

ISSN2464-0344

Res novae



Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science

Matej Gnidovec

ČLOVEK – BOŽJA PODOBA, KI HREPENI PO RESNICI

Tomaž Ivešič

JUGOSLOVANSKO NACIONALNO VPRAŠANJE
IN EKONOMSKE REFORME V DRUGI POLOVICI ŠESTDESETIH:
NERAZVITOST, INTEGRACIJA IN DELITEV PRESEŽKA DELA

Simon Malmenvall

POJEM ZGODOVINE ODREŠENJA: POMEN IN IDEJNI RAZVOJ

Petja Mihelič

SVOBODA IZRAŽANJA KRŠČANSKEGA NAUKA V JAVNOSTI

Mitja Steinbacher

DAVKI, DRŽAVNA POTROŠNJA IN GOSPODARSKI RAZVOJ

Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut
Faculty of Business Studies, Catholic Institute

LETNIK 3 • 2018 • ŠTEVILKA 2

RES NOVAE

Res novae

Res novae: revija za celovito znanost

Izdajatelj in založnik:

Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut

Naslov uredništva:

Res novae, Krekov trg 1, 1000 Ljubljana

Odgovorni urednik:

Andrej Naglič

Glavni urednik:

Simon Malmenvall

Spletni naslov:

<http://www.katoliski-institut.si/sl/raziskovanje/res-novae>

E-pošta:

res.novae@kat-inst.si

Uredniški odbor:

Philip Booth (Velika Britanija), Andrej Fink (Argentina),
Aniko Noemi Turi (Madžarska), Mitja Steinbacher (Slovenija),
Anton Stres (Slovenija), Zoran Vaupot (Slovenija)

Leto izida: 2018

Tisk:

Primitus d. o. o., Ljubljana

Oblikovanje in prelom:

Breda Sturm

Naklada:

200 izvodov

Letna naročnina:

28€ (Slovenija), 40€ (Evropa), 57\$ (ostalo navadno),
66\$ (ostalo prednostno)

ISSN (tiskana verzija): 2464-0344

ISSN (elektronska verzija): 2464-0352

Res novae

*Revija za celovito znanost
Journal for Integrated Science*



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

LETNIK 3 • 2018 • ŠTEVILKA 2

Impressum

Res novae je znanstvena recenzirana periodična publikacija, ki jo izdaja Katoliški inštitut. Izhaja dvakrat letno v elektronski in tiskani obliki. Revija pokriva široko področje družboslovja (pravo, politologija, ekonomija) in humanistike (filozofija, zgodovina). Vsebinsko jedro se nahaja v povezovanju osebne in ekonomske svobode z družbeno etično odgovornostjo. Revija objavlja izvirne znanstvene in pregledne znanstvene članke. Izvirni znanstveni članki prinašajo avtorjevo samostojno, kritično in inovativno obravnavo izbrane tematike z njegovimi lastnimi tezami ali zaključki, pregledni znanstveni članki pa kritično prikazujejo kontekst izbrane tematike ob upoštevanju tradicionalnih in sodobnih dognanj določene znanstvene discipline. Revija objavlja prispevke v slovenskem in v angleškem jeziku. Objave v *Res novae* se ne honorirajo, prispevki pa morajo biti izvirni in ne smejo biti predhodno objavljeni v nobeni drugi znanstveni reviji. Za objavo v *Res novae* veljajo mednarodni etični standardi znanstvenega raziskovanja, citiranja in navajanja literature. Prispevke je treba poslati na naslov: res.novae@kat-inst.si. Vsak prispevek je ocenjen z najmanj enim recenzentskim mnenjem. Postopek recenzentskega pregleda naj ne bi trajal več kot tri mesece.

Vsebina

Matej Gnidovec

Človek – božja podoba, ki hrepeni po resnici

7

Tomaž Ivešič

Jugoslovansko nacionalno vprašanje
in ekonomske reforme v drugi polovici šestdesetih:
nerazvitost, integracija in delitev presežka dela

19

Simon Malmenvall

Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni razvoj

39

Petja Mihelič

Svoboda izražanja krščanskega nauka v javnosti

59

Mitja Steinbacher

Davki, državna potrošnja in gospodarski razvoj

81

UDK: 17:27-426

1.02 pregledni znanstveni članek

Matej Gnidovec

magister teologije, doktorski študent teologije
(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

Človek – božja podoba, ki hrepeni po resnici

Izvleček: Naša družba in njeno celotno delovanje je osnovano na krščanskih vrednotah. V dobi sekularizma in postmoderne misli se je izgubilo zavedanje o mestu človeka v družbi kot svobodnega bitja, ki hrepeni po Presežnem. Človek, ki je v svojem bistvu ustvarjen po božji podobi, se je nehal zavedati izvira svojega delovanja in svoje kulture, ki je oseba Jezusa Kristusa. Krščanstvo je vedno znalo človeka postaviti na pravo mesto in ga ovrednotiti, še posebej katoliška Cerkev, ki s svojim družbenim naukom kaže skrb za človeka in družbo, v kateri živi. Tisto, kar človeka resnično zaznamuje, je njegova naravnost navzgor k Stvarniku, od katerega prihaja k človeku vsa resnica. Skozi razumevanje človeka kot božje podobe začenjamo razumeti njegovo hrepenenje po iskanju resnice, kar je v današnji družbi še kako pomembno. Skozi to hrepenenje pa se razvija tudi človekova duhovna rast, saj se zaveda, da je skupek duše in telesa in je rojen iz božje stvariteljske ljubezni.

Ključne besede: resnica, človek, božja podoba, hrepenenje, *Caritas in veritate*

Man – Image of God Yearning for Truth

Abstract: Our society and its entire functioning is based on Christian values. Our secular age and postmodern thinking have lost the awareness of man's place in society as a free human being, yearning for the Transcendent. Man, created in the image of God, is no longer aware of the source of his functioning and culture, the person of Jesus Christ. Christianity has always put man in his right place and valued him, particularly the Catholic Church, which with its social teaching shows great care for people and their society. Man's main quality is his disposition towards the Creator, the source of all truth. By understanding man as the image of God, we begin to understand his yearning for truth, which in today's society is of crucial importance. Yearning fosters man's spiritual growth, as man is aware that he is a union of body and soul, born from God's creational love.

Key words: truth, man, image of God, yearning, *Caritas in veritate*

Uvod

V sodobni sekularni in ateistični družbi je čedalje bolj opaziti miselnost, ki teži k neupoštevanju človeka in njegove želje po živeti resnici. Resnica ni več prava vrednota, saj jo mnogi želijo prenesti na področje svojega užitka in ugodja. Živimo v družbi, ki resnice kaj dosti ne ceni. Potrebno je oblikovanje oziroma preobrazba ljudi, da bodo našli veselje v doseganju in sprejemanju resnice v stvareh, ki so združljive z resnico. Sodobni človek večkrat išče odgovor na vprašanje: Kaj in kdo sem? Pri tem se bo treba vrniti v bistvo človeka samega – v njegovo velikonočno razsežnost novega človeka, ki je bil po

krstu ponovno rojen v Kristusu. Struktura tega prispevka je sledeča: prvi del podaja teološki in svetopisemski pogled na Resnico, ki je zajeta v osebi Jezusa Kristusa; v drugem delu obravnavamo človeka kot božjo podobo in bitje hrepenenja; v tretjem delu pa sledi predstavitev resnice, kakor jo razlagata družbeni nauk Cerkve in papež Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Caritas in veritate*.

Teološki in svetopisemski pomen resnice

Že Aristotel je v *Nikomahovi etiki* zapisal, da je hinavstvo samo po sebi nizkotno in graje vredno, resnica pa veličastna in polna hvale. Kdor o sebi visoko misli, je tisti, ki se ima za upravičenega za doseganje visokih ciljev, ki naj bi jih bil vreden. (Aristoteles 2002, 136) Grški filozofi so imeli resnico za nasprotje minljivega sveta. Resnica je bila zanje dobra, zaradi svoje lepote privlačna in je zbudjala hrepenenje. Grku je bil temelj za spoznavanje lastnega bistva razum, ki je predstavljal delež pri Ideji, verni človek Stare zaveze pa je bil prepričan, da ljudje lahko obstajajo le po milostni božji besedi: »Tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust, ne vrne se k meni brez uspeha, dokler ne stori, kar sem hotel, in ne uspe v tem, za kar sem jo poslal.« (Iz 55,11) V ospredju je torej zvestoba besedi, ki jo da Bog. (Grabner Haider in Krašovec 1984, 633) Vera izraelskega ljudstva je osredinjena predvsem na zgodovino odnosa med Bogom in izvoljenim ljudstvom. Hebrejska beseda *emet* se pojavlja bodisi kot resnica bodisi zvestoba. *Emet* je torej tisto, na kar se lahko opremo brez nevarnosti; od tod izvira pomen »biti zvest«. Govorimo torej o zvestobi zavezi z izraelskim ljudstvom. Za primer lahko vzamemo deset božjih zapovedi, ki jih je Bog dal svojemu izvoljenemu ljudstvu: izpolnjevanje božjih zapovedi je v

bistvu izpoved božje zvestobe, ki ustvarja zvestobo skupnosti, v kateri domuje resnično zaupanje v Boga. Toda znano je, da Izraelci skozi svojo zgodovino doživljajo tudi polom zvestobe v lastni skupnosti – »tako je zvesta prestolnica postala vlačuga« (Iz 1,21) –, a kljub človekovemu propadu Bog ostaja »zvesti Bog« (5 Mz 7,9). Izraelov prispevek je torej, da je ugotovil istovetnost resnice z religiozno resničnostjo, kjer v religioznem prevlada osebni značaj. Zvesti je le Bog, Gospod, ki je osebna resničnost. (Rupnik 2001, 47) Obstaja most med Bogom in njegovim ljudstvom, kajti človek in Bog sta sogovornika. Bog sklene zavezo z ljudmi in prav v tej z(a) vezi človek izkusi božjo zvestobo in resničnost, ki ostane »na veke vekov«.

V Novi zavezi besedo »resnica« najpogosteje srečamo v evangeliju po Janezu. Jezus sam zase pravi, da je »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6) in tako sebe razodeva kot Resnico, ki je Resnica sama po sebi. Pot ne predstavlja neke ceste, ampak osebo, ki ji je treba slediti; resnica ni samo neki pojem, ampak človek, s katerim je treba biti; življenje ni neko biološko dejstvo, ampak ljubezen, ki jo je treba ljubiti. Apostol Pavel resnico pojmuje bolj v poslušanju Jezusa in njegovih naukov, kakor v zvestobi osebi Jezusa Kristusa. Jezus je torej utelešenje resničnosti in zvestobe, ko uresničuje svoje poslanstvo, da nas kot učlovečena Beseda vodi k Očetu in nam njegovo resnico napravi vidno – da je namreč Bog ljubezen in da nam daje svojo ljubezen. Tudi na zaslišanju pred Pilatom je Jezusu bilo postavljeno vprašanje: »Kaj je resnica?« (Jn 13, 38) Na svetu sta resnica in zmota, resnica in laž sta skoraj vedno neločljivo pomešani. Svet je »resničen«, kolikor odseva Boga, stvariteljski smisel, večni um, iz katerega je nastal. Svet je toliko bolj resničen, kolikor

bolj se približuje Bogu. Človek postaja resničen, postaja on sam, če ostaja skladen z Bogom. Tedaj pride do svojega pravega bistva. Bog je resničnost, ki daje bit in smisel. (Ratzinger 2011, 191) Če je torej Bog najvišja in prva resnica sama, pomeni, da v današnjem svetu pričevati za resnico nikakor ne izključuje Boga in njegove resnice, ki mora postati merilo in vodilo v svetu. Če se v veri znamo odpreti in predati temu enkratnem razodetju v osebi Jezusa Kristusa, spoznamo Boga zgodovine, ki se razodeva v absolutni svobodi. V osebi Jezusa Kristusa, ki je Resnica sama, je razodeta resnica, ki presega človeka in njegovo lastno resnico. Samo v Kristusu lahko spoznamo popolno resnico o človeku, saj se v Kristusu srečamo z resnico, tudi svojo resnico. Dokler bomo zaupali Kristusu, ne bomo zgrešili smeri, četudi se v nas prebujajo dvomi o človeški naravi. Začeli bomo oblikovati svoj »življenjski program«, kjer človek gleda predvsem v veri v Kristusa, pravega Boga in pravega človeka.

Božja podoba, ki hrepeni

Z vsem svojim bitjem je človek od Boga, saj je od Boga ustvarjen in je nanj tudi naravnani. Sveto pismo namreč uči, da je bil človek ustvarjen po božji podobi, sposoben spoznavati in ljubiti svojega Stvarnika, kakor je zapisano v pastoralni konstituciji *Gaudium et spes*. (GS 1980, tč. 15) Podobnost tako pomeni, da je človek čisto blizu Bogu, vendar ni božanski. Človek je božja podoba, ni pa Bog. Ker je božja podoba, ima človek v sebi neizmerno vrednost, ki zahteva spoštovanje – človek je ikona Boga. Bolj ko je človek svet, bolj je Bogu podoben. (Špidlik 2009, 18) Zaradi boguvdanosti človek presega vse stvari. Dejstvo, da je človek božja podoba, nam v

prvi vrsti sporoča, da je človek poklican k bivanju v občestvu z Bogom.

Grški očetje so za poimenovanje božje podobe in podobnosti uporabljali izraz »poboženje« (*theopoiesis*), vendar se je na Zahodu pojavil upravičen strah, da bi kdo ta izraz napačno razumel in ga razlagal v smislu, kakor da je človek »božanski«. V 1 Mz 1,27 piše, da je Bog ustvaril človeka »po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril«. Človek je dejansko božja podoba. Bog kristjanov je Sveta Trojica. Če govorimo, da je človek ustvarjen »po« (*kata, secundum*) božji podobi, lahko v tem pogledu razumemo Stvarnika, ki je gledal prvotno podobo, Jezusa Kristusa, in je »po« njej ustvaril naslednjo podobo – človeka. Človek je torej Kristusova podoba. Človek je ob prvem stvarjenju prejel dostojanstvo podobe. Kar pa zadeva podobnost, jo mora človek sam doseči s svojim trudom tako, da posnema Boga. (Špidlik 1996, 18) Kakor omenjeno, je Bog Sveta Trojica, skupnost oseb; tudi človek postaja podoba Boga ne toliko v osamljenosti, kolikor v trenutku skupnosti. Človek je v bistvu podoba nedoumljive božje skupnosti oseb. Skozi to lahko razumemo tudi trinitarično podobo krščanskega Boga kot Trojice. (Janez Pavel II. 2014, 63) Vsak človek je zato sposoben za cilj svojega življenja vzeti posnemanje Boga, kolikor je človeku to le mogoče. Kdor išče lepoto, se želi približati temu, kar je še lepše; kdor ceni dobroto, išče njega, ki je edini dober. Toda ta ideal ni lahko dosegljiv.

Bistvo ljudi je, da smo bitja hrepenenja. Hrepenenje je del naše zasnove, načrta, po katerem smo ustvarjeni; zdi se, da intuitivno vemo, da bomo prispeli do cilja, če mu bomo do konca sledili. Ustvarjeni smo za nekaj več. Ta »nekaj več« pa nam manjka. Izmika se nam. Platon je to hrepenenje

poimenoval *eros*, kot človeško hrepenenje po vsem, kar je resnično, dobro in lepo. Hrepenenje po tem, »kar je resnično«, je vtakano v našo naravo. *Katekizem Katoliške Cerkve* pravi, da je hrepenenje po Bogu zapisano v človekovo srce, saj je človek ustvarjen od Boga in za Boga. Bog človeka ne neha pritegovati k sebi; samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati. Najvišji vidik človekova dostojanstva je vsebovan v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom. (KKC 1993, tč. 27) Ravno to najgloblje hrepenenje v človeku je tisto, kar je najgloblje človeško. Prav to nemirno hrepenenje nas dela za religiozna bitja. *Unum, verum, pulchrum, bonum* – to so besede, s katerimi srednjeveški avtorji označujejo Boga. Človek je odprt za neskončnost in za vsa ustvarjena bitja. Svoboden je v odnosu do vseh ustvarjenih bitij in teži k absolutni resnici in dobremu. Odprt je tudi za drugega, za druge ljudi, svet, k celovitosti bitja in njegovemu neskončnemu obzorju. (KDNC 2007, tč. 130) Po vsem tem človek hrepeni in prav zato je iskanje Boga hkrati resnično in smiselno iskanje zadovoljitve vseh izvirnih hrepenenj srca.

Hrepenenje po resnici

Kakor smo že omenili pri obravnavi pojma resnice, je resnično nekaj, kar zahteva držo verskega zaupanja. Kar je resnično, bomo branili, se zanj borili. Od tod lahko resnica zapade pod vidik prepovedane in nedotakljive vsebine ter s tem dobi močan pravni poudarek. Pravo drži resnico pokonci kot steber. Po vsem svetu nasilje povezujejo z različnimi veroizpovedmi, ki se prepirajo o resnici. Kristjani se sklicujejo na Jezusa, muslimani na Koran, hindujci na Krišno. Ker vsa ta sklicevanja ne morejo biti hkrati resnična, se verniki pričnejo med seboj pobijati. Človeška sklicevanja na resnico so zato

na neki način povezana tudi z nestrpnostjo, nadutostjo in podučevanjem. Resnice pa ne moremo iskati z borbenostjo, ampak s potrpežljivostjo in ponižnostjo. Če je ne bomo iskali tako, bomo običali v svojih razlikah. Potreben je dialog, pri katerem posameznik ostane to, kar je, in hkrati govori resnico. Dialog brez resnice nima nikakršnega smisla. Edini temelj, na katerem lahko gradimo skupnost z verniki drugih veroizpovedi in nevernimi, je skupno iskanje resnice. Ljudem, ki razmišljajo drugače, se lahko približamo le, če verjamemo, da lahko skupaj razpravljamo in tako pridemo do skupne resnice. Vztrajanje pri svoji resnici za vsako ceno dejansko poraja nasilje in nestrpnost. Če bomo verjeli, da lahko skupaj odkrijemo resnico, lahko ozdravimo tudi medsebojne razlike.

V resnici je nekaj, ker je v človeku zbuja spoštovanje, celo čaščenje. V njej je celo nekaj tako velikega, kar gre onkraj časov in rodov, zaradi česar se človek spominja resnice. Zato je resnica spomin sam. Spomin pa je živa resničnost in se nanaša na živ organizem, ne le v odnosu do tistih, v katerih spomin zbuja posamezne spomine, ampak tudi do spomina samega, torej do resnice. (Rupnik 2001, 45) Dejansko je spomin tisto, kar ostane, in ravno zato, ker ostane, je tako veliko, da zbuja globoko spoštovanje. Rupnik pravi, da je resničnost tisto, kar se ne zdrobi in ostane na vekomaj – to pa je lahko le svobodna zveza oseb, ki se ljubijo. Resnica je potemtakem neuničljiva in se skriva v popolni predanosti ljubezni drug do drugega. Človek mora torej pravo resničnost iskati, vendar ima za to dva pogoja – svobodo in zvestobo. Le skozi ti dve razsežnosti je človek sposoben odkrivati resnico v svetu in družbi. Iskati jo mora zvesto in se ravnati v skladu s spoznano resnico. Naše mišljenje bo v polnem pomenu resnično, če se bo odražalo v delovanju drug za drugega

ter bo usmerjeno k boljšemu razumevanju resnične narave ljubezni, kajti ljubezen je predvsem posredovanje resnice. (Häring 2001, 39) Vsakdo si mora resnico osvojiti osebno. Ker je resnica najvišja družbena dobrina, mora človek v svojem mišljenju biti ne samo resnicoljuben, ampak v veliki meri tudi pripravljen z besedami in dejanji služiti resnici ter jo posredovati drugim – družbi in svetu.

Ljubezen v resnici

Človek z resnico, o kateri pričuje in s katero živi, ni neki osamelec, ampak jo živi v skupnosti, v družbi. Sodobnemu človeku zato prihaja naproti družbeni nauk Cerkev, da bi mu pomagal uveljavljati resnico v različnih in stalno se menjajočih družbenih, gospodarskih in političnih dogajanjih. Cerkev priznava in sprejema vse, kar prispeva k razumevanju človeka v vse bolj razširjeni, spreminjajoči se in zapleteni mreži družbenih odnosov ter tako »služi resnici, ki osvobaja«. (CV 2009, tč. 9) Družbeni nauk Cerkev je odprt tudi do drugih znanosti, ne samo do teologije, saj lahko Cerkev na tak način natančneje razume človeka v družbi, prepričljive nagovarja ljudi svojega časa in izpolnjuje svojo nalogo tako, da v zavesti in družbeni občutljivosti našega časa učinkoviteje »učlovečuje« božjo besedo in vero, iz katere njen družbeni nauk izhaja. (KDNC 2007, tč. 78) Ker iskanje resnice poteka po posredovanju, je način, globina in širina spoznanja pri vsakem človeku odvisna od človeških odnosov, a tudi od kulturnih danosti in procesov ter celotne zgodovine človeštva. Ker pa človek ni samo materialno bitje, ampak tudi duhovno, je odprt k transcendenci. Zaradi tega je odprt in sposoben za umevanje globlje resnice. Ne moremo mimo razuma. Umna narava človeške osebe dosega in mora dosežati svojo po-

polnost v modrosti, ki z blago močjo priteguje človekovega duha, da išče in ljubi to, kar je resnično in dobro. Ko človeka ta modrost prepoji, ga od vidnih stvari privede k nevidnim. (GS 1980, tč. 15)

Morda se nam pri tem zdi, kakor da bi bil človek znotraj sebe razcepljen, vendar se človek ne more izogniti vprašanju resnice in smisla družbenega življenja. Družba namreč nikoli ni resničnost, ki bi bila tuja njegovemu bivanju (KDNC 2007, tč. 163), ampak se človek znotraj družbe vede tako, da ljubezen in resnico izkazuje. S tem kaže, da je ljubezen edina sila, ki lahko vodi k osebni in družbeni popolnosti ter zgodovino obrača k dobremu. O tem nas v svoji okrožnici *Caritas in veritate* ozavešča tudi papež Benedikt XVI. »Bog je ljubezen.« (1 Jn 4,8) Iz preobilja svoje troedine ljubezni in življenja Bog ustvarja osebe, da bi je bili deležni in njegovo ljubezen tudi odsevali. Ljubezen je glavna pot družbenega nauka Cerkve in pravo jedro osebnega odnosa do Boga in bližnjega. Ljubezen je največji dar, ki ga je Bog dal ljudem, je njegova obljuba in naše upanje (CV 2009, tč. 2), saj človek že po naravi teži k pristni ljubezni. Postmoderna misel priznava prvenstvo resnice, a je pri tem zelo zahtevna, saj pravi, da je resnica vedno subjektivna, časovna in prostorska. Krščanstvo na to miselnost sije s prepričanjem, da lahko vsak in vsakokrat ter na vsakem kraju upravičeno ostaja zvest resnici. Obe razsežnosti, ljubezen in resnica, sta zapisani v srce in razum vsakega človeka. Tu ni mesta za subjektivizem, saj Jezus Kristus pri iskanju ljubezni in resnice očiščuje naše človeške besede in jih osvobaja (CV 2009, tč. 1) ter v njih dobiva svoj obraz. Resnica in ljubezen dobivata torej skupno mesto, ko si človek v družbi prizadeva za pravičnost in skupno dobro. Papež pravi, da je resnico treba iskati, najti in izraziti v »ekonomiji« ljubezni, a tudi ljubezen je treba hkrati razumevati, vrednotiti in

uresničevati v luči resnice. (CV 2009, tč. 2) Resnica je namreč »luč, ki daje ljubezni smisel in vrednost«. (CV 2009, tč. 3) Ko hočemo z resnico in ljubeznijo skupaj graditi razvoj družbe in narodov, se moramo resnično zavedati, da brez resnice, brez zaupanja in ljubezni do resničnega ne bo nikoli družbene zavesti in odgovornosti. Če se človek ne bo osredotočal na vizijo večnega življenja, človeški napredek na tem svetu ne bo uspel. Ko se bo človek ponovno začel osredotočati na božjo podobo v sebi in na izvorni načrt Stvarnika, ki ga je imel pripravljenega za ta svet, bo hrepenenje usmerjeno v pravo smer. Človek se bo razvijal samo takrat, ko bo hkrati tudi duhovno rasel in bo njegova duša spoznavala samo sebe v resnični bogopodobnosti. Kakor zaključuje papež Benedikt XVI., popolnega razvoja in splošne blaginje ne bo brez duhovnega in moralnega dobrega, gledanega v celovitosti človeške duše in telesa (CV 2009, tč. 76), v celovitosti človeka, ki se bo trudil svoje življenje na zemlji pobožanstviti in ga s tem narediti bolj človeškega.

Reference

Aristoteles. 2002. Nikomahova etika. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.

CV – Benedikt XVI. 2009. Okrožnica Ljubezen v Resnici – Caritas in veritate. Prev. Pavel Peter Bratina. Ljubljana: Družina.

Grabner Haider, Anton; Krašovec, Jože. 1984. Biblični leksikon. Celje: Mohorjeva družba.

GS – Pastoralna konstitucija Gaudium et spes. 1980. Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega

vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Häring, Bernhard. 2001. Svobodni v Kristusu. Zv. 2: Človekova pot k resnici in ljubezni. Prev. Anton Mlinar. Celje: Mohorjeva družba.

Janez Pavel II. 2014. Moža in ženo je ustvaril. Prev. Gregor Lavrinec. Celje: Celjska Mohorjeva družba.

KDNC – Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Prev. Pavel Peter Bratina. Ljubljana: Družina.

KKC – Katekizem Katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Ratzinger, Joseph. 2011. Jezus iz Nazareta. Zv. 2: Od vhoda v Jeruzalem do vstajenja. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

Rupnik, Marko Ivan. 2001. Reči človek: oseba, kultura velike noči. Koper: Ognjišče.

Špidlik, Tomaš. 1996. Pot Duha. Prev. Peter Stefanović, Mirko Pelicon. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.

Špidlik, Tomaš. 2009. Osnove krščanske duhovnosti. Prev. Alojz Pirnat. Maribor: Slomškova založba.

UDK: 42.71+332.021.8(497.1)" 1960/1970"
izvirni znanstveni članek

Tomaž Ivešić

magister zgodovine, doktorski raziskovalec
(Evropski univerzitetni inštitut,
Oddelek za zgodovino in civilizacijo, Firenze)

Jugoslovansko nacionalno vprašanje in ekonomske reforme v drugi polovici šestdesetih: nerazvitost, integracija in delitev presežka dela

Izvleček: Članek se osredotoča na jugoslovanske ekonomske reforme v drugi polovici šestdesetih let 20. stoletja s posebnim poudarkom na reševanju problema nerazvitosti, gospodarske integracije in delitve presežka dela (profita), s čimer je Zveza komunistov Jugoslavije želela rešiti tudi nacionalno vprašanje. Po začetnih uspehih ekonomske reforme (1965) je končni neuspeh jugoslovanske komunizma silil v drastično decentralizacijo in nove reforme, ki bi privedle do enotnega jugoslovanskega trga. Reforme so bile predmet razprav v zvezni Komisiji za mednacionalne in medrepubliške odnose, kjer so se dogovarjali o investicijah, delovanju Fonda za nerazvite regije, razporeditvi kapitala ter obrisih enotnega jugoslovanskega trga in razreševanju sprotne težave, ki so se pojavljale na poti do tega cilja.

Ključne besede: Zveza komunistov Jugoslavije, ekonomske reforme, nacionalno vprašanje, samoupravljanje, nerazvitost

The Yugoslav National Question and Economic Reforms in the Second Half of the 1960s: Underdevelopment, Integration and the Division of the Labor's Surplus

Abstract: The article is focusing on the Yugoslav reform in the second half of the 1960s with a particular emphasis on the solutions for the problems of underdevelopment, economic integration, and the division of the labor's surplus (profit). With these solutions, the League of Communists of Yugoslavia wanted to resolve the national question as well. After the initial success of the economic reform (1965), the final failure of the latter forced the Yugoslav communists into radical decentralization and new reforms, that would have led to a unified Yugoslav market. The reforms were debated in the federal Commission for Interethnic and Interrepublican Relations, where they discussed investments, the activities of the Fund for the underdeveloped regions, allocation of the capital and the beginning of the integrated Yugoslav market and the solving of the contemporary problems that occurred on the way to reaching the latter goal.

Key words: League of Communists of Yugoslavia, economic reforms, national question, self-management, underdevelopment

Uvod

V (post)jugoslovanski historiografiji obstaja zgrešena interpretacija, da se je jugoslovanski komunistični vrh lotil reševanja nacionalnega vprašanja samo zato, ker je to obstajalo. Pregled arhivskega gradiva Komisije za mednacionalne in medrepubliške odnose (KMMO) pri centralnem komiteju (CK) Zveze komunistov Jugoslavije (ZKJ) pripoveduje drugačno

zgodbo. V drugi polovici šestdesetih let 20. stoletja so se bili jugoslovanski komunisti prisiljeni lotiti korenitih sprememb socialističnega sistema, ustroja države in skupščine, saj so verjeli, da je nerešeno nacionalno vprašanje glavna ovira za vzpostavitev enotne jugoslovanske ekonomije ter enotnega tržišča. Hkrati je bil to čas, ko je bila ideja o zlitju nacij, kakor jo je zapovedoval Lenin, že presežena. Ta je predvidevala enako raven razvoja vseh narodov v vseh vidikih političnega, kulturnega, institucionalnega in ekonomskega življenja. Ker je bila ideja o enotni jugoslovanski naciji, ki bi nastala po zlitju narodov, v letih 1963/1964 opuščena, so jugoslovanski komunisti začeli uporabljati nov koncept, imenovan integracija. Pri slednjem bi se namreč posamezne enote združile v večjo enoto in obdržale svoje specifične, medtem ko bi jih pri zlitju izgubile. Izenačitev ekonomske ravni razvitosti jugoslovanskih regij je bila sicer še vedno ena od prioritet, a so jugoslovanski komunisti sredi šestdesetih let naposled doumeli, da tega cilja ne bodo nikoli dosegli ali pa bodo zanj potrebovali vsaj nekaj desetletij.

Po poti reforme

Že na začetku šestdesetih let je med ekonomisti iz Zagreba in Beograda potekala razprava o potrebni ekonomski reformi. »Liberalna«¹ struja znotraj ZKJ je uspela okrepiti svojo

1 Oznaka »liberalen« je v tem članku rabljena za tisto strujo ZKJ, ki je bila z marksističnega zornega kota nagnjena k liberalnejšim ekonomskim reformam, vključno z »odprtim« trgom v Jugoslaviji, ki ga mnogi strokovnjaki imenujejo tudi »laissez-faire socializem«. Toda vsi predstavniki te struje – kakor denimo Edvard Kardelj, Vladimir Bakarić, slovensko, hrvaško in srbsko partijsko vodstvo konec šestdesetih – so bili glede neekonomskih vprašanj (pri političnem pluralizmu, svobodi

veljavo v času, ko je po nekaj letih negotovosti (1961–1963) že kazalo, da bo jugoslovanski predsednik Josip Broz Tito podprl centralistično strujo. Tako je bila še decembra 1964 na 8. kongresu ZKJ napovedana velika ekonomska reforma. (Haug 2012, 170–175) Reformo je vodil Boris Kraigher, ta pa je vključevala drastično prestrukturiranje davčnega sistema, zmanjšanje davčnega bremena podjetij do države in dovoljenje podjetjem, da akumulirajo kapital ter ga vlagajo v naložbe brez zunanjega oz. partijskega nadzora. Skupaj s tem se je odvijala valutna reforma in nujna kontrola cen za zmanjšanje inflacije. (Shoup 1968, 254) Predvsem pri prizadevanjih za bolj odprto tržišče so jugoslovanski komunisti z velikim zanimanjem spremljali leta 1964 začeto ekonomsko reformo Ota Šika na Čehoslovaškem, ki je bila v nekaterih elementih z jugoslovansko reformo tudi sorodna. Šik je namreč prav tako iskal »tretjo pot« med kapitalizmom in stalinističnim centraliziranim socializmom. (Šik 1972) Leta 1965 je tako ZKJ v Prago poslala študijsko skupino. (»ČSSR: Odkriti in prisrčni pogovori«, *Komunist*, 18. 2. 1966, 12)

Za razumevanje obsežnih razprav, ki so sledile začetku ekonomske reforme, sta pomembni dve manjši reformi. Najprej velja omeniti valutno reformo, ki je vključevala devalvacijo dinarja, njegovo konvertibilnost in stabilizacijo. To je bil tudi predpogoj za pridružitve Jugoslavije Splošnemu carinskemu in trgovinskemu sporazumu (GATT – General Agreement on Tariffs and Trade je bila predhodnica današnje Svetovne trgovinske organizacije), za kar si je prizadevala že od leta 1961 dalje. Toda nesposobnost stabilizacije dinarja in njegove konvertibilnosti v odnosu do tujih valut je na Hrvaškem

govora ipd.) še vedno zelo dogmatski in nič kaj »liberalni«. Zato je oznaka »liberalen« vedno zapisana v navednicah.

vodila k vzponu nacionalizma oz. rabi nacionalnega diskurza v borbi za »svoje« pravice. Hrvaški komunisti so namreč trdili, da Hrvaška trpi zaradi sistema menjalnih obresti. Čeprav so večino tovrstnih prihodkov omogočali turisti na hrvaški jadranski obali, Hrvaška od tega ni imela velikih koristi. Zvezni centralni bančniški sistem se je namreč nahajal v Beogradu, od koder so nadzorovali kar 80 % tujih valut, medtem ko je delež v Zagrebu znašal le 10 %. Ta pereč problem je nato postal eden glavnih argumentov za hrvaško komunistično vodstvo, da je stopilo na pot hrvaške pomladi oz. »maspoka« (»masovni pokret«), s katerim sta Tito in vrh ZKJ opravila leta 1971, ko so bili vsi vidnejši hrvaški voditelji zamenjani. Temu je sledila tudi obsežna kadrovska čistka. (Milivojevic 2013, 1–49)

Druga pomembna reforma je bila povezana z reorganizacijo Zveznega fonda za investicije, ki je bil zadolžen za dve tretjini vseh jugoslovanskih investicij, še posebej tiste, namenjene manj razvitim območjem. Januarja 1964 je bil fond skupaj z republiškimi podružnicami ukinjen. Za kratek čas so financiranje prevzele centralne banke, dokler ni bil februarja 1965 ustanovljen »Fond federacije za kreditiranje privrednog razvoja privredno nedovoljno razvijenih republika i krajeva« (Fond za nerazvite). Z ustanovitvijo fonda je jugoslovansko vodstvo želelo tudi omejiti oz. ustaviti samozadostnost republik, h kateri so sicer težile. Vsaka je imela oz. hotela imeti svojo pomorsko luko, letališče, letalsko družbo, banko itd. (Haug 2012, 188; Milivojevic 2013, V; 35; Ramet 2006, 661)

Preprosti ljudje, v glavnem tisti, ki so živeli na srbsko-hrvaškem jezikovnem območju, so bili prepričani, da bi bilo nekatere republiške institucije bolje ukiniti v prid federaciji ali jih vsaj spojiti v večjo enoto. Eno izmed pisem, ki so jih

gledalci oddaje z gostom Vladimirjem Bakarićem, posvečene mednacionalnim odnosom, v velikem številu pošiljali na TV Beograd, je tako zahtevalo, da se Črna gora priključi Srbiji, Bosna in Hercegovina pa Hrvaški, saj da so administrativni stroški previsoki in neekonomični. V nekem drugem pismu pa je pripadnik Jugoslovanske ljudske armade (JLA) iz Beograda pozival k ukinitvi vseh republiških institucij v tistih primerih, ko ista institucija že obstaja na zvezni ravni, saj da mora delavec za te institucije plačevati 7 dinarjev (federacija in šest republik) namesto enega. (AJ, 507 CK SKJ, Ideološka komisija, šk. K-17, mapa 214, Pisma za TV emisiju, 5)

Pojmi oz. koncepti, ki so določali razprave med letoma 1963 in 1971, so bili: »deetatizacija zvezne države«, »čisti računi med federacijo in entitetami«, ki jim je bilo obljubljeno »blaženje kroničnega pomanjkanja investicijskega kapitala«, medtem ko naj bi delavske plače predstavljale »delavsko produktivnost« in ne »sovjetskega zgleda uravnilovke«. (Milivojević 2013, 29) Pričujoče besedilo se tako v nadaljevanju osredotoča na omenjene glavne točke razprav v drugi polovici šestdesetih s posebnim poudarkom na vprašanju nerazvitih območij in vprašanju delitve presežkov dela – oboje je medsebojno tesno povezano. Jugoslovanski komunisti so bili do sredine šestdesetih še vedno mnenja, da bodo mednacionalna trenja z razvojem nerazvitih republik oz. regij izginila. To je bil namreč po Leninovi teoriji predpogoj za stapljanje nacij. (Ivešić 2016, 14–16; 27)

Propad reforme

Ekonomska reforma leta 1964/1965 se je do konca šestdesetih spremenila v pravo katastrofo. Po prvih dveh letih

pozitivnih rezultatov (stabilizacija cen in življenjskih stroškov, zaustavitev inflacije, dvig osebnega zaslužka itd.) se je ekonomska krivulja obrnila navzdol. Boris Kraigher, očetovska figura reforme, se je januarja 1967 smrtno ponesrečil v avtomobilski nesreči. Avtomobilska nesreča pa ni šokirala le njegovih bližnjih in partijskega vodstva, ampak tudi jugoslovansko ekonomijo. Po eni strani ni bilo skupnega soglasja med federacijo in republikami, saj je imel vsak svoj pogled na ekonomske probleme. Vseskozi je bilo treba usklajevati kar sedem različnih mnenj. Ko so se pričele kopičiti težave, predvsem skokovito naraščanje brezposelnosti, so se promotorji reforme (zlasti Kardelj in Bakarić) pričeli od nje odmikati. Medtem pa je struja, združena okrog Svetozarja Vukmanovića Tempa, visokega partijskega funkcionarja in člana izvršnega komiteja CK ZKJ, reformo začela tudi javno kritizirati. (Lorenčič 2010, 262–263)

Jugoslovansko vodstvo je bilo tako prisiljeno sprejeti drastičen ukrep hitre decentralizacije in podrejanja ekonomije nacionalnemu element. Kljub temu je primarni cilj ostal enak – integriran ekonomski sistem, ki bi po načelu samoupravljanja dokončno odpravil socialne razlike. Na neki način bi lahko torej na reforme šestdesetih let gledali celo kot na kontinuiteto, saj naj bi sicer diametralno nasprotna politika vendarle pripeljala do istega cilja. Sredi šestdesetih se je ZKJ že zavedala, da socializem kot tak ne bo samodejno rešil napetosti v mednacionalnih odnosih, kakor so to predvidevali po letu 1945. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 3, mapa 1, steno. bele. KMMO, 21. 9. 1967, 106) Ker je bila enakost načelo, ki je bilo povzdignjeno na najvišji piedestal, je treba dodati, da enakost ni bila razumljena zgolj v socialnem ključu, ampak tudi v kulturnih, jezikovnih, političnih in ekonomskih razsežnostih in odnosih med posameznimi

narodi. Kakor je to leta 1966 v NIN-u (*Nedeljne informativne novine*) argumentiral znameniti bosanski intelektualec in visok partijski funkcionar Enver Redžić, politične enakosti ni bilo mogoče doseči brez ekonomske. (AJ, 507 CK SKJ, Ideološka komisija, šk. K-17, mapa 214, steno. bele. KMMO, 18. 4. 1966, Redžić, NIN, 13. 2. 1966, 191) Ravno slednja je bila najbolj problematična, saj je v večini primerov zajemala tudi nacionalno oz. etnično sliko jugoslovanske države. Ni torej presenečenje, da se je ekonomska skupina KMMO CK ZKJ – ob njej je bila še skupina za kulturo, družbenopolitični sistem in manjšine – izmed vseh štirih skupin sestajala največkrat. Prav tako je bila ekonomska problematika v samem jedru skoraj vseh sestankov komisije. Čeprav se je razpravljalo tudi o drugih zadevah, se je praviloma vedno znova vračalo na ekonomsko problematiko.

Jugoslovanski sistem, ki je bila ustvarjen v petdesetih (vpe-ljava samoupravljanja leta 1952 in sistema komun leta 1955), je hotel zaobiti republike kot (potencialno) problematične nacionalne enote. Socialno-ekonomski odnosi so se tako urejali znotraj komun, manjših samozadostnih lokalnih enot. Partijski funkcionarji so v drugi polovici šestdesetih takšen sistem retrospektivno označevali za »utopijo«, saj ni bil zmožen vzpostaviti integriranega ekonomskega sistema. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 3, mapa 6, sten. bele. KMMO, 30. 5. 1968, 28) Še huje, v prvih dveh desetletjih socialistične Jugoslavije so se socialne razlike celo povečale – in to v sistemu, ki naj bi težil k njihovem zmanjšanju oz. izenačitvi. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 1, mapa 8, steno. bele. KMMO, 10. 11. 1966, 31)

Do sredine šestdesetih »administrativno-etastični« sistem ni bil sposoben vzpostaviti enotnega ekonomskega siste-

ma, saj so bili glasovi za branjenje »nacionalnih pravic«, ki so prihajali iz republik, povzdignjeni prepogosto. Jugoslovansko vodstvo se je torej odločilo za vzpostavitev novega državnega sistema s hitro decentralizacijo in intenzivnejšim samoupravljanjem. Po nekaterih pričevanjih naj bi bila Kardeljeva vizija nove jugoslovanske federacije podobna modelu Evropske ekonomske skupnosti. (Bilandžić 2006, 185) Konservativna struja, ki je temu nasprotovala, pa je poleti leta 1966 s politično eliminacijo notranjega ministra Aleksandra Rankovića odšla s političnega prizorišča. (Budding 1998, 82–88)

Presežek dela

Začetne razprave na temo ekonomskih reform znotraj KMMO segajo že v april 1966. Pričele so se z ostro kritiko srbskega pravnega strokovnjaka za nacionalne manjšine Koče Jončića, ki je trdil, da v ekonomsko manj razvitih regijah na temo ekonomske reforme ni bilo nikakršne razprave. O tem je zahteval širšo razpravo, še posebej o položaju Kosmeta (Kosovo-Metohija), da bi ocenili, ali so se Albanci že preobrazili v moderen industrijsko-delavski razred. To je bilo po njegovem mnenju nujno, saj naj bi bilo položaj madžarske manjšine v Vojvodini napačno enačiti z Albanci na Kosmetu. Madžarski problem naj ne bi bil ekonomski, ampak odsotnost zagotovljene dvojezične administracije, kulturnih pravic in upoštevanje nacionalnega ključa pri administrativnih kadrih, različnih komisijah itd. V Vojvodini so bili namreč Srbi tisti, ki so bili manj razviti oz. imeli slabši socialni status od Madžarov. (AJ, fond 507 CK SKJ, Ideološka komisija, šk. K-17, mapa 214, steno. bele. KMMO, 18. 4. 1966, 13–24)

Predlagane spremembe so vključevale tudi sprejetje dejstva, da so republike enote z lastno nacionalno ekonomijo. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 4, mapa 6, steno. bele. grupe za medjunac. ekonomske odnose, 16. 1. 1968, 6) Visoka slovenska partijska funkcionarka Vida Tomšič je tako na sestanku KMMO trdila, da so si vsi enotni, da je treba presežek dela (profit) prerazporejati. Toda kakor hitro so se pričeli pogovarjati, na kakšen način to doseči, se je pojavilo nacionalno vprašanje. To je bilo povezano z dilemo, kdo lahko razpolaga s prerazporeditvijo presežka dela in kdo je njegov lastnik – republike ali narodi. Tomšičeva je trdila, da je narod tisti, ki je nosilec samoupravne pravice, med drugim pravico odločati o prerazporeditvi, ki pa v vsaki republiki ni homogena. Če se ne prišteva manjšin, kakor je trdila Tomšičeva, to velja vsaj za Slovenijo, Makedonijo in Črno goro. (AJ, fond 507 CK SKJ, Ideološka komisija, šk. K-17, mapa 214, steno. bele. KMMO, 18. 4. 1966, 28) Nacionalizem se je zato okrepil prav v omenjenih republikah, saj je šlo pri njih za vprašanje naroda. To je denimo v Sloveniji odprlo vrata trditvam, da je Slovenija znotraj Jugoslavije de-investirana, medtem ko naj bi bili Slovenci slepi za drugo stran zgodbe – da se je Slovenija okoriščala zaradi nižjih cen surovin in hrane iz nerazvitih regij. Nezadovoljstvo se je vzpostavilo tudi na drugi strani. Nerazvite regije so bile prepričane, da jih Slovenija glede cen izkorišča in zato prosperira. Na takšen način se je po celi državi razširilo nezadovoljstvo. (Ibid., 27–30)

Čeprav se je veliko članov KMMO strinjalo s pogledi Vide Tomšič, da je narod edini, ki ima pravico razpolagati s presežki dela, so bili tudi ti pogledi deležni ostrega nasprotovanja. Predsednik zvezne KMMO Avdo Humo, visok bosanski partijski funkcionar, je bil prepričan, da imajo do razpolaganja pravico le delovni ljudje oz. delovne organizacije. Teze

Tomšičeve naj bi po njegovem vodile k republiškem ugotovitvi etatizmu. (Ibid., 61) Svojo tezo je ponovil tudi dve leti kasneje. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 4, mapa 6, steno. bele. grupe za medjunac. ekonomske odnose, 16. 1. 1968, 15) Argumenti Vide Tomšič so za obravnavani čas precej tipični, saj si je slovenska vlada pod vodstvom Staneta Kavčiča želela zagotoviti čim večji delež slovenskih presežkov dela, ki bi jih nato po lastni presoji investirali.

V času med vlaganjem novih ustavnih amandmajev od leta 1967 dalje in končnim sprejetjem nove ustave leta 1974 je prišlo do okrepitve moči republik, ki so preko Sveta narodov v Zvezni skupščini odločale o državnem proračunu in družbenem načrtu. Najboljša rešitev naj bi torej bila v vzpostavitvi idealnega sistema, v katerem vloge odločevalca nima niti federacija, ki vlada iz državnega centra, niti šesterica republiških elit. Odločitve naj bi bile v rokah proizvajalcev, ki so tudi lastniki presežka dela, ki so ga sami ustvarili. Tako naj bi se proizvajalci – brez partije kot posrednika – med seboj sami dogovarjali, kaj z njim storiti. (AJ, fond 507 CK SKJ, Ideološka komisija, šk. K-17, mapa 214, steno. bele. KMMO, 18. 4. 1966, 78–80) Kakor je februarja leta 1966 v intervjuju za NIN obrazložila Tomšičeva, naj bi to okrepilo tudi delavski razred. (Ibid., intervju Vide Tomšič, NIN, 27. 2. 1966, 174) Toda takšen načrt je bil čista utopija, saj so v novem sistemu, predstavljenem na začetku tega odstavka, republike pridobile tolikšno moč, da mimo njih ni mogel več odločati nihče.

Ekonomski problemi so bili v ospredju tudi na sestanku zvezne KMMO novembra leta 1966, ko so razpravljali o reformah na podlagi pripravljene interne analize stanja. V juliju 1966 je komisija pripravila obsežno (približno sto strani dolgo) analizo ekonomskega stanja z naslovom »Mednaci-

onalni ekonomski odnosi«, ki pa je bila namenjena samo partijski obravnavi. V knjižici sta bila za največja krivca za neuspešno vzpostavitev integralnega ekonomskega sistema označena centralizem in partikularizem. Največja ovira pri vzpostavitvi takšnega sistema naj bi bila neenakomerna razvitost Jugoslavije, obenem pa tudi nacionalistične razprave znotraj republik – kateremu narodu »gre bolje« in kateri »živi« na račun drugega. Na podlagi Kardeljevega *Razvoja slovenskega narodnega vprašanja* so dokončno določili, da je le narod tisti, ki ima pravico razporejati presežek dela; ker je narod organiziran v republiko, imajo republike pravico odločanja. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 1, mapa 8, *Međunacionalni ekonomski odnosi*, 15. 7. 1966, Beograd, 1–40)

Fond za nerazvite

Na novembrskem sestanku leta 1966 je srbski ekonomist Voja Rakić – med letoma 1959 in 1961 je zasedal mesto direktorja ekonomskega raziskovalnega centra pri Inštitutu za družbene znanosti (IDN – Institut društvenih nauka) v Beogradu – predstavil statistične podatke, ki so kazali na slab uspeh investicij v Makedoniji in Vojvodini. Pri slednji je bil razlog v njenem specifičnem statusu, saj je šlo za večinsko agrarno-predelovalni sektor. Kosmet je na drugi strani imel presenetljivih 25 % uspešnosti investicij, kar je bilo precej nad jugoslovanskim povprečjem. Toda zaradi 50 % rodnosti prebivalstva Kosmeta glede na jugoslovansko povprečje 15 % se je uspeh spremenil v katastrofo. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 1, mapa 8, steno. bele. KMMO, 10. 11. 1966, 9–11) Črnogorski ekonomist Boško Glušević je takšen rezultat na enem od naslednjih sestankov KMMO poimenoval »siro-

mašenje siromašnih«. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 5. 7. 1967, 52)

V očeh jugoslovanskih voditeljev bi se ekonomska slika Kosmeta lahko izboljšala, če bi bila rodnost nižja oz. nekje na jugoslovanskem povprečju. Zato so pričeli uvajati izobraževalne seminarje o kontracepciji. Med arhivskim gradivom zvezne KMMO je mogoče najti podatek, da so imeli takšen seminar v Đakovici na Kosovem, ki ga je organizirala Konferenca žensk Srbije. Medtem ko so v Nišu na jugu Srbije kontracepcijo precej uporabljali, je v Prištini sploh niso. Kakor je bilo obelodanjeno na sestanku KMMO, so v Nišu »porabili« vse škatle s kontracepcijo, medtem ko v Prištini niti ene. (AJ, fond 507 CK SKJ, CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 4, mapa 7, steno. bele. grupe za medjunac. ekonomske odnose, 23. 1. 1968, 22)

Novembra 1966 so se skoraj vsi člani zvezne KMMO strinjali, da četudi rešijo ekonomsko problematiko, bodo mednacionalna trenja ostala. To naj bi bili trajni problemi, saj jih tudi v drugih, večjih in bolj ekonomsko razvitih državah niso uspeli rešiti, denimo v Belgiji (konflikt med Flamci in Valonci) in na Čehoslovaškem. Naloga zvezne KMMO je sedaj postala identifikacija konkretnih problemov in pojasnjevanje ljudem, kako razvoj spreminja mednacionalne odnose. Vse ostale težave naj bi reševale ekonomske institucije s svojimi strokovnjaki. V prihodnje naj bi se skušali izogibati prejšnjim napakam, ko je ZKJ dvajset let govorila o enih in istih ciljih, ki pa jih ni uresničila, kar je vodilo do velikega nezadovoljstva med prebivalstvom. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 1, mapa 8, steno. bele. KMMO, 10. 11. 1966, 16–32)

Decembra leta 1966 so člani zvezne KMMO na obeh sestankih, ki so jih imeli, ostajali še naprej precej kritični. Beseda

»kompensacija« naj se ne bi več uporabljala, saj naj bi s tem ZKJ priznavala neenakovreden položaj med republikami – nekatere izmed njih naj bi bile prikrajšane in s tem upravičene do kompenzacije. Iz zapisnikov in stenografskih beležk sestankov ni jasno, kako so si integralni ekonomski sistem sploh predstavljali in kako naj bi se ta sistem povezal s svetovno ekonomijo. Veljko Vlahović je predlagal, da je treba jugoslovanski kreditni sistem analizirati, saj da so v zadnjih nekaj letih dali za približno 600 ameriških dolarjev kreditov novo nastalim državam Afrike in Azije. Kot posledica tega so nekateri industrijski sektorji v Jugoslaviji precej trpeli. Precej kritiziran je bil tudi odnos do stalinistične ekonomije, ki je dajala prednost izgradnji velikanskih industrijskih obratov, čeprav je po koncu druge svetovne vojne jugoslovanska partija sama sledila ravno tej politiki. Stalinovemu sloganu »dohiteti in prehiteti« so se odkrito posmehovali, saj Sovjetska zveza nikakor ni mogla dohiteti ZDA. Prav zaradi tega so bili nekateri člani zvezne KMMO prepričani, da Jugoslaviji ne bo nikoli uspelo rešiti vprašanja nerazvitosti določenih regij. Kljub temu je bilo seveda treba strmeti k eliminaciji ekonomskih razlik z uporabo novih tehnologij in sistema samoupravljanja. Čeprav je tranzicija k temu cilju potekala že zadnjih petnajst let, so bili od njega še vedno precej oddaljeni. Medtem sta slovenski politik Ante Novak, v tem času svetovalec Jugoslovanke vlade, in vodilni slovenski partijec Ciril Ribičič kritizirala centralizem in zahtevala »čiste račune« med federacijo in republikam. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 1, mapa 9, steno. bele. KMMO, 2. 12. 1966, 11–53; Ibid., mapa 10, steno. bele. KMMO, 16. 12. 1966, 12; 50–58) Obstajali so tudi glasovi vpijočih v puščavi. Marko Marinović, podsekretar na hrvaškem sekretariatu (ministrstvu) za finance, je bil denimo zelo pesimističen glede uspehov samoupravljanja. Februarja leta 1967 je tako na sestanku

zvezne KMMO dejal: »Ne verjamem, da je samoupravljanje zdravilo, ki se ga daje in predpiše v določenih odmerkih kakor pacientu.« (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1, steno. bele. KMMO, 20. 2. 1967, 27)

Rešitev jugoslovanskih težav bi lahko prišla šele s pomočjo učinkovitejše in pravičnejše delitve presežka dela, za to pa je bil potreben mednacionalni dogovor in učinkovit Fond za nerazvite, ki bi investiral modro. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 25. 4. 1967, 14; 28) Obstajala je tudi zamisel, da bi se Fond za nerazvite preoblikoval v investicijsko banko, za kar sta se najbolj zavzemala Avdo Humo in makedonski partijec Kiro Hadži Vasilev. Banka bi se zgledovala po italijanski investicijski banki. Upravljala bi s presežkom dela in kapitalom podjetij, ki bi imeli interes za naložbe v manj razvitih regijah. Partijci so se celo poigrali z mislijo, da bi podjetjem omogočili, da skozi investicijsko banko sama posojajo drugim podjetjem, ki bi denar potrebovala. To bi bil skoraj idealen sistem, v katerem bi se proizvajalci s pomočjo investicijske banke med seboj sami dogovarjali. Toda niso se mogli zediniti, ali naj se denar posoja z obrestmi ali brez. Dodatno so tudi razmišljali, da bi si država sposojala presežek dela in ga preusmerjala na nerazvita območja. Pri takšni rešitvi so se ozirali čez Atlantik, saj so trdili, da si ZDA izposojajo denar od velikih podjetij in da se s tem ne odločajo za dvig davkov, kar je za nacionalno ekonomijo bolje. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 4, mapa 6, steno. bele. grupe za medjunac. ekonomske odnose, 16. 1. 1968, 45–53)

Vsi predlogi so šli v smeri preprečevanja prerazporeditve kapitala s silo iz centra. Vzorčni primer je vojvodinska agrarna zadruga »Poljuprivredno dobro Srem«. Ker so imeli redni

profit, so dve milijardi dinarjev položili na banko v Sremski Mitrovici. Na podlagi načela samoupravljanja se je kolektiv odločil, da denar porabijo za investicije. Toda partiji so se polastili denarja in ga kar sami razdelili drugim lokalnim organizacijam. Kakor je izpostavil predsednik zvezne KMMO Avdo Humo, je bilo to zelo narobe in bi morali s takšno politiko nemudoma prenehati. Predlagal je, naj bo distribucija presežka dela vnaprej fiksno določena v odstotkih, saj naj bi drugače šlo za krajo. To bi bilo dobro tudi za podjetje, saj bi lahko vnaprej določali investicije in bi tako točno vedeli, kolikšen delež jim bo ostal, kar bi vodilo v hitrejši razvoj in boljšo integracijo v skupni jugoslovanski ekonomski sistem. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 4, mapa 4, steno. bele. grupe za razmatranje problema izgradjivanja društveno-političnega sistema sa stanovišta razvoja medjunac. odnosa, 19. 1. 1967, 56) Ta odločitev je bila glede delitve presežka dela velik preskok v miselnosti ZKJ v primerjavi z desetletjem pred tem. V petdesetih so se denimo v Železarni Jesenice odločili, da bodo presežek dela porabili za investicije. To je vodilo do hudega odpora Komunistične partije Slovenije, ki je delavce nemudoma obtožila »slovenskega nacionalizma«, saj so delavci trdili, da jih s prerazporeditvijo presežka dela žrtvujejo v dobro južnih republik in pokrajin, kamor je šel presežek za nerazvite. (Ivešić 2016, 112) Podobne obtožbe so se pojavljale še sredi šestdesetih, ko so nezadovoljni sloji slovenskega prebivalstva obtoževali slovensko partijsko vodstvo, da v Beogradu prodajajo Slovence. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 25. 4. 1967, 62)

Omenjena zamisel o investicijski banki, podobna tisti v Italiji, je bila nemogoča iz vsaj dveh razlogov. Prvič, v Jugoslaviji je

ena tretjina države pomagala razvijati preostali dve tretjini, medtem ko je bilo razmerje v Italiji obratno. Drugič, Fond za nerazvite je imel proračun (sedemsto milijonov dinarjev) odobren za nadaljnjih pet let. (Ibid., 57–63) Tako je direktor fonda Uroš Vidović trdil, da do leta 1970 ni mogoče spremeniti ničesar. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 5. 7. 1967, 100) Fond je imel velike težave z nakazili denarja, saj so vsa že v začetku zamujala za eno leto, kar je vodilo do tega, da noben načrt ni bil uresničen tako, kakor je bil zastavljen. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 3, mapa 1, steno. bele. KMMO, 21. 9. 1967, 42–43) Znotraj zvezne KMMO so zato prišli do zamisli, da bi si denar za investicije pričeli izposojati v tujini – najverjetneje od Svetovne banke in Mednarodnega denarnega fonda. Šlo je za projekte, ki so bili načrtovani kot investicija v manj razvitih regijah. Toda denar bi moral biti porabljen modro in zadostno. Kakor je julija 1967 na sestanku zvezne KMMO izjavil Krešimir Piškulin, generalni direktor Radiofuzije Zagreb, bi jugoslovanske nerazvite regije potrebovale približno petdeset milijard dinarjev investicij, država pa jih je imela na razpolago le pet. Vprašal se je, kaj tolikšna vsota denarja pomeni za skupni ekonomski trg in cinično dodal, kaj se bo zgodilo z denarjem: »Zopet bo nastalo 87 tovarn za predelavo plastike in mi vsi to vemo.« (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 5. 7. 1967, 73)

Da bi zagotovili več investicij za manj razvite regije, je zvezna KMMO v svojem osnutku resolucije leta 1968, pripravljenem za 9. kongres ZKJ, zapisala, da potreba federacije po investicijah v infrastrukturne projekte v razvitih regijah in republikah ne obstaja več. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 2/4, Prednacrt resolucije o pitanjima međunacionalnih

i medurepubličkih odnosa, 30. 7. 1968, 15) Že leto kasneje je ta odločitev privedla do slovenske cestne afere, ko je slovenski komunistični vrh javno protestiral proti odločitvi zveznega izvršnega sveta, da slovenska načrta investicij za gradnjo avtocestnih odsekov ne vključi v jugoslovanske predloge projektov, ki bi jih z denarno pomočjo podprla Svetovna banka. (Haug 2012, 214–217)

Integriran ekonomski sistem, h kateremu je jugoslovansko vodstvo težilo, se je na nekaterih področjih vendarle začel postopoma uresničevati. Črnogorski ekonomist Boško Glušević je tako trdil, da se je svobodna čezmejna integracija že pričela na dveh območjih. Prvi model je bilo Podrinje, kjer je potekala ekonomska kooperacija ob reki Drini, ki izvira v Črni Gori, teče skozi Bosno in Hercegovino in nato Srbijo. Kooperativa naj bi se pričela nekje na začetku leta 1967. Drugi model je nastajal na območju južnega Jadrana med Hrvaško in Črno goro, saj naj bi prebivalstvo želelo ekonomsko razdelitev jadranske obale na južni, srednji in severni Jadran, kakor so bila to nekoč uveljavljena imena. Glušić je trdil, da vse tri enote skupaj predstavljajo ekonomsko in geografsko enoto. (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 2, mapa 1/2, steno. bele. KMMO, 5. 7. 1967, 52) Toda kljub uspehom je bilo še vedno več primerov neuspehov, saj so posamezna podjetja iz ene republike imela težave pri odpiranju novih poslovalnic v drugih republikah. V gradivu je mogoče najti slovensko turistično podjetje Kompas, ki je imelo težave z odpiranjem novih poslovalnic v Srbiji, in podjetje Modna hiša (AJ, fond 507 CK SKJ, XXIII A KMMO, šk. 3, mapa 6, steno. bele. KMMO, 30. 5. 1968, 45), ki je bila skupen projekt jugoslovanskih tekstilnih podjetij. Modna hiša je bila s prvimi električnimi stopnicami v Jugoslaviji odprta leta 1961 v Ljubljani in se je s težavo širila v druge republike.

Zaključek

V drugi polovici šestdesetih let 20. stoletja so bili jugoslovanski komunisti na ekonomskem področju še vedno v težavah. Tako opevanega enotnega ekonomskega sistema še niso vzpostavili, čeprav so se njegovi prvi obrisi vendarle pričeli kazati. Fond za nerazvite še naprej ni deloval kakor bi moral, saj je postal talec medrepubliških dogovorov, kje in koliko investirati. Večina članov zvezne KMMO je bila prepričana, da problema nerazvitih ne bodo nikoli rešili ali pa bo za to potrebnih vsaj nekaj desetletij. To je pomenilo, da do zlitja narodov ne bo prišlo, saj je bil predpogoj za zlitje enakost na vseh področjih – poleg enakosti na kulturnem in političnem tudi oz. predvsem na ekonomskem. Tako je bil tezi o zlitju narodov skupaj z idejnim preobratom v prvi polovici šestdesetih zadan še zadnji udarec, in sicer na ekonomskem področju.

Reference

AJ – Arhiv Jugoslavije. Fond 507 SKJ, A – CK SKJ Ideološka komisija.

AJ – Arhiv Jugoslavije. Fond 507 SKJ, A – CK SKJ, XXIII A, Komisija za međunacionalne i međurepubličke odnose.

Bilandžić, Dušan. 2006. Povijest izbliza: memoarski zapisi 1945–2005. Zagreb: Prometej.

Budding, Audrey H. 1998. Serb Intellectuals and the National Question 1961–1991. Harvard: Harvard University Press.

Haug, Hilde K. 2012. *Creating a Socialist Yugoslavia: Tito, Communist Leadership and the National Question*. London: I. B. Tauris.

Ivešič, Tomaž. 2016. *Jugoslovanska socialistična nacija: ideja in realizacija (1952–1958)*. Nova Gorica: Založba Univerze v Novi Gorici.

Komunist, leto 1966.

Lorenčič, Aleksander. 2010. *Gospodarske razmere v Jugoslaviji v obdobju 1968–1988: na poti v razpad*. V: *Slovenija – Jugoslavija, krize in reforme 1968/1988*, 261–278. Ur. Zdenko Čepič. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino.

Milivojevic, Andrej. 2013. *Almost a Revolution: 1960s Liberal Reforms and Liberals in Slovenia, Croatia and Serbia*. Berkeley: University of California Press.

Ramet, Sabrina P. 2006. *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation 1918–2005*. Washington D. C.: Woodrow Wilson Center Press.

Shoup, Paul. 1968. *Communism and the Yugoslav National Question*. New York: Columbia University Press.

Šik, Ota. 1972. *Der dritte Weg: Die marxistisch-leninistische Theorie und die moderne Industriegesellschaft*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

UDK: 27-185.53:94(100)
1.02 pregledni znanstveni članek

Simon Malmenvall

docent za filozofijo, religiologijo in aplikativno etiko
(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu;
Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni razvoj

Izvleček: Pričujoči članek podaja osnovni pregled pomena in idejnega razvoja pojma zgodovine odrešenja od antike do moderne teološke misli. Tematika zgodovine odrešenja spada na področje filozofije in teologije zgodovine. Označuje interpretiranje zgodovine v luči »božje previdnosti« in kot taka predstavlja eno od nosilnih tem celotne krščanske intelektualne dediščine. Celotna zgodovina se v tem smislu kaže kot prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Tovrsten pogled na zgodovino je opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in protestantski.

Ključne besede: zgodovina odrešenja, filozofija zgodovine, teologija zgodovine, intelektualna zgodovina, božje razodetje

The Concept of Salvation History: Meaning and Ideational Development

Abstract: This article offers a basic synthesis of the meaning and ideational development of the concept of salvation history from the Antiquity up to the modern theological thought. The subject of salvation history belongs to the field of philosophy and theology of history. It denotes the interpretation of history in the light of "Divine Providence" and as such represents one of the fundamental subjects of the entire Christian intellectual heritage. In this sense, the entire history of mankind seems to be a stage of "encounter" between God and man. This perspective on history is present in all branches of Christianity – East Orthodoxy, Catholicism, and Protestantism.

Key words: salvation history, philosophy of history, theology of history, intellectual history, Divine Revelation

Uvod

Cilj pričujočega članka je ponuditi osnovni pregled pomena in idejnega razvoja pojma zgodovine odrešenja od antike do moderne teološke misli. Tematika zgodovine odrešenja spada na področje filozofije in teologije zgodovine. Označuje interpretiranje zgodovine v luči »božje previdnosti« in kot taka predstavlja eno od nosilnih tem celotne krščanske intelektualne dediščine. Zgodovina odrešenja dogodke, osebnosti in procese posvetne (»empirične«) preteklosti prikazuje v luči simbolno nasičene biblijske zgodovine, ki svoje sporočilnosti ne izgublja s časovnim koncem posameznih biblijskih dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme odnosov med

Bogom in človekom – znotraj tega odnosa išče vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti.

Opredelitev zgodovine odrešenja po Oscarju Cullmannu

Pojma zgodovine odrešenja, kakor ga Oscar Cullmann obravnava v svojem delu *Heil als Geschichte* (druga izdaja leta 1967), v biblijskih tekstih ni mogoče neposredno zaslediti. Po svojem smislu se najbolj približuje grškemu izrazu »ojkonomija« (οἰκονομία), ki se pojavlja predvsem v pismih apostola Pavla (Rim 11,25; 1 Kor 4,1; 1 Kor 9,17; 1 Kor 15,51; Ef 3,2; Ef 3,9; Kol 1,25) in dobesedno pomeni gospodarjenje ali skrb za dom, v prenesenem duhovnem smislu pa označuje »božjo previdnost« oz. božjo skrb za človeštvo. (Cullmann 1967, 57–58; Malmenvall 2017, 68; 70)

Sprejetje Kristusovega oznanila pomeni umestitev v določeno pojmovanje zgodovine, ki jo opredeljujejo pričevanja o delovanju Boga ter priznavanje razodetja kot zgodovinsko pogojene razsežnosti. (Cullmann 1967, 3–4; 51–52; 66–67; Malmenvall 2017, 71) »Gre prav za poziv k odločitvi za umestitev samega sebe v božji vrstni red dogodkov. /... / Na podlagi svoje odločitve za vero se umeščamo v to povsem specifično zgodovino, zgodovino odrešenja.« (Cullmann 1967, 3) Po Cullmannu je bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja Cerkve prav zgodba oz. pripoved o odrešenju kot zaključena celota dogodkov, zgledov in nauk, posredovana v ustni ali zapisani obliki. Omenjeno celoto povezuje spomin določene skupnosti – izročilo, ki se od očitvidcev in razlagalcev prenaša naslednjim rodovom. Zgodovina odrešenja kot pripoved ne pomeni toliko filozof-

ske refleksije o posameznih pomembnih vidikih preteklosti, temveč je v zavesti njenih posredovalcev dojeta predvsem kot od Svetega Duha prejeti dar, ki omejenemu človeškemu razumu omogoča vsaj delno spoznanje božjega razodevanja skozi zgodovino. Izvršeni dogodki kličejo po dopolnitvi razlage glede na dotlej poznano celoto zgodovine odrešenja. Tako se denimo celovit smisel Stare zaveze razkrije šele v primerjavi z Novo, Kristusovo življenje pa dobi svoj pomen šele po vstajenju in vnebohodu. Ključna metoda, po kateri je v smislu zgodovine odrešenja posamezne zgodovinske dogodke ali osebnosti mogoče razlagati, je tipološka. V skladu s tipološko metodo starejši (denimo starozavezni) dogodki, osebnosti ali prerokbe dobivajo svojo potrditev in dopolnitev v kasnejših (denimo novozaveznih). Tako se povzdigujejo v tipe oz. vzorce, ki omogočajo popolnejše razumevanje božjega delovanja skozi zgodovino človeštva. Pomen zgodovinskega značaja razodetja se po Cullmannovem prepričanju še posebej očitno kaže skozi burno teološko dogajanje v prvih treh stoletjih krščanstva. Takratna Cerkev je namreč velik del svojih naporov posvetila nasprotovanju gnostičnim naukom, ki so v zgodovinski proces umeščeni odnos med Bogom in človekom poskušali zamenjati s filozofsko-alegorično, od stvarnega življenja in časovnosti ločeno podobo Boga. Prav zaradi občutljivosti za zgodovino je lahko krščanstvo med svoje svete spise sprejelo tudi knjige Stare zaveze, v katerih je prepoznavalo začetke delovanja Boga, ki svoj vrhunec doživi z Jezusom Kristusom, na svojo izpolnitev pa čaka ob »koncu časov«. Razlaga smisla človekovega bivanja v luči Boga, ki se razodeva skozi čas, po Cullmannu predstavlja bistveno posebnost krščanstva v odnosu do ostalih antičnih verstev in filozofskih sistemov. (Cullmann 1967, 5–7; 33–35; 66–71; 80; 85; Jossa 2011, XII; XIV; XXXIV; XXXVI–XXXVII; Malmenvall 2017, 71)

Zgodovina odrešenja v patristični dobi na Vzhodu – Evzebij Cezarejski

Evzebij Cezarejski, škof v palestinski Cezareji (313–339), velja za utemeljitelja cerkvene historiografije. Najbolj znan je po svojem delu *Cerkvena zgodovina* (gr. Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), dokončanem okrog leta 325. (Maier 2007, 9–13; 16; 333; Averincev 2005, 132–133; Cameron in Hall 1999, 2; 47) Skozi celotno *Cerkveno zgodovino* se ponavlja ugotavljanje, da Bog vseskozi pomaga Cerkvi, da postopno raste, čeprav je zlo, uperjeno proti njej, stalno prisotno. Bog preko dopuščanja človekove svobodne volje daje prosto pot tudi silam, ki Cerkvi nasprotujejo – od herezij do zunanjega preganjanja. Vsega tega pa ne dopušča v tolikšnem obsegu, da bi Cerkev propadla, temveč da bi vernike kot posameznike in skupnost prečiščeval v večji zvestobi. Bog svojemu krščanskemu »izvoljenemu ljudstvu« v kočljivih zgodovinskih trenutkih po svoji milosti naklanja pogum za junaška dejanja in ga vodi h končni zmagi, tj. k večnemu življenju.

Drugo znano Evzebijjevo delo, *Življenje Konstantina*, je poglaviti vir za proučevanje verske politike cesarja Konstantina Velikega. (Cameron in Hall 1999, 1–2; 13; 27–30) *Življenje Konstantina* je bilo pisano v času, ko se je svobodno delovanje Cerkve v rimski družbi zdelo še negotovo. Eden izmed ključnih ciljev omenjenega dela je bil poziv k razvijanju za Cerkev ugodne Konstantinove politike pod njegovimi nasledniki. (Cameron in Hall 1999, 2; 12; 45) Koristnost Konstantinove vladavine je Evzebij poskušal sakralizirati s poročilom o »božjem znamenju« – videnju križa na nebu in izrečenih besedah »V tem znamenju boš zmagal« –, ki naj bi ga bodoči cesar doživel pred bitko pri Milvijskem mostu leta 313. Konstantin je bil na tak način prikazan kot od Boga izbran

vladar s poslanstvom, da konča obdobje preganjanja kristjanov in Cerkvi podeli svobodo. Na tej podlagi je Konstantin prikazan v luči novozaveznega ustreznika starozaveznega Mojzesa. Podobno kakor je Mojzes, ki si ga je Bog izbral za svoje orodje pri reševanju »izvoljenega ljudstva«, videl »božje znamenje« v podobi gorečega grma, tako se je Bog tudi Konstantinu, ki si ga je izbral za zaščitnika kristjanov, razodel na podoben način. Konstantin je preganjane kristjane osvobodil – podobno kakor je nekoč Mojzes zasluženo hebrejsko ljudstvo izpeljal iz Egipta v »obljubljeno deželo«. (Cameron in Hall 1999, 6–7; 21–22; 31; 35–36) Iz *Življenja Konstantina* izhaja tudi to, da je Evzebij želel cesarja Konstantina povezovati s cesarjem Avgustom (27 pr. Kr.–14 po Kr.) in slavo rimske države. Avgusta je imel za utemeljitelja svetovnega Rimskega cesarstva, Konstantina pa za tistega, ki je svetovno cesarstvo povzdignil v krščansko monarhijo. Konstantin in vsak naslednji krščanski rimski cesar je zanj zemeljski odsvit Boga – kakor v nebesih obstaja en Bog, tako na zemlji obstaja en cesar.¹ Cesar, sledeč Kristusovemu zgledu, deluje kot »dobri pastir«, ki čredo, ki mu je zaupana, vodi k spoznanju Boga. Ker resnica, ki jo posreduje Cerkev, zadeva celotno človeštvo, pomeni cesarjeva podpora resnici splošno korist za vse ljudi. Na podlagi takšnega prepričanja je krščanskemu cesarju podeljena tudi dolžnost podpiranja Cerkve. Predstava o cesarju kot zemeljskem odsvitu Boga ni ostala na ravni teoloških premislekov, temveč se je kmalu pokazala v Konstantinovih dejanskih odločitvah. Te so med drugim zajemale finančno podpiranje cerkvenih ustanov,

1 Povezavo med vladarjevo avtoriteto, njegovimi krepostmi in zvestobo Cerkvi je v drugi polovici 4. stoletja še posebej poudarjal Gregorij Nazianški (Gregorij Teolog), eden izmed štirih »velikih« vzhodnih cerkvenih očetov (poleg Atanazija Velikega, Bazilija Velikega in Janeza Zlatousta). (Dvornik 1966, 683–687)

gradnjo novih cerkva in sklic prvega vesoljnega cerkvenega zbora. Prvi ekumenski koncil se je leta 325 odvil v Nikeji v zahodni Mali Aziji po vzoru zasedanja rimskega senata. Zasedanje nikejskega koncila s cesarjevim predsedovanjem je predstavljalo vzor za naslednjih šest vesoljnih cerkvenih zborov v obdobju med letoma 381 in 787. (Dvornik 1966, 616–618; 635–641; Cameron in Hall 1999, 34–35; 43–44; Maier 2007, 334–335; Meyendorff 1983, 5–6)

Zgodovina odrešenja v patristični dobi na Zahodu – Avguštin

V kontekstu antičnega in srednjeveškega razmišljanja o zgodovini ni mogoče zaobiti Avguština iz Hipona (354–430), ki ga pogosto označujejo za največjega cerkvenega očeta krščanskega Zahoda. Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči »božje previdnosti« je pri Avguštinu najizčrpnije predstavljeno v njegovem najobsežnejšem delu z naslovom *O božjem mestu* (lat. *De civitate Dei*). Odločitev za začetek pisanja *O božjem mestu* je bila apologetska in povezana z nastopom vizigotskega kralja Alariha, ki je leta 410 oplenil Rim. Avguštinovo pisanje predstavlja odgovor na očitke pripadnikov zahodnorimske poganske elite, po katerih naj bi bilo za Alarihov uspeh in posledično trpljenje številnih ljudi krivo širjenje krščanstva. (O'Daly 2004, V; 27; 35–37; 39) Avguštin v odgovor poudarja dejstvo, da je trpljenje neizogiben del človeške narave in vsakokratne družbene resničnosti. Ob tem dodaja, da je sleherni človeški dosežek – kot denimo država ali filozofski nazor – podvržen spreminjanju in naposled propadu. Alarihova oplenitev Rima je po svojem duhovnem bistvu od Boga dopuščeno zlo, ki deluje kot spodbuda, da tako posamezna oseba kot

tudi rimska družba v celoti usmeri svoj pogled k pravemu cilju, tj. eshatološkemu »božjemu mestu« miru in blaženosti, ki ga obljublja življenje v zvestobi Kristusu in njegovi Cerkvi. Avguštin torej vzpostavlja ločevanje med političnim stanjem Rimskega cesarstva, ki spada v okvir »zemeljskega mesta«, in zgodovino Cerkve, ki spada v okvir »božjega mesta«. Takšna interpretacija ga razlikuje od Evzebija Cezarejskega, saj se mu cesarstvo ne kaže kot podoba nebeškega reda. Prav na tej točki je mogoče iskati zametke poznejšega različnega odnosa do države na krščanskem Zahodu v primerjavi z Vzhodom – zahodno razumevanje je bližje izpostavljanju avtonomnosti državne in cerkvene sfere, vzhodno pa izpostavlja njuno medsebojno skladnost, t. i. simfonijo. (O'Daly 2004, 29–30)

Prebivalci »božjega mesta« so po Avguštinu že od stvarjenja človeštva tisti, ki živijo v skladu z Bogom (lat. »secundum Deum«), prebivalci drugega pa živijo v skladu s človeškimi merili (lat. »secundum hominem«). Možnost moralno-duhovnega prebivanja v enem izmed dveh mest je vsebovana že v Adamu, prepletanje obeh mest pa se odraža skozi celotno zgodovino. Avguštin kot utemeljitelja »zemeljskega mesta« prepozna bratomorilca Kajna, kot utemeljitelja zametkov »božjega mesta« na zemlji pa njegovega pravičnega brata Abela, ki je hkrati predpodoba Cerkve. S pravičnim Abelom je tesno povezana podoba »svetega« mesta Jeruzalem, ki povezuje obe mesti, božje in zemeljsko. Jeruzalem je namreč po eni strani del spremenljive in pogosto grešne zgodovinske stvarnosti, po drugi strani pa predstavlja kraj »srečevanja« med Bogom in človekom ter simbolizira preroško napoved eshatološkega »božjega mesta«. (O'Daly 2004, 160–161) Avguštin pri tem išče splošni pomen »božjega mesta« kot celote, ki kaže na krščansko

skupnost oz. Cerkev, posredovalko odrešenja in »Kristusovo skrivnostno telo«. V njej so namreč krepostni »udje« Kristusovega telesa pomešani z nekrepostnimi. Cerkev ni nič manj dovzetna za greh kakor posvetne družbe. Kljub temu različne preizkušnje – zlasti preganjanja in herezije – Cerkev prečiščujejo v njeni zvestobi Bogu. Cerkev se na tak način Avguštinu kaže kot »romarica«, ki z različnimi preizkušnjami potuje skozi čas v smeri večnega »božjega mesta«, ki bo za pravične nastopilo po poslednji sodbi. Šele poslednja sodba bo namreč dokončno ločila obe mesti – »božje« bo povzdignila v slavo, »zemeljsko« pa prepustila pogubi. Stanje popolnosti »nebeškega Jeruzalema« bo prineslo neizrekljivo srečo v gledanju Boga samega. (O'Daly 2004, 192–193; 196; 202–203; 209; 212; 232)

Zgodovina odrešenja v bizantinski državni ideji

Predstava o obstoju svetovne kulturne in politične skupnosti pod bizantinskim gospostvom je izhajala iz ideje o Rimskem cesarstvu kot svetovni državi. Od tod naj bi bil Bizanc naslednik Rimskega cesarstva. Ukoreninjena predstava o rimskem nasledstvu se ni nanašala zgolj na geografsko razsežnost in civilizacijske dosežke antičnega Rima, temveč je zadevala tudi »vesoljni« značaj krščanske vere. Kakor je krščanstvo v sebi nosilo klic po verskem združevanju vseh ljudstev, tako je želel biti Bizanc edino svetovno krščansko cesarstvo, ki bi krščanska ali na novo pokristjanjena ljudstva kulturno in politično poenotilo ter s tem nekdanjo rimsko »svetovnost« spojilo s krščansko »vesoljnostjo«. Tovrstna teološko-politična predpostavka se je v celotni zgodovini Bizanca opirala tudi na uradno poimenovanje cesarske prestolnice, ki se je vse od ustanovitve pod cesarjem Konstantinom Velikim leta

330 imenovala »Novi Rim«, pogovorno pa Konstantinopol. Pridevnik »novi« je pomenil dvoje. Po eni strani je označeval prenos cesarskega središča z Zahoda na Vzhod, iz »starega« oz. »prvega« Rima v »novi« oz. »drugi« Rim, po drugi pa je opozarjal na stališče, da idejni temelj svetovne države glede na »stari« Rim ni več poganski, temveč krščanski. V povezavi s krščansko identiteto cesarstva je Konstantinopol na duhovni ravni pomenil ideal od Boga blagoslovljenega »svetega mesta«, ki mu je dano dočakati dan poslednje sodbe – ne le »Novi Rim«, temveč tudi »Novi Jeruzalem«. (Gregory 2010, 63; Shepard 2008, 5; 7; 17–18; Ryčka 2005, 86–87)

Bizantinsko razumevanje lastne države je mogoče globlje pojasniti v kontekstu eshatologije, ki deli izpolnitev svetovne zgodovine na prvi Kristusov prihod ob začetku Nove zaveze in drugi prihod ob »koncu časov«. V skladu s krščansko eshatologijo velja, da je človeška zgodovina osmišljena že s prvim prihodom, njena polna uresničitev pa je prestavljena v »poslednje čase«. Do takrat zgodovina teče naprej, a v znamenju svojega konca. Vmesna doba med dvema Kristusovima prihodom je tvorila idejno predpostavko za simbolno dožemanje romejskega (bizantinskega) cesarja kot vladarja »poslednjih časov«. Izobraženi Romejci so v obstoju svojega cesarstva videli pregrado proti Antikristu. Romejsko cesarstvo je bilo tako v razmerju do Kristusovega kraljestva to, kar je čas v razmerju do večnosti – čas je namreč podoba večnosti, njena gibljiva ikona. Krščanski monarh se je potemtakem moral imeti za izpolnjevalca »božje volje«. (Averincev 2005, 158–160)

Moderna pravoslavna teologija o zgodovini odrešenja – Georgij Florovski

Po mnenju Georgija Florovskega (1893–1979), enega najvplivnejših pravoslavnihi teologov 20. stoletja, je človek po svoji naravi zgodovinsko bitje. Zgodovina je tista razsežnost, ki človeku omogoča uveljavljanje svobodne volje in ustvarjalnosti. (Raeff 1993, 251; 253; 257; Williams 1993, 325) Florovski nasprotuje hegeljanskemu in vsakršnemu idealističnemu pojmovanju preteklosti. Človeška zgodovina ne razpolaga z determinirano razvojnostjo, temveč »sistemom posameznikov in odnosov med njimi«. Prostor, v katerem lahko človek najceloviteje uresničuje svojo ustvarjalnost, je po Florovskem Cerkev kot mistično Kristusovo telo, kraj »novega življenja« v Kristusu. (Raeff 1993, 257–258; Williams 1993, 291; 294; 308–309)

Najizčrpnější tekst Florovskega, posvečen tematiki zgodovine, je bil objavljen leta 1959 z naslovom »Naloga krščanskega zgodovinarja« (ang. »The Predicament of the Christian Historian«).² V njem Florovski izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo »religija zgodovinarjev«. Za krščanstvo je značilno upoštevanje pričevanj o preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot odločilni za celotno stvarstvo. Tudi obrazec veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je tekst, posvečen tolmačenju zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja človeštva od stvarjenja do poslednje sodbe. V luči Kristusovega drugega prihoda je zgodovina razumljena kot razkrivanje univerzalno veljavnega smisla skozi partikularne dogodke

2 Čprav je bil Florovski ruskega rodu in se rodil v Ruskem imperiju, je večinski delež njegovega opusa napisan v angleškem jeziku.

in osebnosti. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017, 72–73) »Poudarek je namenjen končni odločilnosti (ang. ultimate cruciality) določenih zgodovinskih dogodkov, in sicer učlovečenju, prihodu Mesije ter njegovemu križu in vstajenju. V skladu s tem je mogoče upravičeno trditi, da je ‚krščanska religija dnevno povabilo k proučevanju zgodovine‘.« (Florovsky 1974, 31–32)

Cerkveno učiteljstvo najdeva potrditev izročila v življenju svetnikov in zgodovini Cerkve. Božje delovanje se namreč uresničuje skozi zgodovino Cerkve – Kristus je v njej prisoten kot glava svojega telesa. Od tod izhaja, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (Florovsky 1972a, 20–22; 25–26; Malmenvall 2017, 73) Pogoj za ustrezno razumevanje Svetega pisma je po Florovskem sprejetje duha, vsebovanega v evangelijih. Gre za duha »spremembe mišljenja« (gr. μετάνοια), ki se prične z odrekanjem samemu sebi. To pomeni najprej priznavanje »odrešenskega oznanila«, posredovanega po izročilu Cerkve in skladnega z naukom, ki ga zaobjema obrazec veroizpovedi. To preprečuje, da bi se posamezen vernik osamil v omejenih prepričanjih svoje lastne dobe. Florovskemu se namreč merilo izročila ne zdi ostanek preteklosti, temveč »moč Svetega Duha«. Ravno izročilo Cerkve najzanesljiveje pričuje o božji ljubezni. Cerkev tako pričuje o božjem »vstopanju« v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, ki izhaja iz Cerkve in vodi k njej. Od tod sledi, da Cerkev s pomočjo učiteljstva, ki ga v prvi vrsti izvajajo škofje kot nasledniki apostolov, še naprej razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Le vera je tista, ki veroizpovednim obrazcem in teološkim zaključkom daje živost. Prav tako je vera tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oz. svetnikom, katerih življenje, skladno z izročilom, je že obrodilo sadove

in s tem potrdilo izročilo, ki so mu bili poslušni. (Florovsky 1972b, 10–14; 16; Florovsky 1972a, 21; Malmenvall 2017, 74) Po Florovskem je bila v Kristusu razsežnost časa eksistencialno ovrednotena. Zgodovina je postala v celoti sveta, odkar se je Beseda učlovečila. Kristus od tedaj naprej večno biva v svojem mističnem telesu, Cerkvi. Skozi zgodovino Cerkve se razkrivajo »večne krščanske vrednote«, ki presegajo vsakokratno družbeno spremenljivost. Čeprav je tudi v zgodovini Cerkve veliko bodisi nečastnih bodisi nevtralnih dogodkov, v njej obstajajo »stalne strukture« na področju obredja in nauka, ki ji podeljujejo »večno obliko«. (Florovsky 1974, 54; 58; 62–63; Florovsky 1972a, 19; Williams 1993, 320; 322; Malmenvall 2017, 74)

Moderna katoliška teologija o zgodovini odrešenja – Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar (1905–1988), eden največjih katoliških teologov 20. stoletja, pri obravnavi pomena zgodovine izhaja s stališča, da teologija ne more biti ločena od specifičnosti »dogodka« Jezusa Kristusa. Krščansko oznanilo temelji na pričevanju o izkušeni resničnosti Kristusovega vstopa v človeški čas in prostor, ki podeljuje smisel celotni zgodovini. (Balthasar 1959, 14–15; 18–19; 41; Malmenvall 2017, 75) V Jezusu Kristusu najgloblji smisel življenja ni zamejen z idejami, saj se Jezus Kristus kot učlovečeni Logos izkazuje za sestavni del zgodovine. V njegovem življenju sta namreč dejstvena in normativna razsežnost združeni. Zgodovinsko življenje Jezusa Kristusa je »izvir« slehernega zgodovinskega dogodka in v njem ima celotna zgodovina svoje središče. (Balthasar 1959, 20–21; Malmenvall 2017, 75) Kristus je središče zgodovine predvsem zato, ker je zgled zmage dobrega nad

zlom. S tem uteleša obnovitev in izpolnitev pristne človeške narave, ki je bila lastna Adamu in Evi pred padcem. Kristusov zgled se kaže v prostovoljni pokornosti Bogu Očetu, ko Sin prevzema ustrezno obliko, s katero se lahko razodeva v času in svetu, da ga v sebi zaobjame in povzdigne. (Balthasar 1959, 26–27; Malmenvall 2017, 75) Kristusovo vključevanje in povzdigovanje časa se razkriva predvsem v tem, da ne prehitveva Očetove volje in posledično čaka na »uro svojega Očeta«. Tako se izogiba temu, kar je značilno za padlo človeško naravo – ne prilašča si časa in zanj predvidene »božje previdnosti«. Ker Bog vsakemu človeku namerava izročiti vse darove, človek pa jih mora sprejeti le in šele takrat, ko mu jih izroči Bog, je bistvo vsake neposlušnosti in posledično greha prehitovanje (nem. Übersprungung) časa. Obnovitev »božjega reda«, ki jo s svojo smrtjo in vstajenjem opravi Sin, pomeni vzpostavitev nasprotja prehitovanja, tj. potrpežljivosti in stanovitnosti, ki se prav v Kristusu izkaže za temeljno življenjsko držo vsakega Bogu vdanega človeka. (Balthasar 1959, 27–30; Malmenvall 2017, 75–76)

Kristus po Balthasarju predstavlja središče zgodovine tudi zato, ker se po vstajenju ne »umakne« v oddaljenost nebes, temveč živi naprej v svojem mističnem telesu – Cerkvi. V Cerkvi živi in deluje po zakramentih, ki so vidne podobe delovanja nevidnega Boga. Zakrament, v katerem je Kristusova živost poudarjena najbolj izrazito, je evharistija. V evharistiji je Kristus resnično navzoč kot zmagovalec nad smrtjo in kot nekdo, ki obljublja eshatološki čas. Kristusova navzočnost v zakramentih označuje prav navzočnost večnosti v vsakokratni časovni in snovni omejenosti – preko zakramentov postaja večnost vselej sodobna. (Balthasar 1959, 70–75; Malmenvall 2017, 76–77) Zakramenti so neločljivo povezani s Cerkvijo, v kateri se po njenih služabnikih (diakonih, prezbiterih)

terjih in škofih) podeljujejo, in delovanjem Svetega Duha v njej. Poglavitna naloga Svetega Duha v Cerkvi je razlaganje resnice o Bogu in svetu, ki ni neposredno zabeležena v Svetem pismu. Cerkveno učiteljstvo namreč po navdihu Svetega Duha tolmači božje razodetje, ki v vsakem zgodovinskem obdobju dobiva nove, popolnejše odtenke. Čeprav odkrite »nove« resnice, utemeljene v izročilu Cerkve, ne morejo biti v protislovju s »starimi«, pričujejo o prenavljajočem delovanju Svetega Duha. (Balthasar 1959, 78–80) Najbolj živ del izročila Cerkve tvorijo svetniki. Življenja svetnikov predstavljajo uresničenje Kristusovih zapovedi v zgodovini, s čimer pričujejo, da je hoja za Kristusom ne le potrebna, temveč tudi mogoča. (Balthasar 1959, 82) V tem kontekstu slovenski teolog Anton Štrukelj pomen svetnikov povzema z naslednjimi besedami: »Samo obstoj svetnikov, ki molijo in so prevzeti od Kristusovega Svetega Duha, more prepričati svet o resnici evangelija.« (Štrukelj 2000, 24)

Zgodovina odrešenja v *Dei Verbum*

Čeprav je pojem zgodovine odrešenja upravičeno postavljati v samo jedro krščanske teološke dediščine, se je »historično mišljenje« v katoliški Cerkvi za več stoletij umaknilo v ozadje. Njegovo mesto je s prevlado sholastične metode od poznega srednjega veka do moderne dobe zasedlo »filozofsko mišljenje«, ki je poudarjalo iskanje univerzalnih resnic na podlagi logičnih vzročno-posledičnih povezav. Omenjena usmeritev je svoj vrhunec dosegla na prvem vatikanskem koncilu leta 1870, ko je bilo božje razodetje opredeljeno predvsem kot razodeti nauk, nagovarjajoč prvenstveno človeški razum. (Koncilski odloki 1980, 360–361; Dulles 1992, 36–37; 41–46; Letter in Hill 2003, s. v. »Theology of History«)

Preporod »historičnega mišljenja« se je v katoliški Cerkvi pričel sredi 20. stoletja – tudi pod vplivom enciklike papeža Pija XII. *Divino afflante Spiritu* iz leta 1943 ter splošnega razvoja bibličnih ved in ekleziologije. Pomemben rezultat tega procesa je dogmatična konstitucija drugega vatikanskega koncila o božjem razodetju *Dei Verbum* iz leta 1965. (Dulles 1992, 53–54; 60–62; 222–227; Letter in Hill 2003, s. v. »Theology of History«)

Tematiko zgodovine odrešenja konstitucija neposredno obravnava v svojem prvem in drugem poglavju. (Koncilski odloki 1980, 360–362; 367–372) V tem pogledu je izhodišče konstitucije trditev, da je Bog »hotel razodeti samega sebe« ljudem. (Koncilski odloki 1980, 360; 367) Bog se razodeva tako, da se po svojem delovanju v zgodovini, ki vrhunec doživi z učlovečenjem božjega Sina, približa človeku in mu podarja možnost soudeležbe pri svojem notranjem življenju. »Dela, ki jih Bog izvršuje v zgodovini odrešenja, nam razkrivajo /... / vsebino, ki je z besedami izražena, besede pa oznanjajo božja dela.« (Koncilski odloki 1980, 367) Bog je v pripravljanju poti evangeliju v zgodovino starozaveznega »izvoljenega ljudstva« posegal preko očakov, Mojzesa in prerokov, da bi ga priznavalo kot »skrbnega Očeta in pravičnega sodnika«. Jezus Kristus je s svojo navzočnostjo, besedami in dejanji, predvsem pa smrtjo in vstajenjem, dovršil razodetje in potrdil, da je »Bog z nami«, da človeka rešuje smrti in ga vodi k večnemu življenju. (Koncilski odloki 1980, 368–369) Sprejetje božjega razodetja in s tem umestitev v zgodovino odrešenja je po konstituciji mogoča preko osebne vere kot zaupanja Bogu, vera pa je odvisna od njenega posredovanja preko virov razodetja, ki so neločljivo povezani z življenjem Cerkve. Oba vira razodetja, tj. Sveto pismo in izročilo, imata svoj izvor v apostolskem oznanjanju ter sta tako posredo-

vana »v Cerkvi« in »za Cerkev«. Posameznikova umestitev v zgodovino odrešenja pomeni tudi umestitev v Cerkev, ki je poklicana k ohranjanju, razlaganju in širjenju razodetja do »konca časov«. (Koncilski odloki 1980, 370–372)

Univerzalnost zgodovine odrešenja

Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči zgodovine odrešenja predstavlja eno najsplošnejših značilnosti krščanskega izročila. Tovrstno razumevanje zgodovine je mogoče zaslediti v antičnem kulturnem kontekstu, močno je prisotno v srednjeveški misli, svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Poleg tega je tovrsten pogled opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in protestantski. Krščanskim piscem, ki jih zaznamuje »branje« zgodovine v luči zgodovine odrešenja, je skupnih več temeljnih značilnosti. Pri vseh velja, da je Bog tisti, ki v zgodovino »vstopa« zaradi svoje skrbi za človeka, da bi ga rešil spon greha. Celotna zgodovina je v tem duhu prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom. Pri omenjenih piscih velja tudi, da so v svetovni zgodovini trije ključni dogodki, po katerih je treba presojeti vse ostale: stvarjenje sveta, učlovečenje Jezusa Kristusa in drugi Kristusov prihod s poslednjo sodbo. V skladu s tovrstnim razumevanjem je zgodovina zaokrožena celota, saj ima svoje izhodišče (stvarjenje), vrhunec (učlovečenje) in konec (poslednja sodba). Zgodovina odrešenja se zato kaže kot sistem duhovnega osmišljanja empirično preverljivih dogodkov, osebnosti in procesov. Ti so prikazani v luči simbolno nasičene biblijske zgodovine, ki svoje sporočilnosti ne izgublja s časovnim koncem posameznih biblijskih dogodkov ali zgodb, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme od-

nosov med Bogom in človekom – znotraj tega odnosa je mogoče prepoznavati vsakokratne specifičnosti na ozadju stalnih podobnosti.

Reference

Averincev, Sergej. 2005. Poetika zgodnjebizantinske literature. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.

Balthasar, Hans Urs von. 1959. Theologie der Geschichte: Ein Grundriss [druga izdaja]. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Cameron, Averil; Hall, Stuart, ur., prev. 1999. Eusebius. Life of Constantine. New York: Oxford University Press.

Cullmann, Oscar. 1967. Heil als Geschichte [druga izdaja]. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Dulles, Avery. 1992. Models of Revelation. New York: Orbis Books.

Dvornik, Francis. 1966. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Florovsky, Georges. 1972a. Revelation and Interpretation. V: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Volume One of the Collected Works of Georges Florovsky), 17–36. Belmont: Norland Publishing Company.

Florovsky, Georges. 1972b. The Lost Scriptural Mind. V: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View (Volume One

of the Collected Works of Georges Florovsky), 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.

Florovsky, Georges. 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: Christianity and Culture (Volume Two of the Collected Works of Georges Florovsky), 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.

Gregory, Timothy E. 2010. A History of Byzantium. Chichester: Willey-Blackwell.

Jossa, Giorgio. 2011. La risposta di O. Cullmann alla scuola bultmanniana sul problema della rivelazione come storia. V: Oscar Cullmann, Il mistero della redenzione nella storia, V–L. Ur., prev. Giorgio Jossa. Bologna: EDB.

Koncilski odloki. 1980. Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965). Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Letter, P. De; Hill, W. J. 2003. s. v. »Theology of History«. V: New Catholic Encyclopedia, zv. 13. Ur. Berard L. Marthaler. Detroit: Gale.

Maier, Paul R., ur., prev. 2007. Eusebius. The Church History. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional.

Malmenvall, Simon. 2017. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. Bogoslovni vestnik 77, št. 1: 67–78.

Meyendorff, John. 1983. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York: Fordham University Press.

O'Daly, Gerard. 2004. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. New York: Oxford University Press.

Raeff, Mark. 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Ryčka, Volodymyr. 2005. »Kyjiv–Drugyj Jerusalem« (z istoriji polytyčnoji dumky ta ideologiji seredn'ovičnoji Rusi). Kijev: Institut istoriji Ukrajiny.

Shepard, Jonathan. 2008. General Introduction. V: *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1453*, 2–95. Ur. Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press.

Štrukelj, Anton. 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.

Williams, George H. 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Ur. Andrew Blane. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

UDK: 342.727+27
1.02 pregledni znanstveni članek

Petja Mihelič

docent za ustavno in mednarodno pravo (Fakulteta za
poslovne vede pri Katoliškem inštitutu)

Svoboda izražanja krščanskega nauka v javnosti

Izvleček: Delujoča demokracija predpostavlja ljudstvo, ki je visoko нравno vzgojeno, za kar potrebuje religijo, ki podaja absolutne нравne zakone, neodvisne od kraja, časa ali kakršnekoli druge okoliščine. Demokracija brez нравno vzgojenih ljudi vodi v tiranijo množic, ko ljudje glasujejo za usmritev Sokrata, za žrtvovanje Ifigenije, za križanje Jezusa. V javnem prostoru opažamo krepitev ideologije izključujočega sekularizma, katerega cilj ni zgolj legitimna udeležba v dialogu, ampak izključitev vseh drugih. Sekularizem namreč ne izhaja iz teorije, ampak iz prakse – preko verbalnega nasilja hoče ustvariti novo *de facto* stanje, kateremu bo nato sledila uveljavitev *de iure*. Zato je osvetlitev problema svobodnega izražanja verskega nauka še toliko nujnejša. Ideologija sekularizma namreč izhaja iz nepreverjene premise, ki trdi, da so нравnostna prepričanja, ki temeljijo na verskem nauku, zgolj in samo nerazumsko pobožnjakarstvo. Sekularisti želijo svojo izključujočo ideologijo vsiliti vsem, ki se z njimi ne strinjajo, posebej kristjanom, ki jih dojemajo za svoje največje sovražnike.

Key words: demokracija, ustava, svoboda vere, krščanstvo, sekularizem

Freedom of Expression of Christian Doctrine in Public Life

Abstract: Active democracy presupposes people with high moral upbringing. For that it needs religion which teaches absolute moral laws, independent from place, time, or any other circumstance. Democracy without morally educated people could lead to tyranny of the masses, when people vote to execute Socrates, to sacrifice Iphigenia, to crucify Christ. In public space we observe strengthening of the ideology of exclusivist secularism, whose goal is not only to take legitimate part in the public dialogue, but to exclude others from having any part in it. Secularism does not adhere to any form of dialogue, but rather violently seeks to create new facts on the ground, and from facts draw theories it requires. It is therefore important to shed light on this fundamental human right, which is the freedom of religious expression. Namely, ideological secularism is funded upon unverified premise that moral convictions, based on religious beliefs, are nothing more than irrational bigotry. In believing so, they are forcing their ideology upon everyone that does not hold their beliefs, especially upon Christians, their supposed archenemies.

Key words: democracy, constitution, freedom of religion, Christianity, secularism

Uvod

»Kristjani se od drugih ljudi ne razlikujejo zaradi svojega domovanja, tudi ne zaradi posebnega jezika ali nenavadnih običajev. Ne stanujejo v ločenih naseljih in ne govorijo

svojega narečja. Tudi sicer nimajo nenavadnih življenjskih navad. Živijo na zahodu in tudi na vzhodu, kot se je pač pripetilo vsakomur med nami. Prilagodijo se temu, kar je kje v navadi. Vendar pa v skupnosti živijo tako, da jih vsi občudujejo in nadvse spoštujejo. Kristjani sicer živijo v svoji domovini, vendar tam živijo kot tujci. V vsem sodelujejo s someščani, vendar kot ljudje, ki samo potujejo skozi mesto. Tujina jim je domovina in domovina jim je tuja. Kot vsi imajo tudi kristjani človeške slabosti, vendar človeškim slabostim ne dovolijo, da bi jim gospodovale. Živijo na zemlji, vendar vedo, da so državljani neba. Spoštujejo veljavne zakone in storijo celo več, kot zakoni zahtevajo. Kristjani živijo kot navadni ljudje, vendar jih mnogi ne razumejo. Žalijo njihovo čast in jih sramotijo, oni pa druge spoštujejo.« (Wolff 2006, 54–55)

Pomen ali smisel svobode vere nam podaja Zakon o mednarodni verski svobodi. Svoboda vere je: »naša prva svoboda, postavljena v Prvem amandmaju, del naše zgodovine in istovetnosti svobodnega naroda«; »bistvena človekova pravica, priznana s strani mednarodnega prava in s pogodbami«; »nujna sestavina zunanje politike našega naroda in zaveza braniti demokracijo in svobodo v svetu«; »življenjska sestavina narodne varnosti, ključna pri zagotavljanju mirnejšega, uspešnejšega in trdnejšega sveta«. (United States Commission on International Religious Freedom 1998; George 2014)

Komisija Združenih držav o mednarodni verski svobodi na svoji predstavitveni spletni strani glede svobode vere zatrjuje: »V samem bistvu verske svobode je pravica do svobodnega mišljenja, da po vesti verujemo ali ne, da to, kar verujemo,

na zunaj živimo, miroljubno in brez strahu.« (United States Commission on International Religious Freedom 2018)

Vpliv krščanske civilizacije

Britanski premier James Cameron je v jubilejnem letu ob 400. obletnici prevoda Svetega pisma kralja Jakoba v svojem govoru izpostavil izredni prispevek krščanstva za britansko civilizacijo: »Od človekovih pravic in enakosti do naše ustavne monarhije in parlamentarne demokracije, od vloge Cerkve v prvih oblikah socialnega skrbstva do mnogih socialnih projektov iz verskih nagibov, je Sveto pismo spodbujalo k delu vernega človeka skozi vso zgodovino in ga še danes spodbuja k temu. /... / Smo krščanska dežela. In ne smemo se bati tega tudi povedati. /... / Sveto pismo je pomagalo dati Britaniji sistem vrednot in nravnih norm, ki tvorijo današnjo Britanijo. Vrednot in nravnih norm, za katere se moramo zavzemati in jih braniti. Alternativna nravnostna nevtralnost za nas ne sme biti sprejemljiva možnost. Ne da se boriti proti ničemu z ničimer. Če se ne zavzamemo za nič, se tudi braniti ne moremo pred ničemer. /... / Prav kakor sta jezik in kultura prežeta s Svetim pismom, velja to tudi za politiko. Vpliv Svetega pisma lahko zasledimo skozi vso politično zgodovino, kar pa je pogosto spregledano. Zgodovina in sam obstoj ustavne monarhije v veliki meri izvira iz Svetega pisma, v katerem so kralji maziljeni in posvečeni z Božjo avtoriteto in v katerem je jasen poudarek na spoštovanju kraljeve oblasti in potrebi po vzdrževanju političnega reda. Jezus je rekel: ‚Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega.‘ (Mt 22,21) A vendar dajejo judovsko-krščanske korenine Svetega pisma hkrati osnovo tudi za nasprotovanje in za razvoj naše svobode in demokracije. Tora je postavila prve

omejitve kraljevi oblasti. In vednost, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi, je postavila popolnoma nove temelje prizadevanja za človekovo dostojanstvo in enakopravnost. V antičnem času je bila enakopravnost ljudi nepredstavljiva. V Atenah, na primer, je bila polnost in enakost pravic omejena na odrasle in v svobodi rojene moške. Ko pa je prav vsak posameznik povezan z močjo, ki je nad vsemi nami, in ko je vsako človeško bitje enakega in neskončnega pomena, ustvarjeno po Božji podobi, dobimo nerazrušljiv temelj za enakopravnost in človekove pravice. Temelj, zaradi katerega je bilo Sveto pismo na čelu pojava demokracije, ukinitve sužnosti in emancipacije žensk, četudi ni vsako cerkveno občestvo tega vedno razumelo. /... / Podobno je Sveto pismo dalo osnovni vpliv na stvaritev prve države blaginje. V Matejevem evangeliju pravi Jezus, da kar koli so ljudje naredili ,tem najmanjšim bratom', so naredili njemu. Kakor je v preteklosti Cerkev vplivala na gradnjo bolnišnic, ustanovitev karitativnih ustanov, nahranitev lačnih, zdravljenje bolnih in dajanje zavetja revnim, so danes na veri utemeljene skupine državljanov v srcu sodobnih človekoljubnih naporov. /... / Skupno je v tej deželi skoraj trideset tisoč dobrodelnih organizacij, utemeljenih na veri, da ne omenimo na tisoče ljudi, ki se izpostavijo kot posamezniki, družine, skupnosti, organizacije in tudi cerkve, in delajo izredne stvari, s katerimi gradijo večjo, močnejšo, bogatejšo in radodarnejšo družbo.« (Cameron 2012, 10–13)

Preganjanje kristjanov do milanskega edikta

Katekizem Katoliške Cerkve opozarja, da je vsak človek edinstvena oseba, ki ima pravico, da svoje нравnostne odločitve sprejema »po vesti in v svobodi«. Nihče ga nima pravice

siliti, da bi ravnal v nasprotju s svojo vestjo, niti se ga ne sme ovirati, ko hoče ravnati po svoji vesti, »zlasti v verskih zadevah«. (KKC 1993, tč. 1782) Cerkev ve, o čem govori, saj je bil njen ustanovitelj preganjan, obsojen in umorjen na osnovi političnega konstrukta, ko so se določeni verski (Veliki zbor) in politični voditelji (rimski guverner Poncij Pilat) v strahu za svojo oblast – in z njo povezano čast, slavo in denar – odločili, da žrtvujejo nedolžnega človeka. (Jn 11,47-50) Pomenljiv za vprašanje verske svobode v družbi je dogodek, o katerem beremo v Apostolskih delih, ko so pred Veliki zbor pripeljali apostole z očitkom, da so ti »Jeruzalem napolnili s svojim naukom«. Apostoli s Petrom na čelu pa so jim odgovorili, da je treba Boga bolj poslušati kakor ljudi. Gre očitno za primer verske nestrpnosti v družbi, kjer je vodilna ena religija, katere voditelji hočejo iz strahu pred izgubo lastne veljave zatreti vse ostale. Pismo poroča, kako so besede apostolov udeležence zbora tako razsrdile, da so jih hoteli »pobiti«. Iz zbora pa je vstal ugleden farizej in učitelj postave z imenom Gamaliel, ki je ostale člane skušal pomiriti z razumskimi argumenti: »Možje Izraelci, dobro preudarite, kaj nameravate narediti s temi ljudmi! Pred časom se je dvignil Tevdá, ki se je izdajal za nekaj posebnega in je imel kakih štiristo privržencev; ubili so ga in vsi, ki so mu zaupali, so se razkropili in izginili. Za njim se je v času ljudskega štetja dvignil Juda iz Galileje in potegnil ljudstvo za sabo; tudi tega so ubili in tisti, ki so mu zaupali, so bili razkropljeni. In zdaj vam pravim: roke proč od teh ljudi in izpustite jih! Zakaj če sta njihov načrt in njihovo početje od ljudi, bosta propadla; če pa izhajata od Boga, jih ne boste mogli uničiti, temveč se boste znašli v boju proti Bogu.« (Apd 5,35-39) To pot jih je Gamalielova razumna argumentacija prepričala, da so jih izpustili. A to je bila izjema, ki potrjuje pravilo, da razumski argumenti (četudi izhajajo iz stvarnosti), ko gre za ohranitev oblasti in z njo povezanih

privilegijev, v večini primerov ne zaležejo. To se je pokazalo že kmalu zatem, po izvolitvi sedmih diakonov Cerkve, ko so proti enemu izmed njih, Štefanu, naščuvali ljudstvo, da so ga »zgrabili in odvlekli pred Veliki zbor«. »Privedli so krive priče« in po kratkem zaslišanju je bil obsojen na smrt.

Savel, poznejši sv. Pavel, je bil eden izmed teh, ki je s pooblastilom velikih duhovnikov (članov Velikega zbora) preganjal prvo Cerkev in bil navzoč tudi ob usmrčitvi Štefana (prvega mučenca). Po svojem lastnem pričevanju je preganjanje na podlagi vere izvajal zato, ker je bil povsem prepričan, da s tem služi Bogu in da opravlja dobro delo za Boga. (Apd 26,9-11) Pri tem postane jasno, kako lahko človeku notranji glas vesti povsem zatemnijo strasti in ideologija, včasih do te mere, da sam sebe ni več zmožen spraviti na pravo pot. Nič pa ni nemogoče Bogu (Lk 1,37), ki je osebno posegel v Savlovo življenje. Savel kralju Agripi pripoveduje o svojem srečanju z Bogom, medtem ko je s pooblastilom velikih duhovnikov potoval v Damask: »Na poti tja sem opoldne zagledal luč, o kralj, svetlejšo od sončne svetlobe, ki je z neba posijala čezme in čez moje sopotnike. Vsi smo popadali na tla in zaslišal sem glas, ki mi je v hebrejskem jeziku govoril: ‚Savel, Savel, zakaj me preganjaš? Težko ti je, da se upiraš óstnu.‘ Vprašal sem: ‚Kdo si, Gospod?‘ Gospod pa je rekel: ‚Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš.‘« (Apd 26,13-15) Preganjalci kristjanov vseh časov bi morali upoštevati vsaj dva odlomka iz Svetega pisma. Najprej zgoraj omenjeni nagovor velikega duhovnika Gamaliela Velikemu zboru, ko je svaril, da se krščanstva, če je od Boga, ne bo dalo uničiti, temveč se bodo njegovi preganjalci »znašli v boju proti Bogu«. Nato pa odlomek, ki govori o spreobrnjenju apostola Pavla, ko mu je Jezus izrecno povedal, da s tem, ko preganja kristjane, v rešnici preganja Boga samega. Jezus je preganjanje kristjanov

(njegovih učencev) napovedal že prej in večkrat. Obenem pa jim je zagotovil, da bo ostal z njimi in da jim je z njim zagotovljena končna zmaga: »Na svetu imate stisko, toda bodite pogumni: jaz sem svet premagal.« (Jn 16,33)

Leto 2013 obeležuje 1700. obletnico milanskega edikta. Flavij Valerij Konstantin – Konstantin I. Veliki – je bil rojen v Nišu v današnji Srbiji kot sin rimskega častnika in matere po imenu Helena. Njegov oče je bil imenovan za cesarja, a je kasneje odstopil. V tem času je bilo rimsko cesarstvo po načrtu cesarja Dioklecijana razdeljeno med štiri cesarje (tetrahija), kar pa se je kmalu izkazalo za nerealistično. Trije cesarji (Maksencij, Sever, Galerij) so se med seboj kmalu zapletli v spore, ki so prerasli v vojno; cesar Konstantin, ki je imel najboljšo vojsko, se v spore ni mešal, ampak je v tem času ostal v provincah. Po smrti Galerija, ki je bil sam hud preganjalec kristjanov, se je Maksencij obrnil proti Konstantinu; ta je zato leta 312 z veliko manjšo, a boljšo vojsko vkorakal v Italijo, kjer je dosegel pomembno zmago pri Veroni ter to mesto oblegal in ga zasedel. Potem se je obrnil proti Rimu, kjer je, kakor sv. Pavel na poti v Damask, doživel prikazen Jezusa Kristusa, ki mu je pokazala neki znak in dejala »V tem (znamenju) boš zmagal« (gr. *touto nika*). Ta znak sestavljata začetnici X (chi) in P (rho), torej Kristus (odrešenik, mesija) v grščini (*Hristos*). Konstantin si je ta znak privzel za cesarski prapor z imenom Labarum. Vsa vojska, čeprav pretežno poganska, pa si je ta znak naslikala na ščite.

28. oktobra 312 sta se vojski srečali v bližini Milvijskega mostu čez Tiberio, kjer je Maksencijeva vojska doživela popoln poraz in tudi sam tiran je končal v Tiberi. V zahvalo za zmago, ki mu jo je podelil »Bog kristjanov«, je cesar Konstantin I. izdal odlok (milanski edikt, 313), ki je predvideval strpnost

do krščanske vere. Novo pridobljena svoboda je krščanstvu omogočila, da se je razmeroma neovirano in hitro, tudi zaradi urejenega sistema rimskih cest, širilo po vsem rimskem cesarstvu in onkraj njega. Pomembno je poudariti, da ta odlok krščanske vere ni naredil za uradno vero rimskega cesarstva, ampak je kristjanom le dal svobodo do izpovedovanja vere v zasebnem in javnem življenju, kar po analogiji zapoveduje tudi Ustava Republike Slovenije (URS) v 41. členu, ki govori o svobodi vesti. Ta cesarski odlok brez dvoma predstavlja vzor vsem zakonom, ki ščitijo temeljne človekove pravice in svobojine, ki so v modernem pravu zagotovljene z različnimi mednarodnimi pogodbami in ustavami posamičnih držav. Od vseh Dioklecijanovih tetrahov je ostal le še Licinij, ki je poprej premagal Maksimina Daio, poganskega tirana, ki je nadaljeval s preganjanjem kristjanov. Tako je od vseh Dioklecijanovih tetrahov ostal le še Licinij, ki je z izdajstvom prisilil Konstantina v ponovno vojno. Vojski sta se tako 3. julija 324 srečali pri Adrianoplu, kjer je Konstantin gladko zmagal in tako postal edini cesar celotnega rimskega cesarstva. Po tej zmagi krščanstvo dejansko začne postajati prevladujoča in vodilna vera v celotnem rimskem cesarstvu, po vsej Evropi in vsem svetu do današnjih dni. (New Advent 2018, s. v. »Constantine the Great«)

Demokracija in svoboda krščanske vere

Deklaracije in konvencije Organizacije združenih narodov (OZN) so nastale s skupnim prizadevanjem vseh narodov sveta. Razlaga pozitivnega korpusa človekovih pravic ni mogoča brez upoštevanja verske in kulturne istovetnosti narodov, ki so sodelovali pri oblikovanju pozitivnega mednarodnega prava. Papež Janez Pavel II. glede omembe

judovsko-krščanskih korenin v preambuli ustave Evropske unije pravi, da Evropa empirično preverljivo temelji na kulturni, civilizacijski in pravni judovsko-krščanski podstati. Ta pomeni njeno istovetnost, njeno dušo. Danes so po ustavi katoliške države Dominikanska republika, Malta, Costa Rica, Liechtenstein in Monako. V naštetih državah ločitev med Cerkvijo in državo ne obstaja, zato so katoliški prazniki obenem tudi državni prazniki. Judovska skupnost v Sloveniji je poudarila vlogo »vere kot družbenega lepila, ki posameznike umešča v družbeni red, mu odreja disciplino, omejitve in zapovedi zato, da bi družba v celoti trajnostno delovala in se s tem ohranjala. Odsotnost tega veziva pelje civilizacijo v pogubo, nadomeščanje religijskih obredov s potrošniškimi obredi v nakupovalnih centrih pa je klavrna slika evropske prihodnosti.« (Upravni odbor Judovske skupnosti Slovenije 2012) Odkar se je v svobodnih demokratičnih družbenih ureditvah sodobne Evrope zasidralo prepričanje, da religiozne zadeve ne sodijo pod državno okrilje, mora biti država v pogledu religije in svetovnega nazora nevtralna. Nevtralnost države do verskih skupnosti pomeni, da država posameznikom zagotavlja svobodno izvrševanje verskega prepričanja in da v razmerju do verskih skupnosti načeloma nobeni ne daje prednosti pred drugimi. Dejansko pa država upošteva dejstvo, da Evropa civilizacijsko izhaja in stoji na trdnih in nespremenljivih temeljih judovsko-krščanske civilizacije, njenih načelih ter pridobitvah.

Katoliška teorija družbene pogodbe tradicionalno sprejema monarhijo kot idealno obliko vladavine, če le državni poglavar s svojim ravnanjem ne škoduje javnemu dobremu, saj je naravno pravo hkrati pravo božjega kraljestva, ki je monarhija. Vsi posamezniki imajo pravico do legitimne obrambe svojega življenja in premoženja, a le država ima

pravico hudodelce kaznovati. Oblast kaznovati izhaja od Boga, ki jo je zaupal celotni skupnosti, ki jo izvršuje po svojih predstavnikih glede na obliko vladavine v monarhiji ali republiki. Kar zadeva politični sistem, je dandanes najbolj razširjena oblika predstavniška demokracija, ki temelji na predstavnikih vsega ljudstva, ki so izvoljeni (republika) ali se njihova oblast deduje (monarhija). Ko je tako vzpostavljena določena oblika vladavine, ljudje oblastnikom, ki so jim podelili oblast, določijo tudi pogoje in meje njihovi oblasti. Vladar na oblasti je v vsakem primeru dolžen, da služi skupnosti in da si z božjo pomočjo prizadeva za njeno dobrobit. Vladarji, ki te norme resno kršijo, so označeni za tirane in se jim podaniki lahko legitimno uprejo. Ker ima upor proti zakonitemu vladarju vedno globlje vzroke (vladar si z zlorabo od Boga dane oblasti to oblast zapravi) in posledice, so se nekdanji podaniki po nasvet najprej obrnili na papeža. Papež je presodil, ali odpor izvira iz upravičenih razlogov ali zgolj namernega vnašanja nereda v družbo – šele potem je lahko dal svojo privolitev za menjavo vladarja.

Britanski premier David Cameron je v prej omenjenem govoru poudaril, da je krščanstvo v njegovi deželi živo in zdravo. Tudi v svetu je delež svetovnega prebivalstva, ki pripada največjim verstvom, narastel z dveh tretjin na skoraj tri četrtine in še naprej raste. Na Kitajskem je po predvidevanjih že okrog osemdeset milijonov kristjanov, torej več kot članov komunistične partije. »Margaret Thatcher je nekoč dejala, da smo narod, katerega ideali so utemeljeni na Svetem pismu. Odgovornost, trdo delo, dobrodelnost, sočutje, skromnost, požrtvovalnost, ljubezen, ponos pri delu za skupno dobro in izpolnjevanje družbenih obveznosti, ki jih imamo drug do drugega, do svojih družin in do skupnosti – to so vrednote, ki jih cenimo in varujemo. Da, to so krščanske vrednote. In

naj nas ne bo strah tega priznati. Hkrati pa so to vrednote, ki nas nagovorijo prav vse – ljudi katerekoli vere. In prepričan sem, da se moramo zanje zavzeti in jih braniti. Tisti, ki temu nasprotujejo, se ponavadi zavzemajo za sekularno nevtralnost. Trdijo, da z govorjenjem o tem, da smo krščanska dežela, nekako ponižujemo druge vere. In da je edini način, da ne žalimo ljudi, ta, da se ne izrekamo o njihovem obnašanju. Mislim, da so te trditve globoko zgrešene. In jasno stališče o tem je popolnoma temeljno za to, kdo smo, za kaj se zavzemamo in kakšno družbo si prizadevamo zgraditi.« (Cameron 2012, 14)

»Prvič, tisti, ki pravijo, da krščanska istovetnost naše dežele ponižuje druge vere, enostavno ne razumejo, da je ljudem lažje verovati in živeti druge vere, ko je Britanija ponosna na svojo krščansko istovetnost. Mnogi ljudje mi pravijo, da je mnogo lažje biti jud ali musliman tu v Britaniji kot v sekularni državi, kot je Francija. Zakaj? Zato, ker strpnost, ki jo zahteva krščanstvo naše družbe, zagotavlja več prostora tudi za druge vere. In ker mnoge vrednote krščanske dežele priznavajo tudi ljudje drugih ver in tudi ljudje brez vsake vere. Drugič, tisti, ki zagovarjajo sekularno nevtralnost, ne morejo razumeti posledic take nevtralnosti ali vloge, ki jo lahko ima vera, da ljudem pomaga vzdrževati нравni zakon. Bodimo jasni. Vera ni niti potrebni niti zadostni pogoj za нравnost. Obstajajo kristjani, ki se ne držijo nobene нравnosti, in obstajajo ateisti in agnostiki, ki нравnost imajo. A za ljudi, ki imajo vero, je le-ta lahko dobrodošla vzpodbuda v pravi smeri. In najsi bo navdihnjena z vero ali ne – ta smer, ta нравni zakon ima velik pomen. Najsi se ozremo na nemire prejšnje poletje, finančni zlom in škandale s povrnitvijo stroškov, ali še vedno trajajoče teroristične grožnje islamskih ekstremistov po svetu, je jasno, da нравnostna nevtralnost

ali pasivna strpnost ni pravi odgovor na te izzive. Zavračanje govorjenja resnice o obnašanju, o nravnosti je pravzaprav pomagalo povzročiti nekatere družbene probleme, ki ležijo v srcu brezpravja, ki smo ga videli v nemirih. Odsotnost vsake prave odgovornosti ali nramnega zakona je dovolilo bankirjem in politikom obnašanje brez ozira na ostalo družbo. In ko pridemo do zoperstavljanja nasilnemu ekstremizmu, je skoraj zastrašujoča pasivna toleranca verskega ekstremizma omogočila, da so se ločene skupnosti vedle na načine, ki so v popolnem nasprotju z našimi vrednotami, ni le omejila tega ekstremizma, ampak mu je omogočila rast in razvoj v očrnitvi velikih verstev, ki jih ti ekstremisti zlorablajo v svoje namene.« (Cameron 2012, 14–15)

Dr. Newport v svojem delu *Z Bogom je vse v redu – prihodnost religije v Ameriki* (Newport 2012) zagovarja, da je poglobitna razlika med sedanostjo in polpreteklostjo v izražanju religijskega prepričanja, ne toliko v padcu verskega prepričanja oz. zmanjšanju obiskovanja verskih obredov. Donedavna so ljudje, ko jih je kdo vprašal po njihovi verski pripadnosti, odgovorili jasno in nedvoumno (če ne drugače, so navedli družinsko oz. tradicionalno pripadnost). Trenutno stanje pa je, da se okoli osemnajst odstotkov ljudi ne opredeljuje za pripadnika katere koli vere (v raziskavo dr. Newporta je bilo zajetih čez milijon Američanov). Avtor ta podatek pripisuje ne toliko upadu verske prakse, marveč temu, da se ljudje danes ne opredeljujejo več po družinski tradiciji ali vzgoji, temveč po svojem osebnem, notranjem prepričanju, medtem ko je v preteklosti veliko večjo vlogo igrala družinska tradicija ne glede na osebno prepričanje. Odstotek katoliškega prebivalstva se je obdržal na isti ravni (triindvajset odstotkov), kar je v znatni meri prispevek imigracije iz srednje in južnoameriških držav. Znatno povečanje neverujočih pa se je zgodilo

na račun protestantskega prebivalstva, ki (poleg drugih vzrokov) ni doživelo imigracijskega priliva. Zanimiv podatek je, da je med verujočimi več kot devetdeset odstotkov pripadnikov katere od krščanskih religij – navkljub priseljevanju iz azijskih, pa tudi arabskih držav, ki večinsko niso krščanske. Avtor v knjigi omenja zanimivo povezavo med vernostjo in blagostanjem (zadovoljstvo, sreča, telesno zdravje), kar temelji na množici znanstvenih raziskav. Znanost je empirično dokazala, da se s poglobljanjem človekove vere povečuje tudi njegovo blagostanje. Avtor namiguje, da bi se s povečanjem števila vernikov povečalo tudi splošno blagostanje v državi, kar implicitno pomeni nižjo kriminaliteto, nižanje stroškov zdravstvene blagajne ipd. Avtor zagovarja tudi stališče, da se pomen religije v svetu povečuje in se bo še povečeval. Prvič, priča smo večanju konfliktov po svetu, ki so praktično vsi vsaj deloma religijsko pogojeni oz. ima religija v njih pomembno vlogo, tudi pri njihovem reševanju. V zahodnem svetu, ki ga zaznamuje večanje odstotka starejšega prebivalstva, moramo pričakovati povečanje zanimanja za religijo – bližina smrti namreč budi zanimanje ljudi za življenje po njej.

Namesto sklepa: sekularizem in izražanje vere

Argument, ki ga uporablja totalitarni sekularizem, je multi-kulturni pluralizem. Vsi verski simboli morajo izginiti iz javnosti, ker da žalijo verska čustva drugih religij oz. zapostavljajo druge religije na račun ene. Zanimivo pri tem je, da niso verniki posamezne religije tisti, ki se pritožujejo nad simboli drugih religij v javnosti. Praviloma so sekularisti tisti, ki jih motijo religijski simboli oz. izražanje verskega prepričanja v javnosti. Načelni pluralizem je ideologija kot vsaka druga,

totalitaren pa postane v trenutku, ko začne sebe razglašati za edino sprejemljivega in s tem zanika pravico drugim, da svobodno zagovarjajo svoje načelno prepričanje, kar je temelj demokratičnega dialoga. To dobro ponazori primer iz mesta Santa Monica (ZDA), ki je tradicionalno ob božiču postavljalo jaslice na javni površini, vse dokler ni to začelo motiti pripadnikov totalitarnega (ki hoče zasesti vse površine) sekularizma oz. načelnega, ideološkega (totalitarnega) pluralizma. Zahtevali so pravico, da jim tamkajšnja oblast dovoli postaviti svojo inačico jaslic – dovoljenje so dobili. Postavili so torej table in napise s parolami o božiču kot mitu, neobstoju Boga, kar pa je trajalo samo eno leto. Ugotovili so namreč, da laž, postavljena nasproti Resnici, preprosto ne vzdrži, zato pred njo ali zbeži ali pa jo skuša uničiti. Notranji odziv človeka, ki živi v laži, je, da pred resnico beži, saj je ne prenaša v njeni navzočnosti, kakor Adam in Eva, ki sta se skrila pred navzočnostjo absolutne Resnice, ker sta vedela, da sta naga. (1 Mz 3,10) Ker iz položaja *de iure* izvira položaj *de facto*, je *de iure* (teoretični) pluralizem enako *de facto* totalitarizem, saj zatira edinstvenost posameznika: (pluralizem) + (pluralizem) + (pluralizem) = diktatura pluralizma. Medtem pa je *de facto* (praktični) pluralizem enako demokraciji: npr. (katoličan) + (musliman) + (protestant) + (hindujec) + (ateist) = demokracija. Toda slednji primer pomeni, da mora demokratična država svobodo vesti v različnosti zakonsko priznati.

Sekularist oz. načelni, ideološki pluralist se dobro počuti samo v ozračju, ki je popolnoma tuzemsko (imanentno) in izpraznjeno simbolov, ki označujejo presežnost (transcendenco). Kakršenkoli simbol, ki bi predstavljal resnično presežno avtoriteto, se mu upira – biti hoče namreč gospodar samega sebe in gospodar svoje volje. Največji odpor čuti do simbola Norme, ki ureja in sankcionira ne samo njegovo zunanje

delovanje, ampak celo notranje. Tukaj se nam nenehno postavlja vprašanje, zakaj se tisti ljudje, ki hočejo na vsak način Boga izključiti iz javnosti, ne vprašajo po objektivni resničnosti njegovega obstoja: »Hočem vedeti resnico – ne tisto, kar bi si sam trenutno želel, ampak kar je objektivno res ne glede na vse po načelu: *Fiat iustitia pereat mundus.*« Nравnostni zakoni ne veljajo zato, ker tako zapoveduje Cerkev, marveč obratno, Cerkev jih zapoveduje prav zato, ker so resnični. Za iskanje objektivne resnice je vsekakor potreben pogum, tudi napor, a to je dolžnost človeka do samega sebe, saj ideala resnice in pravičnosti nista niti utvara niti dispoziitivno, ampak kogentno normativno navodilo, ki mora biti izpolnjeno. Ideala Resnice in Pravičnosti morata biti navzoča pri ustvarjanju in razlaganju pravnih virov – to velja tako za naravno kakor za pozitivno pravo.

Po slovenskem ustavnopravnem redu so država in verske skupnosti ločene (7. člen URS), obenem pa je vsem državljanom zagotovljena svoboda izražanja (39. člen URS) in svoboda vesti (41. člen URS), ki jamči svobodno izpovedovanje vere tako v zasebnem kakor tudi v javnem življenju. Ljudem ugajajo različne zvrsti glasbe, kulture in drugega. Ali bomo v imenu nevtralnosti države do svojih državljanov prepovedali koncert klasične glasbe na javnem prostoru samo zato, ker je del državljanov ne mara? Ali je izvedba klasičnega koncerta izraz nestrpnosti do pristašev narodno zabavne glasbe? Zahtevo po ločenosti verskih skupnosti in države moramo zato, da ne bi posegali v drugo ustavno pravico svobode vesti in izpovedovanja vere, razlagati ozko. James Madison (1751–1836), imenovan tudi oče ameriške ustave, je najbolj zaslužen za oblikovanje Prvega amandmaja k ameriški ustavi. V letih 1809–1817 je služboval tudi kot predsednik ZDA. Za njega ločitev religije in države pomeni dvoje: 1. da

ne bomo imeli državne cerkve, kakor je to primer v mnogih protestantskih (skandinavske dežele), pravoslavni, muslimanskih in komunističnih državah (Kitajska); in 2. zahtevo po enakopravnosti vseh religij. V svojih razmišljanjih o verski svobodi Madison ugotavlja, da ne bo vedno mogoče potegniti takšne ločnice med religijo in civilno oblastjo, da do kolizije med njima sploh ne bi prihajalo. Kljub temu pa se je pred total(itar)nim prevzemom ene s strani druge ali proti njuni koruptivni navezi mogoče ubraniti tako, da se civilna oblast docela vzdrži vmešavanja v religijske zadeve – torej izven varovanja javnega reda in ščitenja zakonitih pravic ene skupnosti proti drugi. (Madison 1985, 237–238)

»Svoboda verskega prepričanja in prakse je univerzalna človekova pravica, izražena v številnih mednarodnih organih, vključno s Splošno deklaracijo o človekovih pravicah, v Mednarodnem dogovoru o državljanskih in političnih pravicah, v Helsinških sporazumih, v Deklaraciji Združenih narodov o odpravi vseh oblik nestrpnosti in diskriminacije na podlagi vere ali prepričanja, v Ustanovni listini Združenih narodov in v Evropski konvenciji o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin.« (United States Commission on International Religious Freedom 1998)

Ko govorimo o strpnosti do verskega prepričanja in izražanja vere, lahko omenimo francosko ustavo iz leta 1791. Ta ustava jo uveljavlja v pozitivnem smislu, ko vsakomur zagotavlja pravico, da izvaja svoj kult (versko bogoslužje). Značilna je razprava, ki se je v tedanji francoski skupščini razvila ob oblikovanju besedila. Ko je eden od poslancev menil, da bi bilo dovolj, če bi bili do nekatolikov le strpni, mu je ugovarjal Mirabeau. Zanj je bila strpnost premalo, saj je bila po njegovem verska svoboda tako sveta pravica, da se mu je beseda

strpnost, ki naj bi to poskušala izraziti, v tem pogledu zdela tiranska – oblast, ki ima moč za izražanje strpnosti, zadaja udarec svobodi mišljenja prav s tem, ko pravi, da je strpna, da torej nekaj trpi in podobno nečesa lahko tudi ne bi trpela. Diktatura relativizma, o kateri govori papež Benedikt XVI., pomeni, da v imenu »strpnosti« resnično strpnost uničujemo, odpravljamo. Primer: strpnost do tistih, ki pravijo, da je več resnic, obenem pa nestrpnost do tistih, ki pravijo, da je resnica ena sama. Strpnost ne pomeni strinjanja, strpnost pomeni ne strinjati se z nekom, a mu vendarle spoštljivo dopustiti, da obdrži svoje mnenje. Istočasno takšna strpnost omogoča skupno napredovanje v spoznavanju drugega in objektivne resničnost, ki vse presega. Resnice namreč nima nihče v posesti; Resnica je absolutna in je samozadostna. Resnična ljubezen je v resnici (Benedikt XVI. 2009), ljubezen brez resnice je zgolj osladnost. O »diktaturi strpnosti« govori tudi ljubljanski nadškof Stanislav Zore, ko pravi, da je takšna, s strani nasprotnikov evangelija (ne)razumljena strpnost, uporabljena za preprečevanje oznanjevanja evangelija. Pri tem navaja Jezusove besede: »Povem vam, če ti umolknejo, bodo kamni vpili.« (Lk 19,40)

Benedikt XVI. spoštovanje verske svobode prišteva k temeljnim človekovim pravicam, ki pripomorejo k mirnemu sožitju med narodi, ter poziva k njenemu ozaveščanju in širjenju: »V tem zgodovinskem trenutku postaja vedno bolj pomembno, da se ta pravica pospešuje ne le negativno, kot svoboda od – na primer od obveznosti in prisile glede izbire lastne vere –, marveč tudi pozitivno v njenih različnih oblikah, kot na primer svoboda za: izpovedovanje lastne vere, oznanjevanje in posredovanje njenega nauka; za opravljanje vzgojne in dobrodelne dejavnosti ter socialne pomoči, kar omogoča izpolnjevanje verskih zapovedi; da živijo in delujejo kot druž-

beni organizmi, urejeni po njim lastnih doktrinalnih načelih in institucionalnih smotrih. Žal pa se tudi v deželah starega izročila kristjani soočajo z vedno večjo versko nestrpnostjo zlasti do krščanstva in tistih, ki se oblačijo v skladu z načeli svoje vere.« (Benedikt XVI. 2012)

Delujoča demokracija predpostavlja ljudstvo, ki je visoko нравno vzgojeno, za kar potrebuje religijo, ki podaja absolutne нравne zakone, neodvisne od kraja, časa ali kakršnekoli druge okoliščine. Demokracija brez нравno vzgojenih ljudi vodi v tiranijo množic, ko ljudje glasujejo za usmrnitev Sokrata, za žrtvovanje Ifigenije, za križanje Jezusa. V javnem prostoru opažamo krepitev ideologije izključujočega sekularizma, katerega cilj ni zgolj legitimna udeležba v dialogu, ampak izključitev vseh drugih. Sekularizem namreč ne izhaja iz teorije, ampak iz prakse – preko verbalnega nasilja hoče ustvariti novo *de facto* stanje, kateremu bo nato sledila uveljavitev *de iure*. Zato je osvetlitev problema svobodnega izražanja verskega nauka še toliko nujnejša. Ideologija sekularizma namreč izhaja iz nepreverjene premise, ki trdi, da so нравnostna prepričanja, ki temeljijo na verskem nauku, zgolj in samo nerazumsko pobožnjakarstvo. Ta trditev ni nekaj novega, v zgodovini se je pojavila že prevečkrat. Za Karla Marxa je bila religija »opij ljudstva« (*Opium des Volkes*) (Marx 1843/1844), Sigmund Freud, ki se je navdihoval pri Feuerbachu in Nietzscheju, pa je religijo dojemal kot prisilno nevrozo in otroški obrambni mehanizem (*Zwangsneurose und infantiles Abwehrverhalten*). Te teze, ki ponižujejo, smešijo in omejujejo bistveni del človekove osebnosti na nevrotično stanje njegove duševnosti, je sodobna znanost v celoti zavrnila. V prvi vrsti zato, ker religija, za razliko od pozitivizma, more edina dati zadovoljive odgovore na bistvena vprašanja človekovega obstoja: kaj je res, kaj je prav, kakšen je smisel in

namen zemeljskega življenja itd. Psihiater in psihoterapevt Raphael M. Bonelli (Univerza Sigmunda Freuda na Dunaju) je na te trditve odgovoril z izsledki znanstvene raziskave, ki je pokazala znaten porast duševnega zdravja v neposrednem sorazmerju z dejavno versko prakso. (Bonelli 2015)

Avrelij Avguštin pravi, da opazuje ljudi, kako gledajo na Cerkev govoreč, kako je tik pred tem, da propade, kako bo kmalu celo njeno ime izbrisano, kako tudi kristjanov kmalu ne bo več, ker da se je njihov čas iztekel. Vendar pa v trenutku, ko to govorijo, pravi Avguštin, »opazujem te ljudi umirati enega za drugim, Cerkev pa živi naprej«. Te besede je izrekel pred tisoč šeststo leti – lahko bi jih tudi danes.

Reference

Benedikt XVI. 2009. Caritas in Veritate. Der Heilige Stuhl. [Http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) (pridobljeno 10. 10. 2018).

Benedikt XVI. 2012. Predigt von Papst Benedikt XVI., Peter-
sdom, 24. Dezember. Der Heilige Stuhl. [Http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121224_christmas.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121224_christmas.html) (pridobljeno 8. 10. 2018).

Bonelli, Raphael M. 2015. Psychiater: Glaube hat positive Wirkung bei psychischen Störungen. Kath.net. [Http://www.kath.net/news/51831](http://www.kath.net/news/51831) (pridobljeno 7. 10. 2018).

Cameron, David. 2012. Iz govora britanskega premierja Davida Camerona ob 400. obletnici prevoda Svetega pisma kralja Jakoba. Zrno: Interno glasilo slovenskih katoliških izobražencev 17, št. 1: 10–16.

George, Robert P.; Lantos Swet, Katrina. 2014. Why Religious Freedom Matters. Global Public Square. [Http://globalpublicsquare.blogs.cnn.com/2014/01/16/why-religious-freedom-matters/](http://globalpublicsquare.blogs.cnn.com/2014/01/16/why-religious-freedom-matters/) (pridobljeno 10. 10. 2018).

KKC – Katekizem Katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Madison, James. 1985. James Madison on Religious Liberty. Ur. Daniel J. Boorstein, Robert S. Ally. New York: Prometheus Books.

Marx, Karl. 1843/1844. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. Stimmen der Proletarische Revolution. [Http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_203.html](http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_203.html) (pridobljeno 10. 10. 2018).

New Advent Catholic Encyclopedia. 2018. s. v. »Constantine the Great«. [Http://www.newadvent.org/cathen/o4295c.htm](http://www.newadvent.org/cathen/o4295c.htm) (pridobljeno 10. 10. 2018).

Newport, Frank. 2012. God is Alive and Well: The Future of Religion in America. New York: Gallup Press.

Wolff, Maria. 2006. Modrost očetov. Prev. Marko Urbanija. Ljubljana: Družina.

Sveto pismo. 2003. Študijska izdaja. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

United States Commission on International Religious Freedom. 1998. U.S. Department of State. International Religious Freedom Act. <https://www.state.gov/documents/organization/2297.pdf> (pridobljeno 10. 10. 2018).

United States Commission on International Religious Freedom. 2018. What we are/What we do. <https://www.uscifr.gov/about-uscirf/who-we-arewhat-we-do> (pridobljeno 10. 10. 2018).

Upravni odbor Judovske skupnosti Slovenije. 2012. Družina, št. 8, 18.

URS – Ustava Republike Slovenije. 2018. Zakonodaja.com. <https://zakonodaja.com/ustava/urs> (pridobljeno 10. 10. 2018).

UDK: 336.14+338
1.01 izvorni znanstveni članek

Mitja Steinbacher

docent za metode raziskovalnega dela in makroekonomijo
(Fakulteta za poslovne vede pri Katoliškem inštitutu)

Davki, državna potrošnja in gospodarski razvoj

Izvleček: V prispevku predstavljamo nekatera razmerja med dolgoročno stopnjo blaginje in davki. Namen je osvetliti teorijo, podprto z empiričnimi analizami učinkov davkov na gospodarsko aktivnost. Prispevek prinaša kompilacijo nekaterih temeljnih dejavnikov gospodarske rasti in empiričnih študij o učinkih proračunsko nevtralnih davčnih reform. Izkaže se, da empirične študije o vplivih davkov na blaginjo dajejo prednost potrošnim davkom pred davki na dohodek in linearnim davkom pred progresivnimi. Pri mednarodnih primerjavah učinkov davkov je treba poudariti pomen strukture državnih izdatkov in delovanja institucij, ki spodbujajo gospodarski razvoj.

Ključne besede: davki, državni izdatki, gospodarska rast, dinamični modeli, davčna reforma

Taxes, Public Expenditures, and Economic Development

Abstract: The author of this article shows some of the relationships between long term welfare and taxes. The aim is to compile a theoretically sound foundation with empirical investigation of impacts of taxes on welfare. The analysis brings a compilation of fundamental growth models and empirical investigations of the effects of budgetary neutral tax reform. Empirical studies favor consumption taxes before income taxes and linear taxes before progressive taxes. Comparisons of tax effects across countries need to take into account the structure of public spending and particularly the functioning of institutions that support economic development.

Key words: taxes, public spending, economic growth, dynamic models, tax reform

Uvod

Države ponujajo različne vrste javnih dobrin in uporabljajo različne vrste davčnih politik za financiranje svojih aktivnosti. V tem članku predstavljamo teorijo obdavčitve s poudarkom na modelih, ki opredeljujejo vpliv davkov in državnih izdatkov na gospodarsko aktivnost. Namen je s pomočjo kompilacije in komparacije dolgoročnih ravnovesij matematičnih modelov gospodarske rasti in kompilacije empiričnih študij o vplivu davkov na gospodarsko aktivnost prikazati učinke davkov in proračunsko nevtralnih reform davčnih sistemov na dolgoročni gospodarski razvoj.

V prispevku izhajamo iz temeljnih dejavnikov gospodarske rasti po klasični teoriji gospodarske rasti – človeški kapital, investicije in tehnološki napredek. Ti temeljni dejavniki določajo dolgoročno stopnjo gospodarske rasti, pri čemer imajo davki in državni izdatki, kakor bomo videli v nadaljevanju, zelo pomembno vlogo. Davki so način financiranja državne potrošnje in so neodvisni od vrst in načinov državnega trošenja. Barro (1990) je denimo osredinjen na ekonomske učinke javnih izdatkov, ki jih deli na pozitivne in negativne: pozitivni javni izdatki krepijo gospodarsko rast, negativni jo slabijo.

Sistematično proučevanje obdavčitve se v ekonomski teoriji začena že v prvem četrletju 20. stoletja s Frankom Ramseyem (1928), ki je ugotovil, da je smotrnejše močnejše obdavčevati potrošnjo izdelkov z nižjo cenovno elastičnostjo. Modeliranje davkov doseže razmah s koncem sedemdesetih let z dokazovanjem negativnih vplivov obdavčitve dohodkov kapitala v modelih prekrivajočih se generacij. Judd (1985) je ob predpostavki neseeparabilne koristnosti v modelu neskončno živčih posameznikov pokazal, da je optimalna dolgoročna obdavčitev kapitala enaka nič; Eaton (1981) je pokazal, da obdavčitev dohodkov kapitala znižuje dolgoročno stopnjo rasti; Hamilton (1987) pa, da diskriminatorna obravnava posameznih vrst investicij povzroča visoke stroške učinkovitosti. Pojavljajo se modeli, ki vključujejo investicije v človeški kapital, državne izdatke in različne oblike rasti. Prav tako so negativen vpliv obdavčitve dohodkov kapitala na gospodarsko rast in blaginjo že na srednji rok pokazale numerične simulacije na modelih endogene rasti (a) s simetričnim fizičnim in človeškim kapitalom, (b) z elastično ponudbo dela ter (c) na modelu produktivnih državnih izdatkov.

Uvodnemu delu prispevka sledita osrednji in sklepni del. Osrednji del tvorita sklop o endogenih modelih rasti z davki in sklop o modelih splošnega ravnovesja. V sklopu endogenih modelov rasti predstavljamo razvoj temeljnega endogenega modela gospodarske rasti s poudarkom na virih gospodarske rasti po klasični teoriji gospodarske rasti. Namen sklopa je predstaviti osnovno teoretično podstat za merjenje vpliva državnih izdatkov in davkov na dolgoročno stopnjo gospodarske rasti. V drugem sklopu sledi kompilacija matematičnih modelov splošnega ravnovesja za merjenje učinkov proračunsko nevtralnih davčnih reform za blaginjo ljudi. Tretji sklop zaključuje razpravo z nekaterimi osrednjimi ugotovitvami iz kompilacije ekonomskih modelov, ki pojasnjujejo vpliv davkov na gospodarsko rast in blaginjo.

Modeli gospodarske aktivnosti z davki

Današnji modeli gospodarske rasti so moderne inačice Ricardove teorije o delitvi dela s to razliko, da je poudarek današnje teorije gospodarske rasti na akumulaciji kapitala in na tehnološkem napredku, ne več na delitvi dela. Za začetnika teorije gospodarske rasti štejemo Roberta Solowa, ki je v agregatnih podatkih zaznal obstoj »tehnološkega ostanka«. (Solow 1956; 1957) Solowu sledijo modeli gospodarske rasti, zgrajeni okrog človeškega kapitala (Lucas 1988), učenja ob delu (Romer 1986), vlaganj v raziskave in razvoj. (Romer 1990; Kydland in Prescott 1982)

Za temelj kompilacije teorije o vplivu davkov in državnih izdatkov na gospodarsko aktivnost ter temelj analize učinkov davčnih reform za gospodarsko aktivnost smo izbrali stan-

dardni model endogene rasti z državnimi izdatki (Barro in Sala-i-Martin 1992) in model življenjskega cikla (Auerbach in Kotlikoff 1992) v okolju splošnega ravnovesja Arrow-Debreu. Osnovna verzija modela endogene rasti izhaja iz zaprtega gospodarstva, v katerem neskončno živeče reprezentativno gospodinjstvo s svojimi odločitvami o varčevanju in potrošnji maksimira svojo funkcijo koristnosti. Gospodinjstva se v modelu odločajo o ravni potrošnje v okvirih proračunske omejitve, ki jo predstavlja realna vrednost premoženja gospodinjstva. Temeljna verzija modela življenjskega cikla se nanaša na obstoj dveh generacij posameznikov, živečih v enem obdobju. Predpostavke osnovnega modela življenjskega cikla so: (a) konstantno število prebivalstva, (b) nespremenljiva produktivnost kapitala in dela, (c) eksogena ponudba dela, (d) neobstoj medgeneracijskih transferjev od starejše generacije k mladim, (e) popolna zamenljivost vseh vrst kapitala, (f) popolna konkurenca na trgih gospodinjstev, podjetij in države.

Koristnost potrošnje gospodinjstev v endogenem modelu rasti je mogoče optimizirati glede na različne oblike proračunskih omejitev, različna razmerja med delom in prostim časom, različne vrste davčnih sistemov ipd. Barro in Sala-i-Martin (1992) standardni model optimalne stopnje rasti realne potrošnje gospodinjstev razširjata z vključitvijo državnih vlaganj v osnovno verzijo produkcijske funkcije s konstantnimi donosi obsega, in sicer ob pogoju, da država vlaganja financira z enotnimi davki na dohodek, državni izdatki pa ne presegajo davčnih prihodkov. Ob tem je treba povedati, da je že Feldstein (1978) povezal obdavčitev kapitala z akumulacijo kapitala in z gospodarsko rastjo, kar sta osrednja dejavnika stopnje rasti ravnovesne stopnje realne potrošnje gospodinjstev v standardnem modelu rasti.

V osnovni verziji modela maksimizacije koristnosti ob prisotnosti državnih vlaganj v kapital in z uravnanim državnim proračunom lahko pričakujemo, da bodo različne stopnje državnih vlaganj v deležu ustvarjene vrednosti in višine davkov različno vplivale na ravnovesno optimalno stopnjo naraščanja potrošnje gospodinjestev: višji davki jo bodo zniževali, višja državna vlaganja pa jo bodo zviševala oz. zniževala, odvisno od deleža davkov v ustvarjeni vrednosti in z njim povezanega vpliva povečanja deleža davkov v proizvodnji na višino proizvodnje. Ugotovitev velja ob pogojih osnovne inačice Cobb-Douglasove produkcijske funkcije, kjer država nastopa kot eden izmed ponudnikov kapitala, v procesu proizvodnje pa ni prisotne možnosti izbire med delom in prostim časom. Optimalni delež državnih kapitalskih vlaganj v dohodku, ki gospodinjstvom omogoča dosežati največjo ravnovesno stopnjo rasti potrošnje, dosežemo v točki, kjer je dohodkovna elastičnost državnih vlaganj enaka deležu državnih vlaganj v ustvarjeni vrednosti, ta pa je enak davčni stopnji obdavčitve kapitala. (Barro in Sala-i-Martin 1992) Ta pogoj lahko razumemo kot ravnovesni delež državnega kapitala v ustvarjeni vrednosti, ki bi se vzpostavil pod pogoji popolne konkurence na trgu kapitalskih dobrin.

Ravnovesna stopnja rasti potrošnje gospodinjestev, ki maksimira koristnost v okolju Cobb-Douglasove produkcijske funkcije s konstantnimi donosi, po osnovni verziji modela endogene gospodarske rasti obsega in ob prisotnosti državnih izdatkov znaša (Barro in Sala-i-Martin 1992):

$$\theta^{(-1)} [(1-\tau) ((1-\alpha))/\gamma A^{((1-\alpha)^{(-1)})} (g/y)^{(\alpha(1-\alpha)^{(-1)})-\rho}],$$

(1),

kjer θ pomeni elastičnost mejne koristnosti potrošnje reprezentativnega gospodinjstva; τ višino proporcionalne davčne stopnje, tako da ta označuje delež državne potrošnje g v realnem dohodku y ; α pomeni elastičnost državne potrošnje, ki nastopa ob kapitalu kot vnos v produkcijski funkciji tipa Cobb-Douglass; γ pomeni strošek kapitala, izražen na enoto potrošne dobrine; ρ pa pomeni stopnjo časovne preference v skupni koristnosti celotne prihodnje potrošnje gospodinjstva.

V temeljni različici modela splošnega ravnovesja posameznik funkcijo koristnosti maksimira s konstantno znotraj generacijsko elastičnostjo substitucije med potrošnjo in prostim časom ter konstantno elastičnostjo substitucije potrošnje med dvema obdobjema (Auerbach et. al. 1983), koristnost pa je odvisna od trošenja posameznika v aktivnem obdobju in od sedanje vrednosti trošenja v pasivnem obdobju. Ob posameznikih v ekonomskih modelih splošnega ravnovesja nastopajo tudi podjetja in država. V ravnovesju je obnašanje posameznikov, podjetij in države konsistentno z gibanjem današnjih in prihodnjih cen na vseh trgih, ki se vedno izpraznijo. Tako sta potrošnja posameznikov in ponudba dela optimalna ob upoštevanju prihodnjega gibanja obrestnih mer, osebnih dohodkov in davkov. Odločitve podjetij glede investiranja konsistentno odražajo prihodnje obnašanje obrestnih mer in siceršnje gibanje trga kapitala; medtem pa država fiskalno politiko izvaja ob veznem pogoju proračunske omejitve. Ti modeli so zelo zapleteni in jih praviloma ni mogoče reševati z matematično analizo.

Optimalni davki in blaginja

Vzporedno z razvojem omenjenih modelov poteka empirično preverjanje dolgoročnih učinkov agregatne višine davkov na akumulacijo kapitala in gospodarski razvoj oz. raziskovanje vplivov različnih vrst davkov na gospodarski razvoj. Jones s sodelavci (1993) dokazuje negativen učinek obdavčevanja kapitalskih dohodkov na blaginjo s pomočjo treh inercialnih modelov endogene rasti: model s simetričnim fizičnim in človeškim kapitalom, model z elastično ponudbo dela (izbira med delom in prostim časom) in model, ki vključuje produktivne javne izdatke. Rogerson in Walleniusova (2009) nadgrajujeta model življenjskega cikla raziskovalne skupine nobelovca Prescottta za analizo učinkov sprememb davkov in državnih transferjev na ravnovesno raven opravljenih delovnih ur. Avtorja ugotavljata močan negativen vpliv davkov na dolgoročno ravnovesno število opravljenih delovnih ur.

Ob privzetku, da davki na dobiček vplivajo na spodbude za investiranje in ob privzetku obstoja substitucije manj produktivnega z bolj produktivnim kapitalom lahko ob povečevanju davkov na dobiček sklepamo na zaviranje investiranja, ki se kaže v tehnološkem nazadovanju podjetij. Lucas (1990) denimo ocenjuje, da bi izločitev davka na dohodek od kapitala povečala zalogo kapitala. Lee in Gordon (2005) sta opravila obsežno empirično študijo standardnega regresijskega modela rasti na sedemindvajset letni časovni seriji panelnih podatkov za sedemdeset držav. Avtorja ugotavljata, da bi znižanje davka na dohodek od kapitala v povprečju zvišalo stopnjo realne gospodarske rasti.

Posebej negativen učinek na gospodarsko rast imajo diskriminatorni davki; to so davki, ki dopuščajo različne izjeme

glede obdavčitve gospodarskih aktivnosti. Jones s sodelavci (1993) ocenjuje, da bi ukinitvev distorzij med davki v ZDA povečala gospodarsko rast tudi za osem odstotnih točk. Barro (1991) je s pomočjo presečnih podatkov ocenil učinke javnega trošenja na gospodarsko rast in ugotovil negativno vzročno-posledično povezavo med javno potrošnjo in gospodarsko rastjo. Ocenil je, da distorzijski učinki javne potrošnje in davkov negativno vplivajo na varčevanje, s čimer povzročajo zniževanje produktivnosti zasebnega sektorja. K temu je treba dodati empirično študijo Easterlyja (1993), ki na presečnih podatkih sedeminpetdesetih držav prikazuje negativne učinke cenovnih distorzij na gospodarsko rast, a se pri tem ne spušča v vzroke za nastajanje cenovnih distorzij; različna davčna obravnava je lahko pomemben vir cenovnih distorzij. Alfonso in Furceri (2010) s pomočjo podatkov za države OECD in EU ugotavljata negativen vpliv višine in volatilnosti davčnih prihodkov in potrošnje na gospodarsko rast. Avtorja zaznavata statistično značilen negativen vpliv višine in volatilnosti posrednih davkov, socialnih prispevkov, državnih izdatkov, subvencij in državnih investicij na gospodarsko rast. Podobno študijo je na panelu enaindvajsetih držav OECD opravil Arnold (2008). Avtor ugotavlja, da so davki na dohodek kapitala in dela povezani z nižjimi stopnjami gospodarske rasti od davkov na potrošnjo in lastnino. Najbolj negativen učinek na gospodarsko rast računa ob davkih na dohodek iz kapitala, najmanj negativnega pa pri davkih na nepremičnine. Zaviranje vlaganj v kapital zaradi obstoja davčnih distorzij in javne potrošnje pomeni zaviranje gospodarske aktivnosti. V teh okvirih opravljene študije zagovarjajo ničelne stopne davkov na kapital. (Chamley 1986; Chari et al. 1994; Jones et al. 1993; 1997; Judd 1985; 1999) Jorgenson in Yun (1990) kažeta, kako bi prehod na potrošne davke lahko okreplil varčevanje, povečal ponudbo dela in dvignil produktivnost v gospodarstvu. Zelo obsežna je

študija, ki jo je opravil Ventura (1999). Avtor je na modelu splošnega ravnovesja in s heterogenimi agenti z možnostjo izbire med delom in prostim časom simuliral uvedbo proračunsko nevtralne spremembe davčnega sistema v ZDA. Avtorju uspe izolirati učinke uvedbe davčnega modela, ki sta ga za ameriško gospodarstvo oblikovala Hall in Rabushka (1995): ukinitvev obdavčitve dohodkov iz kapitala bi povečala akumulacijo kapitala; delovne ure bi se v povprečju znižale, vendar ob povečani agregatni produktivnosti dela; koncentracija premoženja bi se povečala; potrošnja bi se povečala za vse starostne skupine, vendar ne za vse enakomerno. Omenjeni predlog spremembe davčnega sistema se v grobem nanaša na zamenjavo davčnih stopenj na kapitalске dohodke, na dohodke od dela z enotno stopnjo, ki bi veljala nad vrednostjo splošne olajšave, in na celoten dohodek iz kapitala po popolnem odbitku vseh novih vlaganj v kapital.

Korak dlje od Venture je opravila skupina raziskovalcev pod vodstvom Altiga, ki je model AK razširila z vključitvijo učinka zadovoljstva ob dedovanju in simulirala uvedbo petih vrst davčnih reform (Altig et al. 2001): (a) proporcionalni davki na dohodek, (b) proporcionalni davki na potrošnjo, (c) enotna davčna stopnja, (d) enotna davčna stopnja s prehodno olajšavo in (e) progresivna enotna davčna stopnja. Model je relativno zapleten in ga ni mogoče rešiti s pomočjo matematičnih metod. Avtorji ga zato rešujejo s pomočjo Gauss-Seidlove iterativne metode posodabljanja vnaprej parameterizirane vrednostne funkcije, dokler ta ne doseže zahtevane stopnje konvergence. Model so umerili na resnično stanje ameriškega gospodarstva in izračunali kratkoročne, srednjeročne in dolgoročne učinke davčnih reform glede na začetno parameterizacijo. Avtorji kažejo na možnosti izrazite makroekonomske ekspanzije in povečanja blaginje ob uvedbi davčnih reform, vendar z neenakomernimi učinki na različne dohodkovne in

starostne skupine prebivalstva. Ukrepi, ki bi omejili neželene učinke za posamezne skupine, bi pomenili znižanje agregativnih učinkov; ob upoštevanju modela odprtega gospodarstva bi bili učinki akumulacije kapitala za blaginjo še bolj ugodni.

Sklepni komentar

V grobem poznamo štiri skupine makroekonomskih modelov za merjenje učinkov davkov na gospodarstvo: a) endogeni modeli rasti, b) medgeneracijski modeli, c) modeli neskončno živečega, reprezentativnega agenta in d) modeli heterogenih agentov. Raziskovanje davčnih sistemov s pomočjo matematičnih modelov poudarja pomen dolgoročnih posledic davčnih reform na ekonomske spremenljivke. Slabost matematičnih modelov je v nezmožnosti povezave vpliva sedanjih odločitev na prihodnje, saj matematični model ne daje odgovora glede vzrokov gibanja spremenljivk v modelu. Pri davčnih reformah nastane preplet dolgoročnih vzročno-posledičnih dejavnikov, še posebej v primerih, ko davčne reforme spreminjajo odnos ljudi do medčasovnih preferenc potrošnje in varčevanja ter na razmerja med delom in kapitalom v podjetjih. Današnji davčni sistemi v razvitem svetu veljajo za precej kompleksne, nepregledne, neučinkovite in zapletene, kar lahko povzroča izrazite distorzije relativnih cen proizvodnih virov in končnih dobrin ter vpliva na ekonomske odločitve ljudi. Poenostavitve davkov v smeri odprave davčnih izjem in enake davčne obravnave bi znižale davčno pogojene distorzije relativnih cen.

Empirično-numerične raziskave v splošnem potrjujejo negativen vpliv progresivnih obdavčitev na blaginjo ter dohodninske davke v primerjavi s potrošnimi oz. linearnimi davki prikazujejo kot manj smiselne. Pri prehodu s sistema progre-

sivne obdavčitve na linearne davke lahko pričakujemo pozitivne učinke v rasti produktivnosti, kar je osnova dolgoročne gospodarske rasti. Do dviga produktivnosti naj bi prišlo zaradi pričakovanega zmanjšanja presežnega davčnega bremena oz. mrtve davčne izgube. Spodbujanje zniževanja in poenostavitve davčnega bremena na kapital in dohodek je lahko učinkovit način za spodbujanje gospodarske aktivnosti. Splošni dejavniki gospodarskega razvoja so v teoriji razvojne ekonomije poznani. Toda vsako okolje, četudi je institucionalno enako urejeno v primerjavi z ostalimi okolji, ima določene posebnosti, ki se v podatkih gospodarjenja na mikro ravni kažejo v razlikah pri gospodarskem stanju. Zaradi teh posebnosti ne obstaja enoznačen način spodbujanja gospodarskega razvoja s pomočjo davčnih reform.

Del dohodkov gospodarske aktivnosti se ne glede na stopnjo razvojnih potencialov in kapitalske opremljenosti dela preliva med gospodarstvom in državo. Rodrik (2003) denimo dokazuje, da v nekaterih državah ustvarijo več kakor v drugih predvsem zaradi bolj učinkovitega javnega sektorja, ki ima pozitiven vpliv na gospodarski razvoj, v kolikor zagotavlja varstvo zasebne lastnine in izvajanja pogodb, spodbuja delovanje tržnega gospodarstva, vzdržuje stabilno vrednost denarja, preprečuje rentništvo pri potrošnji davkov in vzdržuje stabilen javni dolg. Po mnenju Halla in Jonesa (1999) je »kakovost javne infrastrukture«, ki jo zagotavljajo načela pravnega reda, pomembnejši kriterij dolgoročne rasti od človeškega kapitala ali tehnološkega napredka.

S pomočjo ekonomskih modelov, predstavljenih v tem prispevku, ne moremo dati enoznačnega odgovora na vprašanje, do kolikšne mere davki in državni izdatki zavirajo gospodarsko aktivnost oz. do kolikšne mere so ti še smisel-

ni. Sklep, ki ga lahko izpeljemo, je, da je najmanj zaželeno obdavčevanje ustvarjanja, torej v grobem dela in kapitala. Teorija in empirične študije kažejo, da je državno potrošnjo smiselno financirati z obdavčevanjem potrošnje na način povzročanja minimalnih cenovnih distorzij. S tem se v gospodarstvu preprečuje zaviranje akumulacije kapitala in vlaganj v človeške zmožnosti, cene pa v polni meri odražajo relativno stopnjo redkosti dobrin.

Pri empiričnih analizah gospodarske aktivnosti na različnih davčnih sistemih je treba upoštevati lokalne posebnosti okolij, ki jih analiziramo. Ekonomskih učinkov davčnih sistemov v tehnološko razvitih delih sveta z delujočimi institucijami za zaščito gospodarske aktivnosti, kjer je gospodarjenje povezano s kapitalskimi vlaganji v tehnološko opremljenost, ustvarjanje dohodka pa v največji meri poteka v podjetjih, ne moremo meriti na enak način kakor učinke davčnih sistemov v gospodarsko manj razvitih območjih z več menjalnega gospodarjenja in brez institucij, ki bi ščitile zasebno lastnino in kapitalska vlaganja v človeške vire.

Reference

Alfonso, Antonio; Furceri, Davide. 2010. Government size, composition, volatility and economic growth. *European Journal of Political Economy* 26, št. 4: 517–532.

Altig, David; Auerbach, Alan J.; Kotlikoff, Laurence J.; Smetters, Kent A.; Walliser, Jan. 2001. Simulating Fundamental Tax Reform in the United States. *The American Economic Review* 91, št. 3: 574–595.

Arnold, Jens. 2008. Do Tax Structures Affect Aggregate Economic Growth?: Empirical Evidence from a Panel of OECD Countries. OECD Economics Department Working Papers 643. Pariz: OECD Publishing.

Auerbach, Alan J.; Kotlikoff, Laurence J.; Skinner, Jonathan. 1983. The Efficiency Gains from Dynamic Tax Reform. *International Economic Review* 24, št. 1: 81–100.

Auerbach, Alan J.; Kotlikoff, Laurence J. 1992. *Dynamic Fiscal Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barro, Robert J. 1990. Government Spending in a Simple Model of Endogenous Growth. *The Journal of Political Economy* 98, št. 5: 103–125.

Barro, Robert J. 1991. Economic Growth in a Cross Section of Countries. *Quarterly Journal of Economics* 106, št. 2: 407–433.

Barro, Robert J.; Sala-i-Martin, Xavier. 1992. Public Finance in Models of Economic Growth. *Review of Economic Studies* 59, št. 4: 645–661.

Chamley, Christophe. 1986. Optimal Taxation of Capital Income in General Equilibrium with Infinite Lives. *Econometrica* 54, št. 3: 607–622.

Chari, V. V.; Lawrence, Christiano; Kehoe, Patrick. 1994. Optimal Fiscal Policy in a Business Cycle Model. *Journal of Political Economy* 102, št. 4: 617–652.

Easterly, William. 1993. How much do distortions affect growth? *Journal of Monetary Economics* 32, št. 2: 187–212.

Eaton J. 1981. Fiscal Policy, Inflation and the Accumulation of Risky Capital. *Review of Economic Studies* 48: 435–445.

Feldstein, Martin S. 1978. The Welfare Cost of Capital Income Taxation. *Journal of Political Economy* 86: 29–51.

Hall, Robert E.; Rabushka, Alvin. 1995. *The Flat Tax* [tretja izdaja]. Stanford: Hoover Institution Press.

Hamilton, Jonathan H. 1987. Taxation, Savings, and Portfolio Choice in a Continuous Time Model. *Public Finance* 42: 264–282.

Jones, Larry E.; Manuelli, Rodolfo E.; Rossi, Peter E. 1993. Optimal Taxation in Models of Endogenous Growth. *The Journal of Political Economy* 101, št. 3: 485–517.

Jones, Larry; Manuelli, Rodolfo; Rossi, Peter. 1997. On the Optimal Taxation of Capital Income. *Journal of Economic Theory* 73, št. 1: 93–117.

Jorgenson, Dale W.; Young, Yun K. 1990. Tax Reform and U.S. Economic Growth. *The Journal of Political Economy* 98, št. 5: 151–193.

Judd, Kenneth L. 1985. Redistributive Taxation in a Simple Perfect Foresight Model. *Journal of Public Economics* 28: 59–83.

Judd, Kenneth L. 1999. Optimal Taxation and Spending in General Competitive Growth Models. *Journal of Public Economics* 71, št. 1: 1–26.

Kydland, Finn; Prescott, Edward. 1982. Time to Build and Aggregate Fluctuations. *Econometrica* 50, št. 6: 1345–1370.

Lee, Yung; Gordon, Roger. 2005. Tax Structure and Economic Growth. *Journal of Public Economics* 89, št. 5/6: 1027–1043.

Lucas, Robert. 1988. On the Mechanics of Economic Development. *Journal of Monetary Economics* 22, št. 1: 3–42.

Ramsey, Frank. 1928. A Contribution to the Theory of Taxation (part one). *The Economic Journal* 37, št. 145: 47–61.

Ramsey Frank. 1928. A Mathematical Theory of Saving (part two). *The Economic Journal* 38, št. 152: 543–559.

Rogerson, Richard; Wallenius, Johanna. 2009. Micro and Macro Elasticities in a Life-Cycle Model with Taxes. *The Economic Journal* 144, št. 6: 2277–2292.

Romer, Paul. 1986. Increasing Returns and Long-Run Growth. *Journal of Political Economy* 94, št. 5: 1002–1037.

Romer, Paul. 1990. Endogenous Technological Change. *Journal of Political Economy* 98, št. 2: 71–102.

Solow, Robert. 1956. A Contribution to the Theory of Economic Growth. *Quarterly Journal of Economics* 70, št. 1: 65–94.

Solow, Robert. 1957. Technical Change and the Aggregate Production Function. *Review of Economics and Statistics* 39, št. 3: 312–320.

Ventura, Gustavo. 1999. Flat Tax Reform: A Quantitative Exploration. *The Journal of Economic Dynamics and Control* 23: 1425–1458.



SPIRITUS
AUTEM
VIVIFICAT

»Gospodarstvo namreč za svoje pravilno delovanje potrebuje etiko; ne katerekoli etike, temveč etiko, ki je človekova prijateljica.«

**(zaslužni papež Benedikt XVI.,
*Ljubezen v resnici, št. 45)***

