

original scientific paper
prejeto: 2002-06-10

UDK 141.111(=163.6):2

KATOLIŠKA IDENTITETA SLOVENCEV?

Srečo DRAGOŠ

Univerza v Ljubljani, Visoka šola za socialno delo, SI-1000 Ljubljana, Topniška 31
e-mail: sreco.dragos@uni-lj.si

IZVLEČEK

Vprašanje katoliške identitete na Slovenskem je aktualno zaradi zgodovinskih, kulturnih, religijskih, finančnih, pravnih, civilno-družbenih, političnih, diplomatskih in nenazadnje zaradi socioloških (modernizacijskih) razlogov. Analiza verskih identitetnih vsebin je narejena na podlagi podatkov iz javnomnenjskih raziskav in glavnih dokumentov Rimskokatoliške cerkve ter izjav njenih funkcionarjev. Pri tem je uporabljen identitetno kontrolni model, ki razlikuje med vhodno enoto, identitetnim vzorcem, integratorjem in izhodno enoto. Predpostavka tega modela je, da semantična inkongruenca, ki izhaja iz razcepa med vhodnimi zahtevami (okolja) in privzetim vzorcem identitete, mobilizira akterjev odziv na izhodni enoti. Ker gre za izrazito transformacijo verskih vsebin in za različne identitetne strategije akterjev, ni mogoče govoriti o enotni katoliški identiteti slovenstva.

Ključne besede: identiteta, vera, religija, cerkev, katolištvo, klerikalizem, socializacija

L'IDENTITÀ CATTOLICA DEGLI SLOVENI?

SINTESI

La questione dell'identità cattolica in terra slovena è attuale per tutta una serie di ragioni: storiche, culturali, religiose, finanziarie, giuridiche, civili e sociali, politiche, diplomatiche e, non ultime, sociologiche (connesse al processo di modernizzazione). L'analisi degli elementi religiosi dell'identità è effettuata sulla base di dati ottenuti da sondaggi d'opinione, dai principali documenti della Chiesa cattolica romana e dalle dichiarazioni dei suoi esponenti. In questo caso, è stato impiegato un modello di controllo dell'identità che fa distinzione tra unità entrante, campione d'identità, integratore e unità uscente. Il presupposto di questo modello è che l'incongruenza semantica dovuta alla divisione tra le richieste entranti (dell'ambiente) e i campioni d'identità usati, mobiliti una risposta dei soggetti sull'unità uscente. Poiché si assiste ad una netta trasformazione dei contenuti religiosi e a diverse strategie d'identità dei soggetti, nel caso degli sloveni non è possibile parlare di un'identità cattolica unitaria.

Parole chiave: identità, fede, religione, chiesa, cattolicità, clericalismo, socializzazione

UVOD

Problema, izraženega v naslovu, ni mogoče misliti brez naslednjih štirih vprašanj: Kaj je identiteta, kaj je specifičnost katoliške identitete, kako se izraža na individualnih in kako na kolektivnih ravneh in kaj se z njo dogaja na Slovenskem? Družboslovne odgovore na ta vprašanja lahko iščemo na dva načina, bolj v skladu s psihoanalitskimi ali pa sociološkimi poudarki, in oboje lahko speljemo bodisi v optimistično ali pa v pesimistično smer. Enako velja tudi za samo versko področje. Tako se je npr. o "religijski anomiji" začelo govoriti že v devetnajstem stoletju, in sicer z izrazito pozitivno konotacijo. S tem pojmom je francoski pisec Jean-Marie Guyau (1854-1888) označeval ideal prihodnosti, v kateri bodo posamezniki šele z moralno anomijo postali avtonomni, t.j. neodvisni od absolutnih, čvrstih in univerzalnih pravil, prav s tem pa se bodo v verskih osmislitvah osvobodili vseh in vsakršnih dogem. Nato je še v istem stoletju omenjeno optimistično razumevanje anomije speljal v izrazito negativno vrednotenje Émile Durkheim, tokrat s sociološkim poudarkom. Zanj je anomija nenormalno in nevarno stanje dezintegriranja tistih kolektivitet, v katerih družbena delitev dela privede do slabljenja skupnih regulativnih mehanizmov. Ko se družbene inovacije kopičijo prehitro, se pravi, ko stari načini njihovega usklajevanja slabijo, novih pa še ni, takrat slabi tudi kohezivnost skupnih moralnih norm, s katerimi posamezniki uravnavajo lastno vedenje; posledica je neusklajenost delovanj, konfliktnost interesov, sistemska nestabilnost in razne patologije (npr. samomori). In videti je, da se ta ista dilema iz 19. stoletja še bolj zaostrojuje v 21. stoletju.

Ozadje teh vprašanj je problematika identitet, individualnih in kolektivnih. Identiteta je kulturni okvir, v katerem posamezniki in skupine iščejo odovore na vprašanje, kdo sem in kaj hočem. Kako s tem ravnati v prihodnje? Postmoderno obdobje je radikalizacija tipičnih modernističnih problemov, ki niso več rešljivi z načini, s katerimi je moderna epoha reagirala na predmoderne razmere. Za optimiste ta trend ni problematičen, saj je premosorazmeren s porastom možnosti izbire med različnimi, raznovrstnimi in bolj fleksibilnimi identitetnimi vzorci, kar krepi individualnost in svobodo. Samoaktualizacija, samorazumevanje, samoodločanje, samoodgovornost, sam izbira – vse to se razbremenjuje samoumevnih predpostavk, tradicionalno vzdrževanih rutin, ideološko vsiljenih pravil in monopolov od zgoraj, torej vsega tistega, kar je v preteklosti preprečevalo toleranco ter vzdrževalo distanco do drugih in drugačnih. Je pa res, da se tisto, kar je za optimiste pozitivno, kaže z vidika pesimistov za problematično. Pesimisti v teh istih trendih vidijo več nevarnosti za odtujitev kot pa priložnosti za osvoboditev. Poudarjajo, da pluralizacija in dinamizacija sodobnih identitet povečuje hkrati relativnost in kriznost njihovih

pomenov, kar vodi v paradoks, da so identitetni vzorci vse manj veljavni (uporabni), čeprav jih vse bolj potrebujemo za regulacijo naših življenj. Zato se problemi, včasih rezervirani zgolj na adolescenčno obdobje, vse bolj raztegujejo na celotno življenje posameznika in podobno se dogaja tudi na kolektivnih ravneh, npr. z izginjanjem razpoznavnih meril za kulturne, verske, razredne, etnične, nacionalne, politične, celo profesionalne in spolne identitete. Posledice niso le večje stiske in dezorientacije v individualnih življenjih, ampak tudi kriza z deregulacijo in transformacijo sodobnih skupnosti – vse to pa razširja, ne pa zmanjšuje možnosti za manipulacijo. V tem smislu psihoanalitsko usmerjeni pesimisti svarijo pred trendi, kakršen je, denimo, brisanje razmejitev med osebno identiteto in množično kulturo, oziroma, med posameznikom in socialno vlogo (npr. "kultura narcizma") (Lasch, 1986). Sociološki pesimisti pa se ukvarjajo z nevarnostmi bolj na makro ravneh, predvsem s procesi fragmentacije sodobnih družb, kjer se nepredvidljivo in nepregledno intenzivirajo parcialne povezave izven okvirov posameznih kolektivitet, medtem ko hkrati izginjajo povezave znotraj njih, kar je nasproten ekstrem od predmodernega stanja segmentiranih družb, kjer je veljalo obratno. In katera razlaga je dolgoročno bolj prepričljiva, konfliktna ali tista, ki v tem vidi pogoje za razširjanje tolerance?

Zdi se, da se najustreznejši odgovor glasi: bodimo optimisti in poslušajmo pesimiste. Kajti po obeh razlagah, čeprav sta obrnjeni v nasprotni smeri, pridemo do enake napovedi. Eni in drugi opozarjajo, da je z iztekom dvajsetega stoletja že začel naraščati pomen "identitetnih politik" kot osnovnih razvojnih vzorcev za prihodnost (gl. Outhwaite, Bottomore, 1998, 272). Slabljenje tradicionalnih identitet ne vodi v njihovo izginjanje, ampak v kombiniranje z drugimi, kar je izziv za drugačno politiko in strategije akterjev. Zato tisti teoretiki postmodernizma, ki to epoko označujejo v smislu dekonstrukcije in odpora do vsega, kar je bilo začeto (načeto) že v moderni, poudarjajo, da postmoderne ne smemo reducirati na dogodke okrog globaliziranja produkcije ali moči; to se je dogajalo že v predmodernih časih. Značilnost postmoderne je predvsem v intenziviranju razkranjanja in reformulacije avtoritativnih centrov, okrog katerih so se oblikovale interpretacije in pomeni (Jarvis, 1998). Primer: ilustracijo tega, kako se lahko omenjeni procesi kombinirajo na individualnih in kolektivnih ravneh, predstavlja zaplet s sodnikom vrhovnega sodišča Thomasom, ki ga je ameriški predsednik Georg Bush starejši imenoval leta 1991. Ko je bil črnski konservativni sodnik Clarence Thomas imenovan za člana vrhovnega sodišča, je izbruhnil škandal, ker ga je Anita Hill, njegova bivša sodelavka, obtožila spolnega nadlegovanja. Buren odziv javnosti na ta dogodek je dober primer aktivizacije različnih in številnih identitet, ki se vzajemno kombinirajo na različne načine ("multiple identities"); tudi na povsem nekoherentne, kar po eni

strani povzročča zmedo, po drugi pa mobilizira akterje k skupni akciji. Kaj se je zgodilo v tem primeru, povzema Stuart Hall z naslednjim opisom:

"Nekateri črnici so podprli Thomasa na rasni podlagi; drugi so mu nasprotovali iz spolnih razlogov; črnske ženske so bile razdeljene, odvisno od tega, ali so se odzivale iz svoje črnske ali pa ženske 'identitete'. Črni moški so bili prav tako razdeljeni glede na to, ali so bili bolj seksistično ali bolj liberalno usmerjeni. Tudi beli moški so bili razdeljeni, pa ne le zaradi svojih političnih opredelitev, ampak tudi po svojem odnosu do rasizma in seksizma. Konservativno usmerjene belke so Thomasa podprle, a ne le zaradi enakih političnih prepričanj, ampak tudi zaradi nasprotovanja feminizmu. Bele feministke, pogosto z liberalnimi načeli glede rase, so Thomasu nasprotovale na podlagi spola. In ker je isti sodnik pripadal sodniški eliti, medtem ko je bila Anita Hall v tistem času le podrejena uslužbenka, so se zato odpirale tudi polemike na temo razredne pripadnosti v delovnih razmerjih" (cit. po Haralambos, Holborn, 1995, 715-716).

Politične, spolne, razredne, rasne, etnične, nacionalne, verske in druge identitete še vedno predstavljajo mobilizacijski potencial. Zaradi neenake distribucije družbene moči so nekatere identitete še vedno ovirane, dušene s strani drugih, hkrati pa za vse velja, da v pluralnih okoljih postajajo šibke, saj vse težje ohranjajo lastno ekskluzivnost. Zato jih posamezniki in skupnosti vse pogostejše kombinirajo med sabo (enako je na trgu religijske ponudbe, kjer zato nekateri govorijo o kompilacijskih oz. "patch-work" identitetah). Od tod identitetni sinkretizem in njihova nepredvidljivost ter prehodnost, kar lahko sproža makroregulacijske probleme v sodobnih družbah kot tudi osebne krize na individualnih ravneh. Imeti neko identiteto predvsem pomeni uravnavati svoje interakcije z okoljem na relativno ustaljen in prepoznaven način. V tem smislu je res, da je identiteta "institucija na dveh nogah", kot se posrečeno izrazi Mirjana N. Ule (2000, 188). Identiteta je mehanizem za enačenje z določenimi simbolno posredovanimi normativnimi sklopi ter za hkratno vzdrževanje razlike do drugih, drugačnih simbolnih sklopov. Ker to ni mogoče brez lastnih prizadevanj in njihove potrditve s strani drugih, je identiteta bolj dejanje kot značilnost, je pridobljena in ne narojena, kar pomeni, da je lahko tudi izgubljena. Vprašanje pa je, kako se to dogaja.

IDENTITETNO KONTROLNI MODEL

Peter Burke pojasnjuje vzdrževanje identitete, njeno krizo in psihični stres, ki jo lahko ta proces povzroča, z modelom identitete kontrole (Burke, 1991; 1996). Identiteto razume kot individualno povezavo (sklopa) pomenov z lastnim jazom, ki se dogaja z ozirom na privzeto socialno vlogo. V tem smislu deluje identiteta kot kontrolni sistem, ki ga sestavljajo naslednje komponente:

- identitetni vzorec oz. obrazec ("identity standard")
- vhodna enota ("input function")
- integrator ("comparator")
- izhodna enota ("output function")

Identitetni vzorec lahko najkrajše opišemo kot celoten sklop predstav posamezne osebe o tem, kako vidi samo sebe v določeni socialni vlogi. Ta vzorec predstavlja posamezniku vsebino njegove identitete (več o tem gl. Large, Marcussen, 2000). Na primer: poročena ženska prevzame vlogo zakonsko-partnerske identitete, kar zanjo pomeni, da mora enakopravno prispevati k zakonski zvezi; in v tem primeru je ta predstava, da je treba vlagati "enakopraven prispevek" v interakcijah z možem, osrednji del identitetnega vzorca te osebe.

Vhodno enoto v identitetno-kontrolnem modelu predstavlja vse tisto, kar se v zvezi z omenjenim identitetnim vzorcem naslavlja na psihični sistem osebe s strani interakcijskega sistema, v katerega je oseba vključena, t.j. s strani socialnega okolja. V omenjenem primeru identitetnega vzorca ("zakonsko-partnerske identitete") se vhodna enota konstituira predvsem na pričakovanjih in komentarjih njenega zakonskega partnerja. Na primer, njen mož ji da vedeti, da ona ne opravlja "svojega deleža" pri hišnih opravilih in izrazi pričakovanje, da bo bolj dejavna.

Integrator kot naslednja komponenta identitetnega sistema se nanaša na proces soočenja vhodne enote (zahtev okolja, moža) z identitetnim vzorcem (žene). To za ženo pomeni, da se identitetna relevantna, izražena v komentarju ženinega partnerja, primerja z vsebino njenega identitetnega vzorca z namenom, da se znotraj te razlike vzdržuje koherenca med obema elementoma. Ker ta komponenta ("comparator") v opisanem modelu ne skrbi le za detekcijo razlike med vzorcem in vhodnimi pričakovanji, ampak opravlja tudi mobilizacijsko funkcijo (v razmerju do identitetnega vzorca), je zato umestno, če oznako *comparator* prevajamo s terminom *integrator*. Preprosteje rečeno: žena se zave razlike med svojim lastnim vzorcem in moževimi zahtevami šele, če jih primerja – a takrat, ko jih primerja, ni zgolj informirana o tej razliki, ampak tudi motivirana, da z njo nekaj naredi.

Izhodna enota je v opisanem modelu tista, ki neposredno vpliva na socialno okolje. Medtem ko sta prejšnji dve komponenti del psihičnega sistema akterjeve osebnosti, je šele izhodna enota (skupaj z vhodno) tista, po kateri je posameznik tudi socialni akter, t.j. zmožen socialnega delovanja. Izraz "socialnost" je tu mišljen v Webrovem smislu delovanja, ki je socialno takrat, ko sta izpolnjena dva pogoja hkrati: če akter lastnemu delovanju pripisuje neki namen in če je delovanje smiselno orientirano na druge, kar pomeni, da so v akterjevi dejavnosti ravnanja drugih upoštevana kot orientacijska točka za lastno aktivnost (Weber, 1921, 223). Zato ne moremo šteti za socialno takšno ravnanje, ki se npr. nanaša samo na naravo kot tudi ne akterjevo psihično

doživljanje (v primerih, ko pri njegovem čustvovanju vedenje drugih ne igra nobene vloge). V tem smislu velja, da posameznikova "ravnanja so vedno socializirana, niso pa vedno socialna" (Schutz, Luckmann, 1989, 68). Treba je torej razlikovati med psihičnimi ter interakcijskimi sistemi, ki se praviloma pokrivajo, niso pa eno in isto.

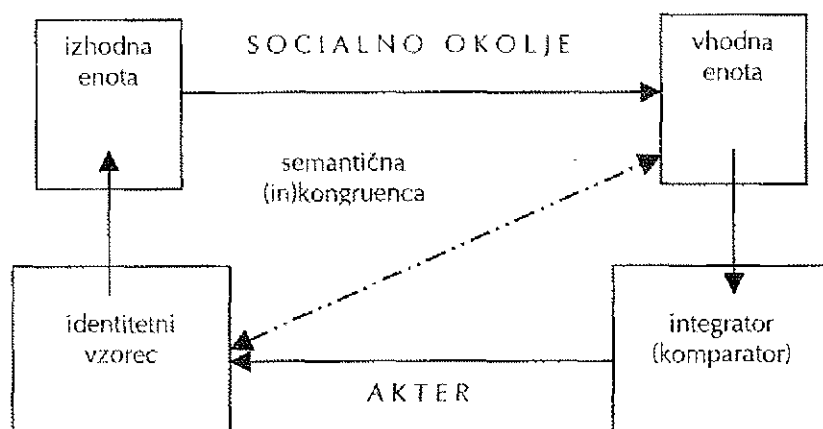
Izhodna enota je (skupaj z vhodno) tista komponenta identitetnega sistema, ki posamezniku omogoča, da se kot psihična entiteta vključuje tudi v interakcijske sisteme. Izhodna enota sproža neposredne učinke na socialno okolje, hkrati pa je sama izraz (ne)skladja oz. primerjave med okoljskimi vsebinami vhodne enote z vsebinami identitetnega vzorca. Nastalo diskrepanco – če se navežem na prejšnji primer zakonskih partnerjev – lahko žena preseže na tri načine: s podreditvijo oz. korekcijo svojega identitetnega vzorca vhodnim pričakovanjem, z adaptacijo na račun vhodne enote ali pa z redefinicijo vzorca. V prvem primeru v svoj vzorec "enakopravnega prispevka" vključi nova opravila, ki jih od nje pričakuje partner; gre za strategijo, kjer žena obstoječi identitetni vzorec le "raztegne" in ga tako ohrani. Druga možnost je nasprotna: prizadeva si za adaptacijo vhodnih pričakovanj svojemu identitetnemu vzorcu, kjer je potrebno moža nekako pripraviti do uvida, da njegove zahteve niso skladne z vzorcem "enakopravnega prispevka". Tretja strategija pa je redefiniranje celotnega identitetnega vzorca, kjer žena svoj vzorec "enakopravnega prispevka" opusti in ga zamenja z drugačnim, npr. z bolj tradicionalnim, ki pravi, da naj žena vedno "po svojem možu hrepeni, on pa bo tebi gospodoval" (1Mz 3: 1-23); v sodobnih družbah je seveda možna tudi radikalnejša redefinicija, kjer se prevzame povsem drugačen identitetni vzorec, denimo, "samske ženske", "istospolnega partnerstva" ipd. (več o teh možnostih gl. Giddens, 2000). Razmerje med naštetimi sestavinami opisanega modela lahko ponazorimo s shemo 1.

Teoretska predpostavka zgornjega modela je v tem, da ljudje vselej skušamo delovati na druge smiselno. Socialno delovanje je ravnanje na podlagi smisla, kar pomeni, da so socialne interakcije z okoljem motivirane s semantično kongruenco, torej s prizadevanjem po usklajitvi zunanjih pomenov (ki jih našemu vedenju pripisuje okolje) s tistimi pomeni, ki so sestavina našega identitetnega vzorca. Identitetna strategija je način vzdrževanja semantične kongruence. Ta strategija lahko v neproblematičnih, ustaljenih razmerah poteka nezavedno (kot nereflimirana rutina), ali pa načrtno takrat, ko je potreben zavesten napor za integracijo vhodne enote z identitetnim vzorcem. V slednjem primeru je – ne glede na vrsto strategije, ki jo oseba prakticira (s korekcijo, adaptacijo ali redefinicijo) – prizadevanje akterja usmerjeno v to, da drugi potrdijo njegovo identiteto.

Kakšna je torej katoliška identiteta Slovencev z vidika opisanega modela? Vprašanje je aktualno zaradi več razlogov:

- ker se pogosto pojavlja tako v zainteresirani javnosti kot v strokovnih krogih (teoloških, religioloških, socioloških), prisotno je v medijih in tudi v nekaterih izjavah politikov;
- ker se velika večina slovenske populacije samoznačuje za pripadnike katoliške veroizpovedi (tako v socializmu kot v postsocializmu je delež samoizjavljenih katoličanov okrog 2/3 prebivalstva);
- ker je med več kot 30 verskimi skupnostmi na Slovenskem daleč najštevilnejša, najbolj organizirana, najmočnejša, najbogatejša in politično najdejavnija prav Rimskokatoliška cerkev (v nadaljevanju RKC);
- ker se je v slovenski zgodovini s protireformacijo utrdil religijski monopol katolicizma, ki ga je kasneje zamenjal komunistični monopol, to pa je ustvarilo idejno-bojno kulturo, ki še danes obremenjuje politični in verski prostor;

Shema 1: Sestavine identitetno-kontrolnega modela.
Scheme 1: Components of the identity-control model.



- ker odnosi med državo in RKC še vedno ostajajo nedorečeni, predvsem z vidika 7. člena Ustave (t.j. zaradi nejasnosti v interpretacijah in konkretizaciji vseh treh ključnih ustavnih določil o verskih skupnostih: ločenost od države, enakopravnost, svobodnost);

- ker se posledice takšnega stanja odražajo tudi v konfliktih na drugih, nereligijskih področjih, kot so denacionalizacija, javno šolstvo, financiranje, politična agitacija;

- ker gre tudi za vprašanje diplomatskih odnosov med našo državo in Svetim sedežem (t. i. Vatikanski sporazum).

Kakšna je torej katoliška identiteta slovenstva, če jo preverimo z identitetno kontrolnim modelom?

VHODNA ENOTA

Najpomembnejše vsebine, ki se naslavljajo na (domnevni) katoliški identitetni vzorec Slovencev, so pričakovanja klerikov RKC o tem, kakšna je oz. naj bo vsebina katoliške identitete. Te zahteve lahko razberemo iz celotne strategije, kakršno je od osamosvojitve dalje začel izvajati cerkveni vrh na Slovenskem. Ta strategija se neposredno navezuje na tisto, ki jo je RKC prakticirala od konca 19. stoletja dalje (več o tem gl. Dragoš, 1998; 1999; 1999a; 2001). Glavne slabosti današnje strategije RKC in tiste izpred stotih let so: njena neprilagojenost na sodobne razmere pluralnih družb, njena politična in kulturna konfliktnost, poudarjanje avtoritete cerkvene hierarhije, poudarjanje verskega ekskluzivizma, prozelitizma, konservativizma, netolerantnosti do drugovercev ter brezvercev, ločevanje na pravoverne in nepravoverne tudi med samimi katoličani in nagnjenje k ofenzivni držbi na izvincerkvenih oz. neverskih področjih. Ideološka podlaga te strategije pa je v naslednji enačbi:

RKC = pravoverno katolištvo = krščanstvo = vera = morala = etika = estetika = kultura (Duhovnost) = slovenstvo.

To pomeni, da nihče, ki se ne podreja vodstvu RKC, ni pravi katolik, ni pravi kristjan... ni pravi Slovenec. Manifestacije te enačbe se v izjavah vodilnih klerikov v zadnjem desetletju množijo in jih je preveč, da bi jih tu omenjal. Zato navajam samo nekaj najzgovornejših, npr.:

Povečevanje katoliške identitete na račun drugih:

- "katolištvo ostaja pri Slovencih eminentna narodno-ohranjevalna sila/.../, tudi močnejša od kulture" (Rebula, 2001, 3);

- "Vendar: zakaj naj bi to osmisli (življenja) izpeljali samo na krščanski način? Na to vprašanje res ni težko odgovoriti. 1) Ker je krščanska osmisli (življenja) najbolj demokratična. Vse druge so vezane na takšne ali drugačne elitniške pogoje/.../ 2) Ker je krščanska osmisli (življenja) edina celostna" (Rebula, 2001a, 28);

- "umetnosti brez religije ni" (Krašovec, 1996, 3);

- "Tisti, ki so dejansko delali za narod, so bili klerikalci/.../. Vendar so bili z narodom vedno najtesneje povezani le desno usmerjeni tokovi" (Košir, 1994, 23);

- "S pomočjo Cerkev je slovenski narod že več kot 1250 let sestavni del Evrope. Cerkev pa tudi danes ostaja neomajni temelj naše duhovne zasidranosti v evropsko duhovno in kulturno izročilo. Slovenska politika bo to morala v veliki meri še doseči" (Gril, 2000, 3);

- "Tisto, kar ljudi povezuje v globini in med posamezniki ustvarja močno enotnost, je ena vera. Ta v resnici strne ljudi v eno/.../ Celo bolj kot jezik in kultura/.../ V Sloveniji je to vlogo skozi stoletja igrala katoliška Cerkev. V dobrši meri jo igra še danes" (Rode, 2000, 19);

- "v jedru slovenski narod ostaja katoliški" (Rode, 2000, 22);

- "Kristus je edino in večno merilo vsake kulture" (Štuhec, 2002, 22);

- "Za obisk pri nadškofu mora zaprositi vsak normalen slovenski politik. Gospod nadškof je predstojnik institucije, ki predstavlja avtoriteto. Vsak politik mora čutiti potrebo, da obišče cerkvene dostojanstvenke, ne glede na to, ali je religiozen ali ni, in ne glede na to, iz katere stranke prihaja" (But, 2001, 6);

Ekskluzivizem z izrazi verskega fanatizma:

- "Naš zgodovinski spomin moramo spremeniti/.../. Tu je treba spremeniti domala vse. V temeljih. Od Trubarja do Prešerna in Cankarja do danes" (Rode, 1993, 120);

- "Samo absolutno zunaj časa in prostora – Bog – je jamstvo človekove svobode in demokracije" (Rode, 2000, 16);

- "Dokončno spoznanje: živeti za Boga ali živeti za smrt" (Rode, 2000, 20);

- "Živeti za Boga ali živeti za smrt. Tretje možnosti ni" (Rode, 1997, 46);

- "Kaj recimo razume mladi Slovenec brez krščanske vzgoje, ko hodi po evropskih muzejih/.../ Gleda kot idiot. Ker v resnici je." (Rode, cit. po Žerdin, 1999, 28);

- dejansko "je vera človekova edina sreča" (Krašovec, 1996, 9);

- "Danes delujejo v svetu velike sile zla, satana/.../, v sedanji Evropi obstajajo satanske dejavnosti, ki se (včasih prav neverjetno) skriva na primer za razpuščeno spolnostjo, splavi, verskimi odpadki, mednarodnimi srečanji itd." (Perko, 1999, 2);

Verska nestrpnost in stigmatiziranje necerkvenih katoličanov, nekatoličanov in nevernikov:

- "Kdor radikalno zavrača božjo avtoriteto in delovanje, se na vsak božji poseg odziva z jasnejšim znamenjem nevere, se pravi z zakrknjenostjo/.../. Za zakrknjenega nevernika ni in ne more biti usmiljenja" (Perko, 1999, 4);

- "pravega ateista sploh ni, ker to ni mogoče/.../ Če pa smo žrtev ateistične vzgoje, to pomeni, da smo usodno pohabljeni" (Krašovec, 1996a, 42);

- "glavni problem tistih, ki se sklicujejo na Kristusa, zavračajo pa ustanovo Cerkve, (je) njihova osebna integriteta" (Krašovec, 1996a, 9);

- "Katoliška cerkev utemeljuje svojo primarnost na temelju nepretrganosti od apostolskih časov/.../, zato ni nobene stvarne in moralne možnosti, da bi priznala isto legitimost skupnostim, ki so se kasneje odcepile" (Krašovec, 1996a, 7);

- "mi gre na smeh, ko izpraševanci v intervjujih na vprašanje, ali so verni, odgovarjajo, da so, vendar ne konfesionalno in institucionalno. Kakšna notranja vera je to, ki se na zunaj sploh ne more dokazati?" (Kos, 2002, 18);

- "Tudi ni krščanstva, ki ne bi bilo živeto v Cerkvi" (Škofje, 2002, 2);

- "ni boga, ki ni Bog Jezusa Kristusa" (Škofje, 2002, 2).

"Ko ta zavest usiha (o zavedanju božanske avtoritete), se teža krivde sprevrže v plaz podedovane krivde in v kontaminacijo celotnega okolja" (Krašovec, 1998, 34).

Iz zgornjih izhodišč izhaja tudi sedanjí cerkveni projekt "evangelizacije", ki se je pripravljaj nekaj let in je že v sklepni fazi. Njegovo bistvo je v rekatolizaciji slovenskega prostora pod vodstvom RKC. Od samega začetka je znano, da je koncept tega projekta zastavljen izrazito dihotomno v smislu mahničevskega "ali/ali", kar izraža že naslov sklepnega dokumenta "Izberi življenje". S tem geslom je prežeta celotna verska prenova, ki temelji na razlikovanju dveh vrst kulturnih vzorcev: "kulture življenja" in "kulture smrti". Vmes ni nič. Nosilec prve je RKC, nosilec druge pa je vse, kar se dogaja izven monopola RKC oz. mimo njega – na vseh področjih in v vsakršnem smislu. Seveda gre za to, da zmaga prva kultura na račun druge. Zato je ofenzivnost tega projekta izrecno poudarjena tudi v nadškofovem predgovoru k Sklepni dokumentom, kjer je obilo sklicevanja na duhovnost in (katoliškega) Boga. Pojasnjeno je, kako naj bi tako zamišljena evangelizacija pomagala ljudem in kako naj bi se uveljavljala:

"Za to pa nam je potrebna **moč** od Očeta luči, **ogenj** Svetega Duha in **drznost** Božjega Sina. S pomočjo od zgoraj bomo premagovali inercijo, ki grozi človeku, ko je prepuščen sam sebi" (podč. S. D.; Rode, 2002, 7).

Človek torej ne sme biti prepuščen samemu sebi, ampak mu bo pomagano "od zgoraj" z božjim posegom. A ta božja pomoč ni pomoč podpore, ljubezni ali tolažbe, nasprotno. Pomoč troedinega boga se razume kot "moč", ki bo neočljivo povezana z "ognjem" in z "drznostjo" – to pa je sila, ki se uveljavlja brez vseh pomislekov, zadržkov. Sila od tistega, ki je zgoraj, seveda ni nič drugega kot prisila nad onim, ki je spodaj. Gre za starozavezno podobo boga, ki se maščuje, ki kaznuje in je vse drugo prej kot pa vabeč, ljubeč in odpuščajoč; navsezadnje je že sam naslov, pod katerim je potekala sinoda, vzet iz Stare zaveze (5Mz 30: 15, 19). Ker v božjem imenu to silo izvaja na Zemlji cerkvena hie-

rarhija, je zato v sinodalnih sklepnih dokumentih izrecno poudarjeno, kako je treba ravnati npr. s tistimi katoliškimi gibanji oz. skupinami, ki nastajajo bolj spontano in ki jih ni ustanovila cerkvena hierarhija. Navodilo, kako ravnati s takšnimi avtonomnimi strukturami, ki se izmikajo cerkveni transmisiji, je trdo in jasno: "Organizacije, ki želijo imeti katoliški značaj, se morajo vključiti v ustrezne cerkvene strukture ter si urediti pravno in formalno stanje" (Štuhec, 2002, 65). Vsemu, kar bo nastajalo neodvisno od RKC in se dogajalo na neformalen način, se bo odslej odrekala katoliška identiteta. Glavni kriterij te identitete torej nista vera ali nevera v boga, ampak pokorščina cerkveni hierarhiji. Kako pogubna je lahko ta drža tudi z vidika samih cerkvenih interesov, ni težko predvideti. Slovenija je del Evrope, v Evropi pa katolicizem doživlja krizo v smislu odvrčanja od cerkvenih struktur, tako med verniki kot med kandidati za duhovniški poklic. V Sloveniji za zdaj še velja, da najmlajši in mlajši verniki niso bistveno manj prisotni v prostoru religije in cerkve od starejših. Vendar pa javnomnenjski podatki jasno kažejo, da mlajši verniki vero in cerkev "dojemajo svojsko, bolj sproščeno, bolj poljubno, kot da prosto izbirajo na neke vrste 'tržišču verovanj in obnašanj'. Niso disciplinirani 'cerkveni' podaniki, niti so pripravljeni ortodoksno pritrjevati cerkveni dogmatiki" (Toš, 1999, 180).

Vztrajanje na formaliziranju njihovega verskega izražanja pod nadzorom cerkvenih struktur bo vzbudilo rezistentne učinke. Z enako zgrešeno strategijo je cerkveni vrh sprožil razkol znotraj katolicizma na Slovenskem že v Mahničevem času. In ta razkol se je še intenziviral v tridesetih letih, ko je s formalizmom in avtoritativnimi posegi RKC obrnila proti sebi mladinsko duhovnoprenovitelno gibanje mladih katoliških intelektualcev (križarji) in celoten delavski krščanskosocialistični sindikat (gl. Dragoš, 1998). Torej, na kakšen odziv utegne današnja strategija cerkvenega vrha naleteti pri slovenski populaciji?

INTEGRATOR (KOMPARATOR)

Kako povezati zahteve cerkvenih klerikov z identitetnim vzorcem, ki je lasten Slovenkam in Slovencem; na kaj nas opozarja uporaba identitetno-kontrolnega modela? Če primerjava obeh komponent (vhodne enote ter identitetnega vzorca) nakazuje skladnost med njima, lahko pričakujemo ohranjanje oz. krepitev katoliške identitete. V nasprotnem primeru – če te skladnosti ni – pa je katoliška identiteta problematična v obeh pomenih tega pojma, tako v smislu njerene obstoja kot njenega razvoja. V tem drugem primeru bomo imeli opravka s semantično inkongruenco in s strategijami, kako z njo ravnati. Funkcija tega, kar smo imenovali "integrator", je primerjanje vhodnih zahtev z obstoječim vzorcem in posledično mobiliziranje identitetnega sistema preko izhodne enote. Zato pogledajmo, kakšna je primerjava

Tabela 1: Odnos do partnerstva in intimnosti (%).

Table 1: Attitude towards partnership and intimacy (%).

VPRAŠANJE	LETO	ODOBRAVAM	NASPROTUJEM
spolni odnosi med moškim in žensko pred poroko	'91	70,8	5,4
	'98	71,1	5,9
prekinitev nosečnosti (splav) v primeru, ko bi se otrok najverjetneje rodil s hudo okvaro	'91	72,6	10,1
	'98	70,5	13,2
v zakonu mora mož služiti denar, žena pa skrbeti za dom in družino	'93	39,8	42,6
	'98	29,8	52,0
odnos do izvenzakonske skupnosti	'93	55,4	25,6
	'98	61,5	21,4

med oficialnimi zahtevami klerikov RKC in slovenskim javnim mnenjem (SJM) na nekaterih ključnih področjih, povezanih s katoliško identiteto. V Tabeli 1 prikazujem javnomnenjska stališča na področju partnerskih razmerij in spolnosti, kakor so izmerjena v raziskavah SJM iz začetka in ob koncu devetdesetih let (povzeto po Toš, 1998). Ne pozabimo, da družina velja v katoliški doktrini za "domačo Cerkev" (Štuhec, 2002, 143), kar pomeni, da mora vse tisto, kar je značilno za vesoljno RKC, odsevati tudi na mikro ravni v vsaki družini, če naj ta velja za krščansko.

Iz tabele vidimo, da se večini Slovencev prakticiranje spolnosti pred poroko ne zdi sporno, večina odobrava umetno prekinitev nosečnosti (v primeru nevarnosti rojstva prizadetega otroka), večina je naklonjena izvenzakonskim skupnostim in več je tistih, ki zavračajo patriarhalno delitev dela med partnerjema, kot pa takih, ki jo odobravajo. Ta stališča so diametralno nasprotna od prepričanj cerkvenih funkcionarjev, ki izrecno napovedujejo, da bodo tudi nadalje vztrajali na konservativnih stališčih RKC. Še več, po novem naj bi npr. izvenzakonske partnerje celo "zdravili" (zato naj bi se družinska pastorala usmerila "v preventivno delovanje" z namenom, da "zdravi vzroke, zaradi katerih prihaja do takih zvez") (Štuhec, 2002, 127). Še večja razhajanja dobimo npr. pri odnosu do umetnih kontracepcijskih metod, ki jih RKC strogo prepoveduje. Tu je javno mnenje diametralno nasprotno od cerkvenega, kar velja tudi za same vernike. Znotraj skupine tistih, ki se deklarirajo za katoličane, je samo 13,7% takšnih, ki sodijo, da uporaba umetne kontracepcije ni združljiva s podobo kristjana. Ta podatek je povsem primerljiv s skupino nevernih, med katerimi je tudi samo 11,5% tistih, ki podobo kristjana povezujejo z abstinenco od umetnih kontracepcijskih metod (Toš, 1998a).

Občutno je razhajanje med stališči klerikov in javnega mnenja tudi na vseh drugih področjih in vsebinah, ki jih prinaša cerkveni projekt "nove evangelizacije". Recimo, financiranje RKC: "Če bi se za vzdrževanje vaše cerkve pokazalo kot nuja, ali bi bili pripravljeni plačevati redni cerkveni prispevek oz. cerkveni davek?" V kategoriji tistih, ki se izjavljajo za verne, odgovarja

priljudno na to vprašanje 45,5% anketirancev, kar 43,9% vernih pa takšno plačevanje odklanja in proti temu je tudi večina vseh anketiranih (57,4%). Pri tem velja opozoriti, da je ločitev RKC od države – zlasti na področju financiranja – terjal že Janez Evangelist Krek in to že leta 1905. Za RKC je zahteval dosledno samofinanciranje izključno iz prostovoljnih prispevkov vernikov, kar bi moralo potekati brez vsakršnega nastanjanja na državni aparat (tako v smislu neposrednega kot posrednega financiranja in tudi v smislu redistribucije, npr. preko dohodninske zakonodaje, kar je prav danes aktualno). Seveda je Kreka takratni cerkveni vrh zavrnil in ta Krekov poudarek RKC dosledno ignorira še danes (več o tem v: Dragoš, 2001). Tudi sinodalni cerkveni sklepi gredo v povsem nasprotno smer od Kreka (prim. Štuhec, 2002, 183-184).

Iz raziskav SJM lahko sklepamo, da RKC za svojo strategijo nima javne podpore, kljub temu da je večina Slovencev vernih. "V Sloveniji bi bilo boljše, če bi imela vera manj vpliva" – s to trditvijo soglaša 52,3% anketirancev, samo 16,8% pa jih je nasprotnega mnenja. Večina, tj. 64%, tudi misli, da so ljudje z zelo močnim verskim prepričanjem "pogosto preveč nestrpni do drugih", medtem ko jih samo 15,4% s tem ne soglaša. Podobno je s funkcionalnostjo religije nasploš: 64,3% anketirancev sodi, da v svetovnih razmerah "religije ustvarjajo več sporov kot sprave" in le 12,2% jih je nasprotnega mnenja (SJM98/1). Cerkev in verskim organizacijam pri nas zaupa 22,5% anketirancev, nezaupljivih pa je 42%, medtem ko npr. šolam in izobraževalnemu sistemu zaupa kar 65,9%, le 8,1% pa jih šolam ne zaupa. Da imajo Cerkev in druge religijske organizacije v naši državi preveč moči, je prepričanih 41,7% anketirancev, da imajo premalo moči, jih izjavlja le 9,3%, večina ostalih pa sodi, da imajo približno pravo mero moči. Kako je z zahtevo po povezavi verskih prepričanj s političnim delovanjem oz. morale s politiko, za kar se zavzemajo cerkveni funkcionarji, lahko sklepamo iz opredeljevanja do naslednjih stališč:

- "Najvišji cerkveni dostojanstveniki naj ne bi poskušali vplivati na odločitve ljudi", s tem soglaša 77,4% anketiranih, medtem ko jih 12,7% isto trditev odklanja;

- "Najvišji cerkveni poglavarji naj ne poskušajo vplivati na odločitve vlade": s trditvijo soglaša 75,6%, ne soglaša 12,6%;

- "Politiki, ki ne verjamejo v Boga, niso primerni za opravljanje javnih služb": s trditvijo soglaša le 9,2%, ne soglaša pa 76,9%;

- "Za Slovenijo bi bilo bolje, če bi javne funkcije (službe) opravljalo več ljudi z močnim verskim prepričanjem": s trditvijo soglaša 11,4%, ne soglaša pa 71,1% anketirancev (vse iz: Toš, 1998; 1998a).

Skratka, večinsko mnenje ni naklonjeno usmeritvam, ki jih danes poudarjajo cerkveni funkcionarji. V razlagalnem modelu identitete, po kateri se sprašujemo, je ugotavljanje tega razcepa v "pristojnosti" integratorja. Kako pa je z naslednjim elementom v tem modelu?

IDENTITETNI VZOREC

S prej ugotovljenim razcepom med integratorjem in vhodno enoto še ne moremo potrditi (niti zavreči) morebitne krize katolištva, saj ne poznamo vsebine naslednje komponente, identitetnega vzorca. Ne pozabimo, da je predpostavka opisanega modela v tem, da semantična inkongruenca izhaja iz razcepa med vhodnimi zahtevami (okolja) in privzetim vzorcem identitete, ki ga detektira integrator, ne pa iz neskladja med integratorjem in vhodno enoto. Zato je treba premisliti naslednje tri hipoteze:

1. Kriza cerkvenega **menedžmenta**: če se potrdi, da je slovenski identitetni vzorec katoliški, in sicer na način, kakor je pred(po)stavljen z vidika vhodne enote, potem velja, da ugotovljeni razcep med integratorjem in vhodnimi zahtevami (klera) še ne dokazuje semantične inkongruence, ampak zgolj javno zavračanje strategije, kakršno prakticirajo katoliški funkcionarji. V tem primeru ne bi šlo za krizo katoliške identitete slovenstva, ampak za "menedžersko" krizo RKC, ker se kleriki za vzdrževanje obstoječega identitetnega vzorca oklepajo napačne strategije, ki jo javnost odklanja. Da katoliški vzorec ni ogrožen, ampak Cerkev, ki ga predstavlja, se zdi verjetno, če upoštevamo dvojje: da tudi Cerkev kot institucija ni izvzeta iz tranzicijskega procesa, ki od osamosvojitve dalje zahteva drugačne regulativne pristope na vseh področjih, tudi na verskem; da je tudi na religijskem področju možen enak pojav kot npr. na političnem, kjer je ugled parlamenta in ključnih državnih institucij izrazito nizek (enako kot ugled RKC), čeprav vrednotenje same demokracije (načel in sistema) ni kritično in v javnosti ostaja na dokaj visoki, večinski ravni. Skratka, hipoteza o krizi menedžmenta govori o krizi strategije RKC na Slovenskem, ne pa katoliške identitete Slovencev.

2. Kriza **legitimnosti**: če se pokaže, da je identitetni vzorec na Slovenskem katoliški, a ne na način, kakor je

predpostavljen z vidika vhodne enote, potem je kriza RKC resnejša. V tem primeru bi šlo za inkongruenco med katoliškim vzorcem, kakršnega vzdržujejo kleriki in ki se ne ujema z identitetnim vzorcem Slovencev, čeprav ta še vedno ostaja katoliški. To bi bilo v skladu s tipično sekularizacijsko predpostavko, ki pravi, da se v sodobnih družbah vera spreminja, čeprav s tem ni rečeno, da slabi – vsekakor pa slabi monopol nad vero, vzdrževan po klasičnih institucionalnih posrednikih. Po tej varianti Slovenci še vedno ostajajo katoliški narod, a katolicizem vse bolj razumejo in prakticirajo na svoje, sebi lastne načine, kar pomeni, da za lastne katoliške osmislitve ne potrebujejo več funkcionarjev RKC, oz. jih potrebujejo vse manj. To pa kaže na krizo cerkvene legitimnosti, kjer se nezaupanje v RKC ne nanaša le na napačno upravljanje klerikov z identitetnimi vzorci, ampak tudi na zavračanje vzorcev, kakršne imajo kleriki. Skratka, katolištvo na Slovenskem je drugačno od katolištva, kakršno najdemo v cerkvenih strukturah. V tem primeru bi se odpravljanje semantične inkongruence (z vidika izhodne enote) lahko dogajalo skozi strategijo korekcije ali pa adaptacije, ki bi se izvajala bodisi na račun katoliškega vzorca klerikov ali pa tistega, ki prevladuje v javnosti – vsekakor pa ne bi bila potrebna redefinicija samega vzorca.

3. Kriza (vzorca) **katolištva**: ta hipoteza pomeni, da je katoliški identitetni vzorec na Slovenskem razpadel oz. se transformiral tako, da sploh ni več katoliški. V tem primeru o katoliški identiteti slovenstva ne bi mogli več govoriti. Ne gre le za legitimnostno krizo največje cerkvene institucije, še manj zgolj za krizo ravnanja njenih funkcionarjev, ampak za krizo samega katolištva kot identitetnega vzorca. Transformacija katoliške identitete, kakršno smo poznali v slovenski zgodovini, se je zgodila v tolikšni meri, da za večino prebivalstva ni več značilno identificiranje s katolištvom v smislu transparentnega, koherentnega in specifičnega vzorca (standarda) medsebojno povezanih ritualnih praktik, vrednot ter dogmatskih verovanj. Ta hipoteza ne govori o odsotnosti katoliških vsebin med Slovenci (ne gre za tranzicijo vsebin v nekaj drugega), ampak o transformaciji, kjer se omenjene verske vsebine ne ohranjajo več na način vzorca in nimajo večinske podpore, čeprav še ostajajo pomembno prisotne. Z vidika izhodne enote lahko ta proces transformacije vzorca opisujemo kot njegovo redefiniranje, kar za sabo potegne tudi posebno vrsto problemov.

Katera od navedenih hipotez je bolj prepričljiva, je torej odvisno od strukture identitetnega vzorca. To pa lahko (posredno) razberemo iz podatkov o načinu verovanja, o obstoječih verskih praktikah in vrednotnih usmeritvah med prebivalstvom. Najprej pogledjmo, kako ljudje verujejo v **boga** (tabela 2).

Tabela 2: Odgovori na vprašanje, "katera od naslednjih izjav najbolj izraža vaš odnos do boga"; v % (Toš, 1998; 2002).

Table 2: Answers to the question "Which of the following statements best expresses your attitude towards God" (Toš, 1998; 2002).

OPREDELITEV	'91/2	'93/2	'97/2	'98/1	'02/2
ne verujem v boga	18,4	16,9	11,6	13,5	17,0
ne vem, če je bog in ne verjamem, da je to možno spoznati	9,0	7,6	7,3	8,2	6,6
ne verujem v utelešenega boga, verujem pa v to, da obstaja neka višja duhovna moč	22,0	23,4	31,4	28,4	32,5
včasih verujem v boga, včasih pa ne	8,7	7,9	7,2	7,5	7,3
čeprav sem v dvomih, menim da vendarle verujem v boga	16,7	14,2	16,5	15,7	13,6
vem, da bog zares obstaja in v to prav nič ne dvomim	20,9	22,0	24,4	21,9	23,0

Iz tabele vidimo, da se odnos do boga od leta 1991 do danes ni bistveno spremenil. V vseh meritvah je v zadnjem desetletju največ tistih, ki namesto v utelešenega boga verujejo v obstoj neke višje duhovne moči. Konstantno na drugem mestu ostaja kategorija trdno prepričanih vernikov, ki predstavlja dobro petino prebivalstva. Delež občasnih vernikov v boga (enkrat da, drugič ne) je prav tako stalen, a majhen, saj nikoli ne doseže 10%. Medtem pa je delež nevernih, ki jih tabela kaže v prvih dveh vrsticah (ateisti + agnostiki), približno tolikšen, kolikršen je delež trdnih vernikov. Po cerkvenem kriteriju – če ga razumemo na bolj rigorozen način, torej v smislu današnjih zahtev klerikov, pri katerih se načrtno izključuje vsak dvom o obstoju katoliškega Boga (gl. vhodno enoto) – je katoliško vernih le okrog 23% slovenske populacije. Po ohlapnejšem kriteriju, po katerem vera v Boga vključuje tudi dvom o njem, pa se delež katoličanov giblje nekje med 36 in 40%. V istem razponu se gibljejo tudi odgovori na podobno vprašanje o bližini do boga ("Kako blizu se čutite bogu"), pri katerem se 38,3% anketirancev izjavlja pritrdilno, ostali pa nikalno.

Če za identifikacijo katoličanov vzamemo drugačen, splošnejši kriterij, ko nas zanima le samoopredelitev anketirancev o **veroizpovedi** – t.j. odgovori na vprašanje "Ali bi nam lahko zaupali, če ste verni (religiozni) ali ne?" – potem je takih, ki se sami označijo za verne, točno 50,0%. Če namesto po verski identiteti vprašamo po posameznikovi **pripadnosti** "verski skupnosti", kjer je respondentu ponujena zaprta izbira med sedmimi kategorijami verskih skupnosti, potem bo "rimokatoliško" skupnost oz. cerkev po zadnjih podatkih izbralo 69,9% ljudi (Toš, 2002). Seveda dobimo še večji delež, če vzamemo za kriterij katolištva zgolj prejetje enega od **zakramentov**, npr. birme ali krsta; v tem primeru "raztegnemo" delež katoličanov precej nad 80% prebivalstva. Občasno pa cerkveni predstavniki omenjajo še širši kriterij, po katerem med svoje občestvo prištevajo vsakega, ki uporablja cerkvene **usluge** (vključno z obiskovanjem kulturnih prireditev); ker je verjetno vsak že kdaj obiskal cerkev, vsaj kot turist, bi tu gotovo dobili

številke čez 90%. A velja tudi obratno: če za kriterij katoličanstva vzamemo strožja merila, npr. prakticiranje verskih **obredov** (frekvenco udeležbe), potem spet pristanemo na zgolj 21% prebivalstva; toliko je namreč tistih, ki se udeležujejo cerkvenih obredov več kot enkrat mesečno – to pa se, kot smo videli v zgornji tabeli, številčno povsem pokriva s kategorijo tistih, ki sami sebe označujejo za trdne vernike. In približno toliko, kot je nevernikov, je tudi tistih, ki nikoli ne gredo v cerkev: 26,8% (Toš, 2002).

Iz tega lahko sklepamo, da je dejanskih katoličanov med Slovenci le okrog ena petina prebivalstva, saj sta odnos do boga in večkratno mesečno obiskovanje cerkve gotovo ustrežnejša indikatorja katoliškega identiteta vzorca kot pa npr. zgolj samoizjavljanje respondentov o njihovi veroizpovedi ali pa izjavljanje o "pripadnosti" verski skupnosti. Razlika med prvim (petinskim) in drugim (večinskim) deležem je razložljiva s tradicionalno inertnostjo enačenja narodne identitete s katolištvom, kar je vsebinsko prazna in ideološko vzdrževana enačba (o najpogostejših mitih za vzdrževanje te enačbe gl. Velikonja, 1996). Ne pozabimo, da je tudi v najnovejših sinodalnih dokumentih izrecno poudarjeno, da ima katoliška vera "nenadomestljivo vlogo pri samobitnosti slovenskega naroda" (Štuhec, 2002, 24). S tem se očitno hoče reči, da v primeru, če bo pri nas oslabele katolištvo, bo nujno oslabele tudi slovenski narod. Prav s takšnimi floskulami se načrtno ignorira dejstvo, da kdor ne veruje v (katoliškega) Boga in se ne udeležuje cerkvenih obredov, velja po vseh cerkvenih kot tudi po splošnih kulturnih merilih za **nekatoličana**. In če je po tem kriteriju večina Slovencev nekatoličanov, to seveda še ne pomeni, da niso več Slovenci.

Da v katoliški identitetni vzorec spada le dobra petina prebivalstva, nam kaže tudi vera v posamezne **dogme**, ki so za identiteto katoliške veroizpovedi ključnega pomena. Na primer: osrednja verska dogma, na kateri katolištvo gradi in brez katere ga zagotovo ni, je gotovost o obstoju Jezusa v smislu katoliškega nauka, da je nekoč živel kot človek in da je bil hkrati tudi božji sin

Tabela 3: Odnos do nekaterih ključnih katoliških dogem in "praznovernih" prepričanj (%).
Table 3: Attitude towards some key Catholic dogmas and "superstitious" beliefs (%).

KATEGORIJA	VERNI		NEVERNI		VSI	
	da	ne	da	ne	da	ne
VERJETJE						
v hudiča	30,4	51,0	2,2	90,3	17,3	64,9
v pekel	41,0	40,4	3,5	88,9	23,6	58,0
v nebesa	64,1	16,7	3,5	85,8	37,5	42,4
v boga	87,1	3,3	4,4	80,1	54,1	27,5
v dušo	83,7	6,5	29,6	57,1	64,7	20,8
v vstajenje od smrti	48,8	28,4	4,0	83,6	29,0	46,9
v napoved bodočnosti	32,7	45,1	19,9	65,0	29,3	47,8
v zdravljenje s polaganjem rok	34,7	40,8	32,7	50,4	33,4	42,6

in sam božja oseba. Takšnih, ki v to dogmo trdno verujejo, je med celo populacijo le 22,6%. Celo znotraj kategorije tistih, ki sami sebe označujejo za verne, je o Jezusovi božje-človeški naravi trdno prepričanih manj kot polovica, t.j. 40,6% vernikov; ostali verniki pa te Jezusove dvojne narave ne razumejo (33,5%), drugi del vernikov se sploh ni sposoben opredeliti do nje (10,6%); nekateri sprejemajo Jezusa le kot človeka brez božanskih atributov (8,6%) ali pa niti ne verjamejo, da je sploh kdaj obstajal (3,7%). Če torej večina katoličanov sploh ni prepričana o tej najpomembnejši katoliški dogmi, ali pa jo celo zavrača, potem lahko pričakujemo, da se podobna disolucija verovanj dogaja tudi z drugimi dogmami, tako znotraj skupine vernih in seveda še bolj pri vseh preostalih, ki so v večini.

To je razvidno iz Tabele 3, kjer je prikazan odnos še do nekaterih drugih katoliških dogem in "praznovernih" prepričanj, in sicer ločeno po treh kategorijah: znotraj tistih, ki sami sebe označujejo za vernike, znotraj samoopredeljene kategorije nevernih in pri celotni populaciji (povzeto po Toš, 1998a).

Slovenci večinsko verujejo samo v dušo in v neke vrste boga (kar vključuje vse možne načine, od višje sile kot abstraktne transcendence do katoliške variante), pri ostalih verskih postavkah pa gre za manjšinske deleže. Še vera v vstajenje – brez katere gotovo ni krščanstva – ne dosega niti 30% vse populacije in ista dogma je očitno neprepričljiva celo za same vernike; vanjo verjame manj kot polovica katoličanov! Po drugi strani pa vidimo, da je "praznoverje" (vedeževanje, hieromantija) med katoličani opazno prisotno, vsekakor bolj kot v skupini nevernih in bolj kot v celotni populaciji (podrobneje o "praznoverskih" nagnjenjih med katoličani gl. Smrke, 1996). Če pogledamo mlajšo populacijo, je razcep med versko vzgojo in praznoverskimi nagnjenji še očitnejši. Čeprav so starši srednješolcev v veliki večini katoliške veroizpovedi (oče 73% in mati 76%), je kljub temu takšnih mladih, ki zase pravijo, da so pre-

pričani verniki in da sprejemajo "vse, kar uči moja vera", le 10,6% – hkrati pa jih prebira horoskope kar 87% (Ule, Mihelj, 1995, 194).

Kako pa je z vrednotami? Specifičnost katoliške vere – izpostavljanje od Svetega pisma do cerkvene normative in napovedane evangelizacije – je tudi v poudarku na posebnih vrednostnih usmeritvah, s katerimi se naj bi identiteta katoličanstva profilirala v svojem okolju. Tudi v tej zvezi velja, da katoličan ni katoličan, če se po svojem katoličanstvu ne razlikuje od drugih; ta razpoznavnost je osnovni pogoj prozelitizma, ki je vgrajen v same temelje krščanstva. Zato je tudi cilj napovedane nove evangelizacije Slovencev v tem, da "se preoblikujejo vrednote, interesna področja, miselne smeri, viri navdihnenja in življenjski vzori, ki so v nasprotju z odrešenjskim načrtom" (Štuhec, 2002, 43). Zjedreno povedano: bistvo evangelizacije je sprememba vrednot nevernih in usklajitev njihovih vrednot s katoliškimi. Če so specifične – t.j. katoliške – vrednote bistvena sestavina katoliške identitete in če je transparentnost teh vrednot pogoj za evangelizacijo ostalih (katerih vrednote so "v nasprotju z odrešenjskim načrtom"), potem iz tega sledi, da je ključno vprašanje tako katoliške identitete kot evangelizacijskega načrta naslednje: ali so in koliko so vrednote katoličanov drugačne od vrednot nekatoličanov. Zato pogledajmo, kakšne so vrednote po naslednjih kategorijah: pri celotnem prebivalstvu, znotraj (samoopredeljene) kategorije vernih, pri kategoriji nevernih in pri tistih, ki ostajajo neodločeni, ker se niso mogli označiti niti za verne niti za neverne. To je prikazano v Tabeli 4, ki je narejena po odgovorih anketirancev na vprašanje, katere so po njihovem mnenju tiste "vrline", ki se naj bi jih otroci naučili za kasnejše življenje; tu je bilo anketirancem ponujenih dvanaest različnih vrednostnih usmeritev oz. "vrlin", ki so jih morali med sabo rangirati od najbolj pomembne k najmanj pomembnim (povzeto po Toš, 1998a).

Tabela 4: Zaželena hierarhija vrednot (rangiranje).
Table 4: The desired hierarchy of values (ranking).

VREDNOTA	KATEGORIJE			
	VSI	VERNI	NEODLOČENI	NEVERNI
veselje do življenja	1	1	1	3
spoštovanje do drugih	2	2	2	5
marljivost	3	3	4	6
imeti občutek odgovornosti	4	7	3	2
samostojnost	5	4	6	1
vztrajnost	6	5	5	4
nesebičnost	7	6	8	7
varčnost	8	10	9	9
poslušnost	9	9	7	11
strpnost do drugačnih navad	10	11	10	8
vernost	11	8	12	12
domiselnost, bogata domišljija	12	12	11	10

Iz tabele vidimo, da tisti, ki same sebe označujejo za verne, ne rangirajo vrednot bistveno drugače od drugih dveh kategorij in tudi ne izstopajo iz celotne populacije. Še več, podobnost rangov je presenetljiva:

- na zgornji polovici lestvice najpomembnejših vrednot najdemo pri vseh kategorijah iste vrednote;
- zaporedje najpomembnejših treh vrednot je pri vernikih povsem isto kot pri celotni populaciji;
- sama "vernost" kot vrednota je pri vseh naštetih kategorijah uvrščena povsem na rep lestvice, celo pri samih vernikih je šele na osmem mestu, torej v zadnji četrtini (skupaj s poslušnostjo in varčnostjo);
- vrednote, kot so strpnost do drugačnih, domiselnost, domišljija, s katerimi Slovenci očitno nimamo kaj početi, se uvrščajo na žalostni rep lestvice in to pri vseh kategorijah; tudi tu, žal, verniki niso izjema.

Iz tega vidimo, da je slovenska populacija "katoliška" samo po najsplošnejšem in nebužnem kriteriju samoopredelitve, kjer se za katolike izreka dve tretjini ljudi. Ta kriterij je za problem, o katerem se sprašujemo, neuporaben, ker je presplošen. Temelji izključno na enem pojmu (katolištva), ki ni reflektiran, saj se predpostavlja, da je njegova vsebina samoumevno enoznačna, kar je daleč od resnice; zato je tudi preveč meglen za identifikacijo verske identitete. Takoj ko uporabimo malce bolj dorečene, konkretnije kriterije – kot so odnos do ključnih dogem, prakticiranje obredja in vrednote – potem se pokaže, da katolištvo ni prevladujoč verski vzorec na Slovenskem in da tudi pri tisti petini prebivalstva, ki prakticira katoliške vsebine, težko govorimo o enotnem vzorcu. Ob tem je opazno tudi neskladje med katoliškimi vsebinami pri vernikih in med zahtevami klerikov RKC v zvezi s temi vsebinami (= semantična inkongruenca). To pa nas oddaljuje od druge in še bolj od prve hipoteze ter pritrjuje tretji, ki

sem jo na začetku tega razdelka označil za krizo katolištva kot identitetnega vzorca. Te ni mogoče reducirati le na legitimnostno krizo RKC niti na indikator distance do klerikov. Kriza identitetnega vzorca katolištva je posledica njegove transformacije v stanje, ko za večino prebivalstva ni več značilno identificiranje s katolištvom v smislu transparentnega, koherentnega in specifičnega obrazca medsebojno povezanih ritualnih praktik, vrednot ter dogmatskih verovanj.

IZHODNA ENOTA

Predpostavka uporabljenega kontrolnega modela je, da je semantična inkongruenca (vhodne enote z identitetnim vzorcem) tista, ki inducira strategije za njeno preseganje; te kreira izhodna enota, energizira pa integrator kot tista komponenta v celotnem sistemu (identitete), ki opravlja mobilizatorsko funkcijo. V skladu s tretjo hipotezo se zdi bolj verjetno delovanje v smeri redefinicije, torej zamenjave kriznega vzorca z drugačnim. To pa se lahko počne s približevanjem k tradicionalnejšim ali pa k sodobnejšim identitetnim pomenom. V zvezi s katoliško identiteto se tu odpira dvoje vprašanj: kakšen bo odziv na omenjeno inkongruenco pri celotni populaciji in kako bo reagiral katoliški del.

Odgovor na prvo vprašanje je lažji kot na drugo. Slovenski prostor ni izvzet iz sekularizacijskih procesov, za katere nič ne kaže, da bi se obrnili v nasprotno smer. Ponudba na religijskem trgu se krepi tudi pri nas, ljudje so v (ne)verskih osmislitvah in praktikah bolj avtonomni kot kadarkoli prej in monopoli institucionalnih specializiranih za verske vsebine slabijo. Kar ni nič novega, v tem smislu smo že nekaj časa del evropskega prostora. Zato pričakovana nova evangelizacija Slovencev, ki jo napovedujejo cerkveni funkcionarji, zagotovo ne bo imela

želenih učinkov. Če bo izvajana tako rigorozno, kot je najavljena, bo vzbudila odpor.

Napovedani učinki evangelizacije so vprašljivi tudi pri verskem delu populacije. Predvsem zaradi dveh razlogov: ker se, kot smo videli, kategorija vernih v lastnih vrednostnih usmeritvah ne razlikuje (bistveno) od kategorije nevernih in neopredeljenih in ker je tudi med vernimi opaziti podobno distanco do stališč klerikov, kakršna je značilna za celotno populacijo. Tudi sama skupina vernih je npr. večinsko prepričana – v nasprotju s kleriki – da je danes Cerkev pri nas bogata in ne revna, večina izjavlja, da se Cerkev "zanima predvsem za posvetno moč", bivši socialistični režim verniki ocenjujejo bistveno drugače od klerikov in ga nikakor ne demonizirajo, med njimi je celo več tistih, ki nikoli ne berejo nobenih verskih časopisov oz. revij (takih je kar 41,4% vernih, medtem ko redno prebira verski tisk samo 27,5% vernih) (Toš, 1998a) itd. Skratka, razcep med stališči vernikov in klerikov je opazen po vseh ključnih vsebinah, na katerih sicer sloni cerkveni projekt evangelizacije. To je dobro, a le z vidika morebitnih indoktrinacijskih pritiskov na vernike v smeri mahničevskih poudarkov izpred stotih let (retradicionalizacije + radikalizacije). Sicer pa ima ta razcep med katoličani in kleriki tudi negativno stran. Zato ga nikakor ne smemo razumeti v smislu: čim slabše – tem boljše. To bi bilo nevarno razumevanje obravnavanega problema (transformacije verskega vzorca), predvsem zaradi treh razlogov:

1. Ker RKC kot institucija nikakor ne proizvaja samo disfunkcionalnih učinkov zaradi sedanje usmerjenosti svojega oficialnega vrha, ampak lahko predstavlja tudi koristen skupnostni potencial, bodisi v smislu krepitev solidarnostnih aktivnosti (npr. karitativna dejavnost), javnega opozarjanja na probleme marginalnih skupin kot tudi v svoji klasični liturgični funkciji. Ne pozabimo, da je pri nas prav RKC še vedno največji ponudnik obrednih storitev in da obstaja krog odjemalcev, ki jim je ta ponudba nenadomestljiva. Funkcija liturgije ni samo v organiziranju stika s transcendenco, ampak tudi v socialnih povezavah z imanenco. Šele s to drugo funkcijo je razločljiv npr. konstantno visok delež tistih, ki se udeležujejo cerkvenega obredja samo nekajkrat na leto, "ob velikih praznikih" (40,3% celotne populacije), sicer pa ne obiskujejo cerkvenih prostorov. To, kar je teološko pogojevano za stik z bogom in kar se iz psihološkega zornega kota dogaja kot osmislitev, se s sociološkega vidika menuje **druženje**. Liturgijske storitve so organiziran način vzdrževanja skupnostnih mrež na sociocentrični osnovi.

2. Ker je večanje razcepa med verniki in klerom premosorazmerno s skušnjavo RKC, da svojo legitimnostno krizo kompenzira z navezavo na **državne mehanizme** (financiranja, penetracije v državne službe). Prav tu pa

smo po desetih letih še vedno brez konsistentne strategije soočenja državnih in lokalnih oblasti s tovrstnimi cerkvenimi apetiti, kar nas stihijsko približuje k tipu "vzajemno suportivne razločitve". Ta tip odnosa med državo in največjo versko skupnostjo temelji na obojestranski podpori državnih in cerkvenih funkcionarjev z namenom utrditve obeh oblasti – tostranske in "onostranske" – zaradi lažjega vladanja dušam vernikov in državljanov (več o tem gl. Dragoš, 2001a). Sedanje razmere povečujejo nevarnost realizacije tega modela. Nevarnosti na državni strani so: neizdelana strategija do verskih skupnosti (nov zakon o tem "se pripravlja" že deset let); nesposobnost vsebinske konkretizacije sedmega člena Ustave o ločenosti, enakopravnosti in svobodnosti verskih skupnosti; zakonodajni projekt denacionalizacije v obsegu stoddostotne upravičenosti in v načinu popolne naturalizacije vračil – s tem svetovno unikatnim modelom je RKC postala najbogatejša civilnodružbena organizacija in tudi edina s privilegijem fevdalne lastnine; pragmatična politika koalicijskih vladnih struktur, kjer se dolgoročne rešitve na tem področju podrejujejo lovljenju ravnotežja med desnimi in levimi koalicijskimi partnericami. Na strani RKC: razcep med stališči vernikov in oficialnega klera, ki vzpodbuja cerkveni vrh k navezi z državo; vračanje cerkvene strategije na mahničevsko paradigmo kulturnega boja izpred stotih let; odsotnost kontestacijskih glasov in skupin v teoloških vrstah; neprilagojenost institucionalnih storitev, ki jih proizvaja RKC, sodobnim razmeram na religijskem trgu.

3. Ker je ta razcep v zvezi s katoliško identiteto – prikazan in poimenovan kot "semantična inkongruenca" – treba razumeti kot **problem** in ne kot rešitev (npr. pred klerikalizmom); gre za probleme z identiteto, kar vselej pomeni tudi probleme na odnosni ravni.

Zadnji poudarek usmerja pozornost na vprašanje identitetnih strategij, ki so neposredno odvisne tudi od interakcijskih sistemov, v katere je akter vključen, in ne le od dejavnosti akterja v teh sistemih. Tu pa utegne biti odločilen kontekst, ki ga določajo (dez)integrativni procesi na skupnostnih ravneh in obstoječa količina socialnega kapitala. Osrednja kategorija socialnega kapitala je zaupanje (Lin et al., 2001). Zaupanje je ključnega pomena za vzpostavljanje, vzdrževanje in aktiviranje socialnih mrež med ljudmi in ravno s tem smo na Slovenskem na splošno slabo opremljeni (Dragoš, 2000; 2000a; Adam et al., 2001). Že iz prejšnje tabele (4) smo videli, da je v našem prostoru vrednota "strpnost do drugačnih navad" zelo nizko rangirana in tudi socialna distanca do marginalnih kategorij prebivalstva je velika. Ob tem pa velja, da si Slovenci niti med sabo ne zaupamo, kar je razvidno iz Tabele 5 (povzeto po Toš, 1998a).

Tabela 5: Izraženo nezaupanje do drugih, izmerjeno pri kategoriji vernih in nevernih (%).**Table 5: The expressed distrust of the others, measured in the category of the believing and unbelieving (%).**

NEZAUPANJE	KATEGORIJE		
	VERNI	NEVERNI	VSI
ljudi (nasploh)	79,4	72,1	78,8
prijateljev	22,5	13,3	18,6
Slovencev	34,1	36,3	34,7

Dobri dve tretjini prebivalstva ne zaupa ljudem, tretjina ne zaupa niti drugim Slovincem in opazno izražena je celo nezaupljivost do prijateljev, čeprav s tem pojmom označujemo ravno tiste, s katerimi se povezujemo na podlagi zaupanja. Do prijateljev in do ljudi nasploh je najbolj nezaupljiva skupina vernih. Še huje, prav verni so občutno manj opremljeni s socialnimi mrežami kot pa vsi ostali (povzeto po Toš, 1998a).

Tabela 6: Koliko prijateljev imate v primerjavi z drugimi (v %).**Table 6: How many friends do you have in comparison with the others (in %).**

KATEGORIJE	IZJAVE O ŠTEVILU PRIJATELJEV		
	jih sploh nimam	jih imam manj kot drugi	jih imam več kot drugi
VERNI	1,4	14,1	9,0
NEOPREDELJENI	1,5	12,4	10,0
NEVERNI	0,0	9,8	12,0
VSI	1,1	12,7	9,9

Tistih, ki zase pravijo, da imajo manj prijateljev kot drugi ljudje ali jih sploh nimajo, je največ med kategorijo vernih (15,5%). Sledijo jim versko neopredeljeni (13,9%), medtem ko je opremljenost s socialnimi mrežami najmanj kritična pri nevernih (9,8%); obraten vrstni red pa je v samoocenah iz zadnjega stolpca. Posreden indikator v tej zvezi je tudi splošna pasivnost na civilno-druženih ravneh. Denimo, v zadnjem letu anketiranja se je samo 11,4% prebivalstva aktivno vključilo vsaj enkrat (oz. večkrat) v kakršnokoli dejavnost, ki je potekala v okviru kake cerkvene ali druge verske organizacije. Enako porazna slika je tudi pri udeležnosti v drugih civilnih področjih. Po istem, zelo širokem kriteriju udeležbe – najmanj enkrat v zadnjih dvanajstih mesecih – je bilo aktivnih npr.: 11,7% v dobrodelnih organizacijah oz. skupinah; 3% v obrtniških združenjih; 2,5% v zadrugah; v kmečkih združenjih 3%; 1,3% v ženskih skupinah; 4% v starševskih skupinah; 6% v raznih klubih (npr. rotary); 1,4% v ekoloških skupinah; 10,9% v sindikatih oz. poklicnih združenjih; v katerikoli športnih, kulturnih in podobnih prost-

časnih klubih 22,8%; v sosedskih združenjih oz. krajevnih skupnostih 10,6%; le v mladinskih skupinah je zabeležena visoka participacija 86%; v vseh ostalih (nenavedenih) drugih združenjih in skupinah pa 11,7% (Toš, 1998a). Če to primerjamo s podatki, ki veljajo za največjo kapitalistično državo na svetu – ZDA – kjer naj bi prevladovala pregovorno liberalistična in egoistična naravnost ljudi, potem dobimo povsem nasprotno sliko: v ameriškem volonterskem sektorju je aktivnih kar 52% odraslih Američanov in med mladostniki je delež še večji, 54% (Greeley, 1997); ugotovljeno je tudi, da se trend skupnostnega udejstvovanja dolgoročno še krepi (Rich, 1999).

SKLEP

Na Slovenskem smo na neformalnih ravneh s socialnimi vezmi slabo opremljeni, participacija v organizacijah in skupinah na civilnem področju pa je nizka. Tudi udeležba v dejavnostih, ki jih organizirajo cerkvene in verske skupine, ostaja na enako nizki ravni. Videli smo, da je po kriteriju medsebojne zaupljivosti in številu prijateljev skupina vernih še bolj kritična, kot to velja za neverne in za populacijo kot celoto. Najverjetnejši razlog socialne deficitarnosti vernih ni njihova vera, ampak neverški atributi (ruralni izvor, nižje izobrazbeno povprečje, starost), po katerih se nekoliko razlikujejo od kategorije nevernih – to pa je v povezavi z majhno prostorsko mobilnostjo in s povečevanjem regionalnih neenakosti na Slovenskem zelo neugodna kombinacija.

Zato je z vidika izdelave identitetnih strategij ravnanje RKC zelo pomembno. Tu bi lahko bila Cerkev koristna tudi v razmerah, ko o katoliški identiteti Slovencev ne moremo (več) govoriti. Kot največja organizirana ponudnica verskih storitev lahko **supportira** transformiranje verskih vzorcev tako, da ga podpre na tri načine: z večjim priznavanjem avtonomije svojih odjemalcev, s prilagoditvijo institucionalno posredovanih kriterijev, s katerimi vzdržuje te vzorce, in tretjič, z večjo aktivnostjo na skupnostnih ravneh. Zadnjega poudarka ne smemo reducirati na klasično dobrodelnost (karitas), ki je bila tudi v preteklosti dobro razvita. To ni dovolj za soočenje s problemi, obravnavanimi v prejšnjem razdelku. Na sodobnem terenu oblikovanja versko-identitetnih strategij se lahko Cerkev skupnostno angažira le tako, da z inovacijski skuša vedno znova reševati neizogiben paradoks na mikroravneh, ki je v tem, kako na relativno organiziran način aktivirati človeške potenciale v neformalnih mrežnih povezavah, torej v okolju, kjer se na povsem netransparenten način krojijo dostopi posameznikov do ključnih dobrin, kjer so odločitve o tej dostopnosti in o posameznikovem statusu večkrat povsem v rokah glavnih mrežnih akterjev (VIP) in kjer je individualna sposobnost participacije v mrežah ravno tako pomembna kot tisto, kar se iz njih

dobi nazaj. Čeprav ni receptov, kako na tem fluidnem terenu ravnati uspešno, pa je že dolgo jasno, kako se ne sme: tu odpove sklicevanje na ideološke parole, zanašanje na avtoritete in prakticiranje črno-belih tehnik. Zato je sprejemanje avtonomije ljudi in večja deregulacija cerkvenih pravil (od teoloških do organizacijskih) osnovni pogoj skupnostnega udejstvovanja. S tem bi Cerkev blažila semantično inkongruenco pri vernikih in

si olajšala svoj vstop v občutljivo področje (nad)recipročnih izmenjav v socialnih omrežjih – prav tu se dogajajo tudi vsi ključni premiki in oblikujejo strategije zbliževanja ali pa oddaljevanja od velikih transcendenc (npr. smisel življenja, trpljenja, posmrtni biti, boga). Osmislitev transcendence se vselej dogaja v imanenci in tu bi naši teološki eksperti morali narediti odločen korak naprej (od Mahničja). Verniki so ga že.

CATHOLIC IDENTITY OF THE SLOVENES?

Srečo DRAGOŠ

University of Ljubljana, Faculty of Social Work, SI-1000 Ljubljana, Topniška 31
e-mail: sreco.dragos@uni-lj.si

SUMMARY

The post-modern period is a radicalisation of the typical modernist problems, which are no longer solvable in the ways with which the modern era reacted to the pre-modern conditions. This also counts for the question of individual as well as collective identities. This is why the question is raised in the treatise, what is happening to the Catholic identity in Slovenia. For its analysis, the author uses the identity control model, which interprets the systemic dynamics between the four constituents: the entry unit, the identity pattern, the integrator and the exit unit. In the analysis of the first component, the author focuses on the official demands of the Roman-Catholic clergy, with which it appeals to the believers and to the entire Slovene public. The next component, i.e. the identity pattern structure, is analysed through the following dimensions: in respect of the manner of (un)faith in God, the attitude towards some of the key Catholic dogmas, and the values expressed during the Slovene public opinion research by the categories of (self-declared) believing, unbelieving and undecided respondents. The integrator who has, in relation to the entire identity system, a mobilisation function, carries out comparison of the identity pattern with the entry unit. In case of discord of the existing pattern with the entry requirements (of the environment), a semantic incongruity occurs, with which the protagonist is motivated to form identity strategies. With them he directly reacts, through the exit unit, to his environment with the purpose to alleviate or to surpass this incongruity. The existing split between the identity pattern and the entry unit is confirmed with the indicators in a number of spheres, e.g. with attitudes towards partnership, extra-marital relations, sexuality, pregnancy interruption, use of artificial contraceptives, with attitudes towards the financing of the Church institution and confidence in it, towards the evaluation of the strong religious beliefs and religion in general, towards the evaluation of the schooling system, towards the linking of politics with religion, towards the statements by the clergy about governmental decisions, etc. It has been established that the majority opinion in Slovenia is in no way well disposed to the orientations presently expressed by the clergy. In this context, three hypotheses have been set up, which seem to be important for the making of the identity strategies. The first explains the incongruity with the crisis of the Church management, the second with the crisis of the legitimacy of this institution, and the third with the crisis of the Catholic pattern itself. The carried out analysis has shown that the third hypothesis is the most likely one. This means that is not the question of Catholic identity in Slovenia, for it is neither a majority identity nor Catholic in the sense of a uniform pattern. There is a distinct transformation of religious contents, which leads to the strategy redefinition, i.e. exchange of the crisis pattern with a different one. What problems will be caused by it in the country's present circumstances and how the institutional offerers of religious materialisations can react to this process, is shown in the last section of the treatise.

Key words: identity, faith, religion, the Church, Catholicism, clericalism, socialisation

LITERATURA

- Adam, F., Makarovič, M., Rončević, B. & M. Tomšič (2001): Socio-kulturni dejavniki razvojne uspešnosti. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Burke, P. (1991): Identity Processes and Social Stress. *American Sociological Review*, 56/91, Albany, 836-849.
- Burke, P. (1996): Social Identities and Psychological Stress. V: Kaplan, H. (ed.): *Psychosocial Stress: Perspectives on Structure, Theory, Life Course, and Methods*. Orlando, Academic Press, 141-174.
- But, F. (2001): Pogovor z mag. Francijem Butom, predsednikom SLS SKD. Sobotna priloga Dela, 10. marca '01, 4-6.
- Dragoš, S. (1998): Katolicizem na Slovenskem: socialni koncepti do druge svetovne vojne. Ljubljana, Krtina.
- Dragoš, S. (1999): Katolicizem in klenikalizem. V: Toš, N. et al. (eds.): *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana, FDV, CJMMK, 187-212.
- Dragoš, S. (1999a): Katoliška cerkev in civilna družba na Slovenskem. V: Bohinc, R., Černetič, M. (eds.): *Modra knjiga. Civilna družba v Sloveniji in Evropi*. Ljubljana, Društvo Občanski forum, Služba vlade RS za evropske zadeve, 453-464.
- Dragoš, S. (2000): Staranje v luči socialnega kapitala (na Slovenskem). *Socialno delo*, 39, 4-5/'00. Ljubljana, Visoka šola za socialno delo, 241-252.
- Dragoš, S. (2000a): Socialne mreže in starost. *Socialno delo*, 39, 4-5/'00. Ljubljana, Visoka šola za socialno delo, 293-314.
- Dragoš, S. (2001): Krekovstvo – dragocena dediščina. *Primorska srečanja*, XXV, 244-245/'01. Nova Gorica, 543-554.
- Dragoš, S. (2001a): Cerkev / država: ločitev ali razločitev? V: I. Hvala (ed.): *Država in Cerkev: laična država kot jamstvo*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 41-56.
- Giddens, A. (2000): *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana, *cf.
- Greeley, A. (1997): Coleman revisited: religious structures as a source of social capital. *The American Behavioral Scientist*, 40, 5/'97. Thousand Oaks, 587-594.
- Gril, J. (2000): Naš komentar. *Družina*, 49, 45/'00. Ljubljana, 5. novembra '00, 3.
- Haralambos, M., Holborn, M. (1995): *Sociology: Themes and Perspectives*. London, Collins Educational.
- Jarvis, D. S. L. (1998): Postmodernism: A critical typology. *Politics & Society*, 26, 1/'98. Stoneham, 95-142.
- Kos, J. (2002): Dnevnik 1. Sobotna priloga Dela, 2. februarja '02. Ljubljana, Delo, 18-19.
- Košir, B. (1994): Intervju. Sobotna priloga Dela, 27. avgusta '94. Ljubljana, Delo, 23-24.
- Kovač, E. (1993): Slovensko krščanstvo med tradicijo in prihodnostjo. V: Pahor, S. et al. (ed.): *Kristjanovo politično tveganje*. Trst, Društvo slovenskih izobražencev, 91-106.
- Krašovec, J. (1996): Intervju. *Razgledi*, 20/'96, 30. oktobra. Ljubljana, Delo, 2-9.
- Krašovec, J. (1996a): Intervju. *Mag*, 2, 39/'96. Ljubljana, 41-43.
- Krašovec, J. (1998): Prvi pogoj za spravo je obsodba nazora in sistema. Sobotna priloga Dela, 28. marca '98. Ljubljana, Delo, 34.
- Large, M. D., Marcussen, K. (2000): Extending identity theory to predict differential forms and degrees of psychological distress. *Social Psychology Quarterly*, 63, 1/'00. Washington, 49-59.
- Lasch, C. (1986): *Narcistička kultura*. Zagreb, Naprijed.
- Lin, N., Cook, K., Burt, R. S., (eds.) (2001): *Social capital: theory and research*. New York, Aldine de Gruyter.
- Outhwait, W., Bottomore, T. (eds.) (1998): *Twentieth-century social thought*. Great Britain, Blackwell Publishers Ltd.
- Perko, F. (1999): Prebiski. Delo, 22. oktobra '99, 2.
- Rebula, A. (2001): Credo. *Družina*, 50, 6/'01, 4. februarja. Ljubljana, 28.
- Rebula, A. (2001a): Credo. *Družina*, 50, 24/'01, 10. junij. Ljubljana, 28.
- Rich, P. (1999): American voluntarism, social capital, and political culture. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 565/'99. Thousand Oaks, 15-34.
- Rode, F. (1993): Da bi nam srca vnel za čast dežele. V: Pahor S. et al. (ed.): *Kristjanovo politično tveganje*. Trst, Društvo slovenskih izobražencev, 119-136.
- Rode, F. (1997): Intervju. *Jana*, 7-9/'97, 24. marca '97. Ljubljana, 46.
- Rode, F. (2000): Intervju. *Ampak*, 1, 4/'00. Ljubljana, Nova revija, 10-22.
- Rode, F. (2002): Predgovor. V: Štuhec I., et al. (ed.): *Izberi življenje: sklepni dokument*. Ljubljana, Družina, 7-8.
- Schutz, A., Luckmann, T. (1989): *The structures of the life-world*, vol. II. Illinois: Northwestern University Press.
- Smrke, M. (1996): Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov. *Družboslovne razprave*, XII, 21/'96. Ljubljana, Slovensko sociološko društvo, 68-80.
- Škofje (2002): Škofje: ni boga razen Boga, ni krščanstva zunaj Cerkve. Delo, 4. februarja '02. Ljubljana, 2.
- Štuhec, I., Nežič, J., Kvaternik, P. & L. Cvikel (2002): *Izberi življenje: sklepni dokument*. Ljubljana, Družina.
- Toš, N. et al. (1998): Mednarodna raziskava o neenakosti in religiji (podatkovna knjiga). Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, CJMMK.
- Toš, N. et al. (1998a): O veri in odnosu do Cerkve v Sloveniji (podatkovna knjiga). Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, CJMMK.

Toš, N. (1999): Religioznost v Sloveniji – v medčasu-
sovnih primerjavah. V: Toš, N. et al.: Podobe o Cerkv in
religiji (na Slovenskem v 90-tih). Ljubljana, Fakulteta za
družbene vede, CJMMK, 159-186.

Toš, N. (2002): Raziskava o okolju in raziskava o med-
človeških stikih (ISSP, datoteka kodirne knjige). Ljub-
ljana, Fakulteta za družbene vede, CJMMK.

Ule, M. N., Mihelj, V. (1995): Prihodnost mladine.
Ljubljana, DZS.

Ule, M. N. (2000): Sodobne identitete v vrtincu dis-
kurzov. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.

Velikonja, M. (1996): Religija in Cerkev: dejavnika ob-
likovanja nacionalnih mitologij v postsocialističnih
družbah. Družboslovne razprave, XII, 21/96. Ljubljana,
Slovensko sociološko društvo, 57-67.

Weber, M. (1921): Soziologische Grundbegriffe. V:
Đurič, M. (1987): Sociologija Maksa Webera. Zagreb,
Naprijed, 222 ss.

Žerdin, H. (1999): Dresura za nemške ovčarje. Mladina,
6/99, 8. februarja. Ljubljana, 26-28.