



Marjan SMRKE*

ODTIS POLOMA SLOVENSKE KATOLIŠKE CERKVE NA PODATKIH RAZISKAVE SJM**

Povzetek. Slovenska Katoliška cerkev je v nekaj letih izgubila štiri nadškofe oz. dve zaporedni vodstvi. Pojav nima primerjave v novejši evropski zgodovini. Povezan je predvsem s finančnim polomom mariborske nadškofije. Zastavlja se vprašanje, kakšen odtis je to pustilo na časovnih vrstah podatkov, ki se v raziskavi Slovensko javno mnenje (SJM) nanašajo na religioznost. Raziskava pokaže, da vrednosti dela tozadevnih spremenljivk-indikatorjev (pripadnost, vernost) v zadnjih letih ne odstopajo od šibkega sekularizacijskega trenda (postsocialističnega) tranzicijskega obdobja, medtem ko vrednosti drugih spremenljivk-indikatorjev (obiskovanje obredov, zaupanje) kažejo pospešek v smeri (še večjega) distanciranja od Cerkve kot institucije. To distanciranje je dovolj izrazito, da ga lahko štejemo za znamenje novega sociološkega stanja. Na podlagi merjenj religioznosti v okviru SJM od leta 1968 dalje je zdaj mogoče razločevati štiri (de)sekularizacijska obdobja.

Ključni pojmi: Katoliška cerkev, odstavitve nadškofov, vernost, sekularizacija

275

Katoliška cerkev (KC), ki je med Slovenci že stoletja pglavitna verska organizacija, je v zadnjih letih izgubila štiri nadškofe. Tako so odstopili nadškof Alojzij Uran (28. 11. 2009), nadškof Franc Kramberger (3. 2. 2011), nadškof Anton Stres in nadškof Marjan Turnšek (oba 31. 7. 2013). Po odstopu zadnjih dveh sta nadškofiji več kot leto dni vodila apostolska administratorja – vse do umestitve Staneta Zoreta (23. 11. 2014) v Ljubljani oz. Alojzija Cvikla (26. 4. 2015) v Mariboru. Odstopi so bili dejansko odstavitve po paragrafu 2401. člena kanonskega zakonika.¹ Čeprav odstavitve v KC niso zelo redek pojav, se v novejši zgodovini v Evropi še ni primerilo, da bi krajevna Cerkev hkrati oz. v istem obdobju izgubila vodstvo vseh nadškofij oz. dve

* Dr. Marjan Smrke, izredni profesor na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

** Izvirni znanstveni članek.

¹ Ta se glasi: "Krajevni škof, ki je zaradi slabega zdravja ali kakega drugega tehtnega razloga postal manj sposoben za spolnjevanje svoje službe, je zelo naprošen, naj da odpoved službi." (Zakonik cerkvene prava, 1999: 193)

tretjini vseh nadškofov.² Tudi zato sta predvsem zadnji dve odstavitvi vzbudili veliko mednarodno pozornost.

Pojava se je takoj oprijelo poimenovanje "obglavljenje", in sicer z različnimi konotacijami: prvo poimenovanje, ki ga je izrekel katoliški teolog, je bil jasen očitek Svetemu sedežu, da je bila krajevna Cerkev deležna krivične obravnave, pretirane kazni³, v kakšni drugi uporabi tega izraza ni bil skrit občutek zadoščenja, da je nekatere klerike končno doletela zaslužena kazen za napačna ravnanja. Edinstvenost dogodka in nastalih razmer je enkratna priložnost za sociološko proučevanje njihovih učinkov. Raziskovalno zanimivi se zdijo učinki na religioznost, na razmere v verski skupnosti, na karakter vpletene Cerkve, na odnose med državo (politiko) in KC ter na religijsko tržišče. V članku se osredotočam le na prvo področje. Uvodoma je nujno orisati nekatere okoliščine, pogoje in dejavnike, ki so do pojavov privedli. Brez tega ni mogoče pravilno razumevanje morebitnih učinkov.

Postsocialistična tranzicija, "sveta polomija" in odstavitve

Poglaviten razlog odstopov oz. odstavitvev je bila svetovno odmevna "sveta polomija"⁴ – polom finančnih holdingov, ki jih je prek svojega podjetja *Gospodarstvo rast* upravljala mariborska nadškofija.⁵ Trije izmed odstopljenih nadškofov (Franc Kramberger, Anton Stres in Marjan Turnšek) so bili tako ali drugače vpleteni v finančna delovanja, ki so se po izbruhu ekonomske krize leta 2008 končala z velikimi izgubami; odstop/odstavitev nadškofa Urana – v slogu skrivnostnega komuniciranja KC z javnostjo – ni bil/-a nikoli povsem jasno razložen/-a.⁶ Ocene izgub propadlih holdingov se večinoma gibljejo okoli 800 milijonov evrov, z znatnimi odstopanji navzdol ali navzgor (glej Prinčič, 2013: 288–291). Sama mariborska nadškofija je bila obremenjena s 70 milijoni evrov dolgov (Beigelböck v Wehrschütz, 2013: 23).

² Štirje odstavljeni nadškofje predstavljajo dve tretjini v Sloveniji delujočih nadškofov v postsocialistični dobi. Nadškofa, ki sta dočkala običajno upokožitev, sta bila le Alojzij Šuštar in Franc Rode.

³ Avtor poimenovanja, teolog dr. Ivan Štuhec, je Svetemu sedežu takoj po zadnjih odstavitvah počutil, da s slovensko KC ravna "kot svinja z melnatim žakljem" (Štuhec, 2013a). Nekaj dni kasneje je zapisal: "Obglavitev lokalne Cerkve brez takojšnje nadomestitve odstopljenih škofov je najmanj nerazumljiva, če ne popolnoma iracionalna. Za to bi moral odgovarjati tudi kdo v Vatikanu." (Štuhec, 2013b: 5)

⁴ Tako – il sacro crac – je pojav poimenoval italijanski novinar Emiliano Fittipaldi v tedniku *L'Espresso*, januarja 2011 (Fittipaldi, 2011). Pojav je bil predmet obravnave v svetovnem verskem tisku (npr. v ameriškem *National Catholic Reporter*) in celo v *The Economistu* (*The Economist*, 2012; Barker, 2014).

⁵ Mariborska nadškofija je ob ljubljanski nadškofiji ena izmed dveh slovenskih nadškofij. Sedež ima v Mariboru, drugem največjem slovenskem mestu. V nadškofijo je bila povišana 7. 4. 2006, ob cerkveni reorganizaciji. Šteje približno 357.000 katoličanov. Skupaj s škofijo v Celju in škofijo v Murski Soboti tvori mariborsko cerkveno pokrajino.

⁶ K odstopu naj bi bil primoran zaradi govoric o očetovstvu, ki ga je zanikal. Po ukazu Svetega sedeža je moral zapustiti Slovenijo. Kot duhovnik zdaj deluje med Slovenci v Trstu, v Italiji.

Poleg sankcij, ki jih je proti klerikom sprožil Sveti sedež zaradi kršenja kanonskega prava, so stekli tudi nekateri sodni procesi, saj so bila nekatera delovanja nezakonita tudi po slovenski in evropski zakonodaji.⁷ Domnevati je, da bo za razjasnitev okoliščin in za sankcioniranje odgovornih potrebnih več let.

Finančno delovanje KC, ki je privedlo do "svete polomije" in nato do odstavitev, je treba videti v kontekstu umeščanja KC v postsocialistično družbo: v luči splošnih in posebnih (krajevnih) značajskih potez KC ter v luči političnih in ekonomskih značilnosti slovenske tranzicije. Z razpadom socialistične Jugoslavije, osamosvojitvijo Slovenije in uvedbo večstrankarskega političnega sistema je bilo pričakovati spremembe družbenega položaja KC. Institucija, ki je bila med Slovenci stoletja v privilegiranem položaju, je bila v 45 letih socializma potisnjena na družbeno obrobje. V okviru ambivalentne družbene modernizacije⁸ (Kerševan, 2000) ji je socialistična država določila postransko družbeno vlogo, ki je bila sociološko že dobro opisana (Mojzes, 1992: 339–372). Uveljavljena je bila ločitev države in Cerkve na način izključitve (Cerkve) iz javnosti, čeprav je bila ta mnogo manj daljnosežna kot v večini drugih evropskih socialističnih/komunističnih držav.⁹ Glede na izkušnje iz 2. svetovne vojne, ki jo je na večletnem jugoslovanskem prostoru zaznamovalo medversko nasilje, je imelo potiskanje verskih organizacij na družbeno obrobje deloma tudi povsem državotvorna upravičenja; do neke mere bi se mu težko izognil tudi drugačen režim. Avtor tega članka sem v svoji sociološki interpretaciji zgodovine odnosov med državo in religijo oz. KC med Slovenci vztrajno izhajal iz teorije religijsko-kulturnih vzorcev Davida Martina (1978) in posebnih problemov t. i. latinskega/katoliškega vzorca. Konflikt med KC in komunisti je bil izraz širšega problema tega vzorca, ki ga v izhodišču določata religijska struktura družbe in karakter KC oz. njenih ideoloških nasprotnikov. Vzorec je imel¹⁰ potencial eskalacije osnovne ideološke polarizacije v konfrontacijo, kar je lahko omogočilo ponovno uveljavitev desničarskega ali vzpostavitev novega levičarskega (sekularističnega) ideološkega monopola – le to se je uresničilo z obdobjem socializma.

⁷ *Izmed klerikov je bila dveletna zaporna kazen za zdaj izrečena ekonomu mariborske nadškofije Mirku Krašovcu.*

⁸ *Z ambivalentnostjo modernizacije Kerševan misli na protislovnost socialistične modernizacije, ki je po eni strani temeljila na zagovarjanju meščanskih, modernih dosežkov in vrednot, med njimi na ločenosti države in Cerkve, na drugi strani pa je nasprotovala nekaterim ključnim sestavinam modernega sveta, kot sta tržna ekonomija in formalna demokracija.*

⁹ *Z uporabo izraza socialistična oz. komunistična država želim v prvem primeru opozoriti na relativno blažjo naravo jugoslovanskega enostrankarskega režima in poseben položaj Jugoslavije (katere del je bila Slovenija) po dramatičnem ideološkem razhodu s komunistično Sovjetsko zvezo (1948).*

¹⁰ *Upravičen je preteklik, saj se je vzorec v šestdesetih razvil v višjo fazo. Martin v kasnejših delih (1993) piše o ugašanju antagonizmov katoliškega vzorca.*

Kmalu po letu 1991 so se pojavila znamenja, da si želi KC obnove čim večjega dela predvojne družbene moči. Tako kot v drugih postjugoslovan-
skih družbah/državah, vendar v manjši meri, je bilo tudi v Sloveniji opaziti
vznikanje etnoreligijskih mitov (Velikonja, 1996a: 59–63; Velikonja, 1996b:
173) – v smislu tradicionalističnega povezovanja slovenstva s katolištvom.¹¹ V
slovenski in hrvaški KC je bilo zaznati vzpon predkoncilskega duha (Smrke,
1995; Vrcan, 2001), krepitev nekaterih stališč, kakršna so bila značilna za
predkoncilsko KC. Tako kot v drugih postsocialističnih/postkomunističnih
državah z večinskim katoliškim prebivalstvom je bilo mogoče opaziti vrača-
nje arogantnega in agresivnega obnašanja nekaterih predstavnikov KC (glej
Ramet, 1997: 97–98, 109–110; Korbonski, 2000). Eden konkretnih zgodnjih
izrazov tega v Sloveniji je bil odnos KC do vprašanja denacionalizacije. V
imenu odpravljanja komunizma je KC terjala in dobila tudi veleposesti, ki so
izhajale iz fevdalnih časov. Očitno tudi za slovensko KC deloma velja, kar je
o katoliških cerkvah vzhodne Evrope zapisal Patrick Michel: “Komunizem je
Cerkev zavaroval pred nujno nalogo usklajevanja z modernim svetom, ki se
ji niso mogle izogniti cerkve na Zahodu.” (1991: 196) Ob tem, da je usklajeva-
nje z modernostjo tudi splošnejša težava KC, ki se predvsem na evropskem
kontinentu “nikakor noče doumeti kot denominacija” (Berger in Luckmann,
1999: 46). Pritrditi kaže tudi opažanju Martina (1978: 42) in Hornsby-Smitha
(1997: 136), da so bile v katoliških cerkvah komunističnih držav odložene ali
le delno ponotranjene reforme 2. vatikanskega koncila. Mentaliteta ogrožene
trdnjave (*fortress mentality*), o kateri oba avtorja pišeta kot o prilagoditveni
strategiji KC v obdobju komunizma, se je ohranila tudi v postkomunistič-
nem obdobju. O vztrajnosti te mentalitete v slovenski KC v postsocializmu
je poglobljeno pisal Kovačič - Peršin (2000/2012: 134). Dokazuje pa jo lahko
tudi takšna nadškofova izjava: “Cerkev je bila v zgodovini tista trdnjava, na
katero so vedno streljali” (Kramberger v Štuhec, 2005: 7). Če se je znala k tej
strategiji KC zatekati tudi ponekod na Zahodu (Hoge, 1986; Webster, 2001),
je (bila) v postsocialističnem oz. postkomunističnem svetu to še večja sku-
šnjava, saj se lahko utemeljuje na zgodovinskih primerih represije proti KC. V
okviru raziskovanja družbene mimikrije je mogoče opaziti še *en modus ope-
randi* slovenske KC, ki je v povezavi s trdnjavsko mentaliteto: igranje žrtve
kot načina izsiljevanja družbenih ugodnosti in vzdrževanja notranje avtorite-
te.¹² K trdnjavski mentaliteti spada tudi pojav, ki ga imenujem “gluha Cerkev”:
KC je bila v postsocialistični tranziciji gluha za številne, pogosto povsem

¹¹ “Postsocialistični miti” so bili leta 1996 ena izmed tematik “Socioloških srečanj” slovenskega socio-
loškega društva in nato posebne številke Socioloških razprav (1996, št. 21).

¹² S tem nikakor ne zanikamo dejstva, da je KC ali kakšen izmed njenih delov v tem ali drugem
obdobju bil krivično obravnavan in žrtev. Opozoriti želimo na simuliranje in instrumentaliziranje vloge
žrtve, ko takega stanja dejansko ni. Tako je nadškof Stres še tik pred odstavitvijo čudaško trdil, da so kri-
stjani na Slovenskem “divjad, na katero lahko čisto vsak nekaznovano strelja”. (Stres po Petrič, 2013: 8)

dobronamerne kritike, ki so jo nanjo naslavljali intelektualci (novinarji, pisatelji, filozofi, sociologi, zgodovinarji) v zvezi s položajem KC v družbi.¹³ Večino kritik je razumela kot "napad na Cerkev". Taka gluhost je gotovo nekaj prispevala k temu, da se v procesu umeščanja v postsocialistično družbo KC ni pomirila z nekaterimi ureditvami. Zlasti ne z dejstvom, da v javno šolo ni bil uveden verouk (o tem glej Smrke in Rakar, 2006). In z dejstvom, da je državno financiranje cerkvenih dejavnosti manjše kot v nekaterih sosednjih državah, ki se še niso v celoti dekonfessionalizirale. Tudi meddržavni sporazum s Svetim sedežem (2004) ni pomiril nezadovoljstva. Napetosti so bile izrazite zlasti za časa nadškofa Franca Rodeta (1997–2004), kasnejšega konservativnega kardinala in prefekta Kongregacije za ustanove posvečenega življenja (2004–2010). Rode je na bojevit način vzbujal stalno nezadovoljstvo nad položajem KC v družbi in spodbujal njene prekomerne apetite.

Na takem nezadovoljstvu je KC zasnovala strategijo, ki bi ji povrnila več družbene moči. Kar je bilo na ravni svetovne KC projekt reevangelizacije, je bilo na ravni krajevne Cerkve to, kar je Kovačič Peršin kritično imenoval "restavracijski model rekatolizacije" (Kovačič Peršin, 2000/2011: 131–182). KC je priložnost, da pridobi družbeno vlogo, ki naj bi ji pripadala, postopoma prepoznavala v finančnih priložnostih, ki so izhajale iz slovenske postsocialistične privatizacije. Z ustrezno materialno podlago naj bi si tako pridobila ustrezno družbeno veljavo. Glede tega, kdo je bil odgovoren za uveljavitev te strategije, ki ni izrecno zapisana v nobenem dokumentu,¹⁴ med komentatorji ni enotnega mnenja. Kakor koli: iz osnov, ki so nastale sredi devetdesetih, je postopoma nastajal t. i. cerkveni finančni imperij. Ta je imel svoj upravljaljski vrh v podjetju *Gospodarstvo rast*, ki ga je obvladovala mariborska (nad)škofija. Enega pomembnih finančnih temeljev je imel v lastninskih certifikatih, instrumentu slovenske privatizacije. Svoje lastninske certifikate so cerkvenim finančnim institucijam zaupali predvsem verniki. K temu so jih s prižnic spodbujali tudi nekateri duhovniki, ki so vlaganje certifikatov predstavili kot dejanje vere: "Ta razumna in preudarna naložba bi prinašala notranje veselje zdaj in v večnosti. Saj so to storili iz ljubezni do boga in do slovenskega naroda." (Mekina, 2013: 22). Finančni imperij se je uspešno širil, tudi v tujino. Ponekod v tujini¹⁵ in v Sloveniji se je zapletel

Živalske prisposode je v igranju žrtve (kot marsikdo drug) uporabljal že sredi devetdesetih (glej Smrke, 1996: 70). Zato menim, da je šlo za utečeno držo oz. strategijo.

¹³ *Tega seveda ne moremo trditi za intelektualce na sploh. Nekateri so po padcu socializma v KC začutili novo središče družbene moči, do katerega so zavzeli konformistično stališče, podobno kot nekadaj do vladajoče komunistične partije.*

¹⁴ *Poglavitni tranzicijski dokument slovenske KC je "Izberi življenje" (2002), sklepni dokument plenarnega zasedanja Cerkve na Slovenskem. V poglavju Gmotni temelji za delovanje Cerkve ni ničesar, kar bi jasno utemeljevalo velikopotezno podjetniško dejavnost mariborske nadškofije.*

¹⁵ *Tako so se na hrvaškem otoku Braču lotili velikopotezne gradnje hotelskega kompleksa. Pri tem so napravili veliko ekološko škodo in obšli tozadevno zakonodajo. (glej tudi Prinčič, 2013: 282)*

v nelegalna delovanja. Pri vsem tem KC ni bila ravno dosledna v spoštovanju katoliške doktrine. Bizaren primer: medtem ko konservativna katoliška morala v katekizmu od države odločno terja, da prepove pornografijo (KKC, 1993: člen 2354)¹⁶, je "cerkvena" TV-mreža T 2 služila tudi s pornografskimi programi.

Cerkveni finančni imperij ne bi zrastle do devetmestnih števil, če ne bi imel (sociološke) podlage v klientelizmu, ki se je razrastle v trikotniku med predstavniki KC, politiko, zlasti politiki politične desnice, in finančnimi institucijami (bankami). Tu se je v letih pred svetovno finančno krizo še posebej razbohotilo lahko, prekomerno kreditiranje, ki je bilo sicer splošen problem slovenskega gospodarstva v času konjunktura. Ugotovljene so bile tudi personalne, celo sorodstvene povezave med cerkvenimi upravljavci finančnih holdingov in njihovimi kreditodajalci. Marsikaj je spominjalo na podobne zgodbe iz "klerikalne" predvojne slovenske preteklosti (glej Prinčič, 2013: 58–80) kot tudi na finančne malverzacije v nekaterih drugih katoliških cerkvah po Evropi. Opozoriti velja, da nekateri raziskovalci klientelizma tega povezujejo predvsem s katoliško kulturo (Clark, 1994: 138). Kot zanimivost, ki ni brez sociološke razlage, kaže povedati, da Luteranska cerkev (Evangelizanska cerkev na Slovenskem) v tem obdobju ni bila povezana z nobenim ekonomsko tveganim vedenjem. Donedavni predstojnik Luteranske cerkve v Sloveniji Geza Erniša je to drugačnost poudaril takole: "Niti evra nismo vložili v lastništvo podjetij." (Erniša v Grah, 2013)

Po nekaj letih pospešene rasti se je v letih 2009 in 2010 piramida sesula. Sledila so leta mučnega treznjenja in odstavitve. Preštevali so število osmoljenih vernikov vlagateljev (ocena je, da jih je bilo približno 60.000), poročali so je o težavah številnih podjetij, povezanih s cerkvenimi holdingi. Spremembo je dobro povzela novinarka Ivelja: "Potem ko se je /KC/ skoraj dotaknila neba – z uspešnim restavriranjem predvojne vloge, ki bi jo do konca odigrala, če bi ji ob ustrezni ekonomski bazi uspelo znova zagnati vzporedni sistem izobraževanja, zdravstva, kulture, bančništva idr., – jo je ekonomska kriza zabila do vic. Oropala jo je vseh zgodovinskih vizij, v katerih bi bila njena moč oprta na zemeljske stvari. A v purgatorij Cerkev ni šla zaradi nepremišljenih poslovnih odločitev – te so z enako mero "podjetniškega" pohlepa sprejemali tudi v mnogih drugih velikih sistemih. V purgatorij je šla – ali bi morala iti – zaradi svojih napačnih odzivov in vrednotnega kaosa v njih." (Ivelja, 2013: 14) Ivelja tu opaža še en nezanemarljiv dejavnik – posebno korporacijsko kulturo KC, ki je podobne sporne značilnosti (zanimanja, prikrivanja, skrivnostnost) pokazala tudi v nekaterih drugih aferah po svetu.

¹⁶ Zadnja stavka 2354. paragrafa se glasita: "Pornografija je velik greh. Civilne oblasti so dolžne preprečiti proizvodnjo in razpečevanje pornografskih materialov."

Polom in odstavitve so potemtakem vzročno-posledično povezani pojavi, ki so nastali na presečišču številnih pogojev in dejavnikov: cerkvenih, političnih in ekonomskih. Izmed zunanjih dejavnikov so bili odločilni gospodarska konjunktorna vročica pred letom 2008, nato izbruh finančne krize leta 2008 in končno odločitev Svetega sedeža, da po vizitaciji¹⁷ poseže v delovanje krajevne KC. Očiščenje lokalnega templja (Mt 21: 12–17; Mk 11: 15–19; Lk 19: 45–46; Jn 2: 13–17) je bilo s stališča vrha KC nujno tudi zaradi krize, v kateri se je znašla svetovna KC.

Če bi mariborski nadškofiji finančni projekt uspel, bi bil zelo verjeten sociološki rezultat družbena pilarizacija, oblikovanje katoliškega družbenega stebra. Pilarizacija kot taka seveda ni nelegalna, a je družbeno nefunkcionalna in anahronistična. Sociološko nepriporočljiva bi bila tudi v luči zgodovinskih delitev med Slovenci.

Raziskava: teoretske predpostavke in metoda

Odločil sem se za opazovanje učinkovanja polomije in odstavitev na področje vernosti. Pri tem predpostavljam, da ljudje (verni in neverni) reagirajo na negativen pojav, ki se navezuje na pomembno versko organizacijo; da (verni) reagirajo, če institucija, ki ji pripadajo, zabrede v težave, ki si jih je pripravila sama; če menijo, da je bilo s strani institucije izigrano njihovo zaupanje; če je pri tem mogoče zaznati očitna neskladja med deklariranimi vrednotami in prakso institucije.

Pri opazovanju učinkovanja je očitnih več problemov. Izpostavim naj tri:

(1) Najprej je tu težavnost ločevanja učinkovanja finančnega poloma od učinkovanja odstavitev, saj sta dogajanja povezani, njuno učinkovanje pa najbrž ni povsem istosmerno. Dokler še ni bilo zadnjih dveh odstavitev, je bilo seveda mogoče ugotavljati učinke poloma (Smrke, 2012) skoraj neodvisno od učinkov odstavitev. Od zadnjih dveh odstavitev dalje je učinke obeh pojavov skoraj nemogoče razločevati. Zadnji odstavitvi, ki jih uveljavi Sveti sedež, sta po eni strani potrditev velikosti zablode, v katero je zabredla slovenska KC; v tem smislu bi lahko še okrepili odklonilne učinke na krajevno Cerkev. Po drugi strani pa so odstavitve dejanje same KC, so izraz njenih samoočiščevalnih sposobnosti; v tem smislu bi lahko blažile učinke svete polomije v zavesti ljudi. V raziskavi bom opazoval učinke celotnega kompleksa poloma in odstavitev – zavedajoč se razlik med pojavoma.

(2) Opazovanje učinkov kompleksa polom-odstavitve ne pomeni zanimalja možnosti, da je imel svoje učinke tudi že sam rastoči cerkveni finančni imperij. Krepitev ekonomske moči KC med tranzicijo je med prebivalstvom,

¹⁷ Vizitacija je potekala jeseni 2010. V nadaljevanju je bila pomembna tudi vloga energičnega nuncija Juliusa Janusza, Poljaka, ki je bil na položaj imenovan februarja 2011.

tudi med vernimi, že pred polomom vzbujala nezadovoljstvo. V javnomnenjskih anketah (SJM) se je namreč v devetdesetih izražal naraščajoče odklonilen odnos prebivalstva do "bogatenja Cerkve" in njene prevelike družbene moči (Smrke, 2001: 202–204). Morebitna ugotovitev, da imata polom in odstavitve večje učinke od samega bogatenja KC, bi seveda tudi bila vredna komentarja. A bi bilo ugotavljanje tega težavno, ker proces "bogatenja" ni tako jasno časovno določljiv kot sta polom in odstavitve.

(3) Religioznost je količina, ki se v družbi spreminja v odvisnosti od številnih dejavnikov. Tudi če nastopi potencialno močan dejavnik zniževanja religioznosti, kar utegneta biti v seštevku oba izraza krize slovenske KC, so tu dejavni še drugi dejavniki – zunanji in notranji dejavniki, ki učinkujejo v različne smeri. Izmerjene količine in razlike skozi čas so vedno rezultanta; tako morebitnih razlik ne moremo brez zadržkov pripisati le dejavniku, ki nas najbolj zanima. Glede na dejavnike, ki (hipotetično) delujejo v smeri zviševanja vernosti, je mogoče domnevati, da bi bilo brez njih (hipotetično) učinkovanje poloma oz. obglavljenja lahko (še) vidnejše. Glede na dejavnike, ki (hipotetično) učinkujejo sekularizacijsko, bi bilo mogoče domnevati, da lahko navidezno potencirajo (hipotetične) učinke kompleksa polom-odstavitve.

(a) Med prve – desekularizacijske dejavnike, ki se izrazijo v času, ki ga zaznamujeta polomija in odstopi, lahko štejemo ekonomsko krizo (2008–2014), iz katere se Slovenija izvija zelo počasi. Kriza je namreč po več teorijah lahko dejavnik povečevanja pomembnosti religije – povečanega obiskovanja obredov, povečane pogostosti molitev in povečanih verovanj. Po teoriji Starka in Bainbridgeja (1987/2007) se v razmerah pomanjkanja družbenih nagrad poveča potreba, povpraševanje po kompenzatorjih kot glavnih proizvodih verskih organizacij. Zmanjšana eksistenčna varnost oz. povečevanje družbenih neenakosti povečata vlogo religije oz. tradicionalnih vrednot, opozarjata Inglehart in Norrisova (2004/2011). A tu poudarjata predvsem dolgoročne učinke tozadevnih izkušenj v formativnih letih. Podoben argument razvijajo Wilkinson in Pickettova (2010) v zvezi z neoliberalnim naraščanjem družbenih neenakosti, Gill in Lundsgaarde (2004), Ruitera in van Tubergen (2009), ki poudarjata učinke osebne in družbene negotovosti na obiskovanje verskih obredov, Immerzeel in van Tubergen (2013) ter Barber (2013), ki ugotavlja pozitivno povezavo med religioznostjo in občutki zmanjšane materialne varnosti. Vendar je mogoče domnevati, da dejavnik krize v tem pogledu (še) ne more biti zelo močan, saj se Sloveniji še uspeva zadrževati na relativno visoki ravni človeškega razvoja.¹⁸ Po Bruceu je tudi kulturna tranzicija (med katere nedvomno spada prehod

¹⁸ Po poročilu *United nations development program* je (po poročilih iz leta 2010 in 2013) v Sloveniji med letoma 2009 in 2012 IHDI (*inequality adjusted human development index*) celo porastel s 0.771 (19. mesto) na 0.840 (10. mesto).

iz socializma v kapitalizem) lahko dejavnik desekularizacije oz. vzbujanja nazadovalnih tendenc (*retarding tendencies*) (Bruce, 1996: 96, 2011: 49-50). Postsocialistična tranzicija za Slovence ni bila lahka, je pa bila mnogo lažja od tranzicije drugih postjugoslovanskih družb. Z očitnimi učinki na religioznost Hrvatov, Srbov, Makedoncev, Črnogorcev in prebivalcev BiH. (Smrke in Uhan, 2012: 496) Slovenija je tudi prizorišče verske pluralizacije (Črnič et al., 2013): po teoriji verske ponudbe (*supply-side theory*) (Stark in Iannaccone, 1996), ki ima sicer mnoge kritike (glej Bruce, 2011: 143-153), pluralizacija iz več razlogov vodi k več religioznosti. Tu je še dejavnik papež Frančišek. O novem papežu bi lahko domnevali, da s svojo dinamičnostjo in idejno usmeritvijo katolicizmu (in religiji na sploh) vrača nekaj zanimivosti in ugleda. Govor je celo o t. i. Frančiškovem efektu.¹⁹

(b) Izmed možnih dejavnikov zniževanja vernosti je treba izpostaviti številne škandale v svetovni KC: spolni, finančni (pranje denarja v vatikanski banki I. O. R.) in organizacijsko-kulturni (*vatileaks*) škandali v Sloveniji niso ostali neopaženi. Zlasti prvi so že več kot desetletje prepoznavna značilnost KC, ki je imela nekaj izrazov tudi v Sloveniji. V devetdesetih je imela svoje učinke tudi postjugoslovanska vojna v slovenskem sosedstvu. Dejstvo, da je bil v medetničnih konfliktih soudeležen religijskih dejavnik, je pustilo pečat na takih statistikah, kot je mnenje o desintegrativni/integrativni vlogi religije v družbi: po (takratnem) mnenju večine Slovencev (69,7% po ISSP 1998) religije prinašajo več sporov kot miru. Če upoštevamo argumente tistih, ki vztrajajo pri sekularizacijski tezi, in sicer v smislu "več modernosti - manj religije", "več modernosti - manjša prepričljivost religijskih sistemov verovanja" (Bruce, 2011: 199), bi morali priznati tudi delovanje sklopa teh dejavnikov. Slovenija je kljub težavni postsocialistični tranziciji in aktualni ekonomski krizi družba, ki se modernizira. Modernizacija naj bi (zlasti v evropskih razmerah) pospeševala tudi versko individualizacijo (Pollack, 2008) - na škodo cerkvene vernosti.

(c) Ni malo dejavnikov, katerih hipotetične smeri ni lahko določiti. Afera Rode (2012) na primer - medijsko mu je bila pripisovana verjetnost, da je oče, - s svojo razvpitostjo in razpletom ne daje enoznačnih osnov za domnevo o opaznejšem sekularizacijskem ali desekularizacijskem učinku.

V raziskavi se opiram na podatke spremenljivk-indikatorjev, ki so sestavni del vsakoletne raziskave SJM in jo je opravil CJMMK pri Fakulteti za družbene vede. Dogodki so potekali prehitro, da bi v slovenskih razmerah lahko izvedli posebej financirano raziskavo. Upoštevane spremenljivke so indikatorji stanja na različnih dimenzijah religioznosti: tako upoštevam indikator pripadnosti (pripadnost Katoliški cerkvi), indikator participacije

¹⁹ Avtor teze o Frančiškovem učinku (it. *effetto Francesco*) je italijanski proučevalec religij Massimo Introvigne (Tornielli, 2013).

(obiskovanje obredov), indikatorja verovanja (vernost, pomembnost vere v življenju) in dva indikatorja zaupanja (zaupanje v Cerkev in duhovščino, stališče o verouku v javni šoli).²⁰

Raziskava ne vsebuje nobene spremenljivke, ki bi neposredno merila stališča o polomu ali odstavitvah. Predpostavljam, da lahko z opazovanjem časovnega spreminjanja vrednosti omenjenih spremenljivk ugotovimo morebitno učinkovanje kompleksa polom-odstavitve kot časovno določene pojave. Domnevati je, da so učinki najbolj vidni v času neposredno po dogodkih. Zadnje merjenje, na katerega se opiram, je bilo izvedeno v obdobju od 12. 9. do 18. 12. 2013 (SJM 2013/1), le nekaj mesev po zadnjih dveh odstavitvah. Kasnejša merjenja bodo že izpostavljena tudi učinkovanju novih dejavnikov: med njimi organiziranega prizadevanja KC po izboljšavi javne podobe, ki ga je mogoče opazovati od konca 2013.²¹ Smiselna se zdita dva časovna okvira primerjav: (1) celotno obdobje od osamosvojitve Slovenije; to je približno 20-letno obdobje od 1992 do 2013 in (2) obdobje, ki zajema zadnja merjenja izpred medijskega razkritja poloma, to je merjenje iz leta 2009, in prvo merjenje po "obglavljenju" (2013). Tako so tu ključni podatki iz raziskav SJM 2009 in SJM 2013.

Ugotoviti želim trende in odklone, ki bi nakazovali učinkovanje. Postavljam povsem splošno hipotezo, (1) da se je v drugem merjenem obdobju izrazil sekularizacijski odklon, ki uveljavlja odklon od trendne črte, ki jo kaže dvajsetletno obdobje; (2) pri tem pa merjene spremenljivke zaradi svoje različne narave ne kažejo enako intenzivnih odklonov. V okviru razprave o sekularizaciji je bilo namreč že opaženo, da so nekatere spremenljivke-indikatorji bolj odporni, drugi pa manj odporni na dejavnike, ki učinkujejo sekularizacijsko. Zlasti zaupanje se zdi občutljiv kazalec. Ravno zato so že bili raziskovani učinki "svete polomije" na zaupanje (Smrke, 2012; Smrke, 2014). Raziskava je pokazala, da je v kratkem obdobju (med merjenji WVS 2005 in WVS 2011) zaupanje v "Cerkev in duhovščino" upadlo za 28%.²² Dejstvo, da je zaupanje nadpovprečno upadlo ravno v statističnih regijah znotraj mariborske nadškofije, sem štel za potrditev hipoteze o učinkovanju poloma.

V raziskavi zanemarjam nekatere podrobnosti: v podatkih splošne populacije o obiskovanju obredov, zaupanju v Cerkev in duhovščino idr. so kajpak vključeni tudi podatki o drugih cerkvah; toda, ker se na KC v Sloveniji nominalno nanaša več kot 90% vernosti, ta površnost ni relevantna.

²⁰ V Sloveniji v javni šoli ni verouka. V osnovnih šolah obstaja nekonfesionelni predmet o religijah, ki ni pod nadzorom RKC. Verouk pa je seveda sestavni del kurikuluma maloštevilnih cerkvenih šol.

²¹ Sem bi na primer spadala medijsko odmevna slovenska turneja slovenskega misijonarja z Madagaskarja Pedra Opeke konec leta 2013.

²² Upad zaupanja se je izrazil tudi v merjenjih ESS (Evropske družboslovne raziskave) med letoma 2010 (SJM 2010/1) in 2012 (SJM 2012/2), in sicer s povprečne vrednosti 3,63 na 3,19. Delež tistih, ki so popolnoma brez zaupanja, je porasel za 31%.

Rezultati

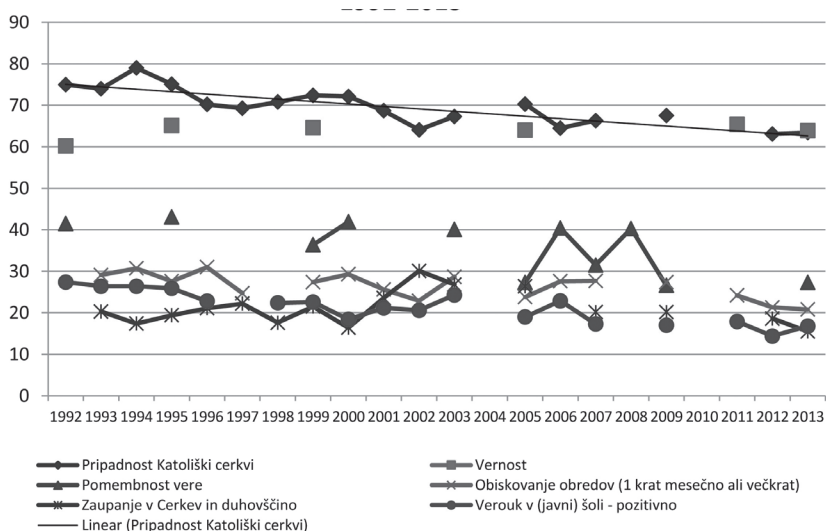
1. V obdobju 1992–2013 so se izrazili naslednji trendi: Pripadnost KC je bila v upadanju – s 75 % na 63 %. Delež tistih brez pripadnosti se je podvojil. Upad pripadnosti KC sta zaznala tudi popisa prebivalstva, ki sta vključevala podatek o veroizpovedi: s 71,6 % leta 1991 na 57,8 % leta 2002. Vernost je bila razmeroma stabilna; v začetku devetdesetih je bila še v rahlem porastu²³, nato v obdobju več kot petnajstih let ni bistvenih sprememb. Izstopa le trend upadanja deleža versko neopredeljenih – zlasti in korist “prepričanih ateistov”, katerih delež se skoraj podvoji. Druge raziskave so pokazale, da je struktura vernih podobno diferencirana kot v mnogih drugih evropskih okoljih. Le da so cerkveno verni oz. t.i. jedrni (nuklearni) verniki v Sloveniji med katoličani celo v izrazitejši manjšini kot v sosednjih državah. Prevladuje selektivna vernost (Smrke, 2009: 395) oz. tip marginalnega katoličana.²⁴ Gibanja spremenljivke pomembnost vere v življenju ne moremo povsem zanesljivo oceniti za celotno obdobje, saj se od leta 2009 dalje uporablja druga lestvica; za večjo primerljivost sem jo rekodiral. Do leta 2009 približno 40 % državljanov vero šteje za zelo pomembno ali pomembno v življenju, z manjšimi nihANJI in brez prepričljivega trenda; zaznaven je le blažji trend upadanja mnenja, da je vera zelo pomembna. Redno obiskovanje obredov (enkrat mesečno ali večkrat) je bilo v upadanju: s 29,1 % na 20,8 %. Zaupanje v Cerkev in duhovščino je vseskozi relativno nizko, z nekaterimi nihANJI, vendar v očitnem upadanju; tudi tu nekaj težav predstavlja sprememba lestvice v zadnjih letih. V primerjavi z drugimi družbenimi institucijami je zaupanje v Cerkev in duhovščino med najnižjimi. Stališče do verouka v javni šoli je bilo v celotnem obdobju večinoma odklonilno, z vidnim trendom naraščanja deleža odklonilnih stališč.

2. V zadnjih merjenjih SJM v letih 2011, 2012 in 2013 oz. v drugem opazovanem obdobju so bile zabeležene nekatere najnižje vrednosti: izmerjeno je bilo najnižje obiskovanje obredov (2013), najnižje zaupanje v Cerkev (po dveh uporabljenih lestvicah, 2012 oz. 2013), najnižja naklonjenost do verouka v javni šoli (2012).

²³ Ta rast se je pričela leta 1978, po sekularizacijskem obdobju med 1968 (ko so se začela merjenja religioznosti v okviru raziskave SJM) in leta 1978.

²⁴ S poimenovanjem “marginalni katoličan” mislimo na formalne katoličane, ki se redko udeležujejo verskih obredov in hkrati izražajo precejšnjo oddaljenost od cerkveno določene pravovernosti. V tipologijo katoliškega vernika je izraz uvedel Joseph Fichter (1953). Njegovo prvotno tipologijo, ki razlikuje nuklearne (jedrne), modalne, marginalne in speče katoličane, se je v nadaljevanju modificiralo, a je tip marginalnega katoličana v poglavitnem obdržal svoje določilnice.

Graf 1: ČASOVNE VRSTE ŠESTIH RELIGIJSKIH SPREMENLJIVK – SJM 1992–2013



Vir: SJM 1992–2013, Univerza v Ljubljani, IDV FDV, CJMMK

3. V obdobju 2009–2013 je pripadnost KC še malo upadla, s 67,5% na 63,1%. Vernost ne kaže bistvenih sprememb. Upadel pa je delež tistih, ki se glede vernosti izrekajo za odgovor “ne vem” – predvsem v korist nevernih, katerih delež poraste za eno tretjino in malenkost v korist “prepričanih ateistov”. Pomembnost vere v življenju se med letoma 2009 in 2013 ne spremeni bistveno; komaj opazno celo poraste. Obiskovanje obredov (enkrat mesečno ali večkrat) je upadlo s 27,4% na 20,8%, to je za 24%. Utrjuje se dejstvo, da sta večji kategoriji tistih, ki “nikoli” ne obiskujejo verskega obreda (29,4%), in tistih, ki ga obišejo “nekajkrat letno, ob velikih praznikih” (32,4%) (SJM 2013/1). Zaupanje je upadlo z 20,2% na 15,5%, to je za 23% oz. z 20,5% na 15,5%, to je za 24,4%. Po prvi uporabljeni lestvici je med letoma 2005 in 2011 (ko je že utegnila učinkovati “sveta polomija”) upadlo za 28% (Smrke, 2012). Izmed 19 družbenih institucij je Cerkev leta 2013 po zaupanju na predzadnjem mestu; ljudje manj zaupajo le še političnim strankam. Naklonjenost do verouka v (javni) šoli v tem obdobju še malenkost upade; pozitiven odnos do morebitne uvedbe ima leta 2013 16,8% prebivalstva, negativen pa 54,8%.

V obdobju 2009–2013 sta potemtakem očitna dva odklona od trendov celotnega obdobja: pri obiskovanju obredov in zaupanju. Odklona potekata v smeri občutne krepitve blagega osnovnega sekularizacijskega trenda. Odkloni so opazni že prej, a ta se spustita na najnižjo raven. Hipoteza je deloma potrjena: sekularizacijski učinek je izražen, vendar le v primeru dveh spremenljivk. S tem je potrjena tudi domneva, da so učinki na različne spremenljivke-indikatorje različni.

Tabela 1: SPREMEMBE RELIGIJSKIH SPREMENLJIVK V ČASU UČINKOVANJA
KOMPLEKSA POLOM- ODSTAVITVE

	2009	2010	2011	2012	2013	Razlika	Razlika v %
Pripadnost Katoliški cerkvi	67,5			63,1	63,4	4,1	-6,1 %
Vernost			65,4		63,9	1,5	-2,3 %
Pomembnost vere (pomembna)*	26,6				27,3	0,7	2,6 %
Obiskovanje verskih obredov (enkrat mesečno ali večkrat)	27,4		23,2	21,3	20,8	6,6	-24,1 %
Zaupanje v Cerkev in duhovščino (precej in v celoti)	20,2			18,6	15,5	4,7	-23,3 %
**	20,5				15,5	5,0	-24,4 %
Verouk v (javni) šoli (pozitivno)	17		17,9	14,4	16,8	0,2	-1 %

Vir: SJM 1992-2013, Univerza v Ljubljani, IDV FDV, CJMMK

Podatki za l. 2009 so iz raziskav SJM 09/1 in SJM 09/2, za leto 2011 iz SJM 11/1 in SJM 11/2, za leto 2012 iz SJM 12/1 in za leto 2013 iz SJM 13/1 (realiziran N = 1100).

* Seštete so vrednosti 7, 8, 9 in 10 z lestvice od 0 do 10, pri čemer je 0 "sploh ni pomembna" in 10 "izjemno pomembna".

** Prvo merjenje zaupanja je merjeno po štiristopenjski lestvici, razen vrednosti za leto 2013, ki je po lestvici od 0 do 10 in zato rekodirana (seštete so vrednosti 7, 8, 9 in 10). Drugo merjenje zaupanja je merjeno po lestvici od 0 do 10 (seštete so vrednosti 7, 8, 9 in 10), pri čemer je 0 "sploh ne zaupam" in 10 "povsem zaupam".

Sklep

Čeprav je domet izvedene empirične raziskave omejen, je mogoče trditi, da v statistikah prepoznamo odtis učinkovanja kompleksa polom-odstavitve. Kaže se na dveh indikatorjih: na zaupanju in obiskovanju obredov. Pripadnost, vernost, pomembnost vere v življenju in stališče do verouka ne kažejo pomembnih sprememb: gledano celovito so v okvirih blagega sekularizacijskega trenda daljšega časovnega obdobja, ki zajema večji del postsocialistične tranzicije.

Kako naj to razumemo? Menim, da sta zaupanje in obiskovanje obredov indikatorja, ki sta (1) občutljivejša od drugih in (2) jasno usmerjena na Cerkev kot institucijo. V razliki med učinki na vernost in učinki na zaupanje in participacijo je sporočilo, da je s stališča znatnega dela Slovencev problem predvsem institucija; ta se je sama pregrešila proti vrednotam, ki jih sicer zagovarja verska institucija, pa tudi širša sekularna kultura. Občutljivost indikatorja zaupanja na cerkvene napake sem v predhodni razpravi (Smrke,

2012; Smrke 2014) razložil v luči razprav o socialnem kapitalu: kakor je bil moralni kapital KC (zaupanje vernikov v Cerkev) v procesu rasti cerkvenih holdingov uspešno preoblikovan v finančni kapital, tako je finančni polom holdingov (in oškodovanje vernikov) povratno vodil v izgubo moralnega kapitala oz. zaupanja v KC. Obiskovanje obredov je indikator, ki ni nepovezan z zaupanjem. Z nenavzočnostjo/navzočnostjo v cerkvi je mogoče jasno izraziti stališče do institucije. Nekateri teoretiki sekularizacije, npr. Bruce (2011: 16), obredno udeležbo štejejo za najbolj verodostojen indikator (de)-sekularizacijskih procesov, saj zahteva več napora od izrekanja doktrinar-nih opredelitev. Pri tem opozarja(jo) na opažanje, da je dejanska udeležba običajno nižja od anketno izjavljane. Pripadnost, ki v primeru katoliške pripadnosti praviloma nastopi z otroškim krstom, se v zavesti ljudi (vernih ali nevernih katoličanov) v znatni meri nanaša na ugotavljanje dejstva o krstu. Najbrž jo lahko štejemo za relativno neodvisno od stališč o Cerkvi. Vernost se je z individualizacijo oz. privatizacijo v novejšem času v znatni meri osamosvojila od cerkvene oblike in vsebine; tudi zato je najbrž relativno neodvisna od cerkvenih napak/afer. Učinek na pripadnost in vernost je verjetno pogojen tudi z (vsakokratno) naravo cerkvenih afer. Odklonilno stališče do verouka v javni šoli se je v tranzicijskem času že pred polomom in odstavitvami toliko znižalo, da nadaljnje zniževanje skorajda ni bilo več mogoče. Domnevati pa je, da bi bil ob višjem izhodišču tudi tu prepoznaven učinek. Verouk v javni šoli podpira delež prebivalstva, ki približno ustreza običajnim sociološkim ocenam o deležu jedrnih katoličanov.

V širše zastavljeni (in pravočasni) raziskavi bi bilo seveda mogoče raziskati še nekatera druga vprašanja: Kakšni so (bili) ločeno učinki poloma in kakšni učinki odstavitev? Katere so kategorije prebivalstva, ki so najbolj ali najmanj reagirale na pojave? Kdo odstavitve šteje za pravične in kdo za krivične? Kakšni so morebitni učinki na konkretna verovanja (bog, vstajenje, nebesa, pekel), če teh ni bilo zaznati na sami "vernosti"? V pojasnjevalni model in raziskavo bi bilo mogoče vključiti vsaj nekatere druge možne sočasne desekularizacijske/sekularizacijske dejavnike, ki so bili omenjeni. Zanimiv bi bil vpogled v razširjenost in intenzivnost opaženega konflikta lojalnosti (za odstavljene nadškofe in proti Vatikanu oz. obratno) med katoličani. Odpirajo se tudi možnosti mednarodnih primerjav: Zakaj slovenska KC kljub zgodovinski izjemnosti kompleksa polom-odstavitve (še?) ne preživlja tako velikih izgub kot nekatere druge evropske krajevne Cerkve? Globljo krizo katolicizma lahko opažamo v Španiji, na Češkem in Irskem.²⁵

²⁵ Nekaj podatkov: v Španiji, eni izmed evropskih trdnjav katolicizma, je vernost v zadnjih letih padla pod 50%. Zlasti mlajše generacije so se skoraj povsem odtujile KC. V starostni skupini mladih od 18 do 26 let je vernih le četrtina Špancev (vse po WVS 2011). Na Češkem, ki je tradicionalno kritična do KC, je v času postkomunistične tranzicije delež popisnih pripadnikov KC upadel za 2,3 milijona (Vaclavik, 2014). Irska, še ena tradicionalna trdnjava KC, je v zadnjih letih zabeležila kar tretjinski upad vernosti (Heffernan

Na mestu je tudi vprašanje trajanja učinkovanja. Je v naslednjih letih pričakovati nadaljnje izražanje učinkov?

Ugotovljeni učinki upravičujejo domnevo, da se ravno z njimi uveljavlja novo sociološko stanje oz. novi procesi. Slovenska sociologija religije je na podlagi podatkov SJM glede religijskega dogajanja na ravni zavesti do zdaj prepoznavala tri obdobja: (1) Sekularizacijsko obdobje med leti 1968 in 1978; očitno je bil trend upadanja religioznosti in "disolucije dogmatičnih verovanj". (Roter in Kerševan, 1982) (2) Desekularizacijsko obdobje med letom 1978 in začetkom devetdesetih; očitno je bil desekularizacijski obrat leta 1978 in obdobje revitalizacije religioznosti, čeprav v opazni zadržanosti do strogo cerkvenih oblik. (Roter, 1989) (3) Obdobje zastoja desekularizacije oz. šibke ponovne sekularizacije od približno sredine devetdesetih do učinkovanja poloma-odstavitev. Več sociologov (Toš, 1999; Dragoš, 2003; Flere in Klanjšek, 2007) je ugotavljalo, da cerkveni oz. jedrni katoličani ostajajo manjšina ob prevladi t.i. kulturne religioznosti. V upadanju so bila prepričanja o pomembnosti krsta otrok, cerkvene poroke in cerkvenega pogreba (Zulehner, Tomka in Toš et al. 2007 v Toš et al. 2014: 32-34). Enake ali podobne pojave je opazala pastoralna sociologija (glej Perše, 2011). Z učinkovanjem pojava polom-odstavitev (2009-2013) se nakazuje obdobje, za katero je značilno okrepljeno distanciranje do institucionalizirane religioznosti oz. KC, a še razmeroma visoko vztrajanje pri "vernosti". Morda se zato najprimernejše teoretske možnosti za opredelitev tega obdobja ponujajo v Chavesovi teoriji neosekularizacije (Chaves, 1994). Neosekularizacija je v prvi vrsti slabljenje avtoritete verskih institucij (pa ne le teh) na različnih področjih in ne upadanje same vernosti (ibid.: 750). Vsekakor je za določitev narave tega obdobja še potrebne nekaj potrpežljivosti. Še vedno so odločujoči (de)sekularizacijski dejavniki, ki so bili omenjani, in poteze vrha KC, zlasti novega vodstva slovenske KC. Zanesljivo je le to, da bodo (kot že desetletja) tu neobhodna snov analiz podatki SJM.

LITERATURA

- Barber, Nigel (2013): Country Religiosity Declines as Material Security Increases, *Cross-Cultural Research* 47 (1): 42-50.
- Barker, Alex (2014): Church finances: Holy disorder. *Financial Times*, 21. 1. Dostopno prek: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/7ce00cc6-7def-11e3-95dd-00144feabdc0.html#axzz3EEeH3OJb>, 9. 9. 2014.
- Berger, Peter in Thomas Luckmann (1999): *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Ljubljana: Nova revija.
- Bruce, Steve (1996): *Religion in the Modern World*. Oxford, UK: Oxford University Press.

in Kelpie, 2012; Win-Gallup International, 2012); ta naj bi bila nižja od 50%. Vsi navedeni primeri so tudi izziv za domneve glede občutljivosti spremenljivk-indikatorjev, ki so bile navedene v predhodnem poglavju.

- Bruce, Steve (2011): *Secularization*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Chaves, Mark (1994): *Secularization as Declining of Religious Authority*, *Social Forces* 72 (3): 749–774.
- Clark, Terry Nichols (1994): *Clientelism, U.S.A.: The Dynamics of Change*, 121–144. V L. Reniger and A. Güneş-Ayata (ur.), *Democracy, Clientelism, and Civil Society*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publisher.
- Črnič, Aleš, Mirt Komel, Marjan Smrke, Ksenija Šabec in Tina Vovk (2013): *Religious Pluralisation in Slovenia*, *Teorija in praksa* 50 (1): 205–232.
- Dragoš, Srečo (2003): *Katoliška identiteta Slovencev?*, *Annales* 13(1): 39–54.
- Fichter, H. Joseph (1953): *The Marginal Catholic: an Institutional Approach*, *Social Forces* 32 (2): 167–173.
- Flere, Sergej in Rudi Klanjšek (2007): *Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem?*, *Družboslovne razprave* 23(56): 7–20.
- Fittipaldi, Emiliano (2011): "Toh, la Chiesa a fatto crac." *L'Espresso*, 21. 1. Dostopno prek: <http://espresso.repubblica.it/dettaglio/the-holy-crash/2142807/>, 10. 9. 2014.
- Gill, Anthony in Eric Lundsgaarde (2004): *State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-national Analysis*, *Rationality and Society* 16 (4): 399–436.
- Heffernan, Breda in Colm Kelpie (2012): *Republic of Ireland abandoning religion faster than almost every other country*. *Belfast Telegraph*, 8. 8. Dostopno prek: <http://www.belfasttelegraph.co.uk/news/local-national/republic-of-ireland/republic-of-ireland-abandoning-religion-faster-than-almost-every-other-country-28778850.html>, 14. 9. 2014.
- Grah, Matija (2013): *Geza Erniša: "Niti evra nismo vložili v lastništvo"*. (intervju Matije Graha s škofom Gezo Erniša) *Delo*, 28. 10. Dostopno prek: <http://www.delo.si/zgodbe/ozadja/geza-ernisa-niti-evra-nismo-vlozili-v-lastnistvo.html>, 10. 9. 2014.
- Hoge, Dean R. (1986): *Interpreting Change in American Catholicism: The River and the Floodgate*, *Review of Religious Research* 27 (4): 289–299.
- Hornsby-Smith, Michael P. (1997): *The Catholic Church in Central and Eastern Europe: the View from Western Europe*, 133–149. V Irena Borowik and Gregorz Babinski (ur.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Immerzeel, Tim in Frank van Tuvergen (2013): *Religion as Reassurance? Testing the Insecurity Theory in 26 European Countries*, *European Sociological Review* 29 (2): 359–372.
- Ivelja, Ranka (2013): *Ukor po papežu*, *Dnevnik*, 3. 10., str. 14. Dostopno prek: <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/7ce00cc6-7def-11e3-95dd-00144feabdc0.html#axzz3EEeH3OJb>, 10. 9. 2014.
- Katekizem katoliške Cerkve (1993): *Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca*.
- Kerševan, Marko (2000): *Die Ambivalenz des Postsozialismus: die religiöse Situation in den Augen von Nichtglaubenden*, *Concilium* 36 (3): 322–328.
- Kovačič Peršin, Peter (2012): *Duh inkvizicije: Slovenski katolicizem med restavracijo in prenovi*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Korbonski, Andrzej (2000): *Poland Ten Years After: the Church, Communist and post-communist studies* 33: 123–146.

- Martin, David (1978): *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David (1993): *Tongues of Fire*. Wiley-Blackwell.
- Mekina, Borut (2013): Veš, nadškof, svoj dolg? *Mladina*, 43, 25. 10, str. 19–22.
- Michel, Patrick (1991): *Politics and Religion in Eastern Europe*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR; before and after the great transformation*. New York: East European Monographs, Boulder.
- Norris, Pippa in Ronald Inglehart (2004/2011): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Petrič, Franci (2013): Druženje z nadškofom je nenormalno (intervju Francija Petriča z nadškofom Antonom Stresom). *Družina*, 13. 1. 2013, str. 8.
- Pickett, Kate and Richard Wilkinson (2010): *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*. Penguin Books Limited.
- Perše, Brigita (2011): "Še-sindrom" v katoliški Cerkvi na Slovenskem zahteva novo evangelizacijo, zlasti v mestih, *Bogoslovni vestnik* 71 (2): 235–250.
- Pollack, Detlef (2008): Religious Change in Europe. Theoretical Considerations and Empirical Findings, *Social Compass* 55 (2): 168–186.
- Prinčič, Jože (2013): *Križ in kapital*. Ljubljana, Slovenija: Modrijan založba.
- Ramet, Sabrina (1997): *Whose Democracy? Nationalism, Religion, and the Doctrine of Collective Rights in post-1989 Eastern Europe*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Roter, Zdenko in Marko Kerševan (1982): *Vera in nevera v Sloveniji 1968–1978*. Maribor: Obzorja.
- Roter, Zdenko (1989): Revitalizacija religije v Sloveniji konec osemdesetih let, *Nova revija* 8(83/84): 439–446.
- Ruiter, Stijn in Frank van Tubergen (2009): Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries, *American Journal of Sociology* 115 (3): 863–895.
- Smrke, Marjan (1995): Ob tridesetletnici II. vatikanskega koncila: vzpon predkoncilnega duha v rimskokatoliških cerkvah postkomunističnih dežel, *Teorija in praksa* 32 (11–12): 997–1009.
- Smrke, Marjan (1996): Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov, *Družboslovne razprave* 12 (21): 68–79.
- Smrke, Marjan (2001): Religious Dynamics in Slovenia during the 1990s, 195–208. V Irena Borowik in Miklos Tomka (ur.), *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*. Krakow: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Smrke, Marjan in Tatjana Rakar (2006): Religious Education in Slovenia, 9–38 V Zorica Kuburič and Christian Moe (ur.), *Religion and pluralism in education: comparative approaches in the Western Balkans*. Novi Sad: CEIR.
- Smrke, Marjan (2009): Starševske vrednote katoliških in nereligioznih Slovencev, *Teorija in praksa* 46 (4): 389–407.
- Smrke, Marjan (2012): Učinki "svete polomije" na zaupanje v Cerkev, *Teorija in praksa* 49 (1): 9–31.
- Smrke, Marjan (2014): Impact of the "Holy Crash" on Trust in the Church in Slovenia, *East European Politics and Societies and Cultures* 28 (1): 119–136.

- Stark, Rodney in William S. Bainbridge (1987/2007): *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang. (prev. v slovenščino iz 2007: *Teorija religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede: Založba FDV.)
- Stark, Rodney in Laurene R. Iannaccone (1994): A Supply-Side Reinterpretation Of the "Secularization" of Europe, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 230-252.
- Štuhec, Ivan (2005): *Cerkev: sveta in prekleta*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štuhec, Ivan (2013a): "Vatikan obglavil slovensko Cerkev." *Odmevi*, RTV SLO 1, 31. 7. Dostopno prek: <http://www.rtvsllo.si/slovenija/stuhec-vatikan-obglavil-slovensko-cerkev-pater-knavs-poplacati-je-treba-male-delnicarje/314340>, 7. 9. 2014.
- Štuhec, Ivan (2013b): "Kaj menite o odločitvi Vatikana za odstavitev Stresa in Turnška?" *Nedelo*, 4. 8. str: 5.
- Tornielli, Andrea (2013): "L'effetto Bergoglio." *La stampa*, 9. 11. Dostopno prek: <http://www.lastampa.it/2013/11/09/esteri/vatican-insider/it/chiese-affollate-leffetto-bergoglio-fttmQjPo6DWgmeXzkhrfMP/pagina.html>, 7. 9. 2014.
- Toš, Niko (1999): (Ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugimi srednje-in vzhonoevropskimi narodi, 11-80. V Niko Toš (ur.), *Podobe o Cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV-IDV-CJMMK.
- Toš, Niko (2005): Comparative analysis of religiosity in Slovenia and Central and Eastern European countries, 385-417. V Niko Toš (ur.) in Karl H. Müller (ur.), *Political faces of Slovenia: political orientations and values at the end of the century; outlines based on Slovenian public opinion surveys*. Wien: Edition Echoraum.
- Toš, Niko (ur.): *Vrednote v prehodu VIII (2014): Slovenija v srednje in vzhodnoevropskih primerjavah 1991-2011*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV-CJMMK; Wien: Edition Echoraum.
- Vaclavik, David (2014): *Continuing Secularization or Deepening Transformation? Religion and Religious Changes at the Beginning of the Second Decade of the 21th Century in the Czech Republic*. Članek predstavljen na konferenci *Religious diversification worldwide, 11th ISORECEA conference*, Vytautas Magnus University, Kaunas, Litva, 24.-27. 4.
- Velikonja, Mitja (1996a): *Religija in cerkev: Dejavnika oblikovanja nacionalnih mitologij v postsocialističnih družbah*, *Družboslovne razprave* 12 (21): 57-67.
- Velikonja, Mitja (1996b): *Masade duha; razpotja sodobnih mitologij*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Zakonik cerkvenega prava* (1999): Ljubljana: Družina.
- Vrcan, Srđan (2001): *Vjera u vrtložima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
- Webster, Barbara (2001): "To Fight against the Horrible Evil of Communism": Catholics, Community and the Movement in Rockhampton, 1943-57, *Labour History* 81: 155-173.
- Wehrschütz, Christian F. (2013): "Nadškofija, obremenjena s kar 70 milijoni" (intervju s Herbertom Baiglböckom). *Mladina*, 43, 25. 10.: 23-25.
- Win-Gallup International (2012): *Global Index of Religion and Atheism*. Press Release, 25.7. Dostopno prek: <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf> (11. 9. 2014).

VIRI:

ISSP Research Group (2000): International Social Survey Programme: Religion II - ISSP 1998. GESIS Data Archive, Cologne. ZA3190 Data file Version 1.0.0., doi: 10.4232/1.3190.

Slovensko javno mnenje (SJM) 1013/1: Pregled in primerjava rezultatov. Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede - IDV.

WVS, World values survey (2011). Dostopno prek: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>. (4. 9. 2014).