

Srečo Dragoš

IDEOLOGIZACIJA DOBRODELNOSTI

UVOD

Težko bi našli družbeno dejavnost, ki je ne bi mogli ideologizirati. To velja tudi za dobrodelne dejavnosti vseh vrst, vključno s katoliško dobrodelnostjo (*caritas*). Ideologizacija je proces, v katerem nameravamo, potekajoče ali minulo delovanje opremimo z ideološkim smislom, da bi pridobilo na legitimnosti. Pri tem definiram ideologijo kot interesno pogojen konstrukt realnosti, ki se z uporabo družbene moči uveljavlja na račun drugih in drugačnih (konkurenčnih) konstruktov. Ideologija torej ni že vsak idejni sklop, namen ali razlaga, ki pojasnjuje kakšno početje; to bi bila preširoka opredelitev, s katero pojem ideologije razvo-denimo do stopnje, ko ni več uporaben. Iz naše opredelitve izhaja, da razlage kakšnega početja postanejo ideološke samo z določenimi pogoji, med katerimi so najpomembnejši trije:

- da gre za take poenostavitve realnosti (konstrukte), ki se vselej prilagajajo interesom akterja, ki jih zagovarja
- da v razmerah, v katerih se določen konstrukt uveljavlja, obstajajo tudi drugi načini (konstrukti za pojasnjevanje istega početja), ki so prvemu konkurenčni
- da akter poskuša svoj konstrukt uveljaviti na podlagi družbene moči.

Interesi, motivi, ideje, prepričanja, razlage in aktivnosti, ki so brez enega od zgornjih kriterijev, niso ideološke. Šele tisto, kar ustreza hkrati vsem kriterijem, lahko imenujemo ideologija (več o tem gl. Dragoš, Leskošek 2003: 9-20).

Katoliška dobrodelnost je le ena od številnih dejavnosti rimskokatoliške cerkve (RKC), s

katerimi ta organizacija opravlja svoje družbeno poslanstvo. Pri tem tudi za RKC velja enako kot za vsako drugo organizacijo; njena velikost, starost, število hierarhičnih ravni, šibkost demokratičnega nadzora in količina moči, ki je lastna organizaciji, vse to je v tesni zvezi z ideologizacijo njenih dejavnosti. Bolj ko so ti atributi izraženi, verjetnejša je ideologizacija, in narobe.

STRATEGIJE

Dobrodelnost je le ena od številnih dejavnosti, ki jih izvaja RKC. Družbena vloga katoliške dobrodelnosti je zato odvisna od RKC, ki jo izvaja, kot tudi od cerkvenega okolja, torej od širše družbe, ki ji je dobrodelnost namenjena. Povezava med cerkvenimi dejavnostmi in okoljem, v katerega vstopa RKC s svojimi dejavnostmi, je pomembno določena s strategijo RKC in z državnim odzivom na to strategijo. V tem razdelku si pogledjmo prvi del problema – strategijo RKC (obravnavi državne strategije je namenjen zadnji razdelek).

Kakšna je zveza med različnimi družbenimi funkcijami RKC in ustrojem družbe, v kateri deluje? Najpogosteje pri (socioloških) analizah tega vprašanja uporabljamo funkcionalni ali simbolni pristop. Prvi takrat, ko se sprašujemo, kakšna je narava kakšne deklarirane ali namišljene dejavnosti, ko jo primerjamo z učinki, ki jih sproža, ali pa s tistimi, ki so jo povzročili. Če se spomnimo, da ima RKC pri nas od najvišje sodne instance priznan status »splošno koristne ustanove«, in če ne pozabimo, da je Merton (1979) že pred pol stoletja spodbijal to

klasično funkcionalistično predpostavko, ker za nobeno institucijo ne more veljati apriori, potem vemo, da je osredotočenje na družbena dejstva nujno zlasti v okoljih, kjer se ta zamegljujejo. Podobno velja za simbolni pristop, kjer je v ospredje analize postavljeno mišljenje (cerkve, vere, z njo povezanih dogodkov in trendov, doktrinarnih izjav itn.), razumevanje teh pojavov in načinov komuniciranja o njih. Kaj se skriva za trditvami, da smo Slovenci katoliški narod, kakšna je sporočilnost dogodkov, ko se najvišji državni funkcionarji skupinsko udeležujejo cerkvenih ritualov, ko vojaki na službene stroške romajo v Lurd, ko politične stranke nasprotujejo izgradnji džamije itn. – pri takih vprašanih je simbolna analiza nepogrešljiva. Preprečuje samoumevnost in dviguje preprogo, da lažje vidimo pod njo. Tretji način analize pa je kompleksnejši, recimo mu strukturalen. Obravnavano stvarino poskuša analitično razcepiti na osnovne strukture, oblike, dogodke in motive, nato preverja načine, kako se te sestavine povezujejo med sabo, in razloge, zakaj se tako in ne drugače. S tem razgaljajo strukturo pojavov, o katerih se sprašujemo, omogočajo pogled v njihove »geološke plasti«. Namen je razvidnost teh »plasti«, saj sta njihova različnost in razporeditev ključ za razumevanje tega, kar vidimo na površju.

Za kakšno kompleksnost gre v primeru RKC v različnih družbenih obdobjih in s kakšnimi »geološkimi plastmi« se srečujemo? RKC opravlja številne dejavnosti, katerih funkcije so v različnih dobah različne.¹ Pomen te trditve lahko ilustriramo s križanjem štirih temeljnih področij (cerkvenih funkcij) s tremi družbenimi obdobji slovenske družbe v zadnjih

stopetdesetih letih. Najprej pogledjmo, katere so glavne funkcije, ki jim RKC tako ali drugače ostaja zvesta od njenega začetka:

1. evangelijska
2. religijska
3. socialnoregulativna
4. organizacijska.

Če te funkcije RKC križamo s tremi obdobji slovenske družbe – modernizacijskim, real-socialističnim in tranzicijskim –, kakšna je »geologija« razmerij med cerkvenim in posvetnim? Zakaj nastajajo premiki in občasni potresi? Precizen pregled odgovorov na to vprašanje najdemo pri Kerševanu (2005). V nadaljevanju povzemam glavne značilnosti »geoloških plasti«; pogledjmo, kaj se z vsako od štirih funkcij dogaja v posameznem družbenem obdobju.

1. Prva funkcija je evangelijska: RKC je ustanova, zavezana dvojni sporočilnosti evangelija, usmerjenega k človekovi individualni odrešitvi po božji milosti in hkrati h kolektivni eshatologiji. Z upoštevanjem družbenega konteksta (po obdobjih, »plasteh«) se sporočilo zaplete v tem smislu: *Modernizacija*: okrepi premik v smeri individualizacije odrešenja, kolektivna eshatologija pa se začne uveljavljati sekularizirano, vse bolj zunaj RKC (politične in nacionalne utopije, ideologije).

Realni socializem: z uresničevanjem sekularizirane variante kolektivne (socialistične) eshatologije RKC pospeši premik k individualiziranemu odrešenju kot funkcionalni alternativi socialistične eshatologije.

Tranzicija: kriza socialistične variante kolektivistične eshatologije okrepi individualistično usmerjenost. Ker ta ne vodi v samodejno oživljanje krščanske variante kolektivne eshatologije, poskuša z njeno afirmacijo RKC zaustaviti sekularizirani individualizem, pri tem pa ignorira solidarnostno dimenzijo prejšnje kolektivne eshatologije (v socializmu), čeprav je skupna tudi cerkveni doktrini in čeprav je še živa v javnem mnenju. Hkrati si RKC s pavšaliziranjem, stereotipiziranjem in celo demoniziranjem socializma oteži možnost kritike liberalističnega individualizma.

¹ Razlikovanje dejavnosti od funkcije je analitično nujno zato, ker nas opozarja na družbeni kontekst, v katerega je vključen (individualni ali kolektivni) akter. Na tem mestu uporabljam razliko med obema terminoma v Durkheimovem smislu, ki veže pojem funkcije na družbeno vlogo določene dejavnosti, torej na način, s katerim dejavnost odgovarja na kakšno potrebo družbene strukture. Enak poudarek srečamo tudi pri antropologu Radcliffe-Brownu, ki funkcijo pojasni na zgedu organizma: »Lahko bi rekli, da je funkcija ponavljajočega se fiziološkega procesa torej ujemanje med tem procesom in potrebami (tj., nujnimi pogoji za obstoj) organizma« (Radcliffe-Brown 1994: 201).

Problem: ideološka in doktrinarna zagata RKC pri vprašanju, kako hkrati kritizirati neoliberalizem, zagovarjati svobodo posameznikov in afirmirati solidarnost.

2. Religijska funkcija: RKC je ustanova, ki zadovoljuje splošne religiozne interese (regulacija stika s svetim, osmislitev sveta in posameznika v njem, skrb za temeljne moralne vrednote, pomoč posameznikom v kriznih situacijah, dobrodelnost itn.). Te različne religijske dejavnosti si je od vseh institucij uspela ravno RKC najbolj koncentrirati (monopolizirati).

Modernizacija: RKC še opravlja vse splošne religijske funkcije, a s pluralizacijo izgublja monopol nad njimi.

Realni socializem: RKC se s svojo dejavnostjo znajde v situaciji, kjer predvsem sama ohranja pluralistični položaj (okrog omejenih funkcij), saj ima monopol uradna državna ideologija.

Tranzicija: s propadom državnega monopola lahko zdaj RKC spet odkrito sodeluje pri legitimiranju (osmišljanju, utemeljevanju) glavnih družbenih institucij, človekovih pravic, celo naroda in nacionalne države. Problem: ko se poskuša v tej skušnjavi postaviti v vodstveni položaj, se diskreditira navzven in ustvarja napetosti navznoter.

3. Socialneregulativna funkcija: v zgodovinskem razvoju je RKC razvila in prevzela vrsto družbenih dejavnosti, od socialno-skrbniških, izobraževalnih, kulturnih do političnih, gospodarskih, umetnostnih itn.

Modernizacija: z (raz)ločitvijo cerkve od države izgubi RKC večji del nekdanje privilegiranosti, izgubi podporo države, hkrati pa se znebi njenega nadzorstva in postane akter civilne družbe.

Realni socializem: načelo ločitve od države se radikalizira, RKC je omejena na neposredno religiozno dejavnost in izključena iz vseh drugih področij, ki jih zdaj monopolizira država. Od tod njena paradoksalen položaj, izrinjena je iz sistema in hkrati z marginaliziranostjo pridobi (potencialen) status alternative režimu.

Tranzicija: s svojo vlogo v bivšem režimu si RKC pridobi komparativno prednost v primerjavi z ostalimi civilnimi akterji. Lastno avtonomijo (ki je bila reducirana, a ne odpravljena!) lahko znova razširja na druga področja, od vseh drugih civilnodružbenih akterjev ima na voljo najmočnejše in najraznovrstnejše mednarodne zveze, s katerimi si lahko zdaj izdatneje pomaga (medtem ko morajo drugi začeti iz nič). Temu bi lahko dodali tudi dejavnik, izrazito pomemben na Slovenskem – okrepi si materialno bazo (denacionalizacija). Problem: kako naj RKC znotraj lastne strategije razmeji religiozno poslanstvo od ostalih, kvazi-religioznih in povsem nereligioznih dejavnosti, še zlasti v razmerah, ko tudi mlada država še nima kriterijev o teh razlikah?

4. Organizacija: funkcionalna kompleksnost cerkvenih dejavnosti zapleta tudi njeno institucionalno strukturo, hkrati pa razredna in slojevska struktura družbe vplivata na artikulacijo razmerij med klerom in navadnimi verniki. Ta razmerja nihajo med ekstremoma: posvetna oblast in kler stojita nasproti ostalim vernikom ali pa se posvetni funkcionarji razglašajo za vodje vernikov nasproti cerkveni hierarhiji. Zaradi nevarnosti teh ekstremov RKC razvija različne transmisijske organizacije laikov, ki ostajajo pod vodstvom klerikov (redovi, bratovščine, združenja, Opus Dei, Katoliška akcija idr.).

Modernizacija: razločevanje RKC od države okrepi osamosvajanje lokalnih cerkva od nacionalnih držav, njihovo transnacionalno povezovanje, hkrati pa jim zmanjša avtonomijo do vatikanskega vrha. RKC se še bolj centralizira.

Realni socializem: marginalizacija RKC je interesno povezala klerike z verniki (ker so oboji izključeni iz sistema), hkrati pa tudi okrepila razlikovanje med njimi, ker so se ti lahko vključevali v sistem prek drugih dejavnostih, v nasprotju s kleriki.

Tranzicija: ko cerkvene dejavnosti prenehajo biti zamejene le na versko funkcijo v ožjem smislu (ker država ni več v konkurenčnem

odnosu z RKC), se izostri protislovje, ki ga lahko zdaj rešuje le RKC sama pri sebi. Problem: kako skrbeti za temeljno katoliško identiteto in hkrati razširiti dejavnost z drugimi vsebinami, področji, ki niso specifično religiozna? Recimo, kako vzdrževati temeljne dogmatske in teološke postulate, pravovernost duhovnikov itn., hkrati pa s tem ne odvrčati drugih, biti popustljiv do navadnih vernikov, prosperirati na monopoliziranem trgu verskih idej, iskati soglasje pri socialnih in kulturnih vprašanjih itn. Kako naj v tej razpetosti RKC igra vlogo »kolektivnega intelektualca«?

Kako naj RKC prilagaja svoje temeljne aktivnosti v sodobnih družbah, da bodo njihovi učinki funkcionalni in da bo hkrati ohranila svoje izvorno (evangelijsko) poslanstvo? Prvi del vprašanja je povezan z inovacijo, drugi s tradicijo. Čeprav ravnovesje ni enostavno, ni nemogoče. Rešitve tega gordijskega vozla so v strategijah, ki so osredotočene na relacije sistema z okoljem. Stari (predmoderni) pristopi niso več mogoči in vztrajanje pri njih pelje v neučinkovitost, ki zaostruje konfliktnost. Ker so stari pristopi izhajali iz predpostavke, da je mogoče z obvladovanjem okolja kontrolirati njegovo nepredvidljivost, so prejšnje strategije načrtno ignorirale razmejitve med okoljem in sistemom. Zato je tradicionalna (predkonciljska) strategija RKC načrtno zavračala in anatemizirala vse poskuse ločitve cerkve od države. Moderni sistemi a se z neobvladljivo kompleksnostjo okolja spopadajo drugače, ne kontrolirajo ga s kolonizacijo; utrjujejo razmejitve med sabo in drugimi, poskušajo biti inovativni na področjih presekov, svoj položaj glede na zunanje okolje pa poenostavljajo. Sistemi pri tem ohranjajo avtonomijo, ki pa ni (več) niti samovoljna niti povsem poljubna. Sistemska teorija opozarja na pet glavnih tipov takih poenostavljanj pri oblikovanju strateških usmeritev (Luhmann 1981: 146–165).

Sistem lahko poenostavi svoj položaj v okolju tako, da zamenja objektivno situacijo s subjektivno. Pričakovanja okolja se internalizirajo v sistemu lastne smotre, ki z institucionalizacijo postanejo del sistemskega delovanja.

Izzive iz okolja je mogoče nekoliko imobilizirati z interno sistemsko usmeritvijo v konsenz o subjektivno nastalih predstavah. Posledica takih prizadevanj je institucionaliziranje temeljnih načinov procesiranja doživljanj (rutin, percepcije zunanjega sveta, definicij resničnosti, vrednot).

Obvladovanje neobvladljivih, nedoločnih in nepredvidljivih izzivov je mogoče tudi s strategijo diferenciranja okolja. S tem pristopom si sistem odpre možnost, da se specializira tudi navzven. Za različna področja v svojem okolju oblikuje posebne razmejitve (med sabo in okoljem), na teh mejah stabilizira posebne transakcije z zunanjim svetom in skozi te razlike, vsakokrat drugačne na posameznih okoljskih področjih, ohranja svojo avtonomijo.

Ne le diferenciranje okolja, tudi diferenciacija sistema (navznoter) je ena od temeljnih strategij, ki povečuje prilagodljivost sistema na zunanje izzive. Interna diferenciacija pelje v tvorbo podsistemov, v decentraliziranje in avtonomijo posameznih delov (prej enovite) sistemske celote. Posledica je večja prilagodljivost vsega sistema, saj so škodljivi učinki okolja na ta način lokalizirani, kar je kritičnega pomena za preživetje v nestabilnih pogojih; nekontroliranim vplivom od zunaj so zdaj izpostavljeni le posamični deli sistema, kjer so tudi zaustavljeni, saj se v diferencirani strukturi sistema ne prenašajo samodejno na celoto.

Naslednja strategija je v stopnji (ne)določenosti sistemske strukture. Vsako odločanje predpostavlja stabilnost premis, načel oz. vodil, na podlagi katerih selekcioniramo med alternativami. Stabilnost omogoča predvidljivost, zagotavlja pa jo sistemska struktura. Hkrati pa mora biti ta struktura tudi odprta, do neke mere nedoločena, da bi lahko absorbirala kompleksnost in nepredvidljivost zunanjih izzivov, ne da bi se struktura pri tem (vedno znova) spremenila. Ker odnos med določenostjo in nedoločenostjo sistemske strukture vzpostavlja sistem in ne okolje, gre za pomembno sistemsko strategijo.

Kdaj smo se na Slovenskem prvič srečali s sistemskim mišljenjem? Zelo zgodaj. Nikolas Luhmann je svoj koncept samoreferenčnih

in avtopoetičnih sistemov predstavil v knjigi *Socialni sistemi (Soziale Systeme)*, ki je prvič izšla leta 1984. Prvo monografsko študijo, ki je v slovenskem prostoru obravnavala politični sistem na način naših poudarkov, pa je napisal Albin Ogris že leta 1926 z naslovom *Politične stranke*. Teoretska novost tega Ogrisovega dela je bila dvojna. Prvič, že v dvajsetih letih je sistematično razvil pristop, ki ga v družboslovju zasledimo šele pol stoletja pozneje z razvojem sistemske teorije, in drugič, Ogrisova študija presega nazorsko razvrščanje skozi ideološke poudarke, čeprav je bila izdana v času (re)afirmacije kulturnih bojev. Zaradi teh značilnosti je knjiga ostala popolnoma neodmevna, avtor pa jo je izdal v samozaložbi.

Kar je Ogris z aplikacijo sistemske teorije naredil na področju političnega sistema, je v istem času naredil Andrej Gosar (1933, 1935) na področju socialne politike. Tudi Gosarjeva usoda je bila enaka, doživel je dosledno odklanjanje, marginaliziranje in stigmatiziranje svojega dela tako pri marksistični levici kot pri katoliški desnici – kljub temu, da je bil in ostal v nazorskem smislu profiliran katoliški intelektualec, ki je vseskozi dokazoval skladnost svojega pristopa s papeškimi enciklikami (prim. Gosar 1939, 1943). Zato ni naključje, da je edino ideološko neobremenjeno recenzijo Gosarjevega osrednjega dela napisal prav Ogris (1937).

Seveda tudi Gosar ni začel iz nič. Kot prvi utemeljitelj moderne socialne politike (še pred drugo svetovno vojno!) je bil Gosar naslednik Kreka. Izhodišča, ki jih je Janez Evangelist Krek razvil do prve svetovne vojne – tudi v zvezi z dobrodelnostjo – so postala temelj in inspiracija poznejšega krščanskosocialnega gibanja, ki se ga je katoliška cerkev pozneje odrekla, saj ni sledilo avtoritarnemu korporativizmu, ki ga je forsiral vrh RKC v boju proti akterjem na politični levici. Ena od žrtev zgrešene cerkvene politike je bil tudi Gosar (podobno kot Kocbek in drugi eminentni katoliški intelektualci). Še več, ko se je krščanskosocialno gibanje v konfrontaciji s cerkvenim klerom radikaliziralo in postalo vse bolj krščanskosocialistično, se je z njim razšel tudi Gosar kot njihov sopotnik

do tridesetih let. Zavedal se je nevdržnosti ekonomskih, socialnih in političnih predpostavk marksističnega pristopa, ki so ga nekritično povzeli krščanski socialisti. Zato je tudi za njih postal Gosar nesprejemljiv, medtem ko ga je komunistična levica stigmatizirala že prej (Kardelj je že od začetka tridesetih let vse katoliške akterje povprek, skupaj z Gosarjem, označeval za fašiste, prim. »Kovač« 1934 a, b, c). Intenzivna kulturnobojna kontaminacija modernizacijskih problemov z ideološkimi investicijami je dokončno razklala slovenski prostor v tragičen konflikt ob koncu tridesetih let, ko se je začela druga svetovna vojna. Skratka, reakcija na modernizacijo družbene strukture je bila polarizacija akterjev v tej strukturi, kar se je začelo že v drugi polovici 19. stoletja (za več o tem gl. Dragoš 1998, Pelikan 1997). Pomemben katalizator je bilo že od samega začetka razumevanje pravičnosti in ljubezni (v smislu krščanske karitas).

POGLED NAZAJ

Prvi katoliški intelektualec pri nas, ki je pravočasno opozoril na nezadostnost dobrodelnosti za odpravljanje socialnih problemov, je bil Janez Evangelist Krek. Zakaj je katoliški tabor ignoriral njegovo zahtevo? Pred odgovorom na to vprašanje si pogledjmo strategijo razvoja RKC, kakršno je zagovarjal Krek, in jo primerjajmo z odnosom takratnega vodstva RKC do ključnih strateških vprašanj. Gre za obdobje pred prvo svetovno vojno in za temeljna vprašanja cerkvenega razvoja v sodobnih, modernizacijskim procesom podvrženih družbah, kakršna je postala tudi slovenska družba že vsaj od druge polovice 19. stoletja. Glavna razhajanja med Krekom in oficialnim vrhom RKC (na Slovenskem) so bila v vprašanjih modernizacije, odnosa do političnih stališč RKC, do vprašanja ločitve med cerkvijo in državo in v razumevanju socialnega vprašanja.

Iz tabele vidimo, da so bili ključni odgovori, brez katerih izdelava cerkvene strategije odnosov z okoljem ni mogoča, diametralno različni pri Kreku in takratni RKC. Ta razhajanja pojasnijo, zakaj so oficialni cerkveni

Tabela 1: Strateška razhajanja med J. E. Krekom in oficialnim vrhom RKC na Slovenskem v začetku 20. stoletja

Strategija	Janez Ev. KREK (1905, 1908)	Oficialna RKC	
Modernizacija	Kaj je temeljni vzrok anticerkvenih razpoloženj?	- revščina - demagogija (neuresničene revolucijske obljube) - neprilagojenost RKC na modernizacijo	- liberalizem - socializem - materializem - ateizem - revolucija
	Kako naj RKC reagira na spremembe?	pragmatizem je priporočljiv, zgolj načelni boj pa škodljiv	glavna so načela, ker je le od njih odvisna praksa (papež = vrhovni politik)
Politika	Kakšen naj bo odnos RKC do nekatoliških akterjev?	»Kdor ni proti nam, je z nami«	»Kdor ni z nami, je proti nam« (Mahnič, Ušeničnik)
	Kakšen naj bo odnos RKC do liberalnih in socialdemokratskih načel?	pozitiven	negativen (<i>Syllabus</i>)
	Zakaj socialdemokrati kritizirajo RKC?	zaradi politizacije RKC in njene zveze s kapitalistično državo	zaradi antireligioznosti, materializma, svobodomiselstva
Ločitev RKC od države	Kakšen je odnos do samega načela ločitve?	pozitiven	negativen (<i>Syllabus</i>)
Socialno vprašanje	Kako je rešljivo?	pravičnost + dobrodelnost	prave vrednote + dobrodelnost

krogi Kreka ignorirali, čeprav je sicer užival izjemen ugled v političnem in širšem javnem prostoru, kar so mu priznavali tudi politični akterji iz nasprotnega tabora. Tezo, da je RKC z ignoriranjem Krekovih predlogov že zelo zgodaj zamudila priložnost za nekonflikten odnos do modernizacije, bom ponazoril z osredotočenjem na zadnjo vrstico tabele. Kakšen je družbeni domet dobrodelnosti pri Kreku, oziroma, kakšna je socialna funkcija katoliške *karitas* pri obravnavanju socialnih problemov? Odgovor je seveda: velika. Navsezadnje se je Krek v slovensko zgodovino vpisal (bolj kot z zagovarjanjem katoliških načel) z unikatnim socialnozadružnim gibanjem, s katerim je slovenski kmečki sloj, ki je bil takrat večinski, rešil pred obubožanjem. Vemo, da osnovni pogon krekovske samoorganizacije slovenskega podeželja ni bil dobiček, ampak solidarnost. Kljub temu je solidarnost oz. dobrodelnost za Kreka le del odgovora na socialna vprašanja. Drugi del odgovora je pravičnost, ki je neizvedljiva brez državne regulacije.

Družbena funkcija dobrodelnosti je lahko koristna le, če ni monopolizirana kot prevladujoči ali celo edini vir družbene pomoči. Z razumevanjem tega imamo na Slovenskem težave že celo stoletje.

Še v začetku devetdesetih let dvajsetega stoletja, torej takoj po slovenski osamosvojitvi, je državni funkcionar Ervin A. Schwarzbartl zagovarjal stališče, da je treba občutno skrbiti kompetence centrov za socialno delo – osrednjih javnih ustanov na socialnem področju – in namesto njih kot alternativo okrepiti katoliško *karitas*. Na srečo so take ideje ostale brez podpore in v prvem desetletju samostojne države smo se še kar uspešno izogibali nevarni logiki, da gre v razmerju med državno socialno politiko in dobrodelnostjo civilnih akterjev za alternativni. Vemo, da je tudi za najmodernejšo državo na svetu, ZDA, še vedno značilna precejšnja nerazvitost javnega sektorja na socialnem področju, medtem ko je z dobrodelnostjo nasprotno. Ko se pripadniki ameriških spodnjih slojev znajdejo brez sredstev

za kritje osnovnih zdravstvenih ali socialnih stroškov, bodo našli potrebne vire pomoči v neformalnem in volonterskem sektorju prej kot v javnem; bremena takega sistema se v največji meri prevalijo na ženske iz nižjih in srednjih slojev (Doty *et al.* 1998). V Sloveniji smo v socialističnem obdobju zašli v nasprotno skrajnost, kjer je bil privilegirani javni sektor, dobrotelnost pa marginalizirana, v začetnem obdobju socializma celo prepovedana. Če smo se takrat zgledovali po bivši Sovjetski zvezi, se danes zlasti po ZDA, čeprav gre, kot rečeno, za najslabši možni zgled med vsemi zahodnimi demokracijami. Današnja državna politika vse bolj zaostre dostopnost državnih socialnih pomoči, poudarja individualno odgovornost tudi za preživetvena tveganja (Dragoš 2005), medtem ko je katoliška cerkev sistemsko privilegirana kot trajna proračunska porabnica (Dragoš 2006). Spet se okrepi nevarnost, da razumemo socialno funkcijo države in *karitas* kot alternativno izbiro.

V tej zvezi je bil Krek, kot rečeno, prvi slovenski katoličan, ki je opozarjal na nevarno precenjevanje dobrotelnosti na račun državne vloge. Že leta 1901 je v svojem temeljnem delu *Socializem* zahteval, da je potrebno oboje, »pravičnost in ljubezen«, ne pa samo eno ali samo drugo. Pravičnost lahko zagotovi le država in zato ljubezen (kot temeljni princip krščanske karitativnosti) ne zadostuje. Krek je odklanjal tudi nasprotno iluzijo, kjer bi država na socialnem področju poskušala nadomestiti societalno solidarnost – vendar te nevarnosti v tistem času še ni bilo. Ker je bil pred prvo svetovno vojno temeljni sistemski problem nerazvita socialna funkcija države, je Krek zahteval tole:

Treba je torej v družbi pravičnosti in ljubezni. Nobena izmed teh dveh lastnosti pa sama zase ne zadostuje. Kjer ne vlada pravičnost, kjer se ne drže zakoni njenih zahtev, tam ljubezen sama le malo izda. Kdor torej trdi, da se da rešiti socialno vprašanje samo z načelom ljubezni, se temeljito moti. Predvsem je treba pravičnosti. Toda zraven je potrebna tudi ljubezen.

Socialni nered je nastal v prvi vrsti zato, ker se je jela izgubljati pravičnost in ne le zato, ker se

je izgubljala ljubezen. Zato je pa socialni boj boj za pravičnost (Krek 1923: 33; podčrtano v izvorniku).

S povsem enako zahtevo je pozneje utemeljeval nujnost in avtonomnost državne socialne politike Andrej Gosar (1935: 934). A tudi on brez uspeha. Monopol na ideje v katoliškem taboru je imel kleriški vrh RKC, katerega intelektualni predstavnik je bil teolog Aleš Ušeničnik. V nasprotju z Gosarjem, ki je gradil na Krekovi dediščini, je bil Ušeničnik (in ostal) Mahničev učenec. Že pred prvo svetovno vojno je Ušeničnik razumel družbeno prenovno bistveno drugače kakor Krek. Funkcijo pravičnosti, ki naj jo zagotovi država, je Ušeničnik videl v verskem, tj., pravovernem oz. ideološkem načelu, medtem ko je socialna funkcija v celoti prepuščena krščanski dobrotelnosti. Pri tem država socialno intervenira samo takrat, ko karitas ne zmore vsega, sicer pa naj se ne vmešava: »Prvi pogoj je zopet ta, da se danes tudi v politiki bije in odločuje boj med vero in nevero« (Ušeničnik 1910: 804). »Smeri so zarisane [...]. Kaj de, če ni mogoče čisto konkretno opisati oblik bodočnosti? Da so le prave vodilne ideje, te si bodo v boju z resničnostjo ustvarile tudi prave oblike!« (*Op. cit.*: 789.)

V času, ko Krek opozarja, da ljubezen ni dovolj za družbeno integracijo, ker intenzivno razslojevanje in proletarizacija zahtevata socialno intervencijo države, poziva Ušeničnik na boj idej, seveda katoliških proti nekatoliškim. Šele ko bodo zmagale prave ideje, se bodo že kako »ustvarile tudi prave oblike« državne regulacije, ki jih pozneje Ušeničnik prepozna v avtoritarnem korporativizmu (ki ga promovira fašizem). Skrb za revne odpravi Ušeničnik s sklicevanjem na katoliško subsidiarnost, ki je še danes doktrina RKC: »Najboljša oskrbnica dobrotelnosti je ljubezen [...]. Kjer pa zasebna pomoč ne zadoščuje, tam ima pač država nalogo tudi dopolnjevati dobrotelnost« (*op. cit.*: 148-149).

Namesto da bi se oficialni katolicizem v času, ko je bila RKC še vodilna družbena sila, odzval na rastoče socialne probleme na krekovski način, je cerkveni vrh vsiljeval

Tabela 2: Sistemski in skupnostni domet socialne pomoči

S I S T E M	S K U P N O S T	SOLIDARNOST	
		zadostna	nezadostna
DOSTOPNOST POMEMBNIH VIROV	zadostna	INTEGRACIJA	FRAGMENTACIJA
	nezadostna	MARGINALIZACIJA	DEZINTEGRACIJA

mahničevski boj idej in zanemarjal sistemsko vlogo države. Ta ideološka ignoranca, ki je bila pred prvo svetovno vojno zgolj napaka, je med obema vojnama prerasla v katastrofo. Ko je v tridesetih letih dvajsetega stoletja dobil katolicizem na Slovenskem z Gosarjem sodoben koncept avtonomne socialne politike, kakršnega nista nikoli imela niti liberalni niti komunistični tabor, je RKC ignorirala Gosarjev koncept in se še bolj oklenila mahničevske paradigme idejnega boja.

Ker katoliški tabor pri nas še danes vztraja na istih pozicijah kot v tridesetih letih prejšnjega stoletja, je koristno znova poudariti domet Krekove zahteve izpred sto let. Pomembnost hkratne afirmacije načel ljubezni in pravičnosti povzemam v tabeli 2.

Na socialnem področju je temeljna sistemska funkcija reguliranje dostopnosti življenjsko pomembnih virov. To lahko na nediskriminatoren način zagotavlja le država in zakonodaja (v obliki pravic). Temeljno socialno funkcijo na skupnostni ravni pa sestavljajo solidarnostni procesi, ki potekajo v neformalnem in volonterskem sektorju. Nobena skupnost, naj bo še tako povezana in solidarna, ne more zagotavljati pravičnosti svojim članom, podobno kot noben sistem, naj bo še tako reguliran, ne more vzpostaviti ali ohraniti solidarnostnih vezi v skupnosti. Integracija posameznikov in skupin v družbeno okolje je mogoča šele z zadostno sinergijo obeh ravni, sistemske in skupnostne.

Razmere, ki jih obvladuje le sistemska regulacija, medtem ko na skupnostni ravni prevladujejo atomizirane ali pa kompetitivne

relacije med posamezniki, peljejo v fragmentacijo. Tendencia k fragmentiranemu tipu družbene strukture se okrepi takrat, ko se povezave izven skupnostnih meja intenzivirajo, hkrati pa oslabijo skupnostne vezi znotraj meja skupnosti. Pogostejše ko so interakcije pripadnikov določene socialne entitete prek njenih meja (s člani drugih socialnih, kulturnih, fizičnih ali virtualnih prostorov), močnejše postajajo take vezi, bolj samoumevne in tudi neposrednejše, brez posredovanja statusno močnejših akterjev, kakor je značilno za tradicionalno strukturo zaprtih skupin – vse to pa oslabi obstoječe forme legitimnosti, s katerimi se vzdržuje znotrajskupinska homogenost v izoliranih okoljih. Sicer je strah pred razkrojem skupnosti, ki ga izražajo verski in politični konservativci, največkrat neutemeljen, ker se z njim maskirajo interesi po ohranitvi monopolov, ki so bili tipični v predmodernih družbah. Resno pa je treba obravnavati zaskrbljenost, ki jo opazimo pri tistih kritikih države blaginje, ki svarijo pred ekspanzijo blaginjskih sistemov. Če država v težnji, da bi osrečila ljudi, poseže na skupnostno področje, lahko s pretirano regulacijo monopolizira življenja posameznikov in destruktivno vpliva na solidarnostne potencialne socialnih omrežij; že od Foucaulta naprej vemo, da je nadzorovanje v modernih pogojih bistveno drugačno kot nekoč, nikakor pa ni šibkejše. Seveda so tudi tu vprašljive posplošitve. Ravno v skandinavskih deželah, kjer so blaginjski sistemi najbolj razviti, zasledimo tudi občutno višjo stopnjo socialnega kapitala od tiste, ki jo imamo pri

nas ali v sistemih s šibko socialno funkcijo države. Kljub temu velja grožnja fragmentacije za enega od najzahtevnejših strukturnih problemov sodobnih družb (prim. Wilke 1993, Luhmann 1981, 1995).

Fragmentaciji nasprotna nevarnost je marginalizacija. Posamezniki in skupine so marginalizirani takrat, ko imajo težji dostop do pomembnih virov (materialnih ali simbolnih) kakor druge družbene kategorije. Ko pripadniki marginaliziranih skupin ali slojev na svoj položaj reagirajo na načine, ki so skladni z razmerami omejenih možnosti, razvijejo subkulturo, s katero se še bolj odmaknejo od dominantne kulture družbe. Problem s subkulturami marginaliziranih skupnosti je dvojen. Subkulture, ko se utrdijo, niso le organizirani sklopi vedenjskih vzorcev, ki odražajo pomanjkanje dobrin, pač pa so hkrati še načrt za življenje, ki se prenaša s staršev na otroke. Zato lahko subkulture v nekaj generacijah razvijejo imunost na večino sistemskih intervencij, vključno s tistimi, ki so jim v korist, npr. sistemski ukrepi za demarginaliziranje (problem današnjih Romov na Dolenjskem, v nasprotju s tistimi v Prekmurju). Do tega pride zato, ker so subkulturne navade, vrednote in kulturni vzorci marginalcev bistveno drugačni od dominantne kulture večinske družbe, ki je legitimnostna podlaga sistemskim ukrepom. Toda z oteženim dostopom do virov in posledičnim pomanjkanjem dobrin, v katerih se znajdejo skupine ali cele kategorije prebivalstva, lahko le deloma pojasnimo nastanek subkultur. Drugi del odgovora je dogajanje znotraj njih samih, kar pa je precej neodvisno od sistemskih vplivov. Če med marginaliziranimi člani prevladajo zadostni integrativni procesi – npr. solidarnost, recipročnost, zaupanje oz. zadostna količina socialnega kapitala –, potem se zveča verjetnost, da se bo začela večina obsojencev na dolgotrajnejšo deprivacijo odzivati podobno in se tudi identificirala s tem odzivom. Ko ta proces s ponavljanjem v vsakdanjih življenjih doseže določeno stopnjo samoumevnosti, nastane subkultura.

Še težji je problem skupin, ki imajo nezadosten dostop do sistemskih virov, hkrati pa ostajajo nepovezane navznoter. Sistemska

zapostavljenost, kombinirana z odsotnostjo integrativnih potencialov na skupnostni ravni, pelje v razkroj. Dezintegracija je pogosta med emigranti iz različnih držav, etnij, tradicij, jezikovnih, verskih in kulturnih področij, ki se znajdejo v marginalnih razmerah priseljske družbe.

Skratka, solidarnost je koristna, ni pa vsemogočna, kar velja tudi za sistemsko regulacijo. Država, zakonodaja, državni aparat in resursi so nepogrešljivi tudi na socialnem področju, a njihov domet je omejen. Iz tega izhaja opozorilo, ki ga vsebuje Krekov apel za hkratno uveljavljanje »pravičnosti in ljubezni«. Ta poudarek lahko razvijemo v treh tezah:

1. Dobrodelnost, bodisi verska ali posvetna, je lahko² uspešna pri problemih z dezintegracijo in fragmentacijo, saj so na teh področjih sistemski ukrepi manj uspešni ali pa povsem odpovedo.
2. Dobrodelnost postane neučinkovita pri preprečevanju ali odpravljanju marginalizacije, saj je ta sistemsko pogojena.
3. Pri obravnavanju marginalizacije pelje odsotnost sistemskih virov (socialne politike) v instrumentaliziranje dobrodelnosti z ideološko funkcijo (pomoč + nadzor).

POGLED NAPREJ

Kakšna bo družbena funkcija katoliške dobrodelnosti v prihodnje, nikakor ni odvisno samo od izvajalcev, ki so v neposrednem stiku s prejemniki pomoči. Osebnostne interakcije so odločilne za kakovost uslug (motivacija, veščine,

² Že pred dobrega pol stoletja je sociolog Robert Merton poudaril, da ne obstaja družbeni pojav ali institucija, ki bi imela apriori pozitivne funkcionalne učinke na družbeno strukturo ali njene dele. Seveda tudi karitas in druge vrste dobrodelnosti pri tem niso izjema. Učinki vsake vrste dejavnosti ali institucije so lahko funkcionalni, disfunkcionalni, nefunkcionalni (brez vpliva na sistem) ali vse troje. Isto velja za funkcijo dobrodelnosti. Pri volonterskih organizacijah so disfunkcionalni učinki pogosti (npr. afera s posojanjem kapitala v Rdečem križu Slovenije). Tudi v dobrodelnosti pred prvo svetovno vojno najdemo precej disfunkcionalnih učinkov, ki jih je literarno v najbolj nazorni obliki opisoval zlasti Ivan Cankar (prim. njegovo delo Grešnik Lenart, ki je v precejšnji meri avtobiografsko).

viri), medtem ko je družbena funkcija te vrste dejavnosti odvisna od sistemske regulacije. Stoletje staro Krekovo opozorilo, da »ljubezen sama zase ne zadostuje«, pokaže na družbeni kontekst opravljanja te dejavnosti. Družbeni kontekst je po eni strani odvisen od strategije RKC, po drugi strani pa od državne regulacije socialnega in religijskega področja; ta ostaja pomemben vir solidarnostnih procesov tudi v sodobnih družbah. Strategija RKC je problematična in nobenih znakov ni, da bo postala drugačna. V prejšnjih razdelkih smo videli, da so ključni poudarki, ki jih je v slovenski katolicizem vnesel Krek (in pozneje Gosar), vseskozi ostajali prezrti. Strategija evangelizacije, ki jo RKC prakticira tudi v samostojni slovenski državi, ostaja dosledna zahtevam, ki jih je formuliral Anton Mahnič ob koncu 19. stoletja. Kaj pa strategija sedanje države?

Že nekaj časa se pripravlja nova ureditev razmerij med državo in verskimi skupnostmi. Ta bo pomembno določila delovanje verskih akterjev, tudi RKC. Avtor vladnega predloga zakona o verskih skupnostih je sedanji minister za pravosodje dr. Lovro Šturm (od tod tako imenovani Šturmov zakon). Gre za predlog zakona, ki izrazito privilegira RKC in bo v parlamentarno odločanje, kot je napovedano, vloženo kmalu. Kot je znano, je bila medtem opozicijska varianta zakona na isto temo (Guličeva)³ povsem brez argumentov razglašena za tako neprimerno, da o njej parlament sploh ni razpravljal. Razpravo so onemogočili poslanci vladajočih strank. Zato so opozicijske stranke in vladna stranka DeSUS na Šturmov zakonski predlog (v parlamentarnem matičnem odboru, dne 28. junija 2006) vložile kar okoli sto dopolnil. Rezultat razprave je bil predvidljiv; od vseh stotih predlogov za dopolnila in popravke ni bil sprejet niti eden.

Reakcija RKC na ta izid je bila tipična. Že sam poskus – javno izkazana težnja poslancev, da bi korigirali zakon, ki je pisan izrazito v

korist RKC – je bil označen za nekaj tako groznega, da presega vse tisto, kar se je dogajalo v komunistični preteklosti. Katoliški vrh se je odzval takole:

Opozicijske stranke in celo koalicijski DeSUS sodijo, da se jim politično splača netiti sovraštvo do katoliške Cerkve. [...] Tisti, ki tako radi obtožujejo Mahniča, da je povzročil razkol med Slovenci, bi lahko ugotovili, da ga neprimerno bolj in dlje zavestno poglobljajo današnji nasprotniki katoliške Cerkve, ki so se v nedavni parlamentarni razpravi o zakonu o verski svobodi dokončno razkrinkali.

Komunisti so že od nekdaj radi rohnili proti »zlorabi vere v politične namene«. Kar so oni imeli za tako zlorabo – na primer kakšno pridigo –, je bil mačji kašelj v primerjavi s tem, kar počnejo njihovi duhovni potomci. (Stres 2006 b.)

Težko si je predstavljati jasnejši primer vmešavanja verskih skupnosti v politične zadeve. Čeprav v razmerah ločenosti od države vmešavanje klerikov v politiko ni dovoljeno, so po Stresovem mnenju celo poslanske pripombe o omenjenem zakonu – čeprav neuspešne – nekaj nezaslišanega, so celo izraz tolikšnega sovraštva do RKC, da je v primerjavi z njimi bivši komunizem »mačji kašelj«.

Če klerik v verskem časopisu anatemizira poslansko razpravo, ki poteka v okviru običajne obravnave nekega zakona, stori prekršek z enako težo, kot če bi, denimo, državni funkcionar v vladnem glasilu zahteval drugačno izbiro verskega poglavarja kakšne verske organizacije ali pa kritiziral veljavnost verskih dogem. Namen tako agresivnega odziva klerikov na običajno parlamentarno razpravo je stigmatizacija tistega dela javnega mnenja, ki je drugačno od uradnega mnenja RKC.

Skoraj vsak člen vladnega predloga (Šturmovega) zakona o verski svobodi je problematičen. Ker je podrobnejša primerjava obeh zakonov, Šturmovega in Guličevega, dostopna na spletu (Vox Libera 2006), bom na tem mestu opozoril le na največji, dolgoročen in najbolj škandalozen problem – privilegirano državno financiranje največje cerkve. Med več kot

³ Glavni avtor alternativnega zakona o verski svobodi in verskih skupnostih, ki ga je v parlamentarno proceduro vložila opozicija, je Jernej Koselj; gre za tako imenovani Guličev zakon, ker ga je v imenu stranke LDS vložil poslanec Aleš Gulič.

Tabela 3: Državno financiranje kulturne dediščine v lasti RKC (za 2006 in 2007)

Financiranje za 06/07	Odobreno		Pogojno odobreno (ob dodatnem prilivu sredstev)	
	Skupaj	RKC	Skupaj	RKC
Število odobrenih vlog	144 (100 %)	83 (57,6 %)	19 (100 %)	8 (42,1%)
Odobrena sredstva (mio SIT)	935,7 (100 %)	650,7 (69,5 %)	175,4 (100 %)	67,3 (38,3%)

trinajst tisoč civilnodružbenimi organizacijami in osemdeset različni verskih skupnosti v Sloveniji je RKC že zdaj daleč najbogatejša. Odslej bo še bolj. Kljub temu vrh katoliškega klera že vsa leta trdi, da je RKC revna, ker ima velike stroške in podobno. Zadnje v nizu tovrstnih izjav je ponovil predstavnik komisije Pravičnost in mir dr. Stres (2006 a: 5). To je odraz katoliške morale, kakor jo razume vrh RKC. In ta se obrestuje.

V nadaljevanju naštevam že obstoječe vire financiranja RKC, potem pa še tiste, ki jih bo dodatno uvedel Šturmov zakon. Obstoječi viri financiranja RKC so:

1. *Denacionalizacija* v obsegu, ki ga ne najdemo v nobeni državi na svetu, vključno z vračilom lastnine fevdalnega izvora. Ob tem ne pozabimo štirih poudarkov:
 - a) da je bil eden od glavnih namenov denacionalizacije, da se lahko verske skupnosti same vzdržujejo;
 - b) da je v celotnem obdobju tranzicije prav denacionalizacija glavni krivec eskalacije premoženjskih neenakosti med zgornjimi in nižjimi sloji;
 - c) da je denacionalizacijsko bogastvo pridobljeno neodvisno od delovnih prispevkov (kar je unikatna predmodernistična redistribucija dobrin v postmodernem času);
 - d) da je od vseh denacionalizacijskih upravičencev daleč največja upravičenka ravno RKC.
2. *Podjetništvo*: s kapitalom pod okriljem RKC se intenzivno razvijajo kapitalsko donosne dejavnosti na vseh ključnih gospodarskih področjih, ki z vero nimajo nobene zveze, od bančništva, medijev, gostinskih in drugih storitvenih dejavnosti do trgovanja z lesom (kjer je RKC dosegla celo tržni monopol).
3. *Trženje verskih storitev* na način sive ekonomije (brez cenikov, brez računov, brez davkov).
4. *Prijavljanje na razpise* za posamezne programe, kjer RKC konkurira (skupaj z drugimi nevladnimi organizacijami) za občinska in državna sredstva.
5. Prostovoljni *prispevki in donacije* uporabnikov.
6. Izdatno *državno financiranje cerkvenih objektov* iz naslova »nepremične kulturne dediščine«. Iz tabele 4 je razvidno, da je v letošnjem letu iz te postavke ministrstva za kulturo večina sredstev namenjenih RKC. Med vsemi odobrenimi vlogami je 57,6 odstotka vlog katoliških vlagateljev, ki prejmejo 69,5 odstotka vseh razdeljenih sredstev. Če k tej vsoti prištejemo še pogojno odobrene vloge, ki bodo realizirane ob morebitnem dodatnem prilivu sredstev v proračun, bo RKC samo iz naslova kulturne dediščine prejela v letošnjem in naslednjem letu kar 718 milijonov tolarjev (Ministrstvo za kulturo 2006).

Državno financiranje RKC iz vira, ki ga prikazuje tabela 3, samo po sebi ni sporno. Sporna bi utegnili biti višina teh sredstev, saj je težko verjeti, da gre pri odobritvi takih izdatkov za povsem ustrezne kriterije. Kljub temu dvomu, ki bi ga bilo treba šele preveriti, pa je očitno, da gre za opazno državno radodarnost. Država že samo iz vira, ki ga omenjam v tej točki, financira RKC izdatneje kot te proračunske porabnike:⁴ predsednika republike, državni svet, varuha človekovih pravic, agencijo za revidiranje postopkov lastninskega preoblikovanja, državno revizijsko komisijo, urad predsednika vlade, urad vlade

⁴ Podatki o proračunskih porabnikih se nanašajo na proračun za leto 2003 (gl. Delo, 10. januar 2003, str. 3).

za preprečevanje korupcije, službo vlade za zakonodajo, urad za makroekonomske analize in razvoj, družbenega pravobranilca, upravno sodišče, senat za prekrške, primerljiva pa je tudi SAZU (ki je edina od naštetih institucij za obnovo objektov prejela za malenkost več sredstev kot RKC).

Dodatni viri financiranja, ki jih na novo uvaja Šturmov zakon, pa so tile:

7. *Državno pokrivanje plač duhovščini*, ki se bo odslej zaposlovala v vseh državnih ustanovah, ki opravljajo tako imenovano institucionalno varstvo (Šturm 2006: člani 23–26).
8. Radikalno povečanje državnega plačevanja prispevkov klerikom za pokojninsko in invalidsko zavarovanje, za obvezno zdravstveno zavarovanje in za starševsko varstvo (v interpretaciji zakonskega predloga se zahteva, naj se ta delež državnega financiranja raztegne z dosedanjih 42 na 100 odstotkov).
9. Vpeljan je *povsem nov finančni vir*, ki ga doslej nismo poznali – generalno državno financiranje cerkva in verskih skupnosti, in to za namene, ki so izrazito nedorečeni (temu je namenjen poseben 32. člen). To bo zelena luč za vsakršno financiranje vsakršnih dejavnosti, tudi verskih.
10. Popolna *oprostitev davkov* (namesto davčnih olajšav; čl. 32).

Od vseh teh državnih virov financiranja RKC so nesporni le četrti, peti in (deloma) šesti vir. Vsi ostali so moralno, zakonsko ali ustavno sporni.

Ob vsem tem so političen stranke v zadnjih nekaj mesecih sprožile še razpravo o novem viru financiranja, o nekakšnem »cerkvenem davku«. Tega RKC seveda zavrača, ker bi lahko davek po nemškem ali avstrijskem zgledu sprožil plaz izstopov iz cerkve. Hkrati pa RKC priznava, da so se kleriki tudi o tem »pripravljani pogovarjati«, a le s pogojem, če ta nov davek ne bi šel na račun drugih virov, ampak bi pomenil nov, torej enajsti vir (Čokl 2006). »Religioznost ni hobi,« pravi Stres, »zato je normalno državno participiranje.« (Stres 2006 a: 5.) Skratka, če veruješ, moraš

za to tudi plačati. Še več, plačati morajo tudi tisti, ki drugače verujejo, in tudi oni, ki sploh ne verujejo. Ta vrsta stresne logike je postala že samoumevna; če obstaja katoliški kler, morajo vsi državljani plačevati državi, da bo ta plačevala katoliški kler. Z vidika evangelijske etike gre za herezijo, z vidika države, ki bo sprejela zakon v tem duhu, pa za koruptivno dejanje. Zakaj tako ostra ocena? Zlasti zaradi treh posledic:

1. Na račun davkoplačevalcev omogoča trajno materialno neodvisnost katoliškega klera od vernikov. Čeprav večina državljanov ni naklonjena državnemu financiranju RKC, čeprav večina ne misli, da je cerkev revna, čeprav tako misli tudi večina samoopredeljenih katoličanov, čeprav se je število katoličanov prav v zadnjih letih prvič v slovenski zgodovini zmanjšalo pod 60 odstotkov, in čeprav katoliški kler uživa najmanjši ugled v slovenski javnosti (enako kot politične stranke), bo katoliški kler postal še bolj neodvisen od vernikov, ker bo zdaj od njih neodvisen tudi materialno in ne le institucionalno. Razcep med kleriki in verniki bo še večji oziroma globlji.
2. S tem zakonom bo država privilegirala katoliške klerike pred vsemi drugimi poklici in tudi pred predstavniki vseh drugih ver. Ne pozabimo, da bodo do državnega financiranja upravičene samo registrirane verske skupnosti, ne pa ostale, med registriranimi pa samo tiste, ki so največje (Šturm 2006: čl. 29). Z drugimi besedami, daleč največ financ bodo deležni funkcionarji RKC, ki ima že zdaj daleč največje premoženje v primerjavi z drugimi cerkvenimi ali verskimi skupnostmi. Na ta način si oblast kupuje lojalnost največje in najplivnejše cerkve. Stres ima povsem prav, ko pravi, da se RKC ne bo vezala na nobeno politično stranko. Problem sploh ni v tem. RKC se bo vezala na *vsako* oblast, ki ji bo zagotovila privilegije, ne glede na konkretno stranko na oblasti. Tako je bilo doslej (v vsej zgodovini, brez

izjeme) in tako bo tudi odslej. Žalostno je le, da je tokrat glavna krivda za tako stanje na strani nove slovenske države. Odločila se je za (para)državno cerkev in minirala sedmi člen ustave, s katerim že itak ni vedela kaj početi.

3. Krčijo se pogoji za verski pluralizem, tokrat sistemsko oziroma zakonodajno. Sociološko dejstvo je, da se v razmerah religijskega monopola težje vzpostavlja različnost verske ponudbe in s tem izbire; posledično se večja verjetnost versko-političnih konfliktov, hkrati pa slabi tisti del integrativnega družbenega potenciala, ki ga ponujajo organizacije, ki delujejo na etični pogon. Na ta način se zmanjšuje socialni kapital vse družbe. Velja tudi narobe (primer ZDA); kjer ni religijskega monopola, cveti religijski trg, število vernikov raste, konfliktnost z državo, ker ni vezana na nobeno cerkev ali ne-versko opredelitev, pa je manjša in lažje rešljiva.

SKLEP

Predlog novega zakona o verskih skupnostih, ki ga vsiljuje vlada, je posledica trendov, značilnih za čas vse od slovenske osamosvojitve naprej. Ti trendi so nedorečenost ustavnega načela o ločitvi, paktiranje vsakokratnih državnih oblasti z RKC zaradi političnih interesov, šibka razvitost religijskega trga, dominacija ene cerkve, zgrešena denacionalizacija (z dodatnimi, fevdalističnimi izjemami v prid največje, najbogatejše, najmočnejše in politično najbolj sporne⁵ civilnodružbene institucije), agresivna strategija klerikov do države, kulturno bojna tradicija in zgodovinska uvrščenost Slovenije v latinski religijsko-kulturni vzorec (o tem glej Smrke 1996: 50 sq.).

Karitas na Slovenskem ne deluje slabo. Je dragocen motivacijski in organizacijski vir solidarnostnih potencialov. Kljub temu ne smemo

⁵ Tu mislim na politično spornost RKC v smislu, da je bolj kot vse ostale civilnodružbene organizacije vpletena v politične spore, bodisi zato, ker jih sproža sama, ali pa zato, ker se pusti vanje zveliči od drugih.

pozabiti, da je družbena funkcija katoliške dobroteljnosti odvisna zlasti od dejavnikov, na katere karitas nima neposrednega vpliva. Med najpomembnejšimi sta strategija RKC do širše družbe in strategija države do socialnih in religijskih vprašanj. Obe strategiji pomembno določata družbeni kontekst solidarnostnih aktivnosti.

Strategija RKC ostaja tradicionalno neprilagojena modernizacijskim procesom, čeprav je imel slovenski katolicizem že pred sto leti dragocene intelektualne in konceptualne nastavke za katoliško prenovo. Zaradi monopola kleriškega vrha v katolicizmu so bila vsa prenovitvena prizadevanja (in ostajajo) dosledno ignorirana. Zmotno je pričakovati, da bi lahko kleriško dominacijo nad katoliškim prostorom na Slovenskem spremenil kdo od zunaj (npr. nekatoliški akterji ali cerkveni vrh v Rimu). Do sprememb lahko pride le od znotraj, iz katoliških vrst, ali pa jih ne bo.

O državni strategiji govori vladni (Šturmov) predlog zakona o verskih skupnostih. Njegovo izglasovanje v parlamentu bo zadnji žebelj v krsti sedmega člena ustave. Največja vladna stranka (SDS), ki je najbolj odgovorna za tak potek, je še vedno deležna največje javnomnenjske podpore, predsednik vlade tudi. Kaj o zakonu pravijo drugi, denimo neoliberalni ekonomisti, ki krojijo vladne reforme? Nič, tiho so, raje se ukvarjajo s krčenjem socialnih pravic revnim. Kaj pravi katoliška inteligenca, ki naj bi bila neodvisna od RKC? Nič, tiho je. Kaj pravijo o Šturmovem zakonskem predlogu pravni eksperti? Nič, oni se ne ukvarjajo s takimi malenkostmi. Vladni zakon podpiram in pozdravljam, ker si Slovenci boljšega ne zaslužimo.

VIRI

ČOKL, V. (2006), Najzvestejši verniki oproščeni dohodnine? [Http: www.vecer.si/vecer2003/sredina/clanek/clanek_natisni.asp?kaj=6&id=20060624](http://www.vecer.si/vecer2003/sredina/clanek/clanek_natisni.asp?kaj=6&id=20060624) (24.6. 2006).

DOTY, P., JACKSON, M. E., CROWN, W. (1998), The Impact of Female Caregiver's Employment Status

- on Patterns of Formal and Informal Eldercare. *The Gerontologist*, 38, 3: 331–341.
- DRAGOŠ, S.** (1998), *Katolicizem na Slovenskem: Socialni koncepti do druge svetovne vojne*. Ljubljana: Krtina.
- (2005), Kritika Nacionalnega programa socialnega varstva 2006-2010. *Socialni izzivi*, 11, 23: 33–36.
- (2006), Kam vodi Zakon o verski svobodi? V: R. Kuhar (ur.), *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti*. Ljubljana: Mirovni inštitut (v tisku).
- DRAGOŠ, S., LESKOŠEK, V.** (2003), *Družbena neena-kost in socialni kapital*. Ljubljana: Mirovni inštitut.
- A. GOSAR** (1933), *Za nov družabni red*, I. zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- (1935), *Za nov družabni red*, II. zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- (1939), *Socialni nauk Cerkve*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- (1943), *Eden je Gospod*. Ljubljana: Nova založba.
- A. GULIČ** (2006), *Predlog zakona o verski svobodi in verskih skupnostih (ZVSVS)*. [Http://www.lids.si/bin?bin.svc=obj&bin.id=4769](http://www.lids.si/bin?bin.svc=obj&bin.id=4769) (15. 8. 2006).
- KOVAČ, I. [E. KARDELJ]** (1934 a), Filozofske osnove krščanskega socializma. *Ljubljanski zvon*, LIV: 343–349.
- (1934 b), Sociološke osnove krščanskega socializma. *Ljubljanski zvon*, LIV: 450–459.
- (1934 c), Gospodarske osnove krščanskega socializma. *Ljubljanski zvon*, LIV: 530–537.
- KERŠEVAN, M.** (2005), *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Založba Sophia.
- KREK, J. E.** (1905), Jakobinska svoboda. *Katološki obzornik*, IX: 122–140.
- (1925), *Izbrani spisi*, III. zvezek. Ljubljana: Jugoslovanska tiskarna.
- (1995), *Social Systems*. California: Stanford University Press.
- (1981), *Teorija sistema, svrhovitost i racionalnost*. Zagreb: Globus.
- MINISTRSTVO ZA KULTURO** (2006), *Državno financiranje nepremične kulturne dediščine*. [Http://www.kultura.gov.si/fileadmin/mk.gov.si/pageuploads/Ministrstvo/Razpisi/rezultati/2006/svp2006-08.obc.doc](http://www.kultura.gov.si/fileadmin/mk.gov.si/pageuploads/Ministrstvo/Razpisi/rezultati/2006/svp2006-08.obc.doc) (15. 8. 2006).
- OGRIŠ, A.** (1926), *Politične stranke*. Ljubljana: samozaložba.
- (1937), Dr. Gosar Andrej: Za nov družabni red. *Slovenski pravnik*, LI, 11/12: 293–300 (recenzija).
- PELIKAN, E.** (1997), *Akomodacija ideologije političnega katolicizma na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.** (1994), *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- SMRKE M.** (1996), *Religija in politika*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- STRES, A.** (2006 a), Z nobeno vlado se ne pajdašimo. *Večer*, 20. 6. 2006: 5.
- (2006 b) Zloraba vere v politične namene. [Http://www.druzina.si/spletnastran.nsf/all](http://www.druzina.si/spletnastran.nsf/all) (6. 8. 2006).
- ŠTURM, L.** (2006), *Predlog zakona o verski svobodi (ZVS)*. [Http://www.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/Zakonodaja/verska_svoboda4.doc](http://www.uvs.gov.si/fileadmin/uvs.gov.si/pageuploads/Zakonodaja/verska_svoboda4.doc) (15. 8. 2006).
- UŠENIČNIK, A.** (1910), *Sociologija*. Ljubljana: Katoliška bukvarna.
- VOX LIBERA** (2006). [Http://vox-libera.org.uk/content/view/162/2/lang.si](http://vox-libera.org.uk/content/view/162/2/lang.si) (28. 8. 2006).
- WILKE, H.** (1993), *Sistemska teorija razvitih družb*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.