zagotovilo oblastem, da duhovniki ne bodo zlorabljali verouka za druge namene kot le za poučevanje v veri. Leta 1956 je bil ustanovljen Škofijski katehetski svet, ki naj bi s svojo vsestransko dejavnostjo (spodbude, usmeritve, načrti) pomagal odpravljati povojno krizo kateheze in spodbujal njeno prenovu. Pomembno vlogo v prenovi kateheze je odigral nov učni načrt za verouk od 1. do 8. razreda, ki je izšel leta 1958, kasneje pa še več veroučnih učbenikov. Veliko pozornost je vodstvo KC namenjalo tudi organiziranemu usposabljanju katehetov, zlati z organizacijo katehetskih tečajev od leta 1965 naprej. Ti tečaji so bili vsebinsko usmerjeni na vse bistvene vidike verske vzgoje glede na razvojno stopnjo otrok, vključevanje staršev, družine, aktivno udeležbo v krščanskih skupnostih. ⁶⁸

»Cerkev je dober pastir ...«

Glede na zagotovilo o lojalnosti do oblasti je na mestu zanimanje za morebitno odstopanje od pouka o verskem nauku v izbranih veroučnih učbenikih, ki so jih uporabljali kateheti v socialističnem obdobju. V primerjavi s predsocijalističnimi kateheti, ki so bili strogi in so običajno brez kakšnih posebnih prijemov prenašali nauk krščanske vere in zapovedi KC, je v učbenikih v socialističnem času v navodilih za

67 Zapovedane so bile vsaj tri skupine, in sicer otrok pred prvim obhajilom, po prvem obhajilu do 9. leta starosti in od 10. let starosti naprej, ko so se izobraževali ob katekizmu (Kvaternik, 2003: 202).

68 Učinke tečajev je mogoče povezati tudi z naraščanjem števila veroučnih učencev (od 54,3 % v letu 1965 do 68,7 % v letu 1973), ki pa je nazadovalo do leta 1984 (56,3 %), ko je potekala močna sekularizacija (podrobno v Kvaternik, 2003: 204–211). Tudi podatek o številu birmancev kaže na vidno sekularizacijo: v petdesetih letih (od 1951 do 2000) se je število birmancev zmanjšalo za 22,7 %, pod povprečje je število padlo v letu 1970, vendar pa se v kasnejših desetletjih ni bistveno zmanjšalo (Kvaternik, 2003: 170–173).

kateheta poudarjeno, da mora biti svetopisemska zgodba, ki je jedro vsake učne enote, podana primerno starosti otroka, kajti le tako bo lahko ta zgodba celovito zajela otroka, »njegovo domišljijo, um in srce«; ponotranjeni nauk, spoznanje verske resnice »pa mora otroku preiti v voljo in življenje«, kar naj potem preide v molitev kot »pogovor z Bogom«. Na koncu učbenika so tudi molitve.

Veroučni učbeniki že v naslovih kažejo, da so namenjeni pripravam na spoznavanje »verskih resnic«: *Krščanski nauk* (1973); *Cerkvena zgodovina, vzori in boji* (1977); *Življenje po božjih zapovedih* (1987). V učbeniku za začetnike (1973) je v šestindvajsetih učnih enotah obdelan verski nauk brez posebnih neposrednih primesi, je pa že v začetku obvezna obljuba otroka, da bo redno hodil k maši. Smiselnost te obveze se postopno krepi, kakor se povečuje privlačnost dobrih del »Odrešenika«, katerega delo nadaljujejo prek škofov in duhovnikov apostoli, ki »zbirajo ljudi k sveti maši« in jih tam tudi učijo. Na prepričanje, koliko dobrote je povezane z vero in življenjem po božjih zapovedih, so v vsaki učni enoti »naložene« cerkvene zapovedi, ki navajajo h konkretnemu delovanju posameznega učenca, učenke, in katerih cilj je, krepiti cerkvenost v stalnem stiku s cerkvijo pri mašah ter drugih obredih ter tudi zunaj cerkve, s spoštovanjem cerkvenih praznikov. Čeprav za otroke okoli osmega leta starosti še ni na vidiku sklepanje zakonskih zvez, je cerkvena zapoved odločna: »Sklepaj zakon po cerkvenih določbah.«⁶⁹

S to zapovedjo se je otroku vcepljalo nasprotovanje posvetni, laični poroki in se krepilo prepričanje o tem, katera poroka je tista, ki vodi k pravi sreči. Proti-laiška (proti-posvetna) naravnost je še bolj očitna v naslednjem učbeniku, ki je namenjen otrokom okoli 14. leta starosti.⁷⁰ Po spodbujanju pokorščine in zvestobe KC ob zgodbi o vzornem življenju prvih kristjanov je zelo prepričljiv zagovor neposlušnosti do laičnih zahtev (in tedaj tudi možnosti izbire za sprejemanje posvetnih vzorcev življenja):

69 *Krščanski nauk*, Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov SFRJ v Ljubljani, 1973, str. 83.

70 *Cerkvena zgodovina, vzori in boji*, (sestavil Franc Mihelčič), Ljubljana: 1977.

V enem pa kristjani ne poslušajo: če bi jih kdo hotel odvrniti od vere, tedaj gredo raje v smrt. Vera jim je več vredna kakor življenje.⁷¹

Temu sledi odločno zavračanje laicizma in utemeljevanje proti-laicistične države:

Največja in najgloblja nesreča laicizma je, da razširja duha ločitve: ločiti hoče nadnaravno od naravnega, Boga od človeka, vero od življenja, in potem prvo zanika, drugo pa prekomerno poudarja. Laicizem je v ostrem nasprotju s tem, kar je učil Kristus, zato ga zavračamo.⁷²

Ob vzorih iz cerkvene zgodovine se v vrsti učnih enot nedvoumno pojavljajo svarila zoper posvetne razlage različnih (družbenih in naravnih) pojavov in utrjevanje tistih resnic, katerih čuvarica je KC, kajti njen najvišji učitelj je nezmotljiv, ker ga Sveti Duh varuje zmote. Prav zato je v času, ko je bilo tudi pri učencih vedno več vprašanj o različnih vrstah cerkvenega nasilja v zgodovini (npr. križarske vojne, inkvizicija, molk ob holokavstu, zaviranje znanosti), tudi v tem učbeniku ob minimiziranju⁷³ preteklih problematičnih delovanj KC vedno znova poudarjena prednost cerkve, kajti

Cerkev je domovina src. V njej najde človek srečo in mir, resnico in krepost ...Vodi močne, tolaži žalostne, krepi slabotne in dušam daje blaženi mir. ... Resnica Kristusovega nauka osvobaja človeka od greha in sužnosti satanove ... Mladina je dolžna sebe vzgajati, starejši pa naj storijo vse, da ji pri tem pomagajo in da od nje odstranijo vsako pohujšanje.⁷⁴

71 Ibid., str. 6.

72 Ibid., str. 7.

73 V učni enoti »Cerkev se širi med pogane« je to nedvoumno vidno v pojasnjevanju samega bistva cerkve: »Cerkev ima dve neločljivi prvini: božjo, ki je sveta, in človeško, ki je včasih grešna. ... Na obrazu Cerkve res opazimo včasih tudi madeže. Toda ne pohujšujmo se. Zavedajmo se, da je kljub temu še vedno naša Mati. Ne ugašujmo sonca samo zato, ker včasih opazimo na njem pege in madeže«, *ibid.*, str. 20.

74 *Ibid.*, str. 45, 50. Pomen verske vzgoje in pogostega »svetega obhajila« sta ponovno poudarjena še ob okrožnici *Acerbe nimis* papeža Pija X., str. 106.

Glede na mnoge spremembe v slovenski družbi (in tudi sicer v drugi polovici 20. stoletja), zlasti pa ob velikih pričakovanjih o spremembah po drugem vatikanskem koncilu, je v učbeniku jasno stališče:

Nekatere stvari Cerkev more spremeniti, druge pa mora nespremenjene in nedotaknjene ohraniti in čuvati, kot jih je prejela od Kristusa ... (to posebej velja za – dop. avtorice). Nerazdružljivost zakona je tako velika dobrina za človeško družbo, da se ni mogoče ozirati na nesrečne slučaje poedincev: zakoncema in družini nudi tiste temelje, ki so zatočišče miru in družinske sreče, močen zid pred človeško muhavostjo ter jamstvo za blaginjo otrok.⁷⁵

Izbirni odnos KC do lastne vloge v spreminjanju »nekaterih stvari«, zlasti do tistih, ki se nanašajo na njeno moč in »božje ljudstvo«, je zelo jasno izražen v učni enoti »Slovenski katoličani v najnovejši dobi«. Čeprav je bil zmagovit narodnoosvobodilni boj *conditio sine qua non* obstoja narodne skupnosti sploh, ta ni niti omenjen, prav tako niti ena pridobitev socialistične urejenosti (kot so npr. zmanjšana socialna neenakost, brezplačno šolanje, zagotovljena socialna varnost, zdravstvena oskrba, itd.). Skrajno poenostavljena podoba druge svetovne vojne,⁷⁶ ki bi jo lahko umestili v katero koli točko na tej zemeljski obli, je izhodišče za opravičevanje prizadevanj za ohranitev KC, ki se z molčečim preskokom kolaboracije in najvišjih cerkvenih oblasti nenadoma pojavijo z božjo pomočjo:

Tedaj je božja Previdnost poslala Slovencem moža, ki je vse začel znova: ohranil je Slovencem vero v Boga, večnost in vrednost žrtve. To je bil nadškof Anton Vovk.

V drugi polovici sedemdesetih let 20. stoletja, ko je v socialističnem sistemu večina ljudi živela v (relativni) blaginji, je v tem učbeniku že nedvoumno določen status KC kot žrtve, ki se kot (izredno močna)

75 Ibid., str. 72, 73.

76 Druga svetovna vojna je omenjena le tako, da je »v lepo cvetočem verskem življenju Slovencev pustila žalostne posledice gmotnega in duhovnega razdejanja«.

rdeča nit vleče in krepi do današnjega časa. Ta status je (bil) povezan s komunizmom, ki je bil značilnost zvezne države (SFRJ) in zato sta odprava »komunizma« in vzpostavitev samostojne države (za katero se je znotraj in zunaj državnih meja mnogostransko borilo vodstvo KC od konca druge svetovne vojne naprej) bila cilj, ki je v nekoliko zastrti obliki zapisan že v tem učbeniku ob ugotovitvi, da je »družbena organizacija v narodnem in političnem pogledu tako dozorela, da smo Slovenci postali neodvisna enota, povezana z drugimi republikami v skupno državo«. Ideja o neodvisnosti slovenske republike, s katero so se seznanjali tudi učenci po tem veroučnem učbeniku (ne da bi to bilo kakorkoli »okuženo« s težnjo KC po ponovni pridobitvi oblasti), je v zadnji učni enoti (»Naši razgledi v sedanost, bodočnost in večnost«) postavljena v okvir »sodobne cerkve«, ki

pogumno brani krščansko življenje pred vsem, kar bi ga moglo zadušiti, zmaličiti ali onečastiti, obenem pa se trudi, da bi ga prilagodila sodobnim oblikam, katere niso nasprotne krščanski veri in nramnosti, z namenom, da jih prečisti, oplemeniti in posveti ... Trdno je prepričana, da so vse teorije, ki zanikajo Boga, v osnovi zmotne, da ne odgovarjajo zadnjim zahtevam zdravega mišljenja in da jemljejo razumnemu redu na svetu prave in plodne temelje. Zato jih obsoja. ... (vendar upa na spremembe, dop. avtorice) da bo zmagalo življenje, ki je bolj živo in gibčno kot fiksirani sistemi.⁷⁷

Ni naključje, da so se takšne razlage, z jasno vključeno politično usmeritvijo, umestile v učbenik za učence v zadnjem razredu osnovne šole.⁷⁸ Učenci v tej starosti so končevali obvezno izobraževanje in se usmerjali v različne smeri izobraževanja za bodoče poklicno delo. Predhodno versko izobraževanje je že utrdilo duhovne podlage, na katere se je samo še dodalo »smernike« za konkretno razvejeno

77 Ibid., str. 113.

78 Veroučni učbenik za učence 7. razreda osnovne šole (*Življenje po božjih zapovedih*, Ljubljana, 1987) je namreč usmerjen v individualno, čisto moralno oblikovanje »božjih otrok«, ki naj se trudijo za popolnost, to pa je tedaj, »če si prizadevamo Boga in bližnjega vedno bolj ljubiti.«

delovanje v bistvu zoper vse, kar je bilo socialistično, oziroma plod »blodnih ideologij«. Verouk ni spodbujal k aktivni udeležbi v mnogih oblikah dejavnosti, ki so se v samoupravnem socializmu postopno razvile in razširile, temveč je prej nagovarjal mlade, da sledijo KC kot edini pravi voditeljici v sodobnem kaotičnem svetu. V odnosu do sistema je torej pri verouku ob tako usmerjenih učbenikih šlo za uvajanje v pasivno držo, medtem ko se je spodbujala katoliško vodena aktivna vloga mladih oziroma vseh vernih.

Hoja s Kristusom v boju zoper komunizem

Veroučni učbeniki, ki so jih pripravljale skupine strokovnjakov, teologov in katehistinj v samostojni državi, so v duhu »moderne časa«, tako z didaktičnega kot oblikovnega vidika, kar je povečalo njihovo privlačnost pri seznanjanju otrok z »božjo besedo« ter krepitvijo »osebne vere«. V primerjavi z učbeniki iz socialističnega obdobja so učbeniki po letu 1991 vizualno pestrejši, saj so (stare)⁷⁹ vsebine posameznih enot ponazorjene z vsemi razpoložljivimi likovnimi dopolnitvami: fotografijami, ki so vsebinsko in izkustveno otrokom glede na njihovo starost blizu, domače; reprodukcijami umetniških upodobitev domačih in svetovno znanih tujih slikarjev, kiparjev (npr. P. Picassa, M. Chagalla, ali A. Dürerja, itd.), s svežimi ilustracijami domačih umetnikov in umetnic, z raznobarvnim (in spremenljivim) tiskom s poudarki in z okvirčki.

Razporeditev učne snovi in pristop k izvedbi učne enote je v skladu z najnovejšimi spoznanji didaktike in poudarjeno usmerjen na aktivno udeležbo otrok pri verouku. Nekoč samostojne svetopisemske zgodbe, ki so se jih morali otroci učiti na pamet (npr. pred drugo svetovno vojno, pa tudi še kasneje), so v sodobnih učbenikih »ovite« v prijetne zgodbe, bodisi vrstniške ali pa znanih osebnosti (npr. raznih zvezd). Ko tako vstopi »božja beseda« v otroški um in srce, sledi (bolj igrivo)

79 Lep primer za bogatenje starih vsebin z novimi »ovojnicami« nam ponuja veroučni učbenik *Znamenja na poti k Bogu* (Janez Ambrožič, Stanko Gerjolj, Alojzij Slavko Snoj s sodelavci, Celje: Mohorjeva družba 1991, takrat za 4. razred osnovne šole), ki je v letu 2015 doživel že 7. ponatis (ur. A. Slavko Snoj, v navedbi avtorjev je novo, žensko ime – B. Jelič).

seznanjanje z božjimi zapovedmi in končno z uvajanjem v osvajanje novih spoznanj ter resnic.

Učbenikom so postopno dodajali delovne zvezke, izvajalci verouka pa so se lahko vedno bolj podrobno seznanjali s sistematičnimi in celovitimi priročniki za katehete,⁸⁰ katerih dolžnost je tudi vedno večja skrb za to, da so v prav vse aktivnosti, ki daleč presegajo ure neposrednega poučevanja krščanske vere, aktivno in celovito vključeni starši. Tako je kompleksna verska vzgoja zagotovljena, dodatno pa k njeni učinkovitosti lahko prispeva spodbujanje k praznovanju množice verskih (zapovedanih in drugih) praznikov, tako v javnem prostoru (najprej z rednim sodelovanjem pri »sveti maši in sveti spovedi«, s članstvom v župnijskem občestvu z izjemno razvejenimi možnostmi sodelovanja v ciljno parcialno usmerjenih oblikah na področju kulture, športa, itd.), kot tudi doma (npr. z molitvijo večkrat dnevno, s postavljanjem oltarčkov, vključno s skrbjo za luč ob njih, itd.).

Preprosto: iz veroučnih učbenikov kar žari nova (ekonomsko krepko povečana) moč KC in prepričanje vodstva, da končno lahko delujejo javno in (povsem) svobodno in da ni meje, ki bi preprečevala »božjim otrokom« aktivno poseganje v vse politične procese. Toliko lažje je v »demokraciji« delo katehistinj in katehetov, ki so za otroke in starše v njihovi duhovni rasti posredniki »Jezusove ljubezni in odrešenja«⁸¹ in ki jim sporočajo, da je treba vedno in povsod hoditi za Jezusom, tudi na počitnicah.⁸² To je razumljivo, kajti otroci se morajo

80 Kakovostnemu delovanju katehetov in katehistinj je posvečena velika pozornost, kajti ta oseba je »sodelavec resnice«, je v »službi objektivne resnice« in v »službi skrivnosti« ter sama »neizčrpen vir skrivnosti«, zato mora to biti »močna verska osebnost«, »verodostojna priča vere«, a hkrati prijazen »sopotnik« veroučencu (Tunjič, 2009: 494, 503, 504).

81 Janez Ambrožič ... et al. (1998, predgovor v veroučnem učbeniku za 2. razred, *Hodimo z Jezusom*. Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba). V tem učbeniku je ob spodbujanju dobrotelčnosti večkrat omenjena organizacija KC Karitas (npr. str. 12, 71, 88), medtem ko veliko starejše organizacije Rdečega križa ni. Tako se na videz malenkostna omemba kaže kot izraz izključevanja vsega (čeprav tudi dobrotelnega), kar ni katoliško. 6. ponatis tega učbenika je izšel leta 2009.

82 Ibid., str. 90.

dovolj zgodaj zavedati, da je vsenavzočnost božjega pogoj za moralno ravnanje vsakogar in vselej. »Sveto pismo pri tem pomaga. Pove nam, kako moremo vedno bolj spoznavati in imeti radi Boga, ki je z ljudmi sklenil posebno zavezo ali prijateljstvo«. ⁸³ Dodatno privlačnost za vero-učenca predstavlja trditev: »tudi če vsega ne razumemo, zaupamo Bogu«, ⁸⁴ saj ga opremi z občutkom varnosti.

Zaupanje v Jezusa poraja vero. Verovati v Boga pomeni zanesti se na Boga, saj je verodostojen. Ker je vreden zaupanja, mu ostanemo zvesti. ⁸⁵

Tako celovito, po »Božji podobi« moralno oblikovan učenec, ki je usposobljen za življenje, naj bi ustrezal aktivnemu verniku, ta pa naj ima »čim tesnejši stik s Kristusom, ki je isti, včeraj in danes, isti tudi na veke ... kot pot, resnica in življenje«. ⁸⁶ Tako je osebnotna identiteta docela prežeta z likom Jezusa, kajti

83 J. Ambrožič, Stanko Gerjolj, Alojzij Slavko Snoj s sodelavci, *Pot v srečno življenje*. Učbenik za 3. razred. Ljubljana, Celje: Mohorjeva družba, 1998, predgovor. Ta učbenik je prvič izšel 1991, z manjšimi spremembami in dopolnitvami (glede na aktualno dogajanje) je v letu 2015 izšel že osmi ponatis. V zadnjem ponatisu je poleg Karitasa omenjen med dobrodelnimi organizacijami tudi Rdeči križ. Zavračanje vsega, kar je (dobro) delovalo v času socializma, pa je vidno v prvi izdaji tega učbenika (1991), ko Rdeči križ sploh ni omenjen (Karitas pa je bil šele na začetku delovanja in še ni imel pogojev za vstop v učni pripomoček), čeprav je bilo za njim že več kot stoletje dobrodelnosti (od leta 1863 naprej). Učence (okoli devetega leta) je ta učbenik seznanil le skrajno splošno: »Dobrodelne ustanove delujejo v župniji, domovini in po svetu«, str. 19.

84 Stanko Gerjolj et al., *Skupaj v novi svet*. Veroučni učbenik za 5. razred, poskusna izdaja, Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba 1998, str. 7. Vse razlage v tem učbeniku so prežete s hvalo Bogu (od stvaritve sveta do pravične družbe).

85 *Hodimo z Jezusom*, 6. ponatis (ur. dr. A. Slavko Snoj), Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba, 2009, str. 11.

86 *Krščanski nauk 4* (15. izpopolnjena izdaja), Ljubljana: Salve 1998, str. 90.

Verovati v Jezusa pomeni, da ga z živo željo vedno bolj spoznavamo in ljubimo. Verovati pomeni, da Jezusa srečujemo v molitvi, v Svetem Pismu, pri sveti maši in tudi pri dogodkih vsakdanjega življenja.⁸⁷

Takšna vera naj bi tudi bila pogoj za srečo, za kar naj bi Bog pravzaprav ustvaril človeka.

K sreči nas vodita vera in ljubezen. Bog nam ju vedno znova postavlja na »drevo spoznanja vsega dobrega in hudega«. ... tako tudi naši življenjski načrti dobijo pravi smisel šele tedaj, ko so prepleteni z resnično vero in ljubeznijo in nas vodijo k Bogu. Naše življenje se torej začena z Bogom in se k njemu vrača.⁸⁸

Trdno verujoči učenec, učenka proti koncu devetletke (v 8. razredu) pri verouku dobi tudi izhodišča za uravnavanje svojega in življenja v državi. Za vednost o lastnem življenju je pomembna trditev, ki so jo zelo ponotranjile različne civilne iniciative v slovenski družbi v praktičnem boju zoper splav:

Bog je gospodar življenja od njegovega začetka do njegovega konca; nihče in v nobenih okoliščinah si ne sme prilastiti pravice, da bi neposredno uničil nedolžno človeško bitje.⁸⁹

Za družbeno delovanje v samostojni državi pa je v tem učbeniku pomembno poudarjanje božje pomoči pri nastanku te države, v katero so se lahko vrnili tudi »zaničevani« Slovinci (iz Argentine), kar je posredno omenjeno:

87 *Kdo je ta?* Veroučni učbenik za 6. razred osemletke, poskusna izdaja (Stanko Gerjolj, A. Slavko Snoj, Janez Ambrožič in Petra Žagar (Celje: Mohorjeva družba 1999), str. 43. V letu 2015 je izšel že 9. ponatis tega učbenika (za 7. razred devetletke), brez večjih sprememb, razen v naslovu 5. enote, ki se v zadnjem ponatisu glasi »Znanost in kultura vodita k Bogu«, v natisu 1999 pa je bilo obravnavanje podvigor v znanosti naslovljeno »Čudoviti življenjski podvigi«. V zadnji izdaji so pri pesmih tudi notni zapisi.

88 *Kdo je ta?* 2015, str. 18.

89 *V življenje*. Učbenik za 8. razred devetletke. 9. ponatis (Stanko Gerjolj ... et al.), Celje: Društvo Mohorjeva družba: Celjska Mohorjeva družba, 2015), str. 70.

Bog je prav gotovo vesel, da nam je uspelo uresničiti hrepenenja naših prednikov. Poleg nas, ki živimo v Sloveniji, so tega veseli tudi drugi verniki, zlasti katoličani, saj je papež Janez Pavel II med prvimi priznal Slovenijo kot samostojno državo.⁹⁰

Dodatno upravičenje aktivne vloge KC v javnem, političnem življenju je v učbeniku vezano na informacijo o ločenosti verskih skupnosti in države, ki velja tudi za »Cerkev«, kar pa ne pomeni,

da kristjani nismo enakopravni državljani. Pomeni le to, da Cerkev za duhovnike ne predvideva političnih služb, čeprav jim državni zakoni to dovoljujejo. Sicer je pa Cerkev dolžna vzgajati pravične, ponosne in zavedne državljane ter si na njej lasten način prizadevati za kar najbolj pravično, pošteno in kakovostno življenje.⁹¹

Pred vstopom na različne izobraževalne in poklicne poti učenci ob koncu osnovne šole spoznajo tudi, kaj je bistvo »cerkvi lastnega načina« vstopanja v politično javno delovanje na vseh ravneh, od najvišje (nadškofovske in škofovske, prek duhovnikov) do cerkvenega občestva. S tem se seznanijo zlasti v 19. in 20. učni enoti veroučnega učbenika za 9. razred devetletke, ki ima spodbuden naslov *Gradimo prihodnost*.⁹² V enoti »Vzpon človeka in padec ideologij« so marksistične ideje obremenjene z najhujšim zlom v novejši zgodovini, za njimi pa komunizem:

Takšne ideje so pripeljale do najbolj okrutnega totalitarizma v zgodovini človeštva, imenovanega komunizem. ... Že pred drugo svetovno vojno so se pojavili totalitarni sistemi, ki so jih vodile ideologije. To so fašizem, nacizem in komunizem. Zaradi njih je zelo trpel tudi slovenski narod. Nacizem, fašizem in komunizem so ideologije in družbeni

90 Ibid., str. 101. Mimogrede, papeževega priznanja ni bilo med prvimi desetimi, vendar se nenehno poudarja njegova skoraj-primarnost (kar pa gotovo ni naključje).

91 Ibid., str. 104. V učbeniku so na ustreznih mestih vneseni aktualni pojavi, npr. (pri »blagarih« neplačevanje delavcev za opravljeno delo: »Blagor vsem, ki si prizadevajo, da bi imeli delavci dovolj dela in bili zanj pravično plačani«, str. 125.

92 3. natis, Stanko Gerjolj ... et al., Celje Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba 2009.

sistemi, ki so človeštvu povzročili največ bolečin in gorja ... Za dosego svojih ciljev so uporabljali vsa, tudi zvijačna, nasilna in nedovoljena sredstva, zato so ... totalitarni sistemi ali totalitarizmi. ... Veliko gorja je povzročil komunizem, ki se je močno razširil po drugi svetovni vojni. V njegovih taboriščih je umrlo več deset milijonov ljudi. V komunizmu so trpeli zlasti verniki, saj so komunisti hoteli povsem izkoreniniti vero in Cerkev. ... /v okvirčku: Ko so se končale vojaške operacije, niso prenehale smrtne obsodbe katoliških duhovnikov/ ... Za Cerkev v Sloveniji so bili torej po drugi svetovni vojni težki časi. Veliko duhovnikov je bilo pobitih, izgnanih in po nedolžnem zaprtih. Na tisoče slovenskih beguncev se je pred komunizmom razbežalo po svetu. Cerkvena dejavnost je bila močno okrnjena Kristjani so bili zaradi vere zapostavljeni in zasramovani ...⁹³

Učenci se seznanijo tudi z vzori, ki omogočajo kristjanom, da sodelujejo pri odpravi vseh krivic, ki da jih je doživela KC; ti so predstavljeni v 20. učni enoti »Svetniki nas spodbujajo k pogumnemu življenju«. ⁹⁴ Med takšne vzornike, ki »nam zaradi svoje tesne povezanosti z Bogom morejo na nek način pomagati«, je umeščen tudi mučenec Lojze Grozde (1923–1943), ki so ga, predno je dopolnil dvajset let, »mučili in ubili komunisti ... ker je bil predan Kristusu in tega ni skrival, ...«. S takšno duhovno popotnico vstopajo torej mladi po koncu osnovne šole v življenje, podučeni, da se z Bogom vse začenja in konča ... seveda z vmesno

93 *Gradimo prihodnost*, 3. natis (2009: 138–141). Naj na tem mestu opozorimo, da ni nikjer v učbeniku navedeno niti približno število žrtev, ki so jih na Slovenskem v času okupacije prizadejali okupatorji in njihovi domači sodelavci (najprej s sistematičnim izgonom slovenskih prebivalcev, potem neposredno v spopadih s partizanskimi enotami, kot zlasti z ovajanjem in pošiljanjem v koncentracijska taborišča) in ki bistveno presega število beguncev pred komunizmom. Prve množične žrtve so bili izgnani Slovenci v delovno prisilna taborišča (večina že 1941 – okoli 80.000), potem v italijanska in nemška koncentracijska taborišča (okoli 60.000); če upoštevamo smrtne žrtve v vseh letih vojne, jih je na strani partizanskih borcev 28.472, na domobranski 14.000 in civilistov 29.459 (Repe, 2015: 331).

94 *Ibid.*, str. 150–156.

razlago KC, kako je treba razumeti zgodovino in kaj storiti za odpravo zapostavljenosti vseh žrtev najhujšega totalitarizma, komunizma.

Ob koncu predstavitve teh dveh učnih enot v veroučnem učbeniku za 9. razred osnovne šole z vidika vsebnosti političnih stališč, naj opozorimo na način razlage, ki poteka po splošno uporabljenem vzorcu boja med zlim in dobrim, ki je neločljiva sestavina zgodovinskega revizionizma. Na eni strani je nakopičeno in skrajno ljudomrzno zlo v podobi »komunizma«, »komunistični režim« po drugi svetovni vojni je predstavljen le kot sovražno in uničevalsko delujoč sistem za KC in vernike, brez ene same besede o vzpostavljanju pogojev za večjo pravičnost in enakost. Na drugi strani je (samopodoba) KC, ki pa je ves čas zloščena do najvišjega sijaja, je ustanova (in verniki, občestvo), ki da ji je pravičnost, poštenost, ljubezen do bližnjega, svoboda in demokracija prva naloga; in ki kot žrtev »komunizma« šele v demokratični Sloveniji (za katero je zaslužna skorajda le ona)⁹⁵ lahko spet deluje človekoljubno za »trpeče in zapostavljene.« In za svojo ljubezni-polno

95 Poudarjanje zaslužnosti KC za samostojno državo v začetnem obdobju ni bilo pretirano odkrito, čeprav je dejansko bila ena od ključnih organiziranih sil prizadevanj za samostojnost, pri čemer je samostojnost pomenila osvobojenost od socializma. Po skoraj četrtoletni samostojni državi pa je KC tako ekonomsko in politično močna in praktično že vpletena v vse družbeno življenje, da najvišji predstavniki to javno in ponosno izjavljajo najširši javnosti, npr. teologa Jože Plut in Janez Dolinar v pogovoru ob 25-letnici plebiscita (23. 12. 1990) za samostojno državo – v oddaji »Sledi večnosti« na Radiu Slovenija (I. program, 27. 12. 2015). »Tudi osamosvajanje Slovenije je dejavno podprla Cerkev, ne samo prek nadškofa dr. Šuštarja, pač pa tudi prek večine duhovnikov, ki smo podpirali in propagirali stranke DEMOS-a« (Juhant, 2016: 17). Za vse negativne posledice, ki jih povečuje kapitalistični neoliberalistični red (z obilnim blagoslovom KC), pa velja, kot da so nekakšne posledice ljudi, ki da so preveč materialistično usmerjeni in premalo delajo »na sebi«. To se je očitno izrazilo v nagovorih ljubljanskega nadškofa in metropolita Janeza Zoreta slovenskim državljanom ob 25-letnici plebiscita, ko je poudarjal, da »moramo znotraj delati za dobro«, torej preobraziti moramo svojo zavest, duhovnost, seveda nikakor ne v smeri prizadevanj za kakšne vzorce socialističnega reda. Mimogrede: če bi šlo le za vernike, bi to sporočilo lahko prenašali vernim ljudem pri obredju; bilo pa je naslovljeno najširši javnosti v različnih tiskanih in elektronskih medijih. Utemeljeno smemo domnevati, da je (za enkrat še nekoliko zastrt) cilj KC, da bi se dosegla enotnost

vlogo pravočasno usposablja bodoče aktivne državljane in državljanke tudi z veroukom.

Raznosmerna politizacija veroučnih učbenikov na Slovenskem kot dejavnik preživetja in krepite družbene moči KC

Na podlagi analize vsebine veroučnih učbenikov, ki jih je KC na Slovenskem uporabljala v boju za preživetje v času socializma, ter učbenikov, ki jih uporablja v razmerah večstrankarskega političnega sistema v postsocializmu, lahko zanesljivo ugotovimo,

- a) da učbeniki nikoli niso bili izključno namenjeni le verskemu izobraževanju in vzgoji, temveč so vsebovali večje ali manjše, bolj ali manj vidne sledi političnih usmeritev in opredelitev, ki pa so vselej umeščene v najsplošnejši biblični diskurz o »resnici« človeškega delovanja ter zavite v vsemogočnost in vseprisotnost »Božje ljubezni«;
- b) da je v času zgodnjega socialističnega družbenega reda politizacija bolj ali manj prikrita in vtkana zlasti v tiste teme, ki so se nanašale na eksistencialne izgube KC (v primerjavi z monopolnim »upravljanjem duš« v pred-socialističnem redu), ter z jasnim ciljem, to je ozaveščanje mladih o nevarnostih posvetnega upravljanja modernega sveta ob hkratni krepitevi prepričanja, da je »odrešiteljica« prav in samo Katoliška cerkev; gre za politizacijo z molkom o obstoječem socialističnem sistemu in z glasnim NE glede delovanja v prid temu sistemu oziroma aktivnemu vključevanju v »ateistične« oblike združevanja;
- c) da je v postsocializmu politizacija veroučnih učbenikov povsem očitna in izrazito enodimenzionalna, z glavnim ciljem: vsestranski boj zoper »najhujši totalitarizem«, to je komunizem; prav zato doseže vrhunec v tistih končnih učnih enotah, ki usposabljuje mlade ljudi (okoli 15. leta starosti) za vsestransko in mnogo-plastno

narodne skupnosti (o kateri vsi politiki govorijo kot o izgubljeni vrednoti v primerjavi s homogenostjo ob plebiscitu) prav po njeni meri.

aktivno delovanje v družbi; tu je v ospredju politizacija s poudarjenim glasom ZA obstoječi politični («demokratični») sistem, za dejavno vključevanje vseh vernikov v razvejene oblike združevanja na vseh področjih, da bi se tako (dokončno) utrdila »nova morala«;

č) da je verski nauk služil in služi predvsem kot instrument za pridobivanje in utrjevanje moči KC in da so temu bili podrejeni tudi veroučni učbeniki kot nepogrešljivi pripomočki v religijski socializaciji; zato je tudi veroučno poudarjeno privzganje dobrotelnosti (kar je samo na sebi vsekakor pomembno za humane medčloveške odnose) v postsocialističnem času z zgledovanjem na Jezusa Kristusa, eden od dejavnikov krepitve moči KC, kajti prav ta ustanova na Slovenskem nasprotuje strukturno zagotovljeni socialni varnosti in blaginji za vse pripadnike skupnosti.⁹⁶

Razkriti poglobitni smeri vnašanja političnih ciljev in vzorcev urejanja konkretnega življenja, torej smeri politizacije veroučnih učbenikov KC na Slovenskem, kažeta na izjemno iznajdljivost in prilagodljivost KC⁹⁷ spremenljivim družbenim okoliščinam, da bi ostala »stara,

96 To je jasno izraženo v kratkoročnem načrtu delovanja KC v času od 2013 do 2018 (*Pridite in pogledite*, 2012: 32–33), kjer je v obravnavi sočutja in pravičnosti poudarjeno: »Namesto zaprtosti vase in prelaganja solidarnosti na institucije bomo krepili duha služenja in sočutja ter med ljudmi poživili delitev dobrin, tako materialnih kot družbenih in duhovnih ... Krščanski pogled na vzpostavitev solidarne družbe je nenadomestljiv, saj je njegova prednost v tem, da na človeka gleda celostno. Ta pogled na človeka in družbo imenujemo tudi družbeni nauk Cerkve. Slednjega moramo v prihodnje bolj spoznati in povezovali s prakso dobrotelnosti. Krščanska dobrotelnost ima prednost in privilegij molitvene podpore«.

Hkrati pa je v tem dokumentu poudarjeno, da je KC treba uvrščati med ustanove, ki potrebujejo posebno sočutnost, kar se že pozna, kot ugotavljajo: »Solidarnost in pravičnost se kažeta tudi v odnosu do cerkvenega premoženja. ... Težnja Cerkve na Slovenskem po gospodarski samostojnosti je dolžnost in odraz potreb. Slovenija danes sodi med tiste dežele, v katerih se poslanstvo cerkve lahko celostno uresničuje in izvaja brez materialne pomoči iz tujine« (str. 33).

97 Tako se KC pravzaprav po svoje diskurzivno sekularizira, da bi kolonizirala javni prostor, »klerikalizirala« družbo, kot ugotavlja Roman Kuhar, »Playing

a večno mlada«,⁹⁸ hkrati ti izsledki potrjujejo, da se mutatis mutandis KC tudi v začetku 21. stoletja drži starega pravila: »ne glej me, poslušaj me« in da ji brezmejne možnosti aplikacije Božje ljubezni in resnice na vse pojavne oblike življenja tu in zdaj omogočajo tudi reprodukcijo hinavščine (hipokrizije) ob hkratnem neprekinjenem priseganju na to, da je nosilka prave morale.

Avantgardnost v moralnem oziru naj bi Katoliški cerkvi na Slovenskem zagotavljala tudi pristojnost, da odpravi še tiste, najbolj boleče rane, ki jih ji je povzročil socializem, to pa je izključitev iz javno zagotovljene vzgoje in izobraževanja ter iz upravljanja družinskega življenja. Prav ti dve dejavnosti sta konstitutivni za obstoj cerkve in za

with science: sexual citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia«, *Women's Studies International Forum*, ISSN 0277-5395, marec/april 2015, let. 49, str. 84-92.

- 98 V pastoralnem načrtu je med prednostmi KC v sedanjem trenutku na Slovenskem (ko je družba razklana) med drugim ugotovljeno, da je KC močno navzoča v vzgoji in izobraževanju (»osnovnošolski verouk obiskuje večina slovenskih otrok«), predvsem pa, da razpolaga z najpomembnejšo silo, ki »veže celotno cerkveno zgradbo«, to je »vsakdanja molitev mnogih mož in žena«. V molitvi da se izraža predanost Kristusu, »ki ima življenjski zgled v Mariji, Jezusovi materi. V našem ljudstvu prisotna Marijina drža ... je prvo poročstvo za pastoralno prenovo v prihodnjih letih«. V: *Pridite in pogledite* (2012: 17).
- Verouk praviloma poteka v cerkvenih zgradbah, v izjemnih pogojih (nevarna pot, ipd.) ministrstvo dovoli izjeme, teh pa niti ni tako malo, saj v šolskem letu 2015/16 učenci obiskujejo verouk v 57 šolskih prostorih v 45 javnih šolskih zgradbah (po podatkih Ministrstva za izobraževanje, znanost in šport, Generalnega direktorata za predšolsko vzgojo in osnovno šolstvo, 22. 12. 2015). Sicer pa je v tem pastoralnem načrtu tudi ocena: »Osnovnošolski verouk obiskuje večina slovenskih otrok. Vzgojnih dejavnosti, kot so skavti in oratoriji, je deležnih veliko otrok in mladih. Festival *Stična mladih* ... nima primere v srednjeevropskem prostoru. Katoliški vrtci in šole so med ljudmi spoštovani, iskani in bi jih lahko bilo več. Večina ljudi sprejema in ceni vzgojna prizadevanja cerkve«, (2012: 16). Ta prizadevanja so tudi organizacijsko dobro podprta, npr. Združenje slovenskih katoliških skavtinj in skavtov (ustanovljeno 31. 3. 1990, ima okoli 4.500 aktivnih članov) izdaja privlačno glasilo *Skavtič* (z naklado 3.700 izvodov- dec. 2015), ki ga sofinancira Ministrstvo za izobraževanje, znanost in šport RS.

(po njej vodene) aktivne državljane. Po eni strani je to patriarhalna družina (»mala cerkev), ki temelji na »sveti« zakonski zvezi med (nadrejenim) moškim in (podrejeno) žensko in v kateri poteka naravno samoobnavljanje prebivalstva (tudi »božjih otrok«) in ki je zaradi izvirnega greha tudi odgovorna za najzgodnejše rekrutiranje (bodočih) vernih oseb. Ker se pa verne osebe ne rodijo, temveč se izoblikujejo s sistematično vzgojo v veri in k veri, je drug eksistencialno nujen dejavnik za nemoten obstoj KC verska vzgoja; takšna vzgoja pa je toliko bolj učinkovita, kolikor večja je skladnost med različnimi socializacijskimi dejavniki (socializatorji), zato je nujno zagotoviti versko prežetost vseh vsebin (pravil in vzorcev obnašanja in delovanja posamezne osebe), ki se prenašajo z vsemi dejavniki in oblikami socializacije, in ki predstavljajo kulturno (samo)obnavljanje družbene skupnosti.

Da bi se totalno uresničila vloga KC kot nosilke »nove morale« v »demokraciji« postsocializma, mora ta »sveta« in »večna« ustanova za pravilno učlovečenje in branik zoper »pogane«, premagati še dve oviri, ki ju je prednjo postavil »zločinski komunizem«⁹⁹: doseči mora izenačitev veljavnosti cerkvene poroke (zakramenta) s civilno in vključitev verouka v sistem javnih šol.¹⁰⁰ To sta dve eksistencialno nujni nalogi, ki sta vključeni v strategijo delovanja KC za 21. stoletje na Slovenskem in ki ju bolj ali manj odkrito,¹⁰¹ samostojno ali prek civilnih iniciativ (že »pravilno« versko vzgojenih) aktivnih državljanov,¹⁰² postopno

99 Da pa ta sistem še traja in da »osvobajanje od zločinske polpreteklosti še zdaleč ni končano«, ter da je treba še posebej obsojati »zločine zmagovite strani«, se zaveda tako KC kot zgodovinar Jože Dežman (2014).

100 KC želi, »da bi cerkvena poroka imela civilnopravne učinke« (*Izberi življenje*, 2002: 187); glede verouka pa je prepričana, da »je versko vzgojo in izobraževanje potrebno videti in obravnavati kot sestavni del vzgoje in izobraževanja vernih otrok in mladine, ki ga mora narodni vzgojno-izobraževalni program upoštevati in ne ignorirati, če hoče spoštovati versko svobodo otrok, mladine in njihovih staršev« (ibid., str. 149).

101 To se dogaja zlasti ob poskusih, da bi onemogočili svobodno regulacijo rojstev, oziroma v prizadevanjih, da bi prepovedali, ali pa vsaj otežili npr. splav ali umetno oplojevanje žensk.

102 Eno zadnjih zelo napadalnih in uspešnih akcij je izvedla npr. civilna iniciativa »Za otroke gre«, ki je (6. decembra 2015 na referendumu) z odkrito podporo

in dosledno uresničuje v vsakokratnih mejah možnosti in politične podpore nosilcev ključnih zakonodajnih in izvršilnih političnih teles v državi.¹⁰³

Prepričljivost teh prizadevanj povečuje nenehno sklicevanje KC na žrtveni položaj v »brezbožnem« (kar je enako nemoralnem, zločinskem) komunizmu in utrjevanje predstave, da ni v skladu s človekovimi pravicami,¹⁰⁴ če bi se še v bodoče omejevala njena svobodna in splošno koristna dejavnost. Prav zato je za KC izjemno ugodno, da se tudi v zunaj-cerkveni javnosti krepi zgodovinski revizionizem,¹⁰⁵

vodstva KC dosegla zavrnitev zakonske možnosti izenačitve istospolne skupnosti z raznospolno.

- 103 Na prvi tiskovni konferenci po imenovanju patra Staneta Zoreta za ljubljanskega nadškofa je ta poudaril, da si želi temeljnega dialoga med državo in cerkvijo, da bi se sproti reševala »vsa odprta vprašanja«, med katerimi je zlasti vprašanje verouka, saj »veliko otrok obiskuje verouk, tudi veliko srednješolcev, vendar ni to nikjer ovrednoteno ... zdi se mi, da lahko ovrednotimo tudi to dejavnost – verouk po župnijah – in čas, ki ga vanj vlagajo tako otroci oziroma mladostniki kakor tudi njihovi starši.« Na drugem mestu so »pobude in včasih tudi težave v zvezi z vojaškim vikariatom, dejavnostjo cerkve v bolnišnicah in zaporih,« kot je omenjeno v prispevku Matija Graha, »Temeljni programski dokument je evangelij« (*Delo*, 11. november 2014, str. 3).
- 104 Ob tem je treba dodati, da si KC (ne prvič v zgodovini) postopno prilasča nosilstvo prizadevanj za pridobitev posamezne socialne pravice (npr. enakopravnost spolov). Tovrstna težnja je vidna tudi v veroučnem učbeniku za 9. razred, v katerem je Splošna deklaracija o človekovih pravicah predstavljena tako, kakor da je izšla iz prizadevanj deset božjih zapovedi in ob cerkveni podpori.
- 105 Jože Dežman (2014); Ivo Žajdela (2015: 6–7): »Ker je šlo za obrambo pred brezobzirnim nasiljem komunističnih partizanov, ta kolaboracija ni bila kakor koli zavržna. ... V Sloveniji je ena stran (komunisti s svojimi vojaškimi organizacijami) ves čas napadala in uničevala drugo stran: v prvi fazi predstavnike demokratičnih strank, Cerkve, ugledne civiliste, v drugi pa razmeroma šibke enote protirevolucije v obliki vaških straž in nazadnje domobrancev, ki so imeli zvezane roke zaradi navzočnosti in zahtev tretjega akterja, to je bil okupator. Ena stran je uničevala drugo, druga se je le branila, večinoma šibko, le tu in tam uspešno.«, str. 7. V zvezi s šibkostjo kolaborantske strani je treba navesti število (v Ljubljanski pokrajini je bilo do septembra 1942 vključenih v italijanske vojaške enote približno 4.000 pripadnikov Prostovoljne protikomunistične milice (Cuzzi, 1998); od jeseni 1943 do konca vojne je bilo v domobranskih enotah

ki si je tudi že solidno utrl pot v javno izobraževanje¹⁰⁶ in medijsko delovanje.

Posredno prispeva k zmanjševanju odpora na posvetni (laični) strani tudi izjemno ljubeznivo in prijazno nagovarjanje vseh ljudi ob nenehnem poudarjanju, da je samo Božja ljubezen tista prava, ki prinaša srečo ljudem, in da mora vsakdo nositi Boga v sebi ter delati samo dobro. Takšna praksa ni v javnem govoru navzoča samo ob največjih verskih praznikih in le pri verouku, temveč je postala že »normalna« sestavina vsakdanjega komuniciranja, za kar je ob obilici svetnikov in zavetnikov ter zavetnic toliko priložnosti, kot je dni v letu. In če upoštevamo, da je celotna slovenska narodna skupnost bila dana v varstvo Devici Mariji, potem je razumljivo prizadevanje, da bi se vsi ljudje dejansko zgledovali po tem liku tako, kot so se (zlasti ženske) nekdaj.

Tako se postopno sklepa (ne začarano, temveč vedno znova zavestno ustvarjeno) krožno delovanje, ki naj bi imelo vse značilnosti prave moralnosti: bog–katoliška cerkev–verouk–božji otroci–bog, ali, kot piše v veroučnih učbenikih »Bog je začetek in cilj« vsega ravnanja. Politizacija veroučnih učbenikov kaže, da je KC na Slovenskem v enem stoletju (z Božjo pomočjo) že skoraj sklenila krog: od odkrite dominacije preko navidezne adaptacije do (skoraj že) odkrite dominacije v upravljanju ne le z dušami, temveč s celovitimi človeškimi bitji.

okoli 13.300 Slovencev (Mlakar, 2003) in še v drugih enotah okoli 5.500; vsa ta vojska je imela popolno materialno in vojaško podporo in je delovala skupaj z nemškimi enotami ali pa samostojno. Za primerjavo, v partizanskem narodnoosvobodilnem boju je bilo ob koncu vojne okoli 37.000 borcev, v vseh letih skupaj pa jih je sodelovalo okoli 100.000 (Klajnšček, 1993: 324).

- 106 To je vidno v spreminjanju vsebine učbenikov za pouk zgodovine v javnih osnovnih šolah, zlasti za 9. razred. Tako je npr. v učbeniku za zgodovino za 9. razred osnovne šole *Raziskujem preteklost 9* (Razpotnik in Snoj, 2010: 81–91) sicer najprej predstavljeno okupatorsko nasilje, v nadaljevanju pa je najprej predstavljen do okupatorjev »lojalni« tabor, ki je bil »nestrpen do komunistov«, kasneje pa je zapisano, da je »akcije odpora od ustanovitve naprej pripravljala tudi Osvobodilna fronta.« Po naštetju nekaterih akcij OF je omenjeno, da so te akcije sprožile okupatorjevo nasilje nad civilnim prebivalstvom, zato so streljali talce, zapirali ljudi in jih pošiljali v »internacijska taborišča«. V meščanskem taboru pa da »so se postopno pripravljali na odpor«.

II

DRUGA REKATOLIZACIJA IN DRUŽBENO ZLO

Rekatolizacija slovenske družbe¹⁰⁷

Če hočemo srečno domovino, težiti moramo vsi za tem, da bosta med nami mir in zloga, da bomo vsi eno ... **A to edinstvo ima svoj pravi izvor le v verski ideji.**

(A. Ušeničnik, 1897, podčrtano v izvirniku)

Za nekatere slovenske novinarje in »politično nestrastne« strokovnjake, ki so s polnimi pljuči zadihali šele po »polstoletni narodovi izolaciji«, je obravnava okrepljene vloge Katoliške cerkve v zadnjih desetletjih 20. in v začetku 21. stoletja povsem zgrešena in odveč.¹⁰⁸ Za take »čiste«, politično deviške in neoskrunjene strokovnjake se pojavlja vprašanje, kako naj bi rekatolizacija sploh potekala »sredi Evrope v začetku 21. stoletja«, saj da je to »popolna neznanka«.

107 Pod tem naslovom je bil članek objavljen 2008 v *Teoriji in praksi*, 45 (1–2): 28–52. V sedanji objavi so v nekaterih opombah dodani novejši podatki.

108 Glej npr. prispevek P. Raka »Odpisana generacija« (Delo, 14. januar 2008, str. 10).

Nekoliko podrobnejše poznavanje zgodovinskih dejstev in nezastrt vpogled v celovito sodobno dogajanje napeljuje k ugotovitvi, da rekatolizacijske težnje niso izum 21. stoletja in tudi niso značilne le za slovenski prostor. Čeprav se vnanje izražanje teh teženj glede na spremenljivo družbeno okolje nekoliko spreminja, gre v bistvu za odgovore Katoliške cerkve na radikalne izzive, ki jih predstavljajo konkretna prizadevanja za odpravljanje različnih vidikov družbene neenakosti. Okrepljeno delovanje Katoliške cerkve namreč ni (bilo) namenjeno zgolj znotrajcerkveni skupnosti, temveč predvsem celotni družbeni skupnosti. Zato šele umestitev tega delovanja v oprijemljivo okolje omogoča odgovore na vprašanja o njegovi smiselnosti in ciljnih. Glede na to spoznavno izhodišče lahko predstavimo ključne značilnosti rekatolizacijskih teženj v novejši zgodovini in v sodobnosti. Časovno zamejitev obravnave predstavljajo prvi izrazi odločnega spoprijema Katoliške cerkve s socialnim vprašanjem v zadnjih dveh desetletjih 19. stoletja na eni in prvo desetletje 21. stoletja na drugi strani, prostorsko pa osredotočenje na slovenski prostor.

»Družbeno zlo«, »nekrščanska znanost« in boj za »prava načela«

Brez dvoma je bila Katoliška cerkev ena od ključnih institucij za ohranjanje družbenega reda v zahodni civilizaciji. Prelomno obdobje v samoobnavljanju »tradicije« in izziv za to utrjevalko reda predstavljajo začetki prizadevanj za pridobivanje ekonomskih, socialnih in političnih pravic večine prebivalstva zlasti v drugi polovici 19. stoletja. Ta prizadevanja so bila povezana z zniževanjem zaupanja v Katoliško cerkev, z zmanjševanjem religioznosti in z razcerkvenjenjem. Hkrati se je krepila vloga znanosti. Čeprav je bilo 19. stoletje znano tudi kot stoletje resnične materialne bede, pa to dolgo časa za cerkev ni bilo moteče. Moteče je postalo to dogajanje šele takrat, ko so se pojavila organizirana upiranja zoper vsestransko bedo. Ni naključje, da je cerkev šele takrat odločno posegla v dogajanje in da je usmerila vse sile v obsojanje upornosti.

Na Slovenskem se je – kot v vsej Evropi – v tem času zelo hitro širilo »družbeno zlo«, kot so podporniki nosilcev moči in reda označevali socialdemokratsko organizirano nastopanje delavstva. Cilj te »družbene bolezni«, ki se je kazala v stavkah, javnih množičnih shodih, pisnih zahtevah, je bil skrajšanje dnevnega delovnika z 11 na 8 ur, zvišanje bednih delavskih mezd, vzpostavitev ukrepov za zagotavljanje socialne varnosti v primeru bolezni in starosti (Gestrin-Melik, 1966, 222). Sredi devetdesetih let 19. stoletja se je socialna demokracija – podobno kot v celi Avstriji – tudi na Slovenskem že močno uveljavila. To pa je bil zadosten povod, da se je Katoliška cerkev »s pomlajeno silo vrgla v politični boj«, kajti »nered« naj bi bil predvsem posledica slabitve vere in delovanja »nekrščanske znanosti«.

Krščanska socialna miselnost se je na Slovenskem začela širiti proti koncu osemdesetih let 19. stoletja kot branik pred revolucionarnimi težnjami in kot izhod iz »zmedenega« časa. Radikalno nastopanje organiziranih delavcev, ki ga je spodbujal beden konkretni položaj, so katoliški ideologi razlagali kot posledico nevere in odvrčanja od krščanstva. Ker je očitno popuščalo učinkovito delovanje načela »delaj, varčuj in moli« in pojmovanje dela kot dolžnosti in »kazni za greh«, s čimer je Katoliška cerkev v preteklosti izravnavala in opravičevala veliko socialno neenakost, se je kot njena glavna naloga kazala potreba po oblikovanju in krepitvi krščanskega načina rešitve socialnega vprašanja. Ključna spodbuda za takšno usmeritev je bilo spoznanje o prevladujoči moralni bedi,¹⁰⁹ »odpad od vere, popolna verska nebrižnost, katera

109 »Moralna beda«, kot največja socialna bolezen v tem času, je spodbujala nastajanje razlag o vzrokih in zdravljenju tudi zunaj religijsko določenih okvirov. Izstopajoče mesto v »tuzemskem« sociološkem pojasnjevanju brez dvoma lahko pripisemo klasiku sociološke teorije – E. Durkheimu, ki je z anomijo kot posledico funkcionalne diferenciacije pojasnjeval moralno bedo, z organsko solidarnostjo pa razlagal inherentno specifičnost (harmonijo) obstoječe moderne družbene strukture. (Glej Jogan, 1978: 33–48) Na teleološki ravni sta teleološko in neteološko utemeljena razlaga praktično izenačeni – cilj je pokoren in discipliniran (moralno pozitiven) posameznik.

vlada tako zelo v javnem in družbinskem življenju«, kot je razglašal tisk za množično rabo.

K »zmotam polnega časa« je prispeval tudi vzpon nekrščanske znanosti, ki je po ugotovitvah Josipa Pavlice (1892: 82) potekal tako: v učenih društvih so najprej dozorela nekrščanska načela, ki so potem

polagoma prišla v politiko in v zakonike, v narodno gospodarstvo in vse javno življenje ... Svojevoljno razjarmljena znanost obrnila je kopje proti svoji modri ravnateljici, poslani jej z nebes ... Ni bilo lepo, da so krščanski učeni možje tako dolgo čakali, predno so se dogovorili na skupen odpor proti brezverski znanosti.

Podlago za »skupen odpor« je ustvaril papež Leon XIII. (1878–1903) zlasti z znanimi okrožnicami, s katerimi je celovito zajel »družbeno zlo« in tudi jasno postavil program in »prava načela« ter nosilce prizadevanj za »mir in zlog«. Stališča KC do socialnega vprašanja vsebujejo okrožnice: a) *Quod apostolici muneris* (28. 12. 1887) – z jasnim opozarjanjem na veliko nevarnost socializma; b) *Rerum novarum* (15. 5. 1891) – s programom rešitve socialnega vprašanja; c) *Graves de communi* (18. 1. 1901) – z nosilci dejavnosti oziroma pomoči delavskemu ljudstvu. Tako je papež Leon XIII., »kateremu se klanjajo vsi narodi sveta in katerega tudi mi katoliški Slovenci hvaležni in ponosni imenujemo svojega Očeta« (J. Pavlica, 1894: 123), spodbudil in utemeljil rekatolicizacijo, pri kateri pa ni šlo le za sistematično »koloniziranje brezverskega duha«, temveč za poseganje na vse ravni človeške dejavnosti.¹¹⁰

Da bi nastopala zoper »nekrščansko znanost«, je bila na Dunaju 1892 ustanovljena Leogesellschaft, »znanstveno društvo, ki se politike ne dotika«. V Ljubljani pa je bila 1896 ustanovljena slovenska »Leonova družba«, ki naj bi med Slovenci utemeljevala in širila »načela prave filozofije«, kajti »pamet človeška je v nevarnosti! ... Moderno

110 Takšno usmeritev je v okviru boja zoper »modernizem« nadaljeval papež Pij X. (1903–1914), ki je v encikliki *Pascendi* (1907) »zagrozil, da bo vsak, ki se ga drži senca modernizma, izgnan iz javnih služb in šolstva« (Hutchison, 2002: 41). »Modernizem« je bil strogo preganjan tudi znotraj KC (Vogrinc, 1904/1996: 4).

socijalno življenje se goni za praznimi sanjami, od katerih se dajemo voditi«, kot je ugotavljal A. Mahnič (1895: 153–156). Ta družba naj bi zagotavljala, da bi »prava 'misel svobodna' prerodila Slovence in jih osvobodila ...«, kajti »povsod se bije boj vede zoper vero«, kot je poudarjal A. Ušeničnik (1897a: 6, 3).

S krepitvijo in razširjanjem »prave« vede,¹¹¹ ki naj bi tudi »načelno antikatoško Avstrijo« privedla nazaj v »staro katoliško Avstrijo« (A. Ušeničnik, 1895: 403, 417), bi bila zagotovljena tudi varnost slovenskemu narodu, o katerem »v obče lahko rečemo, da je veren, pobožen, zvest katoliški cerkvi ... Če zatorej težimo za tem, da bi rešili Avstrijo, budimo v narodu katoliško zavest« (A. Ušeničnik, 1896: 79–84). Religijo je A. Ušeničnik postuliral kot ključni temelj za moralno blaginjo, socialno povezanost in sploh obstoj Avstrije (1899: 46–47), saj:

eno vemo, in to je: da je Avstrija nemogoča brez religije! ... V Avstriji ne bode prave svobode in blaginje, če nam ne bode prvo krepost, in ker brez religije ni neomajne in stanovitne kreposti, če nam ne bode prvo religija ... Čim bolj bo v zasebno in javno življenje pronical duh religije, duh krščanstva, duh katoliške cerkve, ... tem bolj se bodo zravnavala nasprotja, umirjalo se nasilje, upadalo sovraštvo, tembolj se bo vračal mir in z mirom zadovoljnost, sreča, blaginja.

Za pronicanje duha religije na vsa območja življenja je bila ustvarjena tudi ustrezna materialna in organizacijska podlaga, kamor sodi Katoliška tiskarna v Ljubljani (ustanovljena 1883), dnevni list *Slovenec*, revijalni tisk – *Rimski katolik* (1888–1896), *Katoliški obzornik* (1897–1906), *Čas* (1907–1942), bogata knjižna produkcija, ki je omogočala, da so zlasti poljudni spisi »zagrabili množice«. Na množice je brez dvoma lahko vplivala tudi »prava krščanska šola«, v kateri so veroučitelji predstavljali skoraj polovico vseh učiteljev – v letu 1902 npr. je bilo od vseh 762 učiteljev v ljudskih šolah kar 373 (ali 49 %) veroučiteljev

111 Na Slovenskem se je zaradi te potrebe razvila sorazmerno močna katoliška sociologija, katere najpomembnejši predstavniki so J. E. Krek, A. Ušeničnik, A. Gosar in J. Jeraj. (Glej Jogan 1988: 117–132; Jogan 1990: 151–189)

(Divjak, 1993: 774). K razvijanju ponižnosti in pokornosti v imenu strahu božjega so »kapilarno« vsestransko prispevale tudi različne organizacije, zlasti Marijina družba¹¹², ki je bila notranje podrobno razčlenjena (npr. posebne družbe za dečke, mladeniče, može, dijake, delavce, žene, dekleta, otroke, itd.). Udje vseh enot »Marijine vojske ali armade, ki naj se skupno bori zoper sovražnike svete vere in svojega zveličanja«, so bili dolžni »Mariji veselje delati« in skrbeti za »popolnost krščanskega življenja« in ne le za navadno pobožnost (kot je zapovedoval *Molitvenik za Marijine družbe*, 1920: 8).

Dolžnost članov in članic Marijinih družb je bila razširjati »pravo« vero in »apostolsko delovati« ter reagirati na morebitne dvome ali zahteve po spremembi reda, kajti »Pravi otrok Marijin ne more mirno gledati, če se njen božji sin žali ali premalo časti« (*Molitvenik ...*, 1920: 10, 11). Zlasti »zakonski« (=poročeni) so morali v okviru Marijine družbe paziti na to, da bi »svoje otroke prav krščansko in v pobožnem duhu vzgajali«. Kakšno duhovno in moralno držo je moral gojiti član Marijine družbe, je lepo vidno iz naslovov mesečnih pobožnih vaj za Marijine družbe (od januarja do decembra, *Molitvenik ...*, 1920: 99–117):

Utruj se v ljubezni do Marije! / Postani v resnici dober kristjan! / Hodi v šolo k sv. Jožefu! / Razširjaj božje kraljestvo na zemlji! / Prizadevati si hočem za ponižnost! / Kroti svoj jezik! / Vadi se v pokorščini! / Ljubi sveto čistost! / Bodi angel zemlje! / Ljubi molitev! / Ljubi uboštvo! / Vstrajno napreduj v dobrem!«.

Uresničevanje lastnosti, kot so ponižnost, vdanost v usodo, potrpežljivost in bogu podobno obnašanje (z vključenim trpljenjem) je bilo

112 Lik Device Marije se je v tem času pogosto uporabljal za najrazličnejše pragmatične vsakdanje potrebe pri odpravljanju pokvarjenosti (Jogan, 2001: 23–29); tudi v najnovejšem času se Marijo uporablja po politični potrebi. Tako nastopa tudi v molitvi, ki so jo npr. pred začetkom slovenskega predsedovanja EU konec leta 2007 napisali slovenski škofje in s katero so njene »pristojnosti« razširili na vso Evropo: »Marija, naša dobra Mati, tvojemu materinskemu varstvu izročamo vse narode Evrope«. (*Objektiv*, sobota, 29. decembra 2007, str. 28).

definirano kot nekaj normalnega in naravnega. Tako je Marijina družba kot množična organizacija, ki se je zlasti utrdila v prvih dveh desetletjih 20. stoletja, pomagala izkoreninjati »svoboduharstvo«. »Zdaj pa na Slovenskem ni organizacije tako mnogoštevilne, in tako mogočne, kakor je marijanska«, je nedvoumna trditev v »Kratki zgodovini M. D.« (v *Molitveniku za Marijine družbe*, 1920: 3).

Skopi oris nekaterih organiziranih prizadevanj Katoliške cerkve, da bi odpravila »družbeno zlo« konec 19. in v začetku 20. stoletja, katerih skupni imenovalc je rekatolizacija, lahko predstavlja podlago za primerjavo z dogajanjem konec 20. in v začetku 21. stoletja. Glede na to, da je bila prva rekatolizacija prekinjena s koncem druge svetovne vojne s strogo ločitvijo cerkve od države ter z umeščenostjo v zasebnost, lahko v sodobnih težnjah KC po obvladovanju zasebnega in javnega življenja uzremo drugo rekatolizacijo v novejši zgodovini. Ta tendenca je postala očitna zlasti po osamosvojitvi Slovenije.

Vračanje »prave morale« v javno življenje in v politiko

V prizadevanjih za oživljeno delovanje KC proti koncu 20. in v začetku 21. stoletja, ki niso omejena le na eno družbeno skupnost, temveč zadevajo vso Evropo, lahko uzremo dejaven odgovor na sekularizacijske tendence. V osemdesetih letih 20. stoletja se je v vseh zahodnoevropskih državah – razen v Italiji – namreč povečala sekularizacija. Ta proces, ki je povezan s povečevanjem individualne avtonomije in zmanjševanjem družbene kontrole nad udeleževanjem v cerkvenih dejavnostih, navzven označuje zmanjševanje obiska cerkva. Poleg zmanjšane cerkvenosti se spreminja tudi vsebina religioznih prepričanj: tradicionalna verovanja (npr. v pekel, hudiča, nebesa) namreč očitno slabijo – tudi na Slovenskem (Smrke in Uhan, 1999: 220; Toš, 1999b: 171).

Čeprav KC¹¹³ ne predstavlja več edine družbene institucije za osmišljanje in legitimizacijo resničnosti, si kot »stara, a večno mlada«

113 Kljub povečevanju pluralizma religijskih usmeritev in cerkva v Evropi po drugi svetovni vojni (kar je delno tudi posledica mednarodnih migracijskih tokov v tem času), ostaja KC najpomembnejša cerkev.

prizadeva, da bi ostala pomembna – navzven zlasti kot zagovornica in nosilka »prave morale« v vedno bolj brezverski Evropi. Temu namenu so v zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja služila tudi različna evropska popotovanja papeža Janeza Pavla II. (npr. skandinavska turneja 1989), za njim pa ne zaostaja papež Benedikt XVI., ki težnjo po rekatolizaciji povezuje z znotrajcerkveno retradicionalizacijo.¹¹⁴

Medtem ko je v »starih demokracijah« opravičevanje rekatolizacije bolj »čisto moralno« ali manj povezano s političnim dogajanjem, pa je v »novih demokracijah«, v postsocialističnih družbah, izdatno obteženo s politično preteklostjo. »Družbeno zlo«, ki je botrovalo prvi rekatolizaciji, je namreč v teh družbah dobilo institucionalne razsežnosti, postalo je vladajoči red. Skupna oznaka za ta red je »komunizem« oziroma »totalitarizem« in tako so označene brez razlik vse družbe, ki niso šle po linearni poti razvoja demokracije kot političnega sistema in po poti kapitalizma kot ekonomskega sistema. Glede na vztrajno in dolgotrajno obsojanje komunizma¹¹⁵ je razumljiva težnja Katoliške cerkve, da odpravljanje tega sistema neločljivo povezuje z njegovim obsojanjem in z alternativno ponudbo vzorca »prave morale« in pravega reda, v nasprotju s »totalitarnim«. Ob osredotočenju na eno vrsto (komunističnega) totalitarizma in izključevanju lastne (aktivne) vloge pri nastajanju in delovanju druge vrste totalitarizma,¹¹⁶ se lahko v vsem sijaju pokaže odrešiteljska in osvoboditeljska vloga KC.

114 Gre za novosti, ki so bile sprejete 2007 (npr. maševanje v latinščini, odmik duhovnika od vernikov in približek bogu v mašnem obredu, itd.) in ki obredje odpirajo vzorcem iz časa pred Drugim vatikanskim koncilom (1962–1965).

115 V času med prvo in drugo svetovno vojno je bila takšna usmeritev vsakdanja stalnica, saj se je npr. pri mašah redno ponavljala prošnja »lakote, kuge in komunizma reši nas, o Gospod!«

116 O podporni vlogi KC pri vzponu in delovanju Hitlerja argumentirano poroča npr. delo Johna Cornwella *Hitlerjev papež* (1999, slovenski. prevod 2002) – če navedemo samo en tuj vir, ki osvetljuje delovanje vrha (v 20. stoletju že povsem centralizirane) cerkve. V slovenskem katoliško inspiriranem javnem govoru se totalitarizem povezuje z ateizmom, ta pa je »v 20. st. potopil človeštvo v ocean krvi«, kot ugotavlja npr. Drago K. Ocvirk (v Dnevniku, 24. marca

Sodobna rekatolizacija na Slovenskem je opravičena in poteka delno v okviru splošnega vzorca odpravljanja »komunističnega zla« v postsocialističnih družbah, delno pa ustreza posebnostim, ki so izvirno slovenske. V obeh vzorcih delovanja sta na pojasnjevalni ravni navzoči dve – medsebojno povezani – značilnosti: redukcionizem in dehistorizacija predmeta obravnave.

Splošno spodbudo (je) predstavlja(lo) poudarjanje potrebe po demokratizaciji vseh tipov (post)socialističnih družb. Vendar se je v javnem govoru pojavljal le en tip – »komunizem«, za vsakdanjo rabo ize-
načen s »svinčenim časom« ali s »totalitarizmom«. Posebnosti, ki jih je slovenska družba – kljub elementom totalitarne vladavine – ustvarila in razvila v času samoupravnega socializma, so bile povsem prezrte. Preprosto, ključna empirična podlaga za posplošeno rabo »komunizma« je (bil) »realni« socializem, medtem ko je (»mehka« različica) samoupravni socializem bil praktično izbrisan iz teoretiziranja.

Poudarjanje demokratizacije kot poti za preseganje totalitarizma (real)socialističnih družbenih sistemov pa je lahko brez upoštevanja večkratne diferenciranosti realnih razvitih družb in razlik v razvojnih strategijah med njimi ostajalo v (varnem) prostoru formalnega modela demokracije. Tako se je lahko zaželeni model družbene ureditve (demokracija) v javnem govoru (diskurzu) uporabljal v enostranski vsebinski zapolnitvi, podobno tudi model tržnega gospodarstva: brez negativnih družbenih učinkov (ki pa so neločljive sestavine same družbene strukture) in tudi pogosto brez modifikacij, ki so značilne za ta dva dejavnika eksistence ljudi v sodobnosti. Demokracija per se je lahko – denimo – nastopala brez »okuženosti« z modelom odpravljanja diskriminacije po spolu, ali model tržnega gospodarstva brez vključenih varovalnih mehanizmov za zagotavljanje socialne blaginje večine pripadnikov družbe (zaradi »razrednega kompromisa« v drugi polovici 20.stoletja).

Pristranskost tega pristopa lahko ponazorimo z naslednjim modelom, ki vključuje dve razsežnosti: ustvarjanje in uporabo »vednosti«.

2006, str. 5), ki sicer priznava, da je »Boga mogoče tudi zlorabiti, vendar na zlorabi ne more zrasti civilizacija in obstati 2000 let«.

Kontinuum bivanjskih izkušenj

Ravni predmeta	+	-
Transcendentna raven	+++++	(razširitev)
Empirična raven	+++++	(zožitev)
Uporaba (»priročni recepti«)	+++++	(razširitev)

Iz gornjega prikaza je razvidno, da poteka ustvarjanje »nevtralnih« in »nepolitičnih« razlag po načelu izbirnosti: iz celovite družbene resničnosti se vzamejo nekateri deli, tisti, ki ustrezajo izhodiščnemu »videnju« – per definitionem »čistemu«, neobremenjenemu s političnimi interesi, pa bodisi da se čistost napaja v sistemu kot takem, bodisi v Svetem Duhu, ali pa v »družbenem organizmu«. Uporaba takšnega znanja, ki je izvorno »čisto«, »nepolitično«, »neideološko« – in ravno zaradi tega – pa je določena po (holističnem) načelu celovitosti: velja za celotno družbeno dogajanje. Tako lahko »čisto« znanje nastopa zoper – »umazano« politiko. Tisti pa, ki bi izhajali iz celovitega dogajanja, so že vnaprej označeni kot »ideološko« pristranski. V takšnem okviru je potekalo (oziroma poteka) tudi razpravljanje v Sloveniji v zadnjih desetletjih.

Idealizirani model demokracije (nasploh) se je v pojasnjevanju prehoda od totalitarizma (komunizma) v demokracijo povezoval z enostransko razlago izhodiščnega družbenega stanja. Medtem ko je ciljni model družbene urejenosti nastopal brez vsebinske oznake (kapitalizem), je bilo izhodiščno stanje poudarjeno vsebinsko označeno in obloženo z negativnimi lastnostmi, ki sodijo v (vsak) totalitarizem. Tako se je splošna oznaka socializem in/ali komunizem uporabljala kot slabšalnica, pogosto tudi brez umestitve v konkreten zgodovinski prostor. Ker je bila ciljna demokratična ureditev razumljena kot »naravna«, vsi pretekli urejevalni posegi v imenu socialistične preobrazbe pa kot motnja v tem splošnem razvoju, so bile («brezobzirne») kritike socializma obložene z visoko stopnjo opravičenosti in hkrati

privlačnosti ter veljavnosti, ker so kazale vrnitev k «pravemu naravnemu» stanju.

Predvsem pa je (bilo) pomembno, da se po odpravi do cerkve sovražnega komunizma¹¹⁷ vzpostavi »prava morala«, za kar pa je – po lastni oceni – edino primerna KC.

Ne gre nam več za velike in vseobsežne družbene projekte, ki naj bi že sedaj vzpostavili »nebesa na zemlji«. Ostaja pa temeljno vprašanje o tem, kaj je prav in kaj ni. Tako se tudi etika in morala ponovno vračata v naše javno življenje in v politiko,

ugotavlja A. Stres (1991: 11). Odsotnost morale naj bi bila torej pomembna značilnost obstoja slovenske družbe v drugi polovici 20. stoletja; tudi delovanje posameznikov naj bi po tej opredelitvi bilo nemoralno. Vračanje morale v javnost pomeni povrnitev katoliških moralnih načel, kajti – kot poudarja A. Stres (1991: 12):

117 V javnem govoru se nenehno utrjuje predstava, da je bila slovenska Katoliška cerkev težka žrtev »komunizma«. Če trenutno zanemarimo vlogo, ki jo je odigrala v času druge svetovne vojne in se usmerimo na obdobje po vojni, kažejo izsledki empiričnih raziskav precej drugačno podobo. Da v obdobju po drugi svetovni vojni do začetka 90-tih ni šlo za prevladujoče zapostavljanje vernih pripadnikov družbe, govore tudi izsledki različnih raziskav v 90-tih. Tako npr. V. Potočnik (v: Toš et al./1999a/ *Podobe o cerkvi in religiji /na Slovenskem v 90-tih/*. Ljubljana: FDV – IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, str 85) na podlagi mednarodne raziskave o veri in odnosu do cerkve (Aufbruch der Kirchen in Ost/Mitte/ Europa), ki je bila zasnovana v okviru Pastoralnega foruma na Dunaju 1997 in izvedena v okviru SJM 1997/2 na reprezentativnem vzorcu (N=1.011 oseb, sumarni podatki – Toš 1999: 745–779), zavrača »tezo o vsesplošnem preganjanju vernikov« v »komunističnem času« in ugotavlja, da je le 11 % respondentov izjavilo, da so bili v tem času zaradi svoje vernosti zapostavljeni. Kljub tem dejstvom je vedno znova poudarjano ne le, da je bila Cerkev na Slovenskem žrtev »obdobja zločinov in nezvestobe«, temveč tudi, da je to pustilo v vernikih »ponižujoče sledove, ki jih moramo čim prej izbrisati iz mišljenja in ravnanja«, kot je poudaril kardinal F. Rode pri maši v baziliki Svetega Petra v Rimu ob koncu obiska slovenskih škofov pri papežu Benediktu XVI. (*Delo*, 28. januar 2008, str.24)

družbeni nauk katoliške Cerkve je namreč predvsem moralni nauk: njegovo izhodišče so moralna stališča, medtem ko liberalizem in marksizem ne priznavata morale kot samostojne in družbeno uporabne misli.

Poudarjena funkcija moralnega nauka Katoliške cerkve je izrazito praktična, kajti ta nauk kot »moralna inspiracija, navdih in vrednostna usmeritev ... naj nam odkriva, katere konkretne možne cilje v družbenem življenju je treba izbrati in jih uresničiti« (Stres 1991: 12). Ker druge interpretacije obstoječe družbene povezanosti in sodelovanja niso na ustreznih ravni glede priznavanja morale, je potemtakem upravičeno sklepanje, da je moralno pozitivno (ali poenostavljeno kar »moralno«) delovanje takrat (in samo takrat), kadar je v skladu s katoliškimi opredelitvami.¹¹⁸ Izključevalnost katoliške »moralne inspiracije« je rdeča nit v sodobnih rekatolizacijskih prizadevanjih.¹¹⁹

Kako naj potekajo ta delovanja v 21. stoletju, »na pragu tretjega tisočletja«, določa temeljni programski dokument bodočega delovanja KC na Slovenskem *Izberi življenje*, ki so ga po štiriletnih pripravah sprejeli slovenski škofje na plenarnem zboru 17. in 18. januarja 2001 (kongregacija za škofje v Rimu ga je potrdila 5. decembra 2001) in ki je

118 Kot kažejo podatki SJM v letu 1991, sprejema le pičla manjšina (21,9 %) respondentov prepričanje, da je božji načrt vir za moralnost in da je cerkev najvišji razsodnik v vprašanih morale, kar opravičuje cerkveno poseganje v javno življenje. Po drugi strani pa se večina (61,4 % – spolno približno izenačeno) strinja s stališčem »o tem, kaj je prav in kaj ni, naj odloča družba«, torej priznavajo družbeno določenost moralnih načel. (Toš, 1999: 748) Po podatkih te raziskave večina odraslih pripadnikov slovenske družbe zavrača tudi možnost krepitve vloge cerkve v javnem življenju; v letu 1991 več kot tri četrtine vseh odraslih respondentov (76,6 %, brez pomembnih spolnih razlik) ne podpira stališča, da bi se cerkev opredeljevala do političnih vprašanj.

119 Zanimive so ugotovitve Luise Accati (2001: 250–253) glede uresničevanja »katoliškega integralizma« v italijanski družbi, v kateri »o papeževi avtoriteti nihče ne razpravlja, ker je neizpodbitni vir moči«. Moralna nadvlada Katoliške cerkve se tu kaže predvsem v odnosu do avtonomnega odločanja žensk. Avtorica je prepričana, da imajo v Italiji »papež, škofje in župniki« večji vpliv kot v kateri koli drugi katoliški državi.

bil slovesno dan slovenskim katoličanom 19. maja 2002. Natančno določene naloge v Sklepnem dokumentu predstavljajo vsebino in načine »nove evangelizacije«. Vendar ta »avantura« (kot je označil program F. Rode na str. 8) nikakor ni omejena le na znotrajcerkveni prostor, in tudi ni usmerjena v nadzemsko območje, temveč je izrazito tuzemska in zadeva vse pripadnike družbe. Prav ta široka usmeritev narekuje potrebo, da tudi zunajcerkvena skupnost vsaj v temeljnih potezah spozna zlasti tista stališča dokumenta, ki določajo širše javno delovanje Katoliške cerkve kot Božjega ljudstva. Zato bomo v nadaljevanju predstavili nekatera pomembnejša spoznanja in stališča dokumenta.¹²⁰

Izberi življenje in »nova evangelizacija«

Ta »celosten načrt našega delovanja«, ki je nastal »po treznem pogledu v preteklost in v sedANJI trenutek« (7), utrjuje in dopolnjuje enodimenzionalno prakso Katoliške cerkve v zadnjih desetletjih 20. stoletja na Slovenskem. To se kaže zlasti v poudarjanju položaja cerkve kot žrtve totalitarizma, v redukcionističnem in sprevrženem razlaganju zgodovine po letu 1941, v ekskluzivističnem določanju »pravega« človeka in »resničnega življenja« ter v zahtevah po javnem in institucionalno usmerjenem delovanju tega »pravega« človeka na vseh področjih (šport, kultura, izobraževanje, vzgoja) in na vseh ravneh (od partnerske skupnosti do države). Tako naj bi »pravi« človek pomagal preoblikovati tiste, ki so za cerkev v resnici »mrtvi« (16). Kot je potrjeno tudi v tem programskem dokumentu, se to ni pojavilo šele v samostojni Sloveniji, temveč poteka (na posameznih področjih) že od konca 60-tih let 20. stoletja,¹²¹ zato ni naključno, da je sodobna »slovenska mlada

120 V nadaljevanju bodo ob citatih navedene le strani dela (*IZBERI ŽIVLJENJE. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*), ki je izšlo 2002 v založbi Družina v Ljubljani

121 Gre za spremenljivo intenziteto sekularizacije (kopičenje za Cerkev »mrtvih«, ali »tistih, ki še tavajo v temi, kot je bilo velikokrat v javnih prazničnih govorih najvišjih predstavnikov cerkev poudarjeno) v slovenski družbi, kar kažejo

generacija celo bolj religiozna kot generacija njenih staršev« (130). To dejstvo pa povečuje pomembnost vprašanja, kako bodo ti (človeški) viri upravljani.

Temeljni namen zbora je zato bil,

na pragu tretjega tisočletja premisliti svojo dosedanjo pot in se zazreti v prihodnost ...,/ kar/ je še zlasti nujno zaradi velikih sprememb in usodnih izzivov, pred katerimi stoji vse človeštvo (10).

Tako so slovenski katoličani dobili program, ki je »celosten načrt našega delovanja in se razteza na vsa področja cerkvenega življenja«. Pri pripravi tega načrta so snovalci prisluhnili, kaj govori »Duh naši Cerkvi. Po treznem pogledu v preteklost in v sedanji trenutek smo, odprti za njegove navdihe, načrtovali svojo prihodnost.« (7) Ker je načrt širokopotezen in ambiciozen, škofje računajo na »pomoč od Očeta luči, ogenj Svetega Duha in drznost Božjega Sina« in tako so odločeni: »s pomočjo od zgoraj bomo premagovali inercijo, ki grozi človeku, ki je prepuščen sam sebi.« (7)

Že izhodišča kažejo, da vednost, ki naj pomaga uravnavati življenje v naslednjih desetletjih in celo stoletjih, ni samo od tega sveta, temveč se napaja in oplaja ter krepi s silami »od zgoraj«. Ključni vir presojanja je namreč Sveti Duh in njegov pogled na ta svet sub specie aeternitatis. V večnostnem prostoru pa ni sledi o izsledkih empiričnega raziskovanja, zato ostaja za uporabnike oziroma uresničevalce tega načrta osrednje vprašanje, kako je iz spomina Svetega Duha pojasnjena in opravičena razvejena dejavnost »Božjega ljudstva« zdaj in tu in naprej

podatki empiričnih raziskav v 90-tih letih 20. stoletja. Tako npr. N. Toš v prispevku «Religioznost v Sloveniji v medčasovnih primerjavah» (1999a: 181) ugotavlja, da je bil sekularizacijski trend značilen za Slovenijo zlasti v 60-tih in 70-tih, v 80-tih se je ustavil, prišlo je do naraščanja religioznosti, zlasti v prvi polovici 90-tih, v drugi polovici 90-tih pa so znaki, da oživlja trend sekularizacije. O tem govori npr. lahko tudi primerjava deleža tistih, ki nič ne zaupajo ali malo zaupajo cerkvi v letu 1991 z letom 1998: od 52,4 % se je ta povečal na 79,9 % (delež tistih, ki v celoti ali precej zaupajo cerkvi, pa se je zmanjšal od 36,9 % na 11,2 % (ibid. 183). O nadaljevanju šibkega trenda sekularizacije do 2013 glej Smrke 2016.

na Slovenskem. Načrt je torej vreden pozornosti in presoje z vidikov, ki so časovno in prostorsko omejeni, preprosto zgodovinski.

Temeljni izvajalec načrta: posameznik, predan »resničnemu življenju«

Hierarhična in nezamenljiva razmestitev človeškega in božjega bitja, ki je obča značilnost vseh religijskih razlag, je tudi podlaga temu programskemu dokumentu. Tako je v Uvodu poudarjeno, da je posameznik »enkratni pojav«, ki »sobiva v odnosu do Boga in drugih bitij«, njegovo življenje ni samostojno, sobivanje v odnosu do Boga pa pomeni »podrejenost« (15). V skupnosti z Bogom, ki je »onkraj dobrega in zlega«, človek kot razumno bitje presega samega sebe (16). Poudarjeno je razlikovanje med »naravnim« in »resničnim življenjem«:

zgolj «naravno» življenje ni samo manj popolno kakor resnično življenje, temveč pomeni celo prevračanje Božjega reda. (16) ... Človek, ki je samozadosten in torej ne sprejema božje solidarnosti odrešenja, si domišlja, da je živ, a je v resnici »mrtev« (16).

Za pravo, resnično življenje je potrebno posnemanje Božjega življenja, kar predstavlja tudi srečo. »Življenje v pravem odnosu do Boga in človeka pomeni srečo.« To naj bi potrjevala tudi dolgotrajna zgodovinska izkušnja, kajti že predniki so pred 1250 leti sprejeli »krščanstvo in s tem življenje, sicer bi bili preminili kakor drugi sosednji narodi, od katerih je ostalo samo ime« (17).

»Stvaren vpogled« v novejšo zgodovino in (čista) cerkev

V 1. poglavju (»Človek na prelomu tisočletja«) je podan »stvaren vpogled v konkretne razmere v luči Božje besede in izročila Cerkve« (20), ki je zlasti potreben za javno bolj pogumno delovanje skupaj z vsemi ljudmi dobre volje na različnih področjih, ker je pol stoletja totalitarne vladavine »v marsikaterem kristjanu pustilo občutek manjvrednosti in strahu« (19), kot je slovenskim romarjem 26. oktobra 2000 sporočil tudi papež Janez Pavel II. v cerkvi Sv. Petra v Rimu. Stvaren vpogled obsega več vidikov.

V kulturno-duhovnem vidiku je poudarjeno, da je ob nekaterih spremembah postmoderne družbe (ta vzpodbuja uveljavljanje porabniške družbe, »ki povečuje svobodo posameznika, ne glede na odnos do sočloveka, resnice in drugih vrednot«, ki kaže tudi znamenja upadanja tradicionalne vernosti) »Kristus edino in večno merilo vsake kulture, ki pa ga kristjani ne želimo nikomur vsiljevati, vendar ga smemo vsem predlagati (22).«

Slovenskemu kristjanu, ki svojo vero velikokrat »živi sramežljivo« in je »negotov zaradi pomanjkanja zgledov pristnega krščanskega življenja v vsakdanjem življenju«, ponuja dokument v predstavitvi kulturno-zgodovinskega vidika »novo ovrednotenje zgodovinskih dejstev« (23), ker da je bila celotna zgodovina človeštva do sedaj izkrivljena zaradi marksističnega prikazovanja. Med novostmi je zlasti zanimiva razlaga druge svetovne vojne, v kateri so domače revolucionarne sile

s prevaro zavedle mnoge dobro misleče ljudi in izvajale teror nad tistimi, ki se niso strinjali s komunistično revolucijo, kar je doseglo svoj vrhunec ob koncu vojne z množičnimi poboji in s tisoči izgnancev. (25,26)

Mimogrede naj omenim, da bi bilo koristno razlikovati med izgnanci (od 1941 do 1945), ki so morali zapustiti domovino zaradi genocidnih okupatorskih načrtov, in begunci (1945), ki so zapuščali domovino zaradi drugačnih razlogov.

V dokumentu ni sledi o kakšni kolaboraciji vodstva KC¹²² z okupatorskimi oblastmi, ničesar o sistematičnem razdvajanju »narodnega

122 Takšno usmeritev je sprejelo vodstvo KC v Ljubljanski pokrajini, medtem ko se večina duhovnikov na Štajerskem in Primorskem ni vključila v kolaboracijo, zaradi česar so bili med prvimi, ki so čutili posledice grobih narodno-uničevalnih postopkov okupatorjev (npr. izgon duhovnikov iz lavantinske škofije /štajersko območje pod nemško okupacijo/ – samo v letu 1941 je bilo izgnanih 284 škofijskih in 81 redovnih duhovnikov na Hrvaško /Rybar 1993: 122/). Konec 20. in v začetku 21. stoletja se skuša na vse načine utrditi podoba Katoliške cerkve kot glavne varuhinje slovenstva in slovenskega naroda (tudi v času osamosvojitve 1991 – npr. govor takratnega mariborskega pomožnega škofa dr. A. Stresa 17. 6. 2001 na Brezjah). Hkrati pa nastopa kot vrhovna

telesa« pred drugo svetovno vojno. Nasprotno: za bodoče »eshatološko-odrešenijsko delovanje« je poudarjeno, da je bila KC v zgodovini vse do danes »močan element narodnega povezovanja, kulturnega vzpona, etičnega oblikovanja in tudi edinstvenega prispevka v skupnosti narodov« (27).

Pri »stvarni« obravnavi družbenega in socialno-ekonomskega vidika socialističnega in tranzicijskega obdobja je med drugim omenjeno, da je pravni red v socializmu temeljil na »revolucionarnem načelu«, socialni sistem pa da je »slonel na ideoloških načelih« (28) in deloval na »načelu navidezne solidarnosti, ki jo je vodila na videz izvoljena politična oblast, da bi si tako zagotavljala socialni mir«. Socialno varnost v tem sistemu »je zagotavljala predvsem visoka stopnja zaposlenosti«, tudi na račun »nadpovprečno visoke prezaposlenosti žensk.«

V tranzicijskem obdobju pa je značilna visoka brezposelnost, »brezobzirna gonja za dobičkom, ki je zakonodaja ustrezno ne nadzira« (29), kar prizadene zlasti mlade ženske; »tako nastaja družba, ki ne temelji na družbeni pravičnosti in solidarnosti«¹²³ in ki ima hkrati

(neomadeževana) moralna razsodnica in moralna obremenjevalka celotne narodne skupnosti – zlasti v zvezi s poboji po 9. 5. 1945. To se izraža v javnih obsodbah ob vsakokratnih izkopih »nedolžnih žrtev« povojnih pobojev, kot je npr. trditev mariborskega nadškofa F. Krambergerja (v pridigi na Ptujski Gori 15. 8. 2007), da ima zaradi teh pobojev mali slovenski narod nad sabo največji moralni madež v Evropi.

- 123 Če to splošno stališče umestimo v uveljavljeno resničnost v oktobru 2005, potem se pokaže velik razmik med velikodušnostjo (izvirajočo iz Svetega Duha) in ozkosrčnostjo tvorcev tega programskega dokumenta: 25. oktobra 2005, le nekaj dni za tem, ko je Vlada RS (s prvim ministrom J. Janšo) objavila »Predlog konceptov ekonomskih in socialnih reform za povečanje konkurenčne sposobnosti slovenskega gospodarstva«, ki bi (zlasti z enotno davčno stopnjo) prispevale k poslabšanju življenjskega standarda večine (delovnega) prebivalstva, je Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci javno podprla predvidene ukrepe, ki da so »za povečanje gospodarske uspešnosti in učinkovitosti nujno potrebni«, s hkratnim pričakovanjem, da »reformna prizadevanja ne bodo šla na škodo varovanja in zaščite družine ter vzgoje za duhovne in splošno moralne vrednote«. S tem je dejansko podprla tisto neoliberalistično usmeritev tržnega gospodarstva, ki ustvarja vedno večjo socialno neenakost.

zelo onesnaženo okolje, zato je vsak kristjan »poklican k odgovornemu vedenju do narave in skupnega bivanjskega okolja, ki ju je v duhu solidarnosti potrebno neokrnjena izročiti prihodnjim rodovom« (29). Cerkev na Slovenskem je zaskrbljena tudi nad pojavi, ki jih povzroča globalna ekonomija, zato opozarja, da bo potrebno

nenehno iskati odgovore za razkorak med slepim zaupanjem v tehnologijo in znanost ter vero v Boga, med elektronsko in medsebojno komunikacijo, med koristnostjo in etičnostjo, med zdravjem in boleznijo, med delom in prostim časom ter med aktivnostjo in osamljenostjo (29,30).

Brez dvoma kaže izražanje zaskrbljenosti KC nad posledicami »globalne« ekonomije na njeno bližino z realnimi tokovi v sodobnem svetu. Vendar pa ostaja ta zaskrbljenost v varnih višinah splošnosti in hkrati dopadljivosti. Čistost in s tem tudi prepričljivost podrobno utemeljene javno izražene skrbi se lahko ohranja ob izključevanju konkretnih ključnih tvorcev omenjenih pojavov in zanemarjanju neenakosti v razpolaganju z močjo med sabo nujno povezanih »akterjev«. S tem odpadejo bistvena vprašanja, kot so npr.: kdo določa vsebino in meje koristnosti, etičnosti, kdo in kako nadzira, kaj je »zdravo« za skupnost, itd. Brez vključenosti odgovorov na takšna vprašanja pa zaskrbljujoča razlaga lahko učinkuje predvsem kot spodbuda za splošno poslušnost in zaupanje v obstoječe stanje »globalne ekonomije« na strani »žrtev«

Interdisciplinarno mnogostransko presojo predvidenih reform vsebuje delo *Pogledi na reforme* (ur. N. Toš, 2006).

Ob konkretnih opozorilih, da bi enotna davčna stopnja prispevala k večji socialni razslojenosti, je član Komisije Pravičnost in mir (I. Štuhec) omenil, da je »družba bila vedno razslojena«, tudi v času »komunizma«, napovedani sindikalni protest pa je označil kot »socialistični refleksi«, ki ga sindikati vlečejo s seboj iz prejšnjega obdobja. Dodatno oznako, da gre za »blodno ideologijo«, je ta refleksi dobil v pridigi kardinala F. Rodeta (Delo, 28.januar 2008, str. 24) v Rimu, ko je tudi oznanil: »Čas je, da zadihamo svobodno; čas, da se otresemo preteklosti in njene blodne ideologije. Saj je vendar doživela poraz, ki mu ga ni para v zgodovini, in ni sile, ki bi jo mogla znova priklicati v življenje. Naj izgine torej tudi iz naših refleksov in nam neha kratiti svobodo in greniti življenje«.

– torej kot pomirjevalo potencialno neposlušnih, dvomečih in iščočih večjo pravičnost.

Takšen način pojasnjevanja obstoječega stanja moderne družbe je sicer obča značilnost uradnih dokumentov KC, ki mu zvesto sledi tudi slovenski Sklepni dokument. Končno je v tem dokumentu obdelan še sociološko-pastoralni vidik, v katerem je poudarjeno, da je prva skrb KC »oznanjevanje evangelija in uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji« (30),¹²⁴ pri čemer pa je treba upoštevati, da »tradicionalna vernost ne more biti edino merilo in izhodišče za pastoralno delo«, kajti slovenska družba je bila izpostavljena močni sekularizaciji, »ki je plod povojne načrtno ateizacije in razvojnih tokov moderne družbe« (30). Tako se tudi KC na Slovenskem srečuje z »nekakšnim izbirnim vernikom« (31), ki po lastni presoji izbira verske in moralne resnice, in s pojavom, da nekateri

težko sprejemajo prav tiste verske resnice, ki so v temeljih krščanske vere, tako na primer Jezusovo deviško spočetje, vstajenje, večno življenje, izvorni greh, Božjo ljubezen, evharistijo, obstoj hudega duha in pekel.« (31)

Cerkev mora zato nenehno uvajati v vero, ne le mlade, temveč tudi odrasle, skrbeti mora, da bo med verniki obstajalo pristno občestvo, pri čemer mora imeti pomembno vlogo duhovnik, ki naj bo »osebno povezan z ljudmi«, kajti »bolj ko je Cerkev kot ustanova oddaljena od dejanskih problemov ljudi, manj ji zaupajo« (32). Od cerkve pa – zlasti mladi – pričakujejo predvsem karitativno dejavnost.

Med sklepi prvega poglavja, v katerih je med drugim poudarjena potreba po večji raziskovalni dejavnosti Pastoralnega inštituta pri Teološki fakulteti¹²⁵ v Ljubljani in po skrbi slovenskega pastoralnega

124 Ta cilj je sicer v istem dokumentu (179) preklican, če ima »raj« kaj podobnosti z »božjim kraljestvom«.

125 Ob tem, ko je KC že kolonizirala nekatera pomembna področja podiplomskega študija (npr. od 2003 naprej študijski program Zakonska in družinska terapija) in ko so se (v letu 2007) celo prekinile nekatere že podpisane pogodbe z »laičnimi« raziskovalnimi enotami (zlasti v korist Frančiškanskega

sveta za okoljsko ozaveščanje, zaman iščemo navedbo skrbi katerega-koli telesa KC za odpravljanje diskriminacije večine žensk, za zmanjševanje njihove družinske in gospodinjske nadobremenjenosti, čeprav bi tudi to sodilo k njeni oznanjeni skrbi za »občutljivost sodobnega človeka za svobodo posameznika« (32). Morebiti pa je v ozadju tega splošenega obravnavanja sodobnega človeka predpostavka Svetega Duha, da ženske »v srcu še nejasno hrepenijo«¹²⁶ po tem, da so manj svobodne in bolj odgovorne za skupno blaginjo, ali pa domneva zapisovalcev dokumenta, da bi z navedbo skrbi za odpravo diskriminacije po spolu šlo za uvajanje »revolucionarnih načel« in »ideoloških stališč«, kar bi bilo tako zelo podobno socialističnemu obdobju. Brez dvoma pa je umestno vprašanje, čigava ideološka načela vključujejo splošna, navidezno nevtralna razpravljanja o človeku posamezniku. Če drugega ne, je treba priznati, da se uradni dokument Katoliške cerkve za delovanje v 21. stoletju v teh ozirih zelo trdno drži večnostnih stališč, ki ne upoštevajo dovolj resno sprememb v konkretnih okoliščinah.

Nova evangelizacija, (nove) cepitve in sprava

V drugem poglavju (»Cerkev v službi človekovega življenja«) je podrobno predstavljena duhovna podlaga za prenovo cerkve, da bi lahko izpolnjevala »odgovorno poslanstvo do človeka današnjega časa« (35), pri čemer bo lahko prepričljiva, če bo njeno oznanjevanje in delovanje »binkoštno pogumno, prodorno in jasno« (35). Karitativna in socialna dejavnost KC, ki se ne bo ustavila le pri posamezniku, temveč naj sega do presojanja in preoblikovanja zakonov oziroma do državne oblasti v okviru demokratičnih pravil, je odgovor na izzive, ki jih predstavljajo zlasti:

družinskega inštituta), naj bi v letu 2008 začela delovati v Ljubljani tudi katoliška univerza. Tako bodo potrebe Katoliške cerkve po raziskovanju celoviteje zadovoljene.

- 126 Takšne oznake so v skladu z vodilno usmeritvijo Cerkve glede odpravljanja neenakosti med spoloma, ki da ženske siromaši v njihovi pristni ženskosti in jim preprečuje, da bi živele »resnično« in »pravo« ženskost. (Jogan, 2005)

mladi v odraščanju, zasvojenici vseh vrst, duhovno zapeljani in izkoriščani, matere samohranilke, ločeni, ločeni in vnovič poročeni, ovdoveli, zakonci v stiski, osamljeni in trpinčeni, brezposelni, zlorabljene ženske in prostitutke ter zlorabljeni otroci, begunci in priseljenci zaradi ekonomskih in političnih razmer ter drugi v podobnih okoliščinah (36).

V procesu nove evangelizacije temelji bistvo skrbi za življenje človeka, ki je

od Boga in po Božji podobi ustvarjeno in po človeku posredovano živo bitje«, /na/ zavzemanju za naravno in odgovorno urejanje spočetij, ... za preprečevanje splava in nasprotovanje evtanaziji ter vsem drugim oblikam manipulacije s človekovim življenjem (kloniranje, evgenični splav, poskusi na zarodkih, postopki umetne oploditve itd.) (36).

Cerkev je poklicana, da pomaga blažiti »največje rane sodobne družbe tudi po poti institucionalnih in strukturalnih sprememb« (39), pri čemer samo sebe pojmuje kot del civilne družbe in ne kot državo v državi. Zato po načelu delitve pristojnosti podpira (so)udeležbo vsakega posameznika in manjših skupnosti tam, kjer je njihov življenjski interes, in podpira »zdrave«¹²⁷ civilne pobude državljanov, »ki so izraz resnične in pristne človeške narave« (39).

Da bi dosegla zastavljene cilje nove evangelizacije, ki je »odrešenjski odgovor Svetega Duha na hrepenenje in upanje sodobnega človeka,

127 Kaj je »zdravo« in kaj ne, ni v pristojnosti posameznikove presoje, temveč je to določeno s tem programskim dokumentom, ki posreduje med nadzemskim (Svetim Duhom) in »resničnim« življenjem. Sklicevanja na nadzemsko sveto avtoriteto (od papeža navzdol) so lahko tudi opravičilo za strpnost KC do odklonskega delovanja nekaterih njenih »udov« (bodisi v domačem, slovenskem okolju, bodisi v svetu), kot je npr. pedofilija. Dokument *Izberi življenje* je izšel v času, ko je v ZDA že izbruhnila pedofilska afera. Nehote se mi poraja (nekoliko zlobna) misel, ki pa glede na globalizacijo (kar je končno stara praksa Katoliške cerkve) niti ni neumestna. Če bodo ameriški škofje spoznali prednosti modela stvarnega razlaganja zgodovine na slovenski »zdrav« katoliški način, bodo ti škofje oziroma njihovi nasledniki čez nekaj desetletij razlagali, kako so bili prvi in dosledni ter nenehni borci zoper pedofilijo in kako grobo je z njimi ravnala totalitarna civilna oblast na začetku 21. stoletja.

je dajanje prednosti življenju pred smrtjo« (42), mora KC okrepiti pastoralno (pastirsko) dejavnost, saj

vera v Jezusa Kristusa razkriva globlje korenine naše svobode in odgovornosti, s tem pa tudi pomen moralnih zapovedi, ki so v službi ene same zapovedi: ljubezni do Boga, bližnjega, kakor tudi do samega sebe« (42).

V sklepih tega poglavja so natančne naloge posameznih teles KC na Slovenskem. Sami ustanovi je posvečeno tretje poglavje, ki že v naslovu poudarja občestvenost: »Cerkev – kraj skupnega življenja«. Ta občestvenost temelji na prepričanju, da »svetost posameznika večja svetost cerkve, njegova grešnost pa jo zmanjšuje« (45). Cerkev na Slovenskem kot »občestvo vere, upanja in ljubezni« hoče, da bo »človeško usmerjeno v božje in božjemu podrejeno ...«, to pa je mogoče, če se upošteva »poklicanost k svetosti«, ki je »poziv k notranjemu spreobrnjenju srca ter k življenjskemu občestvu s troedinim bogom ...«, zato »mora Cerkev ohranjati in odločno pospeševati smisel za pokoro, molitev, čiščenje, žrtev, darovanje samega sebe, ljubezen in pravičnost« (45).

Posebej je poudarjeno, da KC ni le družbena skupina, organizacija, temveč je neskončno več, je »organizem, ki ga oživlja Sveti Duh in je v stalni dinamični rasti. Glava Cerkve je Jezus Kristus, vzor in vir vse popolnosti« (47). Tako vsebinsko označena KC je prostor dialoga, ki ga navznoter ne ovira hierarhičnost (48), navzven pa je večplasten in obsega odnos z drugimi cerkvami, odnos do družbe in države, odnos do kulture – posebej znanstveno-tehnične kulture, odnos med vero in znanostjo,¹²⁸ odnos do zgodovine, odnos do neverujočih in drugače verujočih.

128 V zadnjih letih (2006, 2007) je bilo na več srečanjih o znanosti in veri poudarjeno, kako je pravzaprav znanost brez vere na trhljih temeljih, kajti šele vera daje pravo podlago za »etično« znanost. Razčiščevanju pojmovanj o odnosu med vero in znanostjo je namenjena tudi zadnja okrožnica papeža Benedikta XVI (v decembru 2007) *Odrešeni v upanju (Spe salvi)*, ki jo je papež pospremil v javnost s prepričanjem, da »človeka ne odreši znanost, temveč ljubezen.«

Glede na zgodovinske izkušnje resnične vloge KC bodisi na globalni bodisi na lokalni ravni je vredno spoznati, kakšna izhodišča za dialoge na posameznih področjih ponuja najnovejši dokument. Za dialog med vero in znanostjo je ob stališču o avtonomiji obeh področij vprašanje morebitnih nasprotnosti odpravljeno s trditvijo, da znanstveno delovanje nikdar ne more nasprotovati veri, »saj svetne stvarnosti in stvarnosti vere izvirajo od istega Boga ... Velika naloga prenove, ki jo je danes potrebna družba, je, da zopet dojamemo poslednji smisel življenja in njegove temeljne vrednote ... Znanost je poklicana, da se povezuje z modrostjo« (51, 52). Sprejemanje hierarhične razporeditve temeljnih vrednot, kot so določene v krščanski razlagi (kar je enako »modrost«), je torej podlaga za sodelovanje vere in znanosti.

Za dialog z zgodovino je ob splošni oceni, da je zgodovina Evrope »zgodba o nasilju brez konca« (52), pri čemer kristjani »sprejemamo del odgovornosti tudi za to«, posebej poudarjeno za Slovenijo pomembno »vprašanje sprave v narodnem telesu zaradi nasilja in krivic med drugo svetovno vojno in po njej« (53). Seveda spet ni nikjer omenjena odgovornost Cerkve za to nasilje, temveč je izpostavljeno »preganjanje Cerkve v komunistični Jugoslaviji«, ki je rodilo mnogo »pričevalcev za vero, ki so lahko zgled odpuščanja in pripravljenosti na spravo«.

Enostransko odsekana podoba zgodovine, ki jo KC utrjuje že drugo desetletje in v kateri nastopa zgolj kot žrtev, ne pa kot primarni dejavnik razcepljanja in konfliktnosti »narodnega telesa«, predstavlja torej podlago za spravo tudi v dokumentu, ki naj bi prispeval k pogumnemu

Sicer pa je Benedikt XVI. trdno prepričan, da je znanost brez boga nevarna, to pa predvsem zaradi tega, ker sama nima meril za razlikovanje med dobrim in slabim, kot je poudaril v pridigi v Mariazellu v Avstriji jeseni 2007. Zelo jasno je zvezo med znanostjo in vero poudaril tudi J. Juhant ob predstavitvi zbornika *On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics* (kot je poročala M. Vizjak Pavšič v Delu – prilogi Znanost, 6. decembra 2007, str. 25): »Ljudje smo kot bitja omejeni in zato potrebujemo drug drugega in tudi Boga, ker le v takem vsestransko odprtem dialogu lahko razrešujemo zapletena vprašanja in probleme našega bivanja, naj bo to na osebni ravni v družini ali v podjetju, ali na nacionalni, mednarodni oziroma globalni ravni«.

delovanju vernikov v novem tisočletju. S takšnimi izhodišči in ob zahtevi po objektivnem priznanju odgovornosti za storjene zločine samo na eni strani (totalitarne oblasti) se verjetno lahko dosega le nasprotni učinki od razglašanih. Brez dvoma k objektivni »moralni oceni« ne sodi to, da se »pričevalci za vero«, ki so sodelovali s (totalitarističnimi) okupatorji v uničevanju narodovega telesa v drugi svetovni vojni, razglašajo za dostojanstvene in pravočasne borce zoper totalitarizem.¹²⁹

Zelo obsežno četrto poglavje (»Krščansko občestvo pričuje, oznanja, slavi in služi«), ki je namenjeno podrobni opredelitvi notranjih in zunanjih funkcij razčlenjenega občestva kristjanov, temelji na prepričanju, da je jedro krščanstva zgodovina odrešenja, da je nebeški Oče »vedno na strani človeka. Po svojem Sinu mu ponuja roko, ki ga bo varno vodila od rojstva do smrti« (57). Človeka posameznika njegova odločitev za krščanstvo »nujno odpira sočloveku in občestvu« in mu nalaga poslanstvo za brate in sestre po veri, pa tudi za druge ljudi,

da jim z besedo in dejanjem oznanja Božjo ljubezen, prinaša naklonjenost in usmiljenje, jim v dvomih in preizkušnjah kaže pot k večni Resnici, v duhovnih in telesnih stiskah pa lajša trpljenje. (59, 60)

Sklicujoč se na univerzalnost evangelija¹³⁰ Sklepni dokument poudarja potrebo, da je s primernimi sredstvi potrebno doseči vse ljudi. Ker je v KC na Slovenskem »premalo navzoča zavest o pomenu in vplivu medijev na oznanjevanje«,¹³¹ je potrebno

129 Vrhunec predstavlja ocena metropolita Urana, da je z zavrnitvijo postopka za ponovno sojenje škofu G. Rožmanu slovenska cerkev oprana moralnega madeža.

130 »Bog hoče, da bi se vsi ljudje rešili in prišli do spoznanja resnice' (1 Tim 4, 2), zato je Jezus svoje učence poslal oznanjat evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16, 15), tako evangelij pripada vsem ljudem.« (60)

131 Glede na vsebost verskih vsebin v različnih medijih in različnih zvrsteh poročanja v zadnjem desetletju bi lahko sklepali, da je praksa presegla ugotovitev o nizkem zavedanju. Nasprotno, zlasti elektronski mediji so izrazito naklonjeni verskemu oznanjevanju. Kot najbolj izrazit primer lahko vzamemo medijsko »oznanjevanje« ob verskih praznikih – tako npr. poteka o Božiču intenzivno seznanjanje (od dnevnih novic do filmov in otroških oddaj) z vsebino praznika več

pravočasno vzgajati duhovnike, redovnike in laike, ... da bodo mogli ta sredstva uporabljati pri apostolatu ...V ta namen je potrebno povečati število šol, fakultet in inštitutov, kjer bodo časnikarji, filmski, radijski in televizijski delavci in vsi drugi mogli dobiti primerno izobrazbo, prežeto s krščanskim duhom, posebno glede socialnega nauka Cerkve. (61)

K novi evangelizaciji sodi tudi pobuda za »katoliško gledališče kot ustanovo Cerkve na Slovenskem« (63) ter delovanje cerkvenih galerij. Veliko pozornosti je namenjene tudi verskim obredom, v katerih se uresničujejo zakramenti kot »najvišji izraz živega, osebnega in ljubečega odnosa med Bogom in vernikom sredi občestva« (77), in v katerih naj bi vselej šlo za »dejavno in zavestno sodelovanje vseh navzočih«. Natančno glede na udeležene in časovno ter vsebinsko razčlenjeni so predpisani postopki pri zakramentih uvajanja (krstu, birmi, evharistiji), ozdravljanja (pokora in sprava, bolniško maziljenje) in služenja občestvu (»zakrament svetega reda«, »zakrament svetega zakona«).

tednov pred in vsaj še nekaj dni po prazničnem dnevu. Tako je pravzaprav tudi Dan samostojnosti in enotnosti v Sloveniji skoraj popolnoma vsrkan v prevladujoče »oznanjevanje« ob Božiču in medijsko celo manj pokrit kot cerkveni praznik na isti datum (26. 12.) – Štefanovo, ko Cerkev blagoslavlja konje. Nedeljske jutranje duhovne oddaje na I. programu Radia Slovenija že leta utrjujejo predstavo, da je samo ena duhovnost – ta, ki izvira iz Svetega pisma in katere pravi razširjevalci so teološko delujoče osebe. Kako pomembna je prav ta duhovnost, oziroma, da je pravzaprav že glavna določilnica uspešnega javnega delovanja, je pokazalo poročanje ob vrnitvi slovenskih vojakov z misije na Kosovu, ko je bilo poudarjeno, da so »z molitvijo uspeli doseči cilje« (na TV Slovenija v I. programu, v TV dnevniku ob 19.00, 8. 9. 2007). Posredno pa k moralni moči Cerkve prispeva poročanje o slovesnostih v krajih, kjer so pokopani posmrtni ostanki tistih, ki so jih angleške vojaške oblasti v maju in juniju 1945 vrnilo v Jugoslavijo. Svojci imajo npr. veliko medijskega časa, da predstavljajo svoje tragične izkušnje, vsekakor bistveno več kot svojci tistih žrtev (ali celo še redki preživeli), ki so bile v znanih koncentracijskih taboriščih. Skratka, enostranska in sprevernjena podoba (po)vojnega nasilja popolnoma prevladuje v medijskem delovanju. Kljub očitni skrbi za navzočnost »prave« duhovnosti zlasti v elektronskih medijih, je sedanje medijsko delovanje še vedno predmet ostre kritike, kajti ni jim »za resnico, predvsem, ko govorijo o Cerkvi«, kot je poudaril kardinal F. Rode v Rimu (Delo, 28. januar 2008, str. 24).

Zlasti sklepanju zakonske zveze »kot temelja družine« KC posveča izredno pozornost, zato »od družbe upravičeno pričakuje, da prizna njeni pripravi na zakon in delu z zakonci in družinami družbeno pomembnost in koristnost ter jo zato ustrezno podpira« (105). Posebna skrb za »sveti zakon« temelji na prepričanju, da je ta ustanova del Božjega načrta in upravičena s skrbjo zaradi propada moralnih vrednot, kajti »širijo se spolna permisivnost, življenje v zunajzakonskih skupnostih, naraščanje ločitev, protispočetna miselnost, razširjenje hotenega splava, duhovna praznina in globoko nezadovoljstvo« (105).

Končno je v četrtem poglavju predstavljena organizacijsko razvejena karitativna dejavnost, pri kateri naj se izpovedovanje vere in pripravljenost služenja »bližnjemu v potrebi« (116) kaže v konkretnih dejanjih posameznika in cerkvenih organizacij ter socialnih ustanov.

Družina, (verska) vzgoja in izobraževanje

Podrobno razčlenjeno peto poglavje (»Življenje v Cerкви«) vsebuje spoznanja in vzgojne napotke za medsebojne odnose v družini, pri katehezi, v cerkvi in v šoli. Začetek praktične kateheze in inkulturacije je v družini, zato je cilj družinske pastorale, ki »prevzema vedno bolj središčni prostor v pastoralni splohi« (124), pomoč zakoncem in družini, da »lažje izpolnjujejo svojo poklicanost in poslanstvo« (123), da živijo v skladu s krščanskimi oznanili,¹³² to pa tudi pomeni, da »samo civilna poroka za kristjana ne zadošča« (125). Z »ustreznim znanjem in

132 Pomoč zakoncem je zagotovljena z različnimi (prisilnimi) ukrepi, ki zagotavljajo, da bo v zakonski zvezi ena sama »duhovnost« in da bo družinska vzgoja v vsakem primeru obvarovana pred neverskimi primesmi. V ta okvir sodijo npr. zahteve, da mora tisti partner, ki ni potrjeno veren, pred sklenitvijo cerkvene zakonske zveze sprejeti vse zakramente (torej biti krščen, opraviti obhajilo in birmo), ali pa preverjanje pravovernosti oseb, ki vstopajo v botrsko vlogo ob krstu. Tako mora potencialni boter ali botrica podpisati posebno Izjavo, s katero: »Izjavljam, da sem po svoji vesti sposoben izvrševati poslanstvo botra(e) in izpolnjujem spodaj našete pogoje: Sem katoliške vere, starejši(a) od 16 let, prejel(a) sem zakramente sv. krsta, obhajila in birmo, ne živim v izvenzakonski skupnosti, nisem samo civilno poročen(a), nisem uradno izstopil(a) iz Katoliške cerkve in poskušam živeti resno krščansko življenje.«

ljubečo pozornostjo« morajo potekati tudi pastoralna prizadevanja ob svobodnih zvezah, pri čemer je končni cilj priprava pogojev za »ureditev zakona«. (127) To pa še ni dovolj, »ljubeča pozornost« slovenske KC je namenjena tudi dosegu cilja, da »bi cerkvena poroka imela civilno-pravne učinke« (187), kar naj bi se doseglo s pogajanjem z državo. Glede na priznavanje edine prave moralnosti, bi se po tej poti vzpostavila tudi nova hierarhija tipov zakonskih zvez, s čimer bi dejansko postala civilna poroka nepotrebna. Da je ta v cerkveni praksi manj vredna že sedaj, priča dejstvo, da duhovnik ob cerkvenem sklepanju zakonske zveze govori o bodočih zakonskih partnerjih kot o »zaročencih«, izbriše dejstvo, da sta po civilnem postopku že »zakonca«, jemlje ju torej kot »bubi«, iz katerih bo šele z njegovim posredovanjem nastal pravi »metulj«.

Čeprav je že več desetletij ena od ključnih skrbi KC usmerjena na mlade (»prve žrtve duhovne in kulturne krize, ki prizadeva svet« – 128), je v dokumentu priporočeno, naj poleg družine in občestva prav mladina postane njena prednostna pastoralna skrb. V dokumentu je posebej omenjeno dejstvo, da je sodobna »slovenska mlada generacija celo bolj religiozna kot generacija njenih staršev« (130), kar pa brez dvoma ni naključje, temveč plod sistematičnega organiziranega delovanja KC v zadnjih štirih desetletjih. O tem nedvoumno pričajo tudi navedbe organizacijsko pomembnih dogodkov, ki so povezani s pastoralo mladih nasploh in posebej študentov, npr. nastanek mladinskih veroučnih skupin in študentskih skupin ter organiziranje duhovnih vaj v šestdesetih letih, ustanovitev Medškofijskega odbora za študente 1971, itd. Ob tem je pomembno vlogo odigral na različne skupine mladih usmerjeni katoliški tisk.

Če primerjamo te podatke (ki so izvirno znotrajcerkveni, ne pa vneseni od zunaj s kakšnimi »ideološkimi« primesmi) z navedbami o strahu in preganjanju v času komunizma, začnemo dvomiti o tem, da gre v temeljnih ocenah o zgodovini po drugi svetovni vojni, na katerih sloni celoten dokument, res za »stvaren« ali celo »objektiven« pogled. Je pa takšna ambivalentnost verjetno večstransko koristen pripomoček, ki po eni strani opravičuje položaj KC kot žrtve in s tem zahteva po posebnem tretiranju s strani »države« oz. posvetne oblasti, hkrati

pa navajanje uspehov v prehojeni poti zagotavlja verodostojnost oziroma daje jamstvo mladim, da lahko vstopajo v preskušene in organizacijsko močne oblike povezovanja.

To povezovanje pa nikakor ni omejeno na znotrajcerkveno in predvsem duhovno ter karitativno delovanje, temveč je v ospredju težnja po celostnem zajemanju mladih, ki je jasno izražena zlasti v priporočilu o gradnji mladinskih centrov po župnijah, kar bi moralo »potekati organizirano in usklajeno na ozemlju posameznih škofij in ob sodelovanju občin« (133). Ob hkratnem prenavljanju župnije kot občestva naj bi ti centri – v okviru prenove mladinske pastorale – zagotavljali ponudbo najrazličnejših možnosti za duhovno, kulturno in telesno dejavnost mladih. Upoštevajoč posebnosti študentske populacije bi morala študentska pastoralna »postati sestavni del občudijjskih univerzitetnih dejavnosti in biti tudi ustrezno vključena v univerzitetni okvir« (135).

Težnja KC po obvladovanju celotnega družbenega prostora je nedvoumno poudarjena v obravnavi kateheze – celostnega uvajanja v krščanstvo. Ni namreč dovolj, da obstaja župnijska kateheza, temveč bi bilo treba to dopolniti z rednim javnim izobraževanjem: »Umestitev verskih vsebin v nacionalni šolski sistem bi pomenila ustrezno razširitev in dopolnitev sedanje kateheze« (136). »Verski pouk v šoli in kateheza v župniji sta med seboj različna, vendar naj se med seboj dopolnjujeta in povezujeta, kar je potrebno v takih primerih na narodni ravni še natančneje opredeliti« (146).¹³³

133 Po sprejemu tega Sklepnega dokumenta se v zadnjih letih ob vseh primerih trenutkih v javnem govoru cerkvenih voditeljev opozarja na potrebo po verskem pouku v šoli, kajti le tako bi šola, »kot jo sodobni človek potrebuje«, postala »bolj kompletna, bolj temeljita in splošna«, kot je 29. decembra 2007 izjavil kardinal F. Rode ob blagoslovitvi kardinalskega vina v Slovenski Bistrici (TV Slovenija I. program, Dnevnik ob 19. uri). V pridigi ob koncu obiska slovenskih škofov pa je v Rimu poudaril, da v slovenskih šolah vlada »zadrtoš« in »kršenje pravic staršev«. (Delo, 28. januar 2008, str. 24). Prizadevanja segajo krepko preko zgolj simbolne ravni, kar se je pokazalo v letu 2007 ob razpravi o predlogu Zakona o organizaciji in financiranju vzgoje in izobraževanja. V nekaterih okoljih pa prihaja že do tega, da župnik grozi učiteljskemu kadru (in ga sramoti pri verouku), kadar pride do tega, da je kakšna dejavnost v javni šoli,

Zahteve, ki presegajo oziroma spregledujejo ustavno določeno ločenost cerkve od države v Sloveniji, so v tem dokumentu opravičene s sklicevanjem na pravice in želje staršev ter z zamejevanjem vloge posvetne oblasti (države), ki naj določa le okvirni narodni šolski program, »sicer pa mora prepustiti vzvode odločanja krajevnim skupnostim, šolam in staršem«, saj je delo države »po načelu subsidiarnosti dopolnilno in zato ne sme imeti nad šolstvom monopola« (148).

V dokumentu je poudarjeno načelo »nazorske in verske pluralnosti« šole, hkrati pa je načelo celostne vzgoje, ki »upoštevava vse razsežnosti človekove osebnosti, tudi religiozne« (149), dopolnjeno z jasno zahtevo:

Zato je versko vzgojo in izobraževanje potrebno videti in obravnavati kot sestavni del vzgoje in izobraževanja vernih otrok in mladine, ki ga mora narodni vzgojno-izobraževalni program upoštevati in ne ignorirati, če hoče spoštovati versko svobodo otrok, mladine in njihovih staršev (149).

Ko je poudarjena še pravica »otrok do nepretrgane vzgoje v družini in šoli« (149) – na vseh stopnjah izobraževanja do univerze, je povsem upravičena zahteva, ki se stalno ponavlja v javnih nastopih najvišjih cerkvenih predstavnikov: »V sedanjih razmerah si prednostno prizadevamo, da bi župnijski verouk, to je kateheza, nadomestil enega izmed obveznih izbirnih predmetov v šolskem sistemu. Nosilec je Cerkev in ga izvaja v župniji« (150). Poudarjanje pouka o krščanski veri pa je mogoče razumeti tudi kot težnjo po monopolu ene znotraj različnih ver in cerkva.

Cerkev, Božje ljudstvo in država

V novi evangelizaciji so pomembni vsi »stanovi« v cerkvi, kar podrobno obravnava drugi del petega poglavja »Življenje v Cerkvi«. Na prvem

ki je v prid učencem (npr. bralna značka), določena v času, ko morajo otroci k verouku.

mestu so obdelani krščanski laiki, večinski predstavniki Božjega ljudstva, zato mora KC poskrbeti za »ustrezne strukture, ki bodo zagotavljale duhovno oblikovanje in načrtno izobraževanje laikov« (153), da bodo ti postali »kvas celotne družbe v zasebnem, družinskem, poklicnem in družbenem življenju« (153). Veliko pridobitev za Cerkev predstavlja tudi povečano število laičkih teologov in teologinj v zadnjem desetletju.

Naslednji pripadniki Božjega ljudstva so duhovniki, ki so po pričevanju dokumenta tisti, ki jih je prejšnji sistem na različne načine preganjal (155) in ki jim je »danes Cerkev na Slovenskem hvaležna ..., da so narodu ohranili vero in dajali oporo vernikom, ki so bili zaradi vere preganjani in zapostavljeni«, kajti to »obdobje je duhovnikom onemogočalo normalno pastoralno delovanje« (156). Sedaj pa jih – ob neurejenem statusu – pogosto pestijo problemi preobremenjenosti in osamljenosti, prizadeta je njihova duhovniška identiteta, mnogi nimajo redne prehrane (156), zato je »dolžnost celotnega občestva vernikov in cerkvenega vodstva, da poskrbi za človeka vredno življenje vsakega pastoralnega delavca« (157).

Med pastoralnimi delavci imajo pomembno vlogo različno delujoči redovniki in redovnice, katerih redovniško življenje lahko prispeva k »moralni prenovi našega naroda, cerkvi pa podarja duha mladostne svežine« (160). Zato naj si posamezne ustanove

v skladu z njim lastno apostolsko karizmo prizadevajo za obnovljeno zavzetost na vzgojnem in izobraževalnem področju, za oblikovanje in posredovanje kulture in naj se posvečajo ljudem v tiski (161).

Za življenje in neposredno delovanje KC tudi v prihodnje skrbi predvsem župnija kot sodobna »skupnost občestev (communitas communitatum), ki združuje in povezuje vse pobude v enoto« (166); to pomeni, da se mora »zavzemati za večjo navzočnost laikov v življenju Cerkve« (170) ter biti odprta do različnih gibanj »v skladu z navodili škofa«, ki upoštevajo posebna merila, med njimi na prvem mestu: »zdrav katoliški nauk, priznanje in sprejetje legitimne avtoritete papeža, škofov in drugih pastirjev ter pripravljenost sodelovati z njimi pri pastoralnih načrtih« (172).

Slovenska KC ima določeno pomembno vlogo tudi kot varuhinja »zaničevanih« Slovencev po svetu, saj živi tudi za izseljenske in zamejske Slovence ter z njimi. Pri navajanju kategorij izseljencev pa je KC popolnoma pozabila na obsežno (okoli 30.000) kategorijo ekonomskih in političnih izseljencev – primorskih Slovencev, ki so bili primorani zapustiti svojo domovino v času fašistične zasedbe po letu 1922 in ki so v glavnem emigrirali v Argentino. Celovitejša podoba emigracijskih tokov in skrbi za slovenske izseljence do leta 1990 bi verjetno ne bila v skladu z naslednjo oceno politike do izseljencev po drugi svetovni vojni:

Nastopil je čas polstoletnega zaničevanja in izigravanja Slovencev po svetu ... Totalitarni sistem je s svojim načinom subvencioniranja med izseljenci vzpodbujal sektaštvo in delitev med ekonomsko in politično emigracijo (175).

Z vidika izhodiščne obravnave izseljencev je mogoče v začrtani prihodnji usmeritvi Cerkve v domovini videti dokaj jasno izbirnost in skrb predvsem za eno vrsto (političnih) izseljencev. Cerkev

naj bi v prihodnje bolj spodbujala delovanje župnijskih odborov, ki bi med ljudmi načrtno vzgajali čut odgovornosti za izseljence«, .../ slovenski kristjani pa/ «naj bi tvorno sodelovali pri ustvarjanju državne zakonodaje, ki bi varovala pravice izseljencev, pri vzpodbujanju priprave narodnega programa za vračanje v domovino ...» (175).¹³⁴

Sicer pa je takšno zavzemanje povsem skladno s splošno podobo zgodovine, ki da jo je slovenski Katoliški cerkvi prišepnil Sveti Duh že v začetku dokumenta; Sveti Duh ne odstopa od svojih jasnih ocen, iz katerih se mu je marsikaj, kar je povezano z njegovimi najvišjimi služabniki, izbrisalo. Dejstvo pa je, da se je mnogim pripadnikom Božjega ljudstva glede tega spomin ohranil manj okrnjeno (in se še ohranja).

134 K pravicam izseljencev brez dvoma sodi tudi to, da imajo volilno pravico in tako lahko vplivajo na »zakonodajno« urejanje v domovini, čeprav niso stalni prebivalci Slovenije in celo če sploh ne obstajajo (kot je pokazala volilna izkušnja pri volitvah predsednika Republike Slovenije leta 2007).

Morebiti pa bi lahko v cerkveno-sladokusnem oblikovanju zgodovine »à la carte« videli celo utelešenje pristnega krščanskega življenja, ki »je drugačno od običajnih kulturnih vrednot določene družbe« (179), kot je poudarjeno v uvodu k zadnjemu poglavju (»Katoličani in njihova Cerkev v politični skupnosti«).

Težko bi pričakovali, da tudi v poglavju o odnosih med državo in cerkvijo ne bo tožba na račun totalitarnega sistema, v katerem »slovenski kristjan ni imel možnosti, da bi enakovredno živel politično življenje« (179). Zato pa toliko več pričakuje od države v prihodnosti, v kateri naj bi država in cerkev medsebojno sodelovali, pri čemer zadnja

upravičeno računa na aktivno in javno podporo vernikov ter na njihovo lastno pobudo« ter poudarja svojo pravico, »da bo država tako njej kot drugim verskim skupnostim omogočila z ustavo zajamčeno svobodno delovanje in navzočnost na vseh ravneh družbenega življenja (181).

Po stališčih dokumenta je za skupno blaginjo koristno, da pride do usklajenega delovanja¹³⁵ in sodelovanja med državo in cerkvijo predvsem na področjih »vzgoje in izobraževanja, dobrodelnosti, kulturnih dejavnosti ipd« (182). Prav zato pa slovenski katoličani pričakujejo, da bo slovenska država uredila pravni položaj KC v Republiki Sloveniji podobno kot druge države s pomembnejšim deležem katoličanov.¹³⁶ Sicer pa KC v Sloveniji naj ne bi iskala nobenih privilegijev (181), le obsežna dejavnost zahteva, da »država prispeva primeren delež k financiranju cerkvenih dejavnosti«; o večjem deležu pa bi bilo »potrebno premisliti tudi pri nas« (184).

Dokument se konča z umestitvijo slovenskega katoliškega prostora v evropski, v katerem je v procesih povezovanja ob skrbi za gmotni položaj človeka treba skrbeti tudi za njegovo duhovnost in ker je »Evropa

135 Načelu o usklajenem delovanju gotovo ustreza že čisto vsakdanja praksa blagoslavljanja (z javnim denarjem zgrajenih) novih cestnih odsekov, novih šolskih poslopij, novih bolnišničnih zgradb, domov za starejše, itd. Tudi plačevanje nosilcev duhovne oskrbe v policiji, vojski in zaporih je plod usklajenega delovanja države in (monopolne) cerkve.

136 To je že urejeno z Zakonom o verskih skupnostih (2007).

ponekod tudi zelo razkristjanjena«, si morajo kristjani prizadevati, »da bo evropska kultura še naprej ohranjala svojo krščansko in moralno vsebino« (186). V ta okvir sodijo prizadevanja, da bi preambula ustavne pogodbe vsebovala tudi poudarjeno vlogo krščanstva.

Druga rekatolizacija ni le duhovni konstrukt

Če kot kazalnike oživiljenega delovanja cerkve v sodobnosti upoštevamo natančno določeno strategijo, ki jo vsebuje Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem in če ne zanemarimo sistematičnega praktičnega poseganja v vsa področja osebnega in javnega življenja, potem lahko ugotovimo, da rekatolizacija poteka »kraju in času primerno«. Ko sedanji potek primerjamo z vsestransko »dobro« katoliško prakso konca 19. in začetka 20. stoletja, pa lahko upravičeno sklepamo o drugi rekatolizaciji slovenske družbe v novejši dobi.

Kakor so bila prizadevanja pred stoletjem teleološko upravičevana s pravo »versko idejo«, tudi v sodobnosti črpajo moč iz nadzemskega duhovnega prostora. Sodobna rekatolizacija je opravičena s ciljem, ki da ga preko ljudi v molitvi in z molitvijo namreč določa Sveti Duh, ki zapoveduje, da »hočemo graditi kraljestvo resnice in življenja, svetosti in milosti, pravičnosti, miru in ljubezni« (190). Cerkev kot Božje ljudstvo se sicer »zaveda, da njen cilj ni doseči raj na zemlji« (179), da pa mora težiti po obvladovanju vseh »akterjev«, ki naj bi po njenih moralnih in vseh drugih merilih v tuzemskem »resničnem življenju« zagotavljali »mir in zlogo«, skratka, da »bomo vsi eno« (»Ut omnes unum sint!«).

Aktualni slovenski trenutek in »Duh resnice«¹³⁷

Na začetku 21. stoletja postaja sekularizacija v zahodnem svetu vedno bolj očitno dejstvo. Slovenija ni izjema, tudi tu je evropska sekularizacija pomagala vernemu občestvu, da je spoznalo »temeljno prednostno

137 Prispevek je bil pripravljen marca 2013 in ni bil nikjer objavljen.

nalogo: potrditev in poglobitev osebne vere« kot ključno sestavino nove evangelizacije, »s katero Katoliška Cerkev odgovarja na sodobne izzive sekularizacije.«

Tako je v spremni besedi h krovnemu dokumentu *Pridite in pogledjte – slovenski pastoralni načrt*,¹³⁸ ki ga je izdala Slovenska škofovska konferenca v jeseni 2012, zapisal ljubljanski nadškof metropolit dr. Anton Stres. Kot nosilec najvišjega oblastnega položaja v KC zagotavlja, da slovensko verno občestvo, od klerikov do zadnjih laikov, ne bo mlačno spremljalo oddaljevanja od vere, temveč bo poživljeno in odločno uresničevalo naloge, ki jih prednje postavlja nova evangelizacija.

Na sekularizacijske pritiske in pojave ne bomo odgovarjali s tarnanjem, kakor da se ne da nič narediti ali kakor da je sekularizacija neogibna usoda zahodnega sveta. Četudi je marsikateri od sodobnikov zapustil Boga, On ni zapustil nikogar On ostaja zvest, ker se ne more izneveriti večni ljubezni ... Bog vztraja v večni ljubezni do nas in to je najgloblji nagib, da tudi mi vztrajamo v ljubezni do Njega. Vera je močnejša od sekulariziranega sveta, ki Boga odklanja in se zanj ne meni.

Ta trditev je dodatno utemeljena s prepričanjem, da samo v veri lahko »ponovno najdemo izgubljeno in vedno znova ogroženo človekovo dostojanstvo«. Zato je pred vernimi občestvi bistvena naloga: krepitev tistih »dejavnosti, ki bodo utrjevale osebno vero in življenje po njej« (8). Takšna naravnost pa ni omejena le na posameznika in njegovo ožje zasebno okolje (npr. družino), temveč je usmerjena v celoten prostor skupnega življenja.

V tem širšem prostoru – »dvorišču poganov« – se tudi porajajo potrebe po duhovnem pripomočku, s katerim želijo slovenski škofje vsem katoličanom »ponuditi izhodišča, ki naj pomagajo razumeti aktualni slovenski trenutek in nakazati naloge, ki jih le-ta postavlja pred naše verno katoliško občestvo ...«, pri čemer naj bi pomagala

138 V nadaljevanju bodo pri navedbah iz tega dokumenta v oklepaju zapisane samo izvirne strani in členi (stran, člen).

tudi »moč z višave«. Slovenski škofje so svojo vlogo pri tem strnili v skromno posredovanje, v bistvu so le dobri zapisovalci misli Božjega Duha (ali Svetega Duha), ki vernike kot »Duh resnice vodi k popolni resnici« (8). Ta presežni vir vse vednosti si zaradi posebnih lastnosti per se zasluži popolno zaupanje;¹³⁹ vsak dvom, ki bi ga porajala izkustvena raven človeškega delovanja, je odveč.

Pastoralna prenova (razcepljene) slovenske družbe

»Prvi načrtovalec tistih dejavnosti, ki morajo prispevati k uresničevanju treh velikih odločitev: za človeka, za družbo solidarnosti in za novo evangelizacijo« (9), je Sveti Duh, kot je bilo izpovedano že v Sklepnem dokumentu plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* (2002). Pastoralni načrt ni popolna knjiga navodil, temveč le prvi pripomoček za pastoralno načrtovanje, ki pa ima še dodatno vrednost: s pripravami načrtovanja v letu 2012 in 2013 bo Cerkev na Slovenskem namreč praznovala tudi *leto vere*, ki ga je napovedal Benedikt XVI za obdobje od 11. 10. 2012 do 24. 11. 2013.

Ker pa kljub vsem modernim komunikacijskim sredstvom Sveti Duh ne more delovati brez ljudi (s telesom in dušo), mora pastoralno načrtovanje dejavnosti prepustiti ljudem. Tudi avtorji pastoralnega načrta odkrito priznavajo, da to načrtovanje ni enako človeškemu načrtovanju, mu je pa podobno v nekaterih »izrazih in postopkih«. Zelo velika podobnost s konkretnim človeškim je zlasti pri neposrednem izvajanju nalog, ki je odvisno predvsem od laikov in majhnih občestev; prav takšna občestva »predstavljajo znamenja nove evangelizacije« (11, 8). Ti morajo osmisлити svoje delovanje, spoznati morajo, v kakšnem »aktualnem trenutku« bodo delovali za novo evangelizacijo.

Med značilnostmi sedanjega slovenskega trenutka je poudarjeno, da je družba »še vedno izrazito polarizirana« (12, 13), da »porabniški

139 Uresničevanje nalog, ki jih nalaga ta Duh resnice, presega meje vernega občestva, zato je prav, da jih lahko v bistvenih potezah spoznajo tudi vsi drugače verujoči ali neverujoči pripadniki in pripadnice širše skupnosti.

kulturni preobrat« vpliva na vernost ljudi, hkrati pa KC »ni mogla zaustaviti novih oblik revščine« (12, 14); Cerkev tudi ni bila dovolj pripravljena na negativne učinke sekularizacije po padcu »preteklega družbenopolitičnega sistema«, saj jo je podcenjevala pod »vtisom zmage nad preživelo družbeno ureditvijo« (12, 15).

Vendar ima KC tudi nekatere prednosti, saj je ohranila »zmernost v teologiji in pastoralni, navezanost na katoliško tradicijo, ...« (15, 25), družbeno ji je priznana vloga ene od »vodilnih na področju solidarnosti« (16, 29), močno je navzoča v vzgoji in izobraževanju (»osnovnošolski verouk obiskuje večina slovenskih otrok«), predvsem pa razpolaga z najpomembnejšo silo, ki »veže celotno cerkveno zgradbo«, to je »vsakdanja molitev mnogih mož in žena« (17, 30). V molitvi se izraža predanost Kristusu,

ki ima življenjski zgled v Mariji, Jezusovi materi. V našem ljudstvu prisotna Marijina drža ... je prvo poroštvo za pastoralno prenavo v prihodnjih letih (ibid.).

Poleg prednosti so v pastoralnem načrtu obravnavane tudi »šibkosti«: »ranjena občestvenost; nezvestoba obljubam; pomanjkanje poguma in lastne identitete; duh izključevanja; pretirana skrb za materialne dobrine (31–39). Razkrivanje teh šibkosti pa lahko prispeva k dvigu ugleda KC. Glede na težišče bodočega delovanja so pomembne predvsem šibkosti pri posameznikih (19, 37), kot so: pomanjkanje poguma pri slovenskih katoličanih zaradi tega, ker je slovenski katoličan velikokrat negotov in prestrašen, ne čuti se sproščene in enakovredno sprejete zaradi

zapostavljanja, drugorazrednosti in sovražnega govora o Cerкви ... Tudi njegovo poznavanje krščanske vere je pogosto šibko, zato je njegovo pričevanje omejeno na tihi življenjski zgled, manj pa ima poguma za javno izražanje svojega prepričanja.

Z močno osebno vero okrepljeni posamezniki kot tudi združeni v raznolike majhne skupine so dolžni premagovati »duha izključevanja« in različne druge šibkosti »pogumno in odločno«, ter z »misijonarsko metodo« (25, 57). Tako naj si prizadevajo za novo evangelizacijo, za

utrjevanje »celovite vere« (24, 53) zlasti pri »mlačnih vernikih« (»oddaljenih kristjanih«), ki si prosto izbirajo le nekatere verske zapovedi in obrede.

Da bi bilo novo evangelizacijsko delovanje vernega občestva na vseh ravneh učinkovito, načrt ponuja pet strategij, ki so odgovori na pet izzivov, razvrščenih od posameznika in njegove osebne molitve ter odgovornosti za uresničevanje »Božjega kraljestva«, preko »živega občestva« do »solidarne družbe« in končno do »odpuščanja in sprave« (27, 61–66). Zadnja dva izziva sta že tretje desetletje v vrhu perečih vprašanj celotne družbene skupnosti na Slovenskem. V čem je posebnost rešitev, ki jih ponuja pastoralni načrt?

Solidarna družba in sprava

Četrta strategija »hoje po poti nove evangelizacije« zadeva splošno urejanje vsakdanjega družbenega življenja. Ob povečevanju družbene neenakosti (tako v svetu kot v Sloveniji) je v začetku 21. stoletja eno od ključnih vprašanj prihodnjega razvoja, kako vzpostavljati solidarno družbo. Katoliška cerkev se tega zaveda, zato je v skladu s krščanskim socialnim naukom tudi v pastoralnem načrtu poudarjena njena edinstvena vloga. Ta temelji na prepričanju, da je »krščanski pogled na vzpostavljanje solidarne družbe nenadomestljiv, saj je njegova prednost v tem, da na človeka gleda celostno« (33, 88).

Vendar je pri obravnavi solidarne družbe, značilne po »sočutju in pravičnosti«, solidarnost zavestno oddaljena od institucionalnih, strukturnih temeljev, ki jih zagotavlja socialna država, saj se težišče ustavi na dobrodelnosti, ki »ima prednost in privilegij molitvene podpore« (33, 88). In prav za dobrodelnost je potrebno v vzgoji in izobraževanju usposabljanje posameznike, da »si bodo zmogli in znali pomagati sami«.

Ob poudarjanju neoliberalističnih gesel, ki naj bi pomagala harmonizirati družbo, zaman iščemo vsaj kakšen stavek o posredni ali neposredni soudeležbi Cerkve pri ustvarjanju vedno večje revščine, ki kliče k dobrodelnosti. Namesto tega je ta ustanova uvrščena med tiste, ki potrebujejo posebno sočutnost in katere posledice so že priznane:

Solidarnost in pravičnost se kažeta tudi v odnosu do cerkvenega premoženja. ... Težnja Cerkve na Slovenskem po gospodarski samostojnosti je dolžnost in odraz potreb. Slovenija danes sodi med tiste dežele, v katerih se poslanstvo cerkve lahko celostno uresničuje in izvaja brez materialne pomoči iz tujine (33, 91).

Po tem priznanju se verjetno nihče na »dvorišču poganov« ne bo več spraševal, na kakšnih temeljih poteka v zadnjih desetletjih izjemno učinkovita in mnogoplastna cerkvena kolonizacija javnega prostora na Slovenskem. Takšno spraševanje je gotovo odveč, saj je gospodarska samostojnost KC neločljivo povezana z nastankom in delovanjem samostojne države. K njenemu nastanku naj bi predvsem prispevalo »zavzemanje Katoliške cerkve na Slovenskem za uveljavljanje človekovih pravic pod moralnim vidikom, za svobodo in enakopravnost slovenskega naroda in njegovo samostojnost«, kot je bilo nedavno sporočeno slovenskim vojakom na Kosovu.¹⁴⁰ Čeprav naj bi ta vloga cerkve bila v preteklosti »iz ideoloških razlogov« spregledana, pa ne more biti spregledano dve desetletji ponavljajoče se (netočno) poudarjanje, da je Vatikan med prvimi (včasih celo prvi) priznal samostojno Slovenijo. Vedno bolj je očitno, da razlogi za to res niso (bili) le moralnega značaja.

Ob tako ugodnem gmotnem položaju KC v sedanji slovenski solidarni družbi se res lahko uresničuje njeno poslanstvo tudi pri zdravljenju »rane razdeljenosti, ki jo je posebej okrepilo dogajanje med in po drugi svetovni vojni«. (19, 38) Že pri opredelitvi te »rane« nastopa le duhovni dejavnik (»Idejna razdeljenost v pluralni družbi je sicer normalna, sporen pa je duh izključevanja«), ki je os, ob kateri je izoblikovana peta strategija, »Odpuščanje in sprava«. S to strategijo naj bi se v slovensko družbo spet povrnil notranji mir posameznikov, se doseгла narodna sprava ter razvila splošna kultura odpuščanja. »Slovenska Cerkev se čuti posebej nagovorjena in dolžna, da prispeva svoj delež« v odpravljanju razdeljenosti naroda in krivic, ki so bile povzročene v »polpretekli zgodovini« (34, 93).

140 Navedba na podlagi poročanja TV Slovenije, I. program, 28. 12. 2012.

Glede na samo-določeno mesto ključne moralne avtoritete in nosilke prave morale v novi ureditvi slovenske družbe je vredno spoznati, s kakšnimi lastnostmi in sredstvi naj bi KC delovala pravno. Zelo jedrnatost je označena njena vloga: v polpretekli zgodovini je cerkev bila le žrtev, žrtev nastajajočega ali delujočega »komunizma«. Iz posebne vloge KC je praktično izbrisano to, kar dokazujejo izvirni dokumenti (različnih vrst) in znanstvena dela, ki tudi KC kot institucijo umeščajo v kategorijo storilcev (ali vsaj sotorilcev) različnih krivic v času druge svetovne vojne. Tega dejstva pa v imenu resnice (ali Duha resnice) ni mogoče odmisлити tudi takrat, ko gre za obravnavo povojnih žrtev (pobojev), saj je odnos do njih ključen za posebno odrešiteljsko vlogo KC.

Namesto upoštevanja celovitega vzročno posledičnega zaporedja v ustvarjanju krivic, dokument ponudi torzo, ki se je v zadnjih desetletjih v slovenskem prostoru že skoraj čisto udomačil. V pastoralnem načrtu se nadaljuje tradicija, ki jo je določila že strategija delovanja za 21. stoletje (*Izberi življenje*, 2002) in ki jo utrjujejo množični cerkveni mediji: ustvarjanje skrčenega in pristranskega védenja o ustvarjanju krivic z izrezovanjem delčkov iz zgodovinskega dogajanja po lastni meri in potrebi glede na položaj skoraj monopolnega nosilca duhovnosti v sedanjosti.

Praktično nevtralizirajoče priporočilo, da naj se v prihodnje spodbujajo »nepristranske zgodovinske študije o polpretekli zgodovini in vlogi Cerkve v njej« (54), dejansko pomaga ustvarjati nevednost¹⁴¹ in nevidnost o resnični vlogi najvišjega vodstva institucije (v Ljubljanski pokrajini) v času, ko je bila dejansko narodna skupnost obsojena na uničenje; tak pristranski pristop pa je pogoj za sedanje poudarjanje »breme žrtve«. Glede na celotno obravnavo sprave v tem dokumentu kot lepotni oblíž deluje tudi možen ukrep: »Spregovoriti o napakah

141 Za ponazorilo povečevanja nevednosti lahko vzamemo podatke SJM o strinjanju s trditvijo »V slovenskem domobranstvu je imela odločilno vlogo slovenska katoliška cerkev s svojo protikomunistično politiko« od 1995 (SJM 95/3 – V 71) do 2012 (SJM 12/2 – P 32) se je delež nevednih odraslih povečal od 13,5 % na 30,6 % (zlasti mlajših od 30 let); v tem času je oslabele tudi strinjanje (od 62 % na 48 %).

Cerkve, ki so prispevale k bratomornemu sporu. Podati smernice za pastoralno odpuščanja in sprave« (ibid.).

Tako očiščena KC naj bi predvsem preko laikov in njihovih združenj vstopala v novo evangelizacijo v skladu s »krščanskim razumevanjem sprave«. Bistvo tega razumevanje je, da se sprava

začne z žrtvijo, ne s krivcem in to velja tudi v primerih, ko je žrtev trpljenje ali krivico utrpela s strani katoličanov ... Kristjani verjameмо, da se Bog obrača najprej k žrtvi, k njeni ranjeni in ponižani človečnosti. Najprej s svojo milostjo ozdravlja njo in preko nje seže tudi do krivca (35, 95).

Kdo so žrtve?

Ključno je torej vprašanje, kdo so žrtve, oziroma kakšna je resnica o »obremenjujoči preteklosti«. Pastoralni načrt ne dopušča dvomov, saj v duhu primarnega krščanskega razumevanja sprave, ki »pomeni spoznati resnico o žrtvah, njihovem trpljenju, smrti in tudi njihovem mučeništvu,« napoveduje:

Prizadevali si bomo, da bodo žrtve medvojnih in povojnih pobojev dostojno pokopane in da se bo primerno počastil spomin nanje, glede ostalih žrtev, ki so desetletja dolgo živele v ponižanju in strahu, da jim bo po pravni in politični poti, kolikor je mogoče, zadoščeno, še zlasti, da bodo spregovorile in da bodo slišane (35, 96).

Ob zagotovilu, da se bodo izogibali »pastem ideoloških preprirov in političnih strasti« (35, 96) je že naštevanje žrtev obremenjeno z dokaj jasno »ideološko« primesjo, zlasti če upoštevamo praktične primere doseganja sprave. Tako je npr. kot prvi mučenik, katerega »češčenje« je treba poživiti, naveden blaženi Alojzij Grozde (54). V obremenjujočo preteklost niso vključeni mnogi drugi mučeniki slovenskega rodu, predvsem ne tisti, ki so bili žrtve fašizma in/ali nacizma že pred ali med drugo svetovno vojno.

Spomnimo se samo na dve žrtvi, ki bi vsekakor dostojno predstavljali osebni vir za okrepljeno češčenje. Žrtev fašističnega nasilja na Primorskem, Alojz Bratuž, profesor glasbe v semenišču in nadzornik

cerkvenih pevskih zborov v Gorici je umrl (1937) v strašanskih mukah, ko je v zaporu moral piti strojno olje. Prva smrtna žrtev nacističnega nasilja na Koroškem, narodno zaveden deželni poslanec za koroške Slovence in aktiven župnik v Škocjanu na Koroškem, Vinko Poljanec, je umrl (25. avgusta 1938) po tem, ko so ga v nacističnem zaporu zastrupili s steklenim prahom. Lahko bi še in še naštevati posamezne osebe, če pustimo ob strani skupinske množične žrtve (npr. žrtve koncentracijskih taborišč, žrtve domobranskih in belogardističnih pobojev).

Ideološko nevtralnemu naj bi bilo tudi obravnavanje sprave v nadaljevanju. Čeprav je blag klic k temu, da naj bi se kristjani soočili »z resnico o sebi« v času pred drugo svetovno vojno, med njo in po njej, je to potisnjeno v prihodnost (»še čaka«, 35, 97). Pristranskost sedanje »resnice« pa se kaže v posredni opredelitvi, da so slovenski kristjani žrtve komunizma (35, 99), ki pa ne gojijo »želje po maščevanju, temveč ... le željo po resnici in dostojnem spominu na pobite.«

Tako v na videz zelo humano pojasnjeni usmeritvi nove evangeli-zacije v »narodnem telesu« nastopajo v spravi nosilci dobrega – enostransko opredeljene žrtve (verni kristjani) in nosilci zla – glavni storilci (komunisti). Cerkveno (in verjetno je mišljeno tudi širše) občestvo je pred »izzivom pravičnosti in odpuščanja. Brez pravičnosti ni miru in sprave. Brez resnice ni pravičnosti« (36, 100).

Cerkev kot gonilna sila sprave

Izvir in cilj sta znana: sprava je možna ob pravilno razloženi »resnici«, odpuščanje zagotavlja pravičnost in mir. Vloga KC je izrazito »dialogiška«, njena molitev in delo naj bi bila najprej usmerjena k žrtvi ne glede na »njeno versko ali politično prepričanje in ne glede na to, kdo so bili njeni mučitelji ali morilci«. S takšno – žrtvi prijazno – držo bo KC prispevala »h gojitvi kulture odpuščanja, ki je v omenjenih procesih najbolj Kristusova kultura«.

Korak za korakom se tako vedno bolj čisti podoba cerkve kot institucije, in tako se na koncu upravičeno »zavezuje k prvenstvu žrtve« (36, 102). S tem dobi cerkev vzvišen položaj, je vzornica za »drugače misleče«, je moralna avtoriteta, katere pričevanje o resnici je neizpodbitno

in edino sprejemljivo za dosego sprave. Očiščena Cerkev naj bi bila potem upravičeno splošno družbeno priznana gonilna sila sprave.

Očiščenost pomeni izključitev vsega ne-verskega ali versko-presežnega delovanja; Cerkev kot žrtev je žrtev zgolj zaradi vere v Odrešenika, zaradi vere naj bi »komunisti« tudi mučili in pobijali ljudi (vernike). Takšna razlaga resnice polpretekle zgodovine se pojavlja pri verouku (npr. v veroučnem učbeniku za 9. razred devetletke *Gradimo prihodnost*, 2003), v pridigah ob slovesnostih na krajih pokopanih žrtev komunizma, v tisku (npr. *Slovenski čas*, *Bogoslovni vestnik*¹⁴²) in drugod (npr. kot sestavina duhovne oskrbe v Slovenski vojski, *Vojaški vikariat: 10 let delovanja*, 2010).

Na očiščeno zgodovinsko podobo KC se opirajo tudi zahteve, ki jih je jedrnat izrazil I. Štuhec,¹⁴³ da je »treba sprožiti procese in postopke sprave na vseh ravneh družbenega življenja«, »nemudoma sprejeti evropsko resolucijo o obsodbi vseh totalitarnih sistemov«, v imenu »človeka kot človeka« opustiti razlikovanje med partizanskim NOB in (domobranskim) bojem zoper »revolucijo« ter da bi morali »za pet let« prepovedati »obsojanje enega ali drugega« in uvesti moratorij na proslave, ki polarizirajo. Pri skupnem opozarjanju na nevarnosti bi moral sodelovati predsednik države, ki naj bi sklical »vrh nacionalne varnosti« in tako bi lahko dosegli »v državi red, mir, večjo pravičnost in spoštovanje ter strpnost v različnosti.« Preprosto, red in mir bosta zavladata, ko bo v celoti sprejeta resnica, ki jo izpoveduje KC.

Razkolništvo pod plaščem nove evangelizacije

Najnovejši dokument za novo evangelizacijo je na prvi pogled svež in usmerjen v homogenizacijo slovenske družbene skupnosti, saj ga prežemajo tako plemenite besede/vrednote, kot so ljubezen, resnica, pravičnost, solidarnost, ki naj bi rabile kot vezivo za ponovno vzpostavitev

142 Krepitev podobe KC v vlogi žrtve komunizma se v času uresničevanja kratkoročnega pastoralnega načrta stalno krepi. Kot primer lahko upoštevamo prispevek J. Dežmana (2014).

143 *Družina*, 10.2.2013.

nerazklane družbe. Podrobnejši vpogled v pomene in uporabno vrednost teh vrednot v neposrednem delovanju pa kaže na status quo: KC v svojem poslanstvu dejansko še naprej ostaja tista ključna institucija, ki neposredno in posredno (preko političnih strank in različnih drugih oblik organiziranja – npr. posebna katoliška znanstvena, kulturna, športna društva) razdvaja ljudi ob osi vernosti. Takšno razdvajanje tako na vidni kot občasno na prikriti ravni poteka že od konca 19. stoletja, od časa, ko se je pojavil totalitaristični katolicizem kot odgovor na začetek boja za temeljne ekonomske, socialne in politične pravice (večine podložnih) ljudi.

Ta zavestno in načrtno ločevalna (razkolniška) vloga KC pa je izjemno prefinjeno ovita v skrb za ohranjanje tradicionalnih šeg in navad ter vzpostavljanja prave morale. Zakrita je tudi njena avtonomna bistvena (tudi politična) aktivnost KC, saj nastopa le kot služabnica, pokorna Svetemu Duhu, ki načrtovano in vodeno množično aktivnost vedno bolj prepušča laikom, vodstvo KC pa ostaja le kot posrednik, ki uravnotežuje to »spontano« delovanje. Preprosto, vsakdo, »kdor ima uho, naj prisluhne, kaj govori Duh« Cerkvi na Slovenskem, pa bo dosežen mir in zagotovljeno dostojanstvo vsakemu človeku. Kot kažejo izkušnje konec 20. in v začetku 21. stoletja, pa katoliška cerkev na Slovenskem sliši bolj na eno uho in lovi glasove (predvsem njej prijaznih močnih oblastnikov), ki prispevajo k njeni zemeljski moči.

III

KATOLIŠKA CERKEV IN TRADICIONALNI SPOLNI RED

Emancipacija žensk kot družbeno zlo

V začetku 21. stoletja spremembe tradicionalnega družbenega spolnega reda vedno bolj vznemirjajo njegove zgodovinsko trdožive nosilce in varuhe. Glavni vzrok za njihovo zaskrbljenost so ženske, ki naj bi v sodobnosti pretirano poudarjale svojo podrejenost in neenakopravnost ter s tem smrtno ogrožale družino. Podobna svarila so se začela pojavljati hkrati z javnimi zahtevami za odpravo diskriminacije žensk in so stara vsaj toliko, kot je *Deklaracija o pravicah ženske in državljanke* (1791) Olympe de Gouges. Kolikor več socialnih pravic so si ženske dejansko pridobivale, toliko glasnejši so bili pomisleki o škodljivosti takšnih sprememb, tako v posvetno znanstvenem diskurzu kot tudi v religijskem. Zahteve po prilagajanju spremembam so se v KC uresničevale večinoma na površinski ravni. Kljub pričakovanjem globljih sprememb po drugem vatikanskem koncilu se v bistvu nadaljuje status quo in v sodobni KC po mnenju Hansa Künga (2004: 179) »namesto aggiornamenta v duhu evangelija zdaj spet velja tradicionalni integralni katoliški nauk«. Ta nauk pa ni bil prijazen do ženskega spola in je vztrajno deloval za ohranjanje moškega gospodovanja in ženskam neprijazno, celo sovražno (Jogan, 2013; Clines, 2015).

Podobno kot v drugih religijskih razlagah je tudi v krščanski/katoliški doktrini sklicevanje na Boga služilo instrumentalizaciji žensk, ki se je dosegala tako, da je bila dejanska naravna razlika med spoloma (interpretativno) podaljšana v družbeni prostor. Poudarjanje naravnosti družbene vloge ženske in s tem povezanih posebnosti njene identitete se je v zahodni civilizaciji od konca 19. stoletja naprej krepijo kot odgovor na zahteve po odpravljanju diskriminacije žensk in zagotavljanja enakopravnosti na gospodarskem, političnem in kulturnem področju.¹⁴⁴ Stoletja delujoč in religijsko upravičevan spolni red je začel zgubljati videz, da je plod naravnih zakonitosti, v prepričanja o njegovi nevprašljivi »objektivnosti« pa so vedno bolj odločno vdiral dvomi, ki so jih porajala spoznanja o človeških tvorcih tega reda.

V drugi polovici 20. stoletja, ko je vprašanje odpravljanja diskriminacije žensk že dobilo svetovne razsežnosti, se kopicijo razkritja, ki kažejo, da so družbeno neenakost med spoloma, enostavno povedano – spolni red, ustvarjali moški (kot posredniki med bogom in človekom) »po svoji podobi« in meri (Clines, 2015). V zadnjih desetletjih so na to dejstvo začele opozarjati tudi feministične teologinje. Pojavila so se vprašanja, kot jih je zapisala E. Sorge (1987):¹⁴⁵ ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam; ali ni religiozno povelečevanje moško božjega gospodovanja in ženskega hlapčevstva zgodovinsko preseženo in sploh v temelju nesmiselno; zakaj se kot simbol božjega ne pojavlja modra stara ženska; kako so se sploh lahko takšne ženske dejavnosti, kot so spočetje, rojstvo, nosečnost, hranjenje in ustvarjalna telesnost tako razvrednotile, da so bile (zlo)razumljene kot božja kazen za človeške grehe. Na podlagi kritične presoje teologije, ki je po njeni oceni (Sorge, 1987: 29) tri tisoč let govorila s »seksističnim jezikom in moškimi podobami ter simboli«, so bile postavljene tudi zahteve, da je

144 Na Slovenskem so pomembno prispevali k »družbeni produkciji podrejenosti žensk« katoliški sociologi v prvi polovici 20. stoletja (podrobno v Jogan 1990: 151–189).

145 Njeno delo *Religion und Frau* je prvič izšlo 1985, 1987 je bila že tretja izdaja, avtorica pa je bila označena kot »krivoverka«.

treba na novo oceniti vlogo in pomen žensk in ženske duhovnosti; odkriti in preseči vsako obliko sovraštva do žensk in podrejanja žensk v preteklosti; spremeniti enostransko moško usmerjeno teologijo v teoriji in praksi tako, da bo krščanska religija postala naklonjena ženskam (Sorge, 1987: 31).

Uresničevanje teh zahtev je odvisno od celostnih družbenih strukturnih okoliščin, od tega, v kakšni meri postaja odpravljanje diskriminacije žensk »moško vprašanje«,¹⁴⁶ in ne več predvsem »žensko«. V tem procesu pa se različne (objektivne) ovire le počasi zmanjšujejo. Rahljanje androcentričnega reda poteka namreč povsod¹⁴⁷ in od vsega začetka »v senci« nenehnih groženj z izgubo »prave ženskosti«, »čudovite ženske narave«. ¹⁴⁸ Za zagovornike »pravega reda« je emancipacija žensk oziroma vstopanje žensk v javni prostor sploh ena od hudih motenj tega »naravnega« stanja družbe, »zlo«, ki da je vzrok za moralni in siceršnji razkroj družbenih skupnosti. Zoper to »zlo« nastopajo v

-
- 146 Na to so v zvezi z družbenim zagotavljanjem enakosti spolov odločno opozorili švedski moški (tudi na najvišjih položajih) v času priprav na Četrto svetovno konferenco o ženskah 1995. Več v G. Bergstrand in drugi (1996): *Prostori moškosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče. V nasprotju s takšno usmeritvijo so prizadevanja za oživitve »pravih moških« in za njihovo odločilno vlogo v ponovnem vzpostavljanju reda (več o tem v ZDA: Rose, 2001).
- 147 Kot primer lahko vzamemo dogajanje v francoski družbi, kot o njem poroča G. Fraisse (2013), ki poudarja, kako težko je bilo po revoluciji (1789) umestiti v demokratično načelo enakosti tudi vse podrejene in posebno ženske, pri katerih so branilci tradicionalnega reda poudarjali različnost žensk glede na moški spol in si zastavljali vprašanje, »kaj bo z ljubeznijo, če z demokracijo ukinemo razlike, če smo vsi enaki«. G. Fraisse razkriva pravi cilj takrat prevladujočih odgovorov: »V imenu ohranjanja ljubezni naj ženske ostanejo podrejene.«
- 148 Na Slovenskem se je »reševanje« ogrožene »prave« ženske identitete in družbene vloge začelo v zadnjih desetletjih 19. stoletja, se nadaljevalo v prvi polovici 20. stoletja, se nekoliko pritajilo (»poniknilo«) v času socialistične ureditve (1945 do 1990) in se spet pojavilo v samostojni Sloveniji (Jogan 1986, 1990, 2001, 2004, 2011).

zadnjih desetletjih (v različnih okoljih) tudi mnoge fundamentalistične organizacije.¹⁴⁹

Različne množične protiegalitarne in profeministične organizacije, ki so se pretežno navdihovale v religijskih razlagah, so se proti koncu 20. stoletja pojavljale vzporedno z učinki ženskega organiziranega delovanja. Če vzamemo kot primer ZDA, med krščanskimi fundamentalističnimi bojevniki v sodobnosti najbolj izstopa moška organizacija Promise Keepers, ustanovljena 1990 (ki so jo sestavljali zlasti belci srednjega razreda, heteroseksualno usmerjeni). Po oceni vodje te organizacije Tonyja Evansa leta 1994 naj bi bila »feminizacija moških« glavni vzrok za krizo moškosti in sploh (moralno) krizo ameriške družine in družbe; moški se oddaljuje od svoje »prave narave«, izgublja oblast nad ženo in otroki, zato poudarja, da morajo moški spet prevzeti vodenje.

Zoper to »krizo« se s sklicevanjem na »starševske pravice« v ZDA na zvezni ravni bori več skupin (S. D. Rose, 2001), katere v političnih izhodiščih predrzno podpirajo patriarhalni, moškosrediščni red in dajejo prednost pravicam moških nad pravicami žensk, pravicam staršev nad pravicami otrok in države. Med gibanji, ki poskušajo v ZDA ohraniti in na novo utrditi hierarhijo med spoloma, je treba vsekakor omeniti še gibanje za moške pravice, ki od leta 1980 naprej poteka v okviru krovne organizacije National Congress for Men (v kateri so zlasti zelo močne organizacije za pravice očetov). Organizirani antifeminizem se je v osemdesetih pojavil tudi v Kanadi: od 1980 naprej deluje krovna organizacija REAL Women. Krščanskemu fundamentalizmu je (v bistvu neprekinjeno¹⁵⁰) naklonjena tudi Katoliška cerkev na Slovenskem.

Ker so ženske v slovenski družbi dejansko dobile večino človekovih pravic v času socializma, je po razlagah varuhov »naravnega« spolnega reda in »prave« ženskosti na Slovenskem prav socializem tisti red, ki naj bi najbolj ogrožal žensko identiteto in njeno »naravno« družbeno

149 Po svoje se antifeminizem kaže tudi v umetnosti, npr. v filmu: na Liffu 2013 je bila izrazito navzoča tradicionalna podoba ženske po meri moških stereotipov.

150 O fetišizaciji materinstva in le-družinski vlogi ženske (=žene, matere) od začetka 20. stoletja naprej glej Jogan 1990: 82–78.

vlogo. Zamenjava enostrankarskega političnega sistema z večstrankarskim in sistematično vpeljevanje kapitalističnega tržnega gospodarstva (1990/91) po sebi nista pomenila nadaljevanja prizadevanj za odpravljanje spolne neenakosti in za utrjevanje egalitarizma oziroma za večjo pravičnost v razdelitvi ustvarjenih dobrin nasploh. Nasprotno, reševanje »prave« ženskosti se je z zasukom političnega sistema okrepilo. V samostojni Sloveniji je skrb za vrnitev žensk k svoji »čudoviti naravi« dobila vidno mesto v javnem govoru; težnja po ponovnem udomačevanju (domestikaciji) žensk pa je postala (bolj ali manj prikrita) neločljiva sestavina »demokratizacije«, najpogosteje povezana z zahtevami po moralni prenovi družbe, kot jo določa družbeni nauk KC.

Vračanje »prave morale« je neločljivo povezano tudi z vračanjem »pravega dostojanstva« ženskam, takšnega, ki ne bi bilo v nasprotju z njihovo posebno naravo in ki bi zaustavilo »pomoženje« žensk.¹⁵¹ Tako so (bila) opravičevana – kot edino prava in ženskam prijazna – prizadevanja za odpravo (nemoralne in po teh razlagah ženskam neprijazne) socialistične prakse, ki da je z zaposlovanjem žensk naredila družino za »največjega mučenca« sodobnosti itd. Opozarjanje na pomen družine je v cerkvenih prizadevanjih (neposrednih in posrednih prek političnih strank in civilnih združenj) prednostno, vendar vselej povezano s poudarjanjem zakramenta zakonske zveze in s sklicevanjem na lastnosti »svete družine«, ipd.

Prizadevanje za moralno preново se je na čisto materialni ravni najprej pokazalo v jasno izraženi težnji po kontroli ženskih reproduktivnih zmogljivosti, v času priprave ustave samostojne države Slovenije (1990, 1991) v zahtevah po odpravi ustavno (1974) določene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Odločna javna nasprotovanja takšni krčitveni praksi so bila v Sloveniji že v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja,¹⁵² v devetdesetih pa so se – ob neposredni grožnji s

151 To svarilo, sredstvo »duhovne kolonizacije« so uporabljali slovenski katoliško usmerjeni sociologi v prvi polovici 20. stoletja (Jogan 1990).

152 Leta 1968 je V. Tomšič (1976, 140) poudarila: »Pravico staršev, da odločajo o številu otrok in času, kdaj se bodo rodili, moramo razumeti kot njihovo

posegom v temeljne človekove pravice ženske – še okrepila in pomnožila. Boj za ohranitev ustavne pravice do svobode v reproduktivnem obnašanju, ki je združil (tudi politično strankarsko) različne ženske organizacije in skupine, je bil uspešen: v Ustavi RS (1991) je ta temeljna pravica (in s tem možnost njenega uresničevanja) ostala. Vendar se prizadevanja za (ne)posredno odpravo te pravice oziroma za onemogočanje njenega uresničevanja nadaljujejo tudi v začetku 21. stoletja,¹⁵³ pri čemer ima gonilno vlogo KC.

Katoliška cerkev kot zgodovinsko ključna usmerjevalna in nadzorna institucija v družbi v bistvu nadaljuje z mizogino usmeritvijo, po kateri so ženske kot zadnji člen v verigi (moškega) gospodovanja zaradi svoje koristnosti (ustvarjanje »človeškega kapitala«) posebej strogo nadzorovane. Dolgotrajnega monopolnega in družbeno strukturno podprtega vplivanja Katoliške cerkve na oblikovanje identitete žensk in njihove družbene vloge ni mogoče odpraviti v kratkem času, tudi zaradi tega, ker se večja religioznost žensk ohranja kljub sekularizacijskemu procesu. K temu je po svoje prispevala neprekinjena cerkvena kritika vseh tistih družbenih ukrepov (zlasti v času samoupravnega socializma), ki so prispevali k večji samostojnosti žensk,

temeljno človeško pravico, vendar to ni enostavno pravica do abortusa ..., kajti abortus je vendarle samo izhod v sili, katerega breme pade edino na žensko in je bolj izvir njene potlačenosti kakor uveljavitev srečnega materinstva« Glede na nenehno stokanje nosilcev »evropeizacije«, kako se mora slovenska družba približati Evropi, naj ob tem dodam, da so se v razviti Franciji sredi 70. let ženske z uličnimi demonstracijami (v Parizu se jim je pridružila Simone de Beauvoir, avtorica znanega dela *Drugi spol*) borile za pravico do abortusa. Ta informacija naj velja kot drobec pri oblikovanju zgodovinskega spomina in (samo)zavesti »drugega spola« na Slovenskem.

- 153 Pogosto se ta prizadevanja, ki jih spodbujajo demografske napovedi o zmanjševanju naravnega prirasta prebivalstva, kažejo v različnih ukrepih za povečevanje rodnosti. Eden večjih predvidenih posegov v upravljanje z ženskimi reproduktivnimi zmogljivostmi je predstavljal predlog *Strategije za dvig rodnosti* ministra za delo, družino in socialne zadeve J. Drobniča 2006. Ta usmeritev se nadaljuje, javno vidna nosilca sta dr. Milan Zver (v predsedniški kampanji 2012) in Lojze Peterle (v EP 2013).

npr. izenačevanje kontracepcije s splavom in s tem označevanje žensk kot morilk, ali nenehno poudarjanje »krize družine« zaradi možnosti razveze zakonske zveze, itd. (Jogan 1986: 96–100). V začetku 21. stoletja se na Slovenskem brezobziren boj KC zoper samostojno odločanje žensk o svojih reproduktivnih pravicah krepi.¹⁵⁴

Od začetka devetdesetih let Katoliška cerkev z različnimi sredstvi izvaja pritisk na ženske, da bi postale bolj »ženstvene«¹⁵⁵ in da ne bi še naprej »uničevale družine«. Pri pojasnjevanju teh sprememb je treba upoštevati več dejavnikov. Ker se je pri ženskah že utrdila potreba po samostojnosti, neodvisnosti in vključitvi v plačano delo (ob izenačeni ali celo višji stopnji izobraženosti v primerjavi z moškimi), ker je ženskam prijazna organizacija dela že postala merilo kakovosti zaposlitve (vsaj deklarativno na ravni strategije EU), ker to vpliva na zmanjševanje možnosti nadeksploatacije ženskega dela (plačanega in neplačanega) nasploh, je bilo ob vedno bolj izraženi potrebi kapitalističnega tržnega gospodarstva po dobičku in konkurenčnosti, treba najti prefinjena orodja, s katerimi se postopno vzpostavlja novo opravičevanje domestikacije žensk.

Po eni strani gre za opravičevanje izrinjanja žensk iz javnega področja (kar se najbolj očitno kaže v političnem odločanju), po drugi pa za ustvarjanje občutka krivde (kulpabilizacijo), ki od znotraj pritiska na ženske in jih sili k iskanju »prave« poti. Ključna vrednota organizacije in delovanja nove (»moderne, demokratične«) slovenske družbe postaja dobiček, katerega skriti vir je tudi diskriminacija žensk. Odvisna, z občutkom krivde obremenjena ženska in ideologija enega

154 Svež primer so molitve pred Ginekološko kliniko v Ljubljani v letu 2016 (v organizaciji zavoda Božji otroci) in »Seznam članov abortivnega lobija proti pravici do življenja, ki spodbuja usmrnitve nerojenih punčk in fantkov« avtorja Tineta Belina, ki je bil objavljen na spletni strani www.24kul.si, ki jo ureja KUL.si – Zavod za družino in kulturo življenja, Tržaška cesta 85, Ljubljana, katerega direktor je Tadej Strehovec, tajnik SŠK.

155 »Ženska naj ostane ženska« je naslov uvodnega prispevka (Mojce Belcl Magdič v prilogi *Družine Slovenski čas* v marcu 2016), v katerem je na koncu poudarjeno, da samo taka ženska »prinaša blagoslov v družbo«.

skrbnika družine¹⁵⁶ sta neločljiva člena verige ustrahovanja večine delojemalcev. In potem ostane le še molitev kot individualno reševanje dostojanstva človeka.

Ogroženost družine in nova evangelizacija

Spreminjanje »naravnega« spolnega reda predstavlja za KC vedno nov izziv, saj je ogroženo za cerkev veljavno ustvarjanje in moralno oblikovanje ljudi, ki naj bi potekalo skladno z »naravnim npravnim zakonom«, ki sodi v razumski red. To pomeni, da se ne spoštuje božji načrt, kar je poudaril papež Janez Pavel II v okrožnici *Sijaj resnice* (1993):

Stvarnik je poklical človeka, da po tem redu usmerja in ureja svoje življenje in svoja dejanja, ter še posebej uporablja svoje telo in z njim razpolaga.

V imenu takšnega npravnega zakona upravljanja s spolnostjo je odklonsko vse, kar presega okvir cerkveno sklenjene zakonske raznospolne zveze, ki ima glede na izvorni greh odrešenijsko vlogo, in katere glavni ter edini priznani pomen je zaplojevanje in rojevanje otrok, ustvarjanje družine. Na tej teološki razlagi, ki jo je po Avreliju Avguštinu (354–430) dopolnil zlasti Tomaž Akvinski (–1274), v bistvu temeljijo tudi neprekinjena nasprotovanja cerkvenih voditeljev vsem poskusom, da bi se priznalo kot »normalne« vse oblike človeškega spolnega združevanja in tudi razdruževanja. Zato je tudi v središču takih prizadevanj nasprotovanje vsem tistim oblikam družine, ki ne temeljijo na zakonski zvezi, kajti samo pred Bogom sklenjena zakonska zveza naj bi imela očiščevalne učinke in prispevala k porajanju pokornih božjih otrok.

Kadarkoli se je v preteklosti (v kateri koli družbeni skupnosti z močno KC) pojavilo prizadevanje, da bi razširili meje priznanega spolnega združevanja, so nosilci katoliške spolne morale z vsemi sredstvi

156 O raznolikem uresničevanju te ideologije v sodobnosti več v delu L. Burcar *Restavracija kapitalizma: repatriarhalizacija družbe* (2015).

nastopali proti tem poskusom, pri čemer niso izbirali besed. Ob zahtevah za možnost razveze zakonske zveze npr. je šlo za boj zoper »kugo razporok«; družino naj bi v 20. stoletju uničili ali jo vsaj zmaličili, zlasti v drugi polovici stoletja. Družini kot največjemu mučencu je veliko pozornost posvečal papež Janez Pavel II., kajti »bodočnost sveta in Cerkve vodi prek družine« (1984), ali kot je zapisal v *Apostolskem pismu o družini* (1982):

Cerkev se zaveda, da je blagor družbe in nje same tesno povezan z družino. Prav zato čuti tem silneje in nujneje, da je njeno poslanstvo oznanjevanje božjega načrta o zakonu in družini.

V boj za to resnico se je vedno odločno podajala tudi slovenska KC, tako v enostrankarski socialistični ureditvi, kot zlasti po osamosvojitvi Slovenije, kot nosilka prave morale v javnem življenju. V javnem prostoru deluje samostojno preko obredja in delovanja duhovnikov ter preko cerkvenega občestva v skladu s strategijo delovanja v 21. stoletju (*Izberi življenje*, 2002). Bistvo delovanja naj bi bila »nova evangelizacija«, ki na Slovenskem zahteva »obnovljeno gorečnost in neomajno zvestobo Kristusu in njegovemu odrešenjskemu oznanilu«, zato je potrebno okrepiti »razširjanje in poznavanje družbenega nauka katoliške Cerkve« ter tudi spremljati »nastajanje in spreminjanje civilne zakonodaje, ..predvsem pa glede vseh za kristjane pomembnih etičnih vprašanj« (*Izberi življenje*, 2002: 44).

In če so bile v ospredju etičnih vprašanj pred desetletji razveze in nezakonski otroci, so v letu 2012 postali glavni izziv istospolno usmerjeni pari, oziroma predlog družinskega zakonika, po katerem naj bi bili ti izenačeni z raznospolnimi pari. V imenu »nove evangelizacije« poteka utrjevanje in oživljanje tradicionalnih vzorcev urejanja družinskega življenja. Očitno je prizadevanje, da bi se spet vzpostavilo prepričanje, da je »normalna« družina le tista, ki temelji na (sveti, samo cerkveno sklenjeni) zakonski zvezi »moža in žene«, vse druge oblike družinske skupnosti (za katero je bistvena medgeneracijska povezava, ki je večinoma na naravni podlagi, manjšinsko pa na družbeno priznanih sorodstvenih vezeh) pa naj bi bile rušilne za »normalno družino«.

Kljub nenehnim zagotovitvam, da razširitev družbenih meja za (normalno) družino ne ogroža »normalne« družine po »božji podobi«

(v kateri končno tudi gre za kombinacijo naravnega in družbenega sorodstva, pa celo za istospolno moško jedro kot vir vse ljubezni), zagovorniki »prave morale« silno glasno poudarjajo, da je ogrožena normalna družina (»oče+mati+otrok«), da pomeni priznavanje družbenih sorodstvenih vezi v družini uničenje »normalne« družine, ipd. Monopolno cerkveno opredeljevanje normalnosti družinskega življenja je temelj za sovražno blatenje vseh tistih prizadevanj, ki naj bi šibkim v družinski (medgeneracijski) skupnosti, torej otrokom – ne glede na način vzpostavitve skupnosti – zagotavljali materialno in čustveno varnost, seveda tudi ljubezen. Zagovorniki novosti v zakoniku so bili javno zasramovani in označevani kot razkrojevalci morale, brez vrednot, celo kot skrajno nemoralne osebe.

Nasploh je nasprotovanje vsem spremembam v drugi polovici 20. stoletja ter novostim v urejanju družine (družinskemu zakoniku tako v letu 2012 kot tudi noveli¹⁵⁷ družinskega zakona v letu 2015) v začetku 21. stoletja na Slovenskem potekalo pod bojnim geslom »ohranimo tradicionalno družino«. Pri tem pa se zagovorniki v glavnem niso trudili, da bi celovito predstavljali resnično vsebino te vzorniške oblike družine. Da bi lažje dojeli, kaj pomeni »tradicionalna družina«, bomo skopo orisali njene ključne značilnosti ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja, kot jih je opredelil Janez Evangelist Krek (1901: 108–128).

Temelj te »naravne in npravne« skupine je zakonska zveza – krščanski zakon, ki ga je krščanstvo postavilo »na tla vzvišene, nerazdeljive ljubezni med možem in ženo..«, ki mu daje »vrhunec stalnost«, kajti

zakonska zveza med možem in ženo se ne sme raztrgati, ...ta pogodba je sveta. Bog jo posebej potrjuje in blagoslavlja ... Pri krščanskem zakonu so torej trije pogajalci: mož, žena in Bog. (Krek 1901: 110, 111).

Troedina zakonska zveza je nerazdružljiva, o njenem bistvu lahko sodi in jo tudi razdre

157 Uspešna referendumsko zavrnitev te novele (dec. 2015) je za vrh KC »znamenje upanja« (Rode, 2016: 3).

le tisti, ki ima od Boga zato oblast, torej edinole Cerkev ... Plemenitejše oblike zakonskega in rodbinskega življenja, nego jo pozna krščanstvo, ni mogoče dobiti, si tudi ni mogoče misliti.

Kjer se ta krščanski zakon ne spoštuje, se »zametava« in zanj skrbi le »država«, »tam propadajo zakoni in rodbine«; najslabše je pri krščanskih odpadnikih (sedaj bi rekli pri nevernih). Zoper propad krščanskega zakona morata delovati šola in država:

Če država s civilnim zakonom oslabi te temelje, slabi s tem samo sebe ... Kjer ni očetne oblasti, ne more biti tudi kraljevske ali cesarske (Krek 1901: 112).

Prav ti dve ustanovi sta po J.E. Kreku tudi odgovorni za nastajanje »ran«, ki »uničujejo rodbinsko življenje«, to so: civilni zakon, prisilna šola (ki s svojim protiverskim značajem »omejuje staršem naravno oblast nad otroki, s tem razdira enotnost vzgoje in potemtakem tudi enotnost cele rodbine«) in socialni nered (ko se sklepa zakon zaradi denarja, ko morajo ženske delati zunaj doma, ne morejo pa popolno »izvrševati svojih materinskih in gospodinjskih dolžnosti«).

Te hude rane so neozdravljive, če se ne vrne človeštvo zopet k prepričanju, da je zakonska zveza združena z religijo in prav posebno navezana na Boga in njegovo pomoč (Krek 1901: 114).

Takšna je torej podoba »tradicionalne družine« pred brezbožnim uničevanjem! Po J. E. Kreku je ta skupina v celoti podrejena božjemu načrtu: delitev, »razdeljevanje« spolov poteka po božji Previdnosti in tudi »pomnoževanje človeškega rodu /ima/ Bog v rokah«. Očitno je tudi božja volja poskrbela, da se je v takratni Avstriji rodilo skoraj 15 % otrok kot nezakonskih – »pankrtov« (148,1 otrok na 1000 rojenih v letih 1891–1895), o katerih avtor ugotavlja: »Nezakonski otroci so navadno veliki reveži vse življenje« (ibid. 110). To je bilo res: nezakonski otroci in njihove matere so bili deležni vsestranskega zasramovanja¹⁵⁸

158 O tem govorijo različna leposlovna dela (npr. *Nezakonska mati* F. Prešerna, *Polikarp* I. Cankarja, *Samorastniki* L. Kuharja-Prežihovega Voranca), če ne

in izključevanja, kar je bilo ukinjeno ravno z »brezbožnimi« ukrepi (socialistične) države.

Katoliška cerkev na Slovenskem se v sedanosti v svojem gorečem zavzemanju za tradicionalno družino po potrebi pojavlja prikrito, skrita za različnimi oblikami demokratičnega in »neideološkega« združevanja (npr. civilna iniciativa, svet staršev v šolah, ipd.), katerih pripadniki se ponosno sklicujejo tudi na »zdrav razum«. Zagovarjanje takšne družine naj bi bilo v skladu z demokratičnim redom in s svobodo izražanja drugačnega mnenja. Vidimo, za kakšno drugačnost gre: za to, da se odpravijo tiste spremembe (tiste človekove pravice), ki so dejansko povečale svobodo ljudi pri sklepanju medsebojnih razmerij in ki so odpravile najočitnejše, z zakoni določene prisilnosti in omejenosti.

Ob pogostem sklicevanju na »zdrav razum« ne bo odveč, če pobrskamo po koreninah te vednosti; »zdrav razum« namreč ni nastal ex nihilo, temveč se je po času in kraju primerni poti razširil iz (umnega) središča med pripadnike širše skupnosti in deloval, kot da je naraven, samoumeven. V 19. in v začetku 20. stoletja so prave vzorce družinskega življenja razširjali različni priročniki. Eden takih je tudi priročnik »SVETA DRUŽINA vzor krščanskim družinam«,¹⁵⁹ ki vsebuje izbor nauk in molitev za dobro družinsko življenje, »v posnemo in češčenje sv. družine nazareške«. Že v začetku so nedvoumno zapisane spodbude za nastanek tega dela in njegova funkcija.

Človeški rod je bolan. O tem nas več ko dovolj prepričuje vsakdanja izkušnja. Kaj je pa temu največ krivo? V prvi vrsti gotovo to, da družina ne spolnjuje več svoje vzvišene naloge. Ako hočemo imeti boljše čase, je pred vsem potrebno, da se povrne družina na pravo pot – to je ono pot, po kateri je hodila najlepša družina – sveta družina – Jezus, Marija, Jožef. Da se pa to tem gotoveje pa tudi nekako laže zgodi, so ustanovili sveti oče Leon XIII. prelepo družbo svete družine, ki naj bi krščanske družine vodila na novo pot. Nekak kažipot pa bodi na

omenjamo strogih izključevalnih normativnih zapovedi (na področju dedovanja, izobraževanja, dodelitve imena, itd.).

159 Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Celovcu, Celovec 1906.

tej poti slovenskim družinam ta-le knjižica. Nastala je iz srčne želje, slovenskemu narodu pokazati v kratkih potezah pot do časne in večne sreče. Pojdi torej knjižica v slovenske družine, pripomozi po svojih skromnih močeh k rešitvi najbolj perečega (socialnega) vprašanja, ki ima ravno v družini svoj temelj – pridobivaj jih sveti družini – vzbujaj v njih one lepe čednosti, katere v najlepši meri vidimo na tej družini ... da se naj ves človeški rod prenovi v Kristusu.

Opirajoč se na razlago papeža Leon XIII., ki je (14. junija 1892) poudaril, da je bila sveta družina »po namenu božje previdnosti tako ustanovljena«, da je vsakemu kristjanu za zgled, da sveti vsem, »zlasti pa delavskemu stanu«, so v tem priročniku jasno navedene spolno in razredno neenake vrline in dolžnosti.

Možje imajo v Jožefu v resnici najlepšega vodnika k očetovski čuječnosti in previdnosti;

žene imajo v presveti Devici, Bogorodnici vzvišen zgled ljubezni, sramežljivosti, podložnosti in popolne vere;

otroci pa v Jezusu, ki je bil njima pokoren, zgled božje pokorščine, ki jo naj občudujejo, časte in posnemajo.

Imenitni naj se od svete družine iz kraljevega rodu uče zmerno uživati srečo, a tudi v nesreči ne izgubiti svoje časti;

bogati naj se od nje uče spoznavati, da imajo čednosti prednost pred bogastvom.

Delavci pa in vsi drugi, ki so zlasti v naših časih v potrebah in nižjega stanu, bodo našli ob pogledu na njo dovolj nagibov, da se bolj vesele ko pa žalujejo nad svojim stanom. – Skupne so jim sè sveto družino težave, skupne skrbi za vsakdanji živež – saj si je moral tudi sv. Jožef prislužiti potreben živež – saj so celo božje roke opravljale dela rokodelčeva. – Zato se nam ni čuditi, ako so najmodrejši možje, ki so bili zelo premožni, vrgli od sebe vse bogastvo ter si z Jezusom, Marijo in Jožefom izbrali revščino za tovarišico. Zaradi tega se po vsej pravici češčenje sv. družine, ki se je že prej pri katoličanih pričelo, vedno bolj in bolj razširja.

V začetku 21. stoletja skrb KC za seznanjanje javnosti s pravimi vzorniki ni manjša, le načinov priporočanja in sporočanja o tem, koga velja posnemati in po kom se zgledovati, je več. V zadnjih letih se posebej prizadevno vključuje v predstavljanje vzornikov tudi javni Radio Slovenija, zlati ob prazniku Marijinega vnebovzjetja. Tako je npr. številno slovensko poslušalstvo ob tem prazniku v letu 2011 v eni od oddaj na 1. programu zvedelo, da je lahko lik Device Marije zgled za sodobne ženske in dekleta, ker da razbija ustaljene strukture; v neki drugi oddaji pa, da je sveti Avrelij Avguštin (354–430) junak našega časa. Ob tem lahko samo ugotovimo, kako sveže zveni ocena H. Kühnerja (1972: 372; cit. po Jogan 1990: 87), ki za katoliško cerkev poudarja, da je bila »vedno le postludij obstoječega, nikoli preludij mogočega«.

Mulieris dignitatem in božja previdnost¹⁶⁰

Religije in globinska mizoginija

»Morda bog je. Ne pravim, da ga ni, toda če je, potem ni dober – kajti, zakaj je ustvaril žensko.« Tako je pred mnogimi leti povedala neka Afričanka angleški borki za enakopravnost žensk O. Schreiner. V začetku 21. stoletja lahko upravičeno domnevamo, da bi podobno izjavila razmišljajoča ženska na kateri koli celini tega sveta. Mizoginija je namreč neločljiva sestavina vseh svetovnih religij, pristranskost boga pa je očitno v prid »prvemu spolu«. Neposredno zvezo med božjo voljo in moškim položajem npr. v judaizmu prepričljivo izraža jutranja molitev moškega, ki gotovo ni naključna: »Blagoslovljen bodi Gospod, naš Bog, kralj vsega stvarstva, ker me nisi ustvaril kot žensko!« (Neuberger v Holden, 1983: 138).

V budizmu, hinduizmu, islamu, judaizmu in krščanstvu mizoginija ni le nek besedni okras, temveč je že v temeljnih, »svetih« tekstih

160 Ta članek je bil objavljen v Družboslovnih razpravah, XXIX, 2013 (72): 7–30.

glavno vezivo v konstrukciji spolno specifične identitete in družbene vloge žensk in moških.¹⁶¹ Glede na širše družbene okoliščine so se v posamezni religiji na teh podlagah oblikovala neposredna pravila, ki so črpala svojo prepričljivost in moč iz nadrejenega, božjega območja. Ker nobena religija ne deluje v zunajzemeljskem prostoru, temveč je ta presežni prostor le pripomoček za upravljanje ljudi z »dušo in telesom«,¹⁶² in ker je *prima faciae* vsaka posebej naklonjena ženskam, se globinska mizoginija¹⁶³ kot skupna značilnost svetovnih religij kaže v zagovarjanju družbene neenakosti po spolu.

Ključne zapovedi in natančne določitve vloge človeka in posebej žensk v odnosu do boga omogočajo, da vse svetovne religije delujejo kot sredstvo za instrumentalizacijo žensk. Izhodišče za takšno usmeritev je bog, ki je »počelo in cilj vseh stvari«,¹⁶⁴ ki »s svojo milostjo obisipa, kogar sam hoče«,¹⁶⁵ bog, ki s strogo razliko med spoloma (»biti-mož« »biti-žena«) ženskam v zemeljskem življenju odvzema možnost samostojnosti in enakosti z moškim. Naravna razlika med spoloma, ki je *conditio sine qua non* obstoja človeške družbe sploh, je po religijskih razlagah podaljšana po meri boga v družbeni prostor, to pomeni, da ima družbeno določena neenakost med spoloma lastnosti (božje in) naravne stalnice.¹⁶⁶ Takšen religijsko določen spolni red deluje samo-

161 O teh religijah več v delih N. Furlan (2006: 135–158), M. Smrke (2000: 71–283); K. Velušček (1997); Tariq Ali (2002), Spahić-Šiljak (2007) in posebej za krščanstvo U. Ranke Heinemann (1992 in 2012).

162 Ljudi usmerjajo, jim kažejo »pot, način, zakon«, kar pomenijo nazivi posameznih religij. V tradicionalnem redu je ob podpori posvetnih oblasti religija »uravnavala vse življenje tako posameznikov kakor skupnosti«, kot za evropski prostor ugotavlja R. Remond (2005: 42).

163 Pojem »globinska mizoginija« (ženskosovražnost) se mi zdi ustrezen za označevanje celovite in v vseh podrobnostih domišljene usmeritve religijskih razlag v določanje ženske »prave narave« (»naravne« identitete) in družbene vloge.

164 *Katekizem katoliške cerkve* (36. člen). 1993: 29.

165 *Koran*: 3/74. 2005: 48.

166 Takšno naturaliziranje identitete spolov in njihovih družbenih vlog je povezano z neenakostjo v družbeni moči in oblasti, na kar opozarjajo zlasti številne

urejevalno in z izključitvijo dvoma o pravilnosti in pravičnosti tudi samopotrjevalno ter samoutrjevalno. Upoštevati je treba dejstvo, da so temeljne svete nauke ustvarjali moški »po svoji podobi« in meri, na kar v zadnjih desetletjih opozarja zlasti mnogo raziskovalk.

Na to, da religijski govor o človeku (človekovem dostojanstvu) ni spolno nevtralen, temveč enospolno moško pristranski, so feministične teologinje začele opozarjati v sedemdesetih letih 20. stoletja. H kritičnemu premisleku religijskih nauk (npr. krščanskega) je vabilo vedno več del npr. M. Daly z naslovi *Cerkev in drugi spol* (1968), *Onkraj Boga očeta* (1973), *Čisto poželenje* (1984), ali dela R. Radford Reuther kot je *Seksizem in govor o Bogu* (1983), pa študije nemških feminističnih teologinj z U. Ranke Heinemann na čelu in njenim znamenitim delom *Katoliška cerkev in spolnost* (1988)¹⁶⁷ ter drugih.¹⁶⁸ Feministična teologinja E. Sorge (1987) se je upravičeno vprašala »Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?«

Tudi če bi kdaj odkrili takšno religijo, to ne bi spremenilo kritičnih ocen o androcentričnosti sedanjih religij in cerkva pri upravljanju družbene neenakosti spolov. Razkrivanje mizogine usmeritve religij je

feministično (teološko in posvetno družboslovno) usmerjene raziskovalke različnih področij družbenega delovanja. Tako Margaret Jackson (1994: 185) na podlagi podrobnega proučevanja feministične kritike (moško določene) konstrukcije spolnosti med leti 1850–1940 sklepa, da je »izzivanje patriarhalnih definicij 'naravnega' v mnogih ozirih sedaj tako težko in nevarno, kakor je bilo v 19. stoletju« kajti »moč za opredelitev tega, kaj je 'naravno', ostaja ključna za ohranitev moške moči in strukture odnosov med spoloma.« Avtorica tudi poudarja, da kadar se pojavijo grožnje sistemu moči, se oblikujejo in širijo teorije, ki opravičujejo to moč in/ali pa dokazujejo, da sprememba ni možna, ali pa usmerjajo spremembe v smer, ki zagotavlja ohranjanje strukture moči.

167 V slovenščino je prevedeno najpomembnejše delo U. Ranke Heinemann *Katoliška cerkev in spolnost* (1992, po prvi izdaji 1988); prevod zelo dopolnjene že 26. izdaje tega dela pa je izšel 2012 pod naslovom *Evnuhi za nebeško kraljestvo*. Širši prikaz feministične teologije je v zborniku *Feministische Theologie – Perspektiven zur Orientierung*, ur. M. Kassel, 1988, druga predelana izdaja. Podrobneje o krščanski feministični teologiji v delu N. Furlan (2006: 159–216).

168 V Zagrebu je pri založbi Krščanska sadašnjost 1973 izšlo delo L. Matković *Žena i crkva*, ki je bilo pionirsko v takratnem jugoslovanskem prostoru.

spodbudilo večplastno posvetno emancipativno delovanje zlasti v drugi polovici 20. stoletja; temu pa pravzaprav nobena religija ni naklonjena, ker se z odpravljanjem diskriminacije po spolu ogroža religijsko učinkovitost v obvladovanju ljudi, zlasti žensk.¹⁶⁹ Povečevanje enakosti med spoloma v zahodni civilizaciji je zato tudi za krščanstvo v sodobnosti ena resnejših nevarnosti (L. Woodhead, 2009: 149) in spodbuda za »novo evangelizacijo« (Jogan 2008) ter tudi za »novi feminizem« oziroma »katoliški feminizem« (Furlan 2006: 156–158).

Glede na njen vodilni položaj v našem prostoru se bom v tem prispevku osredotočila na Rimskokatoliško cerkev¹⁷⁰ in njeno krščansko religijsko osnovo. Na podlagi analize pomembnih uradnih dokumentov bom osvetlila ključne značilnosti religijskega in cerkvenega oblikovanja ženske identitete in družbene vloge žensk, razkrila bolj ali manj prikrito vsebost mizoginije ter predstavila reakcije KC na emancipativne procese v zadnjih desetletjih. Poskusila bom odgovoriti na vprašanje, ali posedanjenje razlag in stališč KC v okviru »novega« (katoliškega) feminizma pomeni radikalni prelom v upravljanju »drugega spola«.

Katoliška cerkev in mizoginija

Katoliška cerkev je – vsaj v zahodni civilizaciji – zgodovinsko ena najbolj učinkovitih oblikovalk »prave ženske«. Za to cerkev pa sta po oceni profesorja za cerkveno zgodovino na univerzi v Bambergu G. Denzlerja (1997: 337) značilni »stoletja trajajoče obrekovanje in diskriminacija ženske«, kar sodi k »najbolj žalostnim poglavjem v

169 Kot odgovor na emancipativne dosežke se v svetovnem merilu (podprto z oživiljanjem religijskih zapovedi in vzorcev obnašanja) pojavljajo težnje po retradicionalizaciji odnosov med spoloma. To težnjo je npr. z empirično raziskavo, v kateri je zajela pripadnike in pripadnice muslimanske, pravoslavne, katoliške in judovske populacije v BiH (2005), potrdila Z.Spahić-Šiljak (2007).

170 V tem besedilu bom uporabljala oznako »Katoliška cerkev« oz. KC (kot v drugih poglavjih tega dela).

zgodovini cerkve«. Zlorabo premoči nad drugimi »prav do današnjih dni« razkriva v znotrajcerkvenem in širšem družbenem delovanju katoliške (in protestantske) cerkve tudi švedski teolog in psihoterapevt G. Bergstrand (1996: 79):

Prav tako smo pripomogli k ustvarjanju religioznega temelja, kjer je imel vodilno vlogo moški in ob katerega se je lahko opirala patriarhalna družba pri ustvarjanju človeških socialnih vzorcev od najmanjše enote, kakršna je družina, do največje, kakršna je država. Postavljanje moškega pred žensko je bilo mogoče podpreti s sklicevanjem na biblijske argumente.

Da se ta zgodovina še ni nehala in da »cerkvena uprava in inkvizicija nenehno proizvajata nove žrtve«, ugotavlja med drugim tudi H. Küng (2004: 7, 8):

Komaj kje je še kakšna velika ustanova, ki bi v naših demokratičnih časih z drugače mislečimi in kritiki iz lastnih vrst ravnala tako ljudomrzno in nobena tako ne diskriminira žensk – s prepovedovanjem preprečevanja nosečnosti, porok duhovnikov in mašniške posvetitve žensk. Nobena ne polarizira družbe in politike tako močno ter po vsem svetu z rigorističnimi stališči glede splava, homoseksualnosti, evtanazije in podobnega. Vse to pa s sijem nezmotljivosti, kot da bi šlo za voljo Boga samega.

Po Küngovem mnenju (2004: 179) v sodobni KC »namesto aggioramenta v duhu evangelija zdaj spet velja tradicionalni integralni katoliški nauk«. Zato se G. Denzler (1997: 339) gotovo upravičeno sprašuje: »Kdaj se bo Katoliška cerkev osvobodila zastarelih tradicij in osvobajajoče vplivala na svoje vernike. Kdaj končno?« To vprašanje postaja toliko bolj aktualno, kolikor očitneje – čeprav vendarle počasi – se zlasti zunaj cerkve spreminja tradicionalna, »naravna« vloga žensk, kolikor se odpravljajo vseobsegajoče določilnice seksistične urejenosti družbe, kajti enakopravnost med moškim in žensko »prinaša moralno obtožbo Cerkve«, kot je prepričan G. Bergstrand (1996: 81).

»Ženska cerkev« in družbena neenakost spolov

Če upoštevamo le količinski vidik »uporabnikov« religijskih ustanov, je govor o katoliški cerkvi kot o »ženski cerkvi« še sprejemljiv. To pa nikakor ne velja za temeljno vsebinsko kakovostno usmeritev, ki to institucijo določa kot »moško cerkev«, kajti, kot trdi U. Ranke Heinemann (1992: 277), je katoliška spolna morala »pretežno moška morala in neusmiljeno spolno izkoriščanje ženske.« Urejanje človeške spolnosti je sploh osrednje za večino krščanskih pojmovanj, zato npr. za večino sodobnih Američanov krščanstvo ne pomeni nič drugega kot »zakonik spolnega obnašanja« (Jordan 2002 po A. H. Kalbian 2005). Tudi več kot štiri petine grehov je spolne narave, tri četrtine tistih, ki se izpovedujejo, pa so ženske (Valentini N., Di Meglio C. 1976: 14, 16). Brez spolnosti ni »narejanja ljudi«, najpomembnejše (z-enkrat nenadomestljive) »producentke človeškega kapitala« pa so prav ženske. Poleg tega so ženske tudi v sodobnosti pomembne prenašalke in utrjevalke religioznosti.¹⁷¹ Ni tedaj naključje, da so ženske v središču pozornosti cerkve kot dolgožive institucije.

Roditeljska funkcija žensk je tudi izhodišče za razlage o večji bližini z bogom, ki je po religijski definiciji stvarnik vsega, zato bi morale biti ženske še toliko bolj spoštljive do boga in njegovih namestnikov na zemlji, torej pokorne moški volji in »pozabljive« glede svojih izkušenj. S takšno razlago je upravičena tudi hierarhična moška organizacija, katere glavni cilj je nasilno obvladovanje sveta z militaristično religijo, kot opozarja U. Ranke Heinemann (2012a: 33):

Na eni strani je kasta vojakov, ki se ne smejo poročiti, vsi ostali pa imajo vrednost le zaradi rojevanja. Zato sama vedno znova ugotavljam, da je krščanstvo militaristična religija, ki uporablja rojstvo za krepitev svoje moči, celibat pa za koncentracijo premoženja.

171 G. Davie (2005: 225) pripisuje ženskam pomembno vlogo pri »zastopniškem spominu na krščanstvo«.

Zaradi vedno večje ogroženosti moškosrediščnega reda z večkratnimi neenakostmi, se mizoginija v sodobnosti kaže tudi povsem odkrito, zlasti v nekaterih fundamentalističnih praksah. Ker je težnja po odpravi diskriminacije žensk svetovni pojav in ker je družina v pristojnosti žensk, naj bi bile pravzaprav ženske povzročiteljice različnih vrst zla v sodobnosti, zahteve za enake pravice in možnosti pa skrajno nevarne za človeštvo sploh.¹⁷² Ob vseh očitkih ženskam se pojavi vprašanje, ki je za nekatere tudi paradoksalno, zakaj so ženske bolj religiozne in zakaj kažejo višjo pripadnost cerkvi in cerkvenemu občestvu. Primerjalne raziskave v Evropi v devetdesetih letih 20. stoletja namreč kažejo, da so ženske bolj religiozne in da predstavljajo večino vernikov, ob tem, ko se v procesih sekularizacije skupno število vernikov zmanjšuje.¹⁷³

Iskanje odgovorov na to vprašanje poteka z različnih izhodišč in spoznavnih vidikov. Do sorazmerno prepričljivega odgovora na vprašanje o spolno asimetrični religioznosti in cerkvenosti ne moremo priti ob predpostavki o nevprašljivosti obstoječega objektivnega stanja in če ostajamo le znotraj cerkvenega nauka, ker nas ta vselej in po vseh vidikih privede samo do Stvarnika oziroma do njegovega popolnega načrta, po katerem naj bi bila ženska po sebi, po svoji bistveni naravi kot roditeljica, bližje bogu. Iskanja odgovorov »od zunaj« pa se gibljejo glede na stroke na kontinuumu od telesno-duhovnih značilnosti individua do družbene vloge posamezne osebe. Tako se psihološka pojasnila za večjo in tudi spolno neenako religioznost usmerjajo na obstoječe osebne lastnosti (npr. spolno različno čustvenost), sociobiološke razlage poskušajo pojasnjevati z gensko sestavo, nevrološke

172 Za predsednika fundamentalistične moške organizacije v ZDA (Focus on the Family) je npr. Četrta svetovna konferenca OZN o ženskah (Peking 1995) »najbolj radikalen, ateističen, protidružinski križarski pohod v zgodovini človeštva« (Rose, S. D. 2001).

173 Odpadništvo od cerkve je pri ženskah nekoliko močnejše kot pri moških, o čemer lahko sklepamo na podlagi zanesljivih empiričnih raziskav v evropskem prostoru (Jogan, 2005: 598).

z diferencirano funkcijo možganskih režnjev,¹⁷⁴ sociološka pa s pomanjkljivostmi modernih družb in predvsem z različno socializacijo in neenakostjo družbenih vlog (Flere 2005: 251–254).

Kolikor ti pristopi izhajajo zgolj iz obstoječega stanja na eni ali drugi točki »zrenja«, dajejo – bolj ali manj zanesljive – delne odgovore na vprašanje o kompleksni pogojenosti tega očitnega pojava. Zdi se, da je, po eni strani, med različnimi delnimi odgovori premalo povezave, predvsem pa ostajajo premalo pojasnjena determinacijska ozadja za (v raziskovanem času) vidne značilnosti od mikro- do makro- družbene ravni. Tako npr. razkrivanje psihične posebnosti ženske identitete (femininosti) ostaja na pol spoznavne poti, če zanemari namen in način produkcije (ustvarjanja) te identitete na ravni družbeno veljavnih in obveznih vzorcev ter načine prenašanja in nadzorovanja učinkovitosti mnogoplastnega delovanja posamezne osebe.

Če želimo pojasniti večjo religioznost žensk, ne moremo mimo dejstva, da je eden od pomembnih producentov njihove osebnostne identitete (bila) ravno cerkev. Razloge za žensko večjo in vsebinsko posebno religioznost in cerkvenost je brez dvoma treba iskati v resničnem kompleksnem (tuzemskem) produciranju (skrčene, enostranske) osebnostne identitete, družbenega položaja in vloge (večine) žensk (oziroma obeh spolov) z vključenimi specifičnimi prefinjenimi prijemi cerkve v duhovnem in moralnem oblikovanju in nadzoru (ustrahovanju) žensk (in ljudi nasploh).

Ker prostor ne dopušča podrobnejše obravnave¹⁷⁵ različnih vidikov strukturne re/konstrukcije družbene neenakosti po spolu, naj orišem le ključne značilnosti položaja žensk, ki so (bile) sicer tudi statusno prilagojene oziroma različne. Za večino žensk v preteklosti in sedanjosti je v primerjavi z moškimi značilen slabši položaj, v katerem so

174 O tem, kako z nevrološko znanostjo lahko pojasnimo religiozno doživetje (npr. kako pride v globoki meditaciji do »deaktivacije«, ko prostor za človeka več ne obstaja, itd.), je tekla razprava na letnem srečanju Slovenskega sociološkega društva (20. 11. 2010) v Religiološki sekciji.

175 Več npr. v knjigah: Jogan 1990, Jogan 2001.

bile večkratno prikrajšane (diskriminirane) – ne le kot pripadnice ženskega spola, ampak hkrati kot pripadnice družbene plasti, ki je bila ekonomsko in politično nemočna. Za to, da so takšen položaj sprejemale kot smiselno, je bilo potrebno posebno resno in trajno duhovno predelovanje njihovih lastnih zaznav in razlaganje njihovih negativnih izkušenj tako, da je prikrajšanost v njihovih predstavah postala prednost, dejavnik samo-ponosa in zavedanja o osebnem dostojanstvu. Vcepljanje sprevrnjenih pomenov je bilo mogoče samo v okoliščinah, ko je bil moralni in duhovni razvoj vsake osebe – predvsem ženskega spola – strogo nadzorovan in voden, ko ni bilo možnosti izbiranja. V tem okviru je mogoče iskati začetek odgovora na vprašanje, zakaj so ravno ženske tiste, na katere je (bila) usmerjena posebna pozornost »Matere Cerkve«.

Pri pojasnjevanju tega pojava je treba omeniti vsaj še nekaj – večno aktualnih – značilnosti, ki so povezane s težiščno roditeljsko funkcijo ženske. V primerjavi z mnogimi drugimi človeškimi (večinoma »moškimi«) dejavnostmi, so vse skrbstvene dejavnosti (roditeljska vloga, nega nemočnih v različnih življenjskih obdobjih) žensk bolj (psihofizično) izčrpavajoče, po svoji naravi pa tudi bolj omejujejo svobodo izvajalk. V tem dejstvu tiči podlaga za udomačenost žensk (domesticiranost) in za iskanje utehe v molitvi, ki je bila ženskam priporočena v večjem obsegu.¹⁷⁶ Ker pa je neko obliko druženja in javnega združevanja vendarle bilo potrebno omogočiti tudi »govorečim orodjem«, so to svojo potrebo po družbenosti ženske lahko izražale v cerkvi, v nekaterih cerkvah strogo ločene od moških ali pa celo izključene. Prav cerkev je po eni strani zadovoljevala to individualno potrebo žensk po medčloveških stikih in druženju, po drugi strani pa je »pravilno« duhovno oblikovala njihove vzorce življenja s tem, ko je razlagala,

176 V molitveniku J.M. Seigerschmidta *Sveta družina* (1906: 101) je npr. priporočilo: »Kdo pač potrebuje molitve, pobožnosti bolj kot žena! Noben stan skoraj nima toliko težav kot zakonski, in izmed teh mora jih žena največ nositi. Kako bi pač mogla vse to prenašati brez pomoči od zgoraj; a pomoč si mora ravno z molitvijo izprositi. Če kdo, mora zlasti žena moliti, veliko moliti, ne samo za se, ampak tudi za moža, za otroke, z eno besedo za vso družino.«

katere lastnosti in katera dejanja so moralno pozitivna (»prava«) in bogu všečna in torej pogoj za priznanje njihovega dostojanstva, katera dejanja pa so pogubna, nezaželena in vodeča proč od zveličanja.¹⁷⁷

Preprosto, skozi stoletja je bila cerkev z »gospodom« edini priznani javni prostor za ženske, mesto njihovega duhovnega in moralnega oblikovanja in nadzorovanja ter tudi kaznovanja. Prav zadnja vrsta »upravljanja« z drugim spolom je (bila) izjemno razvejena in usmerjena na vidne in nevidne dejavnosti. Če zanemarimo vidna območja (kamenjanje, sežiganje, besedno stigmatiziranje, ipd. – več v Heinsohn in Steiger 1993; Wolf 1998), se je velik del oblikovanja »pravih« žensk odvijal v nevidnem območju vesti. Za slabo vest, »grizenje vesti« je zadoščala (zadošča) že »grešna« misel, kaj šele dejanje.

Že z malo domišljije si je mogoče predstavljati, kaj je pomenila cerkev kot dopustna duhovno-prostorska oaza ženski, ki je bila pod nenehnimi obremenitvami. Vsaj za časa obreda je bil to kraj sprostitve in osvoboditve od nenehnega garanja. Kaj to pomeni, si prav lahko predstavlja večina žensk – mater majhnih otrok. V tej začasni osvobojenosti je ženska prihajala do potrditve svojega človeškega dostojanstva, hkrati pa je vedno znova dobivala primeren odmerek »zdravila«, ki jo je duhovno krepilo in osmišljalo njeno pokornost in nadobremenjenost ter koristnost. V čem je bistvo tega priročnega recepta za upravljanje ženskih duš?

Theotokos – temelj dostojanstva ženske

Pri določanju ženske istovetnosti je v bistvu ključna sestavina razlag v vseh predkoncilskih in pokoncilskih dokumentih KC, ki se ukvarjajo z vprašanjem spolov oziroma s posebnim mestom ženskega spola (kar je priznано kot pomembno »znamenje časa«), trditev, da so ženske zaradi

177 Skrajno obliko praktičnega življenja v takšnih razmerah (v muslimanskem okolju v Saudski Arabiji in Somaliji v drugi polovici 20. stoletja) prepričljivo predstavlja Ayaan Hirsi Ali v avtobiografskem delu *Infidel-Odpadnica*.

naravnega poslanstva – to je materinstva – bliže Bogu. Ta trditev je tisti temelj, ki omogoča po eni strani laskanje ženskam, po drugi strani pa je vir za nenehno sklicevanje na njihovo »pravo vlogo«. V znamenitem *Apostolskem pismu o dostojanstvu žene (Mulieris dignitatem, 1988)*¹⁷⁸ papeža Janeza Pavla II. je ob sklicevanju na biblične razlage spočetja in rojstva ženska definirana kot »žena – božja mati (*theotokos*)« (1989: 8), ki vstopa v svoje delovanje kot Marija, mati, roditeljica »Sina«, ki je »Sin Najvišjega«, potem, ko je zgolj ubogala Najvišjega.

Temeljnost opredelitve »žene – Božje Matere« je v MD izrecno poudarjena in zahtevana.

Ta resnica bistveno določa dostojanstvo in poklicanost žene. Če hočemo o dostojanstvu in poklicanosti žene karkoli razmišljati, reči ali storiti, se duh, srce in delovanje ne smejo odvrniti od tega obzorja. Dostojanstvo vsakega človeka in njemu ustrezna poklicanost najdeta svoje odločilno merilo v povezanosti z Bogom. Marija – žena Svetega pisma – je najpopolnejši izraz tega dostojanstva in te poklicanosti. Kajti vsak človek, mož ali žena, ki je ustvarjen po božji podobi in sličnosti, se dejansko lahko uresniči le v razsežnosti te prapodobe. (1989: 11).

Po zamejitvi ženske vloge na *theotokos* so navedene lastnosti, ki so »tipično ženine« in ki »božjo Porodnico« naredijo za »prapodobo osebne dostojanstva žene« (1989: 10): je milosti polna in kot taka izjavlja »Glej, dekla sem gospodova.« To, da Marija zavestno nastopa kot stvar v odnosu do Boga, je opravičeno z visokim poslanstvom, ki ga ima kot roditeljica Odrešenika v odrešenjski zgodovini. Zamisel o odrešenjski zgodovini nastopa torej kot sredstvo harmonizacije, usklajenosti njej podrejene pričakujoče, izkustveno preverljive zgodovine. Vse gospodovanje, ki obstaja v tuzemskih odnosih »do drugega«, je s tem nujno in upravičeno, kajti to je zgolj služenje višjim ciljem. Spolna hierarhija (odnos gospodar-dekla) kot praktična lastnost sožitja in podrejenost »bitij za drugega« postane s tem irelevantna, za

178 V slovenščini je pismo izšlo 1989, zato bom v nadaljevanju pri navajanju stališč uporabljala le to letnico in stran, v besedilu pa le »MD«.

prikrajšane se kot možen problem v duhovni sferi izniči, hkrati pa dobi izjemno težo kot posledica samega bistva bivanja, določenega z nujno bogopodobnostjo.

Privlačno zveneče ugotovitve, da »biti drug za drugega« pomeni, da postaneš »dar« za drugega, vendar »na njemu lasten način« dopolnjuje imperativ, ki odpravlja človekovo ne-podobnost z Bogom in ki v edinosti dveh »oseb« zapoveduje moškemu dominanten položaj: »On ti bo gospodoval« (1989: 20). To ublaži zapoved možu: »Žena ne sme postati 'predmet' moškega gospodovanja in ne njegova lastnina.« (1989: 20).

Glede na realna razmerja moči ima to dopolnilo značilnosti priporočila in notranjega pomirjevala za prizadete »dekle Gospodove«. Predvsem pa je važno, da se »morebitni upravičeni odpor žene zoper svetopisemske besede 'On ti bo gospodoval' (1 Mz 3, 16) ne bi izživel v 'pomoženju' žena«. (1989: 21) Zato je ženski namenjeno natančno navodilo, da »ne sme žena stremeti za tem, da si pridobi značilna moška svojstva, ki so v nasprotju z njeno 'posebnostjo'«.

Svarila glede nevarnosti »pomoženja« žensk so okrašena s hvalnicami o drugačnosti žensk, v katerih odmevajo zunajcerkvene emancipativne zahteve o enakih možnostih.¹⁷⁹

Osebnosti ženskega bitja gotovo niso manjše od zmognosti moškega bitja, samo drugačne so« in ženska mora »na temelju svojih zmognosti delati za svoje dostojanstvo in poklicanost v soglasju z bogastvom svojega ženskega bitja, ki ga je sprejela na dan stvarjenja v dediščino kot sebi lasten izraz 'bogopodobnosti'« (1989: 21).

Tako se ženskemu bitju hkrati ponuja temelj za (novo) samozavest (enakost možnosti, enakovrednost delovanja), vendar je ta hkrati zamejen s prvinsko pomočniško identiteto. Posledica hkratnega učinkovanja božjega in po-svetnega »urejevalnega načrta« je lahko

179 Te zahteve je v svetovnem okviru odločno postavilo na dnevni red Desetletje OZN za ženske (1976–1985), v EU pa so postale v začetku osemdesetih let 20. st. sestavine srednjeročnih akcijskih načrtov (Jogan 2004).

neravnovesna identiteta ženske v sodobnosti, od družbene moči enega in drugega območja pa je odvisna njena individualna izbira vloge in sloga življenja.

Ponavljajoče se povečevanje »ženinega človeškega bistva« v MD vključuje tako obče vsakdanje potrjene ugotovitve (npr. da je »ženino materinstvo« napornejše kot »moževo očetovstvo«) kot najstvene sodbe in zahteve (npr. mož se mora zavedati, da je zaradi skupnega starševstva »pravi dolžnik do žene«), ki ustvarjajo videz posebne prijaznosti do človeka ženskega spola. Razlaga se ne usmerja v pretresanje zgodovinskih določilnic, v katerih lahko obstaja vzporednost med najstvenimi predstavami (ki pri ženskah pomagajo ustvarjati za-upanje v spremembo) in prakso gospodovanja nad ženskami in njihovega preobremenjevanja s starševstvom ter z drugimi eksistencialno nujnimi dejavnostmi.¹⁸⁰ Prav izrazita spolno neenakomerna obremenjenost s skrbstvenim delom, z zagotavljanjem življenja povzroča zahteve (predvsem žensk) po spreminjanju in izenačevanju družbenih možnosti spolov na vseh področjih, ki pa so slabšalno označevane kot »pomoženje« in odločno zavračane.

Raz zgodovinjena pojasnjevanja specifične materinstva ostajajo na varni višini splošnih in večno navzočih značilnosti »skrivnosti« ob materinstvu. Da bi bila bolj prepričljiva in privlačna, so jim dodane razlage individualnega dogajanja in stereotipne splošne sodbe, spet po »prvo-spolni« meri. »Splošno prepričanje je, kako je žena bolj kot mož sposobna varovati konkretno osebo; ob materinstvu se ji ta sposobnost še močnejše razvije« (1989: 35). Seveda ni nikakršnega namiga, zakaj je do te »splošnosti« prišlo, kako je k temu prispevalo cerkveno tolmačenje »prave ženske vloge«, da to ni potekalo po poti »svobodne volje« in izbire ter brez institucionalne totalne prisile. Zamolčevanje konkretne produkcije »splošnosti« je v okviru MD razumljivo, saj je

180 Primerjalna raziskava devetih evropskih držav (International Social Survey Programme, Family and Changing Gender Roles III, od konca 2001 do 2004) je pokazala, da je udeležba moških in žensk v domačem delu zelo neenaka in da v večini primerov delež žensk presega 70 % (Raciborski 2009: 158). O tem in širše o stanju v Sloveniji, Jogan: »Družbena (ne)enakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti«, *TiP* 50, 1/ 2013: 5–38.

nujno, če naj delujejo prepričljivo prav nauki tega pisma. Podobno kot pri drugih cerkveno doktrinarnih delih je izključitev zgodovinske komponente iz razlage nujni pogoj za vstop v zgodovinsko enostransko oblikovanje prave ženske osebnosti v sodobnosti in za ustvarjanje veljavnosti in privlačnosti teh razlag.

Od stereotipnih pojmovanj, ki jih v MD kar mrgoli, je omembe vredno še operiranje s posebno žensko senzibilnostjo, ki je razumljena kot po-sebi-obstoječa, naravna lastnost. V samem definiranju glavne značilnosti bistva ženske je v MD že vključena nujnost večje senzibilnosti, kar je glede na zapovedano božjo obremenitev povezano z večjim trpljenjem. Trpljenje v MD spet obstaja kot pojav *per se*, katerega omemba naj bi že sama po sebi kazala na človekoljubnostno in ženskam prijazno pismo.

Ko gledamo to Mater, katere »dušo« je presunil meč (prm. Lk 2, 35), nam misli pohitijo k vsem ženam po svetu, ki trpijo, bodisi fizično ali moralno. Določeno vlogo igra pri tem tudi senzibilnost, ki je lastna ženski, četudi more neredko boljše kljubovati trpljenju kot moški. Težko je naštetu in imenovati vse trpljenje, ki pesti ženske (1989: 37).

V nadaljevanju so naštetu različne oblike trpljenja, ki se v družinah večno pojavljajo (npr. otroci na krivih poteh), medtem ko ni niti sledi o kakšnem trpljenju, ki je v zapovedanih odnosih gospodovanja strukturno (nujno) ustvarjeno. Tega preprosto v tem pismu ni, ker obravnava ženskega dostojanstva temelji na opredelitvi ženske kot materinskega bogu podobnega bitja, poklicanega predvsem k »zakonski ljubezni« (1989: 43) z vsemi za ženske neugodnimi posledicami, ki pa so deležne le usmiljenje spodbujajočih omemb.

V teh pisemskih receptih za ohranjanje dostojanstva žensk kot rodilnega stroja je pri roki tudi tolažba: tegobe naj premagujejo z mislijo, da so nekoč, »v začetku« imele prav takšno dostojanstvo kot mož in da je sedaj pač treba potrpeti, če ni vse v skladu z njihovimi željami in se zavedati, da je »ključ za rešitev dostojanstva ženske v Kristusovem Duhu« in v Cerkvi, ki »zatrjuje, da pod vsemi spremembami obstoji marsikaj takega, kar se ne spreminja; in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke« (1989: 51). Ženska se mora

predvsem zavedati, da je poklicana »k bivanju poleg moža (‘pomočnica’ njemu primerna) ...« in da je prav s tem kot nevesta vključena v veliki »red ljubezni«, kajti »ženin je tisti, ki ljubi«, ona je »tista, ki sprejema ljubezen, da bi po svoji strani ljubila« (1989: 52). Ljubezen je torej dodeljena ženskam kot edino pravo sredstvo za doseganje njihovega dostojanstva in njihove identitete, kajti sicer »žena ne more najti same sebe. Če ne podarja drugim svoje ljubezni« (1989: 53).

V MD se tradicionalna moškosrediščna delitev na razum in čustvo kaže v vsem svojem sijaju. Ženska, to je bitje skoncentrirane čustvenosti, »sužnja čustev«, ki ustrezajo načrtom in merilom zunaj nje. Ta bistvena značilnost, zahtevani nujni pogoj za priznavanje dostojanstva, je hkrati argument za zavračanje celostnega vstopa žensk na vsa področja »racionalne« urejenosti. Dejansko večja nemoč ženske, da bi zaradi posebne »poklicanosti« k »redu ljubezni«, obvladovala svoje življenje in delovanje, se z razlagami v MD spreminja v njeno prednost in v njeno moč. Tako se v njeni zavesti odpravlja primanjkljaj, ki izhaja iz same definicije njenega bistva in ki je pogoj za delovanje celotne družbe. Da bi lahko neprekinjeno predelovala svojo nemoč v moč, ne sme zgubiti prepričanja, da je obstoječa (moškosrediščna) urejenost le nek trenutek v univerzalni odrešenjski zgodovini. Pri tem ji pomaga cerkev: »Medtem ko razmišlja svetopisemsko skrivnost ‘žene’, prosi Cerkev za to, da bi vse žene našle same sebe v tej skrivnosti in v svoji ‘največji poklicanosti’« (1989: 56).

Do konca svojega papeževanja je Janez Pavel II še večkrat urbi et orbi oznanjal skrivnostnost posebnega mesta ženske, ki naj bi bila bistvena za »novi feminizem«. Tako je v okrožnici *Evangelij življenja* (1995: 24, 47, 100) jedrnato predstavil katoliško razlago bistva posebnosti življenja ženske, živeti za druge(ga) kot mati.

Bog daje vsakemu človeku svobodo, ta svoboda pa je velik dar, kajti postavljena je v službo osebe in njenega uresničenja po podaritvi samega sebe in sprejemanju drugega ... Omejitev, ki jo je Stvarnik sam od začetka naložil ... jasno kaže, da smo v okviru vidne narave in prvin, ki sestavljajo »kozmos«, podrejeni ne samo biološkimi, temveč tudi moralnim zakonom, ki jih ne moremo prestopati brez kazni ... V kulturnem preobratu v prid življenja imajo žene posebno in morda odločilno

možnost misli in dejanja: njihova naloga je, da pospešujejo »novi feminizem«, ki je zmožen, ne da bi padel v skušnjava »moškosti«, prepoznati in izraziti pristnega ženskega duha ... Na vse žene naslavljam nujen klic: Napravite spravo med življenjem in ljudmi! Poklicane ste za pristen čut ljubezni, tisto podaritev sebe in tistega sprejetja drugega, ki se uresničujeta na poseben način v zakonskem odnosu ... Izkušnja materinstva pospešuje v vas živ čut za drugo osebo in vam hkrati daje posebno nalogo ...

S takšno »novo-feministično«¹⁸¹ opredelitvijo narave in vloge ženske je Janez Pavel II. nadaljeval ženskosovražno (mizogino) tradicijo KC ter se odmaknil od pričakovanega temeljitejšega *aggiornamenta*, ki ga je nakazoval II.vatikanski koncil (1962–1965). Tudi govor o »novem feminizmu«, ne vsebuje vsebinske preusmeritve, temveč prispeva k temu, da Cerkev ostaja »stara, a večno mlada«. Na to kaže vsenavzočnost Božjega načrta, ki naj previdno vodi ženske v enkratni »poklicanosti« biti-za-druge, od vzorniškega lika za ženske do urejanja družine.

Devica Marija – vzornica ženskam

Poudarjanje posebne povezanosti z bogom pomeni za ženske predvsem ubogljivost in pokornost. Vir za privzemanje ženskih lastnosti je lik Device Marije, ki ji je poleg deviškega poroda pripisana vrsta lastnosti, med njimi ljubezen do trpljenja, da je pokorna, poslušna, molčeča, skromna, ponižna, usmiljena, da pomaga drugim. Takšne lastnosti pa predstavljajo nujne zemeljske značilnosti delovanja (večine) žensk, ki izhajajo iz njihovega temeljnega odvisnega položaja (Jogan 2001: 127). Brez teh lastnosti ni mogoče priznavati prave ženske identitete, ki je nekaj drugega kot moškost. V *Napotkih za vzgojo v družini* (ki jih je pripravil papeški zbor za družino 1995) je bilo v tem smislu

181 V duhu »novega« feminizma (v delu N. Furlan /2006/ je oznaka nedvoumna: katoliški feminizem) nastopa tudi lik ženske v slovenskih veroučnih učbenikih (Frank 2011).

poudarjeno, da je za fante moškost »božji dar«, za dekleta pa velja: »S konstantnim dajanjem za zgled materinstva svete Device Marije, bodo opogumljene za vrednotenje svoje ženskosti«.

Ker je Devica Marija »najpopolnejše uresničenje« poslušnosti vere, kot določa *Katekizem katoliške Cerkve* (1993: 53, čl. 144), verjetno ni nključje, da je »iskrena in globoka pobožnost do Marije, Matere Cerkve, Kraljice družine« tudi izjemno pomembna sestavina neposredne priprave na zakonsko zvezo, »zakrament zakona«, kot poudarja Papeški svet za družino (*Priprava na Zakon*, 1997: 36). Nadzor nad zakonsko zvezo pa je ključnega pomena, saj je za Cerkev sprejemljiva samo na takšni zvezi temelječa družina. Zato so nosilci katoliške spolne morale z vsemi sredstvi nastopali proti poskusom spreminjanja tradicionalne zakonske zveze in (patriarhalne) družine. Ob zahtevah za možnost razveze zakonske zveze npr. je šlo za boj zoper »kugo razporok«; družino naj bi zlasti v drugi polovici 20. stoletja uničili ali jo vsaj zmaličili. Kot največjemu mučencu je družini posvečal veliko pozornost papež Janez Pavel II., kajti »bodočnost sveta in Cerkve vodi prek družine« (1984), ali kot je zapisal v *Apostolskem pismu o družini* (1982):

KC se zaveda, da je blagor družbe in nje same tesno povezan z družino.

Prav zato čuti tem silneje in nujneje, da je njeno poslanstvo oznanjevanje božjega načrta o zakonu in družini.«

Uresničevanje tega načrta pa je nemogoče brez Device Marije. Čaščenje Device Marije predstavlja učinkovito simbolno sredstvo malikovanja (fetišizacije) in poviševanja žensk, ki so sicer določene za pomočniški položaj (moškemu). Glede Marije je zanimivo to, da se je njeno čaščenje krepilo in dobivalo uradno spodbudo zlasti takrat, kadar je prihajalo do množičnih izzivov KC z izražanjem upornosti žensk (Jogan, 2001: 23–29, 127). Lik Marije, »Božje Matere«, je nastopal kot vsestransko sredstvo »pravilnega« oblikovanja ljudi in za odvrčanje vernic/kov od »zla«,¹⁸² to pa je bila skupna oznaka za vse, kar je bilo

182 V *Molitveniku za Marijine družbe* – Družbenik Marijin (1920: 416) je to jasno izraženo: »Preslabe uboge smo matere same / močnejši je satan z

povezano z bojem za osnovne ekonomske, socialne in politične pravice vseh, zlasti žensk. V tem smislu lahko – vsaj delno – pojasnimo tudi nastajanje in delovanje Marijine družbe, ki je bila na Slovenskem zlasti dejavna v prvih dveh desetletjih 20. stoletja.

Lik Marije je na Slovenskem ponovno oživiljen v zadnjih dveh desetletjih, molitev k njej pa je pomembna sestavina »nove evangelizacije« slovenske družbe na začetku tretjega tisočletja. V Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem *Izberi življenje* (2002: 190) je v molitvi »Božja Mati in prečista Devica« skrb Device Marije za družino razširjena na celotno narodno skupnost: »posreduj pri Bogu za ves slovenski rod doma in po svetu ...«. Obstoje te skupnosti pa naj bi bil ogrožen tudi (ali predvsem) zaradi nezadostnega upoštevanja božjega načrta.

Osamosvajanje žensk in ogrožanje božjega načrta

V zvezi s poudarjanjem materinstva (v okviru zakonske zveze) je v Cerkvi tudi zavzemanje »za življenje«, zagovarjanje »svetosti življenja«. V tej usmeritvi lahko uzremo sedanjemu času prilagojeno dolgotrajno prizadevanje cerkve, da bi nadzirala ženske kot producentke (tudi) »božjega ljudstva«. Temu nadzoru pa se marsikatera ženska že lahko izmakne. Mnoge ženske ne nastopajo (in nočejo več nastopati) zgolj kot sredstva za povečevanje prebivalstva (in s tem potencialno »božjega ljudstva«), ker jim je dana možnost, da se same odločajo, koliko in kdaj bodo rodile otroke in v kakšni zvezi. Zaradi realne možnosti izbire se je v Sloveniji tudi pri vernikih zmanjšala nestrpnost do razveze zakonske zveze, podobno pa tudi ni popolnega zavračanja možnosti prekinitve nosečnosti, kar kažejo novejšje raziskave slovenskega javnega mnenja (Toš 2005: 210–212).¹⁸³

druhaljo močno / otroke preljuje, presrčne nam vzame / o stopi, Marija, mu ti na glavo!«

183 Zelo zgovoren je podatek iz raziskave SJM 2012/1 o sprejetosti stališča do razveze glede na versko pripadnost. Stališče »Ločitev je po navadi najboljši izhod,

Skratka večja »samourejevalnost« žensk v sodobnosti je za KC po svoje nevarna, ker s tem ženske izpodkopavajo sam temelj za uresničevanje Božjega načrta – družino. Po oceni papeškega sveta za družino (2001: 16), pa ravno »družina, utemeljena na zakonski zvezi, ustreza načrtu Stvarnika – ‘od začetka’ (Mt 19,4).« Glede na množstvo oblik družinske skupnosti je seveda treba vedeti, kakšna družina je skladna z Božjim načrtom. Po napotkih papeškega sveta za družino (1995) je to družina, v kateri

resnična razlika med spoloma ne sme biti ignorirana ali minimalizirana. Zdravo družinsko okolje bo otroke naučilo, da obstaja nedvomna razlika med običajnimi družinskimi in gospodinjskimi vlogami za moškega in žensko.« / V takšni družini bodo v času odraščanja/ »dekleta na splošno razvijala materinski interes za otroke, materinstvo in gospodinjenje. S konstantnim dajanjem za zgled materinstva svete Device Marije bodo opogumljene za vrednotenje svoje ženskosti.

Jedrnatost označeno – temu tipu družine res ni mogoče očitati, da bi vseboval vzorce »naprednega«, s svojo tradicionalno seksistično usmerjenostjo je daleč od »mita o napredku, ki se je izkazal za prevvaro,« kot za vse »napredno« ugotavlja D. K. Ocvirk (2005: 5).

Zato je tudi poudarjeno zanimanje za ženske in njihovo dostojanstvo (kot mater) mogoče razumeti kot odgovor na težnjo po samourejevalnosti, ki je sicer nasploh v dokumentih KC grajana, kajti izhaja iz premajhne povezave z Bogom in iz »človekovega napuha«, kot je npr. poudarjeno tudi v strategiji delovanja KC na Slovenskem v 21. stoletju *Izberi življenje* (2002: 51). Sploh pa naj bi ženske v sodobnosti pretirano poudarjale svojo podrejenost in neenakopravnost ter postajale nasprotnice moških, kar pa naj bi vodilo v »škodljivo zmešnjavo, ki ima takojšnje in smrtonosne učinke na strukturo družine«, kot je poudaril

kadar paru ne uspeva razrešiti svojih zakonskih nesoglasij« je večinsko sprejeto tako pri vernikih (56 %) kot pri nevernih (62 %) in spolno skoraj izenačeno (sumarni podatki v Toš 2013: Vrednote v prehodu VII, 295; za potrebe tega prispevka kasneje križano z vernostjo po samooceni).

(takrat še) kardinal Joseph Ratzinger v *Pismu o sodelovanju med moškimi in ženskami v cerkvi in svetu* (sporočeno javnosti 31. julija 2004).¹⁸⁴

V tem pismu je *aggiornamento* izrazito površinski in se kaže v tem, da ob blagi kritiki diskriminacije žensk prevladuje ostra kritika boja zoper diskriminacijo žensk.¹⁸⁵ Vsebinsko se prilagaja izzivom sodobnega časa, ki naj bi ga zaznamovala »kultura smrti«, in v katerem je prišlo do tega, da je »moralno neodgovorno obnašanje postalo nekaj vsakdanjega, splošno veljavna etična merila so odstopila prostor osebnemu prepričanju, ki ga družbena zakonodaja priznava kot uveljavitev osebnih pravic in podobno« (Valenčič, 2001: 5). Priporočila za prihodnji razvoj se v tem pismu navdihujejo v bibličnem spoznanju, da »ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč ...«, pomočnica naj bi bila partnerica »človeku«, za partnerski odnos pa velja zapoved »odnos med njima mora živeti v miru in sreči skupne ljubezni«. Domnevamo lahko, da bo sodelovanje katoličanov v »pristnem družbenem razvoju, ki spoštuje dostojanstvo slehernega človeka« (cit. po Ocvirk 2005: 5), kot je v prvem nagovoru javnosti poudaril papež Benedikt XVI, še naprej sledilo tradiciji v delu za »blaginjo človeka«, ne pa toliko za njegovo pomočnico.

V prihodnjem »pristnem« družbenem razvoju pa je še kot kardinal J. Ratzinger, kasnejši papež Benedikt XVI, določil krščanski veri (in Katoliški cerkvi) pomembno vlogo v vzpostavljanju skupne morale in

184 Pravzaprav naj bi tudi vse prejšnje pomembne dokumente papeža Janeza Pavla II pisal kardinal J. A. Ratzinger. Na to opozarja znana nemška kritična teologinja (in univerzitetna profesorica teologije do 1987, ko so ji ta naslov odvzeli, ker je zanikala biološko deviško rojstvo) Uta Ranke Heinemann v pogovoru v *Mladini* (7. septembra 2012, 33–37): »Šestindvajset let sem se jezila nad Janezom Pavlom, šele leta 2005 sem ugotovila, da je bil Ratzinger v ozadju glavni. Kardinal Ratzinger je bil namreč od leta 1981 šef institucije, ki se je nekoč imenovala inkvizicija in ki je pod Janezom Pavlom vodila cerkev.« Podobna ugotovitev je v njenem delu *Evnuhi za nebeško kraljestvo* (2012: 473).

185 Ta vzorec ambivalentnega delovanja je (bil) sicer v cerkveni rabi tudi pri določanju odnosa do drugih svetovnih (dejansko uničujočih ali bolj duhovno »nevarnih«) pojavov, kot je druga svetovna vojna ali komunizem (Smrke, 2000: 253–254).

delovanja družbe, kajti »vera ni zgolj zasebna in subjektivna zadeva, ampak je izjemna duhovna sila, ki se mora dotakniti in razsvetljevati javno življenje« (po Ocvirk 2005: 5). Če je onemogočeno javno izražanje, uresničevanje vere v »polni občestvenosti«, pa naj bi šlo za diskriminacijo, kot sklepa A. Stres (1996: 125), ki pa ta pojav povezuje le z religijsko (in cerkveno) dimenzijo, medtem ko molči o diskriminaciji po spolu.¹⁸⁶ V moralno »prenovo« družbe sodi torej tudi oživljanje tradicionalnih vzorcev, po katerih se je oblikovala »prava« ženskost. Ta »razumna« ženskost pa vsebuje zlasti: krčenje ženske na vlogo matere, iz te vloge pa izključevanje negativnih lastnosti tipično ženske resnične zemeljske vloge.

Nova evangelizacija in oživljeni seksizem

V sodobnih »pluralističnih« družbah, v katerih se s sekularizacijo zmanjšuje religijski monopol nad duhovnostjo in osmišljanjem človeškega delovanja (Müller-Funk 2007: 176), pa se tradicionalno usmerjena KC s površinskimi posodobitvami trudi za ohranjanje monopola. Kljub zmanjševanju religijske usmeritve med ženskami v drugi polovici 20. stoletja, njenih stališč ni mogoče potisniti na obrobje preteklosti, še zlasti ne zaradi sistematične in na vsa področja usmerjene »nove evangelizacije«. Da bi KC odpravila največje zlo zadnjih desetletij, ko razpada »naravni« spolni družbeni red, je ena od pomembnih sestavin »nove evangelizacije« prav prizadevanje za redomestikacijo žensk in za oživljanje njihove »enkratne narave«.

Tudi slovenska družba naj bi bila pod vplivom (nemoralnega) marksizma v socialistični preteklosti prišla do moralnega razsula, ki da ga lahko odpravi le vrnitev prave morale v javno življenje, to pa je

186 Mimagrede – v delu *Svoboda in pravičnost* (1996) A. Stres diskriminacije niti od daleč ne povezuje tudi z ženskami; podobno je v tem delu emancipacija povsem »deviška«, nedotaknjena z vidika ženskih človekovih pravic. In na takšnih duhovnih temeljih poteka vračanje »etike in morale« v »naše javno življenje in politiko« (Stres 1991: 11).

edinole sklop moralnih zapovedi, ki izhajajo iz družbenega nauka KC (Stres 1991: 11–12). Podobne razlage o odrešujoči pravilni moralnosti srečamo že v prvem valu rekatolizacije na Slovenskem (konec 19. in v začetku 20. st.), zato je mogoče sodobno rekatolizacijo razumeti tudi kot poskus vrnitve k takratnim moralnim zapovedim,¹⁸⁷ čeprav je sekularizacija kljub zastoju v osemdesetih in v začetku devetdesetih let že postala očitni množični pojav.¹⁸⁸ To je očitno tudi pri obravnavi posebnega položaja žensk v sodobni družbi.

»Vračanje prave morale« je neločljivo povezano tudi z vračanjem »pravega dostojanstva« ženskam, takšnega, ki bi zaustavilo »pomoženje« žensk.¹⁸⁹ Ta proces izgubljanja «čudovite ženske narave» se je začel z ločitvijo cerkve od države po drugi svetovni vojni, ko je odpadel neposreden duhovni in moralni pritisk KC na ženske. Z izenačitvijo žensk in moških v političnih, ekonomskih in socialnih pravicah se je postopno

187 Rekatolizacijo, ki je »eden najbolj opaznih družbenih pojavov tranzicijske dobe«, je sproti v različnih člankih podrobneje obravnaval P. Kovačič Peršin (npr. 2000), zbrani so v delu *Duh inkvizicije* (2012). Rekatolizacijo v zvezi s spolno neenakostjo sem obravnavala v različnih člankih v devetdesetih letih (npr. v *Družboslovnih razpravah*, 1994, št. 15–16, 84–97, »The Catholic Church, Recatholicization and Gender Hierarchy«) in v zadnjem desetletju (npr. Jogan 2005). O restavracijskem značaju sodobne rekatolizacije se lahko prepričamo, če primerjamo npr. razlage A. Ušeničnika s sodobnimi razlagami o ženskem dostojanstvu papeža Janeza Pavla II (Jogan 1990: 151–89, 93–115). O procesu rekatolizacije pred in v 21. stoletju tudi v članku »Rekatolizacija slovenske družbe« (Jogan, 2008) oz. v II. pogl. tega dela.

188 Glede na raziskave SJM je bil sekularizacijski trend najmočnejši v sedemdesetih, po nekaterih znakih pa je v drugi polovici devetdesetih ponovno oživiljal (Toš 1999a, 165–66, 185).

189 Svarilo, da se bodo ženske »pomožile« ali »pomožale«, če bodo ob svojo posebno žensko naravo (= poslušne, altruistične, podredljive, delujoče za dom in družino itd.), je univerzalna stalnica v mizoginem teoretiziranju in javnem razpravljanju, ki spremlja prizadevanja žensk, da bi se odpravili očitni (in v novejšem času bolj prikriti – glej npr. Benokraitis 1995) znaki seksizma in diskriminacije po spolu. Takšno sredstvo »duhovne kolonizacije« so denimo uporabljali slovenski katoliško usmerjeni sociologi v prvi polovici 20. stoletja (Jogan 1990: 151–189).

zmanjševala potreba po podrejenosti moškemu (očetu, možu) in povečevala možnost za žensko ekonomsko neodvisnost in samostojnost. Ženske so tako lahko vedno bolj nadzorovale svoje lastne reprodukativne zmogljivosti in s tem zmanjševale svojo ujetost v tradicionalno vlogo matere/gospodinje. Ženske so kot enakopravne vedno bolj množično vstopale v javni prostor in se tako »raz-domačevale« (*dedomesticirale*), čeprav večinoma dodatno obremenjene z odgovornostjo za družino/gospodinjstvo.

To pa ni ravno v skladu s socialno doktrino, kot jo je še in še pojasnjeval v uradnih dokumentih zlasti papež Janez Pavel II. Zato je bilo treba misliti na dodatna prizadevanja za zaustavitev »nevarnih« teženj razcerkvenjenja in zmanjševanja religioznosti. Tega se očitno zaveda tudi slovenska Katoliška cerkev, saj po besedah dr. Stresa (2011): »Sekularizacija kot oddaljevanje od Boga in religije tudi ni železni zakon, ampak je samo tendenca, katere moč lahko okrepimo ali oslabimo«.

Preusmerjanje žensk nazaj k božjemu načrtu se ni ustavilo na duhovni ravni, temveč se je opredmetilo v zahtevah po spreminjanju nekaterih temeljnih institucionalno varovanih okoliščin za svoboden obstoj posameznice/ka. V zadnjih dveh desetletjih se nova evangelizacija kaže v poskusih neposrednega nadzora nad rodnostnim obnašanjem žensk in oblikovanjem družine.¹⁹⁰ V skladu z uradno pokoncilsko doktrino KC je v tem času potekalo odkrito in prikrito prizadevanje za ponovno »udomačitev« žensk. V 90-tih se je to kazalo v poskusih

190 Pronatalistična usmeritev, ki jo je Katoliška cerkev (vesoljna in slovenska) v drugi polovici 20. stoletja neprestano zagovarjala, se je v Sloveniji jedrnato izrazila v času priprave ustave samostojne države Slovenije (1990–1991), v ponavljajočih se zahtevah po odpravi (leta 1974) ustavno določene pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok. Boj Cerkve zoper pravico do splava temelji na redukcionistični predpostavki, po kateri so vse umetne kontracepcijske metode za uravnavanje rojstev izenačene s splavom. Uradna stališča, ki so bila najbolj jasno izpovedana v okrožnici *Humanae vitae* papeža Pavla VI leta 1968 in ponovno poudarjana v več dokumentih papeža Janeza Pavla II (npr. v okrožnici *Evangelij življenja*, Ljubljana: Cerkevni dokumenti 60, 1995) so bila v cerkvenem tisku opravičevana s posebnim moralnim poslanstvom Cerkve. Več o tem v Jogan 1986.

cerkvi-prijaznih parlamentarnih strank (npr. Slovenski krščanski demokraci, in druge), da bi z zakonom podaljšali porodniški in starševski dopust na tri leta. S tem bi se zmanjšale možnosti za ekonomsko samostojnost žensk, ki je v slovenski množični zavesti že učvrščena kot glavni temelj neodvisnosti žensk. V ozadju teh prizadevanj je želja po vračanju ideologije enega skrbnika, ki v temelju ustreza kapitalističnemu (neo)liberalnemu tržnemu gospodarstvu.

Od začetka devetdesetih let KC z različnimi sredstvi izvaja neposredno in posredno pritisk na ženske, da bi postale bolj »žensstvene« in da ne bi še naprej »uničevale družine«. Otrok oziroma korist otroka je postala glavno merilo škodljivosti zaposlovanja žensk, s čimer se težnja po udomačevanju žensk kaže kot skrajno humana in v skladu z »nacionalnim obstojem«, ki da ga ogroža nižanje rodnosti. Delni učinek podarjanja trpljenja otrok zaradi zaposlovanja žensk mater kažejo tudi podatki raziskav SJM (1991, 2003, 2011).¹⁹¹

Prizadevanje KC za ohranitev »prave družine« se je očitno izrazilo zlasti v srditem zavračanju predloga Družinskega zakonika¹⁹² (v letih 2011 in 2012) in v njeni aktivnosti za njegovo referendumsko zavrnitev.¹⁹³ V teh dejavnostih je bila očitno presežena »spontanost« cerkvenega občestva, saj so se organi KC kot ustanove neposredno in napadalno vključevali v javne razprave. Takšno delovanje je potekalo v skladu s strategijo za 21. stoletje, po kateri je potrebno okrepiti »razširjanje in

191 To kaže dinamika ne/sprejemanja stališča »Predšolski otrok bo zelo verjetno trpel, če je mati zaposlena«. V letu 1992 se skoraj štiri petine moških in žensk (79 %, 77 %) ni strinjalo s tem stališčem, v letu 2003 je izrazilo zmanjšanje deležev nestrinjajočih se (29,7 %, 37,3 %), v letu 2011 pa spet dvig (67,4 %, 72,1 %), vendar ne na raven leta 1992 (Jogan 2013: 24).

192 Družinski zakonik je bil sprejet v Državnem zboru RS 16. junija 2011, njegov osnovni cilj pa je bil: »izboljšanje položaja otrok v vseh družinskih razmerjih.«

193 Ključni javni, množični nosilec boja za »klasično družino« je bila sicer »neodvisna« Civilna iniciativa za družino in pravice otrok, ki pa je pod vodstvom A. Primca delovala skladno s stališči uradnega vodstva Cerkev, kar se je kazalo tudi v javnih soočenjih in v cerkvenem tisku (npr. v *Družini*: v šestih številkah od sredine februarja do konca marca 2012 je bilo objavljenih petnajst prispevkov proti družinskemu zakoniku).

poznavanje družbenega nauka katoliške Cerkve« ter tudi spremljati »nastajanje in spreminjanje civilne zakonodaje, .. predvsem pa glede vseh za kristjane pomembnih etičnih vprašanj« (*Izberi življenje*, str. 44).

S predlogom Družinskega zakonika, ki da »ni namenjen zaščiti otroka, temveč širitvi liberalnih ideoloških prepričanj«,¹⁹⁴ naj bi bil ogrožen sam božji načrt. Zato so npr. ob Dnevu Marijinega vnebovzeta (15. 8. 2011, na javni RTV Slovenija) prevladovala ocene najvišjih cerkvenih osebnosti, da je »nujno ohraniti družino«, da je »družina v naši družbi ogrožena bolj kot kdajkoli prej«, da se je treba »tudi z referendumom« boriti za družino, da »Marija kliče sama« po cerkvenem sklepanju zakonskih zvez. Gorečnost po tem prazniku se je izredno okrepila (po dovolitvi referendumu na Ustavnem sodišču),¹⁹⁵ zlasti v začetku leta 2012¹⁹⁶ in se stopnjevala do referendumskega dneva (25. marca 2012). V boju za ohranitev »prave« družine (»življenjske skupnosti ženske in moškega«) so se nasprotniki posluževali lažnih razlag zakonika, med drugim tudi te, da je s tem zakonikom »otrok prepuščen nepredvidljivim eksperimentom« in celo da »spodbuja trgovino z otroki«.¹⁹⁷

Takšno dejavnost katoliških kristjanov so opravičevali z nujnim odpravljanjem nemorale in s potrebo po utrditvi »zrele spolne etike«, pri čemer so se nasprotniki zakonika opirali na (takrat sveža) stališča

194 R. Petkovšek: »Etična dolžnost«, *Družina*, 18. marec 2012, str. 3.

195 Tako se je konec avgusta (v kraju na Primorskem) zgodilo, da je na samem začetku pogrebne slovesnosti eden od obnovljeno gorečih duhovnikov najprej opozoril navzoče, da morajo podpisati za referendum proti zakoniku. Tudi tako je videti potem ljubezni polna nova evangelizacija, ki naj bi zagotovila umirjeno pot v prihodnost.

196 Tako je npr. nadškof dr. Turnšek na javni TV Slovenija (20. februarja 2012 zvečer) prepričeval gledalstvo »mi, kristjani se moramo boriti za tradicionalno družino«.

197 Prva trditev je iz prispevka R. Petkovška »Etična dolžnost« (*Družina*, 18. marec 2012, str. 3), druga pa iz letaka, ki je vabil na volišča, kjer naj bi zavrnilo zakonik (z geslom »PROTI, ker nam ni vseeno!«) predvsem zaradi nasprotovanja »posvojitvam otrok v istospolne skupnosti«.

papeža Bendikta XVI., ki je v nagovoru ameriškim škofom (9. marca 2012)¹⁹⁸

zopet poudaril, da je varovanje družine in zakonske skupnosti ena izmed najbolj pomembnih vsebin družbenega nauka Cerkve. Katoličani smo zato še posebej zavezani k družbenemu zavzemanju za vrednoto družine, ki je najboljše okolje za vzgojo otrok in posredovanje vere ... Vedno jasneje se kaže, da sta rahljanje nerazvezljivosti zakona in močno razširjeno odklanjanje odgovorne zrele spolne etike družbi povzročila velike težave, ki so s seboj prinesle velikanske človeške in gospodarske stroške ... Cerkev se upira temu pritisku, brani zakon kot/naravno ustanovo, ki sestoji iz dveh oseb različnega spola in je odprta za posredovanje življenja.

Katoliški feminizem in nov svetovni etos

Uradna doktrina katoliške cerkve kljub nekaterim spremembam glede na »znamenja časa« v bistvu še naprej dejansko vztraja na tradicionalnem razumevanju ženske kot nesamostojne in pomočnice moškemu. Če se ženske ne počutijo dobro v tem položaju, lahko poiščejo pomoč in moralno oporo v (moško vladani) cerkvi, ki prosi za to, *»da bi vse žene našle same sebe v tej skrivnosti in v svoji največji poklicanosti«*, to je materinstvu, kot je svetoval papež Janez Pavel II (1989: 56) in kar je v jedru prizadevanj nekdanjega papeža Benedikta XVI.¹⁹⁹ Takšna usmeritev pa je zelo daleč od tiste vrste (svetovnega) etosa, ki ga zagovarja H. Küng (2004: 189) in katerega cilj je »prenovljeno občestvo moških in žensk v Cerkvi in družbi, v kateri imajo ženske na vseh ravneh enak

198 *Družina*, 18.3. 2012, str. 4: »O zakonu in družini«.

199 Benedikt XVI. nadaljuje usmeritev, ki jo je kot kardinal J. Ratzinger predstavil v Pismu škofom o sodelovanju med moškim in žensko v cerkvi in v svetu« (2004). Predstavitev tega tudi v prispevku M. Harcet (2004).

delež odgovornosti kot moški in v katero lahko prispevajo svoje darove, poglede, vrednote in izkušnje«.

Ali lahko katoliški feminizem (»novi« feminizem) prispeva k polnemu uresničevanju tega etosa, da bi tudi Cerkev delovala kot »preludij mogočega« (Furlan 2006: 226)? Lahko se strinjamo s katoliško feminističnim poudarjanjem potrebe, da današnja kultura »potrebuje 'močno teologijo kulture', ... tisto temeljno krščansko, svetopisemsko teologijo, ki je v službi ljubezni, nenasilja in kot taka v službi človeka« (Furlan 2006: 230), s čimer naj bi, kot je poudarjal že papež Janez Pavel II., ženske presegle »sleherno diskriminacijo, nasilje in izkoriščanje« (ibid. 239).

Če pa upoštevamo specifično diferenco tega feminizma (ključni vidik »teološke bogopodobnosti človeka«, kot je opredeljen v veljavni doktrini KC) s poudarkom na logiki »enakovrednosti in posebnosti« ob izključevanju »logike moči« iz pojasnjevanja obstoječega spolnega reda, potem tudi katoliški feminizem ostaja ujet v tradicionalne meje. To velja še toliko bolj, ker se zahteva posvetnega feminizma (ki pristopa k spolnemu redu z »vidika popolne družbene determiniranosti človeka«, ibid. 238) za ustvarjanje enakih možnosti izenači z enakostjo spolov, kar omogoča obremenitev posvetnega feminizma s problematičnim pojmovanjem, »da sta si oba spola v svojih značilnostih in naranostih enaka«. ²⁰⁰

V nasprotju s posvetnim ima katoliški feminizem vablivo in obetavno priporočilo, naj bi se oba spola

zavedla pomembnosti svoje svetosti ter svetosti sleherne človeške osebe, življenja in drugih živih bitij ter se izvila iz začaranega kroga težnje

200 Tudi cerkveni množični tisk krepi nasprotovanje posvetnim feminističnim prizadevanjem, kar se kaže npr. v nasprotovanju proslavam 8. marca – Mednarodnega dneva žensk. »Hvala lepa za tako enakopravnost!« je bil npr. naslov prispevka v Družini ob 8. marcu 2012, v katerem je med drugim poudarjeno: »Ne razumem, zakaj hočemo biti 'enake' prav v vsem ... Mama je ženska! In vse, kar jo definira kot žensko (tako v njenem telesnem kot čustvenem svetu), mora ostati otrokova pravica! To je temelj, na katerem bi morale ženske zastaviti svoj boj za enakost, feminizem je 'out'.« (Družina: 61/11, str. 10.)

po moči in prevladi. Logiko, da morata spola, zato da bi postala enakovredna tudi na družbeni izraznosti sveta, postati enaka, bi zamenjala logika, ki poudarja enakovrednost različnosti in posebnosti (Furlan 2006: 239).

Tradicionalna usmeritev Cerkve je še vedno daleč od »znamenj časa«, ki jih predstavljajo prizadevanja OZN. Že četrto desetletje ta svetovna organizacija posveča veliko pozornosti odpravljanju diskriminacije po spolu, krepitvi moči žensk in se od splošnih zahtev vedno bolj usmerja k podrobni obravnavi posameznih, zlasti posebej ranljivih kategorij žensk. Čeprav prihaja v novejšem času do načelne podpore nekaterih stališč, ki jih zagovarja OZN,²⁰¹ se bistvena vsebina uradne doktrine katoliške cerkve ne spreminja korenito, kar velja tudi za znotraj cerkveno prakso.²⁰²

Bolj pravičen in spolno nepristranski etos pa je mogoče uresničevati le, če bo ženska razumljena in obravnavana kot samostojna osebnost, če se njeno dostojanstvo ne bo merilo le z materinstvom, kar pa nedvomno zahteva tudi preobrazbo celotne družbe in končno tudi cerkve, kot meni F. Kissling (2001: 200–201). Vendar je odlična poznavalka

201 Ko je Komisija za status žensk leta 2007 na 51. seji obravnavala nasilje nad ženskami, je v sporočilu Svetega sedeža bilo poudarjeno: »Vsak dan se soočamo s kršenjem pravic žensk, deklet in deklic, ki so izpostavljene prostituciji, spolnim zlorabam, nasilju v družini, prisilnemu delu in trgovini z ljudmi, zato je primerno, da je komisija to temo izbrala za prednostno temo« (Migliore 2007, 3. odst.).

202 Kot izraz trdoživosti tradicionalne usmeritve lahko navedemo odnos Kongregacije za nauk vere do ameriških redovniških skupnosti. Na zahtevo prefekta, kardinala F. Rodeta je od 2009 do 2012 potekala vizitacija, ker da so te redovnice delovale preveč posvetno in celo pod vplivom »feminističnega duha«; ob duhovni graji bi morale plačati še vse stroške vizitacije (F. Rode je zahteval 1,3 milijone ameriških dolarjev), kar spominja na inkvizicijo (na to kaže tudi naslov v National Catholic Reporter, 26. decembra 2012 »A New Inquisition: The Vatican targets US nuns«, <http://ncroline.org>). Med mnogimi drugimi dokazi skrajne trdožive pravovernosti in borbenega poseganja v javno življenje velja omeniti boj KC na Hrvaškem zoper zdravstveno in spolno vzgojo v srednjih šolah v letu 2012/13.

RKC, U. Ranke Heinemann (2005: 22) ob izvolitvi kardinala Josepha Ratzingerja za papeža Benedikta XVI opozorila: »Naj opustijo upanje tisti, ki mislijo, da se bo Cerkev spremenila«. Up na spremembo je posebej šibek, če se upošteva moč papeža in organiziranost KC v sodobnosti, kajti, kot ugotavlja M. Kerševan (2005: 18):

Danes je Katoliška cerkev organizirana bolj enotno in lokalna cerkev je vsaj v ožjih cerkvenih zadevah manj samostojna nasproti Rimu, kot je bila v srednjem veku in vse do 19. stoletja.

So pa spremenjene širše družbene razmere prispevale k temu, da se je zmanjšala prisilnost religijsko določenih in cerkveno posredovanih vzorcev za življenje in delovanje »druge polovice«, seveda predvsem z njenim vztrajnim »pomoženim« delovanjem. Tako se ob brez-upnosti glede bistvenega spreminjanja same KC v odnosu do žensk ponuja up samostojnega odločanja in izbire zunaj cerkvenega nadzora. Prav možnosti dejanske izbire prispevajo k temu, da v upravljanju lastnega življenja in delovanja odstopajo od strogih zapovedi KC, da religiozne razlage ponotranjajo »à la carte«, cerkvenost pa kot folklorno tradicijo. Pri tem pa je potrebno ostati »na preži«, kajti ključni nosilci moči v družbi so še predvsem »prvega spola«. Velik del teh (tudi na Slovenskem) je bližje obnašanju, ki po oceni L. Accati (2001: 253) velja za italijanske politike:

O papeževi avtoriteti nihče ne razpravlja, ker je neizpodbitni vir moči. Italijanski politiki se nanj (in na škofo) obračajo v jeziku, ki ni le spoštljiv, temveč izraža naravnost ganjeno spoštovanje brez sleherne kritičnosti, torej neodraslo spoštovanje.

IV CERKEV IN VOJAŠKI VIKARIAT

»Zvest Bogu in domovini«²⁰³

Ob desetletnici obstoja vojaškega vikariata je Ministrstvo za obrambo RS izdalo zbornik, ki je drag in dragocen. Prva lastnost ni moteča, saj to spominsko delo ni na prodajnih policah knjigarn po Sloveniji. Pomembna je druga lastnost, saj zbornik vsebuje (spo)znanja, ki so pomembna za oblikovanje splošnega nacionalnega zgodovinskega spomina kot okvira, znotraj katerega delujeta vojska in cerkev. Ker sta pri zagotavljanju duhovno oskrbe vojakov in vojakinj ti dve organizaciji povezani, je nedvomno vredno spoznati, kakšne razlage konkretnih družbenih in kulturnih razmer so vključene v skupno izhodišče pri izvajanju te dejavnosti in načrtovanju njenega prihodnjega razvoja.

Čeprav je duhovna oskrba izrazito usmerjena v zadovoljevanje posameznikove potrebe po duhovnosti, je ni mogoče izvzeti iz konkretnih družbenih in kulturnih okoliščin. Ta dejavnost je namreč po eni strani prežeta z vrednotami, ki so kot neločljiva sestavina

203 Večina besedila tega dela je bila objavljena kot kritičen prikaz zbornika *Vojaški vikariat: 10 let delovanja* (Jože Plut ... et al., ur., 2010) v *TiP* (2011), 48 (1): 289–294.

vsebovane v strukturno ustvarjeni dediščini, po drugi strani pa je določena vrednotna usmeritev vključena v ciljno naravnost aktualnega delovanja osebja vikariata. Glede na raznolikost vrednotnih usmeritev je nedvomno tudi ob branju tega zbornika umestno vprašanje, na kakšnih vrednotnih izhodiščih temelji osmišljanje vsestranskih dejavnosti v okviru duhovne oskrbe. Pri predstavljanju in presoji razlag, ki jih najdemo v tem zborniku, je upoštevano načelo zvestobe preverljivim zgodovinskim dejstvom. Takšen pristop je smiselni in upravičen, saj je odnos do dediščine tista podlaga, na kateri se oblikuje vzorec duhovne oskrbe za sedanje in (nepredvidljivo) prihodnje delovanje vojakov in vojakinj.

Vezilo zbornika, izpisano na vsaki strani (od skupno 158 strani) zgoraj v slovenščini in latinščini, se glasi »Zvest Bogu in domovini« – »Deo et patriae fidelis«. Zvestoba bogu je na prvem mestu, na drugem je domovina, torej z bogom za domovino (naprej). Glede na obstoj različnih ver in bogov (tudi v slovenski družbi in vojski) je vsakokratna uporaba božjega vodnika odvisna od cerkvene (institucionalne) razlage, kateri bog je v danih okoliščinah sprejemljiv in prenosljiv na vojake in vojakinje. Podobno je z »domovino«, ki se ne predstavlja sama, zato je vredno presojati tudi podobo domovine, kot jo določajo (uradno) veljavne razlage. Ker gre za slovensko vojsko, je predmet zanimanja slovenska domovina v spreminjajočih se državnih ureditvah.

Sam zbornik je razčlenjen v pet poglavij, ki celovito osvetljujejo duhovno oskrbo v vojaškem delovanju, osmišljajo pa jih uvodniki, ki so vojaško-cerkveno uravnoteženi tako, da sta po dva izpod peres najbolj odgovornih nosilcev vojaške in cerkvene oblasti.

Z vojaškega vidika je v prvem uvodnem zapisu ministrice za obrambo (L. Jelušič, str. 5) opredeljen namen duhovne oskrbe, da bi vojaki in vojakinje poleg »veliko znanja in izkušenj« dobili tudi napotila za doseganje sreče in upanja s pomočjo vere, oziroma s pomočjo dejavnosti vojaških duhovnikov. Kot je bolj podrobno določeno v uvodniku načelnika Generalštaba Slovenske vojske (A. Šteiner, str. 8), je to skrb za »etični profil« vojakov, k čemur mora voditi ustrezna duhovna oskrba, ki pa je od tu naprej že praktično izenačena z versko. Vojakom je namreč še posebej potrebno primerno predstaviti, kako so zagotovljene

ustrezne razmere za versko oskrbo, »da jih ne bi negativni primeri in bremena iz preteklosti dodatno obremenjevali.« Ta oskrba mora segati tudi v domače okolje, da vojaki po srečanju s »pohojenimi« vrednotami ne bi teh negativnih bremen prenašali družinskim članom. O izenačenosti duhovnosti z vernostjo govori tudi stališče, da se duhovna oskrba »ne sme vsiljevati laičnim posameznikom, da bi se tako izognili nekaterim modelom iz preteklosti v času intenzivne ideologizacije ne le družbe, temveč tudi vojske.«

Tako se že na prvih straneh srečamo s poenostavljenimi predpostavkami o moralni čistosti in neokuženosti sodobne duhovne oskrbe z ideologijo, na drugi strani pa so izpostavljeni »negativni primeri iz preteklosti«, povezani s pretirano ideologizacijo. Avtor sicer ne pove odkrito, za kakšno ideologizacijo naj bi šlo v preteklosti (in v kateri preteklosti), saj danes v slovenskem prostoru že prevladuje prepričanje, da vse negativno izvira iz idej komunizma.

Podobna skrb za stalno zagotavljanje duhovne oskrbe kot »nepogrešljive« dejavnosti, ki je »najtesneje povezana z etično in moralno vrednoto dostojanstva vsakega človeka, ki jo je treba spoštovati in varovati v vseh okoliščinah, tudi tedaj, ko je dovoljena uporaba sile«, je poudarjeno izražena tudi v cerkvenem uvodnem delu, najprej v zapisu ljubljanskega nadškofa in metropolita (A. Stres, str. 10). Vrline pripadnikov obrambnih in varnostnih sil, ki jih mora zagotavljati osebje vojaškega vikariata, so tu še bolj podrobno navedene. Zato je poleg vojaških duhovnikov v Slovenski vojski potrebno zagotavljati tudi delovanje vojaških pastoralnih delavcev. Uvodnik najvišjega predstavnika Katoliške cerkve na Slovenskem se ob 10-letnici Vojaškega vikariata končuje z željo po ustanovitvi vojaške škofije, s čimer bi tudi Slovenija »verodostojno pokazala svojo privrženost spoštovanju človekovih pravic in vladavini prava ...« (A. Stres, str. 11).²⁰⁴

204 Kljub (na prvi pogled prepričljivemu) sklicevanju na človekove pravice, uresničitev takšne zamisli ne bi bila le protiustavna (7. člen Ustave RS zagotavlja ločenost države in verskih skupnosti, hkrati pa tudi njihovo enakopravnost), temveč bi vodila tudi do kršitve enega od temeljnih načel mednarodnega prava o enakosti in enakopravnosti vseh subjektov. Vodila bi do rešitve, po kateri bi

Sporazum o duhovni oskrbi vojaških oseb, ki je bil med Vlado RS in Katoliško cerkvijo podpisan 21. 9. 2000, je bil v oktobru tega leta podpisan tudi z Evangeličansko cerkvijo v RS. Škof Evangeličanske cerkve (G. Erniša, str. 12) vidi v duhovni oskrbi vojakov koristno službo, »ki jo človek opravlja s srcem in dušo«, saj »v duhu strpnosti in spoštovanja služi tistim, ki si duhovno oskrbo v Slovenski vojski želijo in jim je namenjena«. Ob upravičevanju koristnosti duhovne oskrbe (in sklicevanju na človekove pravice) pa v zborniku ob obravnavi evolucije te dejavnosti ni nikjer zaslediti kritične ocene dejanske vloge kuratov, ki so jo imeli v nacističnem in fašističnem vojaškem nasilju, ko so moralno očiščevali množične morilce na okupiranih ozemljih.²⁰⁵

Za predstavitev zgodovinskega razvoja vojaške duhovne oskrbe, ki sega od grško-rimske prakse do prakse v Slovenski vojski do leta 2000, sta poskrbela dva avtorja. Najprej M. Šimac jedrnato opisuje razvoj duhovne oskrbe v habsburškem imperiju do njegovega zloma 1918, sledi pa mu več prispevkov J. Pluta, ki v kronološkem zaporedju oriše dogajanje glede na raznolikost državne pripadnosti slovenskih vojakov od 1918 do 2000, ko je delno odpiranje Slovenske vojske cerkvi (udeležba v bogoslužnih obredih v neslužbenem času) nadomestila organizirana duhovna oskrba.

Najobsežnejši je prispevek »Druga svetovna vojna«, v katerem J. Plut obravnava »najbolj kritično obdobje slovenske zgodovine z vidika duhovne oskrbe vojakov na Slovenskem«. Po kratki predstavitvi delno različnih vlog duhovnikov v treh okupatorskih vojskah (s poudarkom na nekaterih redkih duhovnikih, ki so simpatizirali z domačini, celo z Judi), se avtor zadrži predvsem pri »slovenskih odporniških gibanjih« (str. 33). Naslov podpoglavja je prav prepisan in prav ste prebrali. Avtor v ta gibanja uvršča partizane kot »narodnoosvobodilno vojsko«,

ena (tuja) država posegala v nacionalno obrambo, s tem pa tudi v suverenost (druge) države.

205 Več o tem v članku »Mračni liki duhovne oskrbe« (Smrke, 2009), v katerem avtor ob primeru fašističnih zločinov na zasedenem ozemlju Etiopije med drugim poudarja: »Medtem ko je vojska delovala z živčnimi plini, so kurati zaplinjevali z duhom«.

vendar brez njenega uradnega naziva (34) na eni strani, tej pa sledi celota »protikomunističnih borcev« (39–45), ki jo sestavljajo: slovenski četniki (»jugoslovanska vojska v domovini«), vaške straže in prostovoljna protikomunistična milica ter slovenski domobranci.

Že pri naslovu in uporabi množine za odporniško gibanje, se avtor (str. 33) sklicuje na to, da posamezne »oborožene enote« poimenuje tako, »kot so se sami imenovali« in da jih bo »obravnava nepristransko«. »Nepristranskost« pa obvisi v zraku že ob uvrstitvi vseh prej omenjenih »oboroženih enot« med »odporniška gibanja«. Še bolj neprepričljivo pa je to ob jasno izraženem odklonskem odnosu do pojasnitve vsebinskih razlik med različnimi »odporniški gibanji«. Avtor namreč pojasnjuje:

Lahko bi sicer začel razpravljati o Antiimperialistični oziroma Osvobodilni fronti in zgodbo o dveh etapah revolucije ... ali pa prejemanja orožja od okupatorjev članov vaških straž, MVAC in domobranske prisege, vendar tega ne bom obravnava (ibid.).

Neverjetno elegantno se avtor izogne bistvenim vsebinskim lastnostim, ki so v času druge svetovne vojne razlikovale »oborožene enote« glede na odnos do okupatorja na dve vrsti: na narodnoosvobodilne in kolaborantske. Z vidika duhovne oskrbe, ki so jo potrebovali vsi, je zanj pomembno le to, da so se vse »vojaške enote« borile proti »sovražniku«; ni pa pojasnjeno, proti kateremu in kako so se borile. Izključitev nekaterih drugih znakov (kot je npr. domobranska prisega), ki kažejo na povsem nasprotno razumevanje »sovražnika«, ne bi bila tako močta, če bi avtor v svojo obravnavo vključil dejanske prakse različnih »oboroženih enot« in neenako sistemsko podporo tem enotam (oborožitev, materialna oskrba, itd.).

Avtor pa preprosto spregleda, za kakšno »odporništvom« je šlo in kaj se je dogajalo v imenu zvestobe Bogu npr. pri MVAC in domobrancih. Nepristranskost bi zahtevala omembo, da sta ti dve vrsti »oboroženih enot« uničili najmanj 12 partizanskih bolnišnic, da so njihovi pripadniki samostojno na različne načine pobili 1627 ujetih partizanov, skupaj z okupatorjem pa še dodatnih 817; da so bodisi samostojno, bodisi

skupaj z okupatorskimi vojaki pobili 3134 aktivistov in simpatizerjev Osvobodilne fronte (če omenimo le smrtne žrtve po delih S. Grgiča, 1995, *Zločini okupatorjevih sodelavcev*), da odnosa do zavezniških padalcev niti ne omenjamo. Če se pisec prispevka zavestno izogne tem načinom »odporništv«, potem lahko domnevamo, da sprejema fašistično/nacistično razlago vloge organiziranih vojaških enot kot svoje izhodišče in se torej tudi solidarizira z njihovimi cilji uničenja slovenskega naroda.

Ko bi avtor v prid svoji »nepristranskosti« navedel vsaj kakšno misel o domovini – denimo – iz govora dr. Alojza Kuharja (na BBC septembra 1944) slovenskim domobrancem, kot je ta:

Morda so vam rekli, da se borite za domovino. Poglejte, kaj je Hitler napravil na Štajerskem, Gorenjskem in Koroškem. Kaj je nacizem tam storil s slovenskim jezikom, slovensko kulturo in slovensko mladino. In taki zločinci naj rešujejo domovino (Sušnik, 1993: 177).

V sicer bogatem navajanju virov manjkajo ravno tisti, ki bi problematizirali avtorjevo »nepristransko« izhodišče. K večji nepristranskosti ne prispeva niti krčenje duhovne oskrbe na tisto, ki je popolnoma skladna s cerkveno zakonodajo, s čimer avtor opravičuje škofovo prepoved duhovniškega delovanja nekaterih duhovnikov v partizanskih enotah, npr. Jožeta Lampreta – verskega referenta v XIV. diviziji.²⁰⁶ Na pristransko vrednotenje duhovne oskrbe v enotah Narodnoosvobodilne vojske in partizanskih odredih Slovenije podobno kaže avtorjeva ocena, da je vprašljiva »pastoralna dejavnost« verskega referenta Metoda Mikuža (ki je sicer zaprosil škofa G. Rožmana v skladu s cerkveno jurisdikcijo za dovoljenje in ga tudi dobil), ker da je bil preveč pod vplivom »partije«, ko je pri kmetih odstranjeval »strah pred komunizmom«.

Ob različnih podrobnostih in zapletih, ki so jih doživljali nekateri duhovniki (v vseh »odporniških gibanjih«), pri J. Plutu izstopa molk o bistvenih razlikovalnih značilnostih duhovne oskrbe, saj ta ni zgolj

206 Več o tem v delu *Med zvezdo in križem. Spomini Jožeta Lampreta* (2011).

tehnična dejavnost, temveč je vključena v celoto vojaškega delovanja. Zato pri obravnavi delovanja konkretnih oboroženih enot vprašanja neenakih ciljev in sredstev ni mogoče potisniti na raven nepomembnega ali ga izključiti kot »ideološko«. K »neideološkosti« v določanju »odporniških« gibanj sodi tudi izključitev mednarodnega naveznega okvira – sodelovanja zaveznikov v boju zoper fašizem in nacizem, in to, da je na njegovo mesto povzdignjena notranja »državljanska vojna« z izključenim zaporedjem delovanja najpomembnejših nosilcev posvettne in cerkvene oblasti in s postuliranim pravočasnim (bojem za človekovo dostojanstvo in pravice) – »odporništvom« zoper komunizem. Tako je v zbornik vstopila kot znanstveno preverjena in potrjena »vsa resnica«, kakor jo že več desetletij, zlasti pa od državne osamosvojitve naprej, sistematično ustvarja, širi in z vsemi duhovnimi sredstvi utrjuje »objektivno« zgodovinopisje ob podpori (ne vselej enako vidni) vrha Katoliške cerkve na Slovenskem²⁰⁷.

Očitno pristranska »nepristranska« podoba dogajanja v drugi svetovni vojni dopušča sklepanje o tem, za kakšno moralno usmeritev naj bi v prvi vrsti šlo tudi v sedanjem in prihodnjem delovanju Vojaškega vikariata v Slovenski vojski in kako je treba razumeti »negativna bremena preteklosti«. V tem smislu je osvoboditev izpod nacizma vidno zanikana, saj je dana v narekovaje – 1945 naj bi šlo za »osvoboditev«, ki je trajala vse do osamosvojitve Slovenije. To obdobje »totalitarizma« J. Plut prikazuje z vidika (neupoštevanja) človekovih pravic vernih državljanov in poskusov systemskega državnega obvladovanja duhovništva, ki je sledilo koncu druge svetovne vojne, ko »je bila ukinjena duhovna oskrba pri partizanih, vojaški duhovniki v preostalih vojaških formacijah pa so bili pobiti ali so pobegnili v tujino« (str. 53). Niti sledi ni o tem, kakšno dejansko vlogo so odigrali mnogi duhovniki zlasti v ljubljanski škofiji pri organiziranju »drugih vojaških formacij« (Cuzzi, 1998: 91). Največ, kar avtor sporoča o njihovem vsestranskem in tudi bojnem delovanju, je ugotovitev v zvezi s »spontanim« organiziranjem

207 Neprekinjeno stopnjevanje poteka do danes (Dežman, 2014, Slovenski čas, februar 2015).

vaških straž: »Nekateri domači duhovniki so se verjetno trudili organizirati oborožene skupine za zaščito vasi.« Tako je iz institucionalne ravni²⁰⁸ dejavnost padla na raven morebitne individualne spontane akcije.

Izjemen razcvet duhovne oskrbe v desetletju od 2000 do 2010 je prikazan v »Kroniki vojaškega vikariata«, kjer so natančno po datumih zapisani različni pomembni dogodki, kot so: personalne zasedbe duhovniških in pastoralnih mest, (svete) maše za domovino in za padle v osamosvajanju Slovenije, stiki z vojaki na slovenskih misijah v tujini, izleti v različne – zlasti za Katoliško cerkev pomembne – kraje (Lurd, Rim, El Escorial), blagoslovitve (doslej sedmih) vojaških kapel, blagoslovitve motoristov SV, gasilcev, itd., poletni in zimski tabori za otroke pripadnikov SV, tečaji meditacije za pripadnike SV in družinske člane, delavnice za mlade po župnijah, družinski vikendi za pripadnike SV in njihove družinske člane, dnevi vere in športa, miklavževa srečanja, božične slovesnosti, velikonočnice za uslužbence MORSa in Generalštaba, udeležbe na različnih mednarodnih srečanjih. Glede na izjemno razvejene in daleč preko meja vojaških oseb razširjene dejavnosti, ki sodijo k duhovni oskrbi, je upravičeno vprašanje o njeni neobremenjenosti z drugačnimi interesi.

Gre v duhovni oskrbi res za duhovnost, ali za kaj drugega? Zgodovinski in sodobni primeri pritrjujejo stališču, da je duhovnost pri tem pogosto nekaj postranskega. Na obeh straneh – cerkveni in državni, so v ozadju lepih videzov mnogo pomembnejši pragmatični, praktični samooskrbni interesi obeh institucij. Drugače rečeno: Duhovni servis vojaka vernika je v funkciji pomembnejšega materialnega interesa povezanih države in cerkve (Smrke, 2009: 7).

208 Ključno vlogo na institucionalni ravni je imel v ljubljanski škofiji škof G. Rožman, ki je v svojem pastirskem pismu (24. oktobra 1941) poučil vernike, »da je glavna nevarnost zanje komunizem, ki zdaj nastopa kot narodnoosvobodilno gibanje v obliki osvobodilne fronte in partizanskega vojskovanja, in da je za vernike škofije zakonita redna vojska Kraljevine Italije tista, ki jih brani proti tej nevarnosti« (Pleterski, 2012: 9).

Takšna dejavnost zahteva tudi ustrezno organizacijsko obliko, zato je vojaški vikariat »samostojna, strokovno zaključena organizacijska enota pri Generalštabu Slovenske vojske«. Vse osebje naj bi prispevalo k celoviti vključenosti in notranji skladnosti vojaških enot, saj je npr. pastoralni delavec, ki navdihuje s svojim zgledom, »del življenja voja-ka, podčastnika in častnika in sicer na delovnem mestu in doma« (M. Škofca, str. 120); vse osebje vojaškega vikariata je »navzoče v vseh trenutkih vojakovega življenja«, tudi, če je vojak neverujoč ali pripadnik drugačne veroizpovedi, to pa je mogoče v takšnem duhovnem okolju, v katerem vladata »medsebojno spoštovanje in ljubezen« (V. Muhič in S. Kračun, str. 121, 123).

Že ta skrajno skrčen zapis kaže na resnično vseobsegajočo in bogato dejavnost osebja Vojaškega vikariata, ki pa je (kljub formalni ustavni ločitvi Cerkve od države) upravičeno s temeljnim duhovnim virom, saj da »temelji na Svetem pismu in znamenju križa«, pri svojem delu pa poudarja »domoljubje kot pozitiven pogled na slovenski dom, domovino, tradicijo, jezik in kulturo, ki je globoko zaznamovano s krščanskimi vrednotami ...«.

Epilog – prihodnost in ljubezen

V *Apostolskem pismu ob začetku novega tisočletja* je papež Janez Pavel II. (2001: 12) poudaril dolžnost duhovnikov, da se usmerijo v prihodnost. Glede na to, da prihodnost ni usojena, da vanjo vodijo različne poti in da so tudi cilji tega popotovanja raznoliki, je prihodnost odvisna od skupnega hotenja in naprežanja vseh »udov« neke družbene skupnosti. Katoliška cerkev na Slovenskem naj bi delovala po navdihu Svetega Duha (ki naj bi bil tudi duhovni oče njene strategije) in praktično v skladu s *Katekizmom katoliške Cerkve* (1993); ta je tudi »oporno besedilo« za prenovo vsega cerkvenega življenja, ki naj »pastirjem« Cerkve pomaga »oznanjevati vero in klicati k evangelijskemu življenju«, kot je v uvodni besedi poudaril papež Janez Pavel II v štiri-najstem letu papeževanja, 11. oktobra 1992.

Os, na katero se vežejo vse zapovedi, je ljubezen, kar je po cerkveni razlagi enako Bog in kar je – naprej in od samega začetka – enako resnica in – v nadaljevanju, enako smisel, »počelo in cilj vseh stvari« (*Katekizem*, člen 36). Ljubezen je torej tista, katere glavna nosilka je KC, »steber in temelj resnice« (člen 171), »mati vseh verujočih«, ki »učí govorico vere«, vera pa je »potrebna za zveličanje, ... kdor bo veroval, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen« (člen 181, 183). »Če se vera ne razvija v delih, je mrtva (prim. Jak 2, 14–16) in ne more obroditi sadov večnega življenja« (*Katekizem*: 13, uvodna beseda papeža Janeza Pavla II).

Misel na prihodnost je bila tista, ki je KC na Slovenskem že v času socializma spodbujala in obvezovala h krepitvi jasno usmerjenih dejavnosti, katerih cilj je bil povrnitev izgubljenega družbenega položaja in moči. Ta cilj se je začel uresničevati z uvedbo večstrankarskega političnega sistema; z vzpostavitvijo samostojne države (1991) in osvoboditvijo izpod »komunizma« pa se je zagotovila tudi potrebna institucionalna podpora. Kljub odločnemu vstopanju v javni prostor, ob izjemni krepitvi gospodarske in (posredno tudi) politične moči, ki jo KC neprekinjeno upravičuje z vlogo žrtve (»komunizma«), naj bi bilo vprašanje njene prihodnosti na Slovenskem še vedno aktualno. Zato se v javnem diskurzu KC stopnjuje kriminalizacija partizanskega narodnoosvobodilnega boja in vseh drugače mislečih, na sprevrnjenih podobah polpretekle zgodovine pa se povečuje njena vloga v ohranjanju domoljubja in sploh slovenstva, kar osmišlja tudi homogenizacijo »vernih kristjanov« in izključevanje »poganov« na različnih področjih družbenega delovanja. Čeprav so dolgoročni in kratkoročni cilji KC nedvoumno določeni in se postopno uresničujejo, je za njene vrhovne odločevalce po četrtnem stoletju »demokratizaciji« še vedno premalo storjenega za »normalizacijo«, saj

kot narod nismo zaživelj svobodno in sproščeno, v resnični enakopravnosti ... zgodovina se je ustavila ... komunistična revolucija še danes uveljavlja svojo oblast ... v vrhovih oblasti še vedno prevladuje prezir in omalovaževanje vernosti in Cerkve. brez zgodovinske resnice nam preostane zgolj spotikanje v somraku polresnic ... v tej deželi skoraj ni moč dihati (Rode, 2016).

Normalizacija še ni dosežena,

»ker smo resnico o totalitarni preteklosti pustili še zavito oziroma prikrito, se nam zaradi prestižnih interesov prejšnjih elit tudi zgodba samostojne Slovenije maže s propagandnimi učinki polpreteklih usedlin, ... ki ovirajo razvoj demokracije (Juhant, 2016).

Nenormalna prihodnost pa ni sprejemljiva, zato si »bomo ponosni še vztrajneje razčiščevali svojo preteklost, ... Zato kličem k spravi in ureditvi odnosov med nami.« (Juhant, 2016).

Še bi lahko naštevali, kaj vse je potrebno storiti za prihodnje polnejše osvobajanje slovenske družbe po meri vodstva KC. Vendar najbolj sveža spoznanja in priporočila ponavljajo tisto, kar je v bistvenih potezah predstavljeno v štirih poglavjih tega dela. Zato si na tem mestu lahko zastavimo vprašanje, za kakšno resnično prihodnost se trudijo katoliški varuhi moralne prenove na Slovenskem. Ali je prvi cilj in smisel njenega delovanja prihodnost, ki naj bi bila bolj prijazna in polna dobrega za vse ljudi? Ali se čuti zavezano Bogu ljubezni in spoštovanja dostojanstva ljudi, k tistemu Bogu, ki je »polnina dobrega« (kot je zapisal papež Janez Pavel II. v *okrožnici Sijaj resnice* v 9. točki)? Ali v svoja dejanja vključuje razlago o spoštovanju človekovega dostojanstva iz *Katekizma katoliške Cerkve* (paragrafi 2284–2287), ki med drugim pojasnjuje tudi zlo delovanje – pohujšanje:

Pohujšanje je veliko, kadar ga dajejo tisti, ki so po naravi ali službi dolžni učiti ali vzgajati druge ... Kdor pooblastila, s katerimi razpolaga, uporablja v okoliščinah, ki imajo za posledico vršitev zla, postaja kriv za pohujšanje in odgovoren za zlo, ki ga je neposredno ali posredno podpiral.

Za prihodnji razvoj družbe je torej pomembno tudi, katera opredelitev družbenega zla bo postala veljavno merilo za načrtovanje konkretnih ukrepov in dejavnosti: ali bo to religijsko upravičena opredelitev, s katero se (via duhovnega popravljanja) dejansko pomagajo krepiti obstoječa nesorazmerja v realnih možnostih življenja večine državljanek in državljanov, ali pa njej nasprotna (»konkurenčna«), ki

zlo opira na izkustveno preverljive kazalnike stopnjujoče se družbene neenakosti.

Če bo KC nadaljevala z dosedanjo ambivalentno prakso odpravljanja »zla« iz družbe, ki z videzom ljubezni polne in humane usmeritve na vse, ki so pomoči potrebni, dejansko prispeva (posredno ali celo neposredno) k povečevanju materialne bede in diskriminacije, se (z vidika drugače mislečih) poraja vsaj nekaj vprašanj, o katerih bi morali razmisliti vsi, ki so odgovorni za uresničevanje zahtev vodstva KC, vključno z »božjim občestvom«. Ali si KC upravičeno jemlje pravico, da na podlagi svojega večnostnega poslanstva obsoja vse, kar ni v skladu z njenimi zapovedmi in vzorci urejenosti že v času tuzemskega življenja, ter hkrati zahteva, da bi tudi zunaj-cerkvene ustanove obsojale »grešnike« po njeni meri? Ali naj se v imenu večnega življenja, kakor ga razlaga KC, odpravijo vse tiste svoboščine, ki so si jih izborile stoletja izključene (diskriminirane) tuzemske množice ob njenem čvrstem nasprotovanju; ali je to sploh še delovanje, ki bi si zaslužilo oznako »ljubezen« do vseh, ne le do skrbno izbranih pripadnikov te cerkve?

Literatura in viri

Accati, Luisa (2001): *Pošast in lepota. Oče in mati v katoliški vzgoji*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Ahčin, Ivan (1939): *Komunizem največja nevarnost naše dobe*. Ljubljana.

Benokraitis, Nijole V. in Feagin, Joe R. (1995): *Modern Sexism: Blatant, Subtle and Covert Discrimination*. (2. izd.) Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Bergstrand, Göran (1996): Teološki pristop k moškosti in enakopravnosti. V Göran Bergstrand in drugi (ur.), *Prostori moškosti*: 76–93. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Burcar, Lilijana (2015): *Restavracija kapitalizma: repatriarhalizacija družbe*. Ljubljana: Sophia.

Clines, David J. A. (2015): *The Scandal of a Male Bible*. Dostopno prek: [www.academia.edu/10977758/The Scandal of a Male Bible](http://www.academia.edu/10977758/The_Scandal_of_a_Male_Bible). The Ethel M. Wood Lecture for 2015 (14. 12. 2016)

Cornwell, John (2002): *Hitlerjev papež. Manj znana zgodovina papeža Pija XII*. Ljubljana: Orbis.

Cuzzi, Mario (1998): *L'Occupazione italiana della Slovenia*. Roma.

Čepič, Zdenko (2005): Ustanovitev Demosa. V Neven Borak ... et al. (ur. Jasna Fischer ... et al.), *Slovenska novejša zgodovina: od Programa Zedinjena Slovenija do mednarodnega priznanja republike Slovenije 1848–1992*, 1285. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Davie, Grace (2000/2005): *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Denzler, Georg (1997): *2000 Jahre christliche Sexualmoral*. Weyarn: Seehamer Verlag.

Dežman, Jože (2014): Preseganje travmatskih bremen titoizma. *Bogoslovni vestnik* 74 (4): 611–638.

Divjak, Milan (1993): *Razvoj laične moralne vzgoje in pouka v slovenski šoli s posebnim ozirom na predmet DMV*. Doktorska disertacija. Ljubljana: FDV.

Dragoš, Srečo (2014): The Separation between Church and State in Slovenia: A Political Fiasco. V Gorana Ognjenović and Jasna Jozelić (ur.), *Politicization of Religion, the Power of State, Nation and Face: the Case of Former Yugoslavia and its Successor States*, 171–192. New York: Palgrave Macmillan.

Dragoš, Srečo in Leskošek, Vesna (2003): *Družbena neenakost in socialni kapital*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

Drenovec, Franček (2013): *Kolaps elite. Iskanje normalnosti in naprednosti v majhni evropski državi*. Ljubljana: Založba I*cf.

Drnovšek, Marjan (1997): Begunstvo in slovenska politična emigracija. V Marjan Drnovšek, Drago Bajt (ur.), *Slovenska kronika XX. stoletja 1941–1995*, 2. izdaja, 98–99. Ljubljana: Nova revija.

Ferenc, Tone (1993): Množično izganjanje Slovencev med drugo svetovno vojno. V Franc Šetinc (ur.), *Izgnanci*, 19–107. Ljubljana: Društvo izgnancev Slovenije.

Flere, Sergej (2005): Spol in religioznost. V Brina Malnar, Ivan Bernik (ur.) *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*: 251–261. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Frank, Mirjana (2012): Katoliški učbeniki za verouk in družbena neenakost spolov (dispozicija doktorske disertacije). Ljubljana: FDV

Furlan, Nadja (2006): *Manjkajoče rebro. Ženska, religija in spolni stereotipi*. Koper: Annales.

Gestrin, Ferdo in Melik, Vasilij (1966): *Slovenska zgodovina od konca osemnajstega stoletja do 1918*. Ljubljana: DZS.

Godeša, Bojan (1997): Ustanovitev Slovenske zaveze. V Marjan Drnovšek, Drago Bajt (ur.), *Slovenska kronika XX. stoletja 1941–1995*, 2. izdaja, 35. Ljubljana: Nova revija.

Godeša, Bojan (1997a): Temeljne točke osvobodilne fronte. V Marjan Drnovšek, Drago Bajt (ur.), *Slovenska kronika XX. stoletja 1941–1995*, 2. izdaja, 21–23. Ljubljana: Nova revija.

Grafenauer, Bogo (1945/1987): Osvobodilna fronta v slovenskem narodnem razvoju. V Bogo Grafenauer (ur), *Slovensko narodno vprašanje in slovenski zgodovinski položaj*, 184–208. Ljubljana: Slovenska matica.

Grah, Matija (2014): Temeljni programski dokument je evangelij. *Delo*, 11. november 2014, str. 3.

Grgič, Silvo (1995): *Zločini okupatorjevih sodelavcev*. Novo mesto: Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije: Dolenjska založba.

Harcet, Marjana (2004): Pismu škofom o sodelovanju med moškim in žensko v cerkvi in v svetu. *Delta*: 10, 3–4: 99–105.

Heinsohn, Gunnar in Steiger, Otto (1993): *Uničenje modrih žensk*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.

Holden, Pat (ur. 1983): *Women's religious experience*. London&Camberra: Croom Helm, Totowa, New Jersey: Barnes&Noble Books.

Hutchison, Robert (2002): *Opus dei: njihovo kraljestvo prihaja*. Ljubljana: Orbis.

IZBERI ŽIVLJENJE. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina, 2002.

Jackson, Margaret (1994): *The Real Facts of Life. Feminism and the Politics of Sexuality c. 1850–1940*. London: Taylor&Francis Ltd.

Janez Pavel II (1982): *Apostolsko pismo o družini*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 16.

Janez Pavel II (1989): *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene* (orig. Mulieris dignitatem, 1988). Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 40.

Janez Pavel II (1994): *Okrožnica Sijaj resnice*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 52.

Janez Pavel II (1995): *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 60.

Janez Pavel II. (2001): *Apostolsko pismo ob začetku novega tisočletja*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 91.

Jogan, Maca (1978): *Sociologija reda*. Maribor: Obzorja.

Jogan, Maca (1986): *Ženska, cerkev in družina*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Jogan, Maca (1988): Katholische Soziologie in Slowenien als Produzentin sozialer Harmonie in Österreich (bis 1918). V Josef Langer (ur.) *Geschichte der österreichischen Soziologie: Konstituierung, Entwicklung und europäische Bezüge*, 117–132. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

Jogan, Maca (1990): *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.

Jogan, Maca (2000): Postsocializem in androcentrizem. *Družboslovne razprave – Tranzicija in neenakost med spoloma*, XVI (34–35): 9–30.

Jogan, Maca (2001): *Seksizem v vsakdanjem življenju*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Jogan, Maca (2004): Slovenska (postmoderna) družba in spolna neenakost. *Teorija in praksa*, 41 (1–2): 361–376.

Jogan, Maca (2005): Katoliška cerkev in diskriminacija žensk *TiP*, 42 (4–6): 594–605.

Jogan, Maca (2008): Rekatolizacija slovenske družbe. *TiP*, 45 (1–2): 28–52.

Jogan, Maca (2013): Družbena (ne)enakost spolov v slovenski postsocialistični zavesti. *TiP*, 50 (1): 5–38.

Juhant, Janez (2011): *Za človeka gre*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Juhant, Janez (2016): *Za mojo Slovenijo. Dileme dneva državnosti ob 25. obletnici osamosvojitve*. *Družina*, 26. junija 2016:17.

Kalbian, Aline H. (2005): *Sexing the Church. Gender, Power and Ethics in Contemporary Catholicism*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.

Kassel, Maria (ur. 1988): *Feministische Theologie – Perspektiven zur Orientierung* (druga predelana izdaja). Stuttgart: Kreuz Verlag.

KATEKIZEM katoliške Cerkve. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca 1993.

Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Založba Sophia

Kirn, Andrej (1984): Tine Hribar v vlogi ideološkega razumnika. *Teorija in praksa*, 21(5–6): 539–552.

Kissling, Frances (2001): Roman Catholic Fundamentalism: What's Sex (and Power) Got do with it. V Courtney W. Howland (ur.) *Religious Fundamentalism and the Human Rights*: 3–8. New York: Palgrave.

Klajnsček, Zdravko (1993): Narodnoosvobodilna vojska in partizanski odredi Slovenije. *Enciklopedija Slovenije 7*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 323–324.

Koran. Tržič: Učila 2005

Kovačič Peršin, Peter (2000): Restavracijski model rekatolizacije na Slovenskem. Politika prikrita z vero. *Delo, Sobotna priloga*, 25. 11. 2000.

Kovačič Peršin, Peter (2012): *Duh inkvizicije: slovenski katolicizem med restavracijo in prenovo*. Ljubljana: Društvo 2000.

Krašovec, Jože (2003): Vrnitev k virom teologije. *Bogoslovni vestnik*, 63 (1): 139–140.

Kuhar, Roman (2015): Playing with science: sexual citizenship and the Roman Catholic Church counter-narratives in Slovenia and Croatia. *Women's Studies International Forum*, (49): 84–92.

Küng, Hans (2004): *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Ljubljana: Sophia.

Kvaternik, Peter (2003): *Brez časti, svobode in moči: vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945–2000)*. Ljubljana: Družina.

Lampret, Jože (2011): *Med zvezdo in križem. Spomini Jožeta Lampreta*. (Zbrala in uredila dr. Ljuba Dornik Šubelj.) Velenje: Muzej

Mahnič, Anton (1895): Leonova družba. Gorica: *Rimski katolik*, 153–164.

Malli, Eva (2011): *Slovenski odpor: Osvobodilna fronta slovenskega naroda od 1941 do 1945*. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Matković, Liljana (1973): *Žena i crkva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Mazower, Mark (2002): *Temna celina: dvajseto stoletje v Evropi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Migliore, Celestino (2007): Intervention by the Holy See at the 51st session of the Commission of the Status of Women of the United Nations Economics and Social Council. Dostopno prek: http://www.vatican.va/roman_curia/secrariat_state/2007/documents/rc_seg-st_20070302_status-women_en.html (25. 4. 2009).

Mlakar, Boris (2003): *Slovensko domobranstvo 1943–1945*. Ljubljana: Slovenska matica.

Molitvenik za Marijine družbe. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna, 1920.

Müller-Funk, Wolfgang (2007): Säkularisierung – Kirche, Religion und Staat – Toleranz und Anerkennung. Stichworte zu einer fälligen Diskussion. V Friedrich Gleißner, Hanspeter Ruedl, Heinrich Schneider, Ludwig Schwarz (ur.): *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, 173–185. Wien, Köln, Weimar. .

Nečak, Dušan in Repe, Božo (2003): *Oris sodobne obče in slovenske zgodovine: učbenik za študente 4. letnika*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za zgodovino.

Ocvirk, Drago K. (2005): Benedikt blagi. *Dnevnik*, 22. aprila 2005, 5.

Papeški svet za družino (1997): *Priprava na zakon*. Ljubljana: Družina, Cerkevni dokumenti 71.

Pavlica, Josip (1892): Leonina. Gorica: *Rimski katolik*, 82–89.

Pavlica, Josip (1894): Slovenska Leonina. Gorica: *Rimski katolik*, 122–123.

Pleterski, Janko (2012): *Preklicati revolucijo v slovenski zgodovini?*. Ljubljana: Zveza združenj borcev za vrednote NOB Slovenije.

Plut, Jože ... et al. (ur., 2010): *Vojaški vikariat: 10 let delovanja*. Ljubljana: Ministrstvo za obrambo Republike Slovenije.

Potočnik, Vinko (1999): Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev. V Niko Toš et al., *Podobe o cerkvi in religiji /na Slovenskem v 90-tih*, 81–108. Ljubljana: FDV – IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Premk, Martin (2005): *Matjaževa vojska 1945–1950*. Ljubljana: Društvo piscev zgodovine NOB Slovenije.

Raciborski, Filip (2009): Women's Role in the Family: A Comparative Study. V: Niko Toš, Karl H. Müller et al. (ur.) *Three Roads to Comparative Research: Analytical, Visual, and Morphological*, 143–169. Vienna: Edition Echoraum.

Ranke Heinemann, Uta (1988/1992): *Katoliška cerkev in spolnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Ranke Heinemann, Uta (2005): Cerkev se ne bo spremenila. *Delo, Sobotna priloga*. Ljubljana: 30.aprila 2005: 22–23.

Ranke Heinemann, Uta (2012): *Evnuhi za nebeško kraljestvo: katoliška cerkev in spolnost od Jezusa do Benedikta XVI*. Ljubljana: Modrijan.

Ranke Heinemann, Uta (2012a): Ali za Vatikan sploh še obstaja kakšna odrešitev? (intervju) *Mladina*, 7. september 2012: 33–37.

Ratzinger, Joseph (2004): Pismo o sodelovanju med moškimi in ženskami v cerkvi in svetu (31. maj), sporočeno javnosti – 31. julij 2004 (zapis po članku Ali H. Žerdina »Vatikan o ženskah« v *Mladini*, 8. avgust 2004: 21–23).

Remond, Rene (2005): *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: Založba / *cf.

Repe, Božo (1997a): Vračanje domobrancev in obračun z njimi. V Marjan Drnovšek, Drago Bajt (ur.), *Slovenska kronika XX. stoletja 1941–1995*, 2. izdaja, 99–101. Ljubljana: Nova revija.

Repe, Božo (2015): *S puško in knjigo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rode, Franc (2016): Zamujena priložnost. *Slovenski čas* (Priloga tednika *Družina*), št. 74, junij 2016: 2–3.

Rose, Susan D. (2001): Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality and Human Rights. V: Howland, Courtney W. (ur.) *Religious fundamentalisms and the human rights of women*: 9–20. New York, St. Martin's Press.

Rus, Veljko in Toš, Niko (2005): *Vrednote Slovencev in Evropejcev*. Ljubljana: FDV, IDV.

Rybar, Miloš (1993): Izgoni slovenskih duhovnikov. V zborniku *Izgnanci* (ur. F. Šetinc), 117–129. Ljubljana: Društvo izgnancev Slovenije.

Seigerschmidt, J. M. (1906): *Sveta družina vzor krščanskim družinam*. Celovec: Družba sv. Mohorja.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (izd. 1993): *Frauen und Kirche*. Bonn.

Smrke, Marjan, Uhan, Samo (1999): Skica religijske različnosti: Poljska in Slovenija. V: Toš, Niko et al. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-tih)*, (Dokumenti SJM 7) 213–223. Ljubljana: FDV – IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Smrke, Marjan in Hafner Fink, Mitja (2008): (Ne)religioznost in socialna distanca do izbranih družbenih manjšin v postsocialistični Evropi. *Teorija in praksa*, 45 (3–4): 285–300.

Smrke, Marjan (2009): Mračni liki duhovne oskrbe. *Dnevnik*, 5.dec. 2009 (let. 59): 7

Smrke, Marjan (2016): Odtis poloma slovenske Katoliške cerkve na podatkih raziskave SJM. *Teorija in praksa*, 53 (2): 275–293.

Sorge, Elga (1984): *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*. Stuttgart.

Spahić-Šiljak, Zilka (2007): *Žene, religija i politika*. Sarajevo: Internacionalni multireligijski i interkulturalni centar IMIC Zajedno.

Stres, Anton (1991): *Oseba in družba*. Celje: Mohorjeva družba.

Stres, Anton (1996): *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.

Sušnik, Tone (1993, ur.): *Zbornik o dr. Alojzu Kuharju*. Ljubljana: Studia Slovenica.

Štuhec, Ivan (2014): Etična utemeljitev in upravičenost slovenske osamosvojitvene vojne. *Bogoslovni vestnik* 74 (4): 593–638.

Tariq, Ali (2002): *Spopad fundamentalizmov. Križarstvo, džihad in modernost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Toš, Niko ... et al., (1999): *Vrednote v prehodu II. Slovensko javno mnenje 1990–1998*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Inštitut za družbene vede, Center za raziskovanje javnega mnenja.

Toš, Niko in drugi (1999a, ur.): *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-tih)*. Ljubljana: FDV – IDV, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Toš, Niko (1999b): Religioznost v Sloveniji – v medčasovnih primerjavah (1968–1998; ISSP, Religion, 1991–1998 in WVS 1992 in 1995). V: Niko Toš et al. (1999a): *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-tih)*, 159–185.

Toš, Niko (2005): Paberkovanje po vrednotah. V Niko Toš (ur.) *Paberkovanje po vrednotah*: 3–99 in 187–227. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.

Toš, Niko (ur., 2006). *Pogledi na reforme*. Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV

Tunjič, Niko (2009): Veroučitelj kot sopotnik veroučencem. *Bogoslovni vestnik* 69 (2009) 4: 493–507.

Ušeničnik, Aleš (1895): Ali je Avstrija res katoliška? Gorica: *Rimski katolik*, 403–417.

Ušeničnik, Aleš (1896): Zakaj Avstrija ni katoliška? Gorica: *Rimski katolik*, 79–84.

Ušeničnik, Aleš (1897): Ut omnes unum sint! Ljubljana: *Katoliški obzornik*, 109–125.

Ušeničnik, Aleš (1897a): Leonova družba. Ljubljana: *Katoliški obzornik*, 1–9.

Ušeničnik, Aleš (1899): Velika laž naše dobe. Ljubljana: *Katoliški obzornik*, 36–47.

Valenčič, Rafko (2001): Zakon in družba – pot cerkve in družbe. Uvodna beseda v: *Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti* (Papeški svet za družino), 5–14. Ljubljana: Družina, Cerkveni dokumenti 93.

Valentini, Norberto, Di Meglio, Clara (1976): *Seks u ispovjedaonici*. Zagreb: Alfa.

Velušček, Ksenija (1997): *Religijsko opravičevanje hierarhije med spoloma*. (diplomska naloga). Ljubljana: FDV.

Vodovnik, Žiga (2014): Demokratizacija in nova družbena gibanja. *Teorija in praksa*, 51 (2–3): 415–433.

Vogrinc, Anton (1904/1996): *Nostra maxima culpa: Kriza Katoliške cerkve, njeni vzroki in predlogi za izboljšanje*. Petrovče: Znamenje.

Wolf, Hans Jürgen (1998): *Geschichte der Hexenprozesse*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbH.

Woodhead, Linda (2004/2009): *Kršćanstvo. Zelo kratek uvod*. Ljubljana: Krtina.

Žajdela, Ivo (2015): V Sloveniji ni bilo državljanske vojne. S pojmom »državljanska vojna« se samo zamegljuje krivda komunistov in njihove revolucije, *Slovenski čas (priloga Družine)*, februar 2015, 6–7.

Žnidaršič, Ivica (2015): *Nemčija še ni plačala vojne škode*. Ljubljana, Društvo izgnancev Slovenije 1941–1945.

Viri²⁰⁹

Janez Ambrožič ... et al. (1998/2009): *Hodimo z Jezusom*. Veroučni učbenik za 2. razred. Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba. 6. ponatis (ur. dr. A. Slavko Snoj), Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.

Janez Ambrožič, Stanko Gerjolj, Alojzij Slavko Snoj s sodelavci (1991/2015): *Pot v srečno življenje*. Učbenik za 3. razred. Ljubljana, Celje: Mohorjeva družba; 1991, 2015 – 8. ponatis.

Janez Ambrožič, Stanko Gerjolj, Alojzij Slavko Snoj s sodelavci (1991/2015): *Znamenja na poti k Bogu*. Veroučni učbenik za 4. razred osnovne šole. 7. ponatis leta 2015 (v tem ponatisu: ur. A. Slavko Snoj, v navedbi avtorjev je novo, žensko ime – B. Jelič). Celje: Mohorjeva družba.

209 Tu so naštetih pomembnejši viri (enote v raziskovanju politizacije veroučnih učbenikov), mnogi drugi so natančno navedeni v ustreznih opombah.

Franc Mihelčič (sestavil, 1977): *Cerkvena zgodovina, vzori in boji*. Ljubljana.

Krščanski nauk 4. (1973/1998) Ljubljana: Zadruga katoliških duhovnikov SFRJ v Ljubljani; 15. izpopolnjena izdaja: Ljubljana: Salve.

Stanko Gerjolj et al. (1998): *Skupaj v novi svet*. Veroučni učbenik za 5. razred, poskusna izdaja, Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba.

Stanko Gerjolj, A. Slavko Snoj, Janez Ambrožič in Petra Žagar (1999/2015): *Kdo je ta?* Veroučni učbenik za 6. razred osemletke (poskusna izdaja). Celje: Mohorjeva družba, 9. ponatis (za 7. razred devetletke) leta 2015.

Življenje po božjih zapovedih. (1987) Veroučni učbenik za učence 7. razreda osnovne šole, Ljubljana.

Stanko Gerjolj ... et al. (2015, 9. ponatis): *V življenje*. Učbenik za 8. razred devetletke. Celje: Društvo Mohorjeva družba; Celjska Mohorjeva družba.

Stanko Gerjolj ... et al. (2009, 3. natis): *Gradimo prihodnost*. Učbenik za 9. razred devetletke. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.

Jelka Razpotnik in Damjan Snoj (2010, 2. natis): *Raziskujem preteklost* 9. Ljubljana: Rokus.



Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede