

## CERKEV / DRŽAVA: LOČITEV ALI RAZLOČITEV?

**Povzetek.** Ker odnosi med državo in verskimi skupnostmi pri nas niso urejeni, je konflikt s Cerkvijo (RKC) še bolj izrazit. Kako realizirati abstraktno ustavno normo o ločitvi verske od posvetne sfere je problem, ki je v tem prispevku obravnavan z dveh vidikov. Prvi vidik je navajanje razlogov za prakticiranje ločenosti, se pravi, vsebinsko utemeljevanje tega, zakaj to načelo sploh potrebujemo. Drugi vidik pa je sama izvedba načela. Čeprav sta obe vprašanji med sabo povezani, nista isti. Avtor zagovarja stališče, da je konsenz okrog drugega vprašanja možen, okrog prvega pa ni verjeten. Zato ni vseeno, kateri vidik (argumentacije) bo prevladoval v javni razpravi, ki bo potrebna za realizacijo omenjenih ustavnih določil. V drugi polovici prispevka je predstavljena tipologija načinov (raz)ločitve in potrebni pogoji, da se uskladimo o izbiri enega izmed njih.

**Ključni pojmi:** država, cerkev, verske skupnosti, klerikalizem, ločitev cerkve od države, konsenz

### Uvod

Odnosi med Cerkvijo (RKC) in državo niso urejeni. Tu se tranzicija šele začne. V desetih letih osamosvojitve nismo prišli bistveno dlje od stališča, da je treba razmerja med državo in verskimi skupnostmi regulirati v skladu z načelom ločenosti. Vprašanje je, kako se naj omenjeno načelo prakticira in kaj sploh pomeni. Kaj v tej zvezi predstavlja problem, kaj je ključni zaplet in kako ga odpraviti?

Problem: kako realizirati abstraktno ustavno normo, ki pravi, da je versko izražanje in delovanje svobodno ne le v osebnem, ampak tudi v javnem življenju, kjer so verske skupnosti enakopravne in ločene od države (7. in 41. čl. Ustave RS)?

Zaplet: glavno jedro razhajanj vidim v dejstvu, da v Sloveniji obstaja konsenz le o tem, da so omenjena ustavna določila potrebna; ni pa konsenza o dvojem - o razlogu, zakaj so potrebna, in o načinu, kako jih je možno realizirati (t.j. v katero smer). Gre za dvoje vprašanj, ki med sabo nista v tako tesni zvezi, kot se običajno zdi.

Razplet: ni vseeno, ali damo prednost vprašanju "zakaj" ali "kako", ko se usklajujemo o regulaciji razmerij med posvetno in versko sfero. Ker je drugo vprašanje bolj pomembno od prvega, se je zato treba osredotočiti predvsem na pogoje realizacije ustavnih določil, ne pa izhajati iz argumentacije o njihovem smislu, kar je

\* Dr. Srečo Dragoš, docent na Visoki šoli za socialno delo v Ljubljani.

treba postaviti v ozadje (dati v oklepaj). Za dosego konsenza je večja možnost, da se uskladimo o tem, kako ločenost med obema sferama izpeljati, kot pa o tem, zakaj je ločitev sploh potrebna in kakšen je njen smisel. Če bi razpravo o realizaciji abstraktne norme o ločitvi osredotočali predvsem na njeno vsebino in razloge (torej na vprašanje "zakaj"), potem lahko pričakujemo, da se bo potenciral predvsem disenz, ki ga na tej načelni ravni nikoli ni bilo mogoče zares preseči, saj je v izhodišču vrednotno pogojen.

V prvem delu tega prispevka bom omenjeni problem ilustriral s tremi različnimi pogledi na vprašanje, zakaj sploh ločevati posvetne in verske oblasti. Drugi del prispevka pa je namenjen izvedbeni tipologiji ločitve, torej vprašanju kako.

## Zakaj

Če se bo težišče razprave o ločitvi še naprej osredotočalo na argumente o tem, zakaj jo sploh potrebujemo, potem lahko pričakujemo, da se bodo v javnosti preigravali trije načelni sklopi utemeljitev, ki jih predstavljam v nadaljevanju. Vsem trem argumentacijam je skupno naslednje: da ločitev zagovarjajo, da njeno izvedbo ("kako") postavljajo v ozadje in da so medsebojno nezdružljive. Zgolj zato, da bodo razlike med njimi bolj vidne, bom prvo vrsto argumentacije označil za pesimistično, drugo vrsto argumentacije za optimistično in tretjo za idealistično (oznake so torej arbitrarne in niso pejorativne).

Pesimistična varianta zagovarja pluralizem verskih prepričanj v smislu tolerance, hkrati pa ga zanika kot možno podlago za družbeno regulacijo in kohezivnost. Gre za stališče, da je med politično in versko sfero ločitev (pomiritev) možna le na način, ko politične norme ostanejo neodvisne od verskih prepričanj in ko se verske norme ne politizirajo. Hkrati se predpostavlja, da to ni zgolj potrebno, ampak tudi izvedljivo, saj nas obe sferi oskrbujeta z različnimi načini tematiziranja bivanjskih problemov. Verska sfera je specializirana predvsem za poslednja, ultimativna vprašanja. Na njih odgovarjajo različne religije na načine, ki so nujno različni, tudi konfliktni, in niso racionalno preverljivi. Medtem ko se politična sfera - dokler ostaja nevtralna do vseh in vsakršnih religij - ukvarja predvsem z racionalno problematiko. Le racionalna vprašanja pa so tista, okrog katerih se lahko poenotijo vsi državljanji, tudi verni, ko razlikujejo razumske argumente od verskih. Od tod pogled na (ne)funktionalnost vere oz. religije in na njeno relacijo do posvetne sfere. Različnost verskih iskanj je lahko koristna samo za tiste, ki jih izražajo (t.j. za verske akterje), ni pa nikakršnega zagotovila, da je vera tudi splošno koristna za družbo kot celoto in za njeno reprezentacijo, t.j. za politiko in državo. Glavna varovalka, da se nekoristnost na občni ravni ne bi sprevergla v škodljivost, je v ločitvenem principu vzdrževanja diference in transparence med nezdružljivimi sferami oz. oblastmi.

Tako razumljena ločitev naj bi delovala tudi znotraj civilne sfere. To pričakovane nekateri ilustrirajo s paradoksom, zakaj je ravno v ZDA, v središču egoistično-liberalnega kapitalizma, družbena integracija večja kot drugje. Fukuyama je npr. prepričan, da zaradi prevlade racionalnih norm. Da je prav ameriški volonterski sektor najbolj razvit (po številu vključenih, po deležu zaposlenih, po GDP), je

pogojeno predvsem z zgodovinskim razvojem integrativnih norm. V primerjavi z ZDA je v latinsko katoliških kulturah večja verjetnost korupcije v državnem in gospodarskem sektorju, pogostejši je nepotizem, ksenofobija, segmentacija osnovnih družbenih skupin itd. - vse to pa je razvojni učinek dvojne morale, ko ene norme veljajo za družinsko sorodstveni krog in druge, manj zavezujoče, za vse ostale. ZDA so se izognile temu dualizmu. V latinsko katoliški paradigmi gre za dominacijo hierarhične cerkve v močni navezi z državo, kar pospešuje hierarhično produkcijo iracionalizmov in omenjeno dvojno moralo. Ameriška protestantsko sektaška, decentralizirana in kongregacionistična verska tradicija pa je - v navezi z državno distancirano (neprivilegirano) politiko do religij - odprla prostor za preseganje moralnega dualizma. Omogočila je spontano generiranje racionalnih norm. Prav te so namreč (za Fukuyamo že po definiciji) osnovna normativna podlaga takšne samoorganizacije, ki seže izven rodbinskih mrež.

Skratka, pesimizem te prve variante ločitve med posvetno in versko sfero je v stališču, da področje verskih vrednot, prepričanj in ultimativnih odgovorov nujno transcendirata racionalno iskanje rešitev in je kot tako neprimerno za vsakršno politično uporabo, zlasti pa za družbeno regulacijo s strani državnih institucij (definiranih z legitimnim monopolom nad prisilo). In to velja tem bolj, čim bolj se družba modernizira. Res je, da se skupne norme tako znotraj politike kot religije producirajo hierarhično. A ker prvo področje zavezuje na racionalen in drugo na iracionalen način, je za regulacijo primernejša politika kot pa religija.

Optimistična varianta, v primerjavi s prejšnjo, zagovarja ločitev z nasprotnimi argumenti. Predpostavlja, da ločitev med politično in versko sfero - če je razumljena kot nujnost ignorance in distance (torej pesimistično) - nikakor ne vodi v pomiritev, ampak provocira konflikte. Kajti država z vztrajanjem, da je politika neodvisna od poslednjih, ultimativnih vprašanj, in da naj taka tudi ostane, vsiljuje iracionalno prepričanje, do so vse in vsakršne religiozne resnice popolnoma nepomembne za politično življenje. Prav to pa je že po definiciji konfliktno s prepričanji, ki jih gojijo pripadniki različnih ver. Kdor veruje, tega ne more sprejeti niti razumeti, neglede v kaj veruje in kako to počne. Pa ne zaradi tega, ker privrženci verskih resnic ne bi bili zmožni razlikovati med racionalnim in iracionalnim, ampak zato, ker to razlikovanje nikakor ne sovпада z razliko med verskim in političnim (vsaj ne v tolikšni meri kot predpostavlja prva varianta). Ne sovпада zaradi dveh razlogov. Najprej zato, ker je tudi v politiki precej iracionalnega in ker tudi tisto, kar je v politiki racionalno, ni vselej funkcionalno za celoto (npr. egoistični interesi). Navsezadnje je že Weber ravno na primeru politike razlikoval vrednotno-racionalno od ciljno-racionalnega delovanja. In drugič, zaradi (recimo temu) antropoloških razlogov. Omejitev človeka na racionalno bitje je redukcionistični konstrukt, ki z odmišljanjem duhovne dimenzije osiromaši razumevanje kompleksnosti socialnih ravnanj. To pomeni, da ultimativna vprašanja nikakor niso le poslednja, rezervirana za onostranstvo, ampak so vselej že tudi prva, fundamentalna, ker so izhodiščna podlaga temeljnih moralnih presoj in s tem tudi tistih odločitev, ki se kreirajo v politični sferi (npr. okrog vprašanj o pravičnosti, o "skupnem dobrem", pri osmislitvi nacionalnih strategij, pri volilnih preferencah itd.). Vztrajati, da za politiko vera ni pomembna, pomeni zanikati resničnost verskih sodb, kar posle-

dično ne dopušča verskega pluralizma (ki ga obljublja prva varianta), saj ga duši z apriornim zanikanjem veljavnosti katerekoli verske sodbe.

Če logiko tega ugovora nekoliko potenciramo, pridemo do znanih očitkov o tem, da je prejšnja argumentacija ločitve sekularistična in da posledično izrinja versko dimenzijo iz javne v zasebno sfero.

Zato je treba, pravijo optimisti, ločitev zagovarjati drugače. Ker ultimativnih in fundamentalnih vprašanj, tipičnih za versko sfero, ni mogoče zamejiti na onostranstvo, jih tudi ni mogoče izključiti iz javnega življenja; in ker politika ne more sama po sebi integrirati družbe, je zato verska motivacija državljanov koristna tudi za politično delovanje, podobno kot za vsa ostala področja. Če torej posvetna oblast misli z verskim pluralizmom resno, potem svoje nevtralnosti ne bo prakticirala skozi ignoranco, ampak - nasprotno - kot afirmacijo celotne verske sfere. To pa je nasprotje pasivnosti. Nepristranskost posvetnih oblasti pomeni takšno afirmacijo, v kateri nobena vera (religija) ni forsirana na račun drugih. Ločitev verskega področja od posvetnega torej ni izvedljiva zgolj s toleranco, še manj z ignoranco, ampak z nediskriminatorno afirmacijo prve sfere s strani druge.

Argumente, ki gredo v prid tej varianti razumevanja ločitve in nasprotujejo prejšnji (pesimistični), lahko najdemo v novejših družboslovnih poudarkih, ki se nabirajo okrog pojmov kot so npr. "socialni kapital", "intermediarne strukture", "tretja pot", "politična kultura", "neokorporativizem", "interpenetracija" sistemov ipd. Tudi prej omenjeni primer integracije v ZDA, kot ga razlaga Fukuyama, lahko razumemo drugače. Zakaj bi bile za ta primer zaslužne predvsem racionalne norme? Opozorjanje na razliko med latinsko katoliškim kulturnim vzorcem in ZDA - kjer ni dominantne hierarhične cerkve in kjer je država izrazito nepristranska do vseh religij, kar verovanje osvobodi politične prisile - to ni nič drugega kot opisovanje konteksta, ne pa razlogov za vitalnost volonterskega sektorja. Bistvena je etična dimenzija protestantizma, kar je znano že od Maxa Webra dalje in kar priznava tudi Fukuyama (1999: 241). V primerjavi s katoliško ali konfucijansk je protestantska etika tista, ki izrazito razširja radij zaupanja izven okvirov ožjih skupnosti in združuje vernike z univerzalno obligacijo k poštenju, iskrenosti, delavnosti itd. Od tod vitalizem samoorganiziranja in širjenje dosega socialnega kapitala. To pa ni nikakršen razlog za povečevanje racionalnega pred iracionalnim - tudi ne v primeru, če pristajamo na Fukuyamovo razumevanje samoorganizacije kot spontano generirane racionalnosti. Racionalnost ni bistvena zato, ker je ravno njena podlaga v tem primeru versko pogojena (protestantsko, kalvinistično), in drugič, ker racionalnost tudi sam Fukuyama relativizira. Ko jo definira, prizna, da je lahko racionalnost slaba rešitev, če "ne služi interesom ljudi", hkrati pa so lahko tudi iracionalne norme "povsem funkcionalne, če religiozna prepričanja podpirajo socialno ureditev in ekonomsko rast" (ibid. 147). Skratka, racionalni in funkcionalni učinki niso eno in isto. Natančneje: racionalnost in iracionalnost ni sama po sebi niti funkcionalna niti disfunkcionalna, ampak odvisna od družbenega konteksta in še prej, kot bi dodal Pareto (1963), od logike samih akterjev, s katero ti osmišljujejo ter načrtujejo lastno dejavnost.

Ugovori proti tej optimistični varianti razločevanja obeh sfer pa so v glavnem trojni in se nanašajo: a) na tavnološko usmerjenost verske samorefleksije, b) na spro-

žene posledice tako razumljene ločitve, ki bi bile nasprotne od zelenih in c) na samo neizvedljivost ločitve. Npr.:

a) Če so res vse vere družbeno (državljsko) pomembne zaradi osmislitvene-ga presežka, s katerim bogatijo javni in politični prostor, kako se naj posvetna oblast obnaša do te samoreferenčnosti, znotraj katere vsaka vera producira lastne ultimativne in fundamentalne odgovore, različne od drugih, in jih hkrati vsaka vera praviloma tudi generalizira navzven, t.j. na vse in vsakogar. Ker se verske osmislitve medsebojno najbolj razlikujejo ravno po vsebinah teh odgovorov, najmanj pa ravno v stopnji njihove generalizacije na vsa področja in vse ljudi, kako naj bo država do tega afirmativna in hkrati nepristranska? In nenazadnje, če tega problema s samoreferenco pripadniki konkretne vere ne reflektirajo, kdo lahko to počne namesto njih?

b) Če pesimistično argumentacijo ločitve zamenjamo z optimistično, zaidemo v produkcijo učinkov, ki so nenameravani tudi po optimističnih kriterijih (saj spadajo v ne-logična dejanja, npr. po Paretovi klasifikaciji). Optimistično izhodišče - da je verska sfera nujna dopolnitev javne in politične, saj jo korigira s tem, ko z ultimativnimi in fundamentalnimi vprašanji presega partikularistične in racional(istič)ne kalkulacije in torej senzibilizira odločanje v smeri skupnih moralnih oz. integrativnih vsebin, nepogrešljivih v politiki (ekonomiji, socialni itd.) - to izhodišče zanemarija vprašanje, kakšen naj bo potem odnos do agnostikov in ateistov. Če je ločitev zamišljena tako, da je posvetna oblast dolžna afirmirati vse vere in se do njih ne sme distancirati, ali s tem ne uvaja nove kategorije državljanov "drugega reda", ki so diskriminirani že zato, ker so ignorirani, saj so po tej varianti vsi ostali, ki niso neverniki in dvomljivci, privilegirani (ker so afirmirani)? Ali ni nevarno, če oblast misli, da imajo tisti, ki ne pripadajo nobeni veri, zaradi tega manjše potencialne za integracijo s splošnimi družbenimi normami? In v primeru, če se zaradi takšnega mišljenja tako tudi ravna, ali ni ravno to ravnanje glavna nevarnost za družbeno dezintegracijo (ne pa nevernost nevernih)?

c) Ker optimistično razumljena ločitev noče biti pristranska do nobene posamične vere in hkrati hoče afirmirati celotno versko sfero, je že v izhodišču neizvedljiva. Ni je možno realizirati, saj nečesa takega kot je vera oz. religija v splošnem smislu (v ednini) sploh ni. Pozablja se, da vsakršno verjetje v to, da je človekovo življenje v neki relaciji z ultimativno in transcendentno realnostjo, obstaja samo skozi artikulacijo konkretnih verovanj, ki so v svoji partikularnosti lahko bolj ali manj institucionalizirana, bolj ali manj (ne)demokratska, socialno (ne)angažirana, kratka, različna po vsebini, obliki in namenu. Če se te razlike zanemarijo in se država odloči afirmirati fiktivno "versko sfero" kot celoto, to lahko počne le tako, da afirmira dejansko obstoječe vere, kar praviloma pomeni predvsem tisto religijo, ki je na določenem teritoriju najmočnejša, najmasovnejša, najbolj organizirana, z najdaljšo tradicijo, ki je "avtohtona", ki je najbolj "državotvorna", ki ji npr. država pravno prizna status "obče koristnosti", ki ji zato podeli celo fevdalno lastnino ipd. Skozi takšno afirmacijo se nepristranskost vselej izmuzne. Tudi sicer je takšna država načelno nemogoča, se pravi, na ravni načel, in ne le pri izvedbi, kjer nepristranska afirmacija zdrzne v pristransko. Če bi namreč država pri afirmiranju vseh ver uspešno dosledno ohraniti nediskriminatorno držo, še vedno ostaja odprto vprašanje,

kako daleč sploh lahko prakticira takšno doslednost - in kaj ta sploh pomeni. Dosledno afirmirati vse verske skupine, ker so vse enako pomembne, lahko pomeni, da je treba npr. demarginalizirati majhne (šibkejše) in hkrati depriviligirati tisto religijo, ki je na danem prostoru najmočnejša, najbogatejša in najbolj konfliktna. Nenazadnje - če je treba dosledno afirmirati vse vere, ker so enako pomembne - ali to pomeni, da je država dolžna podpreti tudi nekoga, ki hoče na novo ustanoviti neko vero, ki je doslej še nismo poznali, ali pa jo uvoziti od zunaj, ker je pri nas še ni itd. Skratka, ni mogoče afirmirati verske sfere, ne da bi afirmirali konkretnih verskih skupin oz. institucij, tega pa ni mogoče početi nediskriminatorno. Če država vsem namenja enako količino dobrin oz. enak dostop do virov, pri tem načrtno ignorira dejansko neenakost med verskimi skupnostmi, kar pomeni, da jo povečuje. Če država zaradi nepristranskosti zastavi afirmacijo selektivno (glede na obstoječe izhodiščne neenakosti), pa se zaostri vprašanje kriterijev in konsenza o njih, ki ni verjeten. Kako naj namreč politika doseže konsenz o rangiranju podpore verskim skupnostim, če pa ravno ta optimistična varianta zatrjuje, da tudi politično področje ni imuno pred iracionalizmi?

Idealistična varianta skuša preskočiti ugovore, ki se naslavljajo tako na pesimistično kot na optimistično razumevanje. Ločitve ne utemeljuje z apriorno iracionalnostjo verske sfere (ki da se je zato ne sme kombinirati s politično), hkrati pa idealisti ostajajo tudi bolj skeptični do domnevnih integrativnih potencialov verskih prepričanj, zaradi katerih naj bi država (po optimistični verziji) afirmirala vernost kot nujno skupno družbeno dobrino. Ker po idealističnem razumevanju funkcija ločitve ni v varovanju racionalnega diskurza (politike, države) pred iracionalnimi skušnjavami, se s tem odmika od pesimistične verzije; optimistično pa zavrača, ker razmerja med nepristranskostjo in afirmacijo (do verske sfere) ne razume v smislu sredstvo/cilj, ampak kot izključujoč odnos ali/ali. Sicer pa od obeh variant sprejme ključne zahteve. Od prve poudarek, da se politika in država ne smeta vpletati v verska področja, in od druge, da racionalno iskanje rešitev ni rezervirano samo za posvetno sfero. Šele kombinacija naštetih poudarkov je tista, ki naj bi omogočila realizacijo dveh ključnih principov:

- dejansko versko svobodo v smislu pluralizma različnih verskih osmislitev, vključno z neverskimi
- dialog med tovrstnimi osmislitvami (točneje: polilog), ki ga v javnem izražanju ne ovira noben monopol(ist).

Zakaj idealistična varianta predpostavlja, da je koristna za vse in zakaj terja, da je nujna? Idealisti argumentirajo koristnost svoje variante (ločitve) s sklicevanjem na resničnost, zaradi njene zaščite pa jo imajo za nujno. Idealistično razumljena ločitev je koristna zato, ker se resničnosti lahko približamo le s produkcijo različnih načinov iskanja (resnic: političnih, verskih, znanstvenih, moralnih, estetskih) po različnih poteh in na različnih ravneh, kar je možno tako dolgo, dokler je zagotovljena svoboda tovrstnih iskanj. Ravno svobodo pa se najlažje vzdržuje skozi ločitveni "zid" med posvetnimi in verskimi oblastmi, saj se s tem omejuje državo kot najmočnejšo od vseh: ta je edina, ki nima pravice do vmešavanja v omenjen dialoški proces. Posvetne oblasti v debato med verskimi in neverskimi osmislitvami ne smejo posegati ne z materialnimi ne s simbolnimi sredstvi, kot tudi ne s

poučevanjem ali s prepovedjo poučevanja katere koli partikularne resnice oz. prepričanja, vključno s sekularnimi.

Idealističnost te variante je v predpostavki, da civilni prostor sam - vključno z vsemi verskimi in neveruskimi akterji - lahko producira vse družbeno potrebne dobrine, resnice in osmislitve na racionalen način tako dolgo, dokler je zagotovljen svoboden (nemonopolen) prostor za to. Kar pomeni, da se tudi morebitni iracionalizmi, ki lastno versko prepričanje razglašajo za edino pravilno in politično relevantno za vse, morajo izpostaviti javnemu dialogu, ta pa (v odsotnosti koncentracije moči) sam po sebi teži k racionalnim izidom. Temu se je najbolj približala ameriška varianta. V njihovih ustavotvornih Federalističnih dokumentih je npr. predsednik James Madison ekspliciral, da je najboljša kontrola proti monopolu posameznih verskih (in strankarskih) akterjev že zgolj v njihovi številnosti, mnogovrstnosti in aktivnosti po celotnem ozemlju republike. Ker delujejo v različne smeri, si ne more nihče od njih prisvojiti dovolj moči za tlačjenje drugih, kar stabilizira verski in politični pluralizem ter celotno družbo. Skratka, država ravno z nevmešavanjem omogoča, da iz različnosti vseh (ne)verskih prepričanj nastaja politična enotnost kot racionalno najboljša varianta. In če se vrnemo k prej omenjenemu paradoksu ameriške samoorganizacije (Fukuyama), ali ni prav v idealistični razlagi ključna poanta tega primera? Samoorganizacija je triumf racionalnosti zato, ker je posledica pluralnega uveljavljanja iracionalnih (versko utemeljenih) moralnih norm v kontekstu, kjer država dosledno aplicira idealistično razumljeno ločitev, s tem pa omogoča racionalne izide, ki so v dobro vseh.

Podlaga te logike je idealistična, saj gre za variacijo tipične razsvetljske ideje: brezmejna vera v razum, ki na koncu vselej zmagaja, če mu le pustimo prosto pot.

Zdi se, da se pri nas ravno okrog te teze približujejo stališča tako med kritiki kot med zagovorniki cerkvenega klerikalizma. Takšen idealizem najdemo npr. v tezah za razpravo, ki jo je na temo države in cerkve organiziral Državni svet in Občanski forum (februarja letos), kjer je rečeno: "Čim večja je avtonomija civilne družbe, čim več družbenega prostora pokriva, tem manj ga ostane za uveljavljanje integralističnih ali ideološko totalitarnih tendenc" (P. Kovačič Peršin, 2001). Ali res? Je možno optimalno ločitev države od verskih skupnosti doseči na predpostavki, da bo civilna družba sama po sebi delovala racionalno, če se jo le pusti pri miru? Je v razmerah zgodovinsko konfliktnih odnosov, idejno bojne kulture in ene prevladujoče cerkve (najštevilčnejše, hiperorganizirane, najbolj hierarhične, najbogatejše) tak idealizem upravičen? Optimisti bodo trdili, da je, čeprav iz drugačnih razlogov kot idealisti, medtem ko bodo pesimisti brezpogojno proti. Kdo od teh je bolj realen?

Sklep. Naj se pri zagovarjanju ločitve nagibamo na pesimistično, optimistično ali idealistično stran, dilema ostaja. Vse tri vrste razlag je možno variirati, jih še bolj konfrontirati ali pa s kombiniranjem blažiti, ni pa verjetno, da bi se pri tem lahko poenotili. Zato predlagam, da izhajamo iz politično že doseženega (ustavnega) konsenza, da je ločenost potrebna. Treba se je le še uskladiti o tem, kako jo izvesti, ne pa obtičati v razpravi, zakaj jo sploh imamo. Seveda tudi to ni enostavno: uskladiti se o "kako" (izvedbi) najprej pomeni, kako se uskladiti. Predlog o tem podajam v naslednjem razdelku.

## Kako

Noben način ločitve cerkva oz. verskih skupnosti od države ni možen brez razmejitve med religijskimi organizacijami in posvetnimi oblastmi. Razmejitev med njimi pa omogoča različne načine regulacije: bodisi v smislu ignorance, načrtnega nesodelovanja ter oddaljevanja med obema sferama socialnih aktivnosti in formalnih organiziranj, ali pa gre za načine ločevanja v nasprotni smeri, kjer je razmejitveni princip uporabljen za vzdrževanje razlike znotraj presekov, v katerih se dogaja prepletanje obeh sfer. To je prva raven odločitve, ki se nanaša na regulacijo obeh sfer z vidika (funkcionalnosti), kaj je bolj koristno: separacija ali kooperacija.

Na drugi ravni pa ocenimo, kaj je izvedljivo. Odgovor na to je odvisen predvsem od ocene razmerij med posvetnimi in verskimi vplivi, značilnimi za ta prostor, tu in zdaj; pri tem upoštevamo npr. obremenitve iz preteklosti (zgodovino "črnega" in "rdečega" klerikalizma), dovzetnost aktualne politične kulture za idejno bojne vsebine, navezo političnih strank z verskimi skupinami, strategijo samih verskih organizacij (zlasti najmočnejše), državno strategijo (financiranje, denacionalizacija), evropski okvir, javno mnenje itd. Z interpretacijo tega dobimo vpogled v naravo razmerij med posvetnim in verskim, torej o tem, kaj je bolj realno: diferenca ali interferenca. Šele zdaj se lahko s kombinacijo odločitev na prvi in drugi ravni odločimo za enega od štirih tipov ločitve (gl. shemo v naslednjem razdelku). Kakšni so ti tipi in s katerimi od njih imamo izkušnje?

Ni naključno, da se je prav ameriška izkušnja konglomerata imigrantskih, kulturnih in verskih razlik prva oprijela rešitve, ki predpostavlja, da kooperacija med versko in posvetno sfero ni mogoča, ker prevladuje konfliktnost, ta pa je rešljiva z dosledno separacijo obeh sfer (tj. z razmejitvijo v smislu ločitve). Od tod ideja o vzpostavitvi "zidu ločitve", ki jo je prvi konkretiziral religijski voditelj angleškega porekla Roger Williams (1603-1683) z namenom, kot pravi, da je treba religiozne vrtove zaščititi pred puščavo sekularnega sveta in cerkveno poslanstvo zavarovati od kvarnih vplivov posvetnih oblasti. Stoletje kasneje je enako rešitev predlagal tretji predsednik ZDA, Thomas Jefferson (1743-1826), a z drugačnim ciljem: zadržati konfliktne religijske tendence zunaj federalnih oblasti in posvetno vladavo obvarovati pred vsakršnimi verskimi aktivnostmi oz. vplivi. Od tod tudi prvi amandma k ameriški ustavi, katerega smisel najbolj tolači razsodba Vrhovnega sodišča iz leta 1947 (v zvezi s konkretnim primerom financiranja šolskega prevoza otrok k verouku). Razsodba poudarja, da niti državna niti federalna oblast ne smeta podpirati nikakršne cerkve: "nobena ne more odobriti zakonov, ki bi podpirali eno religijo, podpirali vse religije ali dajali prednost eni na račun drugih... Nobena dajatev, bodisi v večjem ali manjšem znesku, ne more biti namenjena podpiranju nobene religiozne aktivnosti ali institucije, neglede na to, kako se imenuje... Niti država niti federalna oblast ne more, ne v odkriti ne v prikriti obliki, sodelovati v zadevah oz. prepirih (affairs) katerekoli religiozne organizacije ali skupine in narobe" (cf. P. J. Weber 1998: 684).

Ni dvoma, da je opisana varianta ločitve združljiva z demokratičnimi načeli posvetne vladavine. Njena paradoksalnost pa je, da bolj ko se jo skuša dosledno izvesti, bolj se relativizira sama absolutnost omenjenega principa (popolne loče-



nosti obeh sfer). Kajti v citirani razsodbi, ki velja za vzorčni primer Williamsove oz. Jeffersonove doktrine neprepustnega "zidu", je v nadaljevanju izrecno opozorjeno, da javne oblasti nimajo pravice izključiti iz svojih storitev - "člane nobenih veroizpovedi zaradi njihove vere ali zaradi pomanjkanja vere" (ibid. 685). Gre torej za izrazito antidiskriminatorno določilo, ki ga med državljani lahko najbolj uresničuje samo tisti, ki ga zagotavlja, kar seveda predpostavlja aktivno držo namesto pasivne. To pa lahko naredi le državni aparat in ne npr. civilnodružbeni akterji med sabo. Gre za enakost pred zakonom, ki vključuje in varuje med drugim tudi pravice do svobodnega združevanja, govora, mišljenja in verovanja. Če torej te pravice država zagotavlja, je dolžna varovati tudi pravice (do) različnih veroizpovedi na nediskriminatoren oz. nepriviligiran način, kar ima za posledico dolžnost države, da posreduje z vsakršnimi sredstvi (tudi s prisilo, če ne gre drugače) v vsa področja in situacije, kjer je kdorkoli zaradi religiozne (ne)pripadnosti oviran pri udeležbi v javnem, npr. političnem, ekonomskem ali kulturnem življenju.

To pa pomeni, da ne gre več za neprekoračljiv "zid ločitve", ampak za razločitev v razmerah, ko so (ne)verniki hkrati državljani in obratno in ko je država najmočnejše jamstvo nediskriminatornih odnosov med njimi. Že iz obeh navedenih citatov je razvidno, da logika "zidu ločitve" postaja dvoumna tembolj, čimbolj dosledno se jo skuša izvesti. Od tod paradoks tega pristopa, kjer država s svojimi demokratičnimi standardi sama načena omenjeni "zid" s fluidnostjo, kajti njegova (ne)prepustnost je pogojena z zelenimi učinki. Ne pozabimo, da varianta ločitve v smislu "zidu" predpostavlja neprehodnost (področij, dejavnosti, vplivov) med versko in posvetno sfero z namenom, da logika enega področja ne bi nenehno problematizirala, kontaminirala ali celo hegemonizirala drugega področja. Ker pa država, ki je izvorno pooblaščenca tudi za vzdrževanje antidiskriminatornih standardov, mora posegati v interakcije med versko in neversko sfero, je zaradi tega razloga prisiljena prerasti prejšnjo, zgolj sanitarno funkcijo (vzdrževanja neprepustnosti ločitvenega "zidu") ter jo nadgraditi z regulativno. Posledica: ločitveno načelo se ne vzdržuje več z neprebojnim "zidom", ampak skozi mejo. Če z utrjevanjem prvega dobimo izolacijo (ali celo segregacijo), je za mejo značilna propustnost kot nasprotje izolacije. Seveda gre za takšno propustnost, ki je regulirana in kontrolirana (če ni, o meji sploh ne moremo govoriti). Funkcija meje je regulacija transakcij med dvema oz. več sistemskimi področji, ki so zaradi specializacije funkcionalno različni v tolikšni meri, da ni več mogoče enega reducirati oz. nadomestiti z drugim. Zato meja kot sistemska ločnica ni tam, kjer se učinek enega sistema preneha in se začne dejavnost drugega. Nasprotno: meja pomeni točko, kjer se za sistem specifični, "notranji" tok transakcij (dejavnosti, dogodkov, informacij, osmislitev, energij, ljudi in stvari) znajde pod bistveno drugačnimi pogoji nadaljevanja. Kjer se to zgodi, pridemo do meje določenega sistema, brez katere sploh ne bi bil to, kar je. Te meje pa nikakor ne gre enačiti s skrajnim dometom sistemskih vplivov na "zunanje" okolje; zato tudi lokalni sistemi lahko učinkujejo globalno in ne le obratno. Meja ne ločuje transakcij, ampak vzdržuje diferenco med regulacijskimi mehanizmi, ki pogojujejo transakcije. Funkcionalno je bolj podobna npr. koži ali pa mehki celični membrani kot pa betonskemu zidu. Skratka, meja prepušča, ne pa izolira. Zato je zgolj sanitarna funkcija države nezadostna za razmejitvev

posvetne od verske sfere, saj ignorira regulacijske probleme, ki jih v razvitejših družbah najbolj zaostrujejo naslednji trije trendi:

Modernizacijski: v kompleksnih pogojih - kjer se rast posameznih sistemov, njihovo prilagajanje oz. izumrtje, vse bolj dogaja v pogojih iterpenetracije z okoljskimi sistemi - ni več osrednje sistemsko vprašanje, kako se izolirati od zunanjih vplivov. Sistemsko avtonomija je skozi diferencijske procese že izoblikovana in tudi legitimizirana. Glavni problem je, kako nadalje producirati avtonomnost lastnega početja znotraj presekov z drugimi, kjer lahko dejavnost drugega kontroliraš le v tolikšni meri, v kolikrški sam preneseš njegovo kontrolo (Luhmann, 1982; 1995). Primeri za to so številni na raznih področjih, npr. delno poseganje neke verske, znanstvene, umetnostne organizacije v politična oz. ekonomska vprašanja. To ni prepovedano, kar ne pomeni, da ni nujno neproblematično. Zato se v kompleksnih razmerah država ne more več sklicevati na nekakšen "zid"; ta je pogosto le izgovor za abdiciranje od problemov, za katere je sama odgovorna. Tako kot je iluzorno vzdrževanje "zidu" med državo in gospodarstvom, znanostjo ali kulturo, podobno je tudi z verskim področjem. Prepleti in tvorbe presekov med različnimi sistemi - navsezadnje tudi med civilnodružbenim in državnim - rušijo "zidove", ki so (empirično gledano) normativna fikcija. Ker gre za ireverzibilne trende, je dolžnost države, da jih ne ovira, ampak servisira s takšnimi "prometnimi" pravili, kjer bodo tovrstni angažmaji koristni za vse, ne pa škodljivi za nekatere.

Socialno-integracijski mehanizmi so Ahilova peta pluralnih, ekstremno diferenciranih in specializiranih sistemov. Isti procesi, ki so v predmodernih okoljih presegali segmentiranost s povezavo navzven, so v sodobnih družbah glavna grožnja za njihovo fragmentacijo. Država vse bolj deli usodo drugih delnih sistemov: prisiljena se je prilagajati v razmerah, ko ne more več reprezentirati vseh področij, še manj jih dirigirati. Kljub moderni tehniki ni več vsemogočna, zato postaja šibka. To tautologijo je treba vzeti skrajno resno pri načrtovanju državnih strategij, saj opozarja, da država ne more integrirati družbe, ne more kreirati skupnosti niti življenjskih osmislitev, ne more ustvarjati socialnih mrež, krepiti socialnega kapitala, privzgojiti enotne morale, zagotavljati blaginje, osrečevati ljudi... Marsikaj je dolžna suportirati, nič od tega pa ne more kreirati. Država skrbi za minimalne standarde, za regulacijo pravic in dolžnosti, za redistribucijo dobrin, varuje enakopravnost, skrbi za enakost (pogojev, dostopa do virov), ukinja monopole, ne more pa funkcionalno nadomestiti nedržavnih akterjev. Država ni skupnost, zato izgublja legitimnost, če skuša ravnati kot skupnost. Integracija, v kolikor nastaja, prihaja od spodaj, medtem ko se le del interesne kompetitivnosti prevaja v usklajenost od zgoraj (prek političnega zastopništva). In niti tega država, kot rečeno, ne zmore več z dirigiranjem, še manj z abdiciranjem (postavitevijo "zidu" med sabo in drugimi), ampak s koordiniranjem.

Religijski trendi so naslednji razlog za regulativno namesto sanitarne funkcije države. V demokratičnih ureditvah so se verske skupnosti in cerkvene organizacije odrekle tekmovanju z državo za oblast. Klerikalističnih skušnjav in občasnega cerkvenega koketiranja s politiko ne smemo površno enačiti z bojem za oblast. Dejstvo je, da celo katoliški cerkveni vrh na Slovenskem, ki je izrazito klerikalno

usmerjen, ne negira pravil parlamentarne demokracije. Cerkev ne pretendira na oblast zaradi več razlogov:

– ker ve, da je to v demokratičnih sistemih nedopustno in v pluralnih okoljih težko izvedljivo;

– ker celo slovenski cerkveni funkcionarji že slutijo, da Cerkev (RKC) ni zmožna ohranjati oblasti niti nad lastnimi verniki, kaj šele nad celotno družbo ali državo (množična disolucija dogmatskih verskih prepričanj je znotraj samih cerkvi-zvestih vernikov empirično bogato in dolgo dokumentirana ter s progresivnim trendom);

– ker bistvo cerkvenega poseganja na neverska področja (= klerikalizem) ni v tem, da si jih prisvaja, nadzoruje in podreja. Nasprotno: klerikalizem je strategija cerkvenih posegov v necerkvena področja na način, da jih nikoli ne zasede (povsem), saj se lahko le s tem razmejuje od sproženih posledic. Pri Cerkvi kot največji svetovni hierarhični instituciji (na verskem področju) ni nepomembno, da ima ta verska tvorba teološko pokritje za lastno strategijo v vseh svojih pomembnejših dokumentih, vključno s tistimi iz II. vat. koncila. Ker so ti dokumenti v ključnih točkah, odločilnih za (ne)klerikalno ravnanje, napisani izrazito dvoumno, je njihovo interpretacijo vselej možno aplicirati v to ali ono smer. Zato lahko tudi današnje ravnanje Cerkve v teh dokumentih vselej najde oporo.

Gre za strategijo "sedenja na dveh stolih", kar Cerkvi omogoča, da takrat, ko se ukvarja s politiko, hkrati zavrača politično kritiko na svoj račun s poudarkom, da je sama nepolitični akter. Hkrati pa v lastnem političnem lobiranju, protestiranju, agitiranju in celo "integriranju" (npr. enega dela političnih sil proti drugemu delu političnih sil) nikoli ne gre tako daleč, da bi bila v tem početju res dosledna in se npr. registrirala kot politična stranka. Pri kritiziranju take strategije ne smemo pozabiti, da v tem Cerkev ni nič drugačna od drugih, npr. industrijskih, kmečkih ali cestnih lobijev: vselej vzame, kar lahko (če je možno, tudi z obrestmi) in gre, do koder se ji pač pusti - a nikoli tako daleč, da bi s presedanjem na drug stol tega povsem zasedla in zapustila svojega. V pluralnih demokratičnih razmerah takšnih skušnjav ni mogoče elegantno preprečiti zaradi zgoraj navedenih družbenih trendov ter zaradi pravic do javnega izražanja, svobodnega delovanja in združevanja. V kompleksnih pogojih je razmejitev med pravicami in njihovo zlorabo hkrati težavna in nujna. Če ta proces ostaja ignoriran (nereguliran), pride država do točke, ko njeni predstavniki dobijo občutek, da se morajo "brniti" pred neko civilnodružbeno institucijo - kar seveda najprej pomeni, da predvsem z državo nekaj ni v redu. Zato je neprestano kazanje na Cerkev kot izključnega krivca neproduktivno iz dveh razlogov: ker bo Cerkev spremenila strategijo, če jo bo, samo od znotraj; in drugič, ker smo v razmerah, ko je država brez strategije za izvajanje sedmega člena lastne ustave in ko se ima paktiranje vodilnih politikov s cerkvenimi hierarhi v javnosti vse bolj za stvar osebnega okusa, ne pa kot civilizacijski prekršek. Očitno se pozablja zgodovinsko dejstvo, da kadar s Cerkvijo paktirajo politični liderji (parlamentarnih strank) ali celo državni funkcionarji, ravno takrat je nevarnost klerikalizma občutno večja kot pa v razmerah, ko se tega vzdržijo in se samo Cerkev spogleduje s politiko. Pozablja se, da je nevarno demonizirati zgolj neko civilnodružbeno institucijo zaradi napak, ki jih počne država. Pozablja se, da je v zadnjih desetletjih povsem nov in nevaren klerikalni precedens na Slovenskem ravno povezovanje politične

desnice s cerkvenimi hierarhi, ne pa cerkveno koketiranje s politiko. Sam cerkveni klerikalizem ni nič novega; Cerkev ne ravna nič drugače kot v zadnjih stotih letih. Kaj in kako deluje, je res samo od nje odvisno - učinek njenega klerikalizma pa je najbolj odvisen od državne strategije in političnih akterjev.

Če torej država aktivno posega z nediskriminatornimi standardi tudi v odnose do verske sfere, potem se skrb za neprepustnost ločitve začne slej ko prej relativizirati. To privede k drugi strategiji, ki pomeni nov in drugačen tip odnosov. Aplikira se razmejitev med religioznimi in posvetnimi oblastmi, katere predpostavka (v primerjavi od prve strategije "zidu") je, da so relacije med obema sferama nujne in ni nujno, da so konfliktni. In nadalje - če gremo še naprej in potenciramo značilnosti drugega tipa odnosov, zaidemo v simbiotično navezo med državno in cerkveno oblastjo, kjer se njuni predstavniki vzajemno podpirajo, da bi utrdili kooperacijo. To je tretja varianta razmerij, ki so lažje izvedljiva in nevarnejša v okoljih, kjer je ena religija izrazito močnejša od drugih ter s tem privlačnejša za režim. Če se konkretna cerkev predstavlja kot utelešenje "narodne identitete" ali pa se ji izrecno dodeli celo pomen "obče koristne institucije" (npr. z ustavno sodbo), takrat začne religija funkcionirati na paradoksen način: po eni strani se sekularizira za nereligiozne namene, hkrati pa otežuje družbeni razvoj v religijsko neodvisne smeri. Običajno se institucionalne koristi z obeh strani branijo na enak način, t.j. s sklicevanjem na ločitveni princip, ki se ga prakticira kot razmejitev monopolne oblasti nad ljudmi, simbioza monopolistov pa se vzdržuje z izgovorom, češ, saj so tudi verniki državljani.

Obstaja še četrti tip razmerij med državno in versko sfero, ki vpeljuje trše odnose med njima. Ravno ta tip smo na Slovenskem preigrali v skoraj vseh izvedbah. Tudi tu gre za načelo ločitve, a razumljeno izključno na vrednostni način. V prvi Jugoslaviji (kraljevini) se je ločitveni princip med verskimi in posvetnimi oblastmi prakticiral skozi naslednje tri vrednostne postulate:

- da je vernost državljanov za državo a priori koristna
- da je koristna samo tista vernost, ki je prava
- da je priznana samo prava vernost, ker je koristna.

Zato so bile ustavno priznane (po vidovdanski ustavi, v tretjem odstavku 12. člena) samo naslednje veroizpovedi oz. cerkve: katoliška, pravoslavna, starokatoliška, nemška in slovaška evangelijsko krščanska cerkev, reformirana krščanska cerkev, židovska ter islamska verska skupnost. Državno nepriznane vere, kljub temu, da je bilo med državljani na tisoče njihovih pripadnikov, pa so bile: evangelijsko bratska cerkev, baptisti, menoniti, nazarenci, kvekerji, metodisti in budisti. Enaka kontinuiteta se je po drugi svetovni vojni ohranila v socialistični Jugoslaviji. Tudi tu se je razmejitev med verskimi in posvetnimi oblastmi prakticirala na enak, čeprav ne na isti način (ker je vmes prišlo do revolucije). Šlo je za vrednostni pristop, izhajajoč iz naslednjih postulatov:

- da je vernost državljanov za državo a priori škodljiva
- da je koristna samo tista nevernost, ki je prava (tj. marksistična varianta ateizma)
- da je priznana samo prava nevernost, ker je koristna.

Posledica obeh pristopov je, da je bila pred drugo svetovno vojno npr. katoliška vera privilegirana v Sloveniji (ne pa v Srbiji), po vojni pa najprej zatirana in v

zadnjih dveh desetletjih režima marginalizirana. Oba državna pristopa sta ločitveni princip verskih in posvetnih oblasti izvajala z izrinjanjem "nepravih" ver iz javne, politične in kulturne sfere v striktno zasebno področje in sicer z namenom, da se v vseh družbenih razmerjih afirmira le "pravo", tj. državno priznано verovanje. V verskem smislu je razlika med obema režimoma bila le v brutalnosti in selektivnosti: prvi je privilegiral le nekatere vere na račun drugih, drugi pa le eno na račun vseh. Gre za igro ničelne vsote, kar ta tip razmerij razlikuje od prej omenjenih.

Katera varianta je za naše razmere najprimernejša in kako bomo prišli do nje?

## Tipologija

Odgovor na zgornje vprašanje je odvisen od kombinacije odločitev na tistih dveh ravneh, ki sem ju omenil na začetku prejšnjega razdelka:

Najprej od odločitve o tem, ali je namen razmejitvenega principa v kooperaciji (večji oz. manjši) ali pa v separaciji obeh sfer. Odločitev za kooperacijo vodi v razločitev med državo in verskimi skupnostmi, separacija kot njeno nasprotje pa v ločitev. Prvi način predpostavlja interpenetracijo na področjih, kjer se obe sferi prekrivata, medtem ko je predpostavka separativnega načina v segmentaciji kot optimalni rešitvi možnih problemov.

V primerjavi s prvo ravni, kjer gre za dilemo o namenu razmejitvenega principa, se na drugi ravni odločamo o izhodišču, iz katerega namen realiziramo. Gre za dilemo o tem, ali razločenost med obema sferama (diferenco) ohranjamo zato, da se v procesu družbene regulacije prepreči prekrivanje pristojnosti ter odgovornosti ene in druge oblasti, oziroma - realistično vzeto - da je tistih vprašanj, ki jih obe sferi štejeta za lastno pristojnost, čim manj. Tej nasprotna možnost pa je, da razločenost med obema sferama upoštevamo zaradi njenega dejanskega sovpadanja, da lažje reguliramo interferenco v križanju obojih vplivov. Ta logika pride v upoštevanje takrat, če imamo interferenco za neizogibno družbeno dejstvo in se diferencja med obema sferama zdi smiselna zato, da vzajemnemu učinkovanju sfer sploh lahko pripišemo določen namen (ko uporabimo rešitve s 1. ravni), se pravi, da učinke reguliramo v smeri krepitve obeh sfer ali pa v smeri izničenja obstoječih vplivov ene sfere v korist druge. Krajše rečeno: po prvi logiki je razločitev ene sfere od druge smiselna zato, da sploh ne bi prišlo do mešanja med njimi (oziroma, da takšno ekscesno prekrivanje, ko do njega pride, zamejimo na najmanjšo možno mero); po drugi logiki pa je smiselnost razločitve v predpostavki, da je prekrivanje neizbežno dejstvo, ki ga ni mogoče ukiniti niti stigmatizirati, je pa potrebno vzajemne vplive regulirati v eno ali drugo smer. Gre torej za dilemo, ali je diferencja smiselna zaradi preprečevanja interference ali pa že samo dejstvo interference ohranja smisel diference.

Kar želim izrecno poudariti je, da državne strategije okrog razumevanja ter izvajanja sedmega člena ustave ne bomo imeli tako dolgo, dokler se ne uspemo poenotiti o dilemah iz 1. in 2. točke. Ker na obeh ravneh lahko izbiramo med dvema alternativama pri uporabi (raz)ločitvenega principa, dobimo štiri osnovne tipe razmerij med verskimi in posvetnimi oblastmi (in ne zgolj dveh). Omenjene

variante povzemam v naslednji shemi, kjer so odločitve na prvi ravni predstavljene z absciso, druga raven pa z ordinato. Skratka, abscisa ponazarja namen ločitve, ordinata pa njegovo oprijemališče.

*Shema: Tipologija (raz)ločitve cerkva oz. verskih skupnosti od države*



*Sklep:*

- med obema sferama ne gre zgolj za dva, ampak za štiri osnovne tipe (raz)ločitve in za več variacij znotraj njih
- ne gre zgolj za ideološko, tudi ne za pravno, ampak predvsem za sociološko problematiko; aplikacija izbranega tipa rešitve ni odvisna samo od moči (npr. v parlamentu), ampak predvsem od namena (raz)ločitve, od odločitve o izhodišču, s katerega skušamo realizirati namen, in pa od konsenza o tem
- problema ni mogoče reducirati niti na (proti)klerikalno niti na lai(cisti)čno vprašanje: to so ideološke floskule ostankov kulturnega boja kot opazne sestavine slovenske politične kulture. Kajti problemi med obema sferama bodo ostali tudi v razmerah, ko bi se npr. Cerkev povsem znebila klerikalističnih skušnjav in ko bo državna oblast še bolj dovzetna za civilnodružbene pobude.

Zaradi navedenih razlogov ni vseeno, za kakšen način regulacije se bomo odločili na Slovenskem. Z vidika zgornje tipologije je za sedanje stanje značilno naslednje:

- tiste politične stranke, ki se nagibajo k levemu delu političnega spektra, kolebajo med nediskriminatorno razločitvijo in popolno ločitvijo verskih skupnosti od države
- desno usmerjene stranke forsirajo tip vzajemno suportivne razločitve
- Cerkev pa že od osamosvojitve dalje obtožuje sedanjo državo, da izvaja vrednostno (laicistično) ločevanje, medtem ko sama niha med suportivno razločitvijo in vrednostnim ločevanjem iz Mahničevih časov.

Dokler se bo izhod iz te situacije banaliziral zgolj na abstraktno dilemo ZA/PROTI sedmemu členu, hkrati pa se bo vsaka stran zanašala le na preglasovanje v parlamentu, do takrat rešitve ne bo. Iskanje konsenza dodatno zapleta tudi problem, ki vseskozi ostaja nerazrešen, t.j. financiranje Cerkve. Gre za vprašanje, ali je dopustno, da se Cerkev pri nas financira kar iz štirih virov hkrati:

- s prodajo svojih uslug na trgu +
- z donacijami vernikov +
- z državnim financiranjem plač cerkvenih funkcionarjev (prispevki za pokojninsko in zdravstveno zavarovanje duhovnikov, vključno z eksorcisti) +
- z vračilom nacionaliziranega premoženja, vključno s fevdalno lastnino (nejasno, nacionalizirano že pod meščanskimi režimi, ne pa pod komunisti, vmes pa večkrat preprodano).

Kako je možno, da se prav o tem najmanj govori in to ravno v času, ko bi pričakovali nasprotno: ko se obuja idejnobojna kultura, ko so politične stranke tako rekoč v permanentni predvolilni kampanji in ko z denacionalizacijo izvajamo svetovno unikatno varianto popravljanja krivic? Na ta problem nezdržljivosti finančnih virov sociologija že dolgo opozarja, a neuspešno. Očitno pobuda za nobeno stranko ni dovolj zanimiva. Pri tem ostaja brez odmeva tudi dejstvo, da je takorekoč idealno rešitev financiranja Cerkve v razmerah ločitve od države ponudil že Janez Ev. Krek daljnega leta 1908 v takratni polemiki z Ušeničnikom. Predlagal je dosledno samofinanciranje (Dragoš, 2000; Toš 1999). Mimogrede: te Krekove rešitve imajo prednost tudi v tem, da jih Cerkev zelo težko stigmatizira z običajnim repertoarjem kulturnega boja.

Kako se torej odločiti? Mislim, da je z vidika zgornje tipologije za slovenski prostor optimalen tip nediskriminatorne razločitve, ki bi se izvajala čim širše na vseh področjih. Razen na finančnem! Tu pa je treba čim bolj prakticirati popolno ločitev (diferenca + separacija), saj je ta v razmerah maksimalistično izvedene denacionalizacije najbolj primerna.

#### LITERATURA:

- Dragoš, S. (2000): Socialne posledice političnih konfliktov (katoliške cerkve z državo). Socialno delo 39, 2: 71-91.
- Fukuyama, F. (1999): The Great Disruption. New York: The Free Press.
- Kerševan, M: (1996): Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990. Ljubljana: Enotnost.

- Kovačič Peršin, P. (2001): O položaju Katoliške cerkve v družbi. Država in Cerkev (posvet), Državni svet RS, Občanski forum, Ljubljana: 20. II. '01 (teze).
- Krek, J.E. (1908): Ločitev Cerkve in države. Čas, II, 6: 277-279.
- Luhmann, N. (1982): *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1995): *Social Systems*. California: Stanford University Press.
- Pareto, V. (1963): *The Mind and Society: A treatise on general sociology*, I, II. New York: Dower Publications.
- Smrke, M. (1996): *Religija in politika*. Ljubljana: ZPS.
- Stres, A. (1999): *Katoliška Cerkev v demokratični Sloveniji*. V: N. Grafenauer (ur.), *Sproščena Slovenija - obračun za prihodnost*. Ljubljana: Nova revija, 78-98.
- Toš, N. (ur.) (1999): *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV-IDV.
- Weber, P.J. (1998): *Separation of church and state*. V: R. Wuthnow (ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religion*, Vol. 2. London: Routledge.