

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Teja Meško

Vpliv družbenih sprememb na položaj Rimskokatoliške cerkve v Evropi

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI

FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Teja Meško

Mentor: red. prof. dr. Aleš Črnič

Vpliv družbenih sprememb na položaj Rimskokatoliške cerkve v Evropi

Magistrsko delo

Ljubljana, 2015

ZAHVALA

*Hvala Kristijanu, ker je bil moj osebni knjižničar, in
hvala Katji za lektoriranje.*

*Posebna zahvala gre mentorju, red. prof. dr. Alešu Črničju, za njegovo strokovno pomoč in
komentarje pri nastajanju tega magistrskega dela.*

Vpliv družbenih sprememb na položaj Rimskokatoliške cerkve v Evropi

Rimskokatoliška cerkev je od nastanka naprej krepila svojo vlogo v Evropi in postala ena osrednjih institucij z izjemnim družbenim vplivom. Okoli 15. stoletja so se v Evropi pričele nizati družbene spremembe, ki so dominantnemu položaju Rimskokatoliške cerkve postavile izziv. Gre za začetek obdobja modernosti, ki je trajalo do srede 20. stoletja in s katerim povezujemo proces sekularizacije Evrope. Z drugo polovico 20. stoletja je evropska družba vstopila v novo, postmoderno obdobje, katerega prav tako spremljajo družbene spremembe, ki vplivajo na položaj Rimskokatoliške cerkve. V nalogi opredelim te ključne družbene spremembe v obdobjih modernosti in postmodernosti ter ugotavljam, kako so vplivale na spremembe v položaju Rimskokatoliške cerkve v Evropi. Pri tem obravnavam spremembe na treh ravneh, in sicer na družbeni in individualni ravni ter spremembe znotraj same Rimskokatoliške cerkve, to je na organizacijski ravni. Razvoj sprememb v položaju Rimskokatoliške cerkve v Evropi od nastopa modernosti do danes pokaže, da je na družbeni in individualni ravni Rimskokatoliška cerkev izgubila svoj dominantni položaj. Vseobsegajoča premoderna religijska sfera Rimskokatoliške cerkve se je skrčila na le eno izmed institucionalnih sfer, katolicizem je iz univerzalne resnice postal osebno prepričanje. V organizacijski strukturi Rimskokatoliške cerkve ni prišlo do bistvenih sprememb, so se pa nekoliko spremenili interesi Rimskokatoliške cerkve. Predvsem so se zmanjšali njeni posvetni interesi, preobrazila se je v bolj družbeno zavedno institucijo, ki je usmerjena k ljudem.

Ključne besede: Rimskokatoliška cerkev, Evropa, (post)modernost, družbene spremembe, sekularizacija.

Influence of social changes on position of Roman Catholic Church in Europe

Since its formation Roman Catholic Church was strengthening its role in Europe and became one of central institutions with great social influence. Around 15th century numerous social changes begun to unravel in Europe, which challenged the dominant position of Roman Catholic Church. It was the beginning of modern period, which lasted until the middle of 20th century and is linked with the process of secularization of Europe. With second half of 20th century the new postmodern era begun in Europe, which is also accompanied with social changes that have impact on the position of Roman Catholic Church. In this paper I define these key social changes in modern and postmodern period that influenced the position of Roman Catholic Church in Europe. I discuss these changes on three levels, that is on societal and individual level, as well as the changes inside the Roman Catholic Church itself, that is on organizational level. Development of changes in the position of Roman Catholic Church in Europe since the beginning of modernity until present time shows, that on societal and individual level Roman Catholic Church lost its dominant position. All encompassing premodern religious sphere of Roman Catholic Church was reduced to one institutional sphere among others and Catholicism ceased to be an universal truth and became a personal belief. There were no significant changes in organizational structure of Roman Catholic Church, but some change appeared in its interests. Above all its temporal interests were reduced and it transformed in more socially conscious institution that turns to people.

Key words: Roman Catholic Church, Europe, (post)modernity, social changes, secularization.

KAZALO VSEBINE

| | |
|---|------------|
| 1 UVOD | 8 |
| 2 TEORIJE RELIGIJSKIH SPREMEMB | 10 |
| 2.1 TEORIJA SEKULARIZACIJE..... | 10 |
| 2.2 TEORIJA INDIVIDUALIZACIJE RELIGIJE | 15 |
| 3 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V ČASU MODERNOSTI | 17 |
| 3.1 DEJAVNIKI SPREMEMB V POLOŽAJU RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE..... | 21 |
| 3.1.1 Renesansa | 21 |
| 3.1.2 Protestantska reformacija | 22 |
| 3.1.3 Kapitalizem | 23 |
| 3.1.4 Moderna znanost in tehnologija | 26 |
| 3.1.5 Razsvetljenstvo..... | 30 |
| 3.1.6 Vzpon nacionalne države | 33 |
| 3.2 ODNOS RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE DO MODERNOSTI IN NJEN ODZIV NANJO..... | 36 |
| 4 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V ČASU POSTMODERNOSTI | 42 |
| 4.1 DEJAVNIKI SPREMEMB V POLOŽAJU RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE..... | 44 |
| 4.1.1 Družbene razmere postmodernosti..... | 44 |
| 4.1.2 Globalizacija..... | 50 |
| 4.1.3 Obdobje komunizma v Srednji in Vzhodni Evropi..... | 52 |
| 4.2 ODNOS RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE DO POSTMODERNOSTI IN NJEN ODZIV NANJO | 55 |
| 5 POLOŽAJ RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE V EVROPI DANES | 63 |
| 5.1 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV IN DRŽAVA..... | 63 |
| 5.1.1 Zahodna Evropa | 65 |
| 5.1.2 Srednja in Vzhodna Evropa..... | 68 |
| 5.2 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V JAVNI SFERI | 70 |
| 5.2.1 Zahodna Evropa | 73 |
| 5.2.2 Srednja in Vzhodna Evropa..... | 75 |
| 5.3 POLOŽAJ RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE NA INDIVIDUALNI RAVNI..... | 78 |
| 5.3.1 Samoopredeljena pripadnost Rimskokatoliški cerkvi | 78 |
| 5.3.2 Pripadnost Rimskokatoliški cerkvi..... | 80 |
| 5.3.3 Religijske prakse samoopredeljenih rimokatoličanov..... | 84 |
| 5.3.4 Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov..... | 86 |
| 5.3.5 Povzetek položaja Rimskokatoliške cerkve na individualni ravni..... | 89 |
| 6 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V SLOVENIJI | 92 |
| 7 SKLEP | 101 |
| 8 LITERATURA | 106 |

KAZALO GRAFOV

| | |
|---|-----------|
| <i>Graf 5.1: Javno mnenje o moči cerkev v posamezni državi</i> | <i>73</i> |
| <i>Graf 5.2: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v Zahodni Evropi.....</i> | <i>79</i> |
| <i>Graf 5.3: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi</i> | <i>80</i> |
| <i>Graf 5.4: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v primerjavi z rednimi obiskovalci verskih obredov glede na celotno populacijo v Zahodni Evropi v letu 2008.....</i> | <i>82</i> |
| <i>Graf 5.5: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v primerjavi z rednimi obiskovalci verskih obredov glede na celotno populacijo v Srednji in Vzhodni Evropi v letu 2008</i> | <i>83</i> |
| <i>Graf 5.6: Odstotek rimokatoličanov kot rednih obiskovalcev verskih obredov v Evropi leta 2008.....</i> | <i>84</i> |
| <i>Graf 5.7: Redni obiskovalci verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani v Zahodni Evropi.....</i> | <i>85</i> |
| <i>Graf 5.8: Redni obiskovalci verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani v Srednji in Vzhodni Evropi.....</i> | <i>86</i> |
| <i>Graf 5.9: Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov v Zahodni Evropi</i> | <i>87</i> |
| <i>Graf 5.10: Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi.....</i> | <i>88</i> |

KAZALO TABEL

Tabela 5.1: Javni vpliv Rimskokatoliške cerkve na področjih izobraževanja, ločitev, splava, istospolnih zvez in tehnologij izvornih celic v Zahodni Evropi..... 75

Tabela 5.2: Javni vpliv Rimskokatoliške cerkve na področjih izobraževanja, ločitev, splava, istospolnih zakonskih zvez in tehnologij izvornih celic v Srednji in Vzhodni Evropi 77

1 UVOD

Rimskokatoliška cerkev (v nadaljevanju RKC)¹ je pomembno zaznamovala zgodovino Evrope in predstavlja enega ključnih akterjev pri sooblikovanju evropske kulture, kar se odraža tudi v pogostem poimenovanju Evrope kot krščanske celine. Od svojega nastanka naprej je RKC gradila in utrjevala svojo vlogo pomembne in vplivne institucije v Evropi, kar ji je v veliki meri omogočila razglasitev krščanstva kot uradne religije Rimskega imperija v 4. stoletju. Svoj vpliv je RKC uveljavljala tako na družbeni kot na individualni ravni. Različne družbene sfere – politika, ekonomija, kultura, znanost, izobraževanje, ki jih v sodobnem svetu poznamo kot sekularne sfere – so delovale pod vplivom RKC. Tudi vsakodnevno življenje je bilo močno prepleteno z religijo, RKC je bila vključena praktično v vsak aspekt življenja posameznikov od rojstva do smrti.

Predvsem od 15. stoletja naprej so se vrstile družbene spremembe, ki so pomembno vplivale na spremembe v položaju RKC v Evropi in njene vloge v evropski družbi. Govora je o modernizaciji in kasneje postmodernizaciji Evrope, ko so različni družbeni procesi sprožili politične, ekonomske in kulturne odzive. Na področju religije je modernizacija privedla do sekularizacije družbe, kar v grobem pomeni upad religije. Kako je do tega prišlo, razlaga teorija sekularizacije, ki jo opišem v prvem delu magistrskega dela in je ključna za obravnavo vpliva družbenih sprememb na položaj RKC v Evropi. V razvoju teorije je prišlo do ugotovitve, da sekularizacija poteka na treh ravneh, in sicer na družbeni, organizacijski in individualni ravni, kar upoštevam pri nadaljnji obravnavi sprememb v položaju RKC v Evropi. Nekatero osnovno predpostavko si s sekularizacijsko teorijo deli tudi teorija individualizacije religije, ki je prav tako predmet obravnave tega magistrskega dela.

Po teoretičnem uvodu sledita dve poglavji, v katerih obravnavam vpliv družbenih sprememb na položaj RKC v Evropi, ter poglavje, v katerem obravnavam položaj RKC v Evropi danes. Moj cilj je ugotoviti, kako se je spremenil položaj RKC v Evropi od nastopa modernosti do danes. V prvem izmed teh poglavij se posvetim položaju RKC od 15. pa do polovice 20. stoletja, to je v obdobju modernosti. Po kratki opredelitvi modernosti in sekularizacije identificiram ključne dejavnike, ki so vplivali na položaj RKC v Evropi v času modernosti, in opišem, na kakšen način se je ta vpliv izvajal ter kakšne so bile posledice za položaj RKC na družbeni in individualni ravni. Kaj so družbene spremembe v času modernosti pomenile za RKC na njeni organizacijski ravni oziroma kako se je nanje odzivala ter kakšen odnos je do njih imela, razložim na koncu tega poglavja.

¹ V citatih tudi Cerkev ali Katoliška cerkev.

V drugem izmed dveh poglavij o vplivu družbenih sprememb na položaj RKC v Evropi obravnavam obdobje od polovice 20. stoletja do danes, to je čas, ki ga označujemo za obdobje postmodernosti. Znova po strnjeni opredelitvi postmodernosti opišem, kako so različni dejavniki, ki spremljajo postmoderno družbeno obdobje, vplivali na spremembe v položaju RKC v Evropi na družbeni in individualni ravni. Prav tako opišem odnos in odzive RKC na spremembe, ki se dogajajo v postmodernem času.

Na tem mestu naj poudarim, da se družbene spremembe, ki jih obravnavam, oziroma dejavniki, ki so vplivali na položaj RKC v Evropi od modernosti do danes, niso razvijali z enako hitrostjo, v enakem obsegu in enako uspešno po vsej Evropi. Razlike v zgodovinskih dogodkih in razvoju med državami so privedle do različnih stilov in stopenj sekularizacije. Čeprav je sekularizacija, s katero označujemo spremembe v vlogi religije v Evropi od nastopa modernosti naprej, evropski fenomen, ne moremo trditi, da je Evropa homogeno sekularna. To se pokaže v nadaljevanju magistrskega dela, ko ugotavljam, kakšen je položaj RKC na družbeni in individualni ravni v Evropi danes. Na vzorcu držav Zahodne, Srednje in Vzhodne Evrope, kjer RKC danes predstavlja največjo versko skupnost, preverim, kakšen je odnos RKC z državami, kakšno vlogo igra v javni sferi ter kolikšna in kakšna je pripadnost RKC v posamezni državi. Takšen oris položaja RKC danes zaključuje obravnavno sprememb v položaju RKC v Evropi od nastopa modernosti do danes in služi kot referenčna točka za ocenitev sprememb v položaju RKC.

Preden v zaključku povzamem ključne ugotovitve in odgovorim na raziskovalna vprašanja, nekaj besed namenim tudi položaju RKC od modernosti do danes na ozemlju današnje Slovenije. Raziskovalna vprašanja, na katera skušam v magistrskem delu odgovoriti, so:

- Katere so družbene spremembe oziroma ključni dejavniki, ki so vplivali na spremembe v položaju RKC v Evropi na družbeni, organizacijski in individualni ravni od nastopa modernosti do danes, ter preko katerih dimenzij so vplivali na njen položaj?
- Katere spremembe v položaju RKC v Evropi na družbeni, organizacijski in individualni ravni so družbene spremembe v času modernosti in postmodernosti oziroma ključni dejavniki prinesli?
- Kaj lahko glede na dosedanje spremembe v položaju RKC v Evropi predvidevamo o njeni prihodnosti v Evropi?

2 TEORIJE RELIGIJSKIH SPREMOMB

2.1 TEORIJA SEKULARIZACIJE

Vpliv družbenih sprememb, ki so spremljale modernost, na položaj RKC v Evropi pojasnjuje teorija sekularizacije, katere osrednja teza je, da so družbeni in kulturni procesi, ki so spremljali razvoj modernega sveta, povzročili pojemanje avtoritete in legitimnosti religijskih institucij.

Temelje sekularizacijske teorije sta postavila Max Weber in Emile Durkheim, ki sta že identificirala kavzalno zvezo med modernizacijo in zatonom religije. V Webrovi teoriji sekularizacije je osrednji koncept racionalizacije, oblika družbene spremembe, ki je omogočila pojav modernega sveta. V Zahodni civilizaciji so od 16. stoletja naprej številne sfere življenja ena za drugo postale podvržene prepričanju, da lahko razlage za dogodke najdemo znotraj tosvetne izkušnje, razlage, ki so se navezovale na nadnaravno, pa so postajale obrobne. Človeški obstoj, ki je nekoč bil izražen v religijskih kategorijah, je modernost uokvirila brez referenc Boga. Druga stran procesa racionalizacije je za Webra t.i. odčaranje sveta, ki poleg tega, da so ljudje prenehali verjeti v stare religijske misterije, pomeni tudi to, da je bila misterioznost kot taka razvrednotena in so jo lahko premagali človeški razum ter tehnološki produkti. Temu dvostranskemu procesu racionalizacije in odčaranja je Weber nadel ime sekularizacija (Swatos in Christiano 1999, 212).

Za Durkheima je bil osrednji koncept diferenciacije, ki je posledica delitve dela. Moderna družba je postala močno diferencirana, posamezniki pa specializirani. Takšna modernizacija družbe, v kateri so se ustvarile specializirane vloge in institucije, je imela direkten sekularizacijski efekt na mnoge družbene funkcije, ki so nekoč bile v domeni cerkve (Bruce 2011, 29–30). Cerkev je postala le ena izmed mnogih strokovnih institucij, potisnjena v zasebno sfero, postala je le ena izmed opcijskih aktivnosti posameznika ter ostala brez oblasti v drugih sferah življenja. Diferenciacija je tako privedla do marginalizacije religije, ki je izgubila svojo vseobsegajočo avtoriteto in relevantnost v domenah znanosti, gospodarstva in politike (Warner 2010, 26–27).

Diferenciacija je ključen proces teorije sekularizacije: »[o]srednja teza sekularizacijske teorije je konceptualizacija procesa družbene modernizacije kot procesa funkcionalne diferenciacije in emancipacije sekularnih sfer – države, ekonomije, znanosti – od religijske sfere ter hkratna diferenciacija in specializacija religije znotraj svoje lastne na novo nastale religijske sfere« (Casanova 1994, 19, lasten prevod).

Teorija sekularizacije je vzbujala veliko zanimanja med sociologi v 70-ih in 80-ih letih 20. stoletja, ki so na novo ovrednotili procese, ki so privedli do sekularizacije in so jih identificirali zgodnji sociologi. V teorijah predstavnikov tako imenovane »stare paradigme« – Thomas Luckmann, Peter Berger, Bryan Wilson, David Martin, Richard Fenn, Talcott Parsons in Robert Bellah – je Tschannen (1991, 396, 400–401) identificiral tri skupne elemente – diferenciacijo, racionalizacijo in posvetnost – ki pa so povezani tudi s številnimi drugimi procesi. Diferenciacija ima za religijo največje posledice, saj v njenem teku institucije, ki so nekoč bile pod okriljem religije, postanejo avtonomne, s čimer religija nad njimi izgubi svojo moč, nadzor ter vodstvo. To privede do nadaljnjih procesov avtonomizacije, privatizacije, generalizacije, pluralizacije ter upada religijske prakse. Avtonomizacija pomeni, da na novo diferencirane institucije postanejo sekularne in avtonomne (npr. izobrazba). S procesom diferenciacije se spremenita tudi lokacija in funkcija religije, kar pa gre v dve smeri. V smer privatizacije, kar pomeni, da religija postane sredstvo vsakega posameznika, ki se stalno giblje med različnimi institucionalnimi sferami, ki imajo različne poglede na svet, in si interpretira svet na svoj način, kar lahko vključuje neko vrsto posebljene religije. Druga smer je smer generalizacije, kar pa pomeni, da religija postane generalizirana v smislu, da na prikrit način prežema sekularne institucije in se manifestira v ekonomski sferi kot »duh kapitalizma« ali v politični sferi kot »civilna religija«. Kar se tiče pluralizacije, politična avtoriteta preneha krepiti avtoriteto religije, s čimer se sesuje monopol religije, kar pa da prosto pot tekmujočim denominacijam.

Proces racionalizacije ima dve posledici. Prvič, racionalni pogled na svet je povezan z znanostjo, kar privede do novih interpretacij sveta, ki tekmujejo z religijskim pogledom na svet, kar imenujemo znanstvenost (*scientization*). Drugič, ko se racionalne in znanstvene razlage sveta pričnejo uporabljati v vsakodnevnem življenju, pride do sociologizacije (*sociologization*), kar pomeni poskus določanja družbenega življenja na racionalen način, kar ga še bolj osvobaja od religijskih vplivov (Tschannen 1991, 402).

Diferenciacija in racionalizacija privedeta še do zrušitve pogleda na svet in neverovanja. Kar se tiče prvega, religijski pogled na svet na družbeni ravni izgubi svojo verodostojnost in izgubi na kredibilnosti. Ta kolaps pa je povezan s podobnim upadom na individualni ravni, saj mnogi posamezniki prenehajo verovati v Boga. Oboje je lahko posledica premoči pojasnjevalne moči znanosti (posledica racionalizacije) ali posledica izgube verodostojnosti različnih religij ter njihovega medsebojnega boja ter nasprotujočih si razlag sveta (posledica diferenciacije) (Tschannen 1991, 402).

Posvetnost religije temelji na delitvi sveta na dve sferi, sveto in posvetno. Religija se uvršča v sfero svetega, z modernizacijo pa v boju za privrženca postaja vse bolj posvetna (Tschannen 1991, 406–407).

Teoretiki stare paradigme sekularizacijske teorije, ki jih navaja Tschannen (1991), poudarjajo transformacijo religije v modernem svetu. Predvidevajo, da se sčasoma prostor religije v družbenem redu, struktura religijskih organizacij ter usmerjenost posameznikov k religiji spreminjajo, da bo prišlo do upada religije, ne pričakujejo pa popolnega izginotja religije (Yamane 1997, 110).

Stara paradigma je bila vodilna v sociologiji religije do srede 80-ih let 20. stoletja, ko so jo pod vprašaj postavili različni religijski trendi. V 60-ih in 70-ih letih 20. stoletja so se pojavila nova religijska gibanja, religioznost v ZDA ni upadala, vsaj ne do takšne mere kot v večjem delu Zahodne Evrope, v 80-ih je ponekod prišlo do ponovne politizacije religije, ko je religija igrala pomembno vlogo v politični mobilizaciji (npr. Solidarnost na Poljskem), nastal je islamski fundamentalizem. Izkazalo se je, da medtem ko sekularizacijska teorija precej dobro razloži položaj religije v Zahodni Evropi, je ta dokaj neuporabna za ZDA, prav tako pa slabo razloži razlike med državami v sami Evropi. Casanova (2006, 9, 12) tako meni, da je sekularizacijska teorija smiselna znotraj konteksta transformacije zahodnoevropskega krščanstva od srednjega veka do danes, problematična pa postane, ko se jo poskuša posplošiti kot univerzalni proces družbenega razvoja ter jo aplicirati na druge svetovne religije in področja z različno dinamiko odnosov med religijo in svetom.

V luči takšnih religijskih trendov in številnih kritik, ki so doletele sekularizacijsko teorijo, je le-te doletelo ponovno ovrednotenje, predstavljeni so bili bolj prefinjeni teoretični modeli sekularizacije, ki pa so bazo sekularizacijske teorije pustili bolj ali manj nedotaknjeno. Tako imenovana neo-sekularizacijska teorija se je od študija religije pomaknila k analizi religijske avtoritete, dala je prednost interakciji med različnimi institucijami in sferami družbe ter poudarila osrednjost institucionalne diferenciacije na družbeni ravni. Z ozirom na specifična geografska in družbena področja, skupaj z razlikovanjem med mikro, mezo in makro ravno analize, je sekularizacija razumljena kot proces spreminjajočega se obsega nadzora, ki ga ima religijska avtoriteta v različnih sferah življenja (Maleševic 2010, 26).

Prispevek Marka Chavesa (1994) šteje za ključnega v neo-sekularizacijski paradigmi. Chaves (1994) gradi svojo teorijo na delih Bryana Wilsona in Karla Dobbelaera. Osrednja Chavesova trditev je, da je sekularizacijo najbolje razumeti kot upad religijske avtoritete in ne religije kot take. Strukture religijskih avtoritet definira kot »družbene strukture, ki skušajo svoj red, doseg

in cilje doseči z nadzorom dostopa posameznikov do zelene dobrine, legitimacija tega nadzora pa vključuje neko nadnaravno komponento« (Chaves 1994, 155–756, lasten prevod).

Osnova Chavesove teorije ostaja institucionalna diferenciacija oziroma družbeno dejstvo, da so različne družbene sfere bolj ali manj diferencirane od religije. Družbo razume kot »medinstitucionalni sistem«, religijo pa kot eno izmed institucionalnih sfer ali organizacijskih sektorjev s svojimi lastnimi interesi, ki med različnimi institucijami nima nobene privilegirane ali deprivilegirane pozicije, ampak je le ena relativizirana sfera med drugimi. Če družbo in religijo razumemo na tak način, se v medinstitucionalnem konfliktu med religijo in drugimi institucijami pozornost od religije in njenega integrirajočega ali deintegrirajočega potenciala premakne k zmanjšanemu ali povečanemu obsegu religijske avtoritete. Sekularizacija se pojavi ali ne kot rezultat družbenih in političnih konfliktov med družbenimi akterji, ki povečujejo ali vzdržujejo družbeno pomembnost religije, in tistimi, ki jo zmanjšujejo (Chaves 1994, 751–752).

Neo-sekularizacijska teorija razlaga nekatere religijske trende, ki so del kritike sekularizacijske teorije. Tako predvideva, da medtem ko so lahko individualna religijska prepričanja številna, kot na primer v Združenih državah Amerike, to niso relevantni podatki. Potrebno je namreč preučiti usmerjenost ljudi do struktur religijskih avtoritet. Sekularizirana družba je namreč tista, v kateri so pogledi ljudi in njihovo vedenje karakterizirani z avtonomijo in izbiro, kjer se ljudje čutijo svobodne verjeti in vesti se na načine, ki se razlikujejo ali celo nasprotujejo pogledom, ki jih predpisujejo religijske avtoritete. To podpirajo empirični podatki, ki za Združene države Amerike na primer kažejo, da kar tri četrtine Američanov meni, da bi morali ljudje sami oblikovati svoje moralne poglede, neodvisno od katerekoli cerkve (Yamane 1997, 116).

Pojem sekularizacije ima številne opredelitve. Wilson (1982, 149 v Bruce 2011, 2) povzame pojave, ki so vselej vključeni v sekularizacijo. To so:

- propad religijskih institucij,
- nadomestitev religijskih pravil in principov glede vedenja z zahtevami, ki se ujemajo s striktno tehničnimi kriteriji,
- zaseg religijske lastnine in objektov s strani političnih oblasti,
- zamenjavo specifično religijske zavesti (ki sega od odvisnosti od obredov ali urokov do spiritualnosti) z empirično, racionalno in instrumentalno orientacijo,
- premik od religijskega k sekularnemu nadzoru različnih družbenih aktivnosti in funkcij,

- upad časa, energije in virov, ki jih ljudje namenjajo nadnaravnemu.

Kot je že bilo omenjeno, se sekularizacija kot kompleksen multidimenzionalni fenomen pojavlja na treh ravneh:

1. makro ravni ali družbeni ravni, kjer se sekularizacija kaže kot laicizacija, kar pomeni
 - a) minimizacijo avtoritete s strani religijskih elit in organizacij nad drugimi institucionalnimi sferami (npr. vlado, ekonomijo, izobrazbo itd.) in
 - b) racionalizacijo javne politike, ki je vedno bolj osnovana na logiki, empiričnih podatkih, analizi stroškov in koristi itd. in ne več na svetih knjigah in razglasih religijskih avtoritet;
2. mezo ravni ali institucionalni/organizacijski ravni, kjer pride do notranje sekularizacije in pluralizma religijskih organizacij, pri čemer:
 - a) imajo religijske avtoritete manj nadzora nad organizacijskimi viri znotraj religijske sfere,
 - b) religijske organizacije pa vedno bolj vodijo sekularni, racionalni in učinkoviti kriteriji;
3. mikro ravni ali individualni ravni, kjer sekularizacija pomeni:
 - a) religijsko izključenost posameznikov ali bolj specifično upad cerkvene religioznosti, ki jo spremlja ekstremno raznoliko redefiniranje religioznosti/spiritualnosti na individualni ravni v individualizaciji prepričanj in
 - b) postopno nadomeščanje specifično religijske zavesti z racionalno, empirično in instrumentalno orientacijo, posameznikovo odločanje pa je vedno bolj osnovano na preračunanem samointeresu, pri tem pa so religijski nauki prezrti, kar označuje sekularizacijo zavesti (Apahideanu 2013, 39–40).

Dobbelaere (1999) opozarja na to, da se sekularizacija na posamezni ravni ne odvija neodvisno od drugih ravni. Tako je na primer sekularizacija na individualni ravni v veliki meri posledica sekularizacije na družbeni ravni, v manjši meri lahko velja tudi obratno. Konkretno na primeru RKC je predvsem izguba njene avtoritete in relevantnosti v družbi spodkopala katoliško kolektivno zavest.

Pomembno je poudariti tudi to, da posamezna družbena sprememba navadno učinkuje na sekularizacijo na več ravneh hkrati (navadno gre za družbeno in individualno raven sekularizacije), kot na primer diferenciacija, ki je imela posledice tako na družbeni ravni – kot

izguba nadzora RKC nad določenimi družbenimi področji, kot tudi na individualni ravni – kot upad religijske prakse. Iz tega razloga dejavnike sprememb v položaju RKC na družbeni in individualni ravni v nadaljevanju obravnavam sočasno.

2.2 TEORIJA INDIVIDUALIZACIJE RELIGIJE

Tudi teorija individualizacije je relevantna za pojasnjevanje položaja RKC v Evropi. Oblikovana je bila kot nasprotje sekularizacijski teoriji in je razširjena predvsem (ne pa izključno) med evropskimi sociologi religije; Thomas Luckmann, Grace Davie, Paul Heelas in Linda Woodhead, Daniele Hervieu-Legér, Hubert Knoblauch so le nekateri avtorji, ki zagovarjajo teorijo individualizacije religije. Ta pristop prepozna vpliv modernizacije na religijo, ampak loči med vplivom na institucionalno religioznost na eni strani in privatno religioznost na drugi. Medtem ko sekularizacijska teorija predvideva upad na obeh ravneh, teorija individualizacije religije predpostavlja upad na institucionalni ravni in privatizacijo religije, vendar ne upada osebne religioznosti (Pickel in Sammet 2012, 9–10).

V nasprotju s teorijo sekularizacije individualizacijska teorija predpostavlja, da proces modernizacije ne vodi do upada družbene pomembnosti religije, ampak do sprememb v njenih družbenih oblikah. Tradicionalne cerkve in s cerkvijo povezano vedenje v modernih družbah doleti upad, kar pa ne pomeni izgube religioznosti za posameznike. Prav nasprotno, upad religijskih institucij je po teoriji individualizacije religije povezan z vzponom individualne religioznosti. Posamezniki se pri svoji religioznosti osvobajajo institucionalnih smernic ter tako sprejemajo svoje lastne odločitve glede religioznosti. Kot posledica nastajajo bolj subjektivne oblike religije, ki nadomeščajo institucionalne (Pollack in Pickel 2007, 603–604). Kar posameznik verjame, ni več določeno s strani institucij, ampak sam izbira svoj pogled na svet, pri tem pa izbira in združuje ideje iz različnih religij na svoj način. Religija se pojavlja v širokem spektru področij, kot so psihoanaliza, zabavna kultura, kult skupnosti, turizem in šport (Pollack in drugi 2012, 6).

Thomas Luckmann v svojem delu *Nevidna religija*, ki je izšla leta 1967, prvi razvije tezo individualizacije religije. Luckmann opaža, da se v moderni družbi religija pomakne v sfero zasebnosti, namesto do tedaj prevladujoče institucionalne cerkvene religioznosti se pojavlja individualna religioznost. Da religija postane zasebna in subjektivna realnost, je odgovoren proces institucionalne specializacije (diferenciacije) religije skupaj s specializacijo (diferenciacijo) drugih institucionalnih področij. Cerkev postane ena institucija izmed mnogih, pri uveljavljanju svojih pogledov pa se več ne more zanašati na pomoč države ter

tako izgubi monopolni položaj pri definiranju religioznega. Specifične religiozne reprezentacije »uradnega« cerkvenega modela prenehajo biti edine in zavezujoče teme na področju religioznega, »znotraj kompleksne institucionalne strukture in družbene slojevitosti industrijskih družb prihajajo v ospredje različne »verzije« svetovnih nazorov« (Luckmann 1997, 90). Posameznik sam konstruira svoj individualni sistem »zadnjega« pomena, pri čemer mu je na voljo cel spekter modelov, med katerimi pa nobeden ne uživa statusa »uradnega« modela. V sodobni družbi, v kateri vladata avtonomija in potrošniška naravnost, ki zaznamuje odnos posameznika do celotne kulture, se posameznik v kulturo in področje religioznega vključi kot kupec: »[k]o postane religija enkrat »stvar zasebnosti« lahko posameznik po mili volji izbira iz ponudbe »zadnjih« pomenov« (Luckmann 1997, 91), pri čemer imajo individualni sistemi »zadnjega« pomena skinkretistične in nejasne poteze (Luckmann 1997).

Grace Davie, ena najvidnejših zagovornic teze individualizacije religije, loči med tradicionalnimi religijskimi praksami in pripadanjem na eni strani ter religijskim prepričanjem na drugi strani. Predvideva, da medtem ko tradicionalna religioznost upada, prepričanja ostajajo in postajajo vedno bolj osebna, heterogena ter ločena od religijskih institucij. Religiozni trend v Zahodni Evropi poznega 20. stoletja opiše kot »verovanje brez pripadanja« (Davie 1994, 2002 v Pollack in Pickel 2007, 604). Na podlagi podatkov *Mednarodne raziskave vrednot* ugotavlja, da »Zahodnoevropejci na splošno ostajajo necerkveni (*unchurched*), ne pa preprosto sekularni« (Davie 2000, 33). Čeprav je opazen upad števila obiskov verskih obredov, le-ta »še ni vplival na sočasno opuščanje religijskega verovanja. Tako številni Evropejci sicer ne pripadajo več religijskim institucijam v pravem pomenu besede, vendar še niso opustili številnih globoko zasidranih religijskih aspiracij« (Davie 2000, 33).

Kritika teorije individualizacije religije leti predvsem na široko koncepcijo religije, ki jo je moč najti praktično na vseh družbenih področjih – v kultu telesa v fitnes centrih, kultu zvezd v zabavni industriji, skupinski dinamiki psihoterapevtskih seminarjev ter alternativnem političnem aktivizmu. S tem se zabriše meja med religioznim in sekularnim, poleg tega pa tako široka uporaba pojma ne dopušča preverjanja tega, ali se sprememba v pomembnosti religije in cerkvenosti pojavlja v družbi (Pollack in drugi 2012, 6). Ta kriticizem je pri Luckmannu povezan tudi s poskusi bolj natančnega formuliranja »nevidne religije«, ki je potrebno za testiranje Luckmannove teze. Veliko sociologov za »nevidno religijo« šteje nova

religijska gibanja ali privrženost ne-krščanskim oblikam spiritualnosti, kot so zen meditacija, verovanje v reinkarnacijo, astrologijo, ezoteriko ali novi interes za psiho-kulte, kulturo telesa in skupinsko terapijo (Pollack in Pickel 2007, 607).

Kljub določeni stopnji strinjanja s trditvijo, da tradicionalna cerkvena pripadnost upada, v porastu pa so subjektivne, sinkretistične, ne-tradicionalne oblike religioznosti, pa je tudi ta tarča kritike (Pollack in Pickel 2007, 607). Kritika leti na precenjevanje pojava alternativne religiozne spiritualnosti ter sočasno podcenjevanje fenomena naraščajoče religiozne neopredeljenosti, prav tako pa na neprepoznavanje tega, da oblike individualne spiritualnosti ne predstavljajo alternative tradicionalni religioznosti (Pollack in drugi 2012, 6).

Predpostavke teorije individualizacije religije lahko empirično preverjamo. Pollack in Pickel (2007, 626–627) sta na primer na empiričnih podatkih za Nemčijo od sredine 20. stoletja pa do njegovega konca prišla do spoznanja, da poleg procesa de-institucionalizacije (upada cerkvenega članstva, naraščajočega števila izstopov iz cerkve in upada udeleževanja cerkvenih obredov), upada tudi družbena pomembnost individualne krščanske religioznosti (ključna indikatorja sta verovanje v Boga ali samoocena religioznosti). To nasprotuje divergenci med pripadnostjo cerkvi in individualni religioznosti, kot jo zagovarjajo zagovorniki teorije individualizacije religije. Prav tako oblike necerkvene in nekrščanske religioznosti ne ponujajo resne alternative pripadnosti cerkvi in krščanski religiji, na primer vzhodno-azijske oblike necerkvene religioznosti. Tako je predpostavka, da sta de-institucionalizacija in individualizacija religije komplementarna pojava, ki eden drugega morda celo kompenzirata, postavljena pod vprašaj.

3 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V ČASU MODERNOSTI

Preden pričnem z obravnavno vpliva družbenih sprememb v času modernosti na položaj RKC v Evropi, je potrebno opredeliti osrednja koncepta modernosti in sekularizacije.

Za moderno obdobje štejem čas med koncem srednjega veka in prvo polovico 20. stoletja. Modernost se deli na zgodnje moderno obdobje (sreda 15. stoletja do pozno 18. stoletje) in pozno moderno obdobje (konec 18. stoletja do polovica 20. stoletja). Začetek zgodnjega modernega obdobja je povezan z inovacijami v tehnologiji tiskanja, ki so omogočile širjenje znanja in informacij v tiskani obliki, kar je spodbudilo renesanso in protestantsko reformacijo,

povečala se je stopnja pismenosti. Zgodnje moderno obdobje je zaznamoval vzpon kapitalizma, politika se je sekularizirala, krepile so se nacionalne države, z razsvetljenstvom so se širili ideali razuma, racionalizma in vere v znanstveno raziskovanje, to je bilo obdobje številnih novih odkritij. Goldstone (1998) zgodnje moderno obdobje vidi kot tako, ki je položilo temelje za resnično moderno družbo v poznem modernem obdobju, Hunter (1994, 16–17) pa v tem obdobju vidi začetek modernega družbenega razvoja, ki se je nato stopnjeval v poznem modernem obdobju.

Jürgen Habermas (1981 v Hunter 1994, 14) opaža, da se je raba termina »moderen« pojavljala v obdobjih evropske zgodovine, ko so se ljudje pričeli zavedati določenih sprememb. Po poročanju Hunterja (1994, 13–14) naj bi bil termin »moderen«, ki izhaja iz latinske besede *modo*, kar pomeni »ravnokar« in je v originalu pomenil »nedaven«, »sedanji« ali »sodoben«, prvič uporabljen v 5. stoletju s strani cerkvenih avtoritet kot način ločevanja med krščansko sedanostjo in pogansko preteklostjo. S francoskim razsvetljenstvom je koncept dobil nov pomen kot ločeno in superiorno obdobje človeške zgodovine, v katerem so moderni ljudje v vseh življenjskih in kulturnih sferah postali bolj izobraženi, uglajeni in sofisticirani. Premisa in obljuba poznega modernega obdobja je bila emancipacija človeštva od revščine, nevednosti, predsodkov in pomanjkanja užitka. Tudi Sampson in drugi (1994, 7) vidijo pozno modernost kot intelektualno in kulturno zapuščino razsvetljenstva, ki je zavrnila tradicionalne in religijske vire avtoritete na račun razuma in vednosti kot poti proti človeški emancipaciji.

V poznem modernem obdobju je prišlo do političnih, ekonomskih in kulturnih sprememb, ki jih je zanetila predvsem industrijska revolucija, ki se je pričela v Angliji okoli leta 1750 in se nato širila po Evropi. Njene posledice so bile vidne predvsem na družbeni ravni skozi urbanizacijo, povečanje bogastva in medrazrednih neenakosti. Velike družbene spremembe so ugodno vplivale tudi na politične spremembe, prišlo je do zavrnitve monarhije v prid nacionalni suverenosti in reprezentativni demokraciji. Ekonomija je rasla, povečana je bila vloga znanosti in tehnologije. Pozno moderno obdobje je zaznamovalo zavedanje individualnosti vsakega posameznika in njegovih pravic ter vera v napredek. V nasprotju s predmoderno družbo, ki jo je karakterizirala politična hegemonija elit, katerih avtoriteta je temeljila na tradiciji, majhna tehnološka sofisticacija in delitev dela, homogena kulturna skupnost, osebne in družinske vezi ter populacija, ki je bila razpršena po ruralnem območju, je v pozni moderni družbi politična moč vsaj ideološko temeljila na ljudskih množicah, ekonomska sfera, predvsem produkcija, je temeljila na sofisticirani tehnologiji, prišlo je do visoke stopnje delitve dela in institucionalne specializacije ter segmentacije, družbena organizacija v vseh sferah je temeljila na birokraciji, populacija je bila centralizirana v

urbanih področjih, družbeni odnosi so bili neosebni, družbo je karakteriziral družbeno-kulturni pluralizem.

Kar se tiče religije, so v predmodernej družbi vse sfere človeškega življenja bile omejene z globoko ukoreninjenimi tradicionalnimi oblikami mišljenja in vedenja, ki so bile skoraj brez izjeme religijske. Moderna družba pa je karakteriziral pogled na svet, ki je bil tipično racionalen in sekularen ter ni bil povezan s tradicijo, ampak je bil kritičen ter odprt za inovacije in eksperimentiranje (Hunter 1994, 14–15). Religija v moderni družbi je postala življenjska izbira, vero v nadnaravno pa je zamenjala vera v znanost.

Žižek (2003, 3, lasten prevod) ponudi definicijo modernosti v povezavi z religijo:

Ena izmed možnih definicij modernosti je: družbeni red, v katerem religija preneha biti popolnoma integrirana v in identificirana z določeno kulturno obliko življenja, ampak pridobi avtonomijo, ki ji omogoča preživetje v različnih kulturah. To religiji omogoča, da se globalizira /.../, po drugi strani pa jo omeji na sekundarni epifenomen glede na sekularno delovanje družbe. V tem novem globalnem redu ima religija dve možni vlogi: terapevtsko ali kritično. Lahko pomaga posameznikom, da bolje delujejo v obstoječem redu, ali pa se poskuša uveljaviti kot kritična sila, ki artikulira napake tega reda, prostor za izražanje nezadovoljstva /.../.

Ko je govora o spreminjanju položaja RKC v Evropi od nastopa modernosti do danes, ne moremo mimo pojma sekularizacije. Sekularizacija v tem primeru pomeni moderen zgodovinski proces, katerega so sprožili renesansa, protestantska reformacija, vzpon modernega kapitalizma, vzpon moderne znanosti, razsvetljenstvo in vzpon nacionalne države. Vsak od teh dejavnikov je prispeval svojo dinamiko k modernemu procesu sekularizacije, vsi skupaj pa so bili več kot zadostni, da se je proces izpeljal. Sekularizacija, nanašajoč se na dejanski zgodovinski proces, označuje prehod, prenos ali relokacijo oseb, predmetov, funkcij, pomenov itn. iz njihove tradicionalne lokacije v religijski sferi v sekularne sfere. Označuje torej prilastitev funkcij, ki so bile nekoč v rokah cerkvenih institucij s strani sekularnih institucij (Casanova 1994, 13, 21, 24).

RKC je namreč v procesu svojega zgodovinskega konstituiranja poleg zadovoljevanja splošnih religioznih potreb (urejanje slike sveta z umestitvijo posameznika in skupnosti, oblikovanje in posredovanje moralnih vrednot in norm, legitimiranje temeljnih institucij družbenega življenja in življenja posameznikov, magično religiozna pomoč v različnih

življenjskih položajih) prevzela tudi vrsto kulturnih in družbenih dejavnosti, ki jih je vgradila v svoj način delovanja: »najprej kot poseben spoj židovske in helenistične tradicije znotraj sveta, ki ga je obvladoval rimski imperij, nato kot dedinja in prenašalka dosežkov tega sveta v svet nove, »barbarske«, germanske in slovanske Evrope (od latinskega jezika in pismenosti, prava, filozofije, etike do različnih življenjskih pravil in vodil); posredovala jih je skozi monopolizirano organizirano vzgojno in izobraževalno dejavnost« (Kerševan 1996, 46) ter neposredne državno-politične prakse (Kerševan 1996, 46).

V pogojih modernega obdobja se je vrsta dejavnosti, ki so v predmoderni Evropi spadale ali nastale v cerkvenem okviru (izobraževanje, vzgoja, umetnost, znanost, socialna in zdravstvena skrb, gospodarske dejavnosti, upravno-administrativna asistenca RKC pri državnih poslih), sekularizirala, kar pomeni, da se je osamosvojila in razvila zunaj RKC. Ta je na teh področjih izgubila monopol in hegemonijo (Kerševan 1996, 48–49). Kot posledico takšne sekularizacije številni sociologi (npr. Max Weber, zgodnji Peter L. Berger, Jürgen Habermas, Steve Bruce) vidijo umik RKC iz javne sfere, v kateri delujejo ekonomske, pravne in politične institucije, v zasebno sfero posameznikov, družine in prostega časa, s čimer religija postane zasebna zadeva posameznikov (Furseth in Repstad 2006, 97).

Casanova (1994, 15) sekularizacijo razloži kot spremembe v družbeni strukturi. Kot piše, je bilo predmoderno zahodnoevropsko krščanstvo strukturirano skozi dvojni dualistični sistem klasifikacije. Obstajal je dualizem med »tem svetom« (Zemlja) in »drugim svetom« (nebesa) ter dualizem znotraj »tega sveta« med »religijsko« in »sekularno« sfero. Med obema dualizmoma je posredovala RKC, ki je bila postavljena na sredino in je tako sočasno pripadala obema svetovoma. Takšen sistem klasifikacije je temeljil na trditvah RKC in je bil zmožen strukturirati realnost le tako dolgo, dokler so ljudje takšne trditve jemali za samoumevne. Le sprejemanje superiornosti religijske sfere nad sekularno je zamejilo konflikte inherentne takšnemu dualističnemu sistemu. V zgodovinskem procesu sekularizacije so se dualistični sistem znotraj »tega sveta« in cerkvene strukture posredovanja med »tem« in »drugim« svetom progresivno lomili do te točke, da je celoten srednjeveški sistem klasifikacije izginil, zamenjali pa so ga novi sistemi prostorskega strukturiranja sfer. Zid, ki je ločeval religijske in sekularne sfere znotraj »tega sveta«, se je zrušil, od tega trenutka naprej je obstajal samo eden »ta svet«, in sicer sekularni, znotraj katerega je religija morala najti svoj prostor. Situacija, ko je bila religijska sfera vseobsegajoča in je sekularna sfera znotraj nje našla svoj prostor, se je obrnila (Casanova 1994, 15).

Pri tranziciji v moderno dobo so bile nekatere sekularne sfere, predvsem porajajoča se moderna država in kapitalistična ekonomija, bolj avtonomne kot druge. Diferenciacija teh sfer, njuna soodvisnost in trki med njima so narekovali dinamiko celotnega procesa. Država in trgi so pravzaprav narekovali principe klasifikacije, ki so gradile moderni sistem. Če je bila realnost prej strukturirana okoli ene glavne osi (cerkve), je v modernosti realnost postala strukturirana okoli dveh osi (države in trgov). V takšni strukturi je religijska sfera postala le še ena izmed sfer, ki je strukturirana okoli svoje lastne osi, vendar pade pod silo dveh glavnih osi. Religijska sfera tako postane manj središčna ter zmanjšana znotraj novega sekularnega sistema. Prvič je religijska sfera samostojna in specializirana za svojo religijsko funkcijo in izgubi druge nereligijske funkcije (Casanova 1994, 20–21).

3.1 DEJAVNIKI SPREMEMB V POLOŽAJU RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE

3.1.1 Renesansa

Renesansa, ki jo umeščamo med 14. in 17. stoletje, predstavlja most med srednjim vekom in modernostjo. V času renesanse je prišlo do ponovnega zanimanja in oživljanja antične filozofije, literature, znanosti in umetnosti, antičnega védenja in vrednot. Ključno intelektualno gibanje renesanse je bil humanizem, ki je v ospredje človeške miselnosti na mesto Boga postavil človeka in njegov odnos z družbo ter ga pomagal osvoboditi od religijske ortodoksije. Schaeffer (2006, 13–16) meni, da je podlago za takšen preobrat ustvaril Tomaž Akvinski, ki je govoril o dihotomiji milosti in narave. Milost, ki je nad naravo, zajema Boga kot stvarnika, nebesa, nevidno in njegov vpliv na Zemljo ter človekovo dušo. Narava se nanaša na tostranstvo, ki je od Boga ustvarjeno, vidno in zajema človeka in njegovo telo ter naravo. Pred renesanso je v človeških miselnih oblikah vladalo področje milosti, z renesanso pa se je interes preusmeril na področje tostranstva – narave in človeka, ki sta pomembna zato, ker sta ustvarjena od Boga in zato ne smeta biti prezrta, ker bi to pomenilo zaničevanje Božjega stvarjenja. Pri tem preobratu je bilo ključno Akvinčevo razumevanje človeškega intelekta kot avtonomnega, na principu katerega se je filozofija osvobodila razodetja in Svetega pisma, kar se je prvič v zgodovini pokazalo na tako celosten način. Kot rezultat takšnega razumevanja se je na primer pojavila naravna teologija, ki je k vprašanju obstoja in narave Boga pristopala brez pomoči Svetega pisma, ampak preko uporabe človeškega razuma ter z argumenti, ki so sprejemljivi za vsa racionalna bitja. Kot piše Amon (1999, 224), se je v humanizmu pojavil »povsem nov občutek življenja, nedogmatični optimizem spoznavanja, ki ne sprašuje po cerkvenem učiteljstvu ali avtoritetah«. Navkljub temu pa humanizma ne smemo razumeti kot nezavzetega ali celo nasprotnega krščanstvu. Amon (1999, 224)

poudarja, da se je med humanisti uveljavljala tudi pristna vernost, Küng (2004, 114) pa opozarja, da so si mnogi veliki humanisti prizadevali za prenovo krščanstva in laično pobožnost, in sicer na podlagi reformatorskega humanizma in Svetega pisma.

Renesansa je prav tako bila čas, v katerem se je razvijala tudi naravoslovna znanost, ki se je ločila na različne discipline, kot jih prepoznavamo danes, vedno bolj ločene so postajale tudi nekoč prepletene naravoslovna znanost, filozofija in teologija. Zgodovinarica znanosti Marie Boas Hall (1994) govori o t.i. »znanstveni renesansi« v obdobju od 1450 do 1630, katera je za renesančnega človeka predstavljala novo dobo v človeški zgodovini, ki bi se z bistrostjo, učenostjo in veličastnostjo lahko kosala z antiko. V času renesanse je tako prišlo do napredkov v astronomiji, geografiji, matematiki, alkimiji in medicini. Številne nove znanstvene teorije in dognanja so bile z religijske perspektive radikalne in revolucionarne ter so predstavljale alternativo religijskemu pogledu na svet. Če je bila RKC do tedaj glavni vir informacij o Zemlji in vesolju, so nove teorije zamajale njeno dogmatičnost in avtoriteto, njen položaj intelektualne sile.

Renesansa je bila tudi čas geografskega raziskovanja Zemlje, ki je prispevalo h kritičnemu pogledu na krščanske nauke. Bolj kot se je Zahodna družba srečevala z raznolikostjo človeštva po svetu, težje je bilo predstavljati Sveto pismo in njegovo zgodovinsko zgodbo kot unikatno ali bolj napredno od drugih.

3.1.2 Protestantska reformacija

Renesansa je ustvarila intelektualno atmosfero, ki je bila ugodna za nastanek protestantske reformacije, religijske prenovitve, ki je pomembno prispevala k sekularizaciji. Protestantska reformacija v 16. stoletju je bila predvsem proces diferenciacije, v teku katere je Zahodna cerkev razpadla na luteransko, kalvinistično in katoliško cerkev. Gorski (2000, 150) meni, da je bila takšna fragmentacija religijskih tradicij ključni vzrok procesa sekularizacije, Bruce (2011, 34) pa jo vidi kot dejavnik, ki je pospešil razvoj religijsko nevtralne države. S tem, ko je s protestantsko reformacijo prišlo do nastanka več krščanskih cerkev, se je odprl prostor za nastanek novega, modernega sistema religijskega pluralizma. Casanova (1994, 21) v uničenju starega sistema vidi dejavnik osvoboditve sekularne sfere izpod religijskega nadzora.

Bruce (2011, 27–32) vidi sekularizirajoči učinek protestantske reformacije v treh elementih: individualizmu, racionalnosti in protestantski etiki. Individualizem se odraža v protestantskem

zagovarjanju prepričanja, da lahko vsak posameznik enakopravno spozna Božjo voljo (tudi skozi branje Svetega pisma, ki ga je poudarjala protestantska reformacija), da so v očeh Boga vsi ljudje enakopravni ter da je vsak posameznik odgovoren zase in mora sam odgovarjati Bogu za svoja dejanja. Tak individualizem je postopoma razvil avtonomno dinamiko kot egalitarizem. Prepričanje, da imajo vsi ljudje do Boga enake obveze, je odprl prosto pot enakim pravicam za vse.

Kar se tiče racionalnosti, je protestantska reformacija z odstranitvijo angelov in svetnikov ter odstranitvijo ritualne in zakramentalne manipulacije Boga obrnila trend mitologizacije kozmosa, ki ga je uvedla RKC, ter obnovila proces moralne racionalizacije. Judovski Bog je imel do ljudi določene moralne zahteve, kot na primer deset zapovedi. Ljudje so se lahko naučili njegovih zakonov in jih spoštovali, niso pa mogli nanj vplivati z magijo. RKC je s svojim razvojem z angeli in svetniki ponovno mitologizirala kozmos. Ideja, da je na Boga možno vplivati skozi ritual, spoved in pokoro, je spodkopala težnjo po reguliranem vedenju s standardiziranim etičnim kodeksom. S protestantsko reformacijo se je Bogu všečno vedenje ponovno standardiziralo, kar je omogočilo, da se je etika ločila od verovanja v nadnaravno. Ljudje so kodeksu lahko sledili zavoljo samih sebe in ga utemeljevali z alternativnimi razlogi. V tem smislu je racionalizirajoča težnja protestantizma ustvarila prostor za sekularne alternative (Bruce 2011, 28).

Max Weber je verjel, da je protestantizem ustvaril novo stališče do dela in akumulacije kapitala, t.i. protestantska etika je odprla pot razvoju modernega kapitalizma.

3.1.3 Kapitalizem

Weber v svojem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* razloži, kako so religiozni posamezniki (kalvinisti) s svojim asketskim delovanjem v posvetnem življenju prispevali k oblikovanju nove poklicne etike oziroma kapitalističnega sistema. Calvinizem pozna doktrino predestinacije, kar pomeni, da je zveličanje posameznika že vnaprej določeno in posameznik nanj ne more vplivati (v nasprotju z rimokatoličanom, ki se lahko pokesa za svoje grehe). Uspeh v poklicu je za kalvinista edini znak, da ga je Bog izbral za zveličanje, zato mu vestno opravljanje poklica predstavlja potrditev za zveličanje, način, kako olajša svojo negotovost, strah in frustracijo. Vsakodnevno vestno opravljanje poklica je postalo sredstvo askeze, Bogu všečnega življenja, ki se je s protestantizmom iz samostanov razširilo v vsakdanje življenje slehernega vernika. Tak asketski življenjski slog skozi opravljanje poklica je obenem vzpodbujal pridobitniške težnje in omejeval porabo, kar je privedlo do akumulacije kapitala oziroma življenjskega naziranja, ki ga Weber poimenuje »duh kapitalizma« (Weber 2002).

Z ozirom na Webra Casanova (1994, 23) loči tri faze in pomene kapitalistične sekularizacije. Prva je puritanska faza, ko je bil asketizem iz samostanov prenesen v vsakdanje življenje, sekularne ekonomske aktivnosti pa so pridobile pomen religijskega poklica. Druga je utilitarna faza, ko je utemeljevanje ekonomije na religiji ponehalo, ter končno, ko je kapitalizem pričel temeljiti na mehanski podlagi in ni več potreboval religijske ali moralne podpore ter je pričel prodirati v samo religijsko sfero ter jo podrežati logiki poblagovljenja.

Boulding (1952, 35–36) kot ključna za razvoj kapitalizma vidi dva elementa protestantizma, in sicer individualnost in perfekcionizem. Protestantizem v nasprotju z organiziranim kolektivizmom RKC poudarja individualno religioznost oziroma posameznikovo lastno odgovornost za religijsko življenje in odrešenje brez posredovanja duhovnika ali predpisanih ritualov. Takšna individualnost se je iz religioznega prenesla na ekonomsko področje, s čimer je posameznik sam postal odgovoren za svoj ekonomski položaj. Drugi aspekt protestantizma, ki je povezan z ekonomskim razvojem – perfekcionizem – pomeni poskus živeti perfektno krščansko življenje v vsakodnevem življenju in ne le v samostanih. Da bi ljudje to dosegli, so v vsakodnevem življenju prakticirali majhne vrline ekonomičnosti, trdega dela, zmernosti, točnosti, odkritosti, izpolnjevanja obljub, predanosti družini, postali so varčni, delavni, pošteni itn. Te majhne vsakodnevne vrline so vodile v akumulacijo kapitala in naraščajočo produktivnost, s čimer se je dvignil posameznikov življenjski standard, s tem pa je postal spoštovan član skupnosti.

Bruce (2011, 28–29) vidi poudarek na tem, da je v vsakodnevem življenju moč živeti perfektno krščansko življenje, še posebej pomembno za ekonomski razvoj. V predreformacijskem modelu pobožnosti so globoko religiozni gojili svojo pobožnost ločeni od tega sveta, zaprti v samostane. Martin Luther pa je s poskusom, da bi zmanjšal prepad med duhovščino in laiki trdil, da je vsak legitimen poklic, ki ga človek marljivo opravlja, povečevanje Boga ter da umik iz tega sveta ni potreben. S prizadevanjem ljudi, da bi živeli krščansko življenje ter se izognili skušnjavam, je postalo delo pomembno, saj je povečevalo Boga in ljudi zamotilo pred tem, da bi se predali grehu. Skupaj z nekaterimi drugimi spremembami je prišlo do tega, kar je Weber poimenoval »tosvetni asketizem«, odnos samokontrole, ki je bil ugoden za vzpon racionalnega kapitalizma.

Goldstone (1998, 253) loči dve fazi razvoja kapitalizma. Med leti 1500 in 1850 tako govori o trgovskem kapitalizmu ali proto-industrijski produkciji, ko so bile dobrine proizvedene za trge, dobiček, ki je izhajal iz trgovanja s temi dobrinami, pa je prehajal predvsem v roke

posameznikov, ki niso bili del dominantnega družbenega razreda, saj je le-ta bil v svojih ekonomskih pogledih in praksah še fevdalen. Po letu 1850 je govora o industrijskem kapitalizmu, ki predstavlja resnično moderen način produkcije, s kapitalističnimi lastniki produkcije na eni strani ter proletariatom na drugi. Hunter (1994, 18–19) industrijski kapitalizem vidi kot prvi nosilec modernosti, in sicer preko uporabe znanstvene racionalnosti v organizaciji dela ter produkciji in distribuciji blaga. Moderni industrijski kapitalizem oziroma tehnologijo in racionalnost, ki ga definirata, vidi kot glavna nosilca ideologije racionalnega nadzora, v katero so socializirani posamezniki. Ti v življenju sledijo principu reševanja problemov in uporabe najučinkovitejših sredstev za doseg ciljev, takšna naravnost do sveta pa po njegovem vzpodbuja odnos t.i. praktičnega ateizma do vsakodnevnega življenja. Racionalna organizacija produkcije pa ima še en pomemben učinek na religijo oziroma religioznost. Zahteva namreč koncentracijo človeške delovne sile v tovarnah, kar privede do urbanizacije, ki oslabi tradicionalne in stabilne skupnosti, v katere je religija vpeta. Urbanizacija je skupaj s kapitalizmom prav tako nosilec individualizma, ideologije samozadostnosti posameznika in njegove moralne avtonomije, ki spodkoplje možnosti za ohranjanje tradicionalnih skupnosti. Racionalna organizacija produkcije v tovarnah prav tako pripelje do ločitve zasebne in javne sfere. Če sta bila delo in domačnost prej bolj ali manj združena, se v kapitalizmu ločita, pri čemer delo postane del javne sfere, sorodstvo, družina in prijateljstvo pa del zasebne sfere.

Z industrijskim kapitalizmom sta kopičenje bogastva za posameznike in ekonomska rast za družbe v Evropi postali prioriteta. Ekonomski razcvet in blaginja, ki ju je prinesel industrijski kapitalizem, sta pričela slabiti religijsko predanost. Norris in Inglehart (2004, 245–246) govorita o t.i. eksistencialni varnosti, ki je sledila ekonomskemu razcvetu in je imela za posledico sekularizacijo. Menita, da je za večino ljudi zagotovilo, ki ga daje religija, da je njegova vera v rokah višje sile tudi ko obstaja eksistencialna negotovost, najbolj izrazit dejavnik, ki ljudi pritegne k religiji. Občutek ranljivosti za fizična, družbena in osebna tveganja pa je ključen dejavnik religioznosti. Eksistencialna varnost, to je občutek, da je preživetje samoumevno, spodkoplje pomembnost religije. Zmanjša namreč strah in stres ter krepí občutke dobrega psihološkega počutja. Velike svetovne religije, vključno s katolicizmom, dajejo zagotovilo, da kljub temu da posameznik sam ne more razumeti ali predvideti življenja, obstaja višja sila, ki skrbi za to, da se bodo stvari dobro odvijale. Takšno prepričanje zmanjša strah in stres ter omogoča ljudem, da se osredotočijo na soočanje z njihovimi neposrednimi težavami. V razmerah negotovosti imajo ljudje veliko potrebo po

tem, da verjamejo v močno in dobrohotno avtoriteto, tudi v primeru nasprotnih dokazov. Skozi krepitev občutkov varnosti ima proces družbene modernizacije pomembne posledice za religioznost. Pogoji naraščajoče varnosti, ki so spremljali prehod iz agrarnih v industrijske družbe ter nato v postindustrijske družbe, so zmanjšali poudarek na religiji. Tak učinek se dogaja tako na družbeni kot na individualni ravni.

3.1.4 Moderna znanost in tehnologija

Prevladujoča teza o odnosu med znanostjo in RKC je ta o odnosu konflikta, ki ga simbolizira sojenje Galileju. Teza predpostavlja, da se je konflikt razrešil v prid znanosti, ki je izpodrinila RKC kot vir védenja. Casanova (1994, 23–24) meni, da se je konflikt med RKC in moderno znanostjo vrtel okoli veljavnosti trditev nove znanosti, da je odkrila avtonomno metodo pridobivanja in preverjanja resnice, ter zahtevami po avtonomiji, ne pa toliko okoli vsebine religije in specifične znanstvene paradigme.

Russell (2000, 13–14) govori še o konfliktu na področju metodologije in o vprašanju družbene moči. Kar se tiče metodologije, gre za polarizacijo med znanostjo, ki temelji na »dejavstvih«, in teologijo, ki temelji na »veri«, oziroma med naturalističnim in religijskim pogledom na svet. T.i. znanstveni naturalizem je bil pogled, ki je zavračal pravico RKC, da posega v napredek znanosti in znanstvene razprave s teološkimi pogledi. Nenazadnje gre pri konfliktu med znanostjo in RKC tudi za vprašanje družbene moči. Znanstvene ideologije so bile v Evropi pogosto v jasnem sporu s konservativnimi političnimi in cerkvenimi silami.

Kljub nekaterim jasnim konfliktom, do katerih je v teku zgodovine prišlo med znanostjo in RKC, pa se na področju odnosa med njima vedno bolj uveljavlja teza o kompleksnosti tega odnosa. Harris (2000, 312) navaja štiri razloge, ki spodbijajo tezo o konfliktnosti odnosa med znanostjo in RKC. Prvi je ta, da hierarhija RKC na vse kontroverzne znanstvene teorije ni reagirala enako, drugič, konservativna cerkvena tradicija ni vselej onemogočala prilagajanja novim teorijam, tretjič, po Galilejevem sojenju več ni bilo primerov, ki bi kazali na nepretrgan in preudaren napad RKC na metode moderne znanosti, ter četrtič, RKC ima dolgo tradicijo podpiranja znanstvene aktivnosti. Harris (2000, 312–313) prav tako pojasnjuje, da se je Galilejevo zavzemanje za Kopernikovo delo o heliocentričnem sistemu osončja dogajalo ravno v času, ko je RKC po protestantski reformaciji skušala utrditi svojo religijsko avtoriteto in se pri tem posluževala restriktivne ortodoksije. Kot piše Béchard (2002, 5 v Peppard 2015, 33), je Tridentinski koncil (1545–1563) razglasil, da nihče ne sme Svetega pisma na podlagi

svoje lastne presoje interpretirati v nasprotju z interpretacijo RKC, ki je tista, katera lahko sodi o resničnosti in pomenu Svetega pisma.

V prid tezi o kompleksnosti odnosa med znanostjo in religijo govori tudi Russell (2000, 14), ki pravi, da je v odnosu med znanostjo in religijo moč ločiti več različnih faz, pri čemer ni šlo izključno za odnos konflikta, temveč tudi za veliko soodvisnost, medsebojno vzpodbujanje ali celo simbiozo, pri tem pa navaja nekatere znanstvenike 17. in 18. stoletja, za katere je krščanstvo igralo ključno vlogo pri njihovem znanstvenem raziskovanju (npr. Johannes Kepler, Robert Boyle, Isaac Newton, René Descartes). Lindberg in Numbers (1986 v Wilson 2000, 9) ločita tri faze v odnosu med znanostjo in religijo, pri čemer je bila srednjeveška znanost služabnica teologije, nato se je do 17. stoletja razvijal odnos prepletenosti znanosti in religije, ki pa se je nato v 18. stoletju pričel razpletati.

Obstaja tudi teza, da je krščanstvo omogočilo nastanek znanosti. Judovsko-krščanski pogled na svet, ki vidi naravo kot neživo kreacijo racionalnega Boga, je ustvaril pojmovni kontekst, v katerem se je lahko pojavila moderna znanost. Takšen pogled na naravo kot nekaj, kar ima določen začetek in konec, se razlikuje od cikličnega pogleda na naravo in človeško zgodovino, ki se pojavlja v nekaterih drugih kulturah in je človeka naredil ravnodušnega do preučevanja narave (Jaki 1974 v Wilson 2000, 6).

Ne glede na to, katero tezo o odnosu znanosti in RKC v času modernosti sprejmemo, pa je jasno, da je razvoj moderne znanosti postavil izziv avtoriteti RKC na področju védenja in predstavil alternativne poglede na svet in njegovo interpretacijo. Številna dognanja moderne znanosti od časa renesanse naprej so zamajala nekatera univerzalna krščanska prepričanja in postavila pod vprašaj nekatere svetopisemske zgodbe. Izkazalo se je, da je znanost o izvoru in naravi kozmosa, življenja ter človeka velikokrat prihajala do spoznanj, ki niso bila v skladu s krščanskimi razlagami sveta, ter da Sveto pismo vsebuje zgodovinske napake in nasprotja, poleg tega pa v marsičem nasprotuje spoznanjem moderne znanosti. Jenkins (2012, 33–34) kot primer navaja zgodbo iz Jozuetove knjige, v kateri Sonce obstoji nad Gibeonom, da omogoči zmago Izraelcev nad Amoriti. Takšna zgodba je imela smisel le v pred-Kopernikovem sistemu astronomije, ko so verjeli, da se Sonce vrti okoli Zemlje.

Najbolj kontroverzno stičišče moderne znanosti in krščanstva je nastanek sveta in človeka. Izkazalo se je namreč, da znanost ne podpira Božjega stvarjenja sveta in človeka v šestih dneh, kot ga opisuje Sveto pismo. Že v 17. stoletju so se pojavljale teorije o tem, da je Zemlja veliko starejša, kot predvideva Sveto pismo, ter da je človek naseljeval planet veliko pred

Adamom in Evo. Takšne teorije so do zgodnjega 19. stoletja z geološkimi izkopavanji pridobivale na veljavi, sredi 19. stoletja pa je k skepticizmu o svetopisemski zgodbi o Božjem stvarjenju prispeval predvsem Charles Darwin s svojo teorijo o evoluciji vrst skozi naravno selekcijo. Darwinova teorija se je pokazala kot konfliktna s katoliškim prepričanjem, ki temelji na Svetem pismu, in sicer da je vsa živa bitja na Zemlji za točno določeno okolje ustvaril Bog ter da je ljudi ustvaril po svoji podobi in jih razločil od živali.

Nova znanstvena dognanja so prav tako izzvala RKC, da ponovno ovrednoti svoje interpretacije Svetega pisma, česar pa se je RKC zares lotila šele v 20. stoletju. Papež Janez Pavel II. (1996) je tako izjavil, da je razumevanju Svetega pisma pomembno postaviti primerne omejitve in izključiti neustrezne interpretacije. Da lahko te omejitve primerno postavijo, morajo teologi in tolmači Svetega pisma biti dobro informirani z aktualnimi znanstvenimi raziskovanji. Peppard (2015, 37) meni, da je takšno stališče utrdil papež Frančišek v encikliki *Laudato Si* (2015), in sicer jo razume kot tako, ki jača sposobnost RKC, da znanosti dovoli, da jo usmerja pri interpretacijah Svetega pisma. Peppard (2015, 37) zaključuje, da se RKC kljub nekaterim jasnim zavrnitvam znanstvenih dognanj, gledano v celoti, nanje odziva s presenetljivo prilagodljivostjo, saj je skozi stoletja vendarle sprejela številna znanstvena odkritja.

Kot je že bilo omenjeno zgoraj, sekularizacijska teorija vidi racionalne interpretacije sveta, katerih vir je znanost, kot take, ki so s tem, ko so se pričele uporabljati v vsakdanjem družbenem življenju, le-tega osvobajale od vpliva religije. Znanost, ki se je do tedaj razvijala predvsem pod okriljem RKC, se je zmeraj bolj osvobajala tega vpliva in postajala ločena, sekularna sfera. Prišlo je do zgodovinskega zasuka v izvoru védenja od Boga k človeku, ki ga Küng (2004, 137) opiše kot prehod iz srednjeveške poti zavedanja od Boga k samozavedanju, k moderni poti od samozavedanja k zavedanju o Bogu. Temelj védenja je z razvojem moderne znanosti postalo dejstvo lastnega obstoja, ki se odraža v reku »*mislim, torej sem*«. Človekov um, njegov razum je postal razsodnik v vseh vprašanih resničnosti. Weber (1946), ki vidi znanstveni napredek kot najpomembnejši del procesa intelektualizacije oziroma intelektualnega racionalizma, ki pomenita odčaranje sveta, vidi v napredku moderne znanosti novo zmožnost človeka, ki ne potrebuje več magičnih sredstev, da lahko razume in obvlada stvari okoli sebe, ampak je vsak fenomen v principu spoznat preko tehničnih sredstev in kalkulacije.

Napredek v znanosti je vodil tudi v tehnološki napredek, ki je omogočil industrijsko revolucijo, ki se je pričela v drugi polovici 18. stoletja v Angliji in se nato razširila po vsej Evropi. Industrializacija je na različne načine vplivala na položaj RKC. Bruce (2011, 43–44) govori o tem, da je tehnologija družbo sekularizirala na ta način, da je zmanjšala potrebo in število priložnosti, ko so se ljudje zatekali k religiji. To se je zgodilo s tem, ko so ljudje dobili vpogled v akumulacijo znanstvenih dognanj in v tehnološko premoč nad nekoč skrivnostnimi in nerazumljivimi področji. Religija je namreč velikokrat praktična, kar se na primer odraža v tem, da religiozni verjamejo, da sveta voda zdravi bolezni, da molitev izboljša kvaliteto pridelka itn. Z razvojem tehnologije molitev za dobro letino več ni bila potrebna, saj so se ljudje lahko zanesli na umetna gnojila in insekticide.

Podobno menita Inglehart in Welzel (2005, 26–28), ki pišeta, da je bila z industrializacijo spodkopana pomembna funkcija religije v predindustrijskih družbah. Takrat so namreč imeli ljudje malo nadzora nad naravo ter so takšno pomanjkanje fizičnega nadzora skušali kompenzirati z obračanjem na metafizične sile, za katere se je zdelo, da imajo nadzor nad svetom. Z industrializacijo, ki je močno povečala neposreden fizični nadzor ljudi nad njihovim okoljem in priskrbelo zagotovilo v negotovem svetu, je bila ta funkcija spodkopana. Poleg tega se je v industrijskih družbah v nasprotju z agrarnimi družbami, ko je večina prebivalstva živela od kmetijstva in bila odvisna od narave, produkcija preselila v notranje prostore, ki so bili pod nadzorom ljudi. S tem se je človekova odvisnost od narave in osrednjost Boga še dodatno zmanjšala.

Tehnologija je poleg znanosti v primerjavi s predindustrijskimi družbami v industrijski družbi prinesla velike spremembe v dnevnih izkušnjah ljudi in v prevladujočih pogledih na svet. Poleg tega, da se je povečal tehnološki nadzor nad okoljem, kar je zmanjšalo vlogo religije in Boga, so se pojavile materialistične ideologije, ki so ponujale sekularne interpretacije zgodovine in sedanosti ter spodbujale uporabo človeške tehnike, ki deluje skozi racionalno organizirane birokratske organizacije. Te nove ideologije pa so bile tako dogmatične kot religija in so odsevale tog, strog ter standardiziran način, na katerega so industrijske družbe organizirale delovno silo in življenje na splošno. Vzpon sekularno-racionalnih vrednot je avtoriteto iz religije prenesel na sekularno-racionalne vire, kot je racionalna znanost in njeno vero v tehnološki napredek (Inglehart in Welzel 2005, 26–27).

Tako kot med moderno znanostjo in RKC je tudi med tehnologijo in RKC prihajalo do antagonizma. Kot piše Oviedo (2005, 358), je RKC tehnologijo videla kot nenaravno, za to pa navaja tri razloge. Prvič, strah pred novitetami je posledica osnovanosti katolicizma na

tradiciji in preteklosti, drugič, RKC je v tehnološkem napredku videla tekmeča ter tretjič, RKC je v uporabi tehnologije videla moralno nevarnost. Lagrée (2003 v Oviedo 2005, 356) sicer poudarja, da je kljub prvotnim težavam na prilagoditev tehnološkemu napredku in njegovem vključevanju v teologijo RKC konec koncev sprejela in blagoslovila tehnologijo in od nje tudi veliko pridobila.

3.1.5 Razsvetljenje

Napredek v znanosti je povezan tudi z obdobjem razsvetljenstva, katerega začetek nekateri zgodovinarji umeščajo že v zgodnje 17. stoletje, ko je govora o znanstveni revoluciji. Casanova (1994, 30–34) vidi razsvetljsko znanost kot del kognitivne kritike religije, ki je usmerjena proti metafizičnim in nadnaravnim religijskim pogledom, ki so ovirali legitimacijo in institucionalizacijo modernih znanstvenih metod. Ko so naravoslovje, nato pa še družbena in kulturna znanost pridobile avtonomijo in legitimnost proti tradicionalnim religijskim razlagam narave, kulture in družbe, so te znanosti širile svojo lastno superiornost nad predznanstvenimi razlagami realnosti. Zreducirana na predznanstveno in predlogično primitivno obliko mišljenja in vedenja je religija izginila iz napredkov izobrazbe in znanosti. Razsvetljska kritika religije ima poleg kognitivne še dve dimenziji: praktično-politično, ki je usmerjena proti ideološki funkciji cerkvenih institucij, in subjektivno ekspresivno-estetično-moralno, ki je usmerjena proti ideji o Bogu. Praktično-politična kritika religije je bila uperjena proti ideološkim funkcijam religijskih institucij. V svojem boju proti absolutistični zavezi med svetimi in posvetnimi vladarji so razsvetljski filozofi prišli do alternativnih razlag zgodovinskih izvorov religije. Filozofi so religijo razlagali kot veliko zgodovinsko zaroto med duhovništvom in vladarji, da bi ljudi ohranjali nevedne, podrejene in zatirane. Liberalna veja razsvetljenstva je tolerirala religijo le, v kolikor je le-ta bila ločena od države in ekonomije oziroma dokler je bila privatizirana. Kar se tiče subjektivne ekspresivno-estetično-moralne dimenzije kritike religije, je razsvetljenje odprlo prostor za ponovno prisvojitve človekovega odtujenega bistva, ki so ga ljudje projicirali v nebesa. Čas je bil, da se ustavi čutno odrekanje, samozanikanje, religijski asketizem in vse njegove oblike.

Casanova (1994, 30) sicer vidi razsvetljenje in njegovo kritiko religije kot neodvisnega nosilca procesa sekularizacije, kjerkoli so uradne cerkve predstavljale oviro modernemu procesu funkcionalne diferenciacije in so tako skušale obdržati intelektualni, politični in moralni nadzor nad posamezniki ali skupinami, ki so si prizadevali za emancipacijo od absolutistične države, hierarhično stratificiranih družbenih odnosov ali od RKC.

Broman (2000, 185) piše o razsvetljenstvu kot dobi kriticizma, kot jo je označil Immanuel Kant (1781 v Broman 2000, 185), kateremu ne more biti izvzeta niti religija. Kant je razumel kriticizem kot sistematično, predvsem pa javno raziskavo različnih prepričanj. Takšna javnost kriticizma nakazuje na to, da je kriticizem bil namenjen predvsem kot širša razprava človeških vrednot, aspiracij in védenja in ne toliko kot specializirana debata med strokovnjaki. RKC je velikokrat skušala omejiti ali zatreti javni kriticizem avtoritativnega statusa religijskih dogem, kar pa jo je še dodatno postavljalo na položaj tarče kritike. Kriticizmu je bilo prav tako podvrženo samo verovanje, kateremu nasprotni so bili materialistični pogledi na svet, ki so jih zagovarjali nekateri razsvetljenski pisci.

Kennedy (2011, 209–211) razsvetljenstvo, intelektualno in politično, vidi kot prvo veliko obdobje po padcu Rima, ko sta svobodno mišljenje in demokratično organizirana družba delovali neodvisno od nadzora RKC ali katere druge cerkve. Razsvetljenstvo vidi predvsem kot čas številnih novih odkritij, ki so prav tako imela posledice za položaj RKC. Poudarja vlogo spoznavanja drugih civilizacij od okoli leta 1650 do 1800, ki je po njegovem mnenju privedlo do spoznanja, da je krščanstvo le ena izmed mnogih religij ter da je prepričanje, da je krščanska vera unikatno resnična in drugim veram superiorna, vprašljivo. Takšno zavedanje o tem, da je krščanstvo vse prej kot edinstveno, je po njegovem mnenju sprožilo zahteve po verski strpnosti. Skupaj s širjenjem dvoma v religijske dogme in gotovost je razsvetljenstvo z novimi geografskimi odkritji porodilo vprašanja, ki so izpodbijala in kritizirala krščansko religijsko hegemonijo v Evropi in na s kolonizacijo osvojenih območjih. Rezultat tega je bil, da je RKC izgubila nadzor nad tem, kaj ljudje mislijo, govorijo in počnejo. S svojim skepticizmom so razsvetljenci pričeli nekoč nevprašljive dogme reducirati na področje zasebnega mnenja.

Zafirovski (2011, 7) razsvetljenstvo vidi kot nosilca revolucionarne spremembe v družbi, ki je uničilo stare zatiralne, teokratske, iracionalne in nehumane vrednote in institucije ter ustvarilo nove demokratične, sekularne, racionalne in humane institucije. To je naredilo vsaj na štirih področjih, in sicer na področju kulture, politike, ekonomije in civilne družbe.

Kar se tiče področja kulture, je razsvetljenstvo predstavljalo intelektualni in kulturni izziv srednjeveški teokratski kulturi, v kateri so vse kulturne oblike in subjekti bili podvrženi teologiji, religiji in cerkvi. Razsvetljenstvo se je pojavilo in je delovalo kot stvarjenje nove sekularne ali nereligijske, racionalne kulture. V kulturnem smislu je bilo razsvetljenstvo proces kreativnega uničenja srednjeveške teokratske kulture, vključno z umetnostjo,

filozofijo, katoliško znanostjo (geocentrična astronomija in kreacionizem) ter izobrazbo (Zafirovski 2011, 8).

Razsvetljenstvo je igralo tako vlogo primarnega agenta intelektualnega kot tudi političnega presejanja srednjeveškega sistema. Preko francoske revolucije, ki je dedič razsvetljenstva, je ustvarilo nove politične okoliščine moderne liberalno-sekularne demokracije in družbe s političnimi svoboščinami in pravicami. Delovalo je torej kot gibanje intelektualnega uničenja starega teokratskega družbeno-političnega reda ter ustvarjanja novega sekularnega demokratičnega družbeno-političnega sistema. Razsvetljenstvo je z liberalizmom intelektualno delegitimiziralo in prešlo RKC ali katoliške teokracije in državne cerkve. Je proces simbolične konstrukcije novega tipa politike, kjer so svete in posvetne avtoritete ločene (Zafirovski 2011, 10–11).

Kot proces kreativnega uničenja srednjeveškega sistema je delovalo tudi na področju ekonomije. Kot intelektualni in politični agent je uničilo ekonomski tradicionalizem ter ustvarilo moderno ekonomijo sistema svobodnih trgov in tekmovanja. Intelektualno je uničilo in diskreditiralo fevdalizem kot ekonomsko strukturo starega režima. Razsvetljenstvo je bilo primarni intelektualni vir za teoretično formulacijo konceptov ekonomske svobode, vključno s svobodnimi trgi. Delovne svoboščine in pravice, vključno s kolektivno organizacijo in delovanjem, so rezultat razsvetljskega liberalnega ekonomskega sistema (Zafirovski 2011, 12–13).

Nenazadnje je razsvetljenstvo spodkopalo srednjeveški sistem tudi z idejami individualne svobode, vključno z zasebnostjo. Preko zagovarjanja in podpiranja posameznikovega dostojanstva in svobode, zasebnosti in človekovih ter civilnih pravic, je ustvarilo moderno civilno družbo. Tako je uničilo necivilno ali predcivilno družbo teokratskega zatiranja ter odprlo prosto pot moderni sekularni civilni družbi individualnih svoboščin, zasebnosti, človekovega dobrega počutja, sreče, dostojanstva, pravic in življenja (Zafirovski 2011, 8–9).

Razsvetljenstvo je izzvalo tudi nekatera katoliška prepričanja in utrjene katoliške dogme. S poudarkom na razumu in sposobnosti človeka, da razume vesolje in izboljša svoj položaj v svetu, je bilo čas modernega razmišljanja o napredku. V napredni čas razuma pa niso sodile na primer vera v demone, hudiča in čarovništvo. Pod vprašaj je bil na primer postavljen tudi izvorni greh, saj je John Locke človeka predstavil kot *tabula rasa*, kar pomeni, da se človek rodi kot nepopisan list papirja, njegov individualni značaj pa se oblikuje skozi njegove izkušnje v svetu.

3.1.6 Vzpon nacionalne države

Zaradi formalne organizacijske strukture, ki jo ima RKC, in njenih poskusov uveljavljanja vpliva in moči na tosvetno dogajanje se je v Evropi med državo in RKC razvil poseben odnos (Minkenberg 2012, 78). Ta se je pričel v 4. stoletju v času vladavine Konstantina, ki je krščanstvo razglasil za uradno religijo Rimskega imperija. Sodelovanje s posvetno oblastjo je RKC omogočilo razcvet na različne načine: država je podpirala in sponzorirala njeno delovanje, populacija je bila obvezana k sodelovanju pri njenih aktivnostih, politični in verski voditelji pa so sodelovali pri uveljavljanju specifične krščanske agende in zatirali nekonformiste. Na drugi strani je takšen odnos omejeval avtonomijo RKC, saj je država posegala v religijske zadeve. Ideje o medsebojnem delovanju religijskih in političnih avtoritet so kljub nekaterim heretičnim izzivom v srednjem veku, ki so skušali vpeljati religijske alternative (npr. Katari v Franciji v 13. stoletju in husiti v Bohemiji v 15. stoletju), ostale praktično nedotaknjene do protestantske reformacije (Wright 2010, 1–3).

Tekmovalnost med različnimi krščanskimi denominacijami, ki so nastale kot posledica protestantske reformacije, je prerasla v več desetletij trajajoče vojne. Z namenom sklenitve miru je bil leta 1648 sprejet Vestfalski mir, ki je določal suvereno pravico državnih avtoritet določenega ozemlja, da uvede določeno religijo na osnovi principa »čigar zemlja, tega religija«. Takšno prepoznanje ekskluzivne avtoritete državnih oblasti v religijskih zadevah Madeley (2009, 276–277) vidi kot začetek nove faze ureditve odnosa med državo in cerkvijo, pri čemer je država postala dominanten politični akter, religija pa je zavzela podrejeni položaj. V takšni novi ureditvi se je nadaljevalo tudi poseganje politične oblasti v zadeve RKC. Kot piše Gelmi (1999a, 385), so se na primer vladarji katoliških dežel Španije, Francije in Avstrije vmešavali v papeške volitve, in sicer z možnostjo veta v primeru, da jim izbrani kandidat za papeža ni bil po volji. Velik vpliv je imela politična oblast tudi na imenovanje kardinalov.

Vestfalski mir je povezan z nastankom moderne države in je postavil temelje za nastanek nacionalne države. Temeljlil je namreč na suverenosti teritorialnih držav, vzpostavljal je ravnotežje moči med jasno določenimi neodvisnimi političnimi entitetami, ki si medsebojno prepoznavajo ozemlja. Agnew (2010, 41) vidi Vestfalski mir kot simbol izvora moderne države in kot izid propada vloge RKC kot enega izmed ostankov rimske zedinjene Evrope. Izvor sistema moderne države po njegovem mnenju leži v neuspelem odzivu RKC na izziv protestantske reformacije, ki je zamajala njeno spiritualno avtoriteto. Kot povzema Mahlmann (2014, 1), moderno državo v njeni idealno-tipski obliki zaznamujejo suverenost,

monopolizacija sredstev in legitimna uporaba fizičnega nasilja, depersonalizacija javne avtoritete, racionalna birokracija, vladavina zakona, demokratizacija in omejitve javne avtoritete z ustavo, ki temelji na človekovih pravicah. Kar se tiče nacionalne države, je potrebno dodati še skupno identiteto naroda, ki lahko temelji na skupni zgodovini, teritoriju, kulturi, rasi, jeziku, religiji itn.

Vzpon nacionalne države povezujemo predvsem s francosko revolucijo v zadnji četrtini 18. stoletja, ki je izvirala iz razsvetljenske kritike avtoritarne države in zavzemanju za družbeno organizacijo, ki temelji na pravicah in politično deluje kot demokracija. S francosko revolucijo se je ideal demokracije uprl aristokratskemu in monarhičnemu sistemu, s katerim je bila povezana RKC. Novim razmeram se je RKC le s težavo prilagajala, saj je težko sprejela paternalistično vlogo države v družbi.

Kakšne posledice je imel vzpon francoske nacionalne države za RKC, povzema Küng (2004, 145), ki piše, da je krščansko veroizpoved zamenjala *Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, cerkveno pravo je zamenjala državna ustava, krščanski križ je zamenjala francoska trobojnica, cerkveni krst, poroko in pogreb je zamenjala državna matična knjiga, duhovništvo je zamenjalo učiteljstvo, versko obarvana imena krajev, mest in ulic so zamenjala domoljubna poimenovanja, čaščenje svetnikov je zamenjalo čaščenje heroiziranih mučnikov revolucije, krščansko himno Te deum je zamenjala Marseljeza, krščansko etiko pa razsvetljenska etika.

Francoska revolucija je pomembno prispevala k spremembam na področju odnosov posvetne in cerkvene oblasti. *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* iz leta 1789 je prinesla pomembne spremembe na področju religije. Z njo je bil ukinjen princip »čigar zemlja, tega religija«, ki ga je zamenjal princip religijske tolerance in nevtralnosti države do privatizirane religije. S tem je povezana tudi na novo uvedena svoboda vesti, ki je državljanom Francije omogočila svobodno izbiranje svoje religijske (ne)pripadnosti. *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* je imela še eno pomembno posledico za RKC, o kateri piše Betros (2010). Odvzela ji je namreč poseben položaj, ki ga je le-ta do takrat imela, in tako vso oblast prenesla v roke države. Leto po začetku revolucije je Francija sprejela tudi zakon, ki je nadzor nad cerkvenimi zadevami dal državi, ki je prav tako odpravila desetino, ki je pripadala RKC, prevzela njeno financiranje ter nacionalizirala in prodala cerkveno lastnino. RKC je prav tako izgubila na svoji posvetni moči, in sicer na področju vzgoje, zdravstvene oskrbe in skrbi za revne.

Protikatoliški impulz francoske revolucije in sekularizacija, ki jo je prinesla, sta se s širitvijo Napoleonovega imperija širili v osrednjo Evropo. Kot piše Minkenberg (2012, 80), je intenzivno izgradnjo nacionalnih držav v Evropi v poznem 19. stoletju pogosto spremljala agresivna protiklerikalna politika. Smrke (1996b, 52) opisuje španski primer protiklerikalne polarizacije in konfrontacije s klerikalnimi silami v začetku 20. stoletja. Konflikt je potekal med režimom, katerega ključni ideološki del je bila RKC, ter protirežimskimi skupinami, ki so zahtevale družbene spremembe. Antiklerikalizem teh skupin je v veliki meri izhajal iz upora proti skrajni konservativnosti in nepopustljivost RKC, ki je zavračala svoboščine, kot je svoboda vesti, združevanja ipd., ter na drugi strani razpuščenemu obnašanju RKC, ki je bilo v nasprotju s krščanskimi vrlinami. Prav tako je antiklerikalizem izhajal iz upora proti spoju cerkvene in posvetne oblasti, ki je bil popoln na podeželju in je bil za marsikoga nelegitimen in nemoralen.

Konfrontacija med dvema političnima stranema – vladajočo, z RKC povezano, desno ali klerikalno stranjo ter nasprotujočo, levo ali protiklerikalno stranjo – je sicer ena izmed značilnosti držav latinskega oziroma katoliškega religijsko-kulturnega vzorca po Martinu, to je držav s prevladujočim številom rimokatoličanov in dominantnim položajem RKC, čeprav tudi med temi državami prihaja do številnih variacij (na Irskem in Poljskem na primer, je bilo izrazite notranje polarizacije in konfrontacije v primerjavi z drugimi deželami katoliškega vzorca občutno manj). Takšna konfrontacija v veliki meri, kot je pokazal španski primer, izhaja iz tesnega odnosa med državami in RKC (Smrke 1996b, 50–55).

Protiklerikalna politika je bila izrazita predvsem v Franciji, kjer je leta 1905 pripeljala do ločitve države in RKC. Z ukrepom se je končalo državno sponzoriranje RKC ter vladni posegi pri imenovanju cerkvenih predstavnikov, ki so bili določeni s Konkordatom, ki ga je z RKC leta 1801 sklenil Napoleon in je določal odnos med državo in RKC. Načelo ločitve države in cerkve se je v teku 20. stoletja iz Francije razširilo tudi v druge evropske države.

Moderno razlikovanje med državo in RKC v smeri ločitve je RKC odvzelo neposredno državno podporo in večji del njene dotedanje privilegiranosti, istočasno pa se je znebila državnega nadzora ter pridobila na avtonomiji. S tem se ji je odprl »širok prostor delovanja v civilni družbi, po zakonih in pravilih, ki veljajo za to družbo; temu je Cerkev uspešno pridružila sebi lastne načine mobiliziranja in organizacije ljudi na nedržaven način« (Kerševan 1996, 49). Proces razločevanja države in RKC kot osamosvajanje države od RKC in osamosvajanja lokalnih cerkev od nacionalne države je krepilo transnacionalno povezanost in organiziranost RKC ter vlogo Vatikana nasproti lokalnim cerkvam. To je privedlo do bolj

enotne organiziranosti RKC in manjše samostojnosti lokalnih cerkev nasproti Rimu v primerjavi s srednjim vekom in časom do 19. stoletja (Kerševan 1996, 49).

RKC je bila zadržana tudi do demokracije, ki je spremljala vzpon nacionalnih držav. Carozza in Philpott (2012, 19–25) povzemata odnos RKC do demokracije. Pravita, da so pred 19. stoletjem papeži sicer redko govorili o demokraciji, kadar pa so, so bili ostri in so jo povezovali z liberalizmom in socializmom, ki so ju prav tako obsojali. Ključna tarča RKC je bil liberalni pogled na človeka kot avtonomnega in svobodnega, ker je po njenem mnenju zanikal človekovo odvisnost od Boga. Pogled na demokracijo se je spremenil konec 19. stoletja s papežem Leonom XIII. (1878–1903), ki je o demokraciji govoril bolj naklonjeno, vendar še zmeraj z zadržki. Korak naprej je naredil papež Pij XII. (1939–1958), ki je leta 1944 z naklonjenostjo govoril o duhu demokratične svobode in participacije, ki se bo pojavila po koncu II. svetovne vojne, in povezal demokracijo s človekovimi pravicami. Še dlje je šel papež Janez Pavel II. (1978–2005), ki je leta 1987 v encikliki *Sollicitudo rei socialis* pozval k demokraciji (vključno z vladavino zakona in spoštovanjem človekovih pravic) kot najboljši alternativni proti korupciji in avtoritativnosti, leta 1991 v encikliki *Centesimus annus* pa je zapisal, da »Rimskokatoliška cerkev ceni demokratični sistem, v kolikor ta zagotavlja participacijo državljanov pri sprejemanju političnih odločitev, zagotavlja možnost volitev in nošenje odgovornosti izvoljenih ter zamenjave izvoljenih na miren način, ko je to potrebno« (Janez Pavel II. 1991 v Carozza in Philpott 2012, 25 lasten prevod).

3.2 ODNOS RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE DO MODERNOSTI IN NJEN ODZIV NANJO

Hellemans (2001, 117–119) piše o odnosu RKC do modernosti od francoske revolucije naprej. V obdobju od francoske revolucije do leta 1878 je RKC modernost zavračala, v obdobju od leta 1878 do 1962, ki nekoliko sega v postmoderno obdobje, pa je z njo tekmovala. V vsakem od teh obdobj je RKC imela določeno predstavo o sami sebi, in sicer v prvem obdobju kot žrtev začasne revolucionarne agitacije ter v drugem obdobju kot protisila, ki se bori proti groznemu nasprotniku. V vsakem obdobju je imela tudi določeno predstavo modernosti, in sicer kot grešno prekinitev družbenega reda v prvem obdobju ter sekularno silo v drugem obdobju. Pozicijo RKC proti modernosti do leta 1962 lahko povzamemo z besedo antiteza. RKC je namreč ostro obsojala modernost kot brezbožno. Vsako sodelovanje v takšni družbi je bilo za RKC bistveno napačno, saj so svoboščine in politika moderne družbe spodkopale vidno vlogo RKC v družbi. Ta splošni pogled na modernost se ni spremenil vse

do II. vatikanskega koncila. Kljub vsemu pa se je močno spremenil način, na katerega se je RKC borila proti modernosti. Leta 1846 si je papež Pij IX. (1846–1878) močno prizadeval za obnovo katolicizma: RKC je šla skozi proces centralizacije, skupnost vernikov pa je bila pozvana h kazanju bolj intenzivnega religijskega vedenja. Zunaj religijske sfere pa je papež Pij IX. pozival k pasivnosti oziroma k zavračanju modernega sveta, s katerim verniki niso smeli biti povezani. Tako so na primer bili katoliški politiki v Italiji pozvani k temu, da se ne vključujejo v politiko, kar je postal model tudi drugih držav. S papežem Leonom XIII. (1878–1903) je takšna pasivnost zunaj religijske sfere izginila. Rimokatoličani so bili pozvani k aktivnemu zedinjenju in sodelovanju v različnih domenah družbe. Izkazalo se je namreč, da je bila moderna družba več kot le revolucionarni kaos, ki se bo slej kot prej zrušil, ter da je stabilna in organizirana. Izkazalo se je tudi, da je manj zla, kot je RKC sprva predvidevala. V luči takšnih ugotovitev je RKC namesto pasivnosti in zavračanja organizirala proti-gibanje, ki naj bi modernost preoblikovalo. Še vedno v skladu z antitezo je RKC vstopila v obdobje tekmovalnosti s sekularno modernostjo. V pričakovanju prihodnje »katoliške modernosti« je bila ustanovljena dobro organizirana katoliška subkultura oziroma proti-družba.

Za obdobje modernosti lahko rečemo, da so odnos RKC z družbo zaznamovali številni konflikti. Smrke (1996b, 54) piše, da ima RKC nekatere bistvene značajske poteze, ki porajajo takšne konflikte. Martin (1991 v Smrke 1996b, 51) že omenjeni katoliški religijsko-kulturni vzorec, v katerega spadajo države s prevladujočim številom rimokatoličanov in dominantnim položajem RKC, drugače imenuje tudi vzorec konfrontacije. Tako je na primer že bilo govora o klerikalno-protiklerikalnem političnem konfliktu. Značajske poteze RKC, ki porajajo konflikte z družbo, so tri: prvič, njena organizacijska moč in »v doktrini utemeljena težnja k obvladovanju celotnega človekovega življenja (od zibelke do groba) in družbenega oziroma narodovega življenja (od šolstva do politike)« (Smrke 1996b, 54). Ta težnja temelji v zgodovinskih okoliščinah nastanka in vzpona RKC, »posebej v tem, da je v petem stoletju tako rekoč nadomestila rimsko državo z vsemi njenimi funkcijami« (Smrke 1996b, 54). Drugič, izvajanje težnje po obvladovanju posameznikov in družbe kot nedemokratična, hierarhična institucija ter nedopuščanje razprave o resnicah, ki jih je predstavljala kot edine pravilne, kar je počela ob pomoči absolutistične države. In tretjič, institut celibata, ki je klerike, ki so v veliki meri imeli nadzor nad družinskim in spolnim življenjem ljudi, zaradi prisilnosti in nenaravnega značaja vodil do enako nenaravnega, nesproščenega in prisilnega odnosa do ljudi.

Družbene spremembe ne vplivajo le na spremembo položaja RKC na družbeni in individualni ravni, ampak so prav tako dejavnik sprememb znotraj same RKC, ki se mora za uspešno delovanje v času religijskih, kulturnih in družbenih preobratov prilagoditi na nove družbene razmere. Kot odgovor na zgodnje moderne razmere v družbi (od 16. do konca 18. stoletja), ki so jih zaznamovale predvsem renesansa, protestantska reformacija ter demografska in ekonomska rast, se je RKC sama lotila svoje prenove. Kot orodje protireformacije in z namenom zaščite pred herezijami je leta 1542 papež Pavel III. (1534–1549) ustanovil *Sveto kongregacijo univerzalne inkvizicije*, danes imenovano *Kongregacija za nauk vere*, ki skrbi za oznanjanje in zaščito katoliške doktrine. Nekaj let za tem se je pričel Tridentinski koncil (1545–1563), s katerim je RKC načrtno jasno ločnico med katolicizmom in protestantizmom, pri tem pa bolj jasno definirala sam katolicizem. Kot povzema Marshall (2009, 33–35), je koncil načrtno nove smernice, kaj pomeni biti rimokatoličan, razglasil je katoliško doktrino glede vseh spornih vprašanj in tako ustvaril enotno šablono prepričanj RKC, potrdil je svetopisemski kanon. Avtoriziral in standardiziral je katekizem za laike ter vzpostavil enotno ureditev obhajanja maš. K temu je prispevala tudi naraščajoča težnja med laično elito v mestih po katolicizmu, ki bolj neposredno nagovarja verne, o čemer piše Bireley (2009). Takšna sprememba v religijski mentaliteti je bila povezana že z renesanso in njenim poudarkom na individualizmu vsakega posameznika, njegovega samozavedanja in unikatnosti. Kot odgovor na individualizem so se razvile nove sistematične oblike molitve za posameznike ter pogostejše obhajanje zakramenta spovedi. Kerševan (1996, 48) kot posledico naraščajoče individualizacije vidi tudi premik od kolektivne eshatologije k individualiziranemu človeškemu odrešenju. Küng (2004, 122) še dodaja, da je poleg poskusa oskrbeti verne z bolj jasno obliko katolicizma RKC od vernikov zahtevala podreditev katoliškemu nauku, kar je bil njen odgovor na kritiko, ki jo je prinesla protestantska reformacija: kritika srednjeveške oblike krščanstva, latinske maše, duhovništva in meništva, celibata, kulta relikvij, čaščenja svetnikov itd.

Kot odziv na zgodnje moderne družbene okoliščine se je RKC lotila tudi vzpostavljanja notranjega reda, predvsem z namenom uspešnega podajanja vere. Tridentinski koncil je z namenom preprečevanja zlorab katoliških praks okrepil položaj škofov znotraj škofij. Poleg tega je odredil redne škofijske in metropolitanske sinode z namenom vcepljanja katoliških nauk in nadzora nad izvajanjem reform ter redne obiske župnij s strani škofov. Poudarjena je bila pastoralna vloga škofov in župnikov kot dušnih pastirjev svojih župljanov. V vsaki župniji so bila prav tako ustanovljena semenišča. Po koncu koncila je z namenom uspešne

implementacije vere izšel *Katekizem Tridentinskega koncila* in drugi katekizmi, namenjeni tako duhovščini kot laikom (Bireley 2009, 237–238). Küng (2004, 131–132) znotrajcerkveno reformo koncila označi za »sredstvo protireformacijskega bojnega programa«, s katerim je RKC težila k rekatolizaciji Evrope. Pri tem je uporabljala tudi silo, takšna strategija pa je v drugi polovici 16. stoletja pripeljala do poplave nasilja. Vera oziroma verski boj za monopol je postala gonilo vojn. Kot piše Küng, je s tem krščanstvo izpričalo, da ni zmožno ustvarjati miru, kar je močno okrnilo njegovo verodostojnost in vlogo veziva evropske vere, kulture, politike in družbe, s čimer je samo prispevalo k procesu sekularizacije.

Razsvetljenstvo, z njim povezan napredek v znanosti in kasneje industrializacija ter francoska revolucija, ki so sledile zgodnje modernemu obdobju v Evropi, so za RKC prinesle nove politične, ideološke in družbene izzive. Vemo že, da je s francosko revolucijo RKC vedno bolj izgubljala svoj vpliv na političnem področju, napredek znanosti pa jo je stal izgube položaja tudi na intelektualnem področju. V okoliščinah napredujoče se znanosti se je delovanje RKC iz političnega in intelektualnega področja vedno bolj premikalo v smeri poudarka na duhovni in družbeni vlogi. Na novo je odkrila svoje principe dobroteljnosti, ki so zaznamovali njeno zgodnje obdobje. Takšna nova usmerjenost RKC je bila tudi posledica širitve politike nevmešavanja v obubožan delavski razred s strani vlad in intelektualcev v sekularni sferi na podlagi Darwinove teorije evolucije, s katero so opravičevali zavračanje pomoči revnim, saj je bilo to v nasprotju s principi evolucijskega napredka. Število neizučnih in nezaposlenih delavcev, ki so živeli v ekstremni revščini, je v urbanih centrih naraščalo kot posledica industrijske revolucije in z njo povezanimi demografskimi spremembami. Primeri religiozno navdahnjene dobroteljnosti so se skozi 19. stoletje stopnjevali do te točke, ko je konec 19. stoletja s papežem Leonom XIII. (1878–1903) RKC zavzela novo stališče do pomoči revnim, ki se je ojačalo z encikliko *Rerum Novarum* iz leta 1891, ki je obsodila kapitalizem in socializem kot pogubna za blagostanje obubožanih delavcev. Leon XIII. je v nasprotju s svojimi predhodniki, ki so poudarjali posvetno oblast RKC, zavzel položaj moralnega voditelja Evrope z namenom izboljšati položaj delavskega razreda. Kombinacija poudarka Leona XIII. na dobroteljnosti in izgube posvetne oblasti RKC je pripeljala do temeljnega premika njenega žarišča, kar se je izkazalo za transformacijo, ki je bila potrebna za to, da je preživela izziv modernosti (McQuade 2011).

Izguba posvetne oblasti je prispevala k centralizaciji cerkvenega aparata. Škofje, ki so izgubili posvetno oblast, so se obračali na Sveti sedež, prav tako nižja duhovščina ter rimokatoličani,

ki so živeli v protestantskih državah, saj jim je Sveti sedež predstavljal edino oblast, ki jih je lahko varovala (de Bertier de Sauvigny 1999, 313). V 19. stoletju je tako Rim imel vse večji vpliv na volitve škofov in notranje zadeve škofij. Na izgubo politične oblasti papeštva je papež Pij IX. (1846–1878) odgovoril z doktrino papeške nezmotljivosti, s katero je skušal ojačati svojo duhovno avtoriteto ter svoj položaj znotraj RKC. Papeška nezmotljivost se nanaša na papeževe »lastne uradne odločitve o nauku. Te uradne /.../ odločitve so nezmotljive /.../ zaradi posebne pomoči Svetega duha in same po sebi ter brez soglasja Cerkve nespremenljive« (Küng 2004, 155). Doktrina papeške nezmotljivosti je bila sprejeta v okviru I. vaticanskega koncila (1869–1870) kljub določeni stopnji nasprotovanja. Skupaj z njo je bila sprejeta tudi doktrina, ki papežu podeljuje »pravno zavezujočo in pravosodno vrhovnost nad sleherni nacionalno cerkvijo in nad slehernim katoličanom« (Küng 2004, 155).

I. vaticanski koncil je papež Pij IX. sklical predvsem zato, da bi od škofov dobil potrditev za ideje, ki jih je leta 1864 izrazil v *Zbirki modernih zmot*. V njej je papež obsodil vse aspekte modernosti, njeno teološko, filozofsko, moralno in politično naravo. Obsodba je tako doletela duhovniška in svetopisemska društva, človekove pravice, svobodo vesti, veroizpovedi in tiska, civilne poroke, racionalizem, svobodomiselnost itn. RKC je tako v okolju, kjer sta se širila liberalizem in nacionalizem, obdržala svojo ekstremno konservativno držo, ki jo je pred papežem Pijem IX. jasno izrazil tudi papež Pij VI. (1775–1799), ki je v odgovor na francosko revolucijo zavrnil »"gnusno filozofijo človekovih pravic" in še zlasti svobodo vere, vesti, tiska kot tudi enakost vseh ljudi« (Küng 2004, 144) (Küng 2004, 144, 152).

Tako doktrina papeške nezmotljivosti kot *Zbirka modernih zmot* sta naleteli na odpor posvetne oblasti. Nemški kancler Otto von Bismarck je na primer RKC obsodil, da deluje v nasprotju z modernimi principi, njeno delovanje pa vedno bolj potiskal v zasebno sfero. Na tak način je RKC skozi 19. stoletje še dodatno izgubljala na posvetni oblasti, dokler je ni popolnoma izgubila (McQuade 2011).

I. vaticanski koncil je prav tako prinesel nove delitve znotraj RKC. Nasprotniki papeške nezmotljivosti so v pokoncilskem času (zadnje zasedanje koncila je bilo 18. julija 1870, čeprav so 20. septembra 1870 po izbruhu nemško-francoske vojne, ko so italijanske čete vdrle v Rim, koncil odložili za nedoločen čas) tvorili t.i. Starokatoliško cerkev, ki se je ločila od RKC.

Del sprememb, ki so se kot posledica odzivanja na družbene spremembe dogajale znotraj RKC, je tudi nastanek različnih kongregacij, papeških svetov, sodišč, uradov in komisij.

Nastanek nekaterih sega še v predreformacijsko obdobje pa vse do danes. Omenjene institucije delujejo predvsem na štirih področjih: notranje zadeve RKC (npr. *Kongregacija za duhovščino*, *Kongregacija za zadeve svetnikov* itn.), delovanje RKC v svetu (*Kongregacija za nauk vere*, *Papeški svet za družino*, *Caritas intrnationalis* itn.), upravljanje RKC (npr. *Sekretariat za ekonomijo*) ter cerkvena sodišča. Kot piše Gelmi (1999b, 465–467), je papež Pij X. (1903–1914) v začetku 20. stoletja reformiral cerkveni aparat, saj je do takrat število takšnih institucij naraslo, njihove pristojnosti pa so bile marsikdaj nejasne. Leta 1908 je tako papež Pij X. s konstitucijo *Sapienti consilio* uredil področje kongregacij, sodišč in uradov. Po njegovi pobudi je njegov naslednik Benedikt XV. (1914–1922) leta 1917 prav tako zbral celotno cerkveno pravo RKC v *Zakoniku cerkvenega prava*. Zakonik je bil reformiran po II. vaticanskem koncilu, novi zakonik je leta 1983 razglasil Janez Pavel II.

Kot piše Küng (2004, 149, 153), so družbene spremembe v času modernosti poleg pretresa za RKC pomenile tudi izziv za pridobitev izgubljenih vernikov. Po odhodu reformatorjev, naravoslovcev in filozofov so RKC zapustili tudi delavci in intelektualci, ki jim katolištvo na ravni znanosti in izobrazbe, ki sta temeljnega pomena za sodobnega človeka, ni imelo več kaj ponuditi, kar se je odsevalo na izobrazbeni ravni katoliških množic. V 19. stoletju je tako prišlo do različnih novih oblik cerkvenega delovanja ter »prebujanj[a] verskih sil med duhovništvom in laiki, med meniškimi redovi, v misijonarskem gibanju, v caritas, v vzgoji in posebej še v ljudski pobožnosti« (Küng 2004, 149).

RKC v obdobju modernosti ni stopila v korak s časom. Njeno delovanje so bolj kot etično-verski razlogi določali pravni in diplomatski razlogi, nepotizem pa je onemogočal potrebne reforme, ki jih je zahteval čas. Prišlo je do protislovij med razvojem družbe in RKC, ki jih za 19. stoletje povzema Küng (2004, 150):

Na eni strani je boj za človekove in državljanske pravice, na drugi pa zanikanje pravic človeka in kristjana v Cerkvi. Na eni strani suverenost ljudstva v predstavniški demokraciji, na drugi izločanje ljudstva in duhovništva pri izbiri župnikov, škofov in papeža. Na eni strani delitev oblasti (zakonodajna, izvršilna in sodna veja oblasti), na drugi koncentracija vse oblasti v rokah škofov in papeža (prvenstvo in nezmotljivost). Na eni strani enakost pred zakonom, na drugi dvorazredni sistem duhovništva in laikov. Na eni strani svobodne volitve odgovornih na vseh ravneh, na drugi imenovanja v rokah nadrejene instance (škofov, papeža). Na eni strani enakopravnost

Judov in pripadnikov drugih ver, na drugi katoliška državna vera, kjer koli jo je moč uveljaviti.

Konkreten primer časovne neuskklajenosti razvoja v moderni družbi in razvoja v RKC se kaže v tem, da je v istem stoletju, ko je Darwin oznanil teorijo evolucije, papež Pij IX. (1846–1878) oznanil dogmo o brezmadežnem spočetju Marije, ki nima podlage niti v Svetem pismu, niti v katoliškem izročilu prvega tisočletja ter je v luči teorije evolucije popolnoma nesmiselna (Küng 2004, 152).

V želji premostiti prepad, ki je v 19. stoletju nastal med RKC in sodobnim svetom, med teologijo in znanostjo, se je v RKC pojavil modernizem, ki je »skupni pojem za reformne težnje vrste rimsko-katoliških teologov konec 19. in na začetku 20. stoletja, ki v resnici po svojem načinu mišljenja, svojih reformnih idejah, po svojem izvoru in vzgoji pripadajo najrazličnejšim smerem« (Weinzierl 1970, 86 v Zinnhobler 1999, 428). Vrhunec je modernizem doživel v času papeža Pija X. (1903–1914), ki je v njegovih prizadevanjih videl nevaren vdor duha časa v RKC, gibanje pa označil kot povzetek in strup vseh krivovercev. Modernistični boji so se postopno umirili v času I. svetovne vojne (Zinnhobler 1999, 423, 428–429). Nekatere predlagane reforme modernistov so nato bile sprejete z II. vaticanskim koncilom.

4 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V ČASU POSTMODERNOSTI

Za obdobje postmodernosti štejem čas od srede 20. stoletja naprej. Čeprav točen začetek in definicija postmodernosti še nista dorečeni, vlada splošni konsenz, da se je postmoderno obdobje pričelo nekje v drugi polovici 20. stoletja. Postmoderno obdobje zaznamujejo ekonomske, politične in kulturne spremembe. Kot piše Inglehart (1997, 8), postmodernizacijo spremlja nov pogled na svet, premik v tem, kaj ljudje želijo od svojega življenja. Spreminjajo se osnovne politične, delovne, religijske, družinske in spolne norme. Osrednja dimenzija postmodernosti je za Ingleharta ekonomska dimenzija oziroma ekonomski razvoj, ki je povezan z novimi postmodernimi prepričanji. Postmoderna prepričanja so tako posledica ekonomskih ali družbenih sprememb, istočasno pa sama oblikujejo družbeno-ekonomske pogoje.

Kar se tiče ekonomske dimenzije, je za Ingleharta (1997, 43, 109–110) ključnega pomena eksistencialna varnost, ki jo razume kot ključni dejavnik postmodernizacije. Pravi, da je blaginja, ki izvira iz ekonomskega razvoja, tista, ki je močno povezana s postmoderno kulturo. Inglehart predpostavlja, da imajo posamezniki, ki imajo zagotovljeno ekonomsko pa tudi fizično varnost, drugačen pogled na življenje kot tisti, ki takšne varnosti ne doživljajo. Slednji dajejo poudarek na materialne cilje, medtem ko prvi zasledujejo nematerialne cilje, kot so samoizražanje, pripadnost ter intelektualno in estetsko zadovoljstvo. Zagotavljanje preživetvenih potreb naj bi torej vodilo do poudarka na nefizioloških ali postmaterialističnih ciljih. Prioriteta v življenjih posameznikov namesto ekonomske rasti in dosežkov, ki sicer ostajajo cenjeni, postane kakovost njihovega življenja ter njihovo osebno dobro počutje.

Za postmoderno ekonomijo je značilen predvsem premik delovne sile iz proizvodnega v storitveni sektor. Ko je večji del delovne sile zaposlen v storitvenem sektorju, je govora o postindustrijski družbi, ki se dobro prekriva s postmoderno družbo, čeprav gre pri postindustrijski družbi za poudarek na strukturi delovne sile, pri postmoderni družbi pa za kulturne spremembe, ki so povezane z ekonomskim napredkom oziroma ekonomsko varnostjo (Inglehart 1997, 101). V takšni družbi narašča delež visoko izobraženih posameznikov, obrat od materialnih dobrin k storitvam pa spremlja tudi poudarek na pomembnosti informacij in znanja. Bolj kot nadzor nad materialnimi dobrinami je pomemben nadzor nad informacijami in mediji. Informacijske in komunikacijske strukture postanejo tiste, ki v večji meri oblikujejo življenja ljudi. Nove informacijske in komunikacijske tehnologije ter druge inovacije skupaj s povečano globalizacijo prav tako omogočajo hiter pretok denarja, informacij, blaga in delovne sile v mednarodnem prostoru, zaradi česar postmoderno ekonomijo zaznamuje večja fleksibilnost in raznolikost v oblikah produkcije in potrošništva. Takšna ekonomska globalizacija vpliva tudi na politično področje, kjer nadnacionalna kooperacija in integracija, na primer v obliki Evropske unije, postavlja izziv nacionalnim državam.

Kulturne spremembe v času postmodernosti se nanašajo na prepričanja, vrednote, znanje in spretnosti, ki jih posamezniki v družbi ponotranjijo in podpirajo ekonomski in politični sistem. Za postmoderne družbe je značilen dolgoročni premik od tradicionalnih religijskih in kulturnih norm, ki je povezan s premikom od materialističnih k postmaterialističnim vrednotam, vzrok za takšen premik pa tiči v visoki stopnji eksistencialne varnosti, ki je posledica ekonomskega razvoja in vzpona države blaginje. Najhitrejši v postmoderni družbi oziroma napredni državi blaginje je upad tradicionalnih religijskih in družinskih ter spolnih

norm. Kar se tiče družinskih in spolnih norm, v ospredje namesto reprodukcije pride individualna spolna zadovoljitev, pride do novih opredelitev družine. Skozi zgodovino je tradicionalna dvostarševska družina imela ključni pomen za preživetje otrok in družbe. Ločitev, splav in homoseksualnost so veljale za obsojanja vredne prakse, poleg tega je vladalo tudi negativno stališče do poklicne kariere poročenih žensk. Te tradicionalne norme je v veliki meri spodkopal razvoj učinkovitih kontracepcijskih sredstev skupaj z blaginjo v družbi. Zgodil se je premik k večji fleksibilnosti individualnih izbir v spolnem življenju posameznika, sočasno s povečanjem sprejemanja homoseksualnosti in netradicionalnih družinskih oblik (Inglehart 1997, 15, 43–45).

Upad tradicionalnih religijskih in družinskih ter spolnih vrednot pomembno vpliva na še en aspekt človekovega pogleda na svet v postmodernej družbi, in sicer upad spoštovanja avtoritete na političnem področju skupaj z vedno večjim poudarkom na participaciji in samoizražanju. Ta dva trenda sta ugodna za bolj participatorno obliko demokracije, kar je neugodno za položaj vladajočih elit. Politična participacija je tako od omejenosti na majhno manjšino v agrarnih družbah prešla v masovno mobilizacijo v smislu udeležbe na volitvah v moderni družbi ter do bolj aktivne oblike masovne participacije v postmodernej družbi. Vedno večji delež populacije v postmodernej družbi prav tako ceni svobodo izražanja in politične participacije kot stvar, ki je dobra sama po sebi in ne le kot sredstvo za doseganje ekonomske varnosti (Inglehart 1997, 42–44). Z zahtevami po novem, bolj participatornem političnem delovanju se sočasno pojavljajo nova družbena gibanja, ki se zavzemajo za prilagajanje raznolikostim v družbi in pravice različnih družbenih skupin.

4.1 DEJAVNIKI SPREMEMB V POLOŽAJU RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE

4.1.1 Družbene razmere postmodernosti

Vpliv na novo nastalih družbenih razmer postmodernosti na religioznost podrobno obravnava Inglehart s sodelavci. Kot pišejo, postmoderne družbe najbolj zaznamuje širitev človekovih izbir. Materialno bogastvo postmodernih družb zmanjšuje osnovne eksistencialne omejitve človeške izbire, vzpon ekonomije, osnovane na znanju, pa nudi ljudem intelektualno neodvisnost in širi področja, na katerih se morajo ljudje zanašati na lastne odločitve (Inglehart in drugi 2004, 8). Takšna širitev področij človekove izbire se dogaja na tri načine. Prvič, postindustrijske družbe, kot že omenjeno, zaznamuje visoka stopnja blaginje, država blaginje skrbi, da imajo ljudje zagotovljene osnovne dobrine, zaradi česar množice ljudi izkušajo stopnjo eksistencialne varnosti kot še nikoli prej v zgodovini. Za visoko stopnjo

eksistencialne varnosti smo že povedali, da spodkoplje pomembnost religije, saj zmanjša strah in stres ter krepi občutke dobrega psihološkega počutja. Fizično preživetje, minimalni življenjski standard ter visoka pričakovana življenjska doba so lahko samoumevni za večino ljudi v postmodernih družbah. Takšna eksistencialna varnost pa ljudem omogoča, da se osredotočajo na cilje, ki niso vezani na trenutno preživetje (Inglehart in Welzel 2005, 28). Večja kot je družbena zaščita, daljša kot je življenjska doba, boljše kot je zdravje v bogatih postmodernih družbah in državah blaginje, manj je v teh družbah ljudi, ki tradicionalne religijske vrednote razumejo kot ključne za svoje življenje. To ne pomeni, da z razvojem družbe izginejo vse oblike religioznosti, navadno ostanejo simbolni elementi, kot je formalna pripadnost religijskim identitetam in ritualom, kljub temu da je njihov bistven pomen zbledel. Tako imajo na primer cerkve še zmeraj pomembno vlogo pri sklepanju zakonskih zvez in pri pogrebi tudi v močno sekulariziranih družbah. Kot bomo videli v nadaljevanju, se ljudje prav tako v popisih prebivalstva in raziskavah pogosto opredeljujejo za člane določene religijske skupnosti, v katero so bili socializirani, čeprav se več aktivno ne udeležujejo cerkvenih obredov. Kljub temu pa Norris in Inglehart predvidevata, da so ljudje, ki živijo v varnih naprednih industrijskih družbah, manj pokorni tradicionalnim religijskim voditeljem in institucijam, konvencionalne religijske prakse pa so za njih manj pomembne (Norris in Inglehart 2004, 246–247).

Drugič, postindustrializacija je sprožila množični proces kognitivne mobilizacije. Storitvene dejavnosti zahtevajo kognitivne veščine, ljudje v svojih poklicih delajo z znanjem, izvajajo analitične naloge in uporabljajo informacijsko tehnologijo. Pri opravljanju svojega dela imajo visoko stopnjo avtonomije. Potreba po kognitivnih veščinah poveča zahtevo po višji izobrazbi, izobrazbena raven je zato v postmodernih družbah močno narasla. Izobrazba naredi ljudi intelektualno bolj neodvisne, saj niso več odvisni od interpretacij sveta drugih ljudi. Formalna izobrazba in delo pomagata razviti potencial za avtonomno sprejemanje odločitev. Delavci v storitvenem sektorju se pri svojem delu srečujejo z ljudmi in koncepti, delujejo v svetu, kjer sta osrednji inovacija in svoboda individualne presoje. Kreativnost, domišljija in intelektualna neodvisnost postanejo osrednje. Poleg tega množični mediji in informacijska tehnologija dajejo ljudem enostaven dostop do znanja, kar povečuje informacijsko avtonomijo. Zato naraščajoča stopnja izobrazbe, povečanje kognitivnih in informacijskih zahtev pri ekonomskih aktivnostih in širjenje informacij preko množičnih medijev naredijo ljudi intelektualno bolj neodvisne in zmanjšajo kognitivne ovire človeške izbire (Inglehart in Welzel 2005, 28–29).

Tretjič, postmoderna družba ima družbeno osvobajajoč učinek. V moderni industrijski dobi je sistem masovne produkcije delovno silo podvrgel rigidnemu centraliziranemu nadzoru, delavci pa so bili vpeti v tesno povezane skupine z močnim konformističnim pritiskom. Postindustrializacija pa je destandardizirala ekonomske aktivnosti in družbeno življenje. Fleksibilna organizacija ekonomije in avtonomija, dana delavcem, se širita na vsa področja življenja. Človeška interakcija je vedno bolj osvobodjena vezi tesno povezanih skupin, kar omogoča ljudem, da prosto ustvarjajo in prekinjajo družbene vezi. Država blaginje podpira tak individualizacijski trend (Inglehart in Welzel 2005, 29).

Poleg širitve človekovih izbir in njegove neodvisnosti je v postmodernem času ključna individualizacija. Dawson (2013, 18–24) analizira pomen koncepta individualizacije v postmodernem času v teorijah Zygmunta Baumana, Ulricha Becka in Anthonya Giddensa, ki to obdobje vidijo kot drugo fazo modernosti, in sicer Bauman govori o tekoči moderni, Beck o razviti moderni kot družbi tveganja, Giddens pa o visoki moderni. Koncept individualizacije razumejo kot način, na katerega je identiteta preoblikovana od dane do takšne, ki jo posameznik gradi sam in je zanj ter svoj položaj v družbi tudi sam odgovoren. Beck vidi individualizacijo kot posledico institucionaliziranega individualizma, kar pomeni, da je v osredju družbenih institucij posameznik (osnovne civilne, politične in družbene pravice so usmerjene k posamezniku in ne skupinam). Individualizem je sicer bil značilnost moderne dobe že pred razvito moderno oziroma postmoderno dobo, vendar je v tistem obdobju družbena kohezija kategorij, kot sta razred in družina, ki sta temeljili predvsem na tradiciji, pomagala kompenzirati za institucionalni individualizem. V razviti moderni družbi se je zaradi detradicionalizacije proces individualizacije dovršil in postal univerzalen. Giddens individualizacijo vidi predvsem kot obvezo posameznika, da na vsakodnevni ravni sam, na odgovoren in netradicionalen način, odloča o tem, kako bo živel. Posamezniku je omogočeno, da gradi svoje sebstvo in identiteto do neke mere odmaknjeno od družbenih omejitev, zato mu individualizem predstavlja emancipatorno življenjsko priložnost. Tako kot Beck tudi on vidi individualizacijo kot dolgoročni proces, ki spremlja celotno moderno obdobje in je v visoki moderni zavzel specifično, bolj temeljito obliko, do česar je prišlo zaradi prehoda v post-tradicionalno ureditev. Tako kot za Becka je tudi za Giddensa individualizacija univerzalni proces, prav tako pa jo oba vidita kot reflektivno odgovornost posameznikov. Tudi za Baumana individualizacija pomeni, da izgradnja identitete postane posameznikova individualna naloga in mu odpre nove možnosti samo-realizacije in izražanja. Vendar pa Bauman meni, da vsi posamezniki niso individualizirani v enaki meri, saj je individualizacija

v veliki meri odvisna od dostopa do virov, ki jih Bauman poveže z denarnimi viri, lahko pa vključujejo tudi priložnost posameznika, da njegove osebne izbire obveljajo za legitimne in so potrjene s strani drugih posameznikov. Individualizem v postmodernem obdobju torej pomeni, da so posamezniki osvobojeni preprostih modernih identitet ter so svobodni v preizkušanju različnih oblik identitete in življenjskih stilov.

Razširitev izbir, neodvisnost ljudi ter individualizem z zmožnostjo in potrebo posameznikov po tem, da sami nadzorujejo svoje življenje in sprejemajo odločitve, se kaže tudi na religijskem področju. Posamezniki pogosto bolj ali manj sami oblikujejo svoje religijske poglede na svet, pri čemer pogosto črpajo iz različnih religijskih tradicij (religijski brikolaž). Gre za t.i. individualno religioznost, ki se odmika od institucionalne religioznosti, o čemer govori že omenjena teorija individualizacije religije. Vse pogosteje je govora tudi o spiritualnosti, pri kateri prav tako gre za stapljanje različnih tradicij, stilov in idej. Tudi pri spiritualnosti gre za subjektivno izkušnjo izven konteksta organizirane institucionalne religije. Houtman in Aupers (2007) vidita vzpon spiritualnosti v 60-ih letih 20. stoletja kot stranski produkt upada tradicionalnih moralnih vrednot. Govorita o detradicionalizaciji, katera s slabljenjem vpliva tradicije na posameznika spodbudi spiritualni obrat, ki posameznika vodi v globlje odkrivanje svojega sebstva.

Kot ugotavlja Tomka (2011, 7), je z individualizmom, ki sega že v moderno obdobje, povezano tudi dejstvo, da religija postaja vedno manj vgrajena v družbeno okolje. Religija, vgrajena v tradicijo, je bila tisočletja del kulturne atmosfere, ki je zajemala celotne družbe. Kot posledica religija od posameznikov ni zahtevala nobene posebne zavednosti in osebne predanosti, razen pobožnosti. Z modernostjo, ko je svet postajal vedno bolj individualiziran, je religioznost vedno bolj postajala vprašanje osebne izbire in odločitve. Biti religiozen je danes zavedna odločitev, s katero posameznik ne sledi vzorcu interpretacije sveta ali modelu vedenja, ki ga predstavlja in od njega pričakuje družba, ampak se odloči za značilen način življenja. Biti religiozen je nekoč pomenilo biti v skladu z običaji, danes pa religioznost zahteva neodvisnost od številnih družbenih pričakovanj.

V individualizirani družbi, v kateri ljudje dobijo avtonomijo in dajejo višjo prioriteto svobodi izbire, pride tudi do tega, da ljudje postanejo manj nagnjeni k sprejemanju avtoritete in dogmatičnih resnic. Občutek avtonomije ljudi vodi do tega, da avtoriteto, dogmatizem in hierarhijo, pa naj bo religijska ali sekularna, postavijo pod vprašaj. Če je premik od tradicionalnih k sekularno-racionalnim vrednotam, ki je povezan z industrializacijo, prinesel

sekularizacijo avtoritete, je premik od preživetja k vrednotam samo-izražanja, ki je povezan s postindustrializacijo, prinesel emancipacijo od avtoritete. Tako kot na političnem, tudi na religijskem področju avtoriteta pojenja, etika in etična pravila pa postanejo bolj fleksibilna in situacijska. Dogmatična religioznost tako izgubi svoj vpliv (Inglehart in Welzel 2005, 29–30), pride do zavračanja hierarhičnih institucij. Kar se tiče tradicionalnih religijskih institucij, se torej nadaljuje trend sekularizacije. Kaže se upad zaupanja v cerkve in obiskovanja verskih obredov ter manjši poudarek na organizirani institucionalni religiji. To sicer ne pomeni, da med ljudmi ni nikakršnega zanimanja za duhovne potrebe (Inglehart 1997, 45). Še več, govora je celo o vrnitvi religije v postmoderno dobo, o t.i. postsekularni dobi, v kateri se javna vloga religije povečuje, pride do de-privatizacije religije. Vendar pa je pri tem potrebno poudariti, da se takšen povratek religije ne nanaša na tradicionalno institucionalno religijo, ampak na že omenjeno individualno religioznost in spiritualnost. Guarino (2011), ki povzema italijanskega filozofa Giannia Vattima, meni, da je v postmoderno dobo, ki je kritična do modernosti, ki je religijo bolj ali manj izločila iz javne sfere in jo zreducirala na privatno zadevo, religiji znova omogočeno, da vstopi v javno sfero. Vendar pa v postmoderno družbo, ki se zaveda, da absolutna resnica ne obstaja in dvomi v neprašljivost znanstvenih in racionalističnih trditvev o resnici, ni prostora za religijo, ki ni zmožna teoretično preseči objektivistično-dogmatične filozofije. Kar se tiče dogmatičnega in disciplinskega krščanstva, ta ni del povratka religije v postmoderno dobo. Vrnitev religije zahteva hkratno razumevanje, da religija ne more temeljiti na rigidni doktrini ali trditvah o absolutnem in dokončnem védenju. Dogmatične trditve o spoznavanju zagotove in dokončne realnosti predstavljajo ravno takšno miselnost, ki jo je v postmoderno družbo doletela diskreditacija. Krščanstvo se tako v postmoderno družbo lahko vključuje na osnovi svoje ideje dobrodelnosti, zavračanja nasilja in tolerantnosti do pluralnosti, ne pa na osnovi nekega principa moralne ali dogmatične resnice.

Kar se tiče absolutne resnice, nekateri postmodernisti (Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard) trdijo, da širok nabor informacij in védenja pomeni, da absolutna resnica ne obstaja ter da razumevanje sveta ni mogoče skozi eno vseobsežno in izčrpno teorijo ali pripoved. Védenje je družbeno konstruirano, je stvar dogovora in je povezano z različnimi simboličnimi sistemi, kot je na primer jezik. Kot povzema Smith (2011, 184–185), Lyotard, eden glavnih teoretikov postmodernosti, ki postavi tranzicijo v postmoderno dobo sicer vsaj na konec 50. let 20. stoletja, govori o tem, da so spremembe v družbi in kulturi, ki jih je prinesla postmodernost, vodile do propada vere v metanaracije modernosti, kar je v

postmodernih družbah povzročilo krizo o tem, kaj določa védenje. Postmodernost, kot jo razume Lyotard, prepozna, da je zaupanje v svetovne filozofije, kot so liberalizem, krščanstvo², znanost, marksizem itn., z njihovimi velikimi zgodbami, kot so napredek zgodovine proti družbenemu razsvetljenstvu in emancipaciji, naracija o krščanskem odrešenju itn., močno upadlo. To je posledica dejanskih dogodkov (razvoj nuklearnega in kemijskega orožja, prispevek znanosti k ekološki katastrofi, vztrajanje in rast revščine kljub tehnološkim prebojem naprednega kapitalizma itn.) ter tehnoloških sprememb (kot je informatizacija), ki so preoblikovale to, kar določa védenje in informacije v naprednih ekonomijah. Posledica izgube zaupanja v te široke metafizične kontekste, pa naj bodo artistični, kulturni, ekonomski, politični, religijski, znanstveni ali družbeni, ki je služilo situiranju in legitimizaciji modernih znanj, aktivnosti ter kulturnih praks v moderni dobi, je, da se je vrednost vsega védenja zmanjšala, védenje je nezmožno preseči družbene, institucionalne ali človeške ovire. Postmodernost je zato polna mikronaracij, ki delujejo kot ločene samo-legitimizirajoče sfere védnosti in ne prispevajo toliko k eni sami centralizirani moderni totalnosti védenja. Nobeno posamezno védenje, pa naj bo znanstveni eksperiment ali religijski tekst, v postmodernosti ne more trditi, da ima univerzalno in brezčasno vrednost, zato v postmodernosti metanaracija ni več mogoča.

Postmodernost zaznamuje tudi religijski pluralizem, ki v Evropi sicer ni novost, vendar sodobni postmoderna čas zaznamuje situacija, v kateri različne religijske tradicije soobstajajo na način, kot ga zgodovina še ni videla, kar je v veliki meri posledica migracij in globalizacije. Krščanstvo v Evropi je že od nekdaj soobstajalo z drugimi religijami, na primer s poganstvom, islamom in judaizmom, poleg tega pa samo krščanstvo ni enotna religija. Do najboljše delitve znotraj krščanstva je prišlo leta 1054 s t.i. veliko shizmo, ko se je krščanski svet razdelil na katoliški in pravoslavni del, čeprav je do razhajanj in različnih gibanj prihajalo že v zgodnji RKC. Večji korak k religijskemu pluralizmu v Evropi je pomenila tudi protestantska reformacija v 16. stoletju. Že omenjeno odkrivanje novega sveta od 15. stoletja naprej je Evropo soočilo z odkrivanjem drugih svetovnih religijskih tradicij. V 19. stoletju na primer so Evropejci kot posledico britanske prisotnosti v Indiji pokazali interes za spoznavanje indijskih religij, predvsem hinduizma, islama in budizma.

Različne religije, ki v preteklosti niso bile uveljavljene v Evropi, se na tem območju v veliki meri uveljavljajo preko migracij. Pri tem bi izpostavila islam, ki danes predstavlja najhitreje

² Za Lyotarda je krščanstvo najstarejša in najboljše Zahodna metanaracija (Lyotard 1997, 70 v Whistler 2011, 34).

rastočo religijo v Evropi. Te nekrščanske religije pa niso prisotne le med priseljenci, v 60-letih 20. stoletja se je na primer med Zahodnjaki povečal interes za vzhodno spiritualnost. V naslednjem desetletju se je razširilo »new age« gibanje, ki se nanaša na vrsto spiritualnih in religijskih prepričanj, ki so se razvila na Zahodu in imajo visoko eklektično strukturo.

V okoliščinah religijskega pluralizma v Evropi, ki ga spremlja avtonomija posameznikov, da sami odločajo o svoji religijski (ne)pripadnosti v pogojih religijske svobode, je katolicizem prisiljen, da na širokem religijskem trgu z drugimi religijami tekmuje za svoje vernike. Berger (2005, 4, 7) piše, da pod pogoji religijskega pluralizma vse religijske institucije prej ali slej postanejo prostovoljna združenja. V takšnih okoliščinah se RKC sreča z neprijetnim dejstvom, da njena avtoriteta več ni družbeno posredovana, ampak jo mora po novem vzpostaviti preko prepričevanja množic. S tem laiki dobijo novo vlogo, saj prenehajo biti RKC samogibno podvržena populacija in postanejo skupnost religijskih potrošnikov, katere mora RKC za članstvo nagovoriti. Zaradi tega laiki dobijo bolj izrecno vlogo v RKC, kar bomo videli tudi v poglavju o odzivih RKC na postmodernost.

Berger (2005, 6) vidi tudi pomembno implikacijo religijskega pluralizma na subjektivno zavest posameznikov. Religija namreč izgubi svoj status samoumevnosti, ki ga je imela v preteklosti in ki je rezultat družbenega konsenza v posameznikovem okolju. Večji del zgodovine so posamezniki živeli v takšnih okoljih homogenosti, ki pa jo pluralizem spodkoplje. Posameznik je v vedno večji meri soočen z drugimi, ki z njim ne delijo te samoumevnosti, kar ga privede do prepričevanja svoje tradicije oziroma religioznosti ter posledično do tega, da religioznost zanj postane odločitev. Religioznost, ki jo posameznik izbere, pa je drugačna kot religioznost, ki je za posameznika samoumevna. Ni nujno, da je manj vneta ali da se spremenijo njene doktrinarne trditve, ampak se spremeni predvsem način, na katerega je posameznik religiozen. Sodobni rimokatoličan na primer lahko potrjuje enako doktrino ter se vključuje v enake prakse kot so se rimokatoličani v preteklosti, vendar se za to, v kaj verjame ter kako se vede, sam zavestno odloči. To naredi njegovo religioznost bolj osebno in ranljivo, religioznost je subjektivizirana, religijsko gotovost pa je težje vzpostaviti.

4.1.2 Globalizacija

S postmodernimi družbenimi spremembami je povezana tudi globalizacija, ki ima sicer svoje korenine že pred nastopom postmodernosti, čeprav ni konsenza o točnem začetku globalizacije. Bernik (2014, 93–94) sicer ugotavlja, da se je pojem globalizacije uveljavil šele v zadnjih nekaj desetletjih ter da je bila njegova uveljavitev nagla, kar nakazuje na to, da ji ni bilo treba nadomestiti nobenega starega pojma. Zato sklepa, da globalizacija kot družbeni

pojav ni veliko starejša od samega pojma ali pa je vsaj postala družbeno pomembna in očitna v zadnjih nekaj desetletjih in je zato pojav z razmeroma kratko zgodovino oziroma se nanaša na družbene spremembe, ki so se začele v drugi polovici 20. stoletja.

»Globalizacija je proces interakcije in integracije ljudi, podjetij in vlad različnih narodov, je proces, ki ga poganjata mednarodna trgovina in investiranje ter ga podpira informacijska tehnologija. Ti procesi imajo vpliv na okolje, kulturo, politične sisteme, ekonomski razvoj in blaginjo ter na človekovo dobro počutje v družbah po vsem svetu« (Globalization 101, lasten prevod). Pri globalizaciji gre za »raztezanje (*stretching*) socialnih, političnih in ekonomskih aktivnosti preko meja, da so lahko dogodki, odločitve in aktivnosti v enem delu sveta pomembni za posameznike in skupnosti v oddaljenih delih istega sveta« (Held in drugi 2000, 54 v Bernik 2014, 93). V ekonomskem smislu lahko globalizacijo definiramo kot ekonomsko gibanje, ki zajema povečan pretok blaga, storitev in denarja po svetu, in sicer zaradi številnih spreminjajočih se pogojev: zmanjšanih tarif, novih finančnih kreditov, rasti multinacionalnih korporacij, napredkov v tehnologiji in širjenja modernih komunikacij. Pogosto jo spremlja migracija ljudi, ki je posledica naraščajoče zahteve po delovni sili. Globalizacijo karakterizira tudi ustanovitev močnih finančnih institucij, katerih namen je ustvariti svetovno ekonomsko integracijo preko Mednarodnega denarnega sklada in Svetovne trgovinske organizacije. Simpatizerji globalizacije poudarjajo, da le-ta zmanjšuje ekonomsko neenakost v številnih delih sveta ter da si številni ljudje globalno delijo ekonomske koristi (Formicola 2012, 112).

Proces globalizacije v postmodernih družbah sooblikuje položaj RKC. Njegovo vlogo pri religijskem pluralizmu v postmoderni družbi sem omenila že v prejšnjem poglavju. Miller (2008, 412–415) vidi izziv globalizacije RKC v treh elementih: homogenizaciji, heterogenizaciji in deteritorializaciji. Homogenizacija pomeni slabitev lokalne kulture, ki jo zamenja bodisi neka verzija Zahodne kulture, bodisi globalna potrošniška kultura. Je torej uveljavljanje ene kulture, in sicer kot nadaljevanje evropske kolonizacije ali krčenje globalne raznolikosti kultur v splošen, potrošniški konglomerat. Homogenizacija je posledica vplivov globalne ekonomije in novih komunikacijskih tehnologij, ki širijo Zahodno kulturo preko dobrin, praks in marketinga. Sočasno s homogenizacijo se odvija tudi heterogenizacija ali glocalizacija, kar pomeni, da ekonomske in tehnološke sile, ki omogočajo globalizacijo, ljudi vzpodbujajo, da se dojemajo kot člani ločenih kultur ter se združujejo v pristnih, manjših kulturnih enotah. Globalizacija z ustvarjanjem pogojev za srečevanje različnih kultur skupnosti tako krepi kot slabi. Medsebojno povezana s homogenizacijo in heterogenizacijo je tudi deteritorializacija. Enostavnost potovanja in migracije ter izbira skupnosti razvežejo

kulturo od geografskega prostora. Deteritorializacija se dogaja tudi preko nove komunikacijske tehnologije, ki omogoča kulturi, da se prosto giblje zunaj geografskega prostora.

Homogenizacija, heterogenizacija in deteritorializacija RKC postavljajo naslednje izzive: homogenizacija z erozijo lokalnih kultur oslabi skupnosti ter spremeni ljudi v individualne potrošnike. Takšno kulturno vzdušje individualizacije je neugodno za katolicizem, ki poudarja skupnost. V individualizirani kulturi imajo namreč religijske tradicije malo možnosti za preživetje in se lahko ohranijo s pomočjo reflektivnih in namernih dejanj ohranjanja in posredovanja tradicije. Homogenizacija namesto religioznosti, ki poudarja skupnost, vzpodbuja individualistično spiritualnost. Homogenizacijska težnja globalizacije lahko sproži tudi strategijo obrambe, zaprtja in zaščite z namenom preživetja posameznega v okoliščinah homogenizacije. Spodbuja kulturne razmere, v katerih se skupnosti zaprejo ter postanejo neke vrste enklave podobnega, kar grozi katolicizmu kot globalni skupnosti, tako na globalni kot na lokalni ravni. Obstaja nevarnost, da bodo religijske skupine, vključno z drugimi skupinami, z namenom, da branijo svojo posebno identiteto, izključile vse, kar je drugačno od njih. Religijske skupnosti kot enklave ljudi, ki mislijo enako in izključujejo vse, kar je drugačno, so nekatoliške. Katolicizem sicer potrjuje lokalno in posamezno, vendar zavrača težnje po izolaciji in sovražnosti (Miller 2008, 413–414, 420–421).

Tudi deteritorializacija ima posledice za RKC. Enotnost lokalne RKC je dolgo bila rezultat preproste inercije družbenega prostora. V deteritorializirani skupnosti, ki je ločena od geografskega prostora, pa inkluzivnost razlik, h kateri teži RKC kot globalna skupnost, postane problematična. Takšna situacija zahteva namerno gojitev katoliških navad, ki nadomeščajo to, kar je nekoč prinašala inercija družbenega prostora. Če so nekoč bile župnije teritorializirane s sosečinami, v katerih so bile locirane, morajo sedaj namerno vzpostavljati teritorialne povezave. RKC se tako za ohranjanje skupnosti ne more več zanašati na geografsko in družbeno inercijo, ampak jo mora aktivno ohranjati. Pri tem se lahko zanaša na iste komunikacijske tehnologije, ki povzročajo deteritorializirane kulturne niše, saj so le-te tudi vir, s katerim je možno skupnosti zasidrati v prostoru (Miller 2008, 413, 415, 426, 431).

4.1.3 Obdobje komunizma v Srednji in Vzhodni Evropi

Na položaj RKC v Srednji in Vzhodni Evropi (Češka, Hrvaška, Litva, Madžarska, Poljska, Slovaška in Slovenija) v postmodernem času je močno vplival predvsem komunizem, ki se je po tem delu Evrope razširil predvsem po koncu II. svetovne vojne. Položaj RKC ter njen vpliv sta pod vladavino komunizma doživela radikalne spremembe. Proces sekularizacije v

Vzhodni in Srednji Evropi je bil v primerjavi z Zahodno Evropo, kjer se je sekularizacija razvijala postopoma, politično vsiljen in nenaden.

Komunistična ideologija vidi religijo kot nazadnjaško ideologijo, ki ovira napredek družb in preprečuje posameznikom, da se aktivno vključujejo v gradnjo socialistične družbe. Religija je kot taka predstavljala oviro pri realizaciji filozofskih, družbeno-ekonomskih in političnih ciljev komunizma, ki teži k popolni sekularizaciji družbe. Kot oviro je skušal komunizem, ki je prepoznal družbeno-politične in ideološke zmožnosti RKC, le-to odpraviti, spodkopati njen vpliv v družbi in njene aktivnosti. Kljub formalni ločenosti države in cerkve ter celo formalnem zagotavljanju religijske svobode so socialistične države močno omejevale, posegale in nadzirale delovanje RKC. To je imelo posledice za njeno družbeno delovanje, umeščenost, strukturo in organizacijski značaj.

Kot piše Kerševan (1996, 43), je sočasno z radikalizacijo ločitve države in cerkve ter odvzemom nereligioznih cerkvenih ustanov in dejavnosti prišlo do širitve področja državnega organiziranja z omejevanjem civilne družbe, kar je marginaliziralo RKC. Socialistične države so s svojimi ideološkimi aparati prevzemale nekatere cerkveno-religijske funkcije in sekularno kolektivno eshatologijo. Zaradi tega so bili odnosi med državami in RKC konkurenčni in konfliktni, istočasno pa so RKC usmerjali k poudarjanju individualiziranega odrešenjskega sporočila.

V razmerah socializma, ki ga je karakterizirala težnja po totalnosti ideologije marksizma »od znanstvenega svetovnega nazora do moralnega kodeksa vsakdanjega življenja« (Kerševan 1996, 49), je RKC s svojim delovanjem ohranjala pluralistični oziroma dualistični prostor nasproti težnjam države po monopolu. Kljub temu da je bila njena dejavnost skrčena zgolj na neposredno religiozno, je s svojim delovanjem zunaj uradnega družbenega sistema pokazala razliko med socialističnim sistemom in družbo ter možnost obstoja civilne družbe nasproti temu sistemu. S takšnim modernim avtonomnim položajem je v socialističnih družbah prispevala k vzpostavljanju in ohranjanju modernih potez življenja (Kerševan 1996, 49–51).

V Srednji in Vzhodni Evropi so kljub nekaterim razlikam med državami – na Češkoslovaškem in Madžarskem je bil nadzor nad cerkvami najbolj izrazit, najmanjši pa je bil v Jugoslaviji – komunistične oblasti izvajale nekatere ukrepe, ki so omejevali svobodo delovanja RKC (pa tudi drugih cerkev) in so se izvajali predvsem v prvem desetletju po koncu II. svetovne vojne. Tako je prišlo do nacionalizacije cerkvene lastnine kot so posesti,

cerkvene šole, samostani, bolnice, sirotišnice, domovi za ostarele itd. Pri tem je vse omenjene institucije navadno doletela razpustitev, oblasti so dovolile delovanje manjšega števila semenišč, katerega vpis so omejile. RKC je bila izključena iz javnega življenja, njene aktivnosti so bile zreducirane na čaščenje znotraj cerkvenih objektov in nadzirane. Kot piše Smrke (1996b, 138), so oblasti nadzor izvajale preko državnih organov za verske zadeve (uradi, sveti, ministrstva itd.), prek poizkusov pridobivanja klera za državno-partijske cilje in preko delovanja državnih varnostnih služb v cerkvah in med verniki. Omejene so bile tudi cerkvene publikacije, ki jih je doletela cenzura. Preko medijev in izobraževalnega sistema se je širila proti-religijska propaganda. Verski uslužbenci so bili preganjani, mnogi so pristali v zaporih, verniki pa so navadno postali drugorazredni državljani. Odnos držav do cerkev se je sicer predvsem v 60-ih letih 20. stoletja ali kasneje nekoliko izboljšal, predvsem na Madžarskem se je v 70-ih in 80-ih letih kazalo zadovoljstvo z odnosi tako z državne kot cerkvene strani.

Politično vsiljena sekularizacija v socialističnih režimih se je po empiričnih podatkih izkazala za uspešno tudi na individualni ravni. Vsiljena industrializacija in urbanizacija ter mobilnost kot njuna posledica so skupaj z družbeno-ekonomskim razvojem v številnih državah in regijah uničile nekdanji sistem odnosov, vezanih na skupnost, ter povzročile atomizacijo družbe (Tomka 2011, 28). S tem so bili spodkopani tudi tradicionalni religijski viri socializacije in širjenja religijskih prepričanj, predvsem struktura tradicionalne družine, do česar je prišlo zaradi večje prisotnosti žensk na delovnem trgu ter državno organiziranem varstvu otrok (Myers 1996 v Müller in Neundorf 2012, 560). Vključenost vernikov v RKC je pomenila izključenost iz uradnega državnega sistema, saj sistem cerkvene pripadnosti znotraj sebe ni priznaval. Zasebna verska vloga in določene vloge v državnem sistemu so bile nezdržljive. To je predstavljalo pritisk na vernike, da se od RKC oddaljijo, vsaj če želijo opravljati določene družbene vloge (Kerševan 1996, 51).

Večji upad religioznosti se je zgodil v 60-ih in 70-ih letih, nato se je v 80-ih interes za religijo nekoliko povečal, kar je bila posledica krize partijskega sistema, ki je postajal vedno bolj negotov (Tomka 2005). Po padcu komunizma v večini držav Srednje in Vzhodne Evrope, v katerih RKC predstavlja največjo versko skupnost, ni prišlo do religijskega oživljanja. Bruce (2011, 12) opozarja, da kljub temu da so dominantne cerkve po padcu komunizma v primerjavi s socialističnim obdobjem nekoliko pridobile, ni prišlo do pomembnega religijskega oživljanja v smislu religiozne pripadnosti cerkvam s strani prebivalstva. To

potrjujejo tudi empirične medgeneracijske primerjave, ki kažejo, da so mlajše generacije manj religiozne kot starejše (glej npr. Need in Evans 2001, Norris in Inglehart 2004).

4.2 ODNOS RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE DO POSTMODERNOSTI IN NJEN ODZIV NANJO

Tako kot odnos RKC do modernosti je mogoče tudi njen odnos do postmodernosti³ razdeliti na dve obdobji: kratko obdobje od leta 1962 do leta 1968, to je obdobje II. vatikanskega koncila in nekaj let po njem, ko je RKC bila s postmodernostjo v zavezništvu, ter obdobje od leta 1968 naprej, ko je RKC pričela izražati nasprotovanje. V prvem obdobju je sebe videla kot družabnico postmodernosti, samo postmodernost pa je videla kot svojega partnerja. V drugem obdobju je videla sebe kot borbena manjšino, postmodernost pa kot družbeni kontekst, sovražen do RKC (Hellemans 2001, 117–119).

S strategijo tekmovalnosti z modernostjo, ki je zaznamovala drugo obdobje odnosa RKC do modernosti in kasneje do postmodernosti, je RKC v številnih državah uspelo ostati ali celo napredovati na položaju družbene in politične pomembnosti. Sčasoma pa je ohranjanje takšne nasprotne pozicije postajalo vedno bolj težavno. Povojna zmaga Zahodne demokracije in potrošniške družbe je rimskokatoliški diskurz naredila vedno manj verodostojen. II. vatikanski koncil, ki se je pričel v začetku 60. let 20. stoletja, je oblikoval novo podobo: RKC kot sopotnico in partnerico postmodernosti, kot vodnico v postmodernem svetu. Nič več ni RKC obsojala (post)modernosti, ampak je prepoznala svobodo veroizpovedi in človekove pravice kot pomembno pridobitev. Namesto zavračanja postmodernosti kot temne in brezbožne sile je RKC videla možnost, da skupaj z dobrimi silami postmoderne sveta lahko ustvari svet, primeren za vse ljudi (Hellemans 2001, 118).

Takšen optimizem ni trajal dolgo. Latentna in dolgotrajna kriza znotraj RKC iz predkoncilskega časa je v 60-ih letih 20. stoletja izbruhnila. Liberalizacija, ki jo je odprl II. vatikanski koncil, ni zmogla spremeniti toka. Prav nasprotno, zahteve po liberalizaciji so postale trn v peti konservativnih vernikov, prišlo je do ponovne radikalizacije. Soočen z naglim upadanjem vernikov na eni strani ter večanjem notranjih napetosti in zmede na drugi strani se je Vatikan odločil posredovati. Doktrinarna ortodoksija je znova postala pomembna – enciklika *Humanae Vitae* (1968) pomeni prelomnico. Konservativni duhovniki so bili imenovani za škofe, lahko tudi v nasprotju z željami škofij. Pričel se je proces centralizacije, zdelo se je, da center ne zaupa svojim privržencem. Ton cerkvenih voditeljev v oziru na

³ Hellemans (2001), katerega povzemam, ne uporablja kategorije postmodernosti, ampak govori o modernosti.

postmodernost je znova postal bolj hladen in negativen. Želja učiti se od drugih in od postmoderne sveta je usahnila, ponovno je bila poudarjena resničnost in veljavnost cerkvene doktrine. RKC je prenehala kritično obstajati znotraj postmoderne sveta, ampak ga je pričela ponovno napadati (Hellemans 2001, 118–119).

RKC je z izjemo 60-ih let 20. stoletja (post)modernost vseskozi sprejemala z nezaupanjem in sovražnostjo. V očeh RKC religija in (post)modernost ne sodita skupaj. Antiteza in napetost med njima je zmeraj bila primarne pomembnosti za RKC. Pred 60. leti prejšnjega stoletja je RKC (post)modernost dojemala bolj osebno: po mnenju RKC imajo podporniki (post)modernosti in njen novi red zlobne namene proti njej. Od konca 60-ih let prejšnjega stoletja pa je RKC pričela bolj strukturno razlagati postmodernost: obilje postmoderne sveta, njegova strast do hitrega in plitkega zabavljaštva in njegov cinizem slabijo religijske vpogleda in doživetja (Hellemans 2001, 119).

Kljub bolj ali manj negativnemu pogledu na postmoderne družbene razmere pa je v zadnjih letih v odnosu RKC do razmer postmoderne družbe opaziti spremembe v smeri večjega priznanja. Za primer bi navedla apostolsko pismo *Ubicumque et semper* (2010) papeža Benedikta XVI. (2005–2013), v katerem je prepoznal vpliv družbenih sprememb zadnjih desetletij – napredkov v znanosti in tehnologiji, širjenje možnosti glede življenja in osebne svobode, spremembe v ekonomski sferi, mešanje ras in kultur zaradi globalnih migracij ter povečane medsebojne odvisnosti ljudi – na religioznost. Priznal je, da je kljub temu da so te spremembe povzročile izgubo občutka za sveto, ki je pod vprašaj postavila vero v Boga, človeštvo po eni strani od njih tudi veliko pridobilo.

RKC zanimajo politični, ekonomski in družbeni pogoji, ki vladajo v svetu. Naslavlja jih s svojo pastoralno in politično držo, ki je osnovana na teologiji in moralnih imperativih ter jih nenazadnje tudi sooblikuje. Kot smo videli v poglavju o modernem času, je RKC v svojem vrednotenju političnih, ekonomskih in družbenih razmer nemalokrat zavzemala kritično držo. Tako je bila na primer kritična do pojava moderne znanosti, nacionalnih držav in demokracije. Tudi v postmodernem času se RKC odziva na dogajanje v svetu, ki je nemalokrat v nasprotju z njeno teologijo in predstavlja tudi izziv za njeno delovanje. Tako je RKC na primer kritizirala komunizem kot nasprotje temeljnim načelom katolicizma. Osredotočenost RKC se je v zadnjem času iz komunizma preusmerila predvsem na moderni kapitalizem. Papež Frančišek je namreč zavzel odločno politično pozicijo proti ekonomiji prostih trgov v Evropi in Združenih državah Amerike.

RKC je kritična tudi do globalizacije, ki sem jo navedla kot dejavnik sprememb v njenem položaju v postmodernem času. O njenih pogledih na globalizacijo piše Formicola (2012), ki pravi, da RKC s svoje teološke pozicije dvomi o učinkovitosti globalizacije. Poudarja ekonomske, kulturne in politične probleme, ki so se pojavili kot rezultat povečane globalne finančne in kulturne integracije. V encikliki *Caritas in Veritate* papež Benedikt XVI. (2009 v Formicola 2012, 113–115) tako trdi, da je povečana mobilnost finančnega kapitala in sredstev produkcije privedla do sprememb v politični moči držav, ekonomskih in kulturnih težav ter ovir pri razvoju občutka skupnosti v civilni družbi. Poudarja, da se je v skladu z družbeno agendo RKC potrebno zavedati, da ima vsaka ekonomska odločitev moralne posledice. Ekonomska sfera tako ni etično nevtralna niti inherentno nehumana. Zato ker je človek del ekonomije, mora le-ta biti strukturirana in vodena na etični način, ki spoštuje človekovo dostojanstvo in vrednost. Ekonomske institucije bi morale tako črpati moralo iz institucij, kot so religijske, in sicer zato, da bi v gibanje ekonomske globalizacije vnesle moralo. Papež tako poziva k razvoju etičnih ekonomskih institucij, ki bodo ljudi oskrbele s hrano, zdravjem, službami in izobrazbo. Meni, da morajo vlade in ekonomske institucije zaščititi pravice ljudi do participacije v ekonomskih procesih države ter demokratičnih institucijah, ki zagotavljajo svobodo in mir.

Kar se tiče globalizacije s politične perspektive, RKC podpira avtoriteto, ki spoštuje vse stopnje lokalnega in državnega vladanja, ter poziva vlade k sodelovanju in osredotočenosti na mednarodno pomoč. S kulturnega gledišča RKC opozarja na izgubo kulturne raznolikosti, ki je stranski produkt globalizacije ter lahko vodi do občutka kulturnega relativizma. To bi lahko vodilo do homogenizacije življenjskih stilov, pri čemer se izgubi pomembnost kulture, običajev in tradicij različnih narodov (Benedikt XVI. 2009 v Formicola 2012, 115). Splošno RKC meni, da mora globalizacija iz ekonomskega sistema z malo nadzora in pomanjkanjem skrbi za posameznike postati monetarni sistem, ki spoštuje človekovo identiteto, dostojanstvo ter interes za skupno dobro. Ekonomski sistem, kot si ga predstavlja RKC, mora združevati ljudi in priskrbeti novo vladavino zakona na nadsocijalni ravni (Formicola 2012, 118).

Kljub kritiki pa je RKC o globalizaciji stvarna, če ne že optimistična. Meni, da globalizacija sama po sebi ni ne dobra ne slaba, ampak bo postala takšna, kakršno jo bodo naredili ljudje. Pri tem vidi sebe kot akterja, ki ima etični vpliv na razumevanje in izvedbo globalizacije, za katero se zdi, da je izgubila kakršenkoli moralni nadzor. S tem namenom *Kongregacija za nauk vere* vzdržuje sistematične stike s hierarhičnimi organizacijami in regionalnimi skupinami, z njimi redno sodeluje v ustvarjanju programov in aktivnosti, ki promovirajo pravico in mir, razvija predloge za pospeševanje etičnih razmislekov o razvoju ekonomskih in

finančnih sistemov ter naslavlja probleme, povezane z okoljem in odgovorno uporabo zemeljskih virov. Kljub takšnim prizadevanjem RKC pa se njeni predlogi ne izvršujejo in ostajajo le moralno sporočilo. Največji prispevek RKC v ekonomskih in političnih procesih globalizacije je tako etična kritika, osnovana na njeni teologiji, ter njeni poskusi v mednacionalnem ekonomskem in političnem prostoru izpostaviti moralni imperativ (Formicola 2012, 115–116, 121).

Veliko prelomnico v razvoju RKC v odnosu do (post)moderne sveta kot takega je pomenil II. vatikanski koncil (1962–1965). Naloge II. vatikanskega koncila so bile pospeševanje krščanske enotnosti, notranja obnova RKC, zajeti bistvo RKC v njeni učiteljski vlogi ter poglobitev pogovora RKC s sodobnim svetom (Liebmann 1999, 451). Z II. vatikanskim koncilom je tako RKC priznala sokrivdo pri razkolu krščanskih cerkva in priznala tudi druge krščanske cerkve. Načelno je priznala sokrivdo za antisemitizem, zgodil se je pozitiven zasuk v odnosu do judovstva ter do drugih nekrščanskih svetovnih religij (Küng 2004, 169–170). II. vatikanski koncil je razglasil, da RKC ni enako kot Kristusova cerkev, ampak je njen del. To pomeni, da so tudi druge krščanske cerkve, na primer protestantska, lahko legitimno sprejete in spoštovane članice Kristusove cerkve ter da so lahko tudi drugi kristjani poleg rimokatoličanov vključeni v Kristusovo telo. Revidirala je tudi dogmo, da je odrešenje možno doseči le preko RKC, in tako izjavila, da so lahko tudi pripadniki drugih ver odrešeni, njihove religije pa so instrument tega odrešenja.

Na II. vatikanskem koncilu je RKC prav tako izjavila, da so potrebne nenehne reforme oziroma prenova RKC v skladu z evangelijem. Nasploh se je tako načelno kot tudi praktično vrnila k osrednjim evangelijskim prvinam. Tako je dala novo, povzdignjeno vlogo Svetemu pismu, in sicer tako v teologiji in cerkvenem življenju, kot tudi v življenjih posameznih vernikov. Z delovanjem župnijskih in dioceznijskih svetov ter teološkega študija za laike je okrepila vlogo vernikov laikov, postala je bolj usmerjena k ljudem, dala je poudarek na občestvo vernikov, t.i. »božje ljudstvo«. Zmanjšala je tradicionalni prepad med duhovščino in laiki, zahteve do laikov so postale nekoliko sproščene. Določila je, da se obredje opravlja v ljudskem jeziku. Okrepila je tudi vlogo krajevnih cerkev in nacionalnih škofovskih konferenc, s čimer se je prilagodila nacionalnim in lokalnim posebnostim. Küng (2004, 175) sicer meni, da se ji je ponesrečila sprememba »avtoritarne institucionalno-osebne zgradbe oblasti v cerkvenem vodstvu« v duhu evangelija in kolegialnosti. Papež, kurija in škofje so namreč ohranili oblast in se še naprej vedli avtoritarno (Küng 2004, 169–171).

Z II. vaticanskim koncilom je RKC zaobjela duh sodobnega časa. Zgodil se je pozitiven premik v odnosu do posvetnega okolja, do napredka v obliki znanosti in demokracije. Bil je eden redkih koncilov, ki ni izrekel nobene anateme. V takšnem duhu je RKC pritrdila svobodi vere in vesti ter človekovim pravicam, ki jih je papež Pij XII. (1939–1958) obsodil še leta 1953. Liebmann (1999, 452–454) piše, da izjava o verski svobodi na II. vaticanskem koncilu ni bila sprejeta brez težav in je predstavljala eno od osrednjih tem. Sprva je bilo načelo verske svobode del zasedanja o ekumenizmu, vendar je bilo nato skupaj z judovskim vprašanjem izločeno in je prišlo na dnevni red ločeno. Prišlo je do velikih napetosti med tistimi, ki so nasprotovali načelu verske svobode – ti so prihajali predvsem iz Italije in Španije, kjer je imela RKC privilegiran položaj – in med zagovorniki, odločnimi branitelji osnutka, ki so bili predvsem predstavniki ameriških držav, njihov dejavni sobojevnik pa je bil Karol Wojtyła, bodoči papež Janez Pavel II. Nasprotnike je skrbelo, da načelo verske svobode izenačuje resnico (katolištvo) in zmote (nekatoliške vere), postavljalo pa se je vprašanje, ali RKC »kot nosilka resnice sme in mora uporabljati državna sredstva za uveljavitev te resnice« (Liebmann 1999, 452). Glasovanje o izjavi o verski svobodi je bilo predstavljeno na naslednje, tj. sklepno zasedanje, kjer je bilo poudarjeno, da načelo verske svobode ne izenačuje resnice in zmote ter da gre »zgolj za svobodo pred versko prisilo na civilnem področju« (Liebmann 1999, 454). Duh II. vaticanskega koncila povzemata predvsem dve besedi. Italijanska beseda »*aggiornamento*«, ki pomeni stopiti v korak s časom, ter francoska beseda »*ressourcement*«, ki pomeni vrnitev k virom, predvsem k najzgodnejšim virom RKC, ki jih predstavljajo teksti cerkvenih očetov z namenom obnoviti preteklost v sedanjosti. Namen koncila je bil ponovno orisati tradicijo RKC z namenom uspešnega soočenja s sodobnim svetom.

Pokoncilsko obdobje je za RKC prinašalo nove izzive. Zahodna Evropa je vstopila v novo postindustrijsko fazo, prišlo je do večje globalizacije ekonomije, dekolonizacije, naraščajoče individualizacije, nastajali so novi načini življenja, zgodila se je seksualna revolucija itd. Kljub temu da je RKC z II. vaticanskim koncilom pokazala pripravljenost do določene mere sprejeti duh časa, se je s papežem Janezom Pavlom II. (1978–2005) vrnila h konservativnosti, prišlo je do stagnacije dejanskih sprememb. Küng (2004, 178) meni, da so bili dejanski nameni papeža zavrtje koncilskega gibanja, zaustavitev znotrajcerkvene reforme, zadržanje resničnega sporazumevanja z Vzhodnimi cerkvami, protestanti in anglikanci ter nadomeščanje dialoga s sodobnim svetom z enostranskimi nauki in dekreti. Leta 1983 je Papež Janez Pavel II. oklical novo *Cerkveno pravo (Codex Iuris Canonici)*, za katero Küng (2004, 180) piše, da je v nasprotju z nameni II. vaticanskega koncila okrepilo oblast papeža,

kurije in nuncijev, okrnilo pomen ekumenskih koncilov, škofovskim konferencam odredilo le posvetovalno vlogo, laike pustilo v popolni odvisnosti od hierarhije ter zanemarilo ekumensko razsežnost RKC.

V konservativnem duhu so iz Vatikana pričeli prihajati novi dokumenti, ki so kritizirali družbene razmere in potrjevali nepripravljenost RKC sprejeti te spremembe in se jim prilagoditi. V veliki meri se ti dokumenti nanašajo na ženske, in sicer zavračajo duhovniško posvetitev žensk, prepovedujejo žensko ministriranje pred oltarjem, prepovedujejo uporabo kontracepcije in splava (tudi v primeru posilstva ali incesta) itd. Takšna diskriminacija žensk znotraj RKC je v nasprotju z ostrimi protesti zoper diskriminacijo v družbi, ki je le eno od protislovij v delovanju RKC, ki na eni strani poudarja človekove pravice, na drugi strani pa ne izraža nobene praktične pravičnosti do teologov in redovnic, poudarja usmiljenost, vendar ne kaže usmiljenja do ponovno poročenih ločencev itd. (Küng 2004, 180–182).

Vnovična avtoritarnost RKC se je na primer jasno pokazala z encikliko *Humanae Vitae* leta 1968, v kateri se je papež Pavel VI. (1963–1978) izrekel proti ukrepom za preprečevanje rojstev, sledile so številne enciklike, nastrojene proti homoseksualnosti, ki je postala ena osrednjih tem in tarča kritike s strani RKC. Kot piše Küng (2004, 175–176), je enciklika *Humanae Vitae* izšla tri mesece po tem, ko so se v Franciji s študentskim gibanjem pričeli veliki družbeni premiki, ki jih je spremljal sum v tradicionalne avtoritete. Enciklika med verniki ni bila dobro sprejeta, postala je prvi primer odrekanja poslušnosti papežu s strani ljudstva in duhovništva v 20. stoletju. Veliko število rimokatoličanov se je odločilo, da enciklike ne bo spoštovalo, medtem ko so se še naprej videli kot dobre rimokatoličane. Martin (2011, 36) piše o tem, da rimokatoličani vedno bolj predpostavljajo, da je na njih samih, da izberejo, kar je za njih prav, za kar vedno manj potrebujejo potrditev Vatikana ali neke vrste logike, osnovane na naravnem zakonu ali dogmah.

Liebmann (1999, 456) meni, da je nepripravljenost vernikov podrediti se RKC, kot se je zgodilo v primeru okrožnice *Humanae Vitae*, pripeljala do krize avtoritete in pokazala potrebo po dopolnitvi hierarhičnega načela. Küng (2004, 184) vidi erozijo cerkvene avtoritete kot posledico konservativizma papeža in škofov ter sekularizacije. Opaža do RKC sovražno razpoloženje medijev in prebivalstva in upad vernikov. V pokoncilskem obdobju se je namreč do leta 1999 število rednih obiskovalcev verskih obredov, cerkveno vključevanje mladine in cerkvenih porok zmanjšalo za dve tretjini, število krstov se je zmanjšalo za polovico, število kandidatov za duhovniški poklic pa je padlo na najnižjo točko v zgodovini RKC.

Primer, ki je prav tako pokazal, da obstaja nezadovoljstvo glede avtoritete klerikalne moške elite, so spolne zlorabe otrok s strani katoliške duhovščine. Pokazalo se je nestrinjanje s tem,

da bo RKC sama opravila s pedofilskimi duhovniki v okviru svoje lastne tradicije in discipline.

Kot odgovor na družbene spremembe v drugi polovici 20. stoletja se je RKC odzvala s t.i. »novo evangelizacijo«, ki pomeni zahtevo po prenovljenemu oznanjanju evangelija. Papež Janez Pavel II. je to novo težnjo leta 1979 v apostolski pobudi o krščanskih laikih *Christifideles laici* (1988) označil kot edino, ki lahko zagotovi rast čiste in globoke vere. Kot poudarja Šuštar (1990, 996), »[d]ruga evangelizacija pomeni pobudo, ne pa kakršno koli vsiljevanje ali križarsko vojno za novo krščansko Evropo« ter da je nemogoče govoriti o »ponovnem pokristjanjevanju Evrope v smislu, da bi Evropa postala popolnoma krščanska /.../ saj to tudi nikdar ni bila«. Za RKC v Sloveniji pravi, da »Cerkev na Slovenskem še daleč ne misli, da bi šla v poskus kake ponovne rekatolizacije in nima nobenega domotožja po preteklosti. Sprejema nove čase in nove razmere, ki zahtevajo nove oblike njene navzočnosti in delovanja«.

Papež Benedikt XVI. je leta 2010 ustanovil *Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije*, katere osrednje sredstvo je kateheza. V apostolskem pismu *Fides per doctrinam* (2013) Benedikt XVI. tako poudarja, da je vero treba utrditi skozi poučevanje, saj vera neprestano zahteva, da je njena vsebina izražena. Odgovornost RKC je tako ohranjanje Kristusovega sporočila skozi jasno podajanje naukov. Kot piše na spletni strani *Papeškega sveta za pospeševanje nove evangelizacije* (<http://www.novaevangelizatio.va/>), je njen namen olajšati in pospešiti izmenjavo idej in predlogov med tistimi, ki delajo na področju kateheze. *Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije* je zadolžen tudi za identifikacijo najbolj doslednih sredstev za širjenje evangelija, predvsem preko implementacije *Katekizma katoliške cerkve*, ki je prvič izšel leta 1992 in je povzetek katoliških prepričanj in vere in kot tak služi kot orodje poučevanja. *Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije* je zadolžen tudi za preučevanje načinov, na katere lahko sodobne oblike komunikacije služijo kot instrumenti evangelizacije, obenem pa vzpodbuja njihovo širjenje. Druge zadolžitve sveta so tudi vzpodbujanje religijskega formiranja vernih, izdelava norm, ki zagotavljajo, da je kateheza podana v skladu s cerkveno tradicijo, nadzor nad katehetsko formacijo, odobritev katekizmov in drugih publikacij, namenjenih katehezi, ter nudenje podpore *Urada za katehezo*.

V odzivu na družbene spremembe se je RKC odzvala tudi z mobilizacijo laikov, kar se je zgodilo že v času modernosti. Kot posledica šoka francoske revolucije in političnih sprememb v Evropi v začetku 19. stoletja so začela nastajati katoliška laična gibanja. Papeštvo, začenši s

papežem Leonom XIII. (1878–1903), in škofovstvo sta v obrambi pred politično in kulturno ofenzivo liberalizma in socializma mobilizirala laike. Katoliško gibanje je bilo orožje RKC proti sekularizirani Evropi in je predstavljalo dimenzijo trčenja med katolicizmom in moderno družbo. Rodilo se je iz političnega in kulturnega ter teološkega ozračja, ki je zavračalo moderne svoboščine in politični ter družbeni model moderne Evrope. Zibelka katoliškega gibanja je bil čas od I. vatikanskega koncila do I. svetovne vojne, takšna laična združenja pa so se iz Italije razširila v Zahodno Evropo. Nove oblike združevanja in mobilizacije laikov, ki jih razumemo pod katoliškim gibanjem, so delovala pod strogim nadzorom cerkvene hierarhije, in sicer papeža in škofov. Odvisnost od papeža in škofov se je kazala predvsem v namenu mobilizacije, organizacijski strukturi in izbiri voditeljev gibanja (Faggioli 2014).

Nov zagon so katoliškemu gibanju med obema svetovnima vojnama dali avtoritarni in totalitarni režimi v Evropi. Tako je od 20-ih do 40-ih let 20. stoletja potekala nemotena formacija novih katoliških gibanj, ki so ostajala pod strogim nadzorom cerkvenega vodstva. Leta 1923 je papež Pij XI. (1922–1939) potrdil strukturo t.i. *Katoliške akcije*, ki je pomenila inovacijo v primerjavi s katoliškim gibanjem v preteklosti. Papež Pij XI. je v svoji prvi encikliki *Ubi arcano dei consilio* (1922) *Katoliško akcijo* označil kot pomemben del delovanja RKC v svetu, njeno delo pa kot ključen del krščanskega življenja. Predvsem je *Katoliško akcijo* videl kot pomemben del izvajanja misije RKC, ki je obnovitev Kristusovega kraljestva na Zemlji. Menil je, da laični apostolat z molitvijo, religijskim tiskom, osebnim zgledom in dobrodelnimi deli prispeva k takšni misiji RKC. Obnovitev Kristusovega kraljestva je videl kot edino rešitev za vzpostavitev trajnega miru v moderni družbi, v kateri je po njegovem mnenju mir zamenjal duh upora, ki je imel negativne posledice na industrijo, trgovino, literaturo in umetnost in je tako škodil krščanski civilizaciji. Kot edino, ki ima moč premagati materialistično filozofijo, ki ogroža moderno družbo, je videl RKC, kateri je Jezus Kristus v varstvo in tolmačenje zaupal svoje ideale in doktrine, kot so nauki o pomembnosti in vrednosti duhovnega življenja, dostojanstva in svetosti človeškega življenja, dolžnost poslušnosti, zakramentalna vrednost zakonske zveze, svetost družinskega življenja itd. (Faggioli 2014).

V času pontifikata papeža Pija XII. (1939–1958) je bila vloga organiziranih laikov v konfliktu RKC in modernega sveta še bolj poudarjena, papež je pozival k mobilizaciji. Prišlo je do raznolikosti v *Katoliški akciji*, pojavila so se nova gibanja, prav tako pa je prišlo do raznolikosti v katoliškem konceptu laičnega apostolata in sodelovanja med laiki in cerkveno hierarhijo. Katoliška gibanja so postala bolj vsestranska, papež Pij XII. je želel, da niso le

odvisna od cerkvene hierarhije, ampak so se zmožna soočiti tudi z drugimi organizacijami (Faggioli 2014).

II. vatikanski koncil je opredelil pravice in dolžnosti laikov ter področja posredovanja laikov v RKC v okviru organiziranega apostolata. V pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* (1965), ki je nastala v okviru koncila, je RKC pozvala laike k aktivnemu prisostvovanju v delovanju RKC ter širjenju katoliškega duha v svetu. Kot dolžnost laikov (vendar ne izključno le njih) je določila prevzeti sekularne naloge RKC. Kljub temu se RKC ni neposredno dotaknila vprašanja gibanj, ki niso bila del *Katoliške akcije*. Slednja je v pokoncilskem času doživela krizo, večina njenega pomena in poslanstva je izginila s tem, ko je prenehalo sovraštvo med RKC in (post)modernim svetom. Takšna kriza je odprla nove poti za gibanja katoliških laikov (Faggioli 2014).

Z II. vaticanskim koncilom je odnos med katoliškim gibanjem in cerkveno hierarhijo postal manj strikten, stroga hierarhija, po kateri so bili razdeljeni laiki in duhovščina, je prešla v model RKC kot skupnosti (Faggioli 2014). II. vatikanski koncil je dal jasno vedeti, da lahko tudi laiki, zato ker so krščeni, sodelujejo v misiji RKC, do takrat pa je veljalo, da so laiki le pomočniki duhovščine, ki je tista, ki z oznanjanem evangelija vodi RKC.

Nekatera pokoncilska gibanja so prevzela tudi duh II. vaticanskega koncila in se tako v svojem delovanju osredotočila na pojave revščine, AIDSa ter ekumenskega in medreligioznega dialoga (Faggioli 2014).

Faggioli (2014) meni, da danes katolicizem doživlja zgodovinski trenutek, v katerem je vpliv katoliških gibanj še posebej močan, in sicer po zaslugi nove evangelizacije, s katero je pričel papež Janez Pavel II., jo razvijal papež Benedikt XVI. in jo sedaj krepi še papež Frančišek. Pojav katoliških gibanj vidi kot ključni vidik širšega vprašanja v ospredju debate o naravi katolicizma v sekularni dobi.

5 POLOŽAJ RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE V EVROPI DANES

5.1 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV IN DRŽAVA

RKC lahko razumemo kot transnacionalno nevladno organizacijo, skupino posameznikov, ki za doseg svojih ciljev delujejo preko mej suverenih držav. Sveti sedež je center RKC, na čelu katerega je papež, rimska kurija, administratorji in birokrati pa nadzorujejo delovanje RKC po svetu. Kurija vključuje številne kongregacije, tribunale, koncile in komisije, ki so zadolženi za nadzor različnih aspektov kanonskega prava, doktrine in pastoralne oskrbe

verujočih. Sveti sedež nadzoruje svetovne škofe, ki se srečujejo na nacionalnih in regionalnih konferencah. Škofje nadzorujejo različne teritorialne enote RKC, vključno s škofijami, katerim pripadajo lokalne župnije. Sveti sedež ima največji neposredni vpliv na formalne kanale cerkvenega sprejemanja odločitev. Vatikan je prav tako suverena država, interakcija med vlogo RKC kot suverene države in nevladne organizacije pa pomaga podpirati njen transnacionalni program. Njena dvojna identiteta ima pomembne implikacije za njene metode interakcije z državami (Ferrari 2006, 34–35).

Sveti sedež je razvil redne diplomatske odnose z mnogimi državami, kar mu omogoča dostop do državnih voditeljev, ministrov in diplomatskih delegacij. Ferrari (2006, 44–46) piše, da vpliv nanje RKC omogočajo nekateri njeni viri. Prvi vir je velikost in prostranost njenega članstva, ki ji jamči pozornost ter pogosto tudi previdno ravnanje s strani držav v odnosu do RKC. Drugi vir je ugled RKC in papeža, čeprav pedofilski in drugi škandali jemljejo avtoriteto in škodijo njenemu ugledu, kar slabi njen politični vpliv na sekularne avtoritete.

Poleg 176 diplomatskih odnosov z različnimi državami RKC sodeluje tudi z Evropsko skupnostjo, Malteškim viteškim redom ter ima posebne odnose z Rusijo in Ljudsko fronto za osvoboditev Palestine. RKC sodeluje tudi z različnimi mednarodnimi organizacijami, kot so Arabska liga, Organizacija ameriških držav, Organizacija afriške enotnosti, Združeni narodi, Svetovna trgovinska organizacija, Mednarodna delavska organizacija, Mednarodna organizacija za migracije in številnimi drugimi. V takšnih organizacijah se predstavniki RKC zavzemajo za uradno politiko o načrtovanju družin, »svetosti življenja« ter sodelujejo pri drugih vprašanjih.

V starejšem kontekstu se je RKC posluževala teze, da mora imeti kot institucija resnične religije privilegirano javno vlogo v življenju naroda ter da lahko uporabi državo za svoje lastno institucijsko povečevanje. Tak tradicionalni pristop je bil opuščen šele v 60-ih letih 20. stoletja z dokumentom *Dignitatis Humanae*, ki zagovarja pravico religijske svobode v vsaki politični skupnosti, poleg tega pa trdi, da države nimajo kompetence odločati o tem, katera religija je resnična in katera ne. *Dignitatis Humanae* je tako ustvaril pogoje za razvoj nove vrste katolicizma, ki ne uporablja države in njenih prisilnih ali regulatorskih sil za zaščito svoje javne prisotnosti (Himes 2006, 25).

Ferrari (2005 v McCrea 2014, 102) govori o t.i. »novem Vestfalskem miru« po II. svetovni vojni, s katerim so religije, ki so prisotne v Evropi, sprejele politično nadvlado liberalne

demokratske države, in sicer v zameno za konstitucionalni sekularizem, ki ga zmeraj bolj razumemo kot integracijo, ki religijam omogoča polno udeležbo v civilni družbi.

Van Bijsterveld (2000, 994) povzema skupne značilnosti odnosa evropskih držav do RKC. Te značilnosti so:

- svoboda čaščenja – individualno in skupinsko,
- določena stopnja avtonomije cerkve,
- državno financirane cerkvene storitve v javnih institucijah,
- finančne olajšave v obliki neposredne pomoči ali oprostitve davka,
- sodelovanje in/ali reprezentacija v medijih in šolskem sistemu,
- podpora na kulturnem in družbenem področju, kot je primer cerkvenih spomenikov.

5.1.1 Zahodna Evropa

Zgodovino odnosa med državo in RKC v Zahodni Evropi lahko opišemo kot prehod treh modelov. Do francoske revolucije je bil v veljavi katoliški avtoritarni model, v katerem je imela RKC politično moč in legitimnost. S francosko revolucijo je ta model prešel v sekularni antiklerikalni model, ki je omejil ali celo odstranil moč RKC v političnih zadevah. Po II. svetovni vojni se je uveljavil model strateškega akterja, ki je RKC kot instituciji in rimokatoličanom dal možnost sodelovanja v demokratični družbi (Manuel in MacLeish Mott 2006, 55–56). Od sredine 70-ih let prejšnjega stoletja se je razvila doktrina državne nevtralnosti, ki je postala osrednja ideja liberalizma. Nevtralna država nepristransko pristopa k svojim državljanom ter zavzema nevtralno držo o tem, kakšna življenja naj bi ljudje živeli. Je država, ki svojim državljanom ne vsiljuje nobene koncepcije dobrega in jim dovoljuje, da sami na svoj način iščejo, kaj za njih pomeni dobro. Prepoznavanje takšne moralne avtonomije državljanov od države zahteva, da ne kaže nobene naklonjenosti niti nenaklonjenosti kakšni določeni koncepciji dobrega življenja (Madeley 2003, 4–5).

Vse države Zahodne Evrope, kjer RKC predstavlja največjo versko skupnost (Avstrija, Belgija, Francija, Irska, Italija, Luksemburg, Malta, Nizozemska, Portugalska in Španija), zagotavljajo religijsko svobodo posameznikom in skupnostim. Verskim skupnostim je priznana neodvisnost in avtonomija, in sicer tako na doktrinarni kot organizacijski ravni, kar pomeni, da lahko verske skupnosti definirajo svoj sistem prepričanj brez posredovanja države, prav tako pa imajo avtonomijo pri samoupravljanju, ki je navadno določena v ustavah ali konkordatih. RKC ima sicer sklenjen konkordat, ki določa njen odnos s posamezno državo, z

Avstrijo, Italijo, Malto, Portugalsko in Španijo, konkordat iz leta 1801 je v veljavi v Luksemburgu ter v Alzaciji in Loreni v Franciji.

Obravnavane zahodnoevropske države lahko v odnosu do verskih skupnosti v grobem razdelimo v tri skupine. Francija, Nizozemska in Irska⁴ imajo v največji meri uveljavljeno ločitev države in cerkve, prav tako imajo v teh državah verske skupnosti najbolj enakopraven položaj. V Avstriji, Belgiji, Italiji, Luksemburgu, na Portugalskem in v Španiji države z verskimi skupnostmi vstopajo v odnos kooperacije. Malta ima državno cerkev. Pri tem je potrebno izpostaviti, da tudi države s sistemom ločitve države in cerkve sodelujejo na področjih verskega pouka, zagotavljanja religijske oskrbe v zaporih, bolnišnicah in v vojski ter na področju financiranja, bodisi v neposredni finančni podpori ali v obliki davčnih olajšav. Kljub takšni splošni kategorizaciji se je pomembno zavedati, da tudi med državami v isti kategoriji prihaja do razlik v odnosu do verskih skupnosti, prav tako pa so možne enake značilnosti v državah, ki sicer pripadajo različnim kategorijam. Glavna področja, na katerih se ocenjuje odnos med državami in verskimi skupnostmi, so verski pouk, religijska oskrba v institucijah, kot so zapori, bolnišnice in vojska, neposredno financiranje cerkev ter davčne olajšave.

Konfesionalni verski pouk v javnih (predvsem osnovnih) šolah poznajo vse obravnavane države razen Francije. Razlike med njimi so v tem, da je v nekaterih državah verouk izbirni predmet (Italija, Portugalska), v nekaterih pa obvezni predmet (Avstrija, Belgija, Malta)⁵. V Španiji se v vseh javnih šolah izvaja predmet Katoliška religija, ki pa je za učence izbiren. Na Nizozemskem je verouk omogočen na zahtevo staršev, v Luksemburgu pa je verouk leta 2015 zamenjal predmet etike in morale. Irska ima posebno situacijo, saj je večina javnih šol prve in druge stopnje katoliških, poleg možnosti verouka je tako katolicizem integriran tudi v sekularne predmete. Države omogočajo verouk različnih verskih skupnosti, na Portugalskem javne šole ponujajo katoliški verouk, na zahtevo staršev pa je možen tudi verouk drugih verskih skupnosti. V Španiji, kjer vse javne šole izvajajo katoliški konfesionalni verouk, je leta omogočen tudi drugim verskim skupnostim. V vseh državah je verouk financiran s strani države, organizacija pa je prepuščena verskim skupnostim, lahko tudi v sodelovanju z državo. Na podlagi zagotavljanja prakticiranja religije posameznikom obravnavane države omogočajo religijsko oskrbo v državnih institucijah, ki jih posamezniki niso možni zapustiti. Religijska

⁴ Izvzemajoč področje izobraževanja, ki je pretežno pod okriljem RKC.

⁵ Kljub temu da je verouk obvezni predmet, lahko na Malti in v Avstriji učenci verouk odklonijo, Belgija pa ponuja predmet etike kot zamenjavo za verouk.

oskrba je tako omogočena v vojski, zaporih, bolnicah pa tudi domovih za ostarele, v nekaterih državah pa še v policiji. V vseh obravnavanih državah so stroški v večini primerov kriti s strani države.

Neposredno financiranje verskih skupnosti poznajo v Belgiji, kjer država na primer financira plače in pokojnine verskih uslužbencev, delno to velja tudi za Luksemburg, kjer so leta 2015 sicer prenehali s financiranjem na novo zaposlenih verskih uslužbencev. V Italiji, na Portugalskem in v Španiji lahko državljani verskim skupnostim namenijo del dohodnine, v Španiji samo RKC, ne pa tudi drugim verskim skupnostim. Sicer so v Španiji leta 2006 ukinili letno rento, ki jo je država plačevala RKC. Avstrija, Francija, Irska, Nizozemska in Portugalska ne poznajo javnega oziroma neposrednega financiranja verskih skupnosti. Glavni vir financiranja verskih skupnosti v Zahodni Evropi so prostovoljni prispevki vernikov, ki pa so izvzeti iz davkov, Avstrija ima uveden cerkveni davek. Sicer so verske skupnosti v vseh državah deležne obsežnih davčnih olajšav, pri čemer so najmanj davčnih olajšav deležne verske skupnosti na Malti, kjer sicer država financira RKC preko obveznic.

Vsekakor so nekatere obravnavane zahodnoevropske države nekoliko bolj naklonjene religiji kot druge, kar se kaže predvsem na področju financiranja verskih skupnosti. V obravnavanih državah je poleg splošne naklonjenosti religiji mnogokrat prisoten prednostni položaj RKC pred drugimi verskimi skupnostmi, kar države utemeljujejo z zgodovinsko pomembnostjo RKC in njeno sociološko pomembnostjo, ki izhaja iz statusa največje verske skupnosti v državi. Privilegiran položaj ima tako RKC v Španiji in Italiji, ki jo posebej izpostavljata že v ustavah, ter v Belgiji in na Portugalskem. Na Malti je katolicizem določen kot državna religija, v javnih institucijah najdemo simbole katolištva, parlament pred vsakim zasedanjem izvede molitev itd. Kljub temu država na pravnem področju tudi drugim verskim skupnostim zagotavlja podobne pravice kot RKC. Na Irskem je katolicizem močno prisoten že sam po sebi, država se v ustavi sklicuje na katolištvo, in sicer v razglasu ustave v imenu Svete trojice prepozna svoje dolžnosti do Jezusa Kristusa. Kljub temu RKC s strani države ne dobiva posebne podpore, saj ustava prepoveduje podpiranje ene verske skupnosti pred drugimi. Avstrija verske skupnosti deli v tri pravne kategorije, na osnovi katerih jim podeljuje pravice. Tudi Fox (2012, 69–72) poroča o neenaki obravnavi verskih skupnosti. Ugotavlja, da je bilo leta 2008 med demokratičnimi državami s katoliško večino le 10 % takih, ki niso dajale podpore nobeni religiji, medtem ko je kar 40 % demokratičnih držav s katoliško večino dajalo prednost katolicizmu pred drugimi religijami, 30 % jih je dajalo prednost več religijam pred drugimi, po 10 % odstotkov pa jih je imelo bodisi uradno religijo bodisi je dajalo enako

podporo vsem religijam. V vzorec so sicer poleg evropskih držav bile zajete tudi druge Zahodne demokracije ter nekatere demokratične države Južne Amerike in Azije s katoliško večino, v katerih je uveljavljeno načelo ločenosti države in cerkve.

Številne države so sicer v zadnjih nekaj desetih letih sprejele ukrepe, ki kažejo v smer večje ločitve države in cerkve. Poleg že omenjene Španije, ki je leta 2006 ukinila letno rento RKC, in Luksemburga, ki je z letom 2015 prenehal financirati plače in pokojnine na novo zaposlenim duhovnikom, so se premiki v smeri ločitve že v 80-ih letih 20. stoletja zgodili tudi na Nizozemskem in v Italiji. Prva je tako leta 1983 ukinila neposredno finančno pomoč RKC, druga pa je leta 1989 prenehala financirati plače in pokojnine duhovnikov, z letom 2013 pa je pod pritiski Evropske unije omejila tudi davčne olajšave RKC.

5.1.2 Srednja in Vzhodna Evropa

Po padcu komunizma se je v državah Srednje in Vzhodne Evrope, kjer RKC predstavlja največjo versko skupnost (Češka, Hrvaška, Litva, Madžarska, Poljska, Slovaška in Slovenija), začelo novo obdobje odnosov med državo in verskimi skupnostmi. Tako ustave kot drugi zakoni obravnavanih držav danes zagotavljajo religijsko svobodo, ki jo vlade, po *Poročilih o mednarodni religijski svobodi* za leto 2013 za posamezno državo, v glavnem tudi spoštujejo. V nekaterih državah je religijska svoboda lahko omejena, in sicer v primeru, da gre za zaščito državne varnosti, javnega reda, zdravja ali temeljnih pravic in svoboščin drugih. Take omejitve poznajo Litva, Poljska in Slovaška. V Sloveniji je religijska svoboda omejena s pravicami drugih. V vseh obravnavanih srednje in vzhodnoevropskih državah je uveljavljeno načelo ločenosti države in cerkve, in sicer v smislu, da verske skupnosti ne morejo posegati v delovanje države, država pa ne more posegati v notranje zadeve verskih skupnosti, ki delujejo v skladu s svojimi lastnimi zakoni. Vsem je torej pri delovanju zagotovljena avtonomnost. Države sicer sodelujejo z verskimi skupnostmi na različnih področjih, tako kot v večini zahodnoevropskih držav gre za odnos kooperacije med državo in verskimi skupnostmi. Na Poljskem vlada in RKC sodelujeta na najvišji ravni v skupnem episkopatu, ki se redno srečuje, da razpravlja o odnosih med državo in RKC.

Obravnavane države Srednje in Vzhodne Evrope verskim skupnostim podeljujejo pravice glede na njihov uradni status v državi. RKC kot državno priznana ali registrirana verska skupnost v vseh državah uživa nekatere ugodnosti, ki so podobne tistim v Zahodni Evropi. Gre predvsem za neposredno finančno podporo s strani države in posredno finančno podporo

v smislu davčnih olajšav, pravico do ustanavljanja religijskih šol, konfesionalnega verouka v javnih šolah (razen v Sloveniji), duhovne oskrbe v vojski, bolnišnicah in zaporih. Pri tem je potrebno omeniti, da so v neposredni finančni podpori obravnavane države Srednje in Vzhodne Evrope bolj naklonjene verskim skupnostim kot zahodnoevropske države.

V vseh obravnavanih državah, razen v Sloveniji, se v javnih (predvsem osnovnih) šolah izvaja konfesionalni verouk, bodisi kot obvezen (Madžarska – 1. in 5. razred, Slovaška)⁶ bodisi kot izbiren predmet (Češka, Hrvaška, Litva, Poljska). Vse države omogočajo konfesionalni verski pouk različnih verskih skupnosti, ki jim to na podlagi statusa ali dogovora z državo pripada. Verouk v javnih šolah je financiran s strani držav, organizacija je prepuščena verskim skupnostim, lahko v sodelovanju z državo.

RKC ima z vsemi obravnavanimi državami sklenjene konkordate (razen s Češko), ki določajo odnos med državo in RKC in ki so mnogokrat izvor privilegijev RKC. Sicer imajo države podobne dogovore sklenjene tudi z drugimi verskimi skupnostmi. Dominantna vloga RKC je posebej izrazita na Poljskem. Poljska, kjer so v javnih institucijah pogosti katoliški simboli⁷, že v ustavi prepoznava svojo krščansko tradicijo, se sklicuje na Boga ter posebej izpostavlja RKC glede določanja odnosov med državo in verskimi skupnostmi. Sicer poljska ustava zagotavlja enake pravice vsem verskim skupnostim. Prednostni položaj RKC je precej opazen tudi na Hrvaškem, kjer po *Poročilu o mednarodni religijski svobodi* iz leta 2013 RKC dobiva veliko državno podporo in druge ugodnosti, ki izhajajo iz konkordatov med RKC in državo. Največja enakopravnost med verskimi skupnostmi vlada na Češkem.

V primerjavi s socialističnim obdobjem, ko so verske skupnosti imele malo pravic ter veliko omejitev, so v postsocialističnem obdobju veliko pridobile, in sicer v smislu razširjenih pravic in avtonomnosti. To vsekakor velja za RKC, Smrke (1996b) in Ramet (2014) namreč pišeta, da so v postkomunističnih državah vlade bolj naklonjene dominantnim cerkvam, v primeru držav s katoliško večino torej RKC, ki ima prednostni položaj pred drugimi verskimi skupnostmi.

Müller in Neundorf (2012, 573) pišeta, da so v primerjavi z Zahodno Evropo države Srednje in Vzhodne Evrope bolj aktivne v sprejemanju z religijo povezane zakonodaje, kar je po njunem mnenju odgovor na državno vsiljeno sekularizacijo v času socializma. Odnos med državo in cerkvijo, ki je izmerjen z državno zakonodajo, je tako v starih demokracijah

⁶ Kot alternativo verskemu pouku lahko učenci izberejo pouk etike.

⁷ Sicer so na primer v javnih šolah dovoljeni tudi religijski simboli drugih verskih skupnosti, in sicer na zahtevo staršev ali učencev.

Zahodne Evrope bolj ali manj konstanten. V Srednji in Vzhodni Evropi pa se je odnos med državo in cerkvijo zblížal s sprejemanjem nove zakonodaje na področju njunega odnosa. Zrinščak (2011, 161–162, 176) kljub temu trdi, da so obravnavane postkomunistične države Srednje in Vzhodne Evrope v ureditvi odnosov med državo in cerkvijo postale bolj ali manj podobne večini obravnavanih zahodnoevropskih držav, in sicer z različnim obravnavanjem različnih religij in sočasnim bolj ali manj uspešnim spoprijemanjem z religijsko svobodo. Tako je moč govoriti o skupnem evropskem trendu ureditve odnosa med državo in cerkvijo in sicer gre za »precejšnje spoštovanje individualne religijske svobode, jamčenje avtonomije in predvsem samoupravo religijskih denominacij ter selektivno sodelovanje držav s cerkvami« (Ferrari 2003, 421 v Zrinščak 2011, 161), pri čemer gre za tradicionalne religijske skupnosti. Tako obravnavane zahodnoevropske kot obravnavane postkomunistične države se soočajo s podobnim problemom, in sicer kako najti ravnotežje med zgodovinsko oblikovanimi odnosi med državo in cerkvijo, ki so naklonjeni tradicionalnim cerkvam, ter večanju religijskega pluralizma.

5.2 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V JAVNI SFERI

Dokument *Gaudium et spes* (1965) ponuja teološko podlago za vpletenost RKC v sekularno politiko, ekonomijo in kulturo, ki je vezana na cilj RKC, ki ga zasleduje na tem svetu. Cilj je nadaljevati delo Kristusa, ki je prišel na ta svet, da bi pričal resnico, pomagal ljudem in služil človeštvu. Zato RKC svetu ponuja svojo pomoč pri ohranjanju in negovanju človeštva, pri čemer daje poudarek ščitenju človekovega dostojanstva in svobode. Da bi dosegla svoj cilj, ima RKC dolžnost spremljati dogajanje v svetu ter ga razumeti in interpretirati v luči evangelija. Noben človeški zakon namreč, po njenem mnenju, ne more zaščititi človeškega dostojanstva in svobode kot Kristusov evangelij.

Papež Benedikt XVI. je leta 2006 izjavil, da je pri intervenciji RKC v javni sferi v osredju zaščita in pospeševanje človekovega dostojanstva, in sicer na treh področjih: zaščita življenja v vseh njegovih fazah, od spočetja do naravne smrti, prepoznanje in pospeševanje naravne strukture družine kot skupnosti med moškim in žensko, ki temelji na zakonu, ter s tem povezana zaščita pred poskusi pravne izenačitve drugačnih oblik skupnosti, ki škodijo in destabilizirajo skupnost med moškim in žensko, ter zaščita pravice staršev, da izobražujejo svoje otroke (Benedikt XVI. v McCrea 2014, 97).

RKC pri izvajanju svoje misije prihaja v stik s področji politike, ekonomije in kulture, čeprav sama ni vezana na noben politični, ekonomski ali družbeni sistem. Ta misija od nje zahteva,

da na omenjena področja družbenega življenja vpliva na način, ki služi človeku. Najpomembnejša dolžnost v današnjem času je po mnenju RKC delati v smeri sprejemanja ekonomskih in političnih odločitev na nacionalni in mednarodni ravni, ki prepoznavajo in zadoščajo pravici vseh ljudi do takšne kulture, ki je v skladu s človekovim dostojanstvom in v kateri ni diskriminacije na podlagi rase, spola, nacionalnosti, religije ali družbenega položaja. Kot piše Ouellet (2013, 131), na primer papež Benedikt XVI. v svojih treh okrožnicah *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) ter *Caritas in Veritate* (2009) tako obravnava »vprašanje pravičnosti, mednarodnega upravljanja, spoštovanje kultur, finančne sisteme, upravljanje dobička«, torej teme, ki se dotikajo »ključnih točk mednarodnih odnosov in življenja ljudstev«.

K političnim, ekonomskim in družbenim razmeram v svetu RKC pristopa na etični in humani način ter nanje gleda z vidika svoje teologije. Na svoj način skuša ustvariti vizijo ekonomije in vladanja, pri čemer je ustvarila svojo lastno politično, ekonomsko, družbeno in kulturno agendo. Primer je moralno monetarna paradigma, pristop, ki je karakteriziran z dvema ključnima komponentama katoliške teologije. Prva je spoštovanje posameznikovega dostojanstva, ki izhaja iz prepričanja, da so vsi ljudje ustvarjeni po Božji podobi in da imajo duhovno dimenzijo. Takšna doktrina odraža idejo o tem, da podobnost človeka in Boga upravičuje podporo življenja in osvoboditev posameznikov s strani RKC, in sicer preko zagotovitve človekovih pravic, predvsem preko sprejemanja zakonodaje, ki vlade in družbene institucije poziva k temu, da ljudem pomagajo pri boju proti revščini in družbeni marginalizaciji. Druga komponenta je podpiranje tako imenovanega »avtentičnega« kapitalizma, ki bi ga karakterizirali svoboda in morala in ki bi prispeval k izpopolnitvi posameznikov v njihovi humanosti, k moči družine, solidarnosti skupnosti ter zmožnosti države, da poskrbi za skupno dobro. RKC meni, da bi takšen sistem služil potrebam človeštva pred potrebami institucij, spoštoval pravice delavcev, priskrbel finančne priložnosti v razvijajočih se in razvitih državah ter zagotovil napredek družb (Formicola 2012, 107–109).

V postmodernih družbenih razmerah si je RKC ustvarila svoj prostor v javni sferi, predvsem kot etični in moralni razsodnik teh razmer. Kot je zapisal Šuštar (1990, 999), ima »Cerkev /.../ nalogo, da je neke vrste vest družbe«. Čeprav je v obdobju modernosti govora o umiku RKC iz javne sfere, je v postmodernem obdobju postalo jasno, da se RKC znova aktivno vključuje vanjo, čeprav s precej drugačnega položaja. Kerševan (1996, 49) poudarja, da je RKC kljub izgubi monopola na številnih družbenih področjih v času modernosti na mnogih

od teh področij ostala dejavna in se je uspešno vključila v nove načine delovanja ali pa svoje načine in možnosti delovanja uspešno vključila v nova razmerja.

V postmodernih družbah, kjer je zagotovljena svoboda religije, je religiji dodeljen poseben družbeni prostor, v katerem se lahko izražajo religijska čustva, verovanja in pripadnost, religijsko delovanje kot tako pa je izolirano od večine institucionalnega delovanja družbenega sistema. Religija je priznana kot legitimna težnja, kateri lahko posamezniki prosto namenjajo svoj čas in denar. Religijski pogledi se lahko legitimno izražajo v javni sferi, prav tako je dovoljeno javno pozivanje k relevantnosti religijskih vrednot.

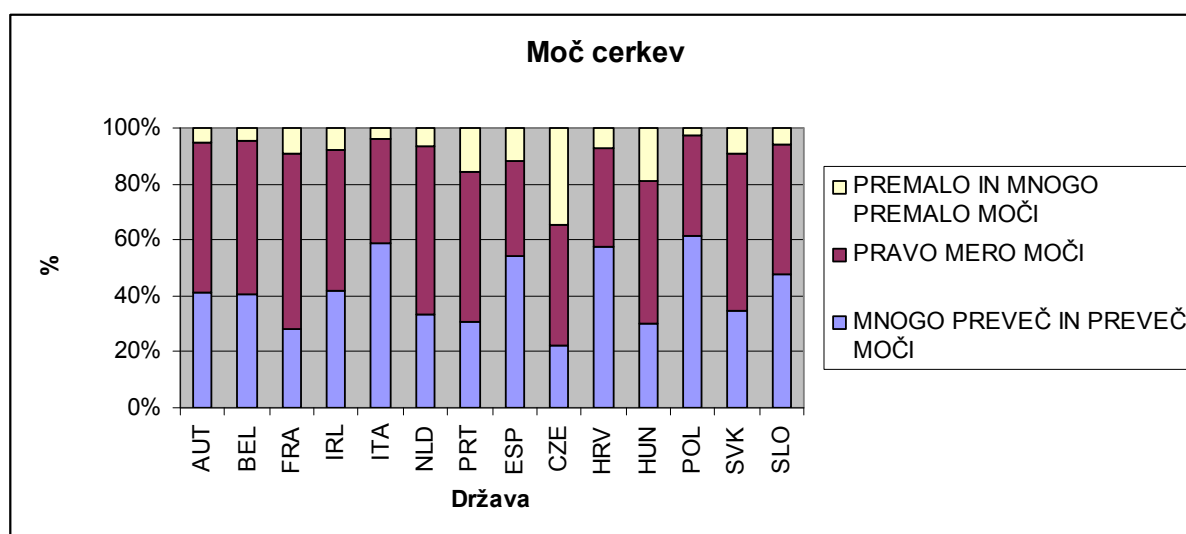
RKC predvsem od 60-ih let 20. stoletja v Zahodni Evropi ter padcu komunizma v Srednji in Vzhodni Evropi pogosteje in bolj odprto artikulira svoje poglede na politične in družbene zadeve. Od druge polovice 20. stoletja do danes je RKC tako vplivala na javno politiko na področju socialnih ugodnosti, liberalizaciji zakonov o ločitvi in splavu, smrtne kazni, evtanazije, pravic homoseksualcev, oploditev z biomedicinsko pomočjo in raziskovanja izvornih celic. Nekatero vlade (na primer v Belgiji, Franciji, na Nizozemskem) imajo ustanovljene etične komisije, ki odločajo o etiki nekaterih bio-etičnih vprašanj, kot so splav, genetska manipulacija, evtanazija itn., člani teh skupin pa so tudi predstavniki krščanskih cerkev.

Kot piše Kerševan (1996, 53–54), je vključevanje RKC v razprave in stališča o splavu, kontracepciji, homoseksualnosti itn., ki jih označi za dodatne in dogmatsko tretjerazredne teme, potrebno zato, ker so te v družbi vidne in odmevne in kot take omogočajo temeljno katoliško identifikacijo vernikov, za katere velik del katoliških vsebin danes ni več sprejemljiv ali pa je prenehal biti katoliško specifičen.

Kljub temu da RKC ima besedo v javnem življenju, pa njen ugled kvarijo pedofilski in drugi škandali ter njena politika proti pravicam žensk, homoseksualcev, splavu in evtanaziji. Njena moralna prepričanja so v sodobnem svetu nemalokrat razumljena kot patriarhalna, homofobna in nazadnjaška ter se vedno bolj kažejo v razkoraku s sodobnim liberalizmom. Takšen prepad med moralo RKC in sodobno moralo lahko zmanjšuje javni vpliv RKC, ki se kaže kot nesposobna vstopiti v sodobni inkluzivistični in pluralistični javni diskurz. Prispevek RKC v javni sferi je tako podvržen skepticizmu, poleg tega pa se utrjuje prepričanje, da je potrebno omejiti vpliv cerkev in religijskih voditeljev v javni sferi, kar potrjujejo tudi javnomnenjske raziskave.

V Grafu 5.1 so predstavljeni podatki *Mednarodne raziskave religije* iz leta 2008 (ISSP 2008) za države Zahodne ter Srednje in Vzhodne Evrope, kjer RKC predstavlja največjo versko skupnost, v zvezi z javnim mnenjem o javnem vplivu cerkev v posamezni državi (»Ali sodite, da imajo cerkve in verske organizacije v naši državi mnogo preveč moči, preveč moči, približno pravo mero moči, premalo moči ali mnogo preveč moči?«). Manjkajo podatki za Luksemburg, Malto ter Litvo.

Graf 5.1: Javno mnenje o moči cerkev v posamezni državi.



Vir: ISSP (2008).

5.2.1 Zahodna Evropa

Javni vpliv RKC v Zahodni Evropi se od države do države razlikuje, kar prikazuje *Tabela 5.1*, ki temelji na podlagi ocene javnega vpliva RKC, ki jo je izdelala Grzymala-Busse (2014). Ta je vpliv RKC ocenila na področjih izobraževanja, ločitev, splava, istospolnih zakonskih zvez in raziskav izvornih celic (vključno z oploditvijo z biomedicinsko pomočjo in raziskavami izvornih celic) v posamezni državi od leta 1945. Ocena vpliva se giblje na lestvici od 0 do 10, pri čemer lahko RKC za vsako zgoraj navedeno področje dobi 2 točki, in sicer 1 točko v primeru, da oblikuje javno razpravo o posamezni temi, in 1 točko za primer, da glede teme doseže njej ljub izid.

Kot je razvidno iz *Tabele 5.1*, ima RKC največji javni vpliv na Irskem, za katero smo že ugotovili, da je katolicizem v državi močno prisoten in integriran v družbeno življenje, RKC pa aktivno sodeluje v javnih razpravah in vpliva na politične akterje in politične odločitve.

RKC na Irskem je tako vplivala na javno debato na področju šolstva, ločitve, splava ter raziskav izvornih celic, pri čemer je v veliki meri dosegla svoje cilje. Irska ima tako na področju ločitev in splava precej konservativno zakonodajo, medtem ko na področju oploditve z biomedicinsko pomočjo in raziskav izvornih celic nima sprejete zakonodaje. Vrhovno sodišče je sicer leta 2009 razsodilo, da človeški zarodki zunaj maternice niso zaščiteni z ustavo. Kljub temu se na Irskem dogajajo spremembe v smeri sekularizacije družbe. Javnomenjske raziskave namreč beležijo vedno večji razkorak med javnim mnenjem in cerkvenimi nauki na področjih ločitev, kontracepcije, splava in istospolnih zakonskih zvez. Kaže se tudi nenaklonjenost prisotnosti RKC v izobraževanju. Razkorak med javnim mnenjem in cerkvenimi nauki se je najbolj jasno izrazil leta 2015, ko so Irci na referendumu sprejeli istospolne zakonske zveze.

Velik javni vpliv ima tudi RKC na Malti, ki sicer ni vključena v tabelo. Etika malteške družbe je globoko zakoreninjena v katoliški tradiciji. Malta je edina država Evropske unije, kjer je splav prepovedan, do leta 2011 so bile prepovedane tudi ločitve. Na področju raziskav izvornih celic nima specifične zakonodaje, je pa poleg Avstrije, Slovaške, Litve in Poljske ena izmed držav, ki leta 2006 niso podprle finančne podpore raziskav odraslih in embrionalnih izvornih celic s strani Evropske unije. Leta 2012 je Malta sprejela tudi *Zakon o zaščiti zarodkov*. Od leta 2014 Malta sicer priznava istospolne civilne zveze.

Precej velik je tudi javni vpliv RKC v Avstriji. Avstrija ima sicer precej liberalno zakonodajo, kar se tiče ločitve in splava ter prepoznava istospolne skupnosti, vendar ima precej striktno zakonodajo, kar se tiče oploditve z biomedicinsko pomočjo, raziskave embrionalnih izvornih celic pa so v Avstriji prepovedane. RKC v Avstriji je močno prisotna v javnem dialogu in je del svetovalnih organov in komitejev ter je tako aktivno vključena v sprejemanje odločitev s strani države.

Nezanemarljiv je tudi vpliv RKC v Italiji, kjer ima RKC največji vpliv na področju izobraževanja, istospolnih zvez in raziskav izvornih celic.

Manjši je vpliv RKC v Španiji in na Portugalskem. Španija je leta 2005 legalizirala istospolne zakonske zveze ter zmanjšala omejitve za ločitev, leta 2010 je zmanjšala še omejitve za splav in 2007 avtorizirala raziskave embrionalnih izvornih celic. Prav tako ima Španija liberalno zakonodajo, kar se tiče oploditve z biomedicinsko pomočjo, saj je le-ta omogočena vsem ženskam, tudi samskim in lezbijkam. Portugalska je leta 2008 liberalizirala pogoje za ločitev ter leta 2007 splav. Leta 2010 je legalizirala istospolne zakonske zveze in 2006 avtorizirala raziskave embrionalnih izvornih celic.

V Franciji in na Nizozemskem, kjer se ločitev države in cerkve ter zagotavljanje enakosti med vsemi verskimi skupnostmi najbolj dosledno izvaja, RKC na obravnavanih področjih nima opaznega javnega vpliva. Enako bi lahko trdili tudi za Belgijo, ki sicer ni vključena v tabelo in ima izrazito liberalno zakonodajo tako na področju ločitve, splava, istospolnih zakonskih zvez kot tudi oploditve z biomedicinsko pomočjo in raziskav embrionalnih izvornih celic. Kljub temu to ne pomeni, da je RKC popolnoma izključena iz javne sfere. V Franciji se na primer kljub temu da verske skupnosti nimajo neposrednih in uradno priznanih odnosov s političnim sistemom, država v razpravah redno posvetuje s predstavniki večjih verskih skupnosti, predvsem na področju etike.

V Luksemburgu nekoč precej vplivna RKC izgublja na javnem vplivu. Predvsem pod vodstvom premiera Xaviera Bettela, ki je na položaju od leta 2015, je Luksemburg liberaliziral zakonodajo o splavu, uzakonil istospolne zakonske zveze, istočasno pa omejil ugodnosti RKC ter tako naredil korak k večji ločenosti države in cerkve.

Tabela 5.1: Javni vpliv Rimskokatoliške cerkve na področjih izobraževanja, ločitve, splava, istospolnih zvez in tehnologij izvornih celic v Zahodni Evropi.

| DRŽAVA | VPLIV RKC |
|---------------|------------------|
| IRSKA | 9 |
| AVSTRIJA | 7 |
| ITALIJA | 5 |
| ŠPANIJA | 4 |
| PORTUGALSKA | 3 |
| FRANCIJA | 0 |
| NIZOZEMSKA | 0 |

Vir: Grzymala-Busse (2014).

5.2.2 Srednja in Vzhodna Evropa

V primerjavi z obdobjem komunizma, ko je bila RKC izključena iz javne sfere, je v obdobju po padcu komunizma znova vstopila v javni prostor. Prisotna je na področju izobraževanja, tako kot v Zahodni Evropi se vključuje v javne razprave predvsem na področjih splava, istospolnih zakonskih zvez, oploditve z biomedicinsko pomočjo in raziskovanja izvornih celic.

Kategorizacija vpliva RKC na področjih izobraževanja, ločitev, splava, istospolnih zakonskih zvez in raziskav izvornih celic (vključno z oploditvijo z biomedicinsko pomočjo in raziskavami izvornih celic) v posamezni državi od leta 1945 po Grzymala-Busse (2014) je predstavljena v *Tabeli 5.2*. Kot vidimo, tudi med državami Vzhodne in Srednje Evrope obstajajo razlike v javnem vplivu RKC. Največji javni vpliv ima RKC na Poljskem, kjer je pomembna politična figura. Z demokratično Poljsko je sodelovala od vsega začetka, saj je bila del pogajanj leta 1989, še zmeraj pa je vključena v javno razpravo ter vpliva na politične akterje in politične odločitve. Dosegla je večino svojih političnih ciljev, in sicer na področju izobraževanja, splava, istospolnih zakonskih zvez in tehnologij izvornih celic. Neuspešna je bila le na področju ločitve. Njen vpliv v javni razpravi je bil najbolj izrazit v razpravah o splavu in istospolnih zakonskih zvezah. Sicer je splav, razen v določenih izjemnih primerih, na Poljskem prepovedan, istospolne partnerske zveze pravno niso priznane, raziskave embrionskih izvornih celic pa so v nasprotju z zakonodajo.

Manjši javni vpliv ima RKC na Hrvaškem in Slovaškem. RKC na Hrvaškem izgublja vpliv na politiko, pri čemer nekateri politiki odprto zavračajo njene preference. Njen javni vpliv se kaže predvsem na področju šolstva in pri omejitvi raziskav izvornih celic ter istospolnih zakonskih zvez, čeprav Hrvaška prepoznava istospolne zveze. Podobna situacija glede javnega vpliva RKC je tudi na Slovaškem.

Nekaj javnega vpliva ima tudi RKC na Madžarskem, ki pa se kaže predvsem na področju šolstva. Sicer se je RKC zavzemala predvsem za prepoved splava, vendar ji je to močno spodletelo, saj ima Madžarska na tem področju eno najbolj liberalnih zakonodaj.

V Sloveniji je vpliv RKC precej omejen, kljub temu da se RKC večkrat vmešava v politiko in državo. Njeno poseganje je bilo posebej izrazito in odmevno v razpravi o oploditvi samskih žensk z biomedicinsko pomočjo v letih 2000 in 2001 ter pri zbiranju podpisov za referendum proti razširitvi pravic istospolnih parov. Leta 2011 in 2012 so se zbirali podpisi za referendum o *Družinskem zakoniku*, ki je istospolnim parom dajal več pravic, na katerem je bil zakonik zavržen. Leta 2015 so se zbirali podpisi za referendum o noveli *Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih*, s katero bi bile pravice istospolnih parov izenačene s pravicami raznospolnih parov. Zbranih je bilo dovolj podpisov za razpis referenduma, RKC pa se je vključila tudi v predreferendumsko kampanjo.

Na Češkem RKC v javni sferi nima opaznega vpliva.

RKC v Litvi, ki ni vključena v kategorizacijo po Grzymala-Busse (2014), se aktivno vključuje v javne razprave o etičnih vprašanjih. Njeno sodelovanje je s strani države zaželeno. Tako je na primer predsednik Valdas Adamkus predstavnik RKC pozval k sodelovanju pri

pospeševanju pozitivnih sprememb v družbi v smislu morale, nedavno pa je bila RKC prav tako aktivno vključena v parlamentarne razprave o registriranih partnerskih skupnostih, iz katere so bile izključene istospolne partnerske skupnosti.

Tabela 5.2: Javni vpliv Rimskokatoliške cerkve na področjih izobraževanja, ločitev, splava, istospolnih zakonskih zvez in tehnologij izvornih celic v Srednji in Vzhodni Evropi.

| DRŽAVA | VPLIV RKC |
|-----------|-----------|
| POLJSKA | 7 |
| HRVAŠKA | 4 |
| SLOVAŠKA | 4 |
| MADŽARSKA | 3 |
| SLOVENIJA | 1 |
| ČEŠKA | 0 |

Vir: Grzymala-Busse (2014).

Čeprav je RKC po padcu komunizma veliko pridobila in ponovno vstopila v javno sfero, je njen vpliv v le-tej precej omejen (z izjemo Poljske). Tudi Smrke (1996b, 182– 184) ugotavlja, da v nekdanjih komunističnih državah po padcu komunizma ni prišlo do desekularizacije v smislu družbeno sistemske vloge cerkva (razen na Poljskem) na področjih politike, etike, umetnosti, ekonomije, izobraževanja, znanosti, kulture itn. Pozivi k ponovni evangelizaciji Vzhodne in Srednje Evrope po padcu komunizma s strani papeža Janeza Pavla II. niso bili preveč uspešni. S ponovno evangelizacijo je papež imel v mislih predvsem kolikor se da zatreti splav in ločitev ter preprečiti sprejemanje zakonodaje, ki daje pravice istospolno usmerjenim. Kljub temu je splav z nekaj izjemami, kjer je splav dovoljen z določenimi omejitvami, ostal legalen. Poljska še posebej izstopa, saj so pod pritiskom RKC poleg omejitev splava omejitve tudi na področju dostopa do kontracepcije. Ponovna evangelizacija je prav tako imela omejen uspeh, kar se tiče istospolnih zvez. Vse obravnavane države so namreč podprle ključne mednarodne konvencije o zaščiti pravic istospolno usmerjenih. Večji je vpliv RKC na področju omejevanja razširitve zakonske zveze na istospolne osebe. Tako se je na primer na Hrvaškem in v Sloveniji RKC aktivno vključila v zbiranje podpisov proti takšni zakonodaji, pri čemer je do sedaj bila uspešna. Sicer imajo Poljska, Litva, Slovaška in Madžarska v ustavah določeno, da je zakonska zveza možna le med moškim in žensko.

5.3 POLOŽAJ RIMSKOKATOLIŠKE CERKVE NA INDIVIDUALNI RAVNI

Religioznost je tista, ki nam pokaže, kakšen je položaj RKC na individualni ravni. V nadaljevanju bom tako na podlagi javnomnenjskih raziskav preverjala tri dimenzije religioznosti, in sicer pripadnost, religijske prakse ter religijska prepričanja, in sicer v evropskih državah, kjer RKC predstavlja največjo versko skupnost. Pri tem bom uporabila podatke *Evropske raziskave vrednot* (EVS) 1981, 1990, 1999 in 2008 ter *Evropske družboslovne raziskave* (ESS) 2012.

5.3.1 Samoopredeljena pripadnost Rimskokatoliški cerkvi

Evropska raziskava vrednot pripadnost različnim verskim skupnostim meri z vprašanji »Ali pripadate kakšni veroizpovedi?« in »Kateri?«, *Evropska družboslovna raziskava* pa z vprašanji »Ali menite, da pripadate določeni religiji ali denominaciji?« in »Kateri?«.

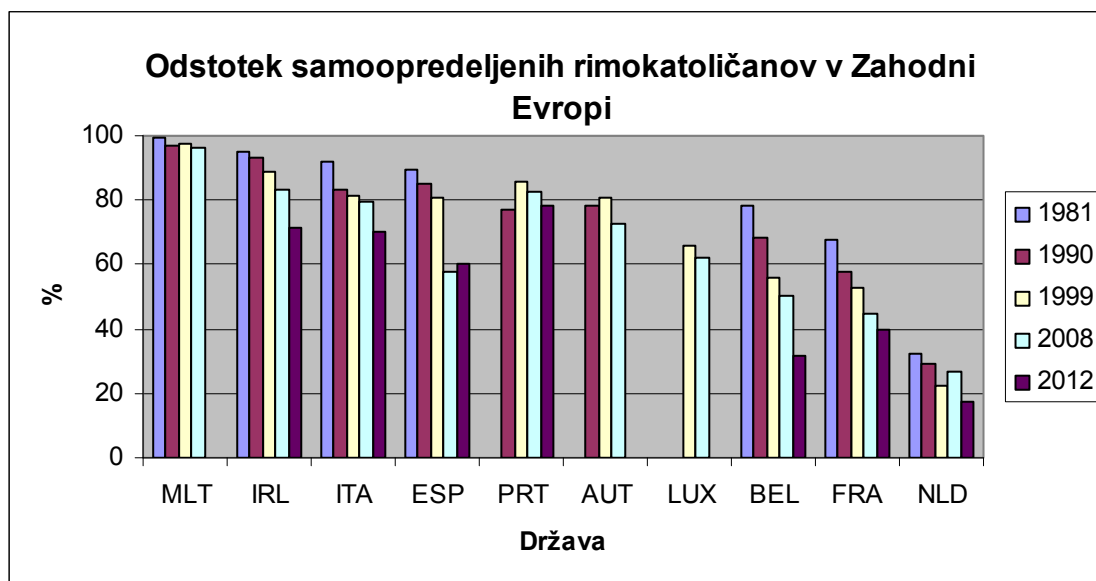
Gre torej za samoopredelitev pripadnosti določeni verski skupnosti, rezultati za RKC pa so predstavljeni v *Grafu 5.2* za zahodnoevropske države, kjer je RKC največja verska skupnost, in *Grafu 5.3* za srednje in vzhodnoevropske države, kjer je RKC največja verska skupnost. Države sem razdelila v dve skupini zaradi njihove številčnosti ter specifične zgodovine držav Srednje in Vzhodne Evrope, v katerih je od konca II. svetovne vojne do 90-ih let prejšnjega stoletja vladal komunizem.

Kot je razvidno in *Grafa 5.2*, se samoopredeljena pripadnost RKC v Zahodni Evropi od države do države močno razlikuje. Največji odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov je na Malti, kjer se je po zadnjem merjenju leta 2008 za pripadnika RKC opredelil 96,1 % prebivalcev Malte, medtem ko je najmanjši odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov znašal 17,6 % v letu 2012, in sicer na Nizozemskem. Visok odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov je tudi na Portugalskem, in sicer 78,1 % leta 2012. Nekoliko manj jih je v Avstriji (72,6 % leta 2008), na Irskem (71,4 % leta 2012) in v Italiji (70,2 % leta 2012). Sledi Luksemburg z 62,2 % v letu 2008 ter Španija s 60,4 % v letu 2012. Manj kot polovico prebivalstva predstavljajo samoopredeljeni rimokatoličani poleg že omenjene Nizozemske v Franciji (39,8 % leta 2012) in Belgiji (31,4 % v letu 2012).

Kljub razlikam v številčnosti samoopredeljenih rimokatoličanov med državami pa samoopredeljena pripadnost RKC v večini obravnavanih držav pada. Najbolj izrazit je trend upada na Irskem, v Italiji, Belgiji in Franciji, odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov pa vztrajno, čeprav počasi, pada tudi na Malti. V primeru Španije se je trend upada po velikem padcu med letoma 1999 in 2008 ustavil. Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov je od

leta 1981 do 1999 upadal tudi na Nizozemskem, kjer je znova narasel leta 2008, potem pa spet nekoliko upadel. Majhen porast sta beležili tudi Portugalska in Avstrija, in sicer med letoma 1990 in 1999, vendar je po letu 1999 število samoopredeljenih rimokatoličanov začelo znova upadati. Za Avstrijo sicer nimamo dovolj podatkov, da bi lahko sklepali o neprekinjenem trendu upadanja, prav tako je premalo podatkov za Luksemburg. Upad samoopredeljenih rimokatoličanov gre predvsem na račun ljudi, ki se ne opredeljujejo za nobeno versko skupnost (glej EVS 1981, 1990, 1999, 2008 in ESS 2012).

Graf 5.2: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v Zahodni Evropi.



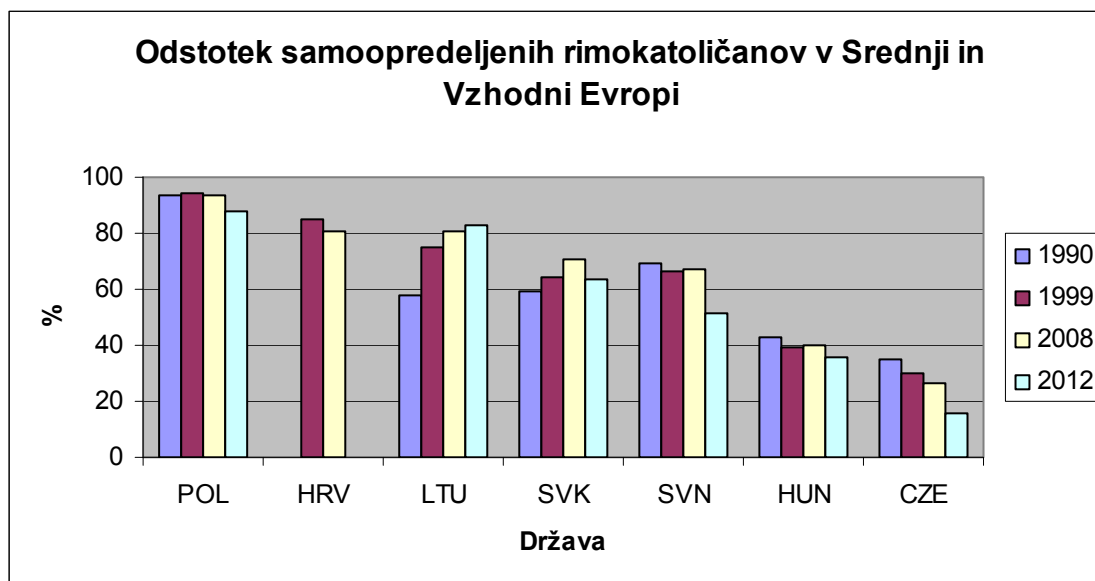
Vir: EVS (1981, 1990, 1999, 2008) in ESS (2012).

Tudi v Srednji in Vzhodni Evropi so deleži samoopredeljenih rimokatoličanov med državami zelo različni, kot kaže Graf 5.3. Razlika med državami z največjim in najmanjšim odstotkom samoopredeljenih rimokatoličanov je znova velika. Tako je bilo na Poljskem leta 2012 88,1 % samoopredeljenih rimokatoličanov, medtem ko jih je bilo na Češkem 26,2 %. Več kot dve tretjini prebivalstva samoopredeljeni rimokatoličani predstavljajo tudi v Litvi (80,6 % v letu 2012) in na Hrvaškem (80,9 % v letu 2008). Nekoliko manj samoopredeljenih rimokatoličanov najdemo na Slovaškem (70,7 % leta 2012) in v Sloveniji (66,8 % leta 2012). Manj kot polovico prebivalstva samoopredeljeni rimokatoličani poleg Česke predstavljajo tudi na Madžarskem, in sicer 35,6 % leta 2012.

Vztrajen upad samoopredeljenih rimokatoličanov je zaznati le na Češkem, do neke mere pa tudi v Sloveniji in na Madžarskem, kjer je sicer odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov med letoma 1999 in 2008 ostal praktično nespremenjen. Poljska med leti 1990 in 2008 beleži

skoraj enak odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov z rahlim upadom v letu 2012. Litva in Slovaška se od leta 1990 srečujeta z naraščanjem odstotka samoopredeljenih rimokatoličanov, ta trend se je sicer na Slovaškem prekinil med letoma 2008 in 2012. Na Hrvaškem je med letoma 1999 in 2008 odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov nekoliko upadel, vendar nimamo dovolj podatkov, da bi lahko sklepali o dolgoročnem trendu upadanja.

Graf 5.3: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi.



Vir: EVS (1990, 1999, 2008) in ESS (2012).

5.3.2 Pripadnost Rimskokatoliški cerkvi

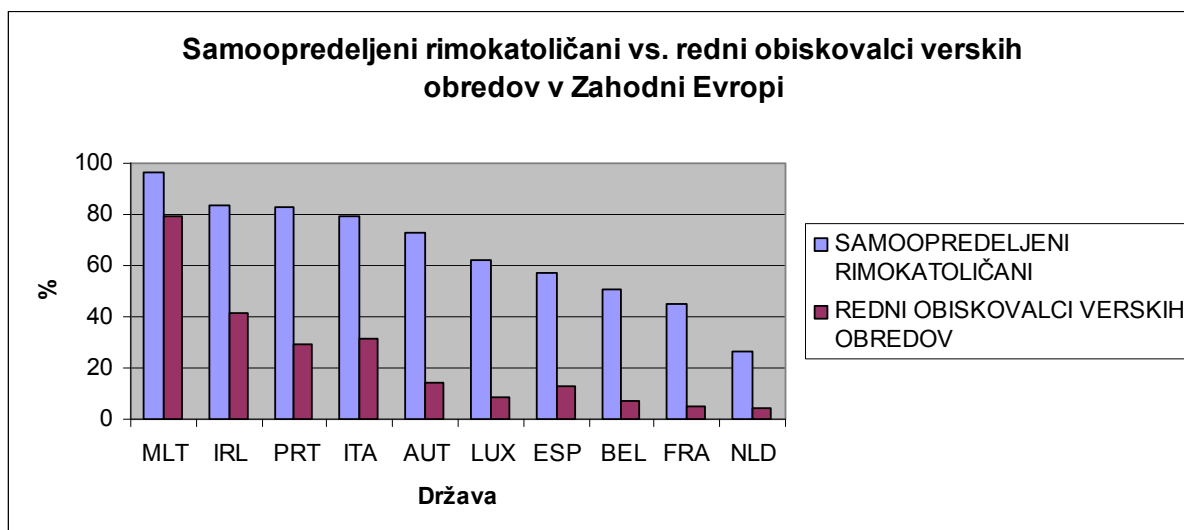
Več kot samoopredelitev pripadnosti nam o pripadnosti RKC povedo statistike pogostosti obiskovanja verskih obredov. Pripadnost določeni verski skupnosti, ki se nanaša na samoopredelitev, ne kaže nujno tudi stopnje predanosti verski skupnosti. Veliko ljudi, ki nima razločnih verskih prepričanj in se ne udeležuje verskih obredov, se namreč še zmeraj opredeljuje za pripadnika določene verske skupnosti. Kot piše Voas (2009), večina Evropejcev še zmeraj navaja svoje religijsko ozadje, tako kot na primer navajajo kraj rojstva, očetov poklic itd. Med njimi je veliko takih, ki dejansko niso religiozni, vendar se v primeru, da so vprašani o svoji pripadnosti, opredelijo, odvisno od formuliranja vprašanja in njegovega konteksta. Takšne ljudi, ki naj bi predstavljali kar polovico samoopredeljenih pripadnikov verskih skupnosti, Voas imenuje nominalni kristjani. Za pripadnika verske skupnosti se opredeljujejo iz treh razlogov, in sicer zato, ker pripadnost pripisujejo družinski zapuščini, da se razločujejo od drugih ali ker si želijo postati člani verske skupnosti.

Obiskovanje verskih obredov je pogosto uporabljen indikator religijske pripadnosti, saj v nasprotju od samoopredelitve od človeka zahteva neko stopnjo predanosti. Pri vpraševanju o stališčih se ljudje izrekajo o zadevah, ki jim niso nujno tudi blizu, prisostvovanje pri verskih obredih pa pokaže, kako predan je posameznik verski skupnosti. Kar se tiče RKC, Roter (1992, 628 v Smrke 1996b, 174) razlaga, da je obiskovanje nedeljskih verskih obredov pri rimokatoličanih »zanesljiv kazalec relativno visoke identifikacije s celoto ciljev, norm in priporočil cerkvene organizacije«. Udeleževanje verskih obredov je tudi prva od petih cerkvenih zapovedi, ki pravi: »Udeležuj se maše v nedeljo in druge zapovedane praznike in ne opravljaj nobenih del in dejavnosti, ki ogrožajo posvečevanje teh dni« (Katekizem katoliške cerkve 1993).

Evropska raziskava vrednot in Evropska družboslovna raziskava pogostost obiskovanja verskih obredov merita z vprašanjem »Če ne upoštevate porok, pogrebov in krstov, kako pogosto hodite v zadnjem času k verskim obredom (mašam)?«.

Grafa 5.4 in 5.5 prikazujeta, kolikšen je bil razkorak med samoopredeljenimi rimokatoličani in samoopredeljenimi rimokatoličani, ki verske obrede obiskujejo vsaj 1x na teden in jih kot take štejem za redne obiskovalce verskih obredov, v letu 2008. Če redno obiskovanje verskih obredov vzamemo kot indikator dejanske pripadnosti verski skupnosti in identifikacije s cilji, normami in priporočili, lahko za rimokatoličane štejemo le tiste samoopredeljene rimokatoličane, ki redno obiskujejo verske obrede. Za Zahodno Evropo se tako izkaže, da kljub visoki samoopredelitvi v nekaterih državah rimokatoličani ne predstavljajo niti polovico prebivalstva, razen na Malti. Prav tako se v številu rimokatoličanov zamenja vrstni red držav, saj se izkaže, da imajo nekatere države kljub višji samoopredeljenosti dejansko manjši odstotek ljudi, ki se štejejo za rimokatoličane in redno obiskujejo verske obrede. Primer so Portugalska in Italija ter Luksemburg in Španija. V primeru Belgije, Francije in Nizozemske pa lahko vidimo, da imajo države kljub različnim odstotkom samoopredeljenih rimokatoličanov dejansko zelo podobne odstotke rimokatoličanov, ki poleg tega, da se štejejo za rimokatoličane, tudi redno obiskujejo verske obrede.

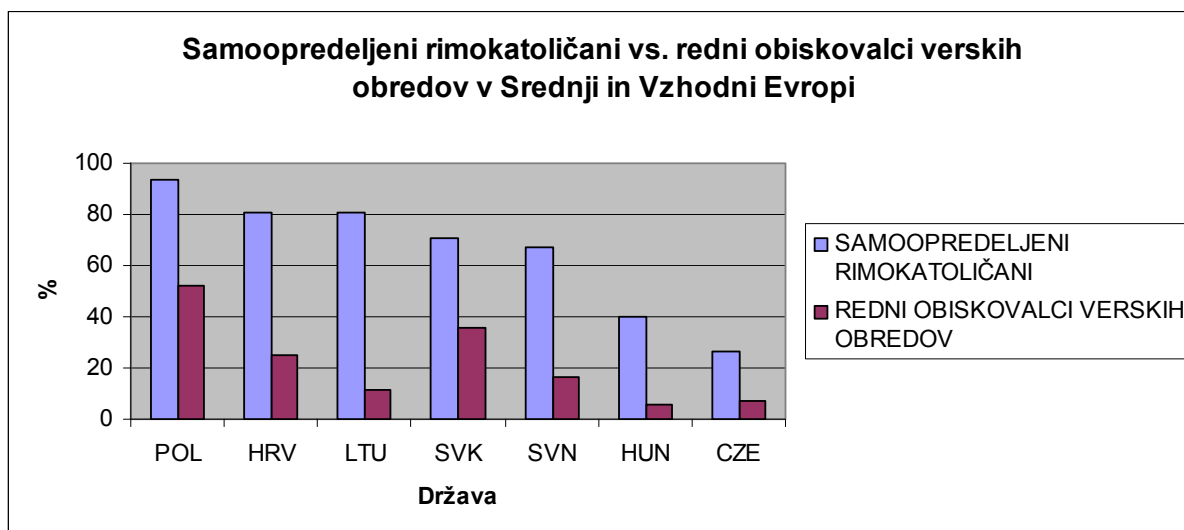
Graf 5.4: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v primerjavi z rednimi obiskovalci verskih obredov glede na celotno populacijo v Zahodni Evropi v letu 2008.



Vir: EVS (2008).

Iz *Grafa 5.5* je razvidno, da je tudi v Srednji in Vzhodni Evropi razkorak med samoopredeljenimi rimokatoličani in rimokatoličani kot rednimi obiskovalci verskih obredov precejšen. Najmanjši je sicer na Poljskem in Slovaškem. Tako kot v Zahodni Evropi se tudi tukaj spremeni vrstni red držav v številu rimokatoličanov, in sicer se izkaže, da ima Slovaška kljub manjši samoopredeljenosti večji odstotek rimokatoličanov kot Hrvaška in Litva. Slednja kljub visoki samoopredeljenosti po odstotku rimokatoličanov kot rednih obiskovalcev verskih obredov zdrzne med države z najmanjšim odstotkom rimokatoličanov. Za Madžarsko se izkaže, da je kljub večji samoopredeljenosti odstotek rimokatoličanov skoraj enak kot na Češkem.

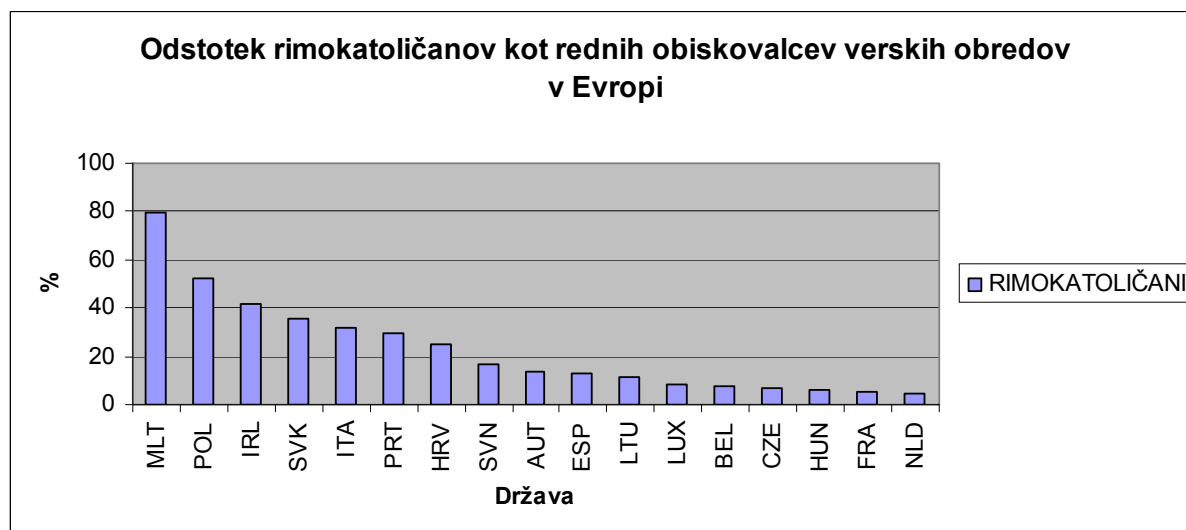
Graf 5.5: Odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov v primerjavi z rednimi obiskovalci verskih obredov glede na celotno populacijo v Srednji in Vzhodni Evropi v letu 2008.



Vir: EVS (2008).

Graf 5.6 nam pokaže, kolikšen je bil leta 2008 v vseh evropskih državah, kjer RKC predstavlja največjo versko skupnost, odstotek rimokatoličanov, ki, poleg tega, da se štejejo za pripadnika RKC, tudi redno obiskujejo verske obrede. Največ rimokatoličanov ima še zmeraj Malta (79,3 %), s skoraj 30 % manj ji sledi Poljska (52,1 %). Med 30 in dobrih 40 % rimokatoličanov imajo Irska, Slovaška, Italija in Portugalska. Med 20 in 30 % rimokatoličanov je na Hrvaškem, v Sloveniji, Avstriji, Španiji in Litvi. Manj kot 10 % rimokatoličanov najdemo v Luksemburgu, Belgiji, na Češkem, Madžarskem, v Franciji in na Nizozemskem. Razlika v odstotku rimokatoličanov kot rednih obiskovalcev verskih obredov med Malto in Nizozemsko je 75,5 %.

Graf 5.6: Odstotek rimokatoličanov kot rednih obiskovalcev verskih obredov v Evropi leta 2008.



Vir: EVS (2008).

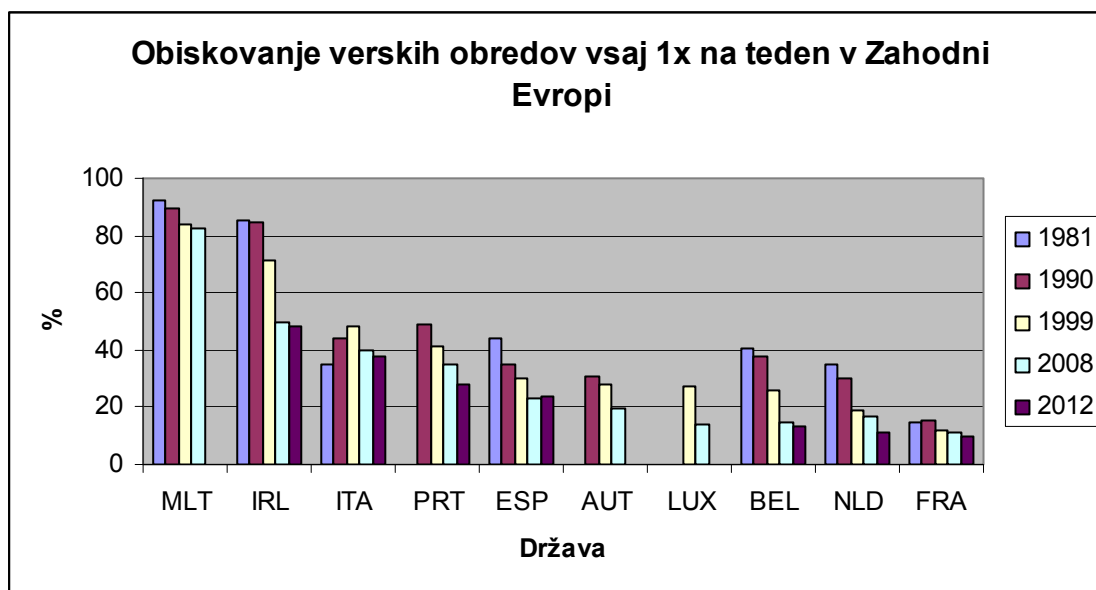
5.3.3 Religijske prakse samoopredeljenih rimokatoličanov

Pogostost obiskovanja verskih obredov sem izbrala tudi kot indikator religijskih praks samoopredeljenih rimokatoličanov. Skozi časovno obdobje od leta 1981 do leta 2012 so me zanimali tisti samoopredeljeni rimokatoličani, ki verske obrede obiskujejo vsaj 1x na teden in jih tako štejem kot redne obiskovalce verskih obredov.

Iz *Grafa 5.7* je razvidno, da samoopredeljeni rimokatoličani v večini zahodnoevropskih držav le v majhnem številu redno obiskujejo verske obrede. Razen Malte in Irske (do leta 1999) verskih obredov redno ne obiskuje niti polovica samoopredeljenih rimokatoličanov.

Znova se pokažejo velike razlike med državami, in sicer se izkaže, da verske obrede redno obiskuje več samoopredeljenih rimokatoličanov v tistih državah, kjer je njihov odstotek višji. V največji meri verske obrede redno obiskujejo samoopredeljeni rimokatoličani na Malti ter na Irskem, kjer pa je od leta 2008 redno obiskovanje verskih obredov močno upadlo. Upade beležijo tudi druge države, najbolj izrazit je upad na Portugalskem in Nizozemskem, do leta 2008, ko se je ustavil, pa tudi v Španiji in Belgiji. O upadu bi lahko govorili tudi v primeru Avstrije in Luksemburga za katera pa imamo premalo podatkov, da bi lahko sklepali o dolgoročnem trendu. Italija, kjer odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov pada, se je med leti 1981 in 1999 srečevala z nasprotnim trendom naraščanja odstotka rednih obiskovalcev verskih obredov, ki pa je z letom 2008 znova upadel.

Graf 5.7: Redni obiskovalci verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani v Zahodni Evropi.

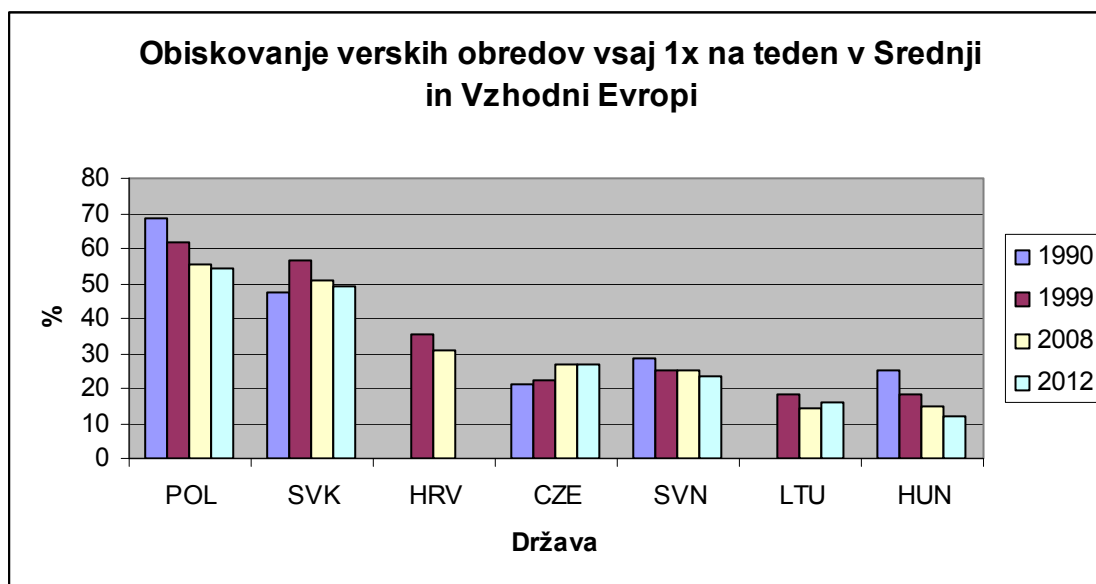


Vir: EVS (1981, 1990, 1999, 2008) in ESS (2012).

Tudi v Srednji in Vzhodni Evropi v rednem obiskovanju verskih obredov samoopredeljenih rimokatoličanov opazimo razlike. Kot prikazuje *Graf 5.8*, verske obrede redno obiskuje največ samoopredeljenih rimokatoličanov na Poljskem in Slovaškem, okoli 50 %. Sledijo Hrvaška z dobro tretjino ter Češka in Slovenija s slabo tretjino. Najnižji odstotek rednih obiskovalcev verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani imata Litva in Madžarska, po zadnjih podatkih okoli 15 %.

Tudi v Srednji in Vzhodni Evropi se večina držav srečuje s trendom upadanja rednega obiskovanja verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani. Trend je najbolj jasen na Poljskem in Madžarskem, po letu 1999 tudi na Slovaškem. O manjšem upadu bi lahko govorili tudi v Sloveniji. Češka je edina država, ki se srečuje z naraščanjem odstotka rednih obiskovalcev verskih obredov, ki se je sicer po letu 2008 ustalil. Zaradi upada odstotka samoopredeljenih rimokatoličanov na Češkem ne moremo govoriti o povečanju odstotka dejanskih rimokatoličanov, to je tistih, ki se opredeljujejo za rimokatoličane in redno obiskujejo verske obrede. Litva kljub beleženju porasta samoopredeljenih rimokatoličanov ne beleži tudi porasta pogostih obiskovalcev verskih obredov, ki niha, tako da tudi v primeru Litve težko govorimo o dejanskem porastu rimokatoličanov. Na Hrvaškem je odstotek rednih obiskovalcev verskih obredov med letoma 1999 in 2008 nekoliko upadel, vendar nimamo dovolj podatkov, da bi lahko sklepali o kakšnem dolgoročnem trendu.

Graf 5.8: Redni obiskovalci verskih obredov med samoopredeljenimi rimokatoličani v Srednji in Vzhodni Evropi.



Vir: EVS (1990, 1999, 2008) in ESS (2012).

5.3.4 Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov

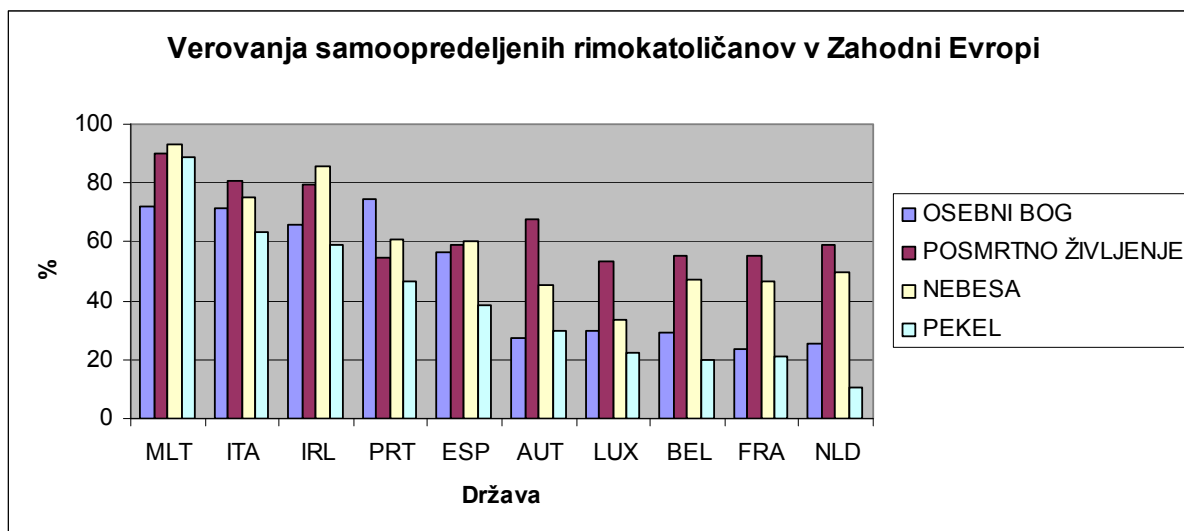
V *Grafih 5.9* in *5.10* so prikazana religijska prepričanja evropskih samoopredeljenih rimokatoličanov v osrednje katoliške dogme, to je v Boga kot osebo, posmrtno življenje, nebesa in pekel, in sicer v letu 2008. Verske resnice ali dogme so obvezujoče za vse člane RKC in so vsebovane v Božjem razodetju. Verovanje v troedinega Boga stvarnika je najpomembnejše in je izvir vseh drugih verskih resnic (glej Katekizem katoliške cerkve 2013).

Evropska raziskava vrednot religijska prepričanja meri z vprašanjem »Prosim povejte, v kaj od naštetega verujete in v kaj ne verujete: v boga, v življenje po smrti, v pekel, v nebesa ...«.

Kot je razvidno iz *Grafa 5.9*, v religijskih prepričanjih zahodnoevropskih samoopredeljenih rimokatoličanov prihaja do velikih razlik. Bolj pravoverni so samoopredeljeni rimokatoličani v državah, kjer je njihov odstotek večji in kjer bolj redno obiskujejo verske obrede. Manj pravoverni so samoopredeljeni rimokatoličani v državah, kjer je njihov odstotek manjši in kjer je redno obiskovanje verskih obredov manj pogosto. Tako je verovanje v katoliške dogme največje na Malti, na Irskem in v Italiji ter nekoliko manjše na Portugalskem in v Španiji. Sledita Avstrija in Luksemburg, najmanjše stopnje verovanja pa kažejo samoopredeljeni rimokatoličani v Belgiji, Franciji ter na Nizozemskem.

V državah z višjimi stopnjami verovanja obstajajo manjše razlike med verovanji v različne krščanske dogme, medtem ko v državah z nižjimi stopnjami verovanja obstajajo precejšnje razlike. Verovanje v posmrtno življenje ter nebesa je opazno večje kot verovanje v osebnega Boga in pekel. Sicer je med vsemi zahodnoevropskimi samoopredeljenimi rimokatoličani največje verovanje v posmrtno življenje – v povprečju 65,5 %. Sledi verovanje v nebesa s povprečjem 59,8 %, verovanje v osebnega Boga s 47,7 %, najmanjše pa je verovanje v pekel, in sicer vanj v povprečju veruje 40 % samoopredeljenih rimokatoličanov.

Graf 5.9: Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov v Zahodni Evropi.



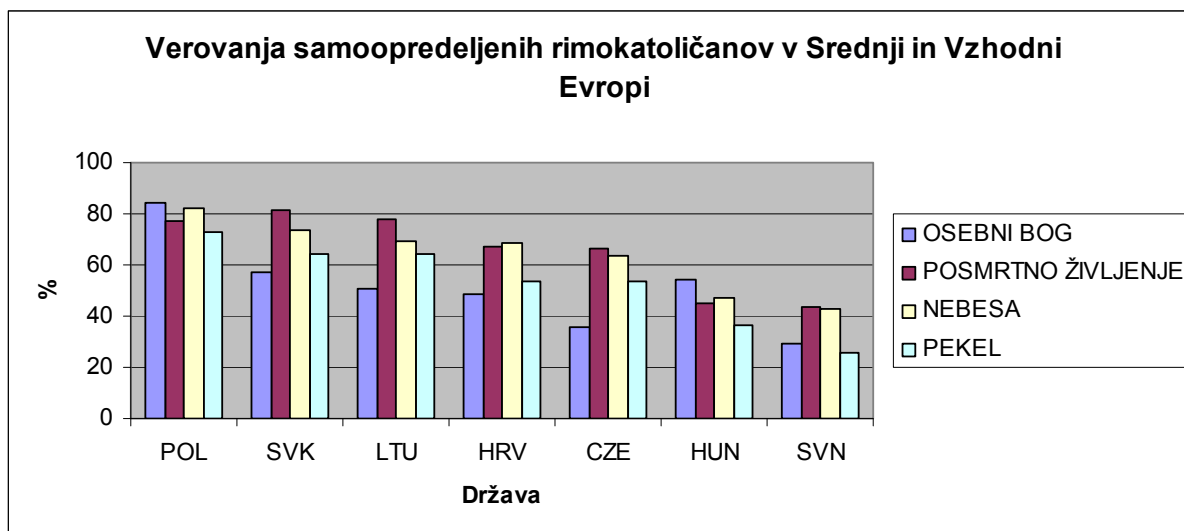
Vir: EVS (2008).

Tudi v Srednji in Vzhodni Evropi med državami obstajajo razlike v verovanjih samoopredeljenih rimokatoličanov, kar prikazuje *Graf 5.10*. Verovanje je največje na Poljskem, kjer je tudi največji delež samoopredeljenih rimokatoličanov ter rednih obiskovalcev verskih obredov. Zelo podobne stopnje verovanja imata Slovaška in Litva, ki imata podobne deleže samoopredeljenih rimokatoličanov, vendar velike razlike v odstotkih rednih obiskovalcev verskih obredov. Za Litovske samoopredeljene rimokatoličane se izkaže, da so precej pravoverni, vendar se neradi udeležujejo verskih obredov. V verovanjih sta si podobni tudi Hrvaška in Češka, nekoliko se razlikuje Madžarska. V osnovne katoliške dogme v najmanjšem številu verujejo slovenski samoopredeljeni rimokatoličani.

Razlike v stopnjah verovanja v različne dogme v posameznih državah niso tako velike kot v nekaterih zahodnoevropskih državah. Sicer je verovanje samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi največje v posmrtno življenje, in sicer vanj veruje v povprečju 65,4

% samoopredeljenih rimokatoličanov. Skoraj enako je verovanje v nebesa, in sicer v povprečju 64 %. V nasprotju z Zahodno Evropo sledi verovanje v pekel s 53 %, najmanjše pa je verovanje v osebnega Boga, in sicer 51,5 %. Vidimo, da so verovanja zahodnoevropskih samoopredeljenih rimokatoličanov v povprečju precej podobna kot verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi, razlika je opazna le v primeru verovanja v pekel, pri čemer v Zahodni Evropi v pekel veruje 40 % samoopredeljenih rimokatoličanov, v Srednji in Vzhodni Evropi pa 53 %.

Graf 5.10: Verovanja samoopredeljenih rimokatoličanov v Srednji in Vzhodni Evropi.



Vir: EVS (2008).

Presenečajo predvsem nizke stopnje verovanja v Boga kot osebo v Avstriji, Luksemburgu, Franciji in na Nizozemskem ter na Češkem in v Sloveniji, saj je Bog kot oseba osrednji lik katolicizma. Dobbelaere (1999, 240–241) takšen trend pripisuje funkcionalni racionalnosti, ki je privedla ljudi do prepričanja, da lahko sami ali s pomočjo specialistov rešijo svoje težave. Pri tem prejemajo napotke iz fizičnega, družbenega in psihološkega sveta, iz katerega je Bog vedno bolj izključen, kar spodbuja neverovanje. Za tiste, ki se še zmeraj oklepajo pojma Boga, pa le-ta za njih predstavlja nekaj nedoločenega in splošnega, splošno silo ali duha. Poleg tega ljudje v vsakdanjem življenju izkušajo vedno več sistemskih interakcij, ki temeljijo na neosebni vlogah, zato tudi z Bogom težje vzpostavijo osebni odnos. Ko prenehajo verovati v Boga kot osebo, se izključijo tudi iz krščanskih ritualov, ki se osredotočajo na odnos z Bogom kot osebo. Zato narašča število necerkvenih ljudi, vključenost v cerkve pa se zmanjšuje.

5.3.5 Povzetek položaja Rimskokatoliške cerkve na individualni ravni

Empirični podatki so pokazali, da ima RKC v evropskih državah, kjer predstavlja največjo versko skupnost, zelo različne odstotke vernikov, ki jih s sekularizacijsko in individualizacijsko teorijo težko razložimo. Države s podobnimi stopnjami družbeno-ekonomskega razvoja namreč beležijo različne stopnje religioznosti (na primer Poljska in Madžarska), prav tako med državami s podobnimi stopnjami družbeno-ekonomskega razvoja obstajajo razlike v evoluciji sprememb na religijskem področju (na primer Italija in Španija).

Dejavnike razlik v religioznosti (ter razlik v položaju RKC na družbeni ravni, to je v odnosu z državo in njenim javnim vplivom) med državami je potrebno iskati predvsem v specifični zgodovini posamezne države, kar poudarjata tudi Norris in Inglehart (2004, 85), ki trdita, da je položaj verskih skupnosti danes v veliki meri odvisen od zgodovinske zapuščine te skupnosti in kulture znotraj posamezne države.

RKC ima v obravnavanih državah dolgo tradicijo prisotnosti. Njen monopol je v 16. stoletju zamajala protestantska reformacija, ki pa je bila v različnih državah različno uspešna. Portugalske, na primer, se je reformacija komaj dotaknila, šibak izziv je predstavljala tudi v Italiji in Španiji. Na Madžarskem in Češkem je bila reformacija razmeroma uspešna, precejšnja protestantska manjšina se je ohranila tudi po protireformaciji. Poleg obsega in uspešnosti reformacije ter posledične protireformacije sta za številčnost članstva v RKC pomembna tudi zgodovinski položaj in vloga RKC v posamezni državi, pri čemer gre predvsem za odnose med državo in RKC od nastanka nacionalnih držav. Kot smo že ugotovili, je nastanek nacionalnih držav prinesel velike spremembe v odnosih med državo in RKC, liberalizem, ki je spremljal nastanek nacionalnih držav, pa je bil pogosto povezan z antiklerikalizmom, ki je bil najbolj izrazit v Franciji, kjer se je proti-religijsko razpoloženje države ohranilo vse do danes. V nasprotju s Francijo je v Španiji, ki je ločenost države in cerkve uvedla v 30-ih letih 20. stoletja ob tem pa uvedla sekularno javno izobraževanje, civilne poroke in ločitve ter ukinila državno financiranje plač klerikov, takšno sekularnost kmalu prekinila vladavina generala Franca, ki je oblast prevzel konec 30-ih let. Kot piše Smrke (1996b, 53), je RKC s tem znova postala državna cerkev, država pa v mnogočem orožje RKC. Ta se je z obveznim veroukom vrnila v šole, možnost ločitve je bila odpravljena, cerkvena sodišča pa so prevzela nadzor nad zakonskim pravom. Država je prav tako znova pričela financirati plače klerikov. Takšno sodelovanje RKC z državo je trajalo do začetka 60-ih let, ko se je RKC začela oddaljevati od režima.

Dejavnik pripadnosti RKC je tudi zveza med nacionalno identiteto in katolicizmom. Kot piše Doktor (2007, 311 v Tižik 2012, 114), je moč vezi med nacionalno identiteto in religijo povezana z zgodovino etnično-političnih konfliktov in stopnjo učinkovitosti dominantne cerkve kot branilke nacionalne identitete. Na Poljskem, na primer, je katolicizem povezan z nacionalizmom, svobodo, človekovimi pravicami in demokracijo, RKC je igrala posebno vlogo pri ohranjanju poljske identitete, kulture in jezika že konec 18. stoletja ob delitvi Poljske. Glavni element nacionalne identifikacije je katolicizem skozi zgodovino postal tudi na Irskem. Na drugi strani imamo na primer Češko, kjer je bila katoliška protireformacija povezana z etnično tujo silo, antiklerikalizem pa je ob germanizaciji postal del nacionalne zavesti.

Obstajajo tudi predvidevanja o vplivu odnosov med državo in verskimi skupnostmi ter stopnjami religioznosti. Kot pišeta Pollack in Pickel (2009, 159), lahko tesen odnos cerkve z državo cerkvi koristi, v kolikor si ta ne prizadeva za politično in družbeno moč, ne posega v politične zadeve in se ne identificira z državo. Zveze z državo lahko cerkev uporabi za nadaljnjo integracijo v družbo. Različne aktivnosti, ki jih država omogoča cerkvi v javni družbi, kot sta na primer verouk v javnih šolah in pastoralna oskrba v bolnišnicah in zaporih, gradijo družbeni položaj cerkve ter ji omogočajo lažji dostop do ljudi.

Če vzamemo za primer zahodnoevropske države, se izkaže, da v državah z bližjim odnosom med državo in RKC najdemo tudi večji odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov, rednih obiskovalcev verskih obredov in višje stopnje verovanja v katoliške dogme. Tako je religioznost največja na Malti, ki ima sistem državne cerkve. Religioznost je visoka tudi v državah, za katere smo ugotovili, da imajo z verskimi skupnostmi kooperativen odnos, to je v Italiji, Avstriji, na Portugalskem, v Španiji in Luksemburgu. Najmanjša je religioznost v državah z najbolj dosledno ločenostjo države in verskih skupnosti, to je v Franciji in na Nizozemskem. Poseben primer je Irska, kjer je načelo ločenosti dokaj dosledno zasledovano, vendar naj spomnim, da je RKC močno integrirana v družbo, kar se kaže predvsem na področju javnega izobraževanja, poleg tega pa je bil ugotovljen tudi velik vpliv RKC v javni sferi. Izstopa le Belgija, kjer je odnos med državo in RKC precej tesen in je bila pripadnost RKC visoka, vendar med letoma 1981 in 2012 beleži velik upad religioznosti.

Obenem so države z višjimi stopnjami religioznosti tudi tiste, v katerih ima RKC večji javni vpliv. V Srednji in Vzhodni Evropi, na primer, je religioznost najvišja na Poljskem, kjer ima RKC največji javni vpliv. Visoka je tudi na Hrvaškem in Slovaškem, kjer je vpliv RKC

nezanemarljiv, najnižja pa je v državah, kjer ima RKC najmanj javnega vpliva, to je na Madžarskem in na Češkem.

Kljub tem razlikam med državami pa je večini skupno to, da ne glede na to, kolikšen je odstotek rimokatoličanov v posamezni državi, le-te beležijo upad v samoopredeljeni pripadnosti in rednem obiskovanju verskih obredov, s čimer pada tudi odstotek tistih, ki jih lahko štejemo za dejanske rimokatoličane. Raziskovalci sicer v Zahodni Evropi beležijo stalen upad tradicionalnih religijskih prepričanj in vključenost v institucionalno religijo predvsem od 60-ih let prejšnjega stoletja (glej npr. Norris in Inglehart 2004). Največji upad rimokatoličanov tako beležita Belgija in Irska. Velik upad se je zgodil tudi v Španiji, kjer pa se je zaustavil. Upade v odstotku rimokatoličanov beležijo tudi Francija, Hrvaška, Madžarska, Poljska, Slovenija, Češka in Malta, kljub porastu samoopredeljenih rimokatoličanov med letoma 1990 in 1999 pa tudi Portugalska. V Italiji je kljub stalnemu upadu samoopredeljenih rimokatoličanov v obdobju od 1981 do 1999 naraščal odstotek tistih, ki redno obiskujejo verske obrede, vendar je nato upadel. Tudi v Avstriji, kjer je sicer med letoma 1990 in 1999 odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov nekoliko narasel, in v Luksemburgu lahko opazimo upad rimokatoličanov, vendar zaradi pomanjkanja podatkov v daljšem časovnem obdobju težko sklepamo o kakšnem dolgoročnem trendu. Nekoliko izstopata Litva in Slovaška. V prvi odstotek samoopredeljenih rimokatoličanov raste, vendar pa istočasno ne raste tudi odstotek tistih, ki redno obiskujejo verske obrede, tako da je težko govoriti o povečanju števila rimokatoličanov v Litvi. Slovaška je med leti 1990 in 2008 beležila porast v odstotku samoopredeljenih rimokatoličanov in med leti 1990 in 1999 tudi porast v odstotku rednih obiskovalcev verskih obredov. Oba sta nato upadla.

Verovanja evropskih samoopredeljenih rimokatoličanov kažejo na to, da v nekatere krščanske dogme – posmrtno življenje in nebesa – v povprečju veruje okoli 60 % samoopredeljenih rimokatoličanov in so tako med samoopredeljenimi rimokatoličani še dokaj žive. V osebnega Boga v povprečju veruje okoli polovica evropskih samoopredeljenih rimokatoličanov. Najmanjše je verovanje v pekel, in sicer nekaj manj kot polovica v Srednji in Vzhodni Evropi ter okoli 40 % v Zahodni Evropi.

Kerševan (2005, 51) se ob tem sprašuje, ali je Evropa še krščanska v verovanjih ljudi. Pravi, da sta odgovora, ki se opirata na sociološke raziskave, dva: prvi je, da je verovanje ljudi v Evropi še vedno krščansko, saj se ima večina ljudi za pripadnike neke krščanske veroizpovedi, vsaj kdaj moli, obiskuje verske obrede, verjame v Boga, v posmrtno življenje in

Jezusa, drugi je nekoliko skeptičen in opozarja na različnost predstav o Bogu, o posmrtnem življenju in Jezusu ter opozarja, da je delež tistih, ki sprejemajo specifična krščanska verovanja bistveno zmanjšan na račun reduciranih t.i. »kulturno krščanskih« verovanj, kot je na primer verovanje v Boga kot le višjo silo, verovanje v posmrtno življenje kot posledico neumrljivosti duše ali reinkarnacije ipd. Čeprav so deklarirani kristjani v večini napram pripadnikom drugih verskih skupnosti, so znotraj te skupine t.i. »ekskluzivni kristjani« v manjšini. Dodaja, da številne raziskave na tem področju kažejo, da so »ob živih, bolj ali manj globoko zasidranih krščanskih verovanjih /.../ med ljudmi, včasih tudi pri istih ljudeh, razširjena in živa tudi verovanja nekrščanskega izvora in taka, ki jim težko rečemo, da so še krščanska, potem ko so izgubila svoje specifične krščanske vsebine« (Kerševan 2005, 52).

6 RIMSKOKATOLIŠKA CERKEV V SLOVENIJI

Reformacija na slovenskem ozemlju je zajela predvsem plemstvo in meščanstvo, medtem ko nikoli ni postala ljudsko gibanje. Protireformacija, ki se je vse bolj krepila v času, ko je protestantska cerkev dosegla svoj višek, je kljub odporu plemstva in precejšnjega dela meščanstva privedla do zloma organizirane protestantske cerkve na slovenskem ozemlju. Nadvojvoda Ferdinand se je po načelu »čigar zemlja, tega religija« v svojih deželah trdno odločil, da znova obudi katoliško vero. S tem namenom je ustanovil reformacijske komisije, ki so izganjale protestantske pridigarje in na njihovo mesto postavljale katoliške duhovnike, cerkve, ki so jih protestanti vzeli rimokatoličanom, so vračale, na novo zgrajene protestantske cerkve pa porušile, zbirale in sežigale so protestantske knjige. V vsakem mestu, kamor so reformacijske komisije prišle, so sklicale ljudi in jim govorile o temeljnih verskih resnicah, nakar so morali ljudje priseči, da se odpovedo protestantski veri, v nasprotnem primeru pa so jih večkrat zaslišale in na koncu izgnale iz dežele (Benedik 1999a, 372–377).

Istočasno s protireformacijo se je uveljavljala tudi katoliška prenova, ki je sledila odlokom Tridentinskega koncila. V okviru gibanja je bilo bolje poskrbljeno za vzgojo in izobrazbo duhovnikov ter njihovo čim bolj usklajeno dušnopastirsko delovanje, pri izobraževalni dejavnosti so pomembno vlogo odigrali predvsem jezuiti. Z namenom stalnega izobraževanja in spodbujanja duhovnikov so bile organizirane sinode, na katerih se je razpravljalo o cerkvenem življenju, nauku in disciplini. V 15. in 16. stoletju so temeljni nosilec verskega življenja med ljudmi postale bratovščine in druge laiške skupnosti, katerih cilj je bil prizadevati si za krščansko življenje, v njihovem okviru pa so se izvajale redne molitve,

shodi, spokorna dela, prizadevanja na področju dobrodelnosti in odpoved raznim ugodnostim. V tem času so postala pogostejša tudi romanja. V okviru katoliške preнове so se gradile tudi nove cerkve in kapele (Benedik 1999a, 374–379). V skladu s Tridentinskim koncilom, ki je na prvo mesto cerkvenega življenja postavil pastoralno dejavnost in jo posodobil, so za dobro oznanjanje božje besede na slovenskem ozemlju skrbeli predvsem kapucinci in tako igrali pomembno vlogo pri katoliški prenovi. Poudarjali so, da mora pridiga oznanjati božjo besedo in ne človeške modrosti ter temeljiti na Svetem pismu, predvsem na evangeliju (Benedik 1991, 143–145).

V času katoliške preнове so mesta škofov zasedali Slovenci – Tavčar, Hren, Stobej, Brenner. V 17. in 18. stoletju pa je avstrijska vlada znova pričela nagrajevati politične in vojaške zasluge posameznikov ali plemiških rodbin s cerkvenimi službami. Svetni oblastniki so sami imenovali škofove, kar je privedlo do tega, da so škofovsko službo pogosto prejeli za to delo neprimerni ljudje. Kljub prizadevanju nekaterih škofov za disciplino med duhovščino in ljudstvom, za urejeno versko življenje, gradnjo cerkva in njihovo opremo kot tujci niso imeli tolikšnega čuta za potrebe naroda in so tako izgubili vlogo v cerkvenem in javnem življenju, kot so jo imeli zgoraj omenjeni slovenski škofje (Benedik 1999a, 381–382). Položaje škofov so znova začeli zasedati Slovenci v prvi polovici 19. stoletja. Ti niso bili več plemiškega, ampak meščanskega ali kmečkega stanu in so se lažje povezali z ljudmi in jih vodili (Benedik 1999b, 412).

V 17. stoletju je povezanost cerkvenega in posvetnega področja v habsburških deželah dosegla visoko stopnjo. RKC, ki je iz protireformacijskih razlogov podpirala državo, je uživala privilegije. Ta odnos se je v 18. stoletju pod vplivom razsvetljenstva spremenil, država je v duhu razsvetlenskih idej skušala oblikovati moderno absolutistično državo. Iz varuha RKC je država postala njen skrbnik, ob tem pa je odpravljala privilegije RKC ter istočasno posegala na cerkvena področja. Takšna prizadevanja za državno cerkvenost v habsburških deželah imenujemo jožefinizem. Cilj Jožefa II. je bila popolna odvisnost RKC od države, ki naj bi bila čim bolj neodvisna od Rima. S tem namenom je uvedel cerkveno-politične reforme, s katerimi je začela že njegova mati Marija Terezija. Razpustil je vse kontemplativne in uboštvne redove ter slabo vodene samostane, ki niso neposredno sodelovali pri dušnem pastirstvu, šolstvu ali socialni pomoči in tako niso bili koristni za državo. Preuredil je škofije in župnije, katere so morale posebej skrbeti za uboge. Ustanovil je generalna semenišča ter tako škofom odvzel vzgojo škofijske duhovščine ter uvedel nove predmete. Vmešal se je tudi v bogoslužna vprašanja, kar pa je rodilo odpor ljudstva. Kljub

temu da so bile nekatere reforme zgrešene, so bile druge pomembni dosežki prenove (Gelmi 1999a, 396–398).

Poseg države v RKC je bil v nekaterih pogledih koristen, saj so bile reforme znotraj RKC nujne. Nekatere škofije so bile razdrobljene, njihove meje nenaravne, njihova središča pa ljudem težko dostopna. Reforme so omogočile bolj smiselno vodstvo škofij, kar je še posebej veljalo za slovensko ozemlje. Nekateri samostani se več niso mogli sami vzdrževati, v drugih je popustila redovna disciplina. Ljudska pobožnost je bila mnogokrat na meji praznoverja, pogoste verske bratovščine, procesije in romanja niso imele vzpodbudnega učinka k življenju, ki sledi veri, ampak so prej ovirale redno dušnopastirsko delo, predvsem pa niso bile v skladu z razsvetljenskimi pojmovanji. Mnogi škofje so se zavedali, da so reforme v RKC nujne ter da je za versko in moralno obnovo ljudstva nujna prenova preživelih, zgodovinskih cerkveno-upravnih struktur (Dolinar 1991, 153–154).

Jožef II. je prav tako razglasil t.i. tolerančni patent (1781), s čimer je luteranom, kalvincem, judom in pravoslavnim zagotovil vse državljanske pravice in svobodno izpovedovanje veroizpovedi. Prevladujoči položaj RKC se je kljub temu ohranil, saj omenjene denominacije niso dobile enakovrednega položaja RKC. Njihovi bogoslužni prostori na primer, niso smeli imeti zvonika in vhoda na glavno cesto. Kljub temu se je RKC odpovedala načelu Marije Terezije o verski enotnosti podložnikov (Dolinar 1991, 157).

Poseganje na cerkveno področje so s svojim prihodom na slovensko ozemlje nadaljevali Francozi ob koncu 18. in v začetku 19. stoletja. Ti so omejili različne pobožne navade in bratovščine, nadaljevali so s krčenjem samostanov, civilnim nadzorom nad šolami, uvedli civilne poroke, župnikom odvzeli vodenje matičnih knjig, uvedli francoski koledar, ki je omejil število cerkvenih praznikov itd. Čeprav so Francozi s takšnimi posegi ugodno vplivali na slovensko narodno prebujanje in nastanek moderne politične in nacionalne zavesti, so jih »cerkveni krogi odklanjali kot »brezbožnost in revolucionarno nebrzdanost«, ki grozita veri in morali našega človeka« (Benedik 1999b, 410). Po odhodu Francozov leta 1814 je avstrijska oblast njihove cerkvene reforme v glavnem odpravila, v veljavi pa so ostala jožefinska načela, po katerih je RKC še zmeraj služila državi. Duhovniki so tako morali v cerkvah razglašati in ljudem pojasnjevati vladne odloke, vladi pa poročati, kako se ljudje odzivajo na gospodarske in politične ukrepe. Država je še zmeraj posegala v notranje zadeve RKC, zahtevala je odobritev pomembnih cerkvenih odredb, nadzorovala cerkveno premoženje, spremljala pastoralno delovanje duhovnikov in nadzirala njihovo življenje. Istovetenje RKC z državno

oblastjo ni bilo po volji ljudstva, ki je RKC in vero videlo kot policijsko orodje države (Kralj 1991, 177).

V sredi 19. stoletja so se v RKC pojavile zahteve po ukinitvi jožefinske zakonodaje in podrejenega razmerja RKC do države. Franc Jožef, ki je potreboval podporo RKC pri svoji restavratorski politiki, je zahtevam ugodil. Škofom je prepustil samostojno opravljanje notranjih cerkvenih zadev in svobodno občevanje z Rimom. Leta 1855 je bil sklenjen konkordat med RKC in Avstro-Ogrsko. Odnos med državo in RKC se je tako spremenil. RKC je prenehala biti v službi države, postala je njena partnerica in igrala pomembno vlogo na področju vzgoje, šole in zakonskih zadev, ki so bile podrejene cerkvenemu pravu. Konkordat je spodnesla in leta 1870 odpovedala vladajoča liberalna stranka, ki je bila proti monopolu RKC (Kralj 1991, 181–182).

Pojav liberalizma in socializma (kasneje marksizma) v drugi polovici 19. stoletja vidi kot izziv RKC tudi Smrke (1996b, 66–68). Piše, da je RKC na območju današnje Slovenije po protireformaciji s konca 16. in začetka 17. stoletja vse do sredine 19. stoletja uživala skoraj nemoteno dominacijo, kar se je pričelo spreminjati z nastopom dualizma oziroma polarizacije med protiklerikalno levico in klerikalno desnico, ki se je stopnjevala do II. svetovne vojne. Opozarja sicer, da monopolni položaj RKC na družbeni ravni istočasno ni pomenil tudi tega, da RKC popolnoma obvlada miselnost ljudi. Med izobraženci, predvsem med literati, je bilo namreč pogosto oporekanje, ki pa je bilo prisotno tudi v nižjih in manj izobraženih slojih.

Juhant (1991, 215–216) sicer opozarja, da liberalizem na slovenskem ozemlju ni mogel zatreti katoliških korenin. Vera in RKC sta namreč v družbeno-političnem življenju Slovencev igrali posebno vlogo. Duhovniki so dolgo časa bili edini narodni izobraženci, ki so vodili vajeti narodnega življenja tudi še ob koncu 19. stoletja. Kljub posegu nekaterih drugih izobražencev v družbeno-politično življenje so bili duhovniki tisti, ki so bili deležni zaupanja ljudskih množic, česar so se zavedali tudi liberalci. Takšno politično delovanje in oblast duhovnikov sta vodila v politični klerikalizem, »[t]o je izrabljanje duhovniške vloge za vsiljevanje klerikalne volje nad posameznimi skupinami ali celo nad celotnim narodom« (Juhant 1991, 216), ki ga pa ne moremo razumeti brez liberalistične težnje, da RKC in vero izrine iz družbenega življenja.

Izziv, ki ga je položaju RKC postavil liberalizem, je sprožil odziv RKC, ki je v Sloveniji pred II. svetovno vojno »tako močno /.../ poudarjala načelno jasnost in popolno zvestobo Cerкви, da je njeno nastopanje v javnosti neredko dobilo pečat katoliškega integriteta in totalitarizma« (Pirc 1989, 60 v Smrke 1996b, 69). Smrke (1996b, 69) še dodaja, da je po

njegovem šlo za »nestrpne preprijeme organizacije, ki je od časov protireformacije posedovala monopolno pravico za duhovno/ideološko obvladovanje (totalitarizem) Slovencev in je skušala ta monopol ohraniti v nedogled. Protoliberalistična in protikomunistična histerija zadnjih let pred II. svetovno vojno je izražala predvsem strah Rimskokatoliške cerkve pred izgubo osrednjega družbenega položaja«.

Med II. svetovno vojno so Nemci na slovenskem ozemlju, zasedenem z njihove strani, duhovščino videli na prvem mestu v borbi Slovencev proti nemštvu. Zaradi tega so se posluževali aretacij, mučenj in izgonov duhovščine, kar je privedlo do pomanjkanja domačih duhovnikov. Poleg tega so zaplenili cerkveno lastnino in prepovedali rabo slovenščine v cerkvah. Italijanski okupator je RKC dopustil notranjo svobodo delovanja in ni tako drastično posegel v cerkveno življenje. II. svetovna vojna je razdvojila samo RKC v Sloveniji, saj se je znašla pred dilemo, ali delovati proti okupatorju in za sovjetizacijo ali z okupatorjem in proti sovjetizaciji (Kralj 1991, 193–194).

Po II. svetovni vojni je med RKC, ki je želela ohraniti svoj privilegiran položaj, in državo, ki ni pristajala na ohranjanje starih razmer, prišlo do konfliktnih odnosov. Leta 1946 je bila sprejeta ločenost države in cerkve. Kot opaza Kerševan (1993, 407–408 v Smrke 1996b, 130), je šlo v jugoslovanskem primeru za t.i. »trdo« ločitev med državo in cerkvijo. Država, ki je bila proticerkveno in protireligiozno usmerjena, se ni vmešavala v notranje zadeve RKC, kot se je to dogajalo v drugih socialističnih državah, poleg tega RKC ni obravnavala toliko kot protisocialistične oziroma protisistemske, ampak bolj kot zunaj socialističnega sistema.

Poleg ločitve države in cerkve je bil, tako kot drugod v Srednji in Vzhodni Evropi, del cerkvenega premoženja zaplenjen, velik del cerkvenih posesti pa nacionaliziran. RKC in druge religijske skupnosti so bile izključene iz javnega življenja in aktivnosti, med drugim tudi izobraževanja. Proticerkvena naravnost države je bila najbolj izrazita med letoma 1948 in 1953. Leta 1952 je Jugoslavija prekinila diplomatske odnose z Vatikanom. Z letom 1953, ko je bil sprejet zakon o pravnem položaju verskih skupnosti, so se kljub nadaljujoči protireligiozni naravnosti države pričeli kazati znaki zблиževanja odnosa med državo in RKC. Leta 1963 so bili obnovljeni diplomatski odnosi z Vatikanom, začela so se uradna pogajanja, rezultat katerih je bil Beograjski protokol v letu 1966. Z njim je Jugoslavija RKC, katere delovanje je ostalo striktno omejeno na religijsko področje, zagotovila »svobod[o] opravljanja verskih opravil in obredov, da ima Vatikan v duhovnih zadevah popolno jurisdikcijo nad Cerkvijo v Jugoslaviji, da je svoboden pri imenovanju škofov in da bodo stiki škofov z

Vatikanom nemoteni« (Pangerl 1991, 247). Tako se je začelo novo kompromisno obdobje odnosa med državo in RKC.

Roter (1976, 281–283 v Smrke 1996b, 129–130) povzame bistvo kompromisne narave tega obdobja, ki je

(1.) v tem, da je rimskokatoliška cerkev sprejela obstoječi državni red glede položaja in svobode religiozних organizacij in ni več vztrajala pri obnovi položaja in pravic, ki jih je imela v Kraljevini Jugoslaviji, (2.) v tem, da država ni več skušala urejati odnosov z rimskokatoliško cerkvijo v neposrednih pogovorih z jugoslovanskim episkopatom in mimo svete stolice, (3.) v tem, da se je rimskokatoliška cerkev izrecno odrekla določenim oblikam poseganja v politiko, ki so bile značilne za Kraljevino Jugoslavijo, (4.) v tem, da je država izrazila pripravljenost varovanja vrednot svobode vesti in svobode izpovedovanja vere in (5.) v dogovoru obeh strani o vzpostavitvi trajnih in formaliziranih medsebojnih odnosov.

V 80-ih letih 20. stoletja je prišlo do še večje otoplitve odnosov med državo in RKC ter deprivatizacije religije. Kot piše Smrke (1996b, 171–172), je slovenska partijska politika v tem obdobju v odnosu do RKC naredila nekatere korake, ki so bili v nasprotju z državnopartijsko civilno religijo. Najbolj odmeven primer so javne čestitke ob božiču, ki so se pričele leta 1986. Izraz spremembe v odnosu med državo in RKC je bila tudi odločitev Zveze komunistov leta 1989, da pripadnost RKC preneha biti ovira za priključitev.

Komunizem je prinesel sekularizacijski val tudi na individualni ravni. Trajal je vsaj od konca 60-let 20. stoletja, ko se je pričelo sistematično merjenje religioznosti, pa do konca 70-let 20. stoletja. Nato je sledil val desekularizacije. Tako je bilo leta 1978 samoopredeljeno vernih 46,1 % Slovencev, kar je najnižja zabeležena vrednost, leta 1992 pa je bilo samoopredeljeno vernih 60,2 % Slovencev. Kljub takemu porastu se je kazal velik prepad med stališči samoopredeljeno vernih in katoliško doktrino, sorazmerno z naraščanjem samoizjavljene religioznosti ni naraščala tudi obredna udeležba – od leta 1978 do 1992 je narasla iz 20,5 % na 23,1 %. Izkazalo se je torej, da gre predvsem za naraščanje kategorije t.i. vernih – cerkveno ravnodušnih (Smrke 1996b, 130–131, 174).

Osamosvojitve Slovenije je prinesla vprašanje o preureditvi odnosov med državo in cerkvijo. Za urejanje odnosov med RKC in državo je bila ustanovljena *Mešana krovna komisija*

Rimskokatoliške cerkve in vlade Republike Slovenije. S strani RKC so se pojavile zahteve po državni podpori, privilegiranem položaju ter sodelovanju pri oblikovanju javne agende postkomunistične Slovenije:

Velik del klerikov in katoliških intelektualcev, ki je javno nastopal s stališči glede odnosov med cerkvijo in državo, je izražal zahteve po gmotni, finančni in moralni podpori države cerkvi. Predstavljene so bile take vizije državno-cerkvenih odnosov, ki niso združljive s (7.) ustavnim členom o ločenosti cerkve in države /.../. V imenu »verske svobode« so bili uveljavljeni nekateri ukrepi, ki ne sledijo iz načel verske svobode in enakopravnosti – npr. ponovna vključitev Teološke fakultete v (državno) Univerzo (Smrke 1996b, 173).

RKC se je ob demokratizaciji Slovenije aktivno vpletla v politično svetovanje, izrekala politične sodbe in neposredno posegala v politično dogajanje. Ob prvih demokratičnih volitvah leta 1992 je aktivno podpirala kandidate Slovenskih krščanskih demokratov ter skušala mobilizirati Slovence, da volijo omenjeno stranko. Njena prizadevanja se niso obnesla, saj je na volitvah zmagala levosredinska Liberalno demokratska stranka. Prav tako je bila neuspešna v zavzemanju za delegalizacijo splava in uvedbo verouka v javnih šolah, za katerega si je še posebej zavzeto prizadevala. V nepripravljenosti vlade za uvedbo verouka v javnih šolah, za katerega si je RKC zavzeto prizadevala, ter počasni denacionalizaciji in majhnih subvencijah za katoliške osnovne šole je RKC videla znake svoje marginalizacije, ki jo je videla kot posledico zmage liberalcev. Po volitvah leta 2004, ko je zmago slavila desničarska politična stranka Socialni demokrati Slovenije, je prišlo do zblížanja odnosov med državo in RKC, podpisan je bil konkordat. Kljub temu pa se vloga RKC v družbi ni spremenila, njen vpliv je ostal omejen. Kljub dokaj visoki samoopredeljeni pripadnosti RKC Slovenija beleži izredno majhno zaupanje v omenjeno institucijo (raziskava Slovenskega javnega mnenja iz leta 2013, ki je zaupanje v cerkve in duhovnike merila na lestvici od 0 – sploh ne zaupam, do 10 – povsem zaupam, je pokazala, da 62 % Slovencev cerkvam in duhovnikom ne zaupa (odgovori od 0 do 4), zaupa pa jim 21,9 % Slovencev (odgovori od 6 do 10).

Jakelić (2010, 71–73) vidi vzrok za marginaliziran položaj RKC v Sloveniji v unikatnem strukturnem aspektu slovenske komunistične družbe. V nasprotju s sosednjo Hrvaško, kjer je RKC predstavljala osrednjo institucionalno alternativo jugoslovanskemu socializmu, je v Sloveniji ta vloga pripadala različnim organizacijam in skupinam, zato RKC ni imela

ekskluzivnega položaja v opoziciji proti komunizmu. Glavna sila nacionalne mobilizacije Slovencev v Jugoslaviji ter demokratizacije so bili sekularni intelektualci, vir kolektivne slovenske identitete pa je bil slovenski jezik in ne katolicizem, kot na Hrvaškem.

Smrke (1996a) omejen vpliv RKC v Sloveniji vidi predvsem v treh razlogih. Prvi je liberalna narava slovenskega komunizma v odnosu do RKC, ki je sledila izraziti konfliktnosti in represivnosti prvih povojnih let. Drugi razlog je negativna vloga RKC v II. svetovni vojni oziroma kolaboracija cerkvene hierarhije med II. svetovno vojno. Tretji razlog je heterogenost (samoopredeljenih) pripadnikov RKC v Sloveniji v njihovih verovanjih. Ta so namreč precej neskladna s cerkvenimi doktrinarnimi opredelitvami, večina vernikov si svojo vernost razlaga avtonomno. Poleg naštetega Smrke navaja tudi spomin na predvojni klerikalizem, s katerim je možno pojasniti tudi nizko javnomnenjsko zaupanje v RKC.

Položaj RKC in drugih verskih skupnosti v Sloveniji v največji meri določajo *Ustava, Zakon o verski svobodi*, katerega sprejetje in uveljavljanje so spremljale kritike, kar je pripeljalo tudi do njegove ustavne presoje, in *Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih*. *Ustava* v 7. členu določa, da so država in verske skupnosti ločene, da so verske skupnosti enakopravne ter da je njihovo delovanje svobodno. Ločenost in svobodno delovanje verskih skupnosti brez poseganja države zagotavlja tudi *Zakon o verski svobodi*, ki natančneje opredeli svobodo delovanja. Tako je v 9. členu omenjenega zakona zapisano, da se cerkve in druge verske skupnosti svobodno organizirajo in odločajo zlasti o:

1. oblikovanju, sestavi, pristojnostih in delovanju svojih organov;
2. notranji organiziranosti;
3. imenovanju in pristojnostih svojih duhovnic in duhovnikov /.../ in drugih svojih verskih uslužbencev,
4. pravicah in dolžnostih svojih pripadnic in pripadnikov /.../, povezanih z izvajanjem vere, če s tem ne posegajo v njihovo versko svobodo;
5. povezovanju oziroma udeležbi v medkonfesionalnih oblikah organiziranja s sedežem v Republici Sloveniji ali v tujini.

Avtonomnost RKC v 1. členu določa tudi *Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravih vprašanjih*, kjer je določeno, da sta država in RKC »vsaka v svoji ureditvi, neodvisni in samostojni. Katoliška cerkev v Republici Sloveniji deluje svobodno po kanonskem pravu, v skladu s pravnim redom Republike Slovenije«. V 3.

členu pa je zapisano tudi, da »[p]ravni red Republike Slovenije Katoliški cerkvi zagotavlja svobodo delovanja, bogočastja in kateheze«.

Tako kot v številnih drugih evropskih državah je tudi v Sloveniji odnos med državo in RKC ter drugimi verskimi skupnosti odnos kooperacije. *Zakon o verski svobodi*, ki cerkve in druge verske skupnosti prepoznava kot splošno koristne organizacije⁸, državi nalaga, da »spoštuje identiteto cerkva in drugih verskih skupnosti in vzpostavlja z njimi odprt in trajen dialog ter razvija oblike trajnega sodelovanja« (Zakon o verski svobodi, 5. člen, 2. odstavek).

Iz statusa pravne osebe RKC pripadajo nekatere pravice. Tako ima RKC in njeni sestavni deli pravico do svobodnega vzpostavljanja stikov in sodelovanja s Svetim sedežem, »škofovskimi konferencami, drugimi cerkvenimi ustanovami ter drugimi organizacijami in pravnimi osebami« (Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, 6. člen), pravico do pridobivanja, posedovanja, uživanja in odtujitve premičnine in nepremičnine, svobodo posedovanja lastnih sredstev obveščanja ter pravico dostopa do vseh javnih sredstev obveščanja, pravico do ustanavljanja združenj in fundacij, ustanavljanja šol, dijaških in študentskih domov ter drugih izobraževalnih in vzgojnih ustanov ter pravico do pastoralnega dela v »bolnišnicah, domovih za ostarele, zaporih in drugih ustanovah, v katerih je oteženo svobodno gibanje oseb, ki se v njih nahajajo« (Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, 12. člen).

Zakon o verski svobodi določa tudi financiranje cerkev in drugih verskih skupnosti. Tako določa, da »[d]ržava lahko gmotno podpira registrirane cerkve in druge verske skupnosti zaradi njihovega splošno koristnega pomena« (Zakon o verski svobodi, 29. člen, 3. odstavek). Država tako financira kulturne, vzgojne, izobraževalne in karitativne dejavnosti verskih skupnosti ter obnovo sakralnih objektov, ki veljajo za kulturne spomenike. Večino sredstev verske skupnosti prejmejo s kandidiranjem na javnih razpisih.

Zakon o verski svobodi določa tudi državno financiranje dela prispevkov za socialno varnost uslužbencev cerkva in drugih verskih skupnosti. Cerkve in druge verske skupnosti lahko

⁸ V primeru, da se »zavzemajo za duhovnost in človekovo dostojanstvo v zasebnem in javnem življenju, si prizadevajo za osmišljanje bivanja na področju verskega življenja in imajo hkrati tudi s svojim delovanjem pomembno vlogo v javnem življenju z razvijanjem svojih kulturnih, vzgojnih, izobraževalnih, solidarnostnih, karitativnih in drugih dejavnosti s področja socialne države, s katerimi bogatijo nacionalno identiteto in s tem opravljajo pomembno družbeno nalogo« (Zakon o verski svobodi, 5. člen, 1. odstavek).

zaposijo državo za plačilo dela prispevkov duhovnikov za pokojninsko in zdravstveno zavarovanje. Prošnji je ugodeno pod pogojem, da je ugotovljeno »razmerje vsaj 1000 pripadnikov registrirane cerkve ali druge verske skupnosti na enega uslužbenca te cerkve ali druge verske skupnosti« (Zakon o verski svobodi, 27. člen, 4. odstavek) ali da cerkev oziroma druga verska skupnost dokaže, da je na ozemlju Republike Slovenije delovala vsaj 80 let pred uveljavitvijo *Zakona o verski svobodi*.

Verske skupnosti v Sloveniji so upravičene tudi do nekaterih davčnih olajšav. Tako so po zadnjem *Zakonu o davku na nepremičnine*, ki ga je Ustavno sodišče leta 2014 sicer razveljavilo, verske skupnosti upravičene davka na sakralne objekte. Prav tako so verske skupnosti oproščene davka na nepridobitne dejavnosti ter v določenih primerih davka na dodano vrednost.

7 SKLEP

Obravnava vpliva družbenih sprememb od časa modernosti do danes na položaj RKC v Evropi je pokazala, katere so ključne družbene spremembe oziroma dejavniki, ki so pomembno vplivali na položaj RKC, ter preko katerih dimenzij so vplivali na položaj RKC. Prvi takšen dejavnik je renesansa, ki je s humanizmom namesto Boga v osredje človekovega zanimanja postavila človeka, dognanja naravoslovne znanosti, ki je po renesansi le še napredovala, pa so postavila izziv RKC kot intelektualni sili, saj so priskrbela poglede na svet, ki so do takrat dominantnemu katoliškemu svetu predstavljala alternativo. Protestantska reformacija je prinesla spremembe predvsem s procesom diferenciacije ter z individualizmom, racionalnostjo in protestantsko etiko. Protestantska etika je bila po Webru ugodna za nastanek kapitalizma, ki je prinesel nadaljnje spremembe v položaju RKC v Evropi, predvsem v svoji industrijski fazi od sredine 19. stoletja naprej. Tehnologija in racionalna organizacija produkcije, ki sta ga spremljali, individualizem, ki ga je kapitalizem vzpodbujal, ter urbanizacija in višanje stopnje eksistencialne varnosti kot njegovi posledici, so negativno vplivale na religioznost. Pomemben dejavnik, ki je vplival na spremembe v položaju RKC v Evropi, je bilo razsvetljenstvo, in sicer z razvojem znanosti, novimi geografskimi odkritji, političnimi spremembami v smeri demokracije, svobodnimi trgi na področju ekonomije ter poudarkom na individualni svobodi in pravicah posameznikov. Politične spremembe so šle v smeri vzpona nacionalnih držav, v katerih se je položaj RKC spreminjal do te mere, da je prišlo do ločitve države in cerkve. Postmoderno obdobje je prineslo nove dejavnike, ki

vplivajo na položaj RKC v Evropi. Ekonomski razvoj je prinesel stopnjo eksistencialne varnosti, kot je še doslej v Evropi ni bilo, posamezniki so v različnih sferah življenja pridobili na avtonomiji in svobodni izbiri, stopnjeval se je proces individualizacije, prišlo je do emancipacije od avtoritete, vključno z religijsko, govora je tudi o de-tradicionalizaciji. Globalizacija je s spremljajočimi migracijami privedla do nove stopnje religijskega pluralizma, na položaj RKC pa vpliva tudi preko homogenizacije, heterogenizacije in deterritorializacije. V Srednji in Vzhodni Evropi je v teku 20. stoletja na položaj RKC v največji meri vplival komunizem z načrtnim zatiranjem RKC ter z industrializacijo, urbanizacijo, mobilnostjo in družbeno-ekonomskim razvojem.

Poleg tega, katere so družbene spremembe oziroma ključni dejavniki, ki so vplivali na spremembe v položaju RKC v Evropi na družbeni, organizacijski in individualni ravni od nastopa modernosti do danes ter preko katerih dimenzij so vplivali na njen položaj, je moje raziskovalno vprašanje tudi, katere spremembe v položaju RKC v Evropi na družbeni, organizacijski in individualni ravni so družbene spremembe v času modernosti in postmodernosti oziroma ključni dejavniki prinesle. Kar se tiče družbene ravni, je RKC od nastopa modernosti do danes izgubila nadzor nad institucionalnimi sferami, kot so politika, ekonomija, izobrazba, znanost itn., ki so v predmodernem času delovale pod njenim okriljem. S tem je izgubila številne funkcije, ki jih je v predmodernem času opravljala, in sama postala le ena izmed institucionalnih sfer. Povedano drugače, vseobsegajoči predmoderni religijski sistem RKC se je v moderni diferencirani družbi skrčil na enega izmed podsistemov, s tem pa je izgubil nadzor nad drugimi podsistemi. To je močno zmanjšalo družbeno pomembnost RKC.

Vpliv in avtoriteto je RKC v predmodernem času v veliki meri podeljevalo njeno tesno sodelovanje s posvetno oblastjo. V obdobju modernosti se je ta odnos razvijal v smeri vedno večje moči države in razlikovanja med državo in RKC, ki se je poglobilo v smeri ločevanja. S tem je RKC sicer v veliki meri izgubila svoj politični vpliv, pridobila pa je avtonomijo pri svojem delovanju. S tem, ko je RKC tekom modernosti izgubila svoj vpliv v številnih sferah delovanja, se je samo delovanje RKC v javni sferi nekoliko omejilo, govora je celo o umiku RKC iz javne v zasebno sfero. Danes RKC v javni sferi nastopa kot akter, ki komentira in presoja dogajanje v družbi, njen vpliv pa se razlikuje od države do države. V svojem javnem, karitativnem, izobraževalnem in duhovnem delovanju je kot ustanova ostala del civilne družbe. Čeprav zunaj državne sfere, danes RKC svoje različne dejavnosti še zmeraj lahko opravlja v povezavi z državo.

V organizacijski strukturi RKC od nastopa modernosti do danes ni prišlo do kakšnih večjih sprememb, njena hierarhična zgradba je ostala bolj ali manj nespremenjena. V odgovor na družbene spremembe in uspešno soočanje z njimi so nastajale nove institucije znotraj same RKC, kot so kongregacije, uradi, komisije itn., cerkveni aparat se je centraliziral, krepila se je duhovna avtoriteta papeža in škofov, krepila se je vloga laikov. RKC se je ob izgubljanju številnih posvetnih funkcij bolj posvetila delovanju na področju duhovnosti in svoji družbeni vlogi. Tako se je iz institucije s tesno povezanimi posvetnimi in religijskimi interesi preobrazila v družbeno zavedno institucijo, ki daje moralne smernice in deluje na področju karitativnosti, postala je bolj usmerjena k ljudem. Od zavzemanja za posebne pravice znotraj držav in njihovo obrambo oziroma od neposredne legitimacije oblasti je RKC v postmodernem obdobju svoje delovanje preusmerila na zagovarjanje človekovih pravic in svobode religije. RKC si je pričela vedno bolj prizadevati za uspešno podajanje vere, v ta namen je vzpostavila notranji red, strnila cerkvene nauke v katekizmih, ki so pomemben pripomoček tudi pri katehezi, ki je postala ena osrednjih dejavnosti RKC.

Na individualni ravni je katolicizem kot sredstvo identifikacije ljudi z modernostjo vedno bolj nadomeščala vdanost državi in naciji. Iz univerzalne resnice je katolicizem postal osebno prepričanje, od danega načina življenja je postal izbira. Kar se tiče članstva v RKC, lahko za predmoderno obdobje glede na vseobsegajočo vlogo RKC v družbi sklepamo, da je bilo članstvo praktično neizogibno. V teku modernega obdobja je članstvo v RKC pričelo upadati. Velike izgube je RKC prizadejala protestantska reformacija, z napredkom znanosti so RKC med prvimi pričeli zapuščati znanstveniki in drugi izobraženci. Z napredovanjem procesa racionalizacije in ekonomskega napredka, katerega posledica je bila vedno večja stopnja družbene blaginje, spremljajoči urbanizaciji in individualizaciji so sledili tudi drugi segmenti družbe. V postmodernem obdobju se v razmerah visokih stopenj eksistencialne varnosti, avtonomije posameznikov, visokih stopenj individualizacije, emancipacije od avtoritete, religijskega pluralizma, trend upada članstva v večini evropskih držav s katoliško večino nadaljuje, kar potrjujejo empirični podatki.

Spremembe v položaju RKC v Evropi od nastopa modernosti z eno besedo lahko označimo s terminom sekularizacija. Kot smo videli, so RKC v tem procesu tako na družbeni kot na individualni ravni doletele številne izgube v smislu njenega družbenega položaja in vpliva. Kerševan (2005, 55) spremembe v položaju RKC v okviru vseh krščanskih cerkev razloži s spremembami v njenih funkcijah. Kot piše, so krščanske cerkve, vključno z RKC, do moderne družbe združevale tri vrste funkcij: prvič, posredovale so specifično krščansko

sporočilo o Jezusu Kristusu ter z besedo in zakramenti posredovale vero v Jezusa Kristusa, drugič, v evropskem prostoru so bolj ali manj monopolizirale neke obče religiozne funkcije in tretjič, prevzele so opravljanje različnih drugih družbenih funkcij (npr. izobraževanje in različne vrste političnih funkcij), ki so jih prej, drugod ali kasneje lahko opravljale druge družbene institucije. Z modernostjo je prišlo do pretresov in izgub v drugi in tretji vrsti funkcij, v tem pa Kerševan vidi bojazen za RKC in si zastavlja vprašanje, ali lahko RKC preživi le s prvo vrsto funkcij oziroma s svojim temeljnim deklariranim poslanstvom. Zaključí, da je RKC prisotna tudi na »področjih, ki jih poznamo in obravnavamo s pojmi ljudske cerkve in splošnih religiozних funkcij. Zato je vprašanje o možnostih in tveganjih obstoja krščanske cerkve kot zgolj ene od izbranih verskih skupnosti, s specifičnim krščanskim poslanstvom (za sedaj?) zgolj hipotetično« (Kerševan 2005, 55–56). Krščanstvo ima namreč zaradi tega, ker je temeljno krščansko sporočilo »tesno povezano s konstituiranjem moderne družbe in njej lastne religije /.../ v že konstituirani moderni družbi svoje komparativne prednosti pred drugimi religijami in verovanji, pa čeprav ta družba, potem ko je enkrat konstituirana, lahko »pozabi« na poti in pogoje svojega nastanka« (Kerševan 2005, 55).

S tem pa smo že pri tretjem raziskovalnem vprašanju, in sicer kaj lahko glede na dosedanje spremembe v položaju RKC v Evropi predvidevamo o njeni prihodnosti v Evropi? Izkazalo se je, da je, tako kot predvidevata teorija sekularizacije in teorija individualizacije religije, proces modernizacije vodil do upada družbenega vpliva in vloge tradicionalnih cerkev ter z njimi povezanega vedenja. Tudi v obdobju postmodernosti kljub uradnemu prepoznavanju RKC kot akterja v civilni družbi in njenemu simboličnemu statusu v številnih evropskih državah, v evropski kulturi vladajo močni sekularistični elementi, pri čemer gre za zaščito principov individualne svobode in izražanja, ki so osvobojeni religijskega vpliva. Prav tako je kljub zvezam RKC z državami njen vpliv na politiko, zakonodajo in družbo na splošno v večini evropskih držav precej omejen. Tudi na individualni ravni RKC izgublja svoj vpliv, kar kažejo empirični podatki glede pripadnosti RKC ter religijskih praks in religijskih prepričanj samoopredeljenih rimokatoličanov v Evropi.

Wilson (2003, 67–70) meni, da v takšnih pogojih, ko religijska prepričanja in vedenje postajajo vedno bolj omejeni na svoje lastne specializirane aktivnosti, postajajo manj pomembni za družbeni sistem in njegovo delovanje. Kljub temu da v tem procesu religijski akterji lahko pridobijo povečano avtonomijo in večjo svobodo pri svojem delovanju, ki je omejeno na njihovo družbeno področje, Wilson delovanje religijskih institucij vidi le na

obrobbju družbenega sistema. Institucionalno prisotnost religije vidi v tem, da na primer katedrale lahko ostajajo kot turistična atrakcija, kot muzeji, župnije pa ostajajo lokalni vir za ljudi, ki se še zmeraj zatekajo k religiji. Meni, da je možno, da cerkve s pojmovanjem morale v modernem in postmodernem depersonaliziranem družbenem življenju predstavljajo primerno organizacijo za tiste, ki se teh novih pogojev branijo in se jim morda celo upirajo.

Martin (2011, 34) meni, da je lahko največ, kar lahko RKC v sodobnem času pričakuje, to, da izvaja širši družbeni vpliv kot skupina pritiska, medtem ko se izogiba identifikacije z državami in političnimi elitami.

Katoliški teolog Hans Küng, katerega kontroverzni liberalni pogledi so vodili do odvzema dovoljenja za poučevanje teologije, meni, da ima RKC v tretjem tisočletju prihodnost pod štirimi pogoji. Prvi je ta, da se osredotoči na naloge sedanjosti in se ne obrača nazaj k srednjemu veku, času reformacije in razsvetljenstva. Drugi pogoj je, da preneha biti patriarhalna in prikovana na stereotipno podobo ženske, ampak da sprejme ženske na vseh cerkvenih položajih. Tretji pogoj po Küngu je ekumenska naravnost RKC, zadnji pa ta, da RKC postane bolj strpna univerzalna cerkev, ki spoštuje resnico in si zato prizadeva, da bi se učila tudi od drugih verstev. Meni, da bi se morala RKC zavzemati za svetovno socialno ureditev, v kateri imajo ljudje enake pravice in živijo v solidarnosti, za pluralistični svetovni red, ki ga zaznamuje sprava kultur brez antisemitizma in sovraštva do tujcev, za partnersko svetovno ureditev, v kateri so ženske sprejete enako kot moški, za mir in mirno reševanje sporov, za svetovno ureditev, ki je prijazna do narave, ter za ekumensko svetovno ureditev (Küng 2004, 188–190).

Michael Coren, avtor več knjig s področja krščanstva, ob takšnih pozivih k spremembam v RKC, kot je posvečevanje žensk duhovnic in spremembe v stališčih do istospolnosti, splava, kontracepcije, celibata itd., kateri so znova oživel predvsem ob izvolitvi papeža Frančiška leta 2013, opozarja na to, da takšna stališča in prakse RKC temeljijo na njeni doktrini, ki jo RKC razume kot razodeto od Jezusa Kristusa kot resnico, ki se je ne da spremeniti in ki je zapisana v Svetem pismu in tradiciji RKC. Ideja, da bi RKC spodbijala Sveto pismo in tradicijo je za Corena nepredstavljiva in bi zanj pomenila, da bi RKC s tem prenehala biti RKC. Vprašanja in pozive o tem, ali se bo RKC spremenila, ali se bo prilagodila času in spremenila svoj pogled na določene prakse, zavrača s trditvijo, da RKC ne obstaja zato, da bi spreminjala vero v skladu s svetom, ampak da spreminja svet tako, da ta odseva vero (Coren 2013).

RKC je kljub spremembam v njenem družbenem položaju, vplivu in vlogi v Evropi uspelo obstati ne glede na velike družbene spremembe, ki so spremljale obdobji modernosti in postmodernosti. Kljub korakom nekaterih evropskih držav v smeri vedno bolj striktnega izvajanja načela ločenosti države in cerkve v zadnjih desetletjih, relativno majhnemu javnemu vplivu v večini evropskih držav in nadaljnjemu upadu članstva RKC ostaja opazen in spoštovan institucionalni akter v sodobni Evropi. Tudi ob morebitnem nadaljevanju trenda upada članstva, izziva religijskega pluralizma, v okviru katerega je posebej relevantno vprašanje, kakšen bo na položaj RKC vpliv hitre rasti muslimanske populacije v Evropi, RKC ostaja njena večtisočletna tradicija in vpetost v evropsko kulturo, ki ji v Evropi zagotavlja poseben položaj. Kljub temu je prihodnost RKC pri izvajanju njene religijske funkcije zunaj Evrope, saj po ocenah dve tretjini rimokatoličanov danes živi izven območja Evrope in Severne Amerike. Kolonializem, ki je sledil geografskim odkritjem, in globalizacija, ki sta se sicer izkazala za takšna, da imata na položaj RKC v Evropi negativne posledice, sta preko misijonarstva RKC omogočila, da se širi v svetu in postane svetovna cerkev, od tod pa lahko črpa novo moč za nadaljevanje svojega obstanka.

8 LITERATURA

Agnew, John. 2010. Deus vult: the geopolitics of the Catholic church. *Geopolitics* 15: 39–61.

Amon, Karl. 1999. Humanizem in renesansa. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 223–224. Celje: Mohorjeva družba.

Apahideanu, Ionut. 2013. An empirical revisiting of the secularization debate at the micro level: Europe's heterodox religiosity over the last two decades. *Europolis* 7 (1): 37–75.

Benedik, Metod. 1991. Protireformacija in katoliška prenova. V *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. Metod Benedik z uredniškim odborom, 113–152. Celje: Mohorjeva družba.

--- 1999a. Iz reformacije na Slovenskem v katoliško prenavo. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 372–383. Celje: Mohorjeva družba.

--- 1999b. Korenite spremembe tudi na Slovenskem. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 406–415. Celje: Mohorjeva družba.

Benedikt XVI. 2010. *Ubicumque et semper*. Libreria editrice Vaticana. Dostopno prek: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper.html (29. avgust 2015).

--- 2013. *Apostolsko pismo Fides per doctrinam*. Libreria editrice Vaticana. Dostopno prek: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20130116_fides-per-doctrinam.html (29. avgust 2015).

Berger, Peter L. 2005. Global pluralism and religion. *Estudios públicos* 98: 1–13.

Bernik, Ivan. 2014. Modernizacija in globalizacija. *Teorija in praksa*, 51, posebna številka: 91–106.

Betros, Gemma. 2010. The French revolution and the Catholic church. *History review* 2010 (68):16–21.

Bireley, Robert S.J. 2009. Early-modern Catholicism as a response to the changing world of the long sixteenth century. *The Catholic historical review* 95 (2): 219–239.

Boas Hall, Marie. 1994. *The scientific renaissance 1450–1630*. New York: Dover publications, inc.

Boulding, Kenneth E. 1952. Religious foundations of economic progress. *Harvard business review* 30 (3): 33–40.

Broman, Thomas. 2000. The Enlightenment. V *The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia*, ur. Gary B. Ferngren, Edward J. Larson, Darrel W. Amundsen in Anne-Marie E. Nakhla, 184–192. New York, London: Gerland publishing, inc.

Bruce, Steve. 2011. *Secularization: in defence of an unfashionable theory*. Oxford: OUP Oxford.

Carozza, Paolo G. in Daniel Philpott. 2012. The Catholic church, human rights, and democracy: convergence and conflict with the modern state. *Logos* 15 (3): 15–43.

Casanova, Jose. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, London: The University of Chicago.

--- 2006. Rethinking secularization: a global comparative perspective. *The hedgehog review*, pomlad in poletje 2006: 7–22.

Chaves, Mark. 1994. Secularization as declining religious authority. *Social forces* 72 (3): 749–774.

Coren, Michael. 2013. *The future of Catholicism*. Toronto: Signal/McClelland & Stewart.

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

Dawson, Matt. 2013. *Late modernity, individualization and socialism: an associational critique of neoliberalism*. Basingtoke: Palgrave Macmillan.

de Bertier de Sauvigny, Guillaume. 1999. Cerkev v času restavracije. V *Zgodovina Cerkve. 4, Cerkev v času razsvetljenstva, revolucije in restavracije (1715–1848)*, ur. Ludovicus Jacobus Rogier, Guillaume de Bertier de Sauvigny, Joseph Hajjar, 177–336. Ljubljana: Družina.

Dobbelaere, Karel. 1999. Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization. *Sociology of religion* 60 (3): 229–247.

Dolar, France M. 1991. Jožefinizem in janzenizem. V *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. Metod Benedik z uredniškim odborom, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.

Evropska družboslovna raziskava 2012. Data file edition 2.1. Norwegian Social Science Data Services, Norway – Data Archive and distributor of ESS data.

Evropska raziskava vrednot 1981 – integriran nabor podatkov. 2011. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4438 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.10791. Dostopno prek: <https://dbk.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4438&search=evs%20&search2=&DB=e&tab=0¬abs=&nf=1&af=&ll=10> (29. julij 2015).

--- *1990 – integriran nabor podatkov*. 2011. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4460 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.10790. Dostopno prek: <https://dbk.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4460&search=evs%20&search2=&DB=e&tab=0¬abs=&nf=1&af=&ll=10> (29. julij 2015).

--- *1999 – integriran nabor podatkov*. 2011. GESIS Data Archive, Cologne. ZA3811 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.10789. Dostopno prek: <https://dbk.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=3811&search=evs%20&search2=&DB=e&tab=0¬abs=&nf=1&af=&ll=10> (29. julij 2015).

--- *2008 – integriran nabor podatkov*. 2011. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4800 Data file Version 3.0.0, doi:10.4232/1.11004. Dostopno prek: <https://dbk.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4800&search=evs%20&search2=&DB=e&tab=0¬abs=&nf=1&af=&ll=10> (29. julij 2015).

Faggioli, Massimo. 2014. *Sorting out Catholicism: a brief history of the new ecclesial movement*. Collegeville: Liturgical press.

Ferrari, Lisa L. 2006. The Vatican as a transnational actor. V *The Catholic church and the nation-state: comparative perspectives*, ur. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon in Clyde Wilcox, 33–50. Washington: Georgetown university press.

Formicola, Jo Renee. 2012. Globalization: a twenty-first century challenge to Catholicism and its church. *Journal of church and state* 54 (1): 106–121.

Fox, Jonathan. 2012. Separation of religion and state in stable Christian democracies: fact or myth? *Journal of law, religion and state* 1 (1): 60–94.

Furseth, Inger in Pål Repstad. 2006. *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Aldershot, Burlington: Ashgate.

Gaudium et spes. Dostopno prek: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (12. junij 2015).

Gelmi, Josef. 1999a. Obdobje državnega cerkvenstva in razsvetljenstva. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 385–398. Celje: Mohorjeva družba.

--- 1999b. Ureditev in uprava. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 459–467. Celje: Mohorjeva družba.

Globalisation 101. *What is globalisation?* Dostopno prek: <http://www.globalization101.org/what-is-globalization/> (31. maj 2015).

Goldstone, Jack A. 1998. The problem of the »early modern« world. *Journal of the economic and social history of the Orient* 41 (3): 249–284.

Gorski, Philip S. 2000. Church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300 to 1700. *American sociological review* 65 (2): 138–167.

Grzymala-Busse, Anna. 2014. *Weapons of the Meek: political parties and religious influence on policy*. Dokument, pripravljen za letno srečanje Združenja za politično znanost (Political Science Association) v Chicagu, od 29. avgusta do 1. septembra 2013. Dostopno prek: <http://www.econ.upf.edu/docs/seminars/grzymala.pdf> (3. julij 2015).

Guarino, G. Thomas. 2011. The return of religion in Europe? The postmodern Christianity of Gianni Vattimo. *Logos* 14 (2): 15–36.

Hafner Fink, Mitja, Brina Malnar, Slavko Kurdija, Samo Uhan in Janez Štebe. *Slovensko javno mnenje 2013: Mednarodna raziskava Nacionalna identiteta, mednarodna raziskava Razumevanje vloge državljana in Ogledalo javnega mnenja [datoteka podatkov]*. Slovenija, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij [izdelava], 2013. Slovenija, Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Arhiv družboslovnih podatkov [distribucija], 2014. ADP - IDNo: SJM13. Dostopno prek: <http://www.adp.fdv.uni-lj.si/opisi/sjm13/snemanje/> (30. julij 2015).

Harris, Steven J. 2000. Roman Catholicism since Trent. V *The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia*, ur. Gary B. Ferngren, Edward J. Larson, Darrel W. Amundsen in Anne-Marie E. Nakhla, 312–320. New York, London: Gerland publishing, inc.

Hellemans, Staf. 2001. From 'Catholicism against modernity' to the problematic 'modernity of Catholicism'. *Ethical perspectives* 8 (2): 117–127.

Himes, Kenneth R. 2006. Vatican II and contemporary politics. V *The Catholic church and the nation-state*, ur. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon in Clyde Wilcox, 15–32. Washington: Georgetown University press.

Houtman, Dick in Stef Aupers. 2007. The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981–2000. *Journal for the scientific study of religion* 46 (3): 305–320.

Hunter, James D. 1994. What is modernity? Historical roots and contemporary features. V *Faith and modernity*, ur. Philip Sampson, Vinay Samuel in Chris Sugden, 12–28. Oxford: Regnum books international.

Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and postmodernization: cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton: Princeton university press.

---, Loek Halman in Christian Welzel. 2004. Introduction. V *Human beliefs and values: a cross-cultural sourcebook based on the 1999–2002 values surveys*, ur. Ronald Inglehart, Miguel Basáñez, Jaime Diez-Medrano, Loek Halman in Ruud Luijkx, 1–20. Coyoacan: Siglo XXI Editores.

--- in Christian Welzel. 2005. *Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence*. Cambridge: Cambridge university press.

Jakelić, Slavica. 2010. *Collectivistic religions: religion, choice, and identity in late modernity*. Burlington: Ashgate.

Janez Pavel II. 1988. *Postsinodalna apostolska pobudnica Christifideles laici*. Libreria editrice Vaticana. Dostopno prek: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (29. avgust 2015).

--- 1996. *Message to the Pontifical academy of sciences: on evolution*. Dostopno prek: <https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> (10. oktober 2015).

Jenkins, Philip. 2012. Religious authority and the challenges of modernity. V *Tradition and modernity: Christian and Muslim perspectives*, ur. David Marshall, 31–44. Washington: Georgetown University press.

Juhant, Janez. 1991. Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja Slovenskega naroda (idejno-politični tokovi in socialna dejavnost). V *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. Metod Benedik z uredniškim odborom, 195–234. Celje: Mohorjeva družba

Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca

Kennedy, Philip. 2011. *Christianity: an introduction*. London, New York: I. B. Tauris.

Kerševan, Marko. 1996. Cerkev v postsocializmu. *Družboslovne razprave* 12 (21): 43–56.

--- 2005. *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Sophia.

Kralj, Franc. 1991. Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja Slovenskega naroda (zgodovinski oris). V *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. Metod Benedik z uredniškim odborom, 173–194. Celje: Mohorjeva družba

Küng, Hans. 2004. *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Ljubljana: Založba Sophia.

Liebmann, Maximilian. 1999. Od II. vatikanskega koncila do danes. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 443–458. Celje: Mohorjeva družba.

Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.

Madeley, John T.S. 2003. European liberal democracy and the principle of state religious neutrality. V *Church and state in contemporary Europe: the chimera of neutrality*, ur. John T.S. Madeley in Zsolt Enyedi, 1–21. London: Frank Cass.

--- 2009. Unequally yoked: the antinomies of church-state separation in Europe and the USA. *European political science* 8 (3): 273–288.

Mahlmann, Matthias. 2014. Roads to constitutional secularism: the foundations of a political-legal concept. V *Religion in the public square: perspectives on secularism*, ur. Renáta Uitz, 1–17. Hague: Eleven international publishing.

Malešević, Vesna. 2010. Ireland and neo-secularization theory. *Irish journal of sociology* 18 (1): 22–42.

Manuel, Paul Christopher in Margaret MacLeish Mott. 2006. The latin European church: »Une messe est possible«. V *The Catholic church and the nation-state: comparative perspectives*, ur. Paul Christopher Manuel, Lawrence C. Reardon in Clyde Wilcox, 53–68. Washington: Georgetown University press.

Marshall, Peter. 2009. *The Reformation: a very short introduction*. New York: Oxford university press.

Martin, David. 2011. *The future of Christianity: reflections on violence and democracy, religion and secularization*. Farnham in Burlington: Ashgate.

McCrea, Ronan. 2014. De facto secularism in a diversifying religious environment: the changing relationship between state and religion in Europe. V *Religion in the public square: perspectives on secularism*, ur. Renáta Uitz, 95–119. Hague: Eleven international publishing.

McQuade, Joseph. 2011. The Catholic church and the challenge of modernity in 19th century Europe. *Saeculum journal* 7 (1).

Miller, Vincent J. 2008. Where is the church? Globalization and Catholicity. *Theological studies* 69: 412–432.

Minkenberg, Michael. 2012. Church-state regimes and democracy in the West: convergence vs. divergence. *Geopolitics, history and international relations* 4 (1): 76–106.

Müller, Tim in Anja Neundorf. 2012. Religiosity in central Eastern Europe: the role of the state in the repression and revival of religiosity in central Eastern Europe. *Social forces* 91 (2): 559–582.

Need, Ariana in Geoffrey Evans. 2001. Analysing patterns of religious participation in post-communist Eastern Europe. *British journal of sociology* 52 (2): 229–248.

Norris, Pippa in Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. New York: Cambridge.

Ouellet, Marc. 2013. *Aktualnost in prihodnost koncila: pogovor z Geoffroyem de la Tousche*. Ljubljana: Družina.

Oviedo, Lluís. 2005. Whom to blame for the charge of secularization? *Zygon* 40 (2): 351–361.

Pangerl, Viljem. 1991. Cerkev v Sloveniji po drugi svetovni vojni. V *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, ur. Metod Benedik z uredniškim odborom, 235–251. Celje: Mohorjeva družba.

Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije. Dostopno prek: <http://www.novaevangelizatio.va/> (29. avgust 2015).

Poročilo o mednarodni religijski svobodi. Dostopno prek: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/> (23. junij 2015).

Peppard, Christiana Z. 2015. Pope Francis and the fourth era of the Catholic Church's engagement with science. *Bulletin of the atomic scientists* 71 (5): 31–39.

Pickel, Gert in Kornelia Sammet. 2012. *Transformation of religiosity: religion and religiosity in Eastern Europe 1989–2010*. Wiesbaden: Springer.

Pij XI. 1922. *Ubi arcano dei consilio*. Dostopno prek: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html (14. september 2015).

Pollack, Detlef in Gert Pickel. 2007. Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany. *The British journal of sociology* 58 (4): 603–632.

--- 2009. Church-state relations and the vitality of religion in European comparison. V *Church and religion in contemporary Europe: results from empirical and comparative research*, ur. Gert Pickel in Olaf Müller, 145–166. Wiesbaden: VS Verlag.

Pollack, Detlef, Olaf Müller in Gert Pickel. 2012. Church and religion in the enlarged Europe: analyses of the social significance of religion in East and West. V *The social significance of religion in the enlarged Europe*, ur. Detlef Pollack, Olaf Müller in Gert Pickel, 1–26. Franham, Burlington: Ashgate.

Ramet P., Sabrina. 2014. Religious organization in post-communist Central and Southeastern Europe: an introduction. V *Religion and politics in post-socialist Central and Southeastern Europe: challenges since 1989*, ur. Sabrina P. Ramet, 1–24. London, New York: Palgrave Macmillan.

Russell, Colin A. 2000. The conflict of science and religion. V *The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia*, ur. Gary B. Ferngren, Edward J. Larson, Darrel W. Amundsen in Anne-Marie E. Nakhla, 12–17. New York, London: Gerland publishing, inc.

Sampson, Philip, Vinay Samuel in Chris Sugden. 1994. Introduction. V *Faith and modernity*, ur. Philip Sampson, Vinay Samuel in Chris Sugden, 7–10. Oxford: Regnum books international.

Schaeffer, Francis A. 2006. *Escape from reason: a penetrating analysis of trends in modern thought*. Illinois: InterVarsity Press.

Smith, Richard G. 2011. Postmodern, postmodernity. V *The Lyotard dictionary*, ur. Stuart Sim, 184–186. Edinburgh: Edinburgh university press.

Smrke, Marjan. 1996a. Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov. *Družboslovne razprave*, 12 (21): 68–80.

--- 1996b. *Religija in politika: spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

SSP Research Group. 2012. *Mednarodni program družboslovne anketne raziskave 2008: Religija III (ISSP 2008)*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4950 Data file Version 2.2.0, doi:10.4232/1.11334. Dostopno prek: <https://dbk.gesis.org/dbksearch/sdesc2.asp?no=4950> (29. julij 2015).

Swatos, William H. in Kevin J. Christiano. 1999. Secularization theory: the course of a concept. *Sociology of religion* 60 (3): 209–228.

Šuštar, Alojzij. 1990. Druga evangelizacija pomeni ponudbo. *Sodobnost* 38 (11): 995–1000.

Tomka, Miklós. 2005. *Church, state and society in Eastern Europe*. Wahington: The council of research in values and philosophy.

--- 2011. *Expanding religion: religious revival in post-communist Central and Eastern Europe*. Berlin, New York: de Gruyter.

Tižik, Miroslav. 2012. Religion and national identity in an enlarging Europe. V *Crossing borders, shifting boundaries: national and transnational identities in Europe and beyond*, ur. Franz Höllinger in Markus Hadler, 101–124. Frankfurt: Campus.

Tschannen, Oliver. 1991. The secularization paradigm: a systematization. *Journal for the scientific study of religion* 30 (4): 395–415.

Ustava Republike Slovenije. Dostopno prek: http://www.us-rs.si/media/ustava_koncna.2013.pdf (27. junij 2015).

van Bijsterveld, Sophie C. 2000. Church and state in Western Europe and the United states: principles and perspectives. *Brigham Young university law review* 2000 (3): 989–995.

Voas, David. 2009. The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European sociological review* 25 (2): 155–168.

Warner, Rob. 2010. *Secularization and its discontents*. London, New York: Continuum.

Weber, Max. 1946. Science as a vocation. V *From Max Weber: essays in sociology*, ur. Hans H. Gerth in Charles Wright Mills, 129–156. New York: Oxford university press. Dostopno prek: <http://anthropos-lab.net/wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Science-as-a-vocation.pdf> (9. oktober 2015).

--- 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Whistler, Daniel. 2011. Christianity. V *The Lyotard dictionary*, ur. Start Sim, 34–36. Edinburgh: Edinburgh university press.

Wilson, Bryan. 2003. Prediction and prophecy in the future of religion. V *Predicting religion: Christian, secular and alternative futures*, ur. Grace Davie, Paul Heelas in Linda Woodhead, 64–73. Hampshire, Burlington: Ashgate.

Wilson, David B. 2000. The historiography of science and religion. V *The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia*, ur. Gary B. Ferngren, Edward J.

Larson, Darrel W. Amundsen in Anne-Marie E. Nakhla, 2–11. New York, London: Gerland publishing, inc.

Wright, Jonathan A. 2010. *Separation of church and state*. Westport: Greenwood.

Yamane, David. 1997. Secularization on trial: in defense of a neosecularization paradigm. *Journal for the scientific study of religion* 36 (1): 109–122.

Zafirovski, Milan. 2011. *The Enlightenment and its effects on modern society*. New York, Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.

Zakon o davku na nepremičnine (ZDavNepr). 2013. Dostopno prek: <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO6642> (27. junij 2015).

Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (BHSPV). 2004. Dostopno prek: <https://www.uradni-list.si/1/content?id=47165> (29. junij 2015).

Zakon o verski svobodi (ZVS-NPB2). 2007. Dostopno prek: http://www.dz-rs.si/wps/portal/Home/deloDZ/zakonodaja/izbranZakonAkt?uid=411A66157485250FC1257A1A00323A53&db=urad_prec_bes&mandat=VI (27. junij 2015).

Zinnhobler, Rudolf. 1999. Od Pija IX. do Benedikta XV. V *Zgodovina katoliške cerkve*, ur. Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier, Johannes B. Bauer, Karl Amon, Rudolf Zinnhobler in Metod Benedik, 417–432. Celje: Mohorjeva družba.

Zrinščak, Siniša. 2011. Church, state and society in post-communist Europe. V *Religion and the state: a comparative sociology*, ur. Jack Barbalet, Adam Possamai in Bryan S. Turner, 157–182. London, New York, Delhi: Anthem press.

Žižek, Slavoj. 2003. *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity*. Massachusetts: The Mit press.