

SOCIOLOGIJA RELIGIJE

(gradivo za zasebno uporabo slušateljev/-ic dvopredmetnega programa teologija Teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana in Maribor)

Pripravila in uredila Vinko Potočnik in Igor Bahovec

*Nihče ne more razumeti človeštva,
če ne razume njegovih verstev.
Včasih naivna, včasih prodorno vzvišena,
včasih groba, včasih pretanjena,
včasih kruta, včasih prežeta s silno nežnostjo in ljubeznijo,
včasih pritrjujoča svetu, včasih svet zanikujoča,
včasih obrnjena navznoter, včasih vesoljna in misijonarska,
včasih plitka in pogosto globoka –
vera prežema človeštvo od njegovih temnih začetkov.*

Ninian Smart

*Religiozni vzgib, iskanje smisla, ki presega omejenost izkustvenega bivanja v tem svetu – ta vzgib je bil vedno prisotna poteza človeštva. (Ta trditev ni teološka, ampak antropološka; tudi agnostičen ali celo ateističen filozof bi se lahko popolnoma strinjal z njo.) [...]
Vsem ponovno oživiljenim verskim gibanjem je skupna naslednja kritika sekularistične kulture:
Človeška eksistenca, ki je prikrajšana za transcendentno, je osiromašena in končno nevzdržna.*

Peter L. Berger

KAZALO

I. UVOD: Raznolikost in razširjenost religij	3
1. Religija, religije, verstva	3
2. Verski atlas sveta in Evrope	3
4. Demografska in verska (konfesionalna) podoba Slovenije	8
5. Področja sociologije religije in namen	9
II: POJAV RELIGIJE V SOCIOLOŠKI LUČI	10
1. Vprašanje opredelitve religije	10
A. Substancialna definicija religije:	12
B. Funkcionalno razumevanje religije:	12
C. Funkcionalni ekvivalenti religije	13
D. Religija in magija	14
2. SESTAVLJENOST IN RAZSEŽNOSTI RELGIJSKEGA POJAVA	15
A. Idejna/ideološka razsežnost: Verske resnice, vsebina, nauk, doktrina	16
B. Intelektualna razsežnost: versko znanje	17
C. Izkušvena razsežnost: versko doživljanje, doživetje	18
Č. Obredna razsežnost - kult	19
D. Posledična razsežnost - moralno vedenje, delovanje v družbi in kulturi, dobrodelnost itd.	20
3. Organiziranost, institucionalizacija, oblike verskih skupnosti	20
A. Cerkev – sekta	21
B. Denominacija	22
C. Kult	23
4. Verska pripadnost, konfesionalnost, verska praksa	23
III. Nekateri posebni izrazi in oblike religijskega odgovora na potrebe in okoliščine časa in prostora	28
1. Ustvarjalne novosti družbenega odgovarjanja krščanske religije skozi čas	28
2. Religija in elitna kultura	29
3. Ljudska religioznost, njeni izrazi in pomen v sodobnosti	29
4. Civilna religija	31
IV. RELIGIJA IN SODOBNI ČAS	33
1. Religija in javen prostor, politika	33
2. Vpliv industrijskega razvoja in urbanizacije na religijo in Cerkev	34
A. Razvoj znanosti in industrializacija	34
B. Urbanizacija	35
C. Religija v mobilni družbi	37
D. Religija glede na družbene sloje, razrede (socialno mobilnost)	37
3. Spremembe v podobah družine	39
4. Religija v pluralni situaciji	45
5. Sekularizacija	47
A. Strukturni vidiki sekularizacije	47
B. Meje in dosegi sekularizacije	49
C. Desekularizacija	49
D. Nova religiozna gibanja (NRG – NRM)	51
6. Luckmann in nevidna religija	52
Dodatki: 54	
D-1 Igor Bahovec, Oddaljeni in obrobni – klic k ustvarjalni ljubezni in dejavnejšemu pričevanju razlogov našega upanja	54
D-2: Peter L. Berger, Globalni oris desekularizacije sveta	65
D-3 Igor Bahovec, Sprememba prevladujoče oblike religioznosti in nevidna religija	74

I. UVOD: Raznolikost in razširjenost religij¹

1. Religija, religije, verstva

Religija oziroma religije so bile skozi vso zgodovino pomemben del življenja sleherne družbe. In tudi na začetku tretjega tisočletja je človeštvo večinoma religiozno. Na različne načine je čutili navzočnost številnih in raznovrstnih religij, ki včasih bolj, včasih manj sooblikujejo podobo skupnega življenja. V drugi polovici 20. stoletja – v obdobju komunistične revolucije do konca osemdesetih let, ko je komunistični sistem propadel - je bilo v slovenskem prostoru razširjeno (bolje sistematično širjeno) mnenje o izumiranju religije in religioznosti. Komunistično nasprotovanje religiji je sicer treba razumeti kot nadaljevanje teženj predhodnih sekularnih pogledov, tako da je bilo – in je še vedno - določeno nasprotovanje religiji prisotno tudi v nekaterih demokratičnih okoljih. Vendar danes številni avtorji opozarjajo, da v zadnjem času v svetu prisotnost in pomen religioznosti narašča. Vse več ljudi se zanima za religioznost. Po drugi strani pa novi časi, novi načini življenja, nove kulture pomembno vplivajo na podobo religije in religioznosti, ki zato močno spreminja(jo) svojo podobo.

Večina religij se z lastnim verskim zakladom sama ukvarja (tudi študijsko) - ne le z lastno zgodovino, marveč zlasti z razvijanjem lastne teologije. Za to imajo verske skupnosti lastne »eksperte«. Poleg tega pa so religije že od nekdanjega predmeta zanimanja tudi drugih znanosti, zlasti filozofije in zgodovine.

Podobno velja tudi za veliko znanosti, ki so nastale v zadnjih stoletjih, vključno s sociologijo. Religija je bila pomembna tema proučevanja ustanoviteljev sociologije in socioloških klasikov. Postopoma pa se je razvila posebna veja oziroma relativno samostojna smer sociologije, sociologija religije. Ta skuša razumeti religijo v raznolikosti njenih manifestacij: kot družbeno institucijo, kot kulturno prakso, kot skupek verovanj in aktivnosti, ki jih sooblikujejo tudi družbene razmere, katere pa sooblikuje tudi religija. Lahko rečemo, da sociologija religije proučuje predvsem tisto, kar je v »družbi religioznega« oziroma kar je »v religiji družbenega«. Zadnji dve desetletji je to tudi redni del študijskega programa Teološke fakultete v Ljubljani.

Za vstop v študij religije/religioznosti nas zanima panoramska podoba (nekakšen verski atlas) sveta in našega bližnjega okolja, pa tudi nekateri splošni podatki vernosti, ki kažejo na to, kaj sociologija religije proučuje in kako to dela.

2. Verski atlas sveta in Evrope

Verska podoba sveta je zelo raznolika, pluralna, saj je na svetu ogromno število različnih verstev;² različnost pa se pojavlja tudi znotraj posameznih - posebno največjih svetovnih - verstev. Poleg tega pa je ta verska podoba sveta podvržena nenehnemu

¹ Študijsko gradivo pokriva večino – ne pa vseh – vsebin predavanj. Zapiski nekaterih delov predavanj, empirični podatki (graf, tabele...) in sheme, ki tu niso vključeni, in – predvsem – zapiski nekaterih pogovorov o izbranih temah so dragoceno dopolnilo temu gradivu.

spreminjanju. Sociologija religije proučuje tako trenutno strukturo religij in verovanj kot njihovo spreminjanje v času.

V tabeli 1 lahko vidimo razširjenost religij v svetu. Podatki kažejo, da je izmed vseh verstev najbolj razširjeno krščanstvo. Na različne načine je vanj vključena približno ena tretjina človeštva. Polovica kristjanov so katoličani, kar predstavlja skoraj petino človeštva. Islam je druga najbolj razširjena religija. Skoraj toliko ljudi kot jih pripada islamu (okoli 19%), se nima za religiozne oziroma so ateisti.³

Tabela 1: Verstva sveta v letu 1995

(v tisočih)	Afrika	Azija	Evropa	Lat. Amerika	Sev. Amerika	Oceanija	Zemlja	% človeštva
kristjani	348176	306762	551892	448006	249277	23840	1927953	33,73%
katoličani	122108	90041	270677	402691	74243	8265	968025	16,93%
protestanti	109726	42836	80000	31684	123257	8364	395867	6,93%
pravoslavni	29645	14881	165795	481	6480	666	217948	3,81%
anglikanci	25362	707	30625	1153	6819	5864	70530	1,23%
drugi kristjani	61335	158297	4795	11997	38478	681	275583	4,82%
muslimani	300317	760181	31975	1329	5450	382	1099634	19,24%
neopredeljeni, neverujoči	3000	875349	134415	18528	26720	3462	1061474	18,57%
hindujci	1535	775252	1522	748	1185	305	780547	13,65%
budisti	36	320691	1478	569	920	200	323894	5,67%
kitajska lj. verstva	12	224828	116	66	98	17	225137	3,94%
nova verstva	19	118591	808	913	956	10	121297	2,12%
plemenska verstva	72777	36579	1200	1061	47	113	111777	1,96%
sikhi	36	18130	490	8	490	7	19161	0,34%
judje	163	4294	2529	1098	5942	91	14117	0,25%
spiritisti	4	1100	17	8768	300	1	10190	0,18%
bahajci	1851	3010	93	719	356	75	6104	0,11%
konfucijevci	1	5220	4	2	26	1	5254	0,09%
džajnisti	58	4804	15	4	4	1	4886	0,09%
šintoisti		2840	1	1	1	1	2844	0,05%
druga verstva	89	326	444	185	1069	43	2156	0,04%
skupaj	728074	3457957	726999	482005	292841	28549	5716425	100%

Vir: *Encyclopaedia Britannica 1997.*

Tabela 2 prikazuje postopno spreminjanje deleža (trende) posameznih verstev glede na svetovno prebivalstvo. Vidimo, da se je delež t.im. »zahodnih« kristjanov (katoličani in protestanti) v 20. stoletju relativno povečal (seveda tudi v absolutnem pomenu), medtem ko se je delež »vzhodnih kristjanov« ali pravoslavnih zmanjšal.

Občutno se je v svetu povečal delež muslimanov – njihov delež se še povečuje –, še v večji meri pa nereligioznih. Kot je vidno v tabeli 2, grede vsa ta povečanja v glavnem na račun zmanjšanja religioznih v populacijsko najštevilnejši državi, Kitajski.

2 Na svetovnem spletu (glej: <http://www.adherents.com/>) je prikazano 4200 religij, cerkva, denominacij, verskih skupnosti (skupin), plemen, kultur, gibanj.

3 Več novejših podatkov o tem v: <http://www.adherents.com/>.

Tabela 2: Gibanje deleža pripadnikov religij v svetovnem merilu (v odstotkih)

	1900	1970	1980	1985	2000 (ocena)
Zah. krščanstvo	26,9	30,6	30	29,7	29,9
Pravoslavni	7,5	3,1	2,8	2,7	2,4
Muslimani	12,4	15,3	16,5	17,1	19,2
Nereligiozni	0,2	15	16,4	16,9	17,1
Hindujci	12,5	12,8	13,3	13,5	13,7
Budisti	7,8	6,4	6,3	6,2	5,7
Kitajska	23,5	5,9	4,5	3,9	2,5
Plemenska v.	6,6	2,4	2,1	1,9	1,6
Ateisti	0	4,6	4,5	4,4	4,2

Kar zadeva Evropo, je sicer pretežno krščanska, vendar obenem versko izrazito raznolika. Od dežele do dežele so velike razlike: od zelo katoliških Irske in Poljske, pa do izrazito ateizirane Češke, od pretežno katoliških in protestantskih do pretežno pravoslavnih in tudi muslimanskih dežel. Tako je Stoezel že v zgodnjih osemdesetih letih ugotavljal (na osnovi verske pripadnosti) štiri regije oziroma tipe zahodno-evropskih držav: katoliške (Španija, Italija, Irska), pretežno protestantske (Danska, Velika Britanija in Severna Irska), mešane (Zahodna Nemčija) in laično regijo (Francija, Belgija, Nizozemska, in po možnosti Anglija).

Moč neke religije se seveda ne meri (le) po številu vernikov. Religija namreč ni vsota vernikov ali morda seštevek verovanj, prepričanj, zaupanja, notranjih drž in orientacij posameznikov. Religije so posebna, kompleksna resničnost. Poleg »notranjega sveta« imajo tudi zunanjo stran (verske nauke, simbole oziroma obrede, oblike organiziranosti). Sociologija religijo proučuje kot »objektivno resničnost« v kateri so zajeti vsi zgoraj omenjeni pojavi in mnogi drugi; religija je večplasten in zelo kompleksen pojav.

Iz tega je razvidno, da sociološko proučevanje religije nikakor ne more ostati le pri empiričnih podatkih (pojavih, številkah), marveč išče neko globljo in celovitejšo, kompleksnejšo resničnost, ki jo skuša izraziti z bolj splošnimi (sintetičnimi) spoznanji, zakonitostmi dogajanja, teorijami. Ker smo zgoraj navedli veliko raznih podatkov o številu religioznih, skušajmo sociološko proučevanje prikazati na primeru demografskega proučevanja populacije in posledično verskih populacij.

3. Teorija demografske tranzicije in religije

V zadnjih dveh stoletjih smo priče eksplozivne številčne rasti svetovnega prebivalstva. To rast oziroma številčno gibanje prebivalstva proučuje posebna veja sociologije - demografija. Silovito, eksplozivno rast svetovnega prebivalstva ugotovimo iz samih podatkov o številu ljudi:

Do leta 1650 svetovno prebivalstvo nikoli ni preseglo 400 do 600 milijonov ljudi. V Jezusovem času naj bi živelo 250 milijonov prebivalcev. Nato pa:

1650 545 milj.,
 1750 728 milj.,
 1800 906 milj.,

1850 1171 milj.,
 1900 1608 milj.,
 1950 2486 milj.,
 1975 3960 milj.,
 1992..... 5468 milj.,
 1999.....6 milijard (Sarajevo)

Leta 1981 je generalni sekretar OZN v Zagrebu razglasil rojstvo 5 milijardtega zemljana, leta 1999 pa v Sarajevu 6 milijardte zemljanke.⁴

Gostota: na svetu pride 40 prebivalcev/km², vendar so med kontinenti velike razlike (Afrika 23, Amerika 18, Azija 74, Evropa 68, Oceanija 3).

Številčno gibanje prebivalstva določajo štiri komponente (spremenljivke, variable):

- pozitivni: nataliteta, imigracija,
- negativni: mortaliteta, emigracija.

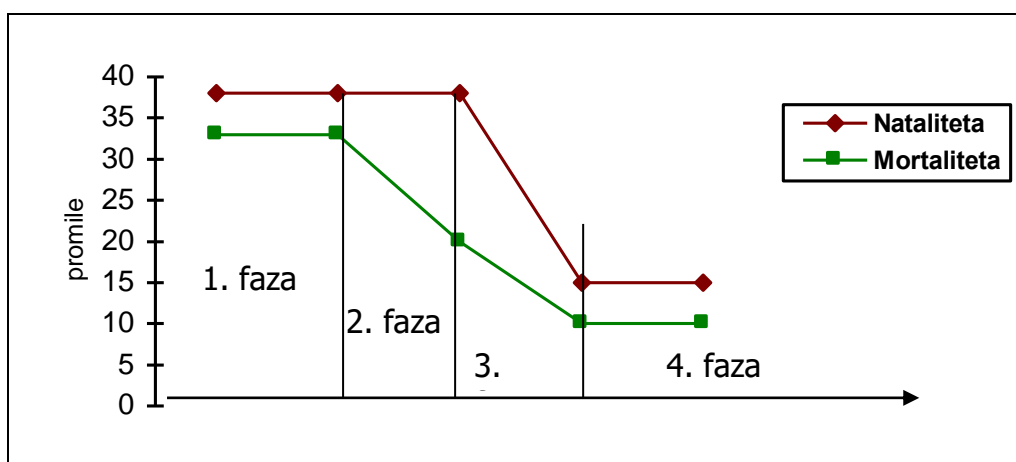
Pri proučevanju svetovne populacije migracijskega vidika ni potrebno upoštevati.

Upoštevamo torej le količnika natalitete in mortalitete (v promilah: število rojenih/umrlih na 1000 prebivalcev).

V grafikonu demografske tranzicije vidimo štiri različne faze tega procesa:

1. prvotno ravnotežje (med nataliteto - pribl. 38 promil in mortaliteto - pribl. 33. promil), kar pomeni naravni prirast prebivalstva 5 promil;

Shema 1: Prikaz demografske tranzicije



2. faza demografske eksplozije - mortaliteta se zniža, nataliteta ostane na prvotni ravni, naravni prirast se močno poveča;

3. faza demografske upočasnitve – poleg mortalitete se začne strmo zniževati tudi nataliteta, kar pomeni zmanjševanje naravnega prirasta populacije;

4. faza novega ravnovesja (mortaliteta pribl. 10 promil, nataliteta nekoliko višje – razlika med njima je podobna prvotni -, vendar na višji številčni ravni populacije.

Potrebno je biti pozoren, da vzrok pojava 2. faze (eksplozivna rast prebivalstva) ni v zvišanju natalitete(!), marveč v padcu mortalitete, do katerega je prišlo pod vplivom

⁴ Prim: <http://www.stat.si/>

medicinske znanosti in boljše kvalitete življenja. Pri umirjanju rasti v 3. fazi (padec natalitete) pa pomembno vlogo igra porast standarda življenja, torej ekonomija.

Jasno, da vsi kontinenti ne prehajajo enako hitro iz prve v četrto fazo (tranzicija), marveč sta Evropa in Sev. Amerika že v 4. fazi (torej se je tu demografska tranzicija že iztekla), Kitajska in Indija sta na začetku faze umirjanja, medtem ko je npr. Afrika šele na začetku 2. faze.

Številčne spremembe vernikov:

Številčno gibanje prebivalstva (tako različno v posameznih delih sveta) močno vpliva na število pripadnikov posameznega verstva – npr. v islamskem svetu bližnjega in srednjega Vzhoda je demografska rast veliko višja kot na pretežno krščanskem Zahodu. V Evropski zvezi se zaradi njenega širjenja⁵ spreminja tudi struktura verske pripadnosti oziroma konfesij. Kot prikazuje tabela 3, je dobra polovica prebivalcev EU15 katoličanov, s širitvijo leta 2004 se je njihovo število približalo 60%; z nadaljnjo predvideno širitvijo pa se bo delež zmanjšal rahlo pod polovico. Še bolj se bo zmanjšal delež protestantov – iz sedanje petine na komaj 16%. Medtem ko se delež pravoslavnih pri zadnjem širjenju ni spremenil, pa se bo v prihodnje podvojil (v absolutnem številu pa kar potrojil). Glede deleža muslimanov sedaj ni bilo sprememb, največja pa se bo zgodila z vključitvijo Turčije.

Tabela 3: Deleži verstev v Evropi (absolutne in relativne vrednosti)

	RKC	Prot	Pravosl.	Jud	Islam + Sik	Hind + Bud	Brez + Ateisti
EU 15	210986	83303	10641	1378	7009	774	29885
EU 25	259895	87135	12316	1378	7166	774	34433
EU 28	267524	90659	35202	1600	74673	774	38983
v odstotkih:							
EU 15	56	22	3	0,36	2	0,20	8
EU 25	59	20	3	0	2	0	8
EU 28	49	16	6	0	14	0	7

Kar zadeva gibanje števila kristjanov (ki se mu posebej posvečamo) za začetna stoletja ni pravih podatkov, marveč le ocene. Apd 1, 14-15 sugerirajo, da je bilo nekaj mesecev po Kristusovem križanju in vstajenju 120 vernikov, na drugem mestu (Apd 21, 20) pa isti vir govori o 5000 vernikih.

Na splošno so proučevalci edini o zelo hitrem širjenju krščanstva, nekako o 40% rasti na desetletje.⁶ Tako naj bi leta 200 Rim imel 700.000 prebivalcev in 1% Rimljanov naj bi že bilo spreobrnjenih h krščanstvu. Rimski imperij pa naj bi na koncu 2. stoletja premogel 60 milijonov prebivalcev in od tega naj bi bilo prav tako dober odstotek kristjanov. Sredi 3. stoletja pa naj bi delež kristjanov dosegel že 4% populacije imperija. Na začetku 4. stoletja, v

⁵ V EU (takratnih 15-ih članicah) je na prelomu tisočletja živelo 378 milijonov prebivalcev. Po 1. maju 2004, s pridružitvijo 10-ih novih članic – med njimi tudi Slovenije -, ima EU 441 milj. prebivalcev, s pridružitvijo Romunije, Bolgarije in Turčije, pa bi se število dvignilo na 550 milijonov.

⁶ Prim. Rodney Stark, *The Rise of Christianity*, Harper San Francisco 1997, 4-13.

Konstantinovem času, ko dobi krščanstvo svobodo, pa naj bi v grško-rimskem imperiju že okoli 16,6% populacije izpovedovalo krščansko vero.

V naslednjih stoletjih se krščanstvo hitro širi, saj celotni narodi sprejmejo krščansko vero. Lahko rečemo, da je srednjeveška Evropa v celoti krščanska.

4. Demografska in verska (konfesionalna) podoba Slovenije

Prebivalci Slovenije: 1953. 1.466.425; 1961: 1.591.523; 1971: 1.727.137; 1981: 1.891.864; 1991: 1.962.606 prebivalcev, 2002 pa 1.964.036. Po narodnosti je Slovencev 87%. Naravni prirast (razlika med živorojenimi in umrlimi) pa postaja zadnja leta ničen - demografska kriza Slovencev je očitna!

Glede vernosti je na zadnjem popisu prebivalstva leta 2002 stanje, kot ga prikazuje tabela 4. Prikazani so še podatki (v absolutnih in relativnih vrednostih) popisa leta 1991 in v zadnjem stolpcu relativna razlika. Največje razlike (premiki) med zadnjima popisoma so naslednje: padec deleža katoličanov (za 13,22%) in porast tistih, ki niso želeli odgovoriti (od nekaj nad 4% na skoraj 16%). Skoraj za 10% se je zmanjšalo število nekonfesionalnih vernikov (vernih, ki ne pripadajo nobeni veroizpovedi ali cerkvi). Občutno se je povečal tudi delež neverujočih (za skoraj 6%). Kaže, da je tudi kvaliteta zadnjega popisa višja, saj je delež »neznanih« odgovorov občutno znižal: pri popisu leta 1991 je bil kar za 301.291 (ali 15,7%) prebivalcev odgovor o verski pripadnosti neznan, kar pomeni, da izvajalci štetja svojega dela niso natančno opravili; pri zadnjem popisu pa 7,1%. Občutno pa se je povečalo število tistih, ki na vprašanje o vernosti niso hoteli odgovoriti.

Tabela 4: Verska pripadnost v Sloveniji po popisu prebivalstva

	2002		1991		razlika
Katoliška	1135626	57,8%	1394180	71,04%	-13,22%
evangeličanska in druge protestantske	16135	0,8%	18915	0,96%	-0,14%
Pravoslavna	45908	2,3%	46634	2,38%	-0,04%
Islamska	47488	2,4%	29586	1,51%	0,91%
druge veroizpovedi	3831	0,2%	748	0,04%	0,16%
je vernik, a ne pripada nobeni veroizpovedi	68714	3,5%	3966	13,40%	-9,91%
ni vernik, ateist	199264	10,1%	84984	4,33%	5,82%
ni želel odgovoriti	307973	15,7%	82302	4,19%	11,49%
Neznano	139097	7,1%	301291	15,35%	-8,27%

Natančnejši pogled na slovenski verski zemljevid kaže, da evangeličani (protestanti) večinoma živijo v Prekmurju. Večina muslimanskih in pravoslavnih vernikov je prišla v Slovenijo s priseljevanjem iz republik nekdanje Jugoslavije, zato so – po pričakovanju - najbolj zgoščeni v večjih industrijskih središčih (npr. relativno veliko muslimanov je v Velenju, na Jesenicah, ipd.). Nova verska gibanja v glavnem delujejo v največjih mestih. Sicer pa je večina veroizpovedi razpršenih po vsej Sloveniji.⁷

⁷ Nekateri viri statističnih podatkov o verski pripadnosti:

FLERE, S.- KERŠEVAN, M., Religija in sodobna družba, Ljubljana 1995.

5. Področja sociologije religije in namen

Sociologija (religije):

- prikazuje, opisuje družbene (religiozne) pojave
- pri tem ne ostaja le pri opisu, marveč družbene (in religiozne) pojave analizira, izlušči dejavnike verskega dogajanja;
- predvsem pa skuša ugotoviti zakonitosti verskega delovanja; na ta način lahko tudi predvideva, kako se bodo stvari odvijale v prihodnosti.

Pri predmetu sociologija religije študentje teologije religijo in religioznost motrijo in razumevajo kot konkreten pojav v času in prostoru, kot del konkretne kulturne in družbene stvarnosti.

Izhodišče našega proučevanja pa je vseskozi v tem, da resničnosti skupnega življenja, ki je zelo kompleksna, ne poznamo v celoti, pa četudi si še tako domišljamo, kako z vsakdanjim sprotnim opazovanjem to stanje poznamo. Že res, da sčasoma marsikaj (s)poznamo, vendar pa ne vemo, ali to naše poznanje zares drži.

Za preverjanje našega subjektivnega videnja stvari namreč potrebujemo določene »povratne informacije« oziroma reference, koliko se to znanje ujema z resničnostjo.

Metoda in cilji predmeta sociologija religije slušatelje usposobijo, da:

- spoznajo sociološki pristop (oziroma metodo) k proučevanju religije (v družbi oziroma kot družbenega pojava);
- spoznajo osnovni pojmovni aparat in se tako usposobijo za spremljanje (branje, uporabo) sociološko-religiološke literature;
- seznanijo se z poglobitnimi smermi oziroma teorijami religije;
- spoznajo poglobitne postopke sociološkega empiričnega raziskovanja in se s tem usposobijo za kritično branje socioloških in javnomnenjskih raziskav.

Predmet sociologije religije vključuje določena poglavja obče sociologije in nekaterih področij posebne sociologije (npr. urbane sociologije, sociologije kulture, sociologije družine, demografije, ipd.), ki so pomembne za razumevanje religioznega pojava.

POTOČNIK Vinko, Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev, v: Niko TOŠ et al., Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih), FDV, Ljubljana 1999, 81- 108.

ROTER, Z., Vera in nevera v Sloveniji (1968 - 1978), Založba Obzorja, Maribor 1982.

Internet danes nudi ogromno možnosti za študij religije. Študent mora predvsem znati uporabljati Cobiss (po imenih avtorjev, ključnih besed). Drugi koristni naslovi (in prek njih številne povezave):

Svetovna statistika vernosti, cerkvenosti (<http://www.adherents.com/>);

Statistični Urad Republike Slovenije (<http://www.sigov.si/zrs/>);

Urad za verske skupnosti vlade RS (<http://www.gov.si/uvsv/index.htm>).

Arhiv družboslovnih podatkov (http://rcul.uni-lj.si/~fd_adp/);

Katoliška cerkev na internetu (<http://www.rkc.si/>), itd.

II: POJAV RELIGIJE V SOCIOLOŠKI LUČI

V tem delu obravnavamo najprej vprašanje sociološke opredelitve religije, vključno s primere, ko je razločevanje med religioznim in nereligioznim najtežje (primer funkcionalnih nadomestkov religije in magije, mogoče pa je vključiti tudi pojav t.im. civilne religije, pri tem pa je vprašanje, koliko pri tem gre za pojav religije v običajnem pomenu). Nato predstavimo sestavljenost oziroma kompleksnost religioznega pojava, proces institucionalizacije religije oziroma socialne oblike vernosti, pa tudi vprašanje verske pripadnosti in konfesionalnosti.

1. Vprašanje opredelitve religije

Pojem religija je zelo raznolik in ni povsem enopomenski. Cicero denimo izvaja iz relegere – povezanost z bogovi, Avguštin jo razume kot reeligere – ponovna odločitev za Boga. Nekateri drugi pomen besede religija izvajajo iz latinskega "*re-ligare*", "povezati" oziroma "ponovno povezati". Kot celovita, integralna interpretacija življenja vključuje veliko razsežnosti življenja. Vsebinsko je v religijskem "*re-ligare*" možno razločiti sledeče vidike povezanosti in odnosov:

- 1) (ponovno) oblikovanje odnosa in povezanosti človeka s človeka presegajočo resničnostjo, z absolutnim in transcendentnim (onstranska razsežnost religije);
- 2) odnosi in povezanosti z drugimi ljudmi (družbeno-odnosna razsežnost religije);
- 3) odnos do celote stvarstva, (ustvarjene) narave in človeške družbeno-kulturne stvarnosti;
- 4) odnos do samega sebe (notranja koherentnost osebe, vključuje mišljenje, čutenje in delovanje).

Te razsežnosti, čeprav jih analitično lahko razločimo, so v vseh velikih religioznih sistemih vedno medsebojno povezane in medsebojno pogojene – dejansko jih v izolirani obliki ne najdemo niti pri posamezniku. Seveda pa med religijskimi skupinami in religijami obstajajo velike razlike, zlasti med koncepti monoteističnih religij, kjer je absolutno osebni Bog, in kozmičnimi religijami Vzhoda.

Povezanost pomeni tudi, da religija teži k doseganju celote bivanja s povezovanjem telesne, psihične in duhovne razsežnosti bivanja. Predvsem pa je pomembno spomniti na bistvo religije: religija odpira človeka v odnos z drugim človekom. Radikalen religijski pogled na odnose med ljudmi je izrazil Vladimir Solovjev (1996): po njem je bistvo religioznega principa v absolutnem priznavanju drugega, v brezpogojnem priznavanju bivanja (življenja) drugemu. Odtod ni presenetljivo, da se vsaka religija izraža ne le v etično-duhovnem učenju in kulturno-strukturnih značilnostih, temveč predvsem kot religiozna skupnost. Po drugi strani pa religije izhajajo iz tega, da je v posamezniku in v svetu dobro in zlo – zato religiozni princip pomeni težnjo k logiki dobrega in premagovanj zla. Slednje gre razumeti ne kot ideološki projekt (projekt idealne družbe, v kateri ne bi bilo zla), temveč kot naloga za vse

življenje, za vse generacije.⁸ Zato obnašanje, včasih pa tudi mišljenje, religioznih posameznikov in skupin pogosto le deloma uspe slediti logiki dobrega in udejanjanja brezpogojnega priznavanja drugega. Vseeno je pričakovati, da ima temeljno vodilo bistva religioznega principa, to je absolutno priznavanje obstoja drugega, močne konsekvence v življenju religioznih posameznikov in skupnosti, saj postavlja zahteve za odnos z (znanim in neznanim) drugim, posebej pa za ljudi v stiski; pričakovati je vpliv na karitativno dejavnost, pozornost da revnih ipd.⁹ Omenimo še, da se religiozni princip sklada s principom ljubezni, kot njen smisel razume denimo Vladimir Solovjov – M. Rupnik povzame z besedami: "ljubezen je dejansko priznavanje drugega v vsej njegovi objektivnosti in resničnosti".¹⁰

V vsakdanjem razumevanju zahodne kulture religija pomeni češčenje transcendentne moči, božji nauk in veroizpoved ljudi, ki so povezani (ali/in organizirani) v skupine oziroma verske skupnosti.

Nastanejo problemi: Kaj narediti, ker nekatera verstva ne poznajo božanstva (zlasti budizem, kitajske vere)? Arabski jezik ne pozna besede religija; v sanskrtu ekvivalent dharma (zakon, navada, red) ali bhakti (versko zaupanje): v kitajščini religijo prevedejo z Zong jiao (nebeški nauk), ipd.

Kaj je religija sociološko? Poskus definiranja religije je zelo raznolik in težaven.

Po Webru religije ni mogoče vnaprej definirati – to je mogoče šele na koncu raziskovanja (pa še tedaj omejeno).

Danes poskušamo religijo – na sečišču religiologije, praktične teologije in sociologije - vsaj opisati. Vsaj okt "delovni pojem", ki omogoča analizo religije v njenih bogatih razsežnostih. Nekateri (npr. Glock) predlagajo zelo pragmatično rešitev: ni napačnih definicij, ampak za raziskovalce le (ne)koristne definicije.

Smiselno je predvsem razlikovati med **religijo** in **religioznostjo** (vernostjo). Religijo razumemo kot **zaznavno, strukturirano in institucionalizirano** obliko religioznosti. Praviloma jo sestavljajo bolj ali manj kanonizirana **besedila, nauki**, zapovedana verska **praksa** in specifično razumevanje **duhovnosti**; z njo je povezanih vrsta institucionalno določenih vlog - denimo duhovniki / svečeniki – in praks – denimo obredi, navade itd. Lahko rečemo, da je religija družbena materializacija religioznosti.

Religiozni človek: Ljudje, ki so zavezani razsežnostim neke religije, sebe razumejo kot kristjane, taoiste, muslimane, itd., t oje pripadnike določne verske skupnosti. Religija pomeni določeno človekovo **stanje**, njegovo bistveno **značilnost**, pa tudi **zmožnost**.

8 Religija ne odpravi zla, niti ga ne zanika, umesti ga v kontekst celote individualnega in skupnega življenja.

Za veliko religij, predvsem pa za abrahamovske monoteistične religije – judovstvo, krščanstvo in islam –, velja, da je princip dobrega močnejši in da zlo ne more doseči končne zmage nad dobrim.

9 To se kaže denimo v krščanstvu zadnjih desetletij v konceptu in praksi "prednostne izbire za uboge".

10 Tako interpretira M. Rupnik (v Solovjov 1996: Smisel ljubezni, Ljubljana: 101) Solovjovove misli o smislu ljubezni. K temu je smiselno dodati, da ima ljubezen več oblik, kot to precej jasno nakažejo grški izrazi agape, philia in eros – lahko je vzajemna, lahko brezpogojna, lahko izključujoča (če je vezana na spolno vez v zakonu) lahko odprta do drugih v omejenem številu (prijateljska ljubezen) ali neomejenem in brezpogojnem (agape, darovanjska ljubezen). Agape, to je brezpogojno ljubezen, najdemo v vseh svetovnih religijah, najbolj jasno pa v krščanstvu.

Religiozni človek je v odnosu s transcendenco, ki ga v njegovem bivanju **emocionalno, kognitivno in eksistencialno** (torej celostno) določa.

A. Dvojni pristop k opredelitvi religije: substancialne in/ali funkcionalne opredelitve religije?

Nastane vprašanje, ali naj religijo definiramo z vidika (krščanskega, muslimanskega, hinduističnega...) **bistva** ali iz njene **funkcije**, ki jo ima za človeka in družbo. V tej dilemi se odvija dolgotrajna, vendar še zdaleč nedokončana znanstvena diskusija o pojmu religije.

A. Substancialna definicija religie:

Substancialna definicija religije poudarja vsebino, smisel religije. Zanima jo predvsem odnos (individuuma) do transcendence. Tako Tylor opredeli: religija je verovanje v duhovno bitje. To je znano stališče in v zvezi z takšnim gledanjem govorimo o minimalni opredelitvi. Nekateri drugi, denimo R. Otto, v središče religije postavljajo izkustvo svetega (sveto kot povsem drugo/drugačno od posvetnega). Durkheim v središče religije postavlja sistem verovanj in praktik, ki se tičejo sakralnega (kot nasprotje profanega).

Pri tej definiciji gre v glavnem za stališča, ki jih ima človek do določene religije, npr. kakšna je povezanost določenega človeka s krščanstvom oziroma s krščanskimi cerkvami.

B. Funkcionalno razumevanje religije:

Pri tem pristopu je v ospredju raziskovanje manifestacij in delovanja religije na osebo in družbo. V sociološka raziskovanja religije uvršča pojave, ki skušajo zadovoljiti določene človekove temeljne (individualne in kolektivne) potrebe. Ko namreč človek v življenju ne uspe najti zadovoljivih rešitev, sprejema "sakralni kozmos". Izkustvo tega kozmosa pomeni preseganje človekove bio-kozmološke narave in določenosti, pa tudi vizijo življenja, ki presega prostor in čas.

Kaufmann meni da gre za naslednje funkcije: identifikacijo, premagovanje končnosti, socialno integracijo, upor proti nepravilnim odnosom, kolektivno zavest (slednje je poglobitno za Durkheima); emancipacijo iz družbene bede, pa tudi kompenzacijo (Marx); model smisla in perspektive, v kateri ljudje živijo (Weber); vzpostavljanje socialnega reda v družbi (Luhmann), ipd.¹¹

Avtorji funkcionalistične usmeritve (J.M. Yinger, T. O'Dea, Th. Luckmann, N. Luhmann) poudarjajo, da opredelitev religije ne more biti ekskluzivna (izključujoča), temveč inkluzivna (vključujoča). Zato včasih ne zmorejo razmejiti religije od psevdo-religioznih, magičnih in ideološki pojavov (nacionalizem, komunizem) kakor tudi od funkcionalnih substitutov.

Glede transcendence v širšem smislu (ne le kot odnos do Boga, temveč kot preseganje človeške biološkosti in psihično/družbenega življenja omejenega na ta svet) je smiselno uporabiti pristop, ki ga predlaga Thomas Luckmann. Transcendenten smisel življenja je v

¹¹ Religija so vsi pojavi, ki presegajo biološko in psihološko naravo: ljubezen, družina, znanost, oblast, pa tudi droga (Luckmann); je tisti del kulturnega sistema, ki je namenjen zadovoljiti temeljnih potreb, nanašajočih se na preživetje (Malinowski); religija je pomemben oziroma bistveni del družbenega mehanizma..., ki omogoča človeškim bitjem skupaj živeti v sistemu urejenih družbenih odnosov (Radcliffe-Brown).

veliki meri odvisen od tega, kaj se sprejema kot najvišja in poslednja resničnost in kateri vidik človekovega življenja se poudarja kot najpomembnejši. Luckmann glede tega razlikuje tri stopnje človekovega preseganja biološkosti ali tri ravni transcendence. Nekoliko poenostavljeno rečeno se kažejo na sledeč način: najvišje transcendence se izražajo na religiozni ravni kot vera v absolutno, kot sveti kozmos; vmesne transcendence predstavljajo veliki idejni, ideološki in filozofski sistemi, denimo transcendence sekularnih ideologij, naroda, rase, razrednosti (včasih jih imenujemo psevdo-religije); minimalne transcendence izražajo tako imenovane "samo-izpolnitve", denimo instant potrošniška duhovnost, dnevna astrologija, oblike razširitve zavesti itd.¹²

Vendar oba pristopa sta drug drugemu korektura in dopolnitev. Sam **substancialni pristop** je namreč v nevarnosti, da - v moderni in pluralni družbi - vzame v obzir le ozek del religijskih pojavov in religioznosti. **Funkcionalno** pojmovanje religije pa je v nevarnosti, da preveč fenomenov definira kot religiozne, na vsebinsko substanco pa pozabi (v ospredju ni resničnost religije, marveč njena funkcija).

C. Funkcionalni ekvivalenti religije

Že nekajkrat smo se srečali z vprašanjem razmejevanja (diferenciacije) religije in preostalih področij življenja. Pri tem pa naletimo na problem nejasne razmejitev religioznega simbolnega (pod)sistema od drugih področij.

Moderna religija se namreč ne omejuje le na organizirane oblike, na religiozne institucije, cerkve, sekte in druge oblike. Yinger trdi, da funkcije, ki jih je Parsons pripisoval religiji, lahko izvedejo tudi drugi podsistemi družbe. Oba, Parsons in Yinger opazita: Ker religije ne integrirajo več vseh članov družbe, vstopijo na njeno mesto razne ideologije in gibanja. V tem smislu govorimo o funkcionalnih ekvivalentih religije.

V nastalo praznino torej vstopi "nadomestna religija". Gre za fenomene, ki sugerirajo možnost preseganja bio-kozmoških omejenosti, posebno prek določene individualne ali družbene ekstaze. S tem se predstavljajo kot alternativa za zadovoljevanje potreb, h katerim prvenstveno niso usmerjeni.

Na individualni ravni lahko določeni pojavi (gibanje nazaj k naravi, umetniško ustvarjanje, ljubezen oziroma zaljubljenost, droga (zlasti te, ki dajejo občutje spremenjenega zavedanja, psihadelične droge), mass-media, rockovska glasba, punk, ipd.) omogočajo:

- nekaj izrednega ali "trance", kar pomeni prelom z vsakdanjostjo, z monotonijo življenja;
- občutek, da se vse znova začneja;
- občutek prenehanja žalosti in bolečine;
- intenzivne odnose.

Na ideološki in politični ravni (pojavi kot so liberalizem, nacizem, komunizem, nacionalizem) ponujajo:

- celostni odgovor na vse probleme (odrešenje),

¹² Po Luckmannu je za sodobnost značilno, da minimalne transcendence dosejajo široke kroge družbe – za razliko od preteklosti, ko so bile značilne za bohemske kroge.

- nov pravičnejši družbeni red
- totalno osvoboditev (liberalizem)
- totalno enakost (marksizem)
- totalno srečo v veličini lastne domovine (nacionalizem)

Takšne ideologije se predstavljajo kot totalni sistemi, ki zahtevajo ne le pripadnost, temveč zaupanje, brezpogojno sprejemanje, navdušenje. Ustvarjajo nove obrede, nove mite in "Olimpe" herojev.

D. Religija in magija

V svetu jih je nekaj tisoč pojavnih oblik magije. V Italiji je CENSUR ugotovil navzočnost vsaj 200 novih pojavov magije. Tudi pri nas vedno bolj razširjen pojav.

Štiri najštevilčnejše in najdejavnije »igralske skupine« te velike »duhovne družine«: o prostožidarji, spiritisti, okultisti in satanisti.

Prostožidarji naj bi nastali že v srednjem veku, združba svobodnih »gradbenikov«, vanje pa naj bi se vključili alkimisti in okultisti. Ponekod (npr. v Veliki loži v Londonu) v svoji sredi niso trpeli ateistov, drugod pa so odstranili vsako religioznost in se navzeli antiklerikalnih naziranj (najbolj tipičen primer Veliki Orient v Franciji).

Spiritisti - začetek 1848 v ZDA (sestre FOX), pod vplivom teorije o »univerzalnem magnetizmu« (Mesmer 1794-1815). Spiritizem naj bi se za razliko od religij naslanjal le na znanstveno dokazljiva dejstva – zato posebej zanimiv za znanstvenike. Obljublja: moč, da ukazujemo svetu duhov; možnost stika z umrlimi. Vendar na dnu praviloma želja po moči, tudi v hotenju komuniciranja z dušami narave, dreves – z vsem, kar naj bi imelo dušo.

Okultisti: – poudarek na obrednih, magičnih formulah -, katerih namen je pridobivanje posebnih moči in oblasti. Gre za individualne in skupinske obrede. Okultizem vključuje značilno kozmologijo: človek, ki nosi v sebi božansko iskro, je padel v svet pojavov, uvajanje v kulturni red (s pomočjo kulturnega obredja) pa pomaga človeku, da se reintegrira v prvotno stanje. Zelo poudarjajo nasledstvo (zadnji člen verige) kakšne velike izredne osebnosti.

Satanisti : V nekaterih satanističnih skupinah so navzoči vplivi obredne magije. Nekateri priznavajo in častijo Satana kot osebo, v Kaliforniji pa je smer, kjer satana ne priznavajo kot osebo, marveč kot ateistični simbol prometejskega upora »absolutnega osebka« proti pravilom in dogovorom. Zanje je znana črna maša, ki je blasfemična parodija katoliške maše, je oblika čaščenja Satana.

Odnos med magijo in religijo

Med njima lahko najdemo precej podobnosti (nekateri imajo zaradi njih magijo preprosto za religijo), dejansko pa so med magijo in religijo razlike, ki so bistvenega pomena in kažejo na to, da obeh fenomenov ne gre postavljati v isti red pojavov in stvari. Razlike (in seveda podobnosti) lahko motrimo na več ravneh:

Na odnosni ravni: pri odnosu do nad-empiričnih resničnosti magija manipulira z nadnaravnimi silami, religija pa priznava podrejenost – in slavi Boga.

Glede ciljev: magija vidi individualistične koristi, v okviru individualnih in konkretnih namenov, pri religiji pa so v ospredju splošni, globalni in komunitarni (skupnostni) poudarki.

Glede *temeljne drže*: pri magiji gre za obvladovanje neosebni, misterioznej sil (mehanicistične tehnike), pri religiji pa za zaupanje v osebno resničnost, ki človeku pomaga.

Na ravni *obredja*: pri religiji se obredje venomer prenavlja in razvija, pri magiji pa poznamo fiksacijo (nenehno in natančno ponavljanje) simbolov, gest in besed.

Na *čustveni* ravni magija vodi v strah fatalistične odvisnosti, medtem ko je pri religiji v ospredju čustvo ljubezni in zaupanja v božjo previdnost.

Jasno in natančno opredelitev razlike podaja Tomaš Špidlik v razlikovanju med molitvijo in magičnimi obrazci.¹³ "Prvotna ljudstva so menila, da morajo molitve zamenjati z magičnimi obrazci, besedami ali skrivnostnimi stavki. [...] Vendar je ogromna razlika med magično ali čarovniško formulo in resnično molitvijo. Magija predpostavlja, da imajo besede same neko skrivnostno moč. Enkrat ali večkrat jih je treba samo izgovoriti in nekaj se zgodi. Nasprotno pa v molitvi besede same nimajo kakšne posebne moči, se pa z njimi obračamo na nekoga, ki je močan. Z besedami vstopamo v "pogovor duše z Bogom" [...] Bog razume naše besede. Od njega je odvisno ali bo uslišal naše prošnje ali pa ne. [...]"

Molitev se umakne magiji tam, kjer se pobožnost spremeni v praznoverje. Tam besede niso več most in sredstvo komunikacije med Bogom in človekom, pač pa postanejo nekaj neodvisnega, nekakšen idol, ki nas ločuje od Boga. Čarovnik ali mag ne potrebuje božje pomoči, on verjame v posebno moč svojih obrazcev."

2. SESTAVLJENOST IN RAZSEŽNOSTI RELIGIJSKEGA POJAVA

Že predhodno smo ponovno poudarjali, kako je religija pojav zelo bogate in kompleksne narave. Pri verskem življenju gre za različne ravni dogajanja: na eni strani kognitivno, na drugi pa vero/verovanje, kar pomeni sprejemanje resnic in resničnosti, ki ji razum ni kos (nadrazumska, razodeta resničnost). Gre za določeno obredno vedenje, pa tudi za doživljanje in »raziskovanje« nadempiričnih resničnosti. Poleg tega se pojavlja družbeno kulturni mehanizem, ki definira etnično, socialno, pa celo politično identiteto, itd. Religija je torej kompleksen kodeks, nekakšen skupek »formul«, s pomočjo katerega verniki organizirajo doživljanja sveta in transcendence, poznavanje sveta in človeka, obredne prakse, pa tudi sisteme verskih resnic.

Ljudje pa versko živijo na zelo različne načine. Sociologija religije najpogosteje raziskuje prav sestavine in stopnje, pa tudi bolj ali manj tipične oblike povezanosti oziroma navezanosti posameznega človeka ali skupine z/na religijo. Res pa je, da tudi pri opazovanju in sociološki analizi vernosti ne gre brez težav, ker vsak raziskovalec vsaj do neke mere motri in razumeva resničnost skozi zgodovinsko, kulturno in psihološko situacijo, iz katere prihaja.

Zato so različni avtorji opozarjali na različne sestavine religioznosti. Razni avtorji predlagajo različne rešitve.

Sredi šestdesetih let je koncept sestavljenosti religioznosti predložil tudi ameriški sociolog Charles Glock in vse do danes ostaja med najvplivnejšimi na tem področju. **Glock in Stark**¹⁴

13 . Špidlik. Osnove krščanske duhovnosti. Maribor: Slomškova založba 1998, str. 278-288.

14 Ch. Glock in R. Stark. Religion and Society in Tension. Chicago: Rand McNally, 1965.

pojavnost religioznosti predstavljata v 5 razsežnostih: **izkustvena** (versko izkustvo, doživetje), **ritualna/obredna** (udeležba pri obredju, povezanost prek obredja), **idejna/ideološka** (tu gre za sistem idej in odnos do njih, stališča do verskega nauka oziroma sprejemanje verskih resnic, in ne za politično ideologijo), **intelektualna** (versko znanje) in **posledična** (odraz gornjih razsežnosti v vsakdanjem življenju). Teh pet faktorjev se je (po faktorski analizi) izkazalo za sorazmerno avtonomne. Tako zastavljene dimenzije religioznosti kažejo na kompleksnost verskega pojava.

Sčasoma je prišlo do nekaterih modifikacij. S pomočjo te razsežnosti je tako mogoče osvetli navezanost nekega človeka npr. na sistem verskih resnic in vedenjskih norm nekega verskega gibanja.

Vprašanje pa je, ali ne bi bilo mogoče najti neke precej konstantne strukture religioznosti. Vsekakor pa med konstitutivne elemente religioznosti sodijo:

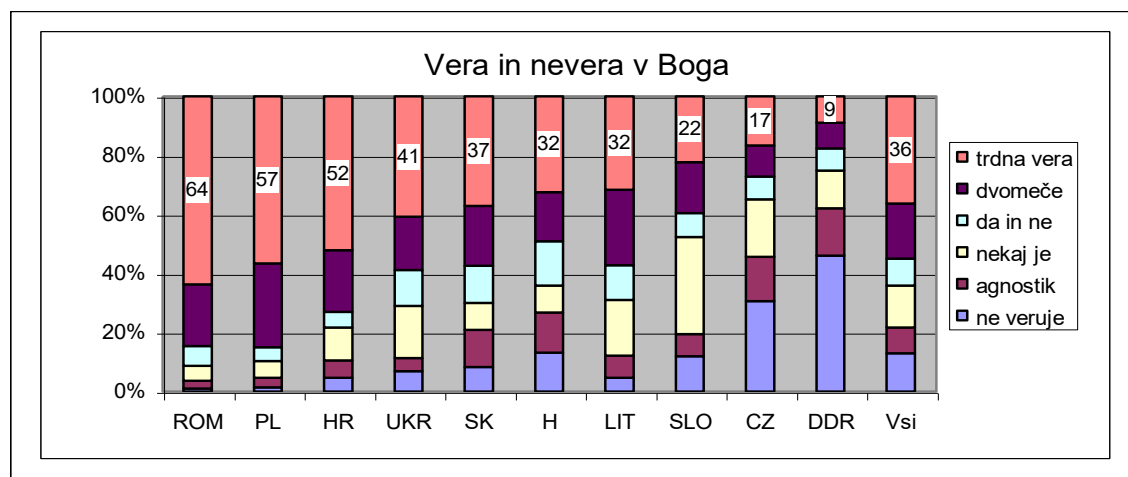
- a) verovanje (verske resnice),
- b) verska praksa,
- c) doživljanje in izkušanje,
- d) versko znanje.

Postopoma pa se je začel razvijati zaokrožen **multidimenzionalen** pristop, ki je obenem tudi teoretično usmerjen in skuša artikulirati različne komponente, polivalentnost in kompleksnost religioznosti. Dognati hoče realen pomen posameznih razsežnosti in korelacije med njimi.

A. Idejna/ideološka razsežnost: Verske resnice, vsebina, nauk, doktrina

Predstavljajo temeljno resničnost religioznega življenja. Gre za kompleks kognitivnih in intuitivnih elementov, ki jih ni mogoče jemati le kot intelektualno, ampak tudi kot izkustveno in doživljajsko resničnost, tudi kot stvar volje. Nanašajo pa se na meta-empirično resničnost in so torej nadržacionalna resničnost, ki ne more biti podvržena verifikaciji. Gre za sprejemanje vsebin, ki se nanašajo na Boga, svet, človeka, zgodovino, interpretacijo življenja glede na zadnjo resničnost in odnos med temi stvarnostmi.

Grafikon 1: Vera in nevera v Boga v deželah srednje in vzhodne Evrope (Aufbruch)



V sleherni religiji je navzoča določena serija resničnosti:

- Konceptija Najvišjega Bivajočega, bolj ali manj artikulirana.
- Skupek verskih resnic o nadnaravnih dogajanjih kot poseg božjega v zgodovino
- Nujnost in oblike odnosa do Boga, torej problematika med sakralnim in profanim, kulturnim, religiozna praksa, itd. Sociologija raziskuje (na objektivni ravni oz. na ravni creda) predvsem modalitete in intenziteto sprejemanja osnovnih vsebin veroizpovedi.
- Vizija sveta, človeka, zgodovine v njihovih medsebojnih razmerjih
- Določena konceptija in možnosti odrešenja (pogoji, sredstva, modalitete - objektivni in subjektivno moralne).

Tabela 5: Verski kozmos v deželah srednje-vzhodne Evrope (Aufbruch 1998)

	Bog	duša	nebesa	Vstajenje	čudeže	napoved prihodnosti	zdravljenje s polaganjem rok	pekeli	
PL	96%	91%	82%	79%	55%	33%	41%	46%	
ROM	96%	88%	72%	62%	55%	37%	40%	37%	
HR	89%	87%	73%	69%	67%	62%	44%	44%	
UKR	87%	81%	68%	48%	46%	55%	39%	39%	
LIT	86%	90%	73%	60%	58%	56%	44%	51%	
SK	74%	74%	57%	52%	50%	38%	35%	31%	
SLO	65%	76%	45%	37%	57%	39%	47%	28%	
H	63%	73%	37%	27%	29%	25%	23%	19%	
CZ	35%	49%	26%	21%	35%	28%	33%	14%	
DDR	28%	42%	20%	13%	-	-	-	7%	
VSE	78%	77%	61%	50%	48%	41%	38%	34%	

B. Intelktualna razsežnost: versko znanje

Vključuje intelektualno, filozofsko, teološko elaboracijo verovanj – v zaokrožen nauk (doktrino). Pomemben vidik te razsežnosti predstavlja versko znanje. V času, ko je znanstveni pristop k reševanju človeških vprašanj dosegel širok razmah, je tudi versko znanje, verska izobrazba pomembnejši del verskega življenja. Teologija in druge teološke vede so tudi v razmahu.

Vendar pa versko znanje pri vernikih (in drugih) ne napreduje zmeraj z rastjo teoloških in drugih znanosti. Znano je, da je poznavanje vernosti še posebej – tako relativno kot absolutno - nizko posebno v deželah, kjer versko izobraževanje ni imelo pravega mesta ali bilo politično ovirano, potisnjeno na rob. Teološka fakulteta je bila izključena iz univerze, versko izobraževanje pa izločeno iz družbe.

Vendar o verskem znanju nimamo pravih empiričnih podatkov. O tem je veliko ugibanj in posplošenih ocen. Določeno idejo pa je mogoče dobiti iz raziskave poznavanja Biblije pri nas, kjer je kar tretjina vprašanih Sv. brata Cirila in Metoda uvrstila med biblične osebnosti.¹⁵

C. Izkustvena razsežnost: versko doživljanje, doživetje

Pod to razsežnostjo religioznosti raziskujemo različne modalitete, »vsebine« (npr. verski strah, ljubezen, privlačnost, fascinacijo..) in intenziteto teh doživljanj (npr. močnejše ali šibkejša doživetja svetega, ipd.), ali kot prikazuje spodnja tabela, bližino-oddaljenost Boga. Pri tem vidimo občutne razlike glede na starost, stopnjo izobrazbe in na politično pripadnost (kot se odraža skozi prizmo volilcev).

Tabela 6: Bližina – oddaljenost doživljanja Boga (Aufbruch)

	ne verujem v Boga	sploh mu nisem blizu	nisem mu blizu	precej blizu	izredno blizu	ne morem reči
VSI	17,9	8,3	15,3	33,1	5,2	18,9
moški	20,7	9,6	17,0	30,9	3,3	17,2
ženske	15,6	7,3	14,0	35,0	6,9	20,3
STAROST						
->30	20,0	9,8	20,8	25,3	2,4	20,0
30 - 45	19,6	10,6	14,3	28,6	4,3	21,6
46 - 60	17,4	3,7	14,9	41,5	6,2	14,9
61 ->	13,8	8,5	11,2	38,8	8,5	18,3
IZOBRAZBA						
OSNOVNA	7,0	3,5	12,3	47,5	12,0	16,5
POKLICNA	14,1	9,0	18,8	33,7	2,7	20,8
SREDNJA	22,5	12,9	17,7	25,1	2,4	18,9
VISOKA	36,2	5,5	10,2	23,6	3,1	18,9
SEM VEREN	0,6	0,4	12,2	59,6	9,4	17,3
NEODLOCEN	13,0	14,9	27,2	11,1	1,9	29,1
NISEM VEREN	62,8	18,1	9,7			9,3
VOLILCI STRANK						
ZLSD	42,6	14,9	14,9	6,4	2,1	17,0
LDS	32,1	14,2	19,8	14,8	1,9	17,3
SNS	15,8	36,8	5,3	26,3		15,8
SLS	4,1	2,7	20,9	48,0	3,4	20,9
SDS	7,2	7,2	18,8	50,7	4,3	11,6
SKD		1,2	3,6	63,9	19,3	9,6

¹⁵ Prim. V. Potočnik, v: J. Krašovec, Interpretacija Svetega pisma.

Č. Obredna razsežnost - kult

Kult je skupek organiziranih in predlaganih obredij (geste, besede, obredni predmeti, oblačila, prostor, simboli). S participacijo vernik manifestira svojo odvisnost od Boga in v njih najdeva poživitev svoje vernosti.

Tri osnovne funkcije obredja:

- Ekspresivna: služijo manifestiranju čustev, drž do Boga in realiziranju odnosov do Najvišjega (bitja).

- Instrumentalna: čast božja; poseben interes na duhovni ravni (milost, odrešenje) ali materialni (na ravni bio-kozmoško, družinsko, socialno.)

- Eksistencialna: konsolidacija religioznih standardov, odnosi z enako verujočimi, socializacija.

Tabela 7: Delež obiska nedeljskega bogoslužja v Sloveniji (v %)

Škofija	Prebivalci	% preb. na škofijo	Katoličani (krščeni)	% katol. na prebiv.	Nedeljniki	% nedelj. na kato-ličane	% nedelj. na prebi-valce
SLOVENIJA	1971363		1606584	81,49	310214	19,30	15,73
KOPER	260690	13,2%	204104	78,3	39262	19,2	15,1
LJUBLJANA	883931	44,8%	699979	79,2	140731	20,1	15,9
MARIBOR	826742	41,9%	702501	85,0	130221	18,5	15,8

Poznamo več tipov obredja:

Delitev na dve skupini je najbolj poznana: stalno obredje, ki se ravna po koledarju in se npr. vsako leto ali tedensko »ponavlja«. Druga skupina pa so obredi, npr. krst, ki jih le enkrat prejmemo (gre za iniciacije v novo življenjsko obdobje). Vsi pa so lahko ali individualni ali kolektivni, obvezni ali prostovoljni.

Tabela 8: Ali se vam zdi pomembno, da je otrok krščen?

	da	ne	Odvisno
ROM	94,4	2,2	3,4
PL	90,8	2,9	6,3
LIT	88,2	6,0	5,8
HR	83,4	7,6	9,0
UKR	80,5	5,5	14,0
SK	68,8	18,5	12,7
H	68,3	20,9	10,8
SLO	63,7	16,6	19,7
CZ	25,7	47,7	26,6
DDR	20,5	42,1	37,4

Ena izmed značilnosti sedanje slovenske vernosti je v upadanju obiskovalcev rednega bogoslužja (tabela 10 prikazuje raven udeležnosti pri nedeljskem bogoslužju – »nedeljnikov«), in relativno veliko višjo »povpraševanje« po obredih prehoda – kot kaže tabela 11). V Sloveniji starši tri četrtine novorojencem preskrbijo krst. Cerkevno se poroči dve tretjini novoporočencev, delež cerkvenih pogrebov pa je še višji – nad 80%.

D. Posledična razsežnost - moralno vedenje, delovanje v družbi in kulturi, dobrodelnost itd.

Religija vedno ponuja vrednote in cilje, ki predstavljajo širok in artikuliran projekt človeka in družbe. Predstavlja jih kot odgovor na temeljne in zadnje instance človekove eksistence. Pri tem pa religija teži k temu, da v območje svojega vpliva pritegne tudi druge vidike življenja. Tako prihaja do norm, ki regulirajo ne le odnose do Boga, ampak tudi med ljudmi. Konkretno religija prinaša vrednote in principe, poleg tega pa vedenjske modele, ki olajšujejo doseg prvih.

Vendar lahko prihaja tudi do diferenciranega odnosa med religioznim in moralnim vedenjem (teologi v tem primeru govorijo o "moralni shizmi").

V naslednji tabeli pa je pokazan eden izmed vidikov spolne morale. Zakonska zvestoba je stalni element krščanskega moralnega nauka, zato lahko iz podatkov o stališčih do tega vprašanja razberemo, v kolikšni meri je pri nas prisotna ta razsežnost krščanskega verovanja. Iz primerjave med podatki v letih 1991 in 1998 vidimo, da se krščanska moralna drža nekoliko utrjuje.

Tabela 9: Vrednota zakonske zvestobe v Sloveniji (v %)

KAJ MISLITE O TEM, ČE IMA POROČEN MOŠKI ALI POROČENA ŽENSKA SPOLNE ODNOSE IZVEN ZAKONA?		
	1991	1998
- to je vedno slabo	32,3	46,1
- skoraj vedno je to slabo	26,7	26,0
- le včasih je to slabo	21,9	12,6
- to ni nikoli slabo	8,5	6,1
- ne vem	7,6	7,1
- ni odgovora	3	2,1

3. Organiziranost, instutucionalizacija, oblike verskih skupnosti

Najbolj izrazito sociološki vidik religije je v povezanosti (tipu odnosov) vernikov, pripadnikov določene veroizpovedi.

Pri tem sociologija upošteva predvsem dva vidika:

- stopnje povezanosti, vzajemnosti (agregacije) članov
- stopnje kompleksnosti določene verske skupnosti.

Navadno se obravnavajo naslednje teme:

- skupina, skupnost;
- institucija in procesi institucionalizacije;
- verska organizacija, gibanje.

Te oblike predstavljajo različne prostore verskega življenja in delovanja.

A. Cerkev – sekta

Gre za družbene oblike, podobe, zgradbe ali strukture, ki se izoblikujejo, ko ljudje religiozno delujejo.

Že v naši kulturi, kaj šele v svetovnem merilu so te oblike zelo različne in številne. Najbolj preprosto razlikovanje glede na velikost (število članov) in glede na kompleksnost notranje zgradbe. Najbolj preprosta oblika verske organiziranosti je tako kult, najbolj pa cerkev, vmesni stopnji pa sta sekta in denominacija. Najbolj poznani (predvsem v krščanskem kulturnem prostoru) pa sta cerkev in sekta.

M. WEBER, E. TROELTSCH: Ta dva avtorja sta postavila še danes prevladujočo tipologijo dveh temeljnih institucionalnih oblik religije: CERKEV – SEKTA.

Weber izpostavi razliko med cerkvijo in sekto (npr. verska karizma v cerkvi se ne nanaša več na osebo, marveč na službo).

Ernst Troeltsch (1865 – 1923), študij: evangeličanska teologija, filologija, filozofija, zgodovina; uči v Berlinu.

O družbenih institucijah na splošno: Ljudje živimo hkrati v dveh svetovih:

- v mikro svetu neposrednega izkustva vis-a-vis odnosov (srečanja, ki so polna "novosti oz. presenečenj", sčasoma prehajajo v navade, včasih v svet rutinskih srečanj). Kmalu pa odkrijemo, da nekaterih ne srečujemo predvsem kot posamezne osebnosti, ampak bolj ali manj kot predstavnike širšega sveta - to pa je

- makro-svet gigantskih struktur; v teh odnosih drugi ostanejo po večini anonimni, oddaljeni, abstraktni.

Oba "svetova" sta bistvenega pomena za naše izkustvo družbe (biti v družbi, družbeno bitje). Mikro svet dobi pravi pomen šele na ozadju makro-sveta, ki v svet posameznika prinaša pravila in norme, ki regulirajo življenje in odnosom dajejo večjo gotovost in stabilnost (OBJEKTIVIZACIJE IZKUSTVA DRUŽBE = INSTITUCIJE).

Institucija pomeni celoto družbeno priznanih in varovanih odnosov, vlog, norm, v okviru katerih ljudje zadovoljujejo svoje potrebe.

Poleg teh dveh ravni (posamezniki, makro strukture - zlasti država) obstaja tudi vmesna raven – raven vmesnih združenj, skupnosti, organizacij in institucij. Različna poimenovanja – z različnimi poudarki – vmesne ravni so: intermediarne institucije, vmesne skupnosti, civilna sfera itd.

Veliko razlogov govori v prid delitvi vmesne ravni med posameznikom in družbenimi makro institucijami na dve območji: na mikro raven malih življenjskih skupnosti in nekaterih skupnosti prepričanj (družina, soseska, prijatelji, primarne skupine skupnosti prepričanj - npr.

primarne religiozne skupine;, izjemoma lahko tudi skupina na delovnem mestu.) ter mezzo raven obsežnejših skupin civilne družbe (lokalno organizirane skupine Cerква, ekoloških in drugih družbenih gibanj, različna združenja, pa tudi krajevne organizacije strank).¹⁶

Primerjavo cerkev-sekta: glej primerjavo na spodnji kopiji prosojnice.

CERKEV – SEKTA

•Številčno velika skupnost, potencialno vsi prebivalci	•Običajno manjša skupnost, samo religiozno “kvalificirani”
•Pripadnost po rojstvu	•Prostovoljen pristop, izbira
•Hierarhična vodstvena struktura	•Vladanje kvalificiranih
•Razvoj statusov-vlog	•Enakost znotraj skupine
•Etična toleranca	•Etična in asketična zahtevnost
•Mila disciplina	•Stroga disciplina
•Progresivna prilagoditev svetu	•Nezaupanje do sveta, oddaljenost od sveta
•Birokratska organizacija	•Karizmatična organizacija

B. Denominacija

Dejansko pa se verske skupnosti in veroizpovedi bolj ali manj približujejo idealnim oblikam cerkve ali sekte. Cerкve so lahko nacionalne, ali mednarodne (nacionalne), ali pa le posamezne, manj čvrste veroizpovedi, ki jih sociologija imenuje **denominacije** (značilne predvsem za ZDA). Tudi na področju sekt lahko govorimo o sektu v običajnem pomenu, starejše ali ustaljene sekte pa že imajo nekatere elemente denominacije, druge skupine pa so le kulti (teh v sodobnem času nastaja veliko).

Med cerkvijo in sekto: **denominacija**. To vmesno obliko je uvedel v ZDA že Richard N. Niebuhr (The Social Sources of Denominationalism. New York 1929).

Nastane iz sekte, podobnost, vendar članom dopuščajo neomejeno delovanje v svetu. Na drugi strani po ima veliko podobnosti s cerkvijo, vendar uveljavlja svoboden vstop v versko skupnost in priznavanje religioznega pluralizma.

¹⁶ Tako delitev predlagata P. L. Berger in Th. Luckmann. 1999 [1995]: Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija modernega človeka. Ljubljana: Nova revija.

C. Kult

Že Troeltsch je govoril o tretji obliki (tipu) verske organizacije: im. mistika (pri tem gre le za prehodne in povsem osebno sestavljene skupine). Značilen zaseben karakter religioznosti (šibka institucionaliziranost), ne pozna formalnega članstva.

Vendar v modernem življenju postajajo vedno pomembnejša socialna oblika vernosti

NRG – nova religiozna gibanja (tudi NRM) je pojem, ki označuje **številne sakralne skupine** - v sami cerkvi in izven nje. Predstavljajo nepričakovani verski preporod in duhovno revolucijo, katera postavlja v središče svojega znanstvenega zanimanja vse najnovejše šole sociologije religije. Tako so nekateri – tudi tvorci teorij o sekularizaciji, nevidni religiji, religijskem tržišču in civilni religiji – precej obrnili k raziskovanju novih sekt in modernih verskih skupin v Cerkvi in izven nje.¹⁷

4. Verska pripadnost, konfesionalnost, verska praksa

Na mikrosocialni ravni (v odnosu do posameznih oseb, torej na medindividualni ravni) je najpomembnejše vprašanje glede tipa pripadnosti verski skupnosti. Tip pripadnosti je odvisen od mnogih dejavnikov: od strukture skupine; od predstav, ki jih posameznik ima o svojem mestu v skupini in o skupini (organizaciji) sami; od tipa komunikacije, itd.

Tabela 10: Struktura organiziranosti RKC na Slovenskem

	Dekanij	Župnij	prebivalcev na župnijo	katoličanov na župnijo	nedeljnikov na župnijo
SLOVENIJA	62	797	2473	2016	389
KOPER	11	205	1272	996	192
LJUBLJANA	23	304	2908	2303	463
MARIBOR	28	288	2871	2439	452

Novejše empirične raziskave razkrivajo, da je tudi v tranzicijskih deželah, kjer so bile institucionalne oblike vernosti (in sploh verske organizacije) v preteklosti načrtno izpostavljene slabljenju in nameravanemu uničenju, še kljub temu večina članov cerkva, torej konfesionalnih.

Prav iste raziskave pa kažejo, da konfesionalnost (pripadnost določeni cerkvi) in vernost danes več ne sovpadata. Nekoliko preseneča podatek, da se več ljudi čuti pripadnike določene cerkve (člane cerkve), kot pa je tistih, ki odgovarjajo, da verujejo v Boga¹⁸. To pomeni, da za del populacije pripadnost Cerkvi pomeni predvsem (le) privrženost krščanskim in civilizacijskim vrednotam.

¹⁷ Med prvimi empiričnimi raziskavami nove religiozne zavesti, povezanimi z novim zavedanje religioznega v protestniški kulturi šestdesetih v ZDA, velja omeniti raziskavo religioznih pojavov v okolici San nFranciska - Glock, Charles Y. in R. N. Bellah, (ur.) (1976), *The New Religious Consciousness*, Berkley (Los Angeles, London): University of California Press. Glede krščanstva pa je treba omeniti obširen projekt, ki seje sklenil o obširnem zborniku (čez 800 strani) Fuss, Michael A. (ur.). 1998: *Rethinking New Religious Movements*. Rome: Pontifical Gregorian University.

¹⁸ V SLO se je v raziskavi *Aufbruch* za pripadnost izreklo 69% odrasle populacije, da verujejo v Boga pa 51%.

Vidik cerkvenosti oziroma konfesionalnosti dodatno osvetljujejo podatki o povezanosti s Cerkvijo, kot jo ljudje sami čutijo oziroma doživljajo. V Sloveniji okoli 50% vprašanih ocenjuje, da so (zelo) tesno povezani s Cerkvijo, 42% pa to povezanost ocenjuje za slabo, le pri 7% ni nikakršne povezanosti. Ti podatki razodevajo za Slovenijo relativno visoko pripadnost Cerkvi – v večini tranzicijskih dežel je precej nižja.

Velikega pomena je tudi vprašanje, kako ljudje zaupajo Cerkvi. V Sloveniji, kjer so značilne relativno nizke stopnje zaupanja do ljudi in ustanov, je zaupanje Cerkvi – glede na druge tranzicijske dežele – med najvišjimi, posebej še med mlajšimi generacijami (med starejšimi je zaupanje nižje).

Več podatkov o stališčih Slovencev do Cerkve glej na prosojnici (podatki Aufbruch) – kjer večina vprašanih meni, da Cerkev mnogim nudi duševno oporo in jih uči resnico. Večina pa je tudi mnenja, da je Cerkev v Sloveniji bogata.

Na splošno je mogoče reči, da pri nas večina priznava Cerkvi precejšnje kompetence za delo med ljudmi. S tem pa je navzkrižju drugo stališče, namreč da kljub temu se Cerkev najraje ne pojavlja v javnosti (to kaže na podaljševanje stališč iz prejšnjega sistema, po katerih je religija privatna stvar posameznika).

Verska praksa

V sociologiji religije je precej razširjeno raziskovanje religioznosti s pomočjo analize verske prakse (ker so ti podatki relativno najlažje dosegljivi). Zajema naslednja področja:

Področje bogoslužja: zakramentalna praksa (koliko ljudi se krsti, birma, cerkveno poroči, hodi k spovedi in maši, število duhovnih poklicev, ipd.)

Tabela 11: Obisk verskih obredov v cerkvi (Aufbruch)

	vsak dan	tedensko	enkrat mesečno	ob velikih praznikih	redkeje	nikoli
PL	1,60%	53,20%	22,30%	15,10%	4,10%	3,70%
SK	2,10%	31,60%	9,70%	17,90%	16,50%	22,20%
HR	0,60%	25,20%	17,20%	29,70%	13,50%	13,80%
ROM	1,00%	24,30%	23,90%	25,90%	20,90%	4,00%
SLO	0,10%	20,20%	12,90%	27,90%	14,20%	24,60%
UKR	1,10%	17,10%	17,10%	34,50%	14,50%	15,60%
H	0,60%	15,40%	10,70%	21,70%	21,80%	29,90%
LIT	0,20%	12,10%	21,10%	40,80%	14,70%	11,10%
CZ	0,20%	9,80%	4,80%	12,50%	16,40%	56,20%
DDR		3,10%	6,30%	14,40%	19,50%	56,70%
VSI	0,80%	21,20%	14,60%	24,10%	15,60%	23,70%

Področje oznanjevanja: obisk verouka (prisotnost, aktivnost..), versko izobraževanje odraslih

Socialno delovanje: diakonija, karitas (koliko ljudi je vključenih v razne karitativne organizacije in projekte, kako so organizirani, kakšna dela opravljajo...), verska kultura, itd.

Glede na stopnjo prakticiranja vere je v sociologiji (posebej še v pastoralni veji sociologije) postopoma prišlo do tipiziranja vernikov. Izkazalo se je, da za kategorizacijo ni

potrebno proučevati vso versko prakso, ampak najpomembnejše verske dolžnosti (krst, c.poroča, c.pogreb, udeležba pri nedeljskem bogoslužju...)

Francoz Gabriel Le Bras (1891 – 1970), ki je leta 1954 v Parizu ustanovi skupino za sociologijo religije, je župljane najprej razvrstil v 3, pozneje v 4 kategorije:

- sezonski konformisti (obrobni) – s C povezani ob krstu, poroki, pogrebu, obhajilu otrok.
- Praktikanti (izpolnjevalci)
- Pobožni ali goreči – tudi nekatere nezapovedane reči (pogosto obhajilo, pri maši med tednom)..
- krščeni-nepraktikanti, krščeni-nepripadniki.

FICHTER v ZDA

- Župljane razvrsti po delovanju in položaju v župnije (predvsem mestnih):
- JEDRSKI župljani (prepričan ž. - vrednote, moralni kodeks in aktiven)
- POVPREČNI: le najvažnejše dolžnosti, radi podležejo družbenim vplivom, miselnosti
- OBROBNI: “človek ne sme biti ozkosrčen”
- DREMAJOČI: le krščeni, sicer brez stikov z župnijo

V ITALIJI

- LEONI (v Mantovi): pobožni (i devoti), spolnjevalci (gli osservanti), obrobni (i conformisti stagionali), in ločeni (i separati)

V AVSTRIJI

BODZENTA kategorizira: po članstvu v cerkvenih organizacijah, po obisku nedeljske b. službe, po prejemu zakramentov; upošteva tudi popis preb.

4 kategorije: - organizirani župljani in aktivisti, - poprečni, - obrobni, -katoličani samo po krstnem listu (Taufscheinkatoliken)

V SLOVENIJI

Po večletnem študiju določi Sociološki svet v MB 4 kategorije župljanov

Župljan: katoliško krščen prebivalec z bivališčem na teritoriju župnije, ki ni formalno izstopil iz Cerkve ali bil izobčen. Kriterij za kategoriacijo: opravljanje verske prakse in sodelovanje pri apostolskem delu

JEDRNI ŽUPLJANI

1. Kriterij 2. Vat. O apostolatu laikov
2. Poleg zapovedane verske prakse opravljajo še nasvetovano (k maši med tednom, pogosto obhajilo, ipd.)
3. Brez pridržka sprejemajo celoten nauk, vrednote, norme in po njih uravnavajo svoje življenje.
4. V družini vlada krščanski duh
5. Sodelujejo pri apostolskem delu v župniji

SPOLNEVALCI

1. Zapovedano versko prakso kolikor mogoče redno opravljajo
2. Kolikor mogoče dosledno svoje življenje in družino uravnavajo po evangelijskem nauku
3. Njihovi otroci redno obiskujejo verouk in nedeljsko mašo
4. Sodelujejo vsaj pri eni panogi apostolata

OBROBNI ŽUPLJANI

1. Mlačni pri opravljanju zapovedane verske prakse
2. V cerkev prihajajo redko, za največje praznike; cerkveno se poročijo zaradi tradicije ali pritiska sozakonca/okolice
3. Ne nasprotujejo verouku, prejemu zakramentov, vendar se za versko vzgojo ne zanimajo. Z župnijo se ne čutijo notranje povezani, kakor tudi ne z verskimi vrednotami in normami

ODDALJENI

1. Na zunaj ne pokažejo, da so krščeni ali verni
2. Vere in Cerkve ne odklanjajo, a so do njiju brezbrizni; menijo, da sta v sedanjem svetu preživeli. Ne iščejo stikov z župnijo.
3. K verskim obredom pridejo izjemoma (priče, botri, pogreb...)

Podatke o tem, kako pogosto se ljudje udeležujejo nedeljskega bogoslužja, zbirajo cerkve same, dobimo pa jih tudi iz različnih raziskav, ki Slovenijo uvrščajo približno v sredino med drugimi evropskimi državami.

Struktura »nedeljnikov« v Sloveniji pa pove, da je med njimi približno 50% žensk, drugo polovico pa si približno v enakem obsegu delijo moški in otroci.

K raziskavam verske prakse spadajo tudi raziskave pogostnosti in oblik molitve. V tem primeru pa se Slovenija umesti med dežele, kjer ljudje relativno najmanj molijo.

Na tem področju so tudi dragocene longitudinalne raziskave vernosti v okviru SJM (že od 1968), kjer je mogoče videti, da je bil minimum verskega življenja (glede na verovanje in obiskovanje verskih obredov) dosežen malo pred 1980 letom.

Če sklenemo, lahko rečemo, da so v Sloveniji na različne načine in z različno intenzivnostjo z religijo (predvsem s Cerkvijo) povezani več kot trije od štirih ljudi (po nekaterih podatkih skoraj 80 %). Bližino in oddaljenost od jedra Cerkve ponazarja spodnja shema: z ožjim jedrom kristjanov so najtesneje povezani "nedeljniki" (teh je nekaj več kot 20 %), največji del pa tvorijo obrobni in oddaljeni (teh je več kot polovica Slovencev). Tej opredelitvi je treba dodati, da poudarja obredni vidik udeležnosti, premalo pa upošteva, da so nekateri posamezniki – tudi kristjani – lahko precej osebno verni, vendar tedensko ne obiskujejo obredov. Takim kristjanom bi težko rekli obrobni kristjani.

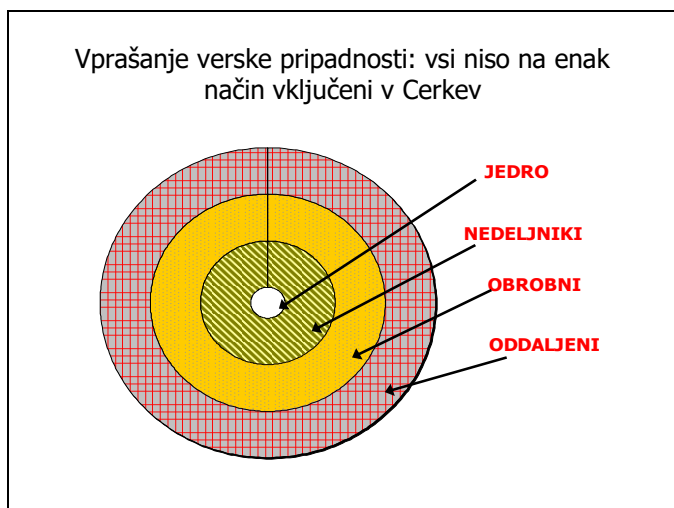
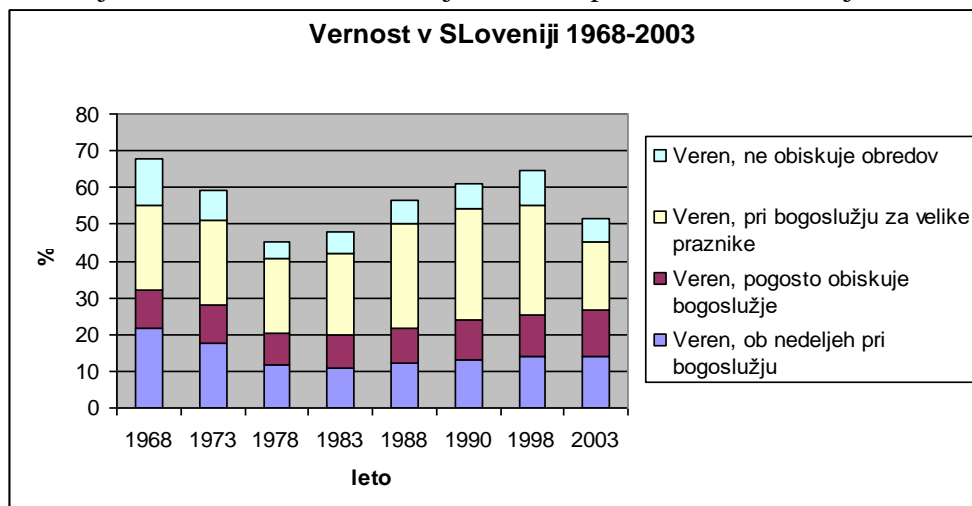


Tabela časovnega spreminjanja religioznosti v Sloveniji pa kaže, da je bilo najmanj vernih (po raziskavi Slovensko javno mnenje) v začetku osemdesetih let, potem pa je nekoliko naraslo.

Graf. Izjave o vernosti i obiskovanju obredov prebivalcev Slovenije 1968-2003



Podobno naraščanje nekaterih elementov religioznosti kažejo tudi druge empirične raziskave. Po mednarodni raziskavi ISSP (International Social Survey Program), ki je potekal v letih 1991 in 1998, se je delež odgovorov na vprašanja o veri v življenje po smrti povečal iz 33% na 43%, pogosto molitev iz 28% na 34%, verovanje v čudeže iz 49% na 58%. Ateizem pa se je zmanjšal iz 19% na 14% (prim. Greeley, 2004: 124).

Predlogi za nadaljnje branje:

1. POTOČNIK, Vinko. 2000: "Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev". V: Niko TOŠ et al., *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, FDV, Ljubljana 1999, str. 81- 108.
2. POTOČNIK, Vinko. 2000: *Novi "nadomestni" obredi*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 34 (2000/ 11-12) 212-215.
3. BAHOVEC, Igor. 2005: "Oddaljeni in obrobni – klic k ustvarjalni ljubezni in dejavnejšemu pričevanju razlogov našega upanja". V: *Oddaljeni pot cerkve: zbornik / 39 pastoralni tečaj*; Maribor: Slomškova založba, str. 37-52.

III. Nekateri posebni izrazi in oblike religijskega odgovora na potrebe in okoliščine časa in prostora

Kršćanstvo je kot vsake religija vedno iskalo družbeno-kulturne izraze vere, ki so se spreminjali skozi čas. Za nekatera obdobja so značilni kulturni stili (romanika, gotika, renesansa itd.), v drugih (sodobnosti) so stili neenotni. Ne glede na izrazne razlike v stilih pa lahko govorimo o dveh posebnih izrazih krščanske kulture: o elitni kulturi in o ljudski kulturi. V zadnjem obdobju, ko se je družbeni vpliv religije manjšal in/ali so nastale povsem nove okoliščine (pluralizem), pa je smiselno govoriti o posebnem izrazu "civilna religija". Preden pogledamo te izraze pa kratko pokažimo, da se ustvarjalni izrazi religije (krščanstva) spreminjajo s časom in da je dejavno iskanje novih odgovorov na spremenjene zahteve časa vedno nov izziv za vsako religijo.

1. Ustvarjalne novosti družbenega odgovarjanja krščanske religije skozi čas

Religija je bila skozi čas nosilka mnogih ustvarjalnih dosežkov, ki so prispevali k pozitivnemu razvoju sveta – seveda to ni bilo vedno, saj smo ljudje grešni in se to izraža ne le na osebni nivoju. Med posebnimi ustvarjalnimi dosežki povezanimi z religijo omenimo nekatere oblike, ki si časovno sledijo in kažejo, da se religija (v tem primeru krščanstvo) spreminja glede na lastno notranjo dinamiko in na zunanje okoliščine. Poglejmo nekatere izraze skupnega odgovora ljudi, ki so se popolnoma poistovetili s krščanstvom - zaradi preglednosti se v prvem delu omejujemo predvsem na meniško in redovno obliko religije:

- V prvem obdobju po apostolih so bistveni družbeni izrazi krščanstva na eni strani pričevalci in mučenci, ki so s svojim življenjem pričevali/plačali za vero, na drugi pa razvoj krščanske refleksije, ki so ga razvili cerkveni očetje (med vzhodnimi so zelo pomembni grški in kapadokijski očetje, tudi sirski (sv. Efreem Sirski je največji poet krščanstva tega obdobja), med zahodnimi je najbolj znan Avguštin).

- Po 4. st., ko krščanstvo postane uradne vera imperija, največjo ustvarjalno novost predstavljajo puščavniki (samotarji/samostani, moški/ženski). Kmalu jim sledijo samostani, tudi meništvo na zahodu (sv. Benedikt!): združili so molitev in delo, prepisovanje itd. V zrelem srednjem veku so bili samostani osrednji nosilci kulture (mišljenja, zdravstva, kmetijstva itd. - v Slovenji med drugimi cistercijani - Stična), pojavijo pa se tudi kontemplativni redovi (denimo kartuzijani – Pleterje).

- Na krizo konca srednjega veka odgovorijo nove oblike redov: ubožni redovi (sv. Frančišek, frančiškani) in pridigarski redovi.

- V začetku moderne dobe (16. stoletje) se oblikuje nov način redovništva, ki ni izoliran v samostane pač pa živi sredi mest, denimo Družba Jezusova (sv. Ignacij). Sorazmerno amlu jim sledijo redovne skupnosti namenjene posebnim zahtevam (uršulinke, šolske sestre, lazaristi...). Na koncu moderne dobe se pojavijo svetni inštituti (živijo sredi sveta, pogosto nimajo posebne obleke)

2. Religija in elitna kultura

O elitni kulturi je smiselno govoriti v dveh pomenih. Na eni strani je to kultura povezano z elito (družbene, politične, ekonomske itd. – včasih tudi religiozne), po drugi pa gre za poseben tip kulture, povezan z elitno ustvarjalnostjo človeka (to je visoka kultura napram ljudski kulturi: zanjo so značilni izobrazba, zahtevna tehnika, avtorstvo ipd.) Ta kultura dosega vrhunske dosežke v misli (filozofija, modrost, mistika), likovni umetnosti, glasbi, itd.

Za to kulturo je značilno, da se razvija v posebnem okolju. Pogosto so bili to samostani, potem mesta, univerze, umetniške delavnice. Krščanstvo je vrhunec vpliva na elito kulturo – v umetnosti pa tudi mnogih drugih izrazih – dosegalo v prevladujoči meri skozi srednji vek, potem pa le občasno in v omejenem obsegu. Vsekakor pa nekateri vrhunski umetniki – čeprav včasih maloštevilčni – ostajajo zavezani religioznemu iskanju in iščejo izraze, ki so primerni času in kulturnemu okolju.¹⁹

3. Ljudska religioznost, njeni izrazi in pomen v sodobnosti

Gre za okolje ljudstva, predvsem za kmečko in obrtniško okolje, kjer prevladujejo tisti izrazi religije, ki so dostopni in razumljivi preprostim ljudem – boljše najširšim slojem ljudi. Ta religioznost (in z religijo povezani pomeni, vrednote, norme, navade in način življenja to je kultura v širšem smislu) ni značilna le za pretekli čas, temveč se v marsikaterem izrazu kaže tudi danes.

Nekatere značilnosti: težnja nagovoriti široke sloje preprostih ljudi; povezati s cerkvenim letom; povezati z delom in ritmom življenja z ritmom narave: rasti in ciklusom leta; najti skupnostne oblike, ki ljudi jih povezujejo.

Včasih so religiozne oblike povezane s predkrščanskimi religioznimi predstavami, tudi nekaterimi vsebinami magičnosti, poganstva.

Nekateri primeri ljudske religioznosti:

- Ljudske pobožnosti – vezane na letni čas/cerkveno leto: kolednice, šmarnice, prvi petek, žegnanja, večernice, blagoslov otrok itd.

- Romanja: krajevno/narodno, ob posebnih priložnostih;

- Običaji povezani z obredi ob posebnih priložnostih: krst, obhajilo, birma, poroka itd.;

- Stik z delom: svetniki zavetniki dela (posebni "patroni", zavetniki stanu ali poklica), prazniki ob koncu žetve oziroma pobiranja pridelkov, zahvalna nedelja...

- Posebne potrebe: ko kaj izgubiš, ko prosiš za bodočo ženo/moža, za varstvo pred nesrečo itd. se obračajo k posebnim svetnikom;

¹⁹ P. Sorokin je opredelil tri čiste tipe kulture kot: (1) ideacionalni tip, ki ga navdihuje in usmerja izvorni (religiozni) uvid, ki sega "preko meja naših čutnih izkustev" in je neodvisen od induktivnih sklepanj (tak tip je prevladoval v predsokratskem obdobju Grčije in v evropskem srednjem veku, romaniki in gotiki); (2) čutno-zaznavni (sensate) tip v katerem je osrednja resničnost empirično-logično spoznavanje, zaznava, čutnost – v pozitivnem in negativnem smislu (izrazito tako obdobje je helenizem in moderna doba); (3) idealistični: ideal kot akt razuma, ki združitev ideacionalno in čutno-zaznavno razumevanje v idealistično sintezo (tako je bil klasično obdobje antične Grčije in zreli srednji vek ter zgodnja renesansa (zlasti Dante, Giotto). Obstaja tudi vrsta mešanih tipov, kjer prihaja do nekoherentnih sinkretizmov.

Čeprav je v določenih obdobjih prevladoval en tip kulture, pa se vedno v manjši meri pojavljajo tudi drugi tipi.

- Bratovščine in druge skupnosti ter drugi izrazi povezanosti na različnih ravneh.

S spremenjenimi okoliščinami (zlasti migracije v mesta in urbanizacija podeželja ter konec klasičnega kmetijstva kot prevladujoče dejavnosti velikega števila ljudi) so se mnog izrazi izgubili – saj njihov prenos v delavsko-storitveno okolje ni enostaven. Velja pa omeniti, da so se v zadnjem času mnogi izrazi spet poživili in jih najdemo ali v stari obliki (npr. koledovanje) ali pa dobivajo sodobne oblike. Tako zaznavamo pravi razcvet cerkvenih laičkih gibanj, združenja in skupnosti ter drugih oblik združevanja (zakonske, molitvene in druge skupine), zelo se je razširil romarski turizem, zlasti za mlade pa je nastalo vrsta dejavnosti, ki jih predhodno ni bilo ali so bile številčno zelo omejene (vse od mladinskih skupin do skupnih srečanj, romanj, srečanja mladih itd.).

Ljudska religija je pomembne faktor tudi v sodobnem družbenem razvoju. Teoriji o obstoju implicitne in difuzne religije dokazujeta, da kljub procesom sekularizacije (po)svetnost v družbi ne more nikoli do konca zavladati in prevladati. Gre za nekakšno krizo svetnosti (sekularizacije), ki pri ljudeh ni povzročila le nemira in neuslišnosti, ampak je povzročila odprti upor, resnično vstajo proti "svetnemu" duhu. Ta upor je lahko masoven, v katerem ljudje - nezadovoljni in jezni zaradi podtikanj lažne religije - vstaja in išče verodostojno sveto oziroma religiozno.

Primer takšnega upora imamo v pojavu in oživljanju ljudske religije, ki je pogosto čisti množični revolt ljudi na prevare svetnih utopij, največ izven Cerkev, pa tudi v njej sami. Zato se tretja teorija nanaša na ljudsko vernost kot izraz množičnega upora vernikov proti narasli svetnosti. Pri tem sociologi opozarjajo na povsem običajno dejstvo, ki je lahko vsakomur vidno: medtem, ko se naše mestne cerkve praznijo, se svetišča in romarska središča polna romarjev. Iz vseh krajev sveta prihajajo vesti o porastu ljudske pobožnosti. To so ljudje brez denarja, brez moči in brez znanja. Pregnan v podzemlje svetne in cerkvene družbe se ta religijski proletariat kaže v zelo različnih oblikah. Nekoč je ljudska religija zajemala predvsem kmete, medtem ko se danes za njo opredeljujejo industrijski delavci, politični in gospodarski "prebežniki", sezonski delavci, ženske in brezposelni – pa tudi intelektualni poklici.

Pojem ljudske religije je sicer precej nedoločen, ker ima več različnih pomenov. Za natančnejšo določitev pojma je treba pomisliti, da v ljudski religiji vernik ni zgolj potrošnik, ampak tudi "proizvajalec" - po svojih antropomorfnih predstavah namreč lahko močno vpliva na oblikovanje verskih predstav. Vernik v ljudski religiji želi vzpostaviti precej enostaven, a izvirnejši, pristnejši in neposreden odnos z božanstvom. Od tod tudi nasprotovanje preveč abstraktni in dogmatski teologiji in proti pravnim oblikam cerkvenih navodil nasploh. V ljudski religiji pač prevladujejo občutki nad razumom, spontanost nad ustaljenim, simboličnost nad dogmatičnim, sodelovanje nad izvrševanjem določili. Ljudska religija s tem opravlja, morda povsem nehote, funkcijo kritike protislovij uradne Cerkev, ki je večkrat - tako je vsaj bilo v preteklosti - bolj povezana z bogatimi in močnimi kot pa z ubogimi in tlačeni.

Od vseh oblik ljudsko religijo najbolje predstavlja pojav romarjev. Nekateri sociologi celo mislijo, da je ljudska religija danes postala izključno romarski pojav. Romarji gredo na pot, ker iščejo neko novo, izvirnejše in verodostojnejše sveto mesto od tistega, ki so ga do sedaj

poznali. Na ta način postaja romanje nekaj, kar nasprotuje staremu, istrošenemu in dotrajanemu svetemu. Od tod sledi, da je edino važno oditi, napotiti se, iti, kreniti na pot, ker kraj, v katerem se nahajamo, ni več resnično svet. O romanju je napisano mnogo izvrstnih knjig, čeprav so številnejše tiste, ki opisujejo preteklost tega pojava.

4. Civilna religija

Na moderno preoblikovanje religije v tako imenovano civilno religijo je pomembno vplivala že sekularna misel J. J. Rousseauja. V osmem poglavju svoje knjige *Social Contract (Družbena pogodba)* zahteva sprejemanje "dogem civilne religije" (navamo po Bellah, 1969: 4), katerih vsebina so državljske dolžnosti in temeljna načela skupnega sožitja, kot morala in dolžnosti do bližnjega - to je tisto, kar je pomembno za javno življenje in življenje države.²⁰ Med pomembnimi razlogi, ki so Rousseau navajali k takim pogledom, je tudi to, da je opazil, da je napredujoča diferenciacija med religijo in politiko povzročila, da verski sistem več ni več legitimiziral politične oblasti. Zato se ljudje srečamo s problemom: kaj družbo (nasprotujočih mnenj in interesov) kot politično skupnost družijo skupaj? Rousseau odgovarja: Država in družba poleg "volonté de tous" (skupno voljo vseh) potrebuje minimalni konsenz prepričanj, ki jih večina sprejema. Takšen konsenz poimenuje civilna religija. "Členi te civilne religije morajo biti enostavni, maloštevilni in natančno opredeljeni, da ne potrebujejo nobenih razlag in pojasnil. Pozitivne dogme so: obstoj vsemogočnega, modrega, dobrohotnega Boga, božje previdnosti, posmrtnega življenja, nagrade pravičnim in kaznovanja brezbožnih, svetost družbenih pogodb in zakonov. Negativna dogma je omejena na eno samo: ne-nestrpnost" (Rousseau, cit. po Kerševan, 1989: 25).

Kljub verovanju v obstoj Boga oziroma kasneje v nekaj vsemogočnega gre za popoln prelom s srednjeveško podobo religije. Vsebinska civilna religija ni bila razlaga onstranskosti - to je bilo prepuščeno posameznikom oziroma skupinam. Normativni pa so bili določeni načini obnašanja v tuzemskem življenju, zlasti spoštovanje družbenih dogovorov in pogodb.²¹ Civilna religija ne potrebuje razodetja in ga tudi ne sprejema, saj je njen nosilec suveren, to je država. Naloga države je, da poskrbi, da se bo dogovore spoštovalo, zato ima pravico kaznovati z izgonom vse tiste, ki se z obstoječo družbeno ureditvijo ne strinjajo in delujejo zoper njo, saj tako delujejo zoper sožitje državljanov. Za Kerševana je civilna religija neke oblike reducirana religija, reducirana v smislu, da je osredotočena na zemeljsko in skupno državljsko življenje, na medsebojne odnose in odnose do suverena. "Reducirana je dalje v tem smislu, da gre za redukcijo, do katere pride s selekcijo, izborom iz obstoječih religij, z izborom tistega, kar je pomembno za skupnost; ostalo lahko obstaja naprej, toda za civilno religijo ni zanimivo, razen če nasprotuje njenim načelom" (ibid. 25)

20 Bellah (1969: 4) povezuje Rousseaujevo idejo s Platonom, predvsem z X. delom Platonove Države.

21 Na te ideje se je oprl tudi Durkheim. Po njem je bila v preteklosti religija osnova družbene ureditve in kohezije. Vsaka družba je imela svojo religijo, "ki jo je prakticiral vsak član". Danes, ko religija te funkcije ne opravlja več, mora za isto funkcijo skrbeti država in znanost: zato država določa "nujne dogme; druga verovanja so izbirna" (Durkheim on Religion, 1975: 337).

Kar zadeva odnos civilne religije do krščanstva, je tipična oznaka samega Rousseauja, da je krščanstvo neprimerno za tostranske državne zadeve, ker je onostransko usmerjeno. Še zlasti je neprimerno katolištvo, ki je oblika duhovniške religije s papežem na čelu, ker se tako vzpostavlja drug vzporeden zakonodajalec in vzporeden poglavar.

Pojem civilne religije uporablja Bellah za razlago ureditve ZDA. Trdi: kljub ločitvi cerkve in države (1776) imajo v politični kulturi ZDA religiozni elementi pomembno vlogo. Prebivalcem so namreč skupne določene verske usmeritve (vrednote, ideje, simboli), ki so za razvoj ameriških institucij odločilnega pomena. Kažejo na religiozno razsežnost javnosti.

Gre za vrsto prepričanj, simbolov, ritualov, praznovanj. Ta civilna religija je usmerjena predvsem na veliki dogodek "revolucije" – exodus iz stare dežele onstran morja (mišljeno je priseljevanje in tudi združitevna vojna). To civilno religijo sestavljajo tudi "sveti spisi": Deklaracija neodvisnosti in ustava (obe listini sta nedotakljivi). Washington – od Boga izbran Mojzes, ki je ljudstvo izpeljal iz suženjstva.

Vsebine sodobne civilne religije so po Bellahu:

- vera v obstoj Boga,
- njegova volja se kaže v demokraciji,
- s tem je Amerika pomembno orodje zgodovine.
- ameriška nacija je najpomembnejši vir identitete Amerikancev.

Med dvema najbolj izrazitima izrazoma civilne religije - Francija in ZDA - je zelo veliko razlik, saj se sorodno načelo ločitve države in religije interpretira zelo različno. ZDA so izrazito religiozna družba in – za primer povejmo, da praktično noben predsednik ni bil areligiozen (vsi predsedniki zadnjega časa, tako demokrata J. Carter in B. Clinton kot republikanec G. Bush in G. Bush ml. so bili zelo religiozni – vendar eni bolj liberalnih pogledov, drugi konzervativnih). Nasprotno je Francija izrazito laična družba, seuklarizirana. Vzrok te razlike je iskati tudi v tem, da je v Franciji 19. stoletja potekalo hudo nasprotje med pro-katoliškimi konzervativnimi političnimi silami in liberalnimi laicističnimi silami, medtem ko je ločitev religije od države v ZDA pomenila, da so vse religiozne denominacije svobodne od državnih poseganj – in obratno. Hkrati je pluralno stanje več denominacij zahtevalo, da so se sporazumele o skupnih osnovah družbenega življenja: skupni imenovalec med različnimi protestantskimi ločinami in katolištvom, pa tudi med prebujajočim se deizmom in drugimi religioznimi in sekularnimi viri ni bil več biblijski Bog, kot ga je interpretirala katerakoli veroizpoved, temveč bog kot najvišje bitje.²²

Primer civilne religije jasno kaže na zamotanost opredelitve religije in religioznosti v današnjem času.

²² Značilen je pogled Benjamina Franklina, ki v avtobiografiji piše: "Nikoli nisem dvomil o eksistenci Boga, /.../ da je duša nesmrtna, da bo kriminal kaznovan in dobro poplačano ali tu ali drugje" (cit. po Bellah, 1968: 7-8). Vendar je vsaki religiji priznal le tisto, kar ima skupnega z drugimi, predvsem funkcijo moralne socializacije.

IV. RELIGIJA IN SODOBNI ČAS

1. Religija in javen prostor, politika

Religija je bila v preteklosti nosilec mnogih javnih funkcij – in nekatere opravlja še danes tudi v sekulariziranih okoljih. Politična moč Cerkev je bila zelo močna v srednjem veku – fevdalizem sicer ločuje državne in verske voditelje, a je Cerkev pogosto bila nadrejena državi –, kasneje pa je to bilo odvisno od konkretnih družb in časa. Odnos med religijo in državo je bil denimo v moderni dobi zelo kompliciran – včasih je Cerkev posegala v državo (izrazito v Franciji pred revolucijo), včasih je država močno posegala v cerkvene zadeve (ukinjanje samostanov, prepoved bratovščin, vpliv na izbiro hierarhije ipd.). Določeno obdobje je v mnogih evropskih družbah obstajalo ostro nasprotje med razumevanjem države s strani kristjanov in nekristjanov (tako imenovani kulturni boj, ki je vodil tudi v politični boj med klerikalci in liberalci). V 20. stoletju se je situacija precej spremenila in tako danes lahko rečemo, da se je oblikoval zrel odnos med državo in religijo. Tudi krščanstvo je prepoznalo, da je v prvi vrsti njegovo družbeno mesto v civilni sferi – čeprav je zelo pomemben tudi vidik med Cerkvijo kot religiozno makroinstitucijo (katere osrednji družbeni del ima tudi status države - Vatikan) in državo. Predvsem pa je pomembno, da se je razvilo novo razumevanje odnosa med religijo in javnimi zadevami.

Glede odnosa med religijo in javnimi zadevami velja omeniti tri vsebinske korake, ki so določili sodobno razumevanje tega odnosa.

Suverenost in povezanost ključnih sfer življenja

Konec 19. stoletja in v začetku 20. stoletja se je najprej na Nizozemskem uveljavil pogled, da majo bistvene sfere življenja določeno suverenost in medsebojno avtonomijo. Po principu suverenosti sfer - razvil ga je Abraham Kuyper (1837-1920), nizozemski državnik in teolog, ustanovitelj prve stranke s krščansko-demokratsko usmeritvijo – je pravična struktura družbe in politike je urejena tako, da se ohranja suverenost in (določena) avtonomija vsake sfere, zlasti pa avtonomija osnovnih ustvarjalnih sfer: družine, države, kulture in religije. Poenostavljeno bi lahko rekli, da nobena teh sfer ni izpeljana iz druge in zato ne more biti (absolutno) nadrejena drugim. Tako se država ne dvigniti nad religijo, družino ipd. – in tudi obratno -, mora pa razvijati pogoje, da se družina, religija in druge sfere lahko v polnosti razvijajo. Pa tudi one morajo prispevati k polnemu razvoju države.

Katoliška Cerkev, družbi prostor, države in politične stranke

Od konca 19. stoletja, zlasti pa od sredine 20. stoletja, je katoliška Cerkev razvila tako imenovani družbeni nauk Cerkev. Ključni principi so solidarnost, skupno dobro subsidiarnost – in, tako mnogi dodajajo, personalistični pogled na človeka kot osebo in subjekt. Ob tem velja omeniti, da je del Cerkev zelo pozoren do najbolj ubogih delov družbe.

Sicer pa je za ta odnos značilno, da so presežene stari poudarki, ki so obremenjevali medsebojni odnos. Denimo: v ospredju ni več odnos med vodstvom Cerkev in vodstvom

države (ki je sicer izjemnega pomena), temveč se težišče družbenega vpliva kristjanov odvija preko združenj in institucij civilne sfere. Cerkev je eden pomembnih nosilcev civilnega združevanja, solidarnosti (tako v obliki darov kot v obliki prostovoljnega dela).

Ključni preobrat v spremenjeni držbi Cerkev do razvoja sveta je povezan z 2. Vatikanskim koncilom in nekaterimi konstitucijami, denimo O Cerkvah v sedanjem svetu, o verski svobodi. Cerkev je sprejela temeljno odločitev za dialog s svetom, za dialog z drugače verujočimi in mislečimi. Seveda dialog ni lahko razvijati in ga doseči – zanj sta potrebna dva zrela partnerja. Zelo močni sta dve sodobni držbi, ki onemogočata dialog: postmoderna relativizem in različni fundamentalizmi (ne le ideološki). Dialog je treba v določeni meri sprejeti kot preroško znamenje za dolgoročen razvoj sveta – in ni pričakovati, da bi ga vsi sprejeli na kratek rok. Vendar ni sporno, da je prav religiozni dialog začetek dialoga v sodobni družbi – in zaenkrat edino področje, ki je razvilo močno razumevanje dialoga. Zato lahko to znanje in izkušnje veliko pripomorejo k nujnemu dialogu v sodobni družbi: k dialogu med kulturami in civilizacija.

Ne nazadnje velja omeniti, da se Cerkev ne gre poistovetiti z eno politično opcijo. Situacije so sicer različne, velika razlika je med ZDA in Evropo, pa med Anglijo in evropsko celino itd. Vendar nas zavedanje, kdo so sodobni evropski (in zahodni) politiki, ki se prepoznavajo v krščanstvu ali so dejavni kristjani, prepriča, da so kristjani lahko na levi in desni strani politične sredine. Naj omenimo samo Romana Prodi (Italija), Tonyja Blaira (Anglija), Georga Busha (ZDA), katerih strankarska pripadnost je dovolj znana. Vseeno pa je treba poudariti, da so v velikem delu kontinentalne Evrope po drugi svetovni vojni kristjani delovali predvsem v demokrščanskih strankah. Iz njih so tudi trije ustanovni očetja Evrope (evropskega združevanja): Francoz Robert Schuman, Nemec Konrad Adenauer in Italijan Alcide de Gasperi.

2. Vpliv industrijskega razvoja in urbanizacije na religijo in Cerkev

Na mesto (vlogo) in sploh podobo religije v modernem času vpliva mnogo dejavnikov, ki so obenem ključni za razumevanje sodobnih družb in človeka v njih. Pri tem razmisleku ne moremo mimo pojavov industrializacije, urbanizacije, mobilnosti, kar vse pripelje do ene ključnih značilnosti sodobnega sveta – do pluralizma. V zvezi z religijo (in religioznostjo v njem) pa je pol stoletja v ospredju sekularizacijska teza. V zadnjem času pa so vse pogostejši glasovi o krizi sekularizacije – nekateri pa govorijo o pojavu desekularizacije.

A. Razvoj znanosti in industrializacija

Razvoj znanosti v zadnjih dveh stoletjih je sprožil večino sprememb in značilnosti našega časa. Vključitev znanosti v gospodarstvo (nove tehnike proizvodnje) pa je industrializacija. Predelovanje surovin s stroji se je povzročilo, da govorimo o znanstveni, tehnični, industrijski revoluciji. Posledice teh sprememb so daljnosežne. Proizvodnja se osamosvoji nekdanjih

družinskih okvirov. Ker se prične proizvajati več kot potrebujemo, postane proizvodnja dobrin vse bolj sama sebi namen.

Ker je proizvodni proces vse bolj vezan na delitev dela in specializacijo, prihaja do vse bolj parcialnega, enostranskega gledanja na življenje. Velika večina ljudi ne zajema več celote, ampak le svoj vidik. Svet se skrči na eno ali nekaj (merljivo) razsežnosti. Nekateri govore o enodimenzionalnem človeku – ki je človek brez globin. Tudi sam človek postaja vse bolj zreduciran (ponižan) na stopnjo funkcije, kajti vedno večji del življenja je organiziran po načelu tehnične in gospodarske učinkovitosti. To pomeni vse bolj imeti in ne biti.

Ta razvoj vodi v posebno miselnost (mentaliteto, tehnično, znanstveno, industrijsko, moderno klimo), ki kaže naslednje značilnosti:

- človek vse bolj razume sebe kot središče dogajanja (subjekt); sam prične določati ritme narave, gospodovati; od narave se začuti vse bolj neodvisnega (s tem pa tudi odtujenega);
- vrednote (predvsem tradicionalne) stopijo v ozadje, ker naravoslovne znanosti niso znanosti o vrednotah, ampak o dejstvih. Področje vrednot (tudi etičnih - kaj je za človeka dobro in slabo) je prepuščeno svobodni subjektivni izbiri posameznikov (to je, izbiri po trenutnemu občutku);
- funkcionalnost postane odločilnejša od vzročnosti;
- odločilna koherentna sila tradicionalne družbe je religija in moralne vrednote. V modernih družbah pa postaja matematično-tehnična racionalnost (znanstveno mišljenje) nova oblika enotne in povezujoče (vse obsegajoče) misli;
- zato nekateri avtorji zapišejo, da znanost dobiva vlogo vladajoče religije moderne družbe. Tehnika je kot bogoslužje te nove religije, ki ga opravljamo dan in noč; časopis je novi "brevir", poročila so molitev dnevnic... Znanost vstopa celo v najintimnejše življenje moža in žene. Tudi E. Fromm govori o industrijski religiji, katere najsvetejše stvari so: delo, lastnina, moč in dobiček.

B. Urbanizacija

Hkrati z industrijskim razvojem je prišlo tudi do velikih migracij in sprememb poseljenosti. Mesto in urbanizirano podeželje postaneta bivanjski prostor za vedno večji delež prebivalstva.

Med razlogi za množično priseljevanje v mesta so tudi naslednji:

- ekonomski faktor: v mestu je več delovnih mest, boljši zaslužek;
- družinski faktor: na kmetih je bilo manj možnosti za poroko (praviloma le najstarejši sin) in ustanovitev lastne družine;
- socialni faktor: lažji način življenja - le 8 ur dela, prosti čas, boljše družbeno varstvo, pokojnina, prosti vikend;
- kulturni faktor: več možnosti za šolanje, kino, gledališče.

Danes postaja vse bolj očitno, da je proces koncentracije urbane moči že izčrpal svojo notranjo pogonsko energijo. Predvsem zaradi razvoja prometnih sredstev, informatike (prim. elektronska koča), servisne civilizacije in intelektualne postindustrijske ekonomike. Mnoge mestne strukture so v krizi: usiha njihova ekonomska moč; mnogi beže pred zasičenim prometom in gradbeno utesnjenostjo. Prihaja do vzpona manjših mest (posebno predmestij in obmestnih naselij) in podeželja.

Mesto ima veliko pozitivnih in negativnih značilnosti – tako kot vsak tip naseljenosti –, ki pomembno vplivajo na **značaj mestnega človeka**. Tri najosnovnejše variable mestnega prebivalstva so: v mestu skupaj živi (1) kvantitativno veliko število ljudi; (2) na omejenem prostoru in (3) za ljudi v mestu je značilna visoka heterogenost.

Značaj mestnega človeka (vključno v odnosu do drugih):

- v mestu se poveča delež neosebnihi odnosov - človek postaja neoseben;
- vse več stikov med ljudmi je le bežnih, začasnih, mimogrede; stvari ne držijo dolgo; ne zanese se na besedo - nezaupanje;
- le delna pripadnost neki skupini (v tovarni le zaradi denarja, ne pa z dušo in telesom - kot nekdanj v družini - zato tudi ni tako težko in usodno menjati delovnega mesta;
- konflikti so značilnost mestnega življenja. Človek delno pripada družini, šoli, športnemu klubu itd. Konfliktnost odnosov večja še splošna tekmovalnost (moderen človek se mora neprestano za nekaj boriti...);
- nekdanje vaše spontane in samoumevne solidarnosti nadomestijo razne službe, servisi; mestni človek se malo briga za druge, veliko več zase;
- nivelizacija etičnega življenja: mestni človek se hoče ravnati kot večina; v glavnem ne izstopa niti na boljše niti na slabše; je povprečen človek. Noče biti niti angel niti hudič;
- tipično mestna stratifikacija (ni več enega kriterija vertikalne socialne mobilnosti, temveč nastopa več centrov moči);
- anonimna avtoriteta;
- racional(istič)no reagiranje zaradi neosebnihi odnosov; kriza emocionalne ravni (zato tipično mestni nadomestki);
- napredujoče kolektivistično (množično, masovno) vedenje.

Nekatere sociološke posplošitve:

- mestni človek je vse bolj voden od zunaj, od dogovorov in racionalnih predpisov strokovnjakov kot od svoje notranjosti ali od tradicije;
- v primerjavi s primarnimi odnosi v mestnem načinu življenja napreduje sekundarni tip odnosov (emocionalno okrnjenih, uradnih);
- sorodstveni odnosi izgubljajo veljavo glede na prijateljske vezi;
- pomen sosedskih odnosov izgublja na veljavi (nova definicija dobrega sosedu: tisti, ki se zanima za svoje stvari).

Sklep: Analiza urbanizacije in industrializacije (ekonomije) pokaže, da ta proces poleg koncentracije ljudi pomeni tudi koncentracijo dela in kapitala, upravnih funkcij, politične moči, pa tudi duhovnih potenc. Ta koncentracija resursov pa pomeni tudi njihovo večjo učinkovitost. Eksplozivna moč kapitalizma 19. stol. je vzporedna s procesom urbanizacije.

Urbanizacija in industrializacija vpliva tudi na religijo (nekateri trendi):

- sprememba življenja v mestu je tolikšna, da sociologi govorijo o “kulturnem šoku”; človek se v začetku težje znajde, saj je brez pravihi korenin, tudi verskih;
- v mestu se verska praksa (praviloma) zniža (npr. zmanjšanje števila nedeljnikov); med priseljenci (kar pogosto velja tudi za mestnega človeka) je verko prakticiranje praviloma nižje;

- vero doživlja kot nerelevantno za življenje (Bog je daleč predaleč, ali pa je na strani bogatih, močnih...);
 - razvoj mestnega življenja je tako hiter, da prihaja do zaostajanja strukturalno-organizacijskega vidika vernosti (zaostajanje ustanavljanja novih župnij, gradnje kulturnih središč); pogosti primeri slabe organiziranosti;
 - kadrovsko praviloma slabša preskrba mestnega vernika (v mestih je pomanjkanje duhovnikov večje, ker pride na enega duhovnika več vernikov kot na podeželju);
 - pojav disolucije verskih resnic (izbirni vernik ne sprejema religije kot celote ("v paketu"), marveč le nekatere verske resnice, po nekih lastnih kriterijih- na kraju ima vsak svojo vero).
- Če sklenemo: urbani način življenja, delo v industriji in v storitvah, upravi ipd. se po svoji naravi bistveno razlikuje od (klasičnega) dela in življenja kmetov in obrtnikov. Slednja sta bila še tesno povezana z naravo, ritmom rojevanja, rasti in smrti, počitka – sodobna kultura živi kot da tega ritma ni oziroma kot da je povsem sekundaren. To pomeni tudi veliko spremembo izrazov religije (prim. tekst v prilogi: I. Bahovec. "Oddaljeni in obrobni..", zlasti točko 2.1). V takih okoliščinah ni presenetljivo, da je Zahod postal močno sekulariziran, saj pravega religioznega odgovora na spremenjene družbeno-kulturne okoliščine življenja še ne poznamo.

C. Religija v mobilni družbi

Upravičeno trdimo, da je sodobna družba mobilna. Pri tem mislimo tako na geografsko mobilnost (migracije: medkrajevne, meddržavne, medkontinentalne...). Glede na čas je mobilnost dnevna, tedenska, sezonska...

Na drugi strani pa imamo socialno mobilnost (dviganje-padanje po socialni lestvici) – relativnost slojev (stratifikacija); glede na izobrazbo, imetje, politično pripadnost...

Geografska mobilnost in religija: Na splošno opazimo, da v predmodernejši družbi religija teži k stabilnim strukturam (in jih pomaga ustvarjati): sveti prostor, svetišče, dom "domovina", obljubljena dežela... RELIGIJA USTVARJA DOMOVANJE, DOM.

V mobilni družbi pa se religija oblikuje bolj v smer »biti na romanju«, potovanju; gre začasne strukture ("šotor" namesto svetišča...). Religija postaja vse bolj ČLOVEKOVA SPREMLJEVALKA – v iskanju poti, ciljev, smisla...

D. Religija glede na družbene sloje, razrede (socialno mobilnost)

Pri tem lahko govorimo o religiji treh pglavitnih razredov, slojev:

RELIGIJA VLADAJOČIH (VODILNIH RAZREDOV) RAZREDOV

Vodilni razred so ljudje in/oz. skupine, ki imajo dejanski vpliv v družbi. V 19. stol. so jih imenovali visoko meščanstvo, plemstvo. Zanje je značilna zavest, da jim je namenjena naloga voditi družbo, izvajanje oblasti. Opazijo družbene razlike, napetosti oziroma konflikte, vendar se jih ne bojijo, ker so – zaradi položaja – dokaj varni pred njihovimi posledicami. Zato težko razumejo (oziroma so nezmožni razumeti) trpljenje tistih, ki nimajo enakih privilegijev.

Primer: Davidov Psalm v 2 Sam 22 (Gospod je moja skala, moja trdnjava in moj osvoboditelj, ščit, zatočišče, pribežališče... Zasedujem svoje sovražnike in jih uničujem, ne vračam se, dokler jih ne pokončam... Ohranjaš me za poglavarja narodov... David se tukaj

sooča z odgovornostjo, ki jo ima do družbe. Boga in religijo uporablja za legitimiranje svojih pozicij moči. Podobno: blagoslavljanje vojakov za vojno.

Ne moremo reči, da vodilni sloji ne opazijo zla, vendar ga težko dojamejo. Imajo svojo logiko. Nad Jezusovo smrtjo se pogosto pohujšajo. Ljubši kot križ jim je Kristus Kralj (četudi na križu).

Nevarno, da se religija sprevrže, če si voditelji Boga uporabljajo za svoje družbeno-politične načrte. Takšna religija lahko otopi (resnična pa senzibilizira) njihovo občutljivost za trpljenje okoli sebe (še zlasti tistega ne, ki ga samo povzročajo).

Religija pa lahko vodilne sloje postavi tudi pod vprašaj, ko jih spomni, da nimajo vseh pooblastil in da ne bodo ušli Božji sodbi. »Kako težko bodo tisti, ki imajo bogastvo, prišli v Božje kraljestvo.« (Mr 10,27).

RELIGIJA SREDNJIH SLOJEV:

Družbena skupina, ki ima ambivalentno razmerje do vodilnih. Po eni strani so še dovolj privilegirani, da v glavnem ne želijo korenitih sprememb. Inženirji, višji uradniki, zdravniki, neodvisni poklici idr. nimajo družbene oblasti, imajo pa dovolj dohodkov in privilegijev, da niso preveč nezadovoljni z družbenim dogajanjem. Po drugi strani pa opravljajo veliko dela, od katerega pa nimajo pričakovanega zaslužka (veliko ga poberejo davki). Mnogim se zdi, da jih sistem izkorišča, vendar ne toliko, da bi se splačalo upirati. Pogosto postanejo nekoliko zagrenjeni in goljufivi. V glavnem se zaprejo v svoje profesionalno delo (deloholiki) in tudi v zasebnost (zasebno družinsko življenje z vikendom na deželi ali morju), malo mar pa jim je za skupne zadeve. Nočejo se mešati v konflikte okrog njih (prisposoba: »evakuacija s helikopterji«).

Velik pomen ti razredi pripisujejo posamezniku (težko pa sprejmejo, da se resnično uveljavi). Veliko se ukvarjajo z jazom (s psihološkim opazovanjem se sprašujejo: kaj jaz delam, kaj jaz živim?). Predstavljajo si, da Jezus zagovarja svet, kjer bo vse prav urejeno (osrednja vrednota harmonija). Čezmerno vrednotijo mir, ljubezen, odpuščanje, povezanost – v smislu popolne odsotnosti vsakega konflikta, kjer se ni več mogoče za ničesar boriti.

RELIGIJA ZATIRANIH RAZREDOV:

Zatirani imajo skupaj z vodilnimi enako zavest – o konfliktnosti družbe, vendar s povsem drugega zornega kota. Vedo, da so mali, izkoriščani, zatirani, skratka, da je konflikt del njihovega življenja. Zato je zanje osvoboditev nekaj konkretnega le, če doseže vsa področja njihovega življenja. Le duhovno ne zadošča, ekonomija, politika, kultura, religija morajo biti del resnično osvobajajoče izkušnje. Zavedajo se: če hočejo kaj doseči, se morajo za to boriti, navadno tudi za visoko ceno trpljenja. Kajti za razliko od vodilnih slojev, niso zavarovani pred posledicami konfliktov.

Tudi pri tem razredu (lahko) ima religija dvoumno vlogo. Revni, tlačeni si lahko svoj položaj predstavljajo kot »naraven«, privzgojeno jim je (bilo), da drugače ne more biti, da je tako prav, da je to »božja volja«. V takšnem primeru religija, posebno če podčrtava krepost pokorščine predstojnikom, še dodatno krepča njihovo podrejenost. S tem slabi težnje zatiranih, da bi se postavili na svoje noge. V tem primeru ima religija vlogo »opija«.

Večinoma pa religija podpira pravičen boj (pravično stvar) zatiranih. Vendar tudi pri tem lahko pride do sprevrženja, če se ta religija zatiranih sprevrže v povečevanje določenega družbenega razreda, ki da ima zaradi svojega položaja posebno zgodovinsko poslanstvo. V tem primeru religija vsebuje posebno mesijansko poslanstvo, tudi osvobodilno gibanje, ki bo iz njih (navadno pa njihovih predstavnikov, avantgarde) naredilo nove privilegirance. Jasno, da Jezus ni hotel take religije, zato je sledili razočaranje in križanje.

Tudi kvantitativni podatki kažejo na razliko vernosti različnih slojev – glede na izobrazbo.

Tabela 12: Vernost glede na izobrazbo (v %)

	OSNOVNA	POKLICNA	SREDNJA	VISOKA
religiozen skladno z naukom cerkve	34	15	10	10
religiozen na svoj način	43	52	56	55
neopredeljen, ali sem religiozen, ali ne	11	17	11	4
nisem religiozen	7	12	19	24
sploh nisem religiozen, religija je prevara	4	3	4	6

Občutne razlike se pokažejo tudi pri vprašanju molitve, kako pogosto molijo (podatki so za Slovenijo):

Tabela 13: Pogostnost molitve v Sloveniji (Aufbruch)

	OSNOVNA	POKLICNA	SREDNJA	VISOKA
nikoli	16%	26%	42%	48%
redkeje	9%	19%	15%	9%
večkrat v letu	14%	17%	15%	9%
najmanj 1x na mesec	8%	12%	6%	6%
tedensko	19%	14%	12%	11%
dnevno	35%	10%	10%	16%

3. Spremembe v podobah družine

Družina sodi med temeljne institucije družbe. Zajema veliko širino življenja, zato na splošno govoriti o družini ni lahko in postaja zelo abstraktno. Širino pojma družina spoznamo, če se osredotočimo na vprašanje periodizacije družinskega življenja:

1- mladoporočenca, obdobje zakona (porušita se dva svetova, da bi mladoporočenca zgradila skupnega.

2- družina z dojenčkom: "izvetelesna nosečnost" - mati med možem in otrokom;

3- družina z malim otrokom (jasli, vrtec..)

4- šolarska družina - začetek otrokovega odhoda v svet; šola ga usposablja - socializira - za življenje v družbi;

5- družina z mladostnikom - konflikti; s puberteto se pretrga še duševna popkovina - boleče, dokončno osamosvajanje;

6- prazno gnezdo - do upokojitve (danes še mladi "stari starši"); poseben problem, če sta živela le za otroke...

7- upokojenska družina (stari starši, prastarši..)

Vsako obdobje družine zasluži samostojno obdelavo, saj so v vsakem obdobju značilnosti življenja, naloge, problemi zelo različni.

Zgodovinski vidik: O družini se je začelo veliko govoriti, odkar se je konec 18. stol. pojavila jedrna družina. Takrat so namreč tudi družino zajeli ideali meščanske dobe - individualna avtonomija, enakopravnost, osebna odgovornost, samoodločba in s tem potreba (in možnost) po načrtovanju lastne življenjske poti. Ti pa z družino niso vedno združljivi, saj so bili v ospredju hierarhični odnosi moči po spolu in starosti, odpovedovanje individualnim interesom, trajne, zanesljive in nerazdružljive medčloveške vezi, dolžnosti, bližina, čustvenost in nesebično življenje za drugega.

Konec šestdesetih in na začetku sedemdesetih let 20. stoletja je bila največ kritik deležna družina kot institucija. Prišlo je do poskusov ustvarjanja drugačnih oblik skupnega življenja, npr. komun. Razvile so se različne nove oblike skupnega življenja.

Nekateri temeljni premiki pri nas

1. Padanje števila porok

V zadnjih treh desetletjih, kot je razvidno s tabele 10, se je letno število civilnih porok v Sloveniji zmanjšalo s štirinajst na osem tisoč. Še na večji padec novih poročnih zvez kažejo relativna števila, saj se je količnik porok na tisoč prebivalcev več kot prepolovil. Vidimo pa, da do takšnega zmanjšanja porok ni prišlo postopoma, temveč v enem samem desetletju 1977-1987. V letih 1978-79 je količnik zdrsnil na sedem, v naslednjih štirih letih na šest, še v naslednjih štirih na pet, da potem končno pristane na količniku štiri. Tridesetletna slika je tako naslednja: do polovice sedemdesetih let je količnik porok dobrih osem porok na tisoč prebivalcev, v naslednjih desetih letih sledi padec z 8 na 4, kjer se stabilizira v zadnjih desetih letih.

Tabela 14: Poroče v Sloveniji

Leto	Civilne		Razveze		Cerkvene poroke			SLO	% cerkv.
	Vse	na 1000 prebival	Vse	na 1000 civ.	KP	LJ	MB		
1966	14348	8,6	1853	129,1	1042	4919	5085	11046	77,0
1967	13984	8,3	1973	141,1	1086	4461	4859	10406	74,4
1968	14010	8,2	2023	144,4	1086	4088	4667	9841	70,2
1969	14113	8,2	2008	142,3	1131	4304	4628	10063	71,3
1970	14281	8,3	1913	134,0	1193	3966	4752	9911	69,4
1971	14186	8,2	1957	138,0	1245	3999	4628	9872	69,6
1972	15792	9,0	1840	116,5	1304	4158	5114	10576	67,0
1973	15681	8,9	2093	133,5	1242	3891	5114	10247	65,3
1974	15408	8,6	2103	136,5	1128	3676	4674	9478	61,5
1975	15379	8,5	2205	143,4	1039	3671	4315	9025	58,7
1976	15048	8,3	2198	146,1	986	3406	4024	8416	55,9
1977	15026	8,2	2409	160,3	928	3207	4004	8139	54,2
1978	14695	7,9	2515	171,1	898	3174	3785	7857	53,5
1979	14230	7,6	2220	156,0	840	2942	3633	7415	52,1
1980	12377	6,5	2309	186,6	684	2784	3697	7165	57,9
1981	12153	6,3	2443	201,0	658	2730	3254	6642	54,7

1982	11689	6,1	2537	217,0	637	2711	2958	6306	53,9
1983	11878	6,1	2710	228,2	676	2881	2982	6539	55,1
1984	11386	5,9	2538	222,9	703	2861	2912	6476	56,9
1985	10579	5,4	2527	238,9	672	2800	2526	5998	56,7
1986	10621	5,4	2281	214,8	675	2821	2615	6111	57,5
1987	10307	5,2	2163	209,9	737	2781	2757	6275	60,9
1988	9217	4,6	2075	225,1	718	2765	2663	6146	66,7
1989	9776	4,9	2161	221,1	677	2642	2709	6028	61,7
1990	8517	4,3	1858	218,2	680	2727	2471	5878	69,0
1991	8173	4,1	1828	223,7	726	2654	2261	5641	69,0
1992	9119	4,6	1966	215,6	747	2745	2391	5883	64,5
1993	9022	4,5	1962	217,5	744	2587	2226	5557	61,6
1994	8314	4,2	1923	231,3	666	2536	2133	5335	64,2
1995	8245	4,1	1585	192,2	670	2583	2214	5467	66,3
1996	7555	3,8	2004	265,3	659	2955	1988	5602	74,1
1997	7500	3,8	1996	266,1	613	2213	1878	4704	62,7
1998	7528	3,8	2074	275,5	587	2155	1891	4633	61,5
1999	7716	3,9	2074	268,8	596	2229	1949	4774	61,9
2000	7201	3,6	2125	298,8	500	2029	1844	4373	60,7

Povpr.	12252	6,6	2139	181,9	874	3249	3535	7658	62,6
--------	--------------	------------	-------------	--------------	------------	-------------	-------------	-------------	-------------

Vir: Statistični urad Republike Slovenije; Škofijski pastoralni arhivi Koper, Ljubljana, Maribor.

Razumljivo, da tudi gibanje cerkvenih porok vsaj do neke mere sledi trendom civilnega področja. Njihovo število se je v zadnjih treh desetletjih prepolovilo - najmanjši padec je v koprski škofiji.

Tudi delež cerkvenih porok glede na civilno sklenjene se spreminja. Pri tem gre za delno zmanjševanje zaradi ponovno poročenih, se pravi razvezanih glede na prejšnji zakonski stan - v zadnjem času njihov delež pri novo sklenjenih zakonskih zvezah doseže okoli 8%²³, ki se ne morejo cerkveno poročiti. Pri tem je zanimivo, da padanje cerkveno sklenjenih zakonov za celo desetletje prehitava trende civilnih. Ko je bila raven civilnih oziroma vseh porok še najvišje, se je že zniževal delež cerkvenih. Najnižji delež cerkvenih porok pa zabeležimo v kritičnem drugem desetletju hitrega padca porok. V zadnjem desetletju, ko se padanje vseh porok ustavi, pa smo pričeli mali rasti deleža cerkvenih porok nad tridesetletno povprečje.

Ponuja se nam zanimiva ugotovitev, da so namreč tendence cerkvenih porok znanilke občin tokov sklepanja zakonske zveze v naslednjem desetletju. To bi pomenilo: večanje sekularizacije zakona vodi v manjše število vseh zakonskih zvez v naslednjem desetletju. In obratno: resakralizacija je znamenje prihajajočega povečanja števila zakonskih zvez. V kolikor to drži, rahlo naraščanje cerkvenih porok v zadnjem desetletju napoveduje rahlo zviševanje vseh porok v naslednjem desetletnem obdobju. - Vendar takšna predvidevanja postavlja pod vprašaj naslednja ugotovitev.

2. Ponovno zmanjševanje deleža poročenih v družbi

Ker se je v nekdanji prevladujoči kmečki kulturi lahko poročil le mali del prebivalstva, je z industrializacijo začel naraščati delež poročenih v družbi. Zdi pa se, da smo prav v zadnjem

²³ Vir: Statistični urad RS, Rezultati raziskovanja št.1617, 51.

času priče zaustavitve tega procesa. Tabela 16 prikazuje, kako se je po podatkih zadnjega ljudskega štetja začel zmanjševati delež poročenih moških in žensk, večati pa delež tako samskih kot tudi razvezanih obeh spolov. Vdovstvo pa je še naprej pretežno ženska stvar. Kot je razvidno z naslednje tabele, se ne zmanjšuje le delež poročenih, temveč tudi absolutno število zakonskih parov. Med njimi pa še narašča število parov brez otrok.

Tabela 15: Struktura prebivalstva (15 let in več) glede na zakonski stan (v %)

	moški				ženske			
	samski	poročeni	vdovci	razvezani	samske	poročene	vdove	razvezane
1953	40,0	55,8	3,6	0,6	37,4	48,3	13,5	0,8
1961	33,5	62,5	3,1	0,9	30,4	55,1	12,9	1,5
1971	31,6	64,5	2,6	1,3	25,6	58,7	13,3	2,4
1981	30,0	65,3	2,6	2,1	22,9	59,7	14,0	3,4
1991	33,3	61,3	2,5	2,7	25,1	56,4	14,0	4,2
2002	39,5	54,5	2,4	3,6	29,9	52,6	12,4	5,0

Vir: Statistični urad Republike Slovenije, Rezultati raziskovanj št. 1617, Ljubljana 1994, 51; 2003 (SURs, internet)

3. Družina brez zakona - zakon brez družine

Podatki o zmanjšanjem deležu poročenih pa ne pomenijo enakega trenda na področju družinskega življenja. Raziskave dokazujejo, kot je razvidno s tabele 12, da se število družin še naprej povečuje. Do tega seveda prihaja tudi zaradi nadaljnega zniževanja povprečnega števila članov na eno družino, ki je leta 1991 znašalo le ne malo nad tri člane.²⁴ To pomeni, da sodobna družina še naprej postaja vedno manjša skupnost.

Tabela 16: Število družin in njihova sestava

	1981		1991		2002	
	Število	%	Število	%	Število	%
Vse družine	522314	100	551899	100	Število	%
Zakonski par z otroki	330530	63,3	325622	59,0	555945	100%
Zakonski par brez otrok	106779	20,4	109594	19,9	294726	53,0%
Neporočeni par z otroki	5750	1,1	12408	2,2	114835	20,7%
Neporočeni par brez otrok	4595	0,9	4966	0,9	29285	5,3%
Mati o otroki	65108	12,5	85214	15,4	12807	2,3%
Oče z otroki	9552	1,8	14095	2,6	89683	16,1%

Vir: Statistični urad Republike Slovenije, Rezultati raziskovanj št. 617, Ljubljana 1994.

Pri tem smo priče novih oblik družinskega življenja. Družina, katere temelj je zakonska zveza, je sicer prevladujoča oblika družinskega življenja, saj njen delež znaša 78,9%. Vendar pri tem odpade 19,9% na družine oziroma zakonske pare brez otrok. Delež "normalnih družin" staršev z otroki pa doseže le še 59%, vendar z trendom navzdol.

Neporočenih parov, tako tistih z otroki (2,2%), sploh pa brez otrok, dejansko ni toliko, kot se večkrat misli. Vendar njihovo število precej narašča, kakor tudi delež enostarševskih družin. Pri teh oblikah družinskega življenja govorimo o družini brez zakona. In tudi obratno: pri

²⁴ Podoben razvoj je mogoče zaslediti na področju števila gospodinjestev (v Sloveniji jih je bilo leta 1991 640.195) in tudi članov na gospodinjestvo (leta 1991 je to število znašalo 3,1; leta 1961 je prišlo 3,5 članov na gospodinjestvo, leta 1931 pa 4,9 članov). Vir: Situacijska analiza o položaju otrok in družin v Sloveniji, Ljubljana 1996,26.

19,9% poročenih parov brez otrok lahko govorimo o zakonu brez družine. S tem smo priče pojavu, da zakonska zveza in družina postajata dve druga od druge vse bolj neodvisni obliki življenja. Vse več je ljudi, za katere to ni več nekaj, kar samoumevno in praktično sodi skupaj.

4. Poroka stvar starejših

Kar nekoliko presenetljivo je dejstvo, da se sklenitev zakonske zveze še nadalje vstrajno odmika mladosti in postaja zadeva ljudi v zrelejših letih. Ugotovitev, ki jo ponazarja tabela 14, je za oba spola nedvoumna.

Tabela 17: Povprečna starost ženina in neveste ob sklenitvi zakonske zveze (%)

	1980-84	1985-89	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
Ženin	27,5	26,6	27,3	27,8	28,8	28,6	29,3	30,0	30,2	30,1
Nevesta	24,5	23,8	23,2	24,6	25,4	25,6	26,1	26,7	26,9	26,9

Vir: Statistični letopis Republike Slovenije, 1993; 1996.

Časovni zamik sklepanja zakonske zveze v poznejša leta vsekakor ni lahko interpretirati. Z ene strani daje misliti na zrelejšo, bolj premišleno odločitev za zakonski stan, z druge strani pa odmikanje kaže na neko obotavljanje, odlaganje, nezmožnost, onemogočanje, verjetno tudi negotovost in strah pred tem korakom. Na nek način se ta odmik zelo ujema s pojavom podaljševanja mladosti, do katerega prihaja zaradi podaljševanja šolanja, vedno zahtevnejšega usposabljanja za poklic. To pa pomeni podaljševanje socialne nezrelosti mladih, ipd. Vsekakor se je pot v zakon ne le podaljšala, marveč močno preoblikovala.

Očitni so torej procesi postopnega spreminjanja (transformacije) podobe družine - tudi za družino veljajo prelomni časi. Nekaj skupnih (občih) značilnosti tega procesa od stare k novi podobi (Trstenjak). Iz nekdanje velike (molekularne) - majhna (nuklearna, jedrna): Danes sestavljajo družino praviloma le dve generaciji (jedro): starši in otroci; razširjena družinska oblika je enostarševska (monoparentalna); večkrat pa tudi celo ena sama generacija (zakonci brez otrok).

Značilno je manjše število otrok:

- včasih so jih potrebovali pri delu, zato so bili ne le strošek, temveč tudi bogastvo, danes so predvsem strošek (pri prvem se stroški povečajo za 30%, z drugim že 50%).

- pogojujejo stanovanjske razmere

- večkrat neneklonjeno okolje (šef do zaposlene žene, javno mnenje);

Nevarnosti nuklearne družine:

- osamljenost, revščina medčloveških odnosov

- občutki nemoči (npr. na obisku: veseli, ker se bolj spleča skuhati...)

Pozitivno: bolj gibljiva; več dobrin (vendar večje le materialno bogastvo, a revnejša na medčloveških odnosih).

Večrat slišimo, da je družina danes premajhna. Vsekakor pa gre za pomenljive spremembe: npr. v športu opazimo veliko spremembo igre, če je izključen le en igralec.

Iz kmečke (ruralne) - delavska, zaposlena (urbana)

Nekdaj se je malo ljudi poročilo - živeli od imetja (kmetije); danes od zaslužka, plače (veliko negotovosti).

Tabela 18: Delež kmečkega prebivalstva in izobražencev v Sloveniji (%)

	1931	1961	1971	1981	1991
Delež kmečkega preb.(%)	58,5	31,6	20,4	9,2	7,6
Delež preb. z višjo in visoko izobrazbo	-	1,8	3,3	6,2	8,8

Vir: Situacijska analiza o položaju otrok v družin v Sloveniji, Ljubljana 1996, 26.

Družina :

- iz proizvajalke - porabnica

Nekdaj veliko aktivnosti, ekonomski pomen (vse doma). Danes se je delo izselilo iz doma; podobno tudi prosti čas, zabava, velik del vzgoje; DRUŽINA POSTANE bolj PASIVNI ELEMENT. Ni več DOM (grem na stanovanje) - bolj podobno HOTELU ...

- Iz patriarhalne - partnerska

Partnerstvo med zakoncema, staršema (oba glava družine); vedno manj moških in ženskih del (po tradiciji), ampak vzajemnost, po dogovoru (premik ni povsod enak, potrebno veliko prizadevanja, pogovora, prevzgoje; odpori) . Partnerstvo je tudi med starši in otroki (TI-kanje).

- Od avtoritarne k demokratični: zaznamuje sprememba avtoritete; naravo avtoritete v preteklosti je duhovito opisal (s trem S) Stefan Zweig: Starost, Status, Simboli (uniforme). Danes: npr. pred otroki nekaj velja, kdor je osebnost, ima svoja stališča; sodijo ga po meri človečnosti.

- Od družine usode k družini odločanja

Za zakon so se dogovorili starši; veliki del družinskega življenja so urejale natančne norme. Glede števila otrok je veljalo načelo: kolikor jih bo Bog dal. Danes: za vse se morajo odločati zakonci sami; sami prevzemajo odgovornost za svoje odločitve. To je včasih zelo naporno; težko priti do kompromisov...

- Od razumskega k romantičnemu zakonu

Nekdaj so na izbiro partnerja vplivale bolj praktični oziri (kultura je natančneje določala okvire možnega izbora - npr. ni bilo mogoče med bogatimi in revnimi; dogovarjali so se starši). Danes: zakon srca - čeprav so tudi izjeme, pa vendar prevladuje kriterij privlačnosti, simpatije. Mnogi povedo: življenje je bolj zahtevno, vendar lepše.

Sodobna družba družini ni najbolj naklonjena (moderna družba družini marsikatero vlogo prevzame. Stalno pa srečamo tudi prepričanje, da je družina nenadomestljiva. Sklepna ugotovitev bi lahko bila: Sodobna družina ni toliko v krizi kot v spreminjanju - transformaciji. Vendar pa je družina postala manj trdna in bolj nestabilna (na to med drugim kaže tudi visoko število razvez).

Družina in religija

Kršćanstvo je v veliki meri religija, ki izjemno poudarja družino:

- pojmovna naveza (Bog-Oče, mati Marija, božji otroci, itn.); bistveno je tudi, da je Bog izbral, da se je rodil v družini (Mariji in Jožefu) in odraščal znotraj družine;

- praktična naveza: le mali odstotek praktičnih vernikov je takšnih, ki bi edini v družini prakticirali vero; praviloma vsi - kar kaže visoko korelacijo družina-vera;

- to pomeni govoriti o družinski religiji v času krize družine.

4. Religija v pluralni situaciji

Sodobni pluralizem je pojav, ki je nekaj novega v zgodovini. V omejeni meri se je pojavil v pozni antiki, vendar je njegova sodobna podoba globalna in obsega več kot kadarkoli v antiki.

Sodobni pluralizem kot pojem in tudi pojav je ameriškega izvora (gre za sožitje različnih priseljence, ki postane osrednja vrednota ameriške demokracije). Take vrste pluralizem pomeni situacijo, ko skupaj živijo različne (etnične, rasne, jezikovne, narodne, politične, religiozne) skupine. Pluralizem torej lahko pomeni obliko mirne koeksistence. Vendar to ne pomeni življenja brez konfliktov, ampak regulacijo konfliktov – reševanje konfliktov in shajanje z njimi brez uporabe sile (zato lahko pluralizem pomeni tudi institucionalizacijo konfliktov).

Ljudje so večino zgodovine živeli v precej zaprtih skupnostih (izjeme vojne, Grčija, Rim). Skupnosti pa so odprle v svet (napravile odprte) predvsem moderna tehnika (transport, komunikacije), šolska obveznost, moderno mesto (slednje je prav simbol pluralizma). V novih razmerah pluralizma so ljudje prisiljeni skupaj živeti – ne le v smislu fizične bližine, ampak neprekinjene družbene interakcije.

Pluralizem ima velik pomen za posameznika. Pomeni kognitivno kontaminacijo (prisotnost drugačnih odgovorov na pomembna vprašanja, ki moje prejšnje odgovore postavljajo pod vprašaj). To prinaša šok relativizacije stališč, negotovosti (moderne nevroze).

Ob sonavzočnosti najrazličnejših odgovorov, vrednot, pogledov, mnenj, nazorov, religij, itd., torej MOŽNOSTI, postane izbira imperativ; lahko govorimo o premiku od družbe usode k družbi izbire (odločitve); svoboda pa je lahko tudi "breme" in tudi odgovornost. Mnogi se ob neprestanih izbirah ne počutijo znajdejo najbolje – in sprejmejo manipulacijo s strani voditeljev potrošništva, množičnih medijev itd.

Ob splošnem nastane tudi moralni pluralizem (moralni sistemi eden poleg drugega).

Posledice pluralizma za religijo:

Pomeni konec verskih (cerkvenih) monopolov in eklezialne ekskluzivnosti - Cerkev ne predstavlja več nekega obče priznanega in obveznega religijskega modela

Posamezna religija je prisiljena tekmovati z drugimi nosilci "odrešitvenih dobrin" Kajti posamezniku je v mnogo večji meri kot v tradicionalni družbi dana svoboda, da izbira ne le materialne dobrine in usluge, prijatelje in sosede, poklice in ideje, ampak tudi vernost. Potrošniška mentaliteta ni omejena samo na ekonomske proizvode, ampak določa tudi odnos posameznika do celotne kulture.

Ob današnji porabniški mentaliteti verske predstave - takšne, kot so oblikovane v uradnih cerkvenih modelih - prenehajo biti edine in obvezne religijske teme. Z razširitvijo potrošniške mentalitete in osebne neodvisnosti posameznik začne vstopati v svet religije kot kupec. To pomeni nov tip vernika - "izbirni vernik" -, ki svobodno izbira iz bogate ponudbe "verskih dobrin". (Omenjena religijska situacija je v mnogočem podobna situaciji modernega gospodarskega tržišča, vendar ne monopolnega, ampak svobodnega).

Tabela 19: Kako ste verni? (Aufbruch, v %) (Aufbruch, v %)

	Skladno z naukom C.	Na svoj lasten način	Neodločen	Nereligiozen	Religija je samoprevara
LIT	43,3	40,9	10,3	3,5	2
PL	42	50,7	4	2,2	1,1
UKR	32,3	42,4	15	8,1	2,2
HR	31,6	53,6	7,3	5,3	2,2
ROM	25,3	57,5	14,1	2,2	1
H	17,4	55,1	8,7	14,5	4,3
SK	16	47,4	15	14,8	6,7
SLO	14,8	53,3	12,7	15,3	4
CZ	10,5	35,2	8,7	33,3	12,2
DDR	9,5	25,2	9	40,8	15,5

V kolikšni meri se danes uresničuje Bergerjeva (podobno Luckmann in mnogi drugi) teza o izbirnem verniku lahko vidimo iz raziskave Aufbruch. Dikcija »veren na lasten način«, torej ne v skladu z naukom cerkve oziroma cerkvenega učiteljstva, omogoča identificirati delež izbirnih vernikov (tabela 23), kar pomeni, da so večinska kategorija. Slovenija – za Romunijo in Madžarsko - sodi med dežele z najvišjo zastopanostjo izbirnih vernikov v srednje evropskem prostoru.

P.L. Berger misli, da je postala religija danes "element luksuzne potrošnje" v velikem supermarketu pluralističnega življenja (ker je pač ne potrebujemo tako nujno kot hrano, pijačo in obleko, zato »luksuz«). Pluralizem neizbežno vodi do religijskega "tržišča". (Od tod se v presojanju sodobne verske situacije uporabljajo ista merila, ki se sicer uporabljajo v raziskovanju tržišča dobrin široke potrošnje). Glede na to je religijska tradicija sedaj vržena na tržišče kot vsako drugo blago, katerega niso več prisiljeni sprejemati. Zato je pluralistična situacija sodobne religije pravzaprav klasična tržna situacija, ko se dobršen del sakralne dejavnosti odvija po logiki tržne ekonomije.

Ni težko opaziti, da ima to stanje posledice na področju dosedanjih družbenih struktur različnih verskih skupin. Religijske skupnosti prehajajo iz stanja monopola v stanje konkurenčnega tržišča. Medtem ko so te skupnosti prej opravljale izključno kontrolo nad svojimi verniki, se morajo sedaj organizirati tako, da pritegnejo pozornost potrošniških množic v odprti konkurenci z drugimi skupinami, ki imajo iste cilje. Vendar stanje na "tržišču" ne jamči nikakršnih gotovih "rezultatov". Nujnost doseči "rezultat" vodi do potrebe po racionalizaciji. Kot v drugih institucijah moderne družbe se ta racionalizacija izraža predvsem v pojavu birokracije. Razširitev birokratskim vsebin v religijskih institucijah povzroča, da začenjajo biti le-te med seboj podobne, kljub popolnoma nasprotnim teološkim naukom.

V pluralistični situaciji religija ne more biti več vsiljena, ampak mora najti svoje mesto na tržišču idej. Nemogoče je namreč ponuditi blago svobodnim potrošnikom in pri tem ne upoštevati njihovih želja in potreb. V nujnosti, da se "verske dobrine" prilagodijo osebnim željam velikega dela prebivalstva, je začetek tendence, da potrošniki opravljajo nadzor nad proizvodi, ki se jim ponujajo na tržišču. Zato se ni treba čuditi, da prav ta situacija pluralizma

in verskega tržišča - nasprotno monopolističnemu stanju - večja interes za mesto in vlogo laikov v religijskih ustanovah. To moderno obdobje laikov - kakor ga nekateri imenujejo - ima namreč svoje družbene korenine v laikih kot potrošnikih (oziroma izbirnih vernikih, kristjanih).

Po Bergerjevem pogledu na religijo v modernem (pluralnem) svetu je torej v ospredju tržna naravnost tako sodobnih vernikov kot tudi verskih skupnosti. Po drugi strani pa gre tudi za privatizacijo religije (religije imajo do posameznika-vernika vedno manj zahtev, s tem pa tudi pripadnost cerkvi nima več nekdanjega vpliva na vrednote, predstave in življenjske oblike). Posebno cerkvena religija postane kognitivna manjšina, večina se oklepa religijskih nadomestkov (in privatne religije= psihokultov, skupin samopomoči, ipd.)

5. Sekularizacija

V zadnjih desetletjih so sociologi religije osrednjo pozornost namenjali pojavu sekularizacije (in teoriji o njej). Sčasoma pa je prišlo do pojavov, ki so to teorijo postavili pod vprašaj: to so bili pojavi novih religioznih gibanj, sekt, religioznega prebujenja, pa tudi ljudske vernosti.

Sekularizacija je postal domala že sporen pojem (uporabljajo: filozofija, družboslovje, teologija, kanonsko pravo); bolj nalepka ali » LABELA« za »več zgodb«.

SPLOŠNO PREPRIČANJE: spremembe v družbi vodijo k spreminjanju (slabljenju, izginotju) religije; k zmanjšani vlogi religije. (Opozoriti je treba na nevarnost, da je zmotno mišljenje, da so bili nekdanj ljudje »popolnoma« verni.)

Indirektno so o sekularizaciji govorili že Comte (3 stadiji), Marx, Durkheim (pričakoval, da bo pomen religije postopoma upadel), Weber (procesi racionalizacija in odčaranje).

A. Strukturni vidiki sekularizacije

TEORIJA SEKULARIZACIJE je bila razvita v 60 letih; osrednja imena: BERGER, LUCKMANN, WILSON. Opredelili so veliko ključnih pojmov: institucionalna diferenciacija (Luckmann 1967), racionalizacija (Berger, Wilson); odčaranje sveta (Weber 1920, Wilson); privatizacija (Berger, Luckmann); pluralizacija (Martin 1978); relativizacija (Berger); posvetenje (this-worldliness) Luckmann 1990; individualizacija (Bellah 1985); bricolage (Luckmann 1979); upad cerkvene religioznosti (Martin 1978; statistika obiskov pri obrdih to potrjuje).

V zadnjem času je na tem področju osrednje ime (raziskovalec) Karel DOBBELAERE (Belgija) Analizira jo na različnih ravneh:

(I.) DRUŽBENA (societalna) RAVEN (the societal level)

Moderne družbe: VEČ PODSISTEMOV (subsistemi); družbe so diferencirane predvsem pod funkcionalnim vidikom (ekonomija, politika, znanost, družina).

Vsak razvije lasten medij (denar, moč, resnica, ljubezen) in lastne vrednote (uspeh, delitev oblasti, verodostojnost, primat ljubezni) in norme.

Glede na religijo razvijejo:

- avtonomijo in zavrnejo religiozno predpisane vloge,
- zavračanje cerkvene morale,
- ločitev med cerkvijo in državo
- emancipacija vzgoje in izobraževanja
- zmanjšanje religioznih vsebin v literaturi in umetnosti
- razvoj avtonomne znanosti

ZMANJŠANJE RELIGIOZNE AVTORITETE : ekonomija izgubi religiozni etos, nadomesti ga funkcionalna racionalnost (tudi v politiki ostane malo prostora za tradicionalno in karizmatično avtoriteto).

Celo v intimne odnose stopi »kontrola in računica« (torej odnosi interesa in pogodbe); Celotni svet zavrže »predlogično« mišljenje in tudi »poetično« govorico (nova govorica, ki jo uporabljajo mediji).

Wilson: družbena kontrola ne temelji več na morali in religiji, marveč postane nepersonalna, stvar tehnične rutine – legalna, tehnična, mehanizirana, kompjuterizirana, elektronska...

Berger, Luckmann opozorita na družbeno dihotomijo PRIVATNO-JAVNO. Religiozne norme se zožijo le na zasebno področje.

(II.) SREDNJA (ORGANIZACIJSKA) RAVEN – mezo

Religiozne organizacije se vključujejo v družbo (kot eden izmed podsistemov) – nov način prisotnosti religije;

- vendar postanejo podobne drugim (racionalizacija, birokratizacija..)

bolj sekularne, bolj svetne (aktivne v civilni sferi – socialne aktivnosti, šolstvo, varstvo --- pojavi se množstvo NRG

- v religijsko pluralni situaciji posamezne religije več ne legitimirajo celotne družbe – nastane potreba po CIVILNI RELIGIJI (nacionalni miti, preroki, mučenci, zgodovinski kraji, rituali, praznovanja - BELLAH

(III.) MIKRO RAVEN (individualna)

individualizacija (posameznik »uide« kontroli družine in sosedstva)

zmanjšanje cerkvene religioznosti

religija postane del »privatne sfere«

privatne odločitve (posameznik izbira, tudi versko skupnost – »loving community

individualizacija odločitev (ne več Dekartov »cogito«, marveč »mislim in izbiram«(se odločam za) prijatelje, »mrežo«, vero, norme, prakso, ki izraža mojo vero.

Denominacije izgubijo status in moč

Nastanek pluralizma in individualizacije vodi od »religioznega menu-ja k »religion a la carte« (»individualno konstruirana«)

Zmanjša se vpetost (involviranost) vernikov v versko skupnost (v cerkev).

B. Meje in dosegi sekularizacije

Sekularizacija je skušala doseči obe ravni: Raven družbene strukture in kulture in individualno, osebno raven.

Uspeh na družbeni ravni je očiten. Umetnost v veliki meri ne izraža več svetega, religioznega (npr. literatura, slikarstvo, glasba... Vsakdanja kultura izgublja vrednote, pomene in navade, ki so utemeljeni v religiji (sprememba vrednot. Politika in ekonomija, znanost in tehnika, tudi šolstvo in drugi sistemi so vodeni, kot da religije ni oziroma nima velikega pomena.

Kot poseben primer, ki bo pojasnil nekatere nejasnosti, navedimo premik v individualizmu v ZDA. ZDA so po Bellahu poznale klasični individualizem – to je biblijski in republikanski individualizem, ki je prevladoval ob poselitvi in na začetku nove države. Ta je bil utemeljen v skupnosti in povezan z njo; uravnovešal je individualno svobodo in odgovornost od drugega, do družbe. Sodobni individualizem – tako ekspresivni kot utilitarni- pa sta brez skupnosti in sekularna. Posamezniku omogočata svobodo od, vendar v družbo ne prinašata potrebne odgovornosti in solidarnosti, zato sta precej problematična – predvsem pa delujeta v smeri atomiziranja posameznika v izkoreninjenega individuuma.

Po drugi strani je treba opozoriti, tako Luckmann, da na individualni ravni socializacija ni dosegla velikega uspeha. Po Luckmannu je za sodobni Zahod značilen dvojni proces: družbeno strukturna raven je postala sekularna, raven posameznika pa ostaja religiozna – a drugačna, ne več cerkveno religiozna! Posamezniki so še vedno iskanci religioznega – čeprav v drugačnih izrazih in drugih oblikah (denimo zunaj cerkve in v drugih religioznih virih).

Rezultat razvoja je nekoliko paradoksalen. V tradicionalnih družbah je bil posameznik močno povezan s skupnostjo, tradicijo in religijo (Religija vir identitete, avtentičnosti, skupnosti). Sodobna zahodna družba, ki je utemeljena je na sekularnosti, posvetnem pogledu (v središču človek kot bitje tega sveta: znanost in tehnika, ekonomija, politika itd.) nudi drugačno identiteto. Identiteta v moderni dobi je ločena na družbeno-sistemsko funkcionalnost - posameznikovo bit (zasebnost). Vendar to s seboj prinaša vrsto težav – ljudje ne znajo več povezati svojega življenja v celoto, kar jih vodi v vrsto stisk.

Po drugi strani pa je sekularizirana kultura omogočila – takorekoč zahtevala -, da odločitev za vero postane nekaj osebnega. Danes v večjem delu zahodne civilizacije od vere nimaš korist (včasih si jo od udeležba imel, danes ne). To pa s seboj lahko prinaša versko poglobitev in poudarek na večji kvaliteti.

C. Desekularizacija

Čeprav se je dolgo razmišljalo o sekularizaciji kot o nepovratnem procesu, se v zadnjem času kažejo nasprotna znamenja. Govori se o vračanju in renesansi vernosti, v zvezi s tem pa o kriti sekularizacije. Vpliv religije sega tudi na javno življenje (fundamentalizmi, osnova kulture demokracije, vrlin civilnosti..., implicitna in difuzna religija).

Religija se javlja na različne načine v zasebnem in javnem življenju. Med najmočnejšimi izrazi je tako imenovana “nevidna religija” – to je religioznost, ki se izmika klasičnim opredelitvam cerkvene religioznosti.

Odprto vprašanje je v kaj se bo tako iskanje izteklo – predvsem glede na to da na Zahodu prevladujejo tri države ljudi in skupin na Zahodu. Po Gellnerju (1992), podobno Berger in Luckmann (1999), so tri prevladujoče smeri razvoja:

- relativistična (postmoderni relativizem),
- fundamentalistična (razsvetljski ali racionalni fundamentalizem, religiozni fundamentalizem)

- dialoška (medkulturni, medreligiozni in drugi dialogi),

Vendar sta prvi dve prevladujoči.

Možnosti razvoja so povezane s temi državami:

- Priznavati relativizem resnic in pogledov: ni agresivnosti do drugih, a tudi ni integracije (Nizozemska, Francija); družba izgublja skupno jedro kulture, temeljne vrednote in navade, to je kulturno substanco za demokratično participacijo.

- Fundamentalizem: agresivno uveljavljanje svojih pogledov, zlasti ko integralizem (odvisno kolikšni obseg in sredstva za doseganje ciljev) ali se samoomejiti v geto.

- Spodbujati dialog (dia-log – od logos) drža, ki izhaja iz priznavanja drugega, sprejemanja različnosti ljudi, kultur, narodov, religij... (dialog kot drža spoštovanja, srečanja in priznavanja drugega in dostojanstva vsakemu). Omogoča znati pojasniti razloge svojih pogledov in prepričanij – in prisluhniti drugemu -, ter priznavati, da ni absolutno enega izraza resnice (v eni kulturi), temveč se skupaj napotiti iskati resnico (to ne pomeni zanikati razodetja – dialog sprejema drugačnost). PRIMERI dialoga: ekumenskost, medreligiozni dialog, medkulturni dialog, dialoško-skupnostna mediacija v normativnem konfliktu, pristni medosebni dialog (Buber). Posebno vreden pozornosti je tudi poziv k skupni svetovni etiki : dialoga med civilizacijami ne bo, če ne bo dialoga med religijami (Hans Küng).²⁵

²⁵ Čeprav je odnos temelj osebe, pa niso vsi družbeni odnosi taiki, da bi izražali polnost človeškosti. Abel denim opravi:

"Ko osebe stopajo v odnose, se k drugemu usmerijo ali bodisi kot *k osebi* in ga sprejmejo kot *on je*, zaradi *njega*, bodisi se k drugemu obrnejo kot *k sredstvu* in ga sprejemajo zato, ker lahko nekaj naredi. Ti dve usmeritvi sta v istem odnosu vzajemno prisotni in izključujoči. Vendar ena prevladuje." Če bolj radikalno je o odnosih – konkretno o nezadostnosti tolerance - čutil M. Gandhi: Ljudje ne smejo tolerirati drug drugega in njihove razlike, temveč naučiti se spoštovati, razumeti, sprejeti in upoštevati drug drugega. Le z močnimi odnosi spoštovanja lahko pričakujemo mir in harmonijo v sebi in v drugem.

V splošnem lahko govorimo o treh tipih družbenih odnosov (po P. Sorokinu): odnosi pogodbe, odnosi prisile (strogo obvezni odnosi) in odnosi pristne skupnosti (*familistic* odnosi). Ti trije tipi družbenih odnosov nastopajo v različnih družbah in področjih življenja, kot kaže spodnja proučitev.

Grški polis, vladanje Spektorski (19--)	Tiranija, uzurpacija	Demokracija, dogovor	Organična, duhovna avtoriteta
Ferdinand Töniès (1887, <i>Skupnost in družba</i>)		<i>Gesellschaft</i> , družba (izbirna volja, presečišče interesov)	<i>Gemeinschaft</i> , skupnost (celovita volja, skupni interes)
Pitirim Sorokin, tipi družb. odnosov (1930-1940)	Odnosi prisile / strogo obvezni odnosi	Odnosi pogodbe	Odnosi pristne skupnosti (<i>familistic</i>)
Hannah Arendt, tipi avtoritete (1960)	Prisila in vodenje	Racionalna diskusija	Poslušnost in prigovarjanje (ljudje svobodni in enakovredni)
Peter Berger, mediacija v normativnem konfliktu (1997)	Imperativna mediacija	Pragmatična mediacija (dogovor med interesi)	Dialoška mediacija (oblikuje nove skupne identitete)
Delovni procesi v sodobni družbi, G. Pinchot (1998)	ukazovanje in podrejanje (dominacija)	prostovoljna menjava (menjalni interes)	dajanje/daru brez pričakovanja povračila (skupnost)

Empirične raziskave kažejo, da obstaja vrsta pojavov, ki kažejo veliko spremembo religioznega kozmosa na Zahodu. Od spodaj naštetih vsi, razen morda zadnjega, izrazito izstopajo iz konteksta moderne dobe po eni ali več lastnostih in jih zato lahko oziroma moremo imenovati postmoderne novosti:

1. Premiki znotraj krščanstva, osrednje religije Zahoda, katerih osrednjo točko izraža 2. vatikanski koncil (1962-1965) in z njim povezano širše dogajanje, ne le v katolištvu.

Gre za temeljite premike tako znotraj krščanstva kot v odnosu do sveta in drugih religij, označujejo pa jih ga pojmi kot dialog, ekumenizem, prenova, inkulturacija, laična gibanja ipd.

2. Začetek misijona vzhodnih religij - vse večji vpliv (kvalitativno in kvantitativno) vzhodnih religij v življenju Zahoda. Med razlogi omenimo svetovni parlament religij (1893), migracije iz Azije, povečanje odprtosti za vzhodne nekrščanske religije, zlasti od sredine 20. stoletja.

3. Pojavljanje zunajinstitucionalnega religioznega iskanja zunaj krščanstva ali na njegovem robu. Dve dveh glavni smeri:

- Največji del je glede učenja nekoherenten in sinkretističen in ga mnogi označujejo s širšim pojmom novodobna (new age) religioznost.

- Religiozni kontekst, ki uporablja vire različnih religij in znanosti, vendar skuša razviti novo koherentno sintezo, v kateri bi se povezali pozitivni dosežki razuma in čustev z intuicijo.

4. Pojavljanje religioznega fundamentalizma – pri veliki večini primerov za to, da politični program uporabi religijo kot sredstvo za doseganje cilja. Najdemo ga, kot enega izmed izrazov, a nikakor ne edinega (!), v vseh svetovnih religijah kot tudi v nekaterih sekularnih ideologijah.

5. Pojavljanje številnih, a po obsegu omejenih religioznih sekt.

D. Nova religiozna gibanja (NRG – NRM)

NRG v modernem življenju postajajo vedno pomembnejša socialna oblika vernosti. NRG – nova religiozna gibanja (tudi NRM) je pojem, ki označuje številne sakralne skupine - v Cerkvi in izven nje. Predstavljajo nepričakovani verski preporod in duhovno revolucijo, katera postavlja v središče svojega znanstvenega zanimanja vse najnovejše šole sociologije religije.

VZROKI: Za splošni sociološki vidik je najvažnejše vprašanje: kateri vzroki so povzročili današnji nepredviden porast sakralnih družb? Vzroki so dvojni in se nahajajo ali v prostoru Cerkve ali v prostoru sodobne družbe.

ZNOTRAJ CERKVA – Za sociologijo je enega od vzrokov pojava novih religijskih gibanj treba iskati v novodobni sekularizaciji Cerkva. V svojem kompromisu s sodobno mentaliteto so velike institucionalne cerkve šle predaleč. Npr. krščanstvo je v preveliki meri prešlo na javno delovanje in oznanjanje družbene morale, medtem ko je misterij /skrivnost/ popolnoma izginil(a). Zato se v iskanju novih duhovnih vsebin ljudje obračajo od Cerkve k karizmatičnim skupnostim in divjim kultom. Te skupine opozarjajo - s svojo nasprotno usmerjenostjo - na proces birokratizacije, ki teži, da se funkcioniranje Cerkve popolnoma izenači z delom velikih svetnih organizacij, podjetij ali bank. Sodobni človek pa ne želi duhovnika kot specialista ali funkcionarja, ampak išče neposreden in čustven stik s svojim duhovnim vodjem. Ne zanimajo ga politiki, tehnokrati ali managerji, ampak pričakuje dobre ljudi in svetnike. Nove sekte

nudijo razočarani mladini - nad preveč posvetno Cerkvijo in religiozno politiko - jasno in koherentno celoto sakralnih simbolov in primerno obnebjje za duhovno življenje. Ameriški sociolog R. Stark je z empirijskim raziskovanjem dokazal, da nove skupine vzcvetijo prav tam, kjer so tradicionalne cerkvene ustanove zapustile svoje specifično versko pričevanje. Zato upadanje števila članov Cerkve ne pomeni vselej vzpona ateizma ali verske ravnodušnosti, ampak enostavno povečanje števila "unchurced" - vernikov brez Cerkve. Drugi ameriški sociolog W. S. Bainbridge smatra, da takšni ljudje ohranijo vero v obstoj nadnaravnega, a so izgubili vero v sposobnost cerkva, da razlagajo in služijo nadnaravnemu verovanju.

DRUŽBENI VZROKI - Drugi vzrok pojava novih religijskih gibanj se nahaja v sedanji družbeni resničnosti. Pred desetletji je namreč prišla v krizo legitimnost modernega načina življenja. Zveni neverjetno, vendar se ta izguba legitimnosti razlaga bolj z uspehom kot s porazom modernega načina življenja. Obilje materialnih dobrin prinaša določeno zadovoljstvo, a zato tehnični razvoj - ki je neizbežen pogoj izobilja - proizvaja pretežno grožnje: uničenje narave, atomsko nevarnost, demografsko neravnovesje, energetska revščina, mestno jetnišnico in medijsko norišnico. Razlage za takšno dvoreznost je treba iskati v temeljni nesposobnosti koristoljubnega individualizma, da nudi ljudem sprejemljiv smisel na osebni in družbeni ravni. Od tod pojav kontrakture v Evropi in ZDA ter razširjenosti "Božjih otrok" in "Jezusovih brezumnikov", kar vse je privedlo do ustvarjanja novih religijskih gibanj. Sicer so nekateri sociologi v tej duhovni obnovi videli tretjo veliko religijsko oz. evangeljsko revolucijo v ZDA, vendar so jo drugi postavili v okvir psihodelične kontrakture, ki je pravzaprav znak in odgovor na etično krizo, ki se je razširila in poglobila zaradi treh nasprotujočih si izvorov morale v kapitalističnih družbah: svetopisemsko sporočilo, klasični racionalizem in znanstveni utilitarizem. Soočene s temi protislovnimi temelji so podzemne skupine posegle po novem tipu etične ocene in tako prešle v duhovno smer nove religioznosti.

Zalo razširjeno, po mnenju nekaterih celo osrednjo obliko religioznega iskanja zunaj krščanstva najdemo v new age religioznosti. Za to religioznost je značilno iskanje v zunajkrščanskih virih Zahoda (vključno z ezoteriko, mitologijo, praznoverji itd.), kombiniranje religioznih idej iz različnih virov v neke vrste kolaž, ki ga izbere posameznik sam; iskanje v vzhodnih religijah, ki pa se pomembno razlikujejo od monoteističnih (kozmoške religije!, ni koncepta osebe, reinkarnacija itd.). Rezultat je nekoherentna sinkretistična religioznost, ki pa omogoča določeno samouresničitev, samopreseganje.

V krščanstvu pa osrednjo obliko novega religioznega preporoda predstavljajo cerkvena laična gibanja, združenja in skupnosti.

6. Luckmann in nevidna religija

Religioznost je zanj antropološka značilnost človeške eksistence – človek se rodi nedokončan, zato je bistveno usmerjen na druge. Šele po človeku človek postane človek in individuum; počlovečenje je že religioznost, saj človek sebe "gleda" v drugem.

Individualizacija človekove zavesti se realizira v družbenih procesih –transcendiranje človekove biološke narave je osnovna religija. Bistvenega pomena pri tem: zmožnost osvoboditi se neposrednih doživetij, impulzov in reakcij biološkega organizma (narave). Človek pretekle, sedanje in prihodnje izkušnje integrira – v zaokrožen pogled na svet. In v jedru pogleda na svet se izoblikuje sveti kozmos.

Ker je torej religija antropološko dejstvo (lahko rečemo, da je anima humana naturaliter religiosa), ostaja tudi moderni človek religiozen. Vendar religija spreminja socialno formo, ki se ne izraža več le v tradicionalnih institucijah in predstavah.

Pri tem seveda ne gre za splošno izginjanje, izumiranje religije; na tržišču "verskih dobrin" vse bolj upada "povpraševanje" po cerkveni religiji. To pomeni premik v religijskem polju: iz cerkvenih institucij v privatno sfero življenja (to pomeni privatizacijo religije).

Ker se posameznik vstopa na tržišče svetovnih pogledov (nazorov), prihaja vedno pogosteje do BRICOLAGE in "krpanke". Pri tem vse bolj relevantne religiozne teme postajajo tiste, ki ljudi neposredno zadevajo in zanimajo: telesna izkustva, družina, spolnost, razširitev zavesti, samouresničenje, osebna sreča, zadovoljstvo (sicer spadajo k malim in srednjim transcendencam); ne le kulti, tudi religije se s temi vprašanji vedno več ukvarjajo. Te teme nevidne religije (samouresničenje, samopotrditev, seksualnost, družina) pa so obenem svetne vrednote kapitalistično-konzumistične družbe.

Teorija nevidne religije torej trdi, da se vernik nevidne religije transcendirata (že) s samopotrjevanjem in samoizkazovanjem notranje svobode: gibljivosti v prostoru = oblika svobode; potrjevanje skozi seksualno življenje = dokazovanje svobode; družinsko življenje = pooblaščen področje te svobode.

(Več o nevidni religiji glej v dodatku: Sprememba prevladujoče oblike religioznosti in nevidna religija.)

Dodatki:

D-1 Igor Bahovec, Oddaljeni in obrobni – klic k ustvarjalni ljubezni in dejavnejšemu pričevanju razlogov našega upanja

Uvod

Tema obrobni in oddaljeni – bodisi v smislu obrobni in oddaljeni kristjani ali bistvu krščanstvu obrobni in oddaljeni – sega v perečo situacijo sodobnega sveta. Živimo v svetu, v katerem prevladuje pluralizem in individualizem, v katerem prihaja do mnogoterih izrazov razosebljenja in razpada medčloveških vezi, v katerem mnogi ljudje ne najdejo več pravega smisla svojemu bivanju in so-bivanju, sožitju z drugimi ljudmi. Nekateri teh izrazov imajo negativno konotacijo – družboslovci denimo že od Durkheima (konec 19. stoletja) govore o razpadu norm, normativnih osnov skupnega življenja in integracije družbe, to je naraščanju družbene anomalije –, vendar želim poudariti da v prvi vrsti ne gre za to. Dejstva govore, da smo v času velikih sprememb, v obdobju velikih premikov in ne sme nas presenetiti, da prihaja do razpada starih vzorcev življenja in porajanja novih – pri tem pa so nekatere oblike tudi precej dekadentne.

Menim, da je velik delež ljudi, ki so se oddaljili od Cerkve povezan s sodobnim pluralizmom, saj je njegovo bistvo v tem, da so posamezniki pred vedno novimi izbirami. Zavedati se moramo, da je veliko naših prednikov ostajalo povezanih s tradicijo (in tradicionalnim krščanstvom), ker drugih možnosti ni bilo, in ne zato, ker bi se sami zavestno odločili za krščanstvo kot eno izmed možnosti izbire. Omeniti velja, da so se spremenjene okoliščine zelo intenzivno pokazale v demokratičnem Zahodu (marsikje celo močnejše kot v komunističnih državah), zato je tam tudi velik delež sekularizacije in odpora do Cerkve in krščanstva. To velja tudi za najbolj tradicionalno katoliške dežele, kot so denimo Irska, Italija, Španija. Razumeti te velike spremembe ni enostavno in dejansko se jih ne da povsem zaobjeti, ker se še vedno odvijajo pred našimi očmi - pomembno pa je, da se jih zavedamo in da ne ravnamo, kot da bi še vedno živeli v svetu kot je bil pred desetletji.²⁶ Nenazadnje nas k temu spodbuja tudi 2. vatikanski koncil, ki je prelomno pokazal pot Cerkve v prihodnosti in ima v sebi tudi preroške besede za postmoderni čas.

Obrobni in oddaljeni, morda še bolj kot s Cerkvijo tesno povezani kristjani, doživljajo stiske in težave sodobne kulture. Vsaj za nekatere med njimi lahko rečemo, da so "žrtve sistema" in njihova oddaljenost ni toliko stvar zavestne osebne odločitve, kot posledica mnogoterih vplivov, na katere niso znali in mogli odgovoriti tako, da bi ostali tesno povezani

26 V tem smislu bi opozoril na odlično knjigo irskega profesorja M. P. Gallagherja, ki odpira to vprašanje iz teoretičnega vidika in z vidika prakse evangelizacije: *Spopad simbolov: uvod v vero in kulturo*. Ljubljana: Družina, 2003. Avtor je sam doživel radikalnost spremembe kulture v obdobju ene same generacije na Irskem.

s Cerkvijo. Morda kdo tudi zato, ker so bili izrazi krščanstva, s katerimi so se posamezniki srečevali, taki, da niso dajali najprimernejše odgovore na življenjska vprašanja le-teh.

Po drugi strani bi rad spomnil, da že dolga napovedujejo, da bo krščanstvo prihodnosti krščanstvo manjšine, krščanstvo majhne črede. Tako je že pred več kot stoletjem eden največjih krščanskih filozofov in mistikov V. Solovjov napovedoval, da se bo delež kristjanov močno zmanjšal: tudi zato, ker ne bo več razlogov, da bi ljudje ostajali v krščanstvu zaradi z njim povezanih privilegijev, saj bo družba privilegirale te, ki ne bodo kristjani.

Nenazadnje bi opozoril na to, da je odmik od množičnega krščanstva tudi klic k kvalitetno polnejšemu krščanstvu, k prenovi krščanstva v globinah. Zadnje stoletje krščanstva je nedvomno izraz tega iskanja, iskanja, ki ima veliko odličnih pričevalcev, pa tudi nekatere stranpoti. Pri tem si je treba priznati tudi to, da nekateri izmed velikih duhov in pričevalcev krščanstva niso imeli gladke poti, da so bili del svojega življenja obrobni ali neverni, in da so se k močni pričevanjski veri spreobrnilo po močni izkušnji osebnega srečanja z božjim (na različne načine).

Razmišljanje o obrobnih in oddaljenih zato želim oblikovati v sledečih skopih, ki so bolj kot zaključene besede oblikovani kot izhodišča za razumevanje, pogovor in iskanje v naprej. Najprej želim pričevati o tem, kako kot laik, mož in oče izkušam in razumem Cerkev, vključno s tem, kaj je bistvo pristne religioznosti. V drugem delu se bom vprašal o nekaterih vidikih obrobnih, kot jih izkušajo oni sami, kot o njih govore njihove življenjske zgodbe. Denimo, zakaj so se nekateri oddaljili od Boga in Cerkve; kje so se nekateri iz obrobja srečali s Cerkvijo in postali dejavni kristjani; katere so nekatere ovire, ki onemogočajo pristno srečanje med ljudmi, ki so tesno povezani v Cerkev, in temi, ki so ne njenem robu. V tretjem delu se bomo usmerili k vprašanju, kako na novo oblikovati prostorja srečanja s temi ljudmi, na kaj biti pri tem pozoren in kje se kažejo možnosti za pozitivni razvoj v prihodnosti.

Zapisani okvir skuša odpirati ta prostor predvsem z vidika življenja laika sredi sveta. V pomembna vprašanja ožje pastoralne v župniji se nisem toliko spuščal, saj je o tem več v zapisu prvega referata g. Cestnika. Koreferat sem v pretežni meri oblikoval v smislu komplementarnosti..

1 O Cerkvi in religioznosti

Dovolite torej, da začnem z nekaj besedami o tem kako razumem Cerkev.

Pomen besede Cerkev, kot jo razumemo v tem prispevku, je v svojem najglobljem jedru in bistvu Kristusovo skrivnostno telo. Čeprav se o tem pomenu Cerkve kristjani strinjamo, pa ni nujno, da ga dejansko uporabljamo v svojem govoru in delovanju. Zgodi se, včasih pa to postane pogosta praksa, da se o ospredje govora o Cerkvi postavijo delni izrazi o Cerkvi, in poudarjanje teh vidikov zamegli pogled v bistvo Cerkve, ki je duhovno. Omenim naj tri redukcije: (1) merjenje Cerkve z merili, ki veljajo za svetne institucije; (2) premočno

istovetenje Cerkve s hierarhijo; (3) poudarjanje Cerkve kot moralne sile ne da bi hkrati in predhodno pojasnilo antropološko-duhovno substanco, ki je temelj in vir vrednot in morale.²⁷

Kot verujemo, je naš Bog živa oseba in ni niti abstraktni pojem (denimo s strani človeka oblikovan idejni sistem) niti kozmična energija (vesoljni um), ki vlada vesolju z neosebni zakoni, niti magično dosegljiva moč. Še več, naš Bog je skupnost treh oseb med katerimi vladajo odnosi brezpogojne svobodne ljubezni.²⁸ Naš Bog je "za človeka zainteresirana skupnost" treh oseb.²⁹ Pavel Evdokimov denimo pravi, da odkar je Bog ustvaril človeka, ne more, da bi obstajal brez odnosa z njim. Zato ni presenetljivo, da je prišlo do učlovečenja, saj je Bog s tem pokazal, da v vsej svobodi želi izraziti ljubezen (odnos ljubezni) do konca, do prostovoljnega sprejemanje križa in smrti kot poti do vstajenja.

Zdi se mi, da kristjani nikoli ne bi smeli pozabiti, da nas je Bog prvi ljubil – in to izrazil zelo konkretno -, in to tedaj, ko smo bili še grešni, kot pravi sveti Pavel. Zlasti tega ne bi smeli pozabiti v odnosu do teh, ki niso v ožjem jedru krščanskih skupnosti in jih imenujemo oddaljene in obrobne kristjane, ter do ljudi, ki niso kristjani.

Osnovo primernega odnosa do teh ljudi sicer lahko najdemo že v začetku Svetega pisma, v poročilu o stvarjenju človeka: "Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!" (1 Mz 26a) Zato izraze pristnih skupnostnih odnosov med ljudmi najdemo v različnih kulturah in religijah sveta, v različnih človeških skupnostih različnih časov. Vendar je šele prepričljivost božjega usmiljenja in razodetje odrešenjskega načrta, kot se je udejanjila v Jezusovem življenju na zemlji, bila tako silna, da je prišlo do posebnega ustvarjalnega zagona. Kristjani so v različnih časih bili pripravljene pričevati za vero tudi za ceno življenja, zaničevanja, preganjanja – pri tem pa prosili, da se preganjalcem ne prišteva tega greha (mučenci so predvsem pričevalci božjega usmiljenja in ne heroji, ki se borijo za velike ideje). Spomnimo se lahko na veličastne izraze ustvarjalne moči ljubezni, ki segajo denimo v oblikovanje pristnih skupnosti, v razvoj filozofije, teologije, umetnosti itd. Spomniti se je treba, da krščanstvo nikoli ni bilo samo religija elite niti samo religija revnih in zatiranih – vedno je bil prostor za vse sloje ljudi in za ljudi različnih sposobnosti; navdihovalo je najsposobnejše in omogočalo dostojanstvo prizadetim in marginaliziranim. Spomniti se je treba tega, da se je že apostolsko krščanstvo ni bilo kulturni monolit temveč se je izrazilo v različnih kulturah in iz njih sprejelo mnoge njim lastne dobre elemente. Predvsem pa se je – saj je tema obrobni in oddaljeni – spomniti, kako so v preteklosti in sedanjosti velike osebe krščanstva s svojo besedo in življenjem uspele nagovoriti ljudi, da so prisluhnili evangeliju, sprejeli besedo in spreobrnili svoj način mišljenja in čustvovanja, ravnanja in delovanja – kratka celovito

²⁷ Ti vidiki se kažejo tako v pogledih od zunaj kot od znotraj. Nekateri vidni znaki so prevelika pozornost na število pripadnikov, obisk obredov, politično moč institucije, moralizem (ko morala postane ločena od ljubezni in božjega usmiljenja); vprašanja glede dejanske (ne formalne) enakovrednosti laikov in posvečenih, poročenih in neporočenih, žena in moških ter pristnega dialoga med različnimi subjekti v Cerkvi.

²⁸ To je večkrat poudaril papež Janez Pavel II., tudi v *Spomin in istovetnost : pogovori na prelomu tisočletij*. Celje /Celovec /Gorica (skupna izdaja treh Mohorjevih družb), 2005.

²⁹ Ena izmed krščanskih skupnosti je to izrazila takole: "Ko so tri božje osebe zrlle vse človeštvo v mnogih grešnih razdeljenostih, so se odločile, da se popolnoma izročijo vsem ljudem in jih osvobodijo vseh njihovih spon. Iz ljubezni se je Beseda učlovečila in se rodila iz Marije..." (del uvoda *Temeljnih načel Svetovne skupnosti krščanskega življenja*).

življenje. Te izkušnje krščanstva nam skupaj s priznanjem, da smo kristjani grešniki in omejeni – torej so-krivi a odpuščeni grešniki – lahko veliko pomagajo, ko skušamo poglobiti in prenoviti odnose do obrobnih in oddaljenih.

Če združim izhodišče točke, se kažejo sledeči temelji odnosa do oddaljenih in obrobnih:

1. Zelo pomembna je temeljna antropologija človeka. Kot pravi Jean Vanier, je bistvo človeka v tem, da je bitje, ki ga določa zmožnost ljubiti in biti ljubljen.³⁰ Ozreti se moramo ne ozko k razumu, vrednotam in morali, temveč k temu, kar je vir in temelj pravega sistema vrednot in morale, k duhovni substanci bivanja. In nam je razodeto, da je to vera, upanje in ljubezen. Mnogi – vse od cerkvenih očetov - govore o dvojici ljubezen in svoboda, ki se ji v zadnjem času pogosto dodaja še ustvarjalnost in enkratnost sleherne osebe.

2. Človek ni le posameznik, temveč oseba. Bistvo osebe pa je odnos – in čeprav so odnosi lahko zaznamovani z grehom, ljudje izkušamo tudi žive izraze pravih odnosov v različnih okoljih od družin, prijateljev, verskih in drugih združenj in skupnosti naprej do obširnih družbenih gibanj, narodov in kultur. Brez možnosti izražanja pristnih neposrednih medosebnih in družbenih odnosov je človek prikrajšan za del svojega bivanja.

3. Ker je naš drža, ki ji skušamo oblikovati, v prvi vrsti religiozna, se je vedno znova treba vračati in se napajati pri bistvu prave religioznosti. Prave religija v človeku odpira poseben odnos do drugega človeka. Bistvo religioznega principa, tako Vladimir Solovjev, je v absolutnem priznavanju drugega, v brezpogojnem priznavanju bivanja (življenja) drugemu; gre za princip, ki je skladen principu ljubezni: "ljubezen je dejansko priznavanje drugega v vsej njegovi objektivnosti in resničnosti".³¹ Po drugi strani pa religije trezno priznavajo, da je v posamezniku in v svetu dobro in zlo – zato religiozni princip pomeni težnjo k logiki dobrega in premagovanj zla. Slednje gre razumeti ne kot ideološki projekt (projekt idealne družbe, v kateri ne bi bilo zla), temveč kot naloga za vse življenje, za vse generacije.

4. Bistvo smisla človeškega obstoja, če sledimo religioznemu in ljubezenskemu principu, je oblikovanje prave povezanosti med ljudmi, pristne edinosti – vse od malih do velikih okvirov, od družine do človeštva kot ene skupnosti. Del tega je tudi oblikovanje trajnejših oblik vmesnih združenj med posameznikom v njegovem malem življenjskem svetu (družina, prijatelji, male skupine) in veliko družbo – to je prostor širših združenj, institucij in pobud civilne sfere. Drug okvir so izrazi solidarnosti s tistimi, ki so v stiski in potrebi, pa sami ne morejo najti odgovora na svojo stisko, ker nimajo materialnih ali drugih sredstev za doseganje

³⁰ Jean Vanier (*Vsak človek je sveta zgodba*. Celje: MD, str. 11) pravi: "Knjiga želi ostati antropološka. Sem Jezusov učenec in kot tak želim svoje življenje postaviti v luč Evangelija. Rojenega v katoliški Cerкви me ta hrani, v njej imam svoje korenine in to Cerkev ljubim. Seveda priznavam njene meje, ki so človeške meje. Vsem nam je težko slediti Jezusu na pristen način." Po Vanierju je v središču vprašanja antropologije osebe zmožnost pokazati vrednost slehernega človeškega bitja – tudi umsko prizadetih – in zmožnost seči v vsako človeških kultur. Njegova antropologija je utemeljena v sintezi izkušnje in filozofije, saj priznava velik vpliv študija Aristotela – iz katerega je doktoriral –, ki mu je marsikdaj pomagal povezati različne izkušnje in jih razumeti. "Vendar pa se ločujem od Aristotela glede nekaterih elementov njegove antropologije, predvsem v tistem delu, ko človeško bitje opredeli kot *animal rationalis* in tako zanika človeškost ljudi z motnjo v duševnem razvoju. Človeško bitje bi sam raje opredelil kot *bitje, ki je zmožno ljubiti*." (Podčrtal I.B.)

³¹ O osnovi te antropologije človeka med drugim prim. V. Solovjev. *Smisel ljubezni*. Ljubljana: Družina, 1996, s spremno besedo "Absolutna individualnost ljubezni" M. I. Rupnika. Integralni pogled sodobne teologije, ki se napaja tudi v tem principu, izraža M. Rupnik v *Reči človek: Oseba, kultura velike noči*. Koper: Ognjišče, 2001.

rešitev; na primer, da jih teptajo nepravilnosti človeške družbe in kulture ali jih je prizadela naravna ali s strani človeka povzročena katastrofa.

2 Izkušnje obrobni in oddaljenih

Že v predhodnem izvajanju p. Cestnika je pojasnjenih veliko razlogov kako in zakaj pride do oddaljevanja od jedra Cerkve, od obiskovanja odredov in vključenosti v tesnejše povezanosti različnih cerkvenih skupnosti – denimo osip po birmi in mladostno osamosvajanje, oddaljenost ljudi, ki se ne udeležujejo cerkvenih obredov ali živijo v moralnem neskladju glede zakonske zveze in drugih zahtev Cerkve. Na tem mestu naj dodam le nekaj specifičnosti, za katere menim, da dopolnjujejo analizo stanja in razumevanje razlogov za tako stanje. Pri tem ne bom ostajal le pri oddaljevanju, temveč predvsem skušal pokazati, kako se ti ljudje lahko vrnejo.

2.1 Sprememba družbe in kulture

Slovenski prostor se je – cerkveno gledano – do pred nekaj desetletij ali pol stoletja zdel močno povezan s krščanstvom. Spremembe povezane z razvojem, migracijami, premikom od z zemljo in obrtjo povezane kulture v industrijsko, uradniško in storitveno delo, pomenijo tudi konec moči takega krščanstva. Danes večina ljudi nima neposrednega odnosa z zemljo in ritmom narave, naravnim koledarjem, ki so ga dobro poznali naši kmečki predniki. Industrijskemu človeku, uradniku in izvajalcu storitev ritem življenja teče drugače. Zato moč krščanstva, ki je povezana z ritmom setve in žetve, rasti in počivanja, stisk ob suši, povodnjih in hudi uri – torej stoletja primernega ljudskega krščanstva – danes ne more dajati odgovorov na stiske in potrebe večine sodobnih ljudi. Zdi se mi, da je eden pomembnih vzrokov velikega števila obrobni in oddaljenih tudi to, da slovensko (in drugo) krščanstvo ni pravočasno in v zadostni meri uspelo poiskati novih kulturnih izrazov vere. Ni presenetljivo, da se zato zadnja desetletja tako močno poudarja pomen inkulturacije – pa ne le v misijonskih deželah, tudi v spremenjenih kulturah Evrope in celotnega Zahoda.³²

Moja hipoteza je, da so z ritmom kmečkega dela povezani religiozni obredi in prazniki v preteklosti do neke mere uspeli integrirati mnoge posameznike, ki bi se sicer vse bolj oddaljevali od Cerkve. Kultura industrijskega človeka, uradnika in družbe storitev takih obredov in praznovanj, ki bi bili tesno povezani z ritmom dela, ne poznajo ali poznajo v zelo omejeni obliki. Zato do srečanja krščanstva s sodobnim človekom na robu ne more priti na enak način, potrebno je iskati in najti druge okvire – sicer do srečanja sploh ne pride ali pa le ob redkih priložnostih, denimo ob velikonočnem blagoslovu jedi, pogrebu in porokah.

2.2 Nekaj primerov, kako so se ljudje z obrobja srečali z božjim in Cerkvijo

³² Nekatero tezo o inkulturaciji moderne zahodne kulture najdemo v M. de Carvalho Azevedo, S.J. *Inculturation and the Challenges of Modernity*. Roma, 1982. Prim. tudi navedeno delo Gallagherja in H. Carrier. *Evangelizing the Culture of Modernity*. Maryknoll NY: Orbis Books.

Ker verujem, da pričevanje močnejše od abstraktnega mišljenja, dovolite, da navedem nekaj meni znanih primerov. Razlog za to je tudi v tem, ker je zanimivo, da je veliko teh ljudi pričevalo o svoji verski izkušnji (ali ponovnem srečanju z vero) na enak način, kot o tem pričujejo ti, ki so ostajali v krščanstvu in se prizadevali za iskreno rast vere.

a) Osebno srečanje kot pot k iskanju zrele vere

Veliko ljudi – sam sem jih srečal na mnogih cerkvenih srečanjih doma in v tujini – je v mladosti izgubilo stik s Cerkvijo ali je ostajalo na nezreli obliki zunanjega krščanstva. Kasneje pa so doživeli milost srečanja z božjim – pogosto je pri tem bilo zelo pomembno osebno prijateljstvo z verujočim, ki jih je spodbudilo k lastnemu iskanju in poglobitvi vere. Taka neposredna osebna srečanja se lahko dogodijo v različnih prostorjih življenja, vendar izkušnje kažejo, da so nekatera območja prednostna prostorja za tako srečanje.

Najprej so to prijatelji vrstniki, ki včasih navdušijo za vključitev v župnijo (v župnijsko skupino ali drugačna srečanja v okviru župnije), povabijo k osebni rasti v veri. Pogosto se ta vidik okrepi, če je povezan z nekajdnevним druženjem, kjer se izkuša duhovno osredinjeno skupno bivanje (posebno močan okvir svetovnih razsežnosti je Taize, pri nas taka srečanja v različnih oblikah potekajo več desetletij). Ena izmed prednosti takih srečanj je to, da se v njih lahko prepoznajo zelo verni in ti, ki so na robu, v skupnem iskanju vere – in pričevanje voditeljev in teh, ki so že nekaj dosegli, ima moč nagovoriti tudi druge.

b) Pokoncilaska cerkvena gibanja, skupnosti in združenja

Poseben način medosebnih srečanj, ki so hkrati močno religiozna srečanja, omogočajo nekatera cerkvena (laična) gibanja, združenja in skupnosti, v katerih je sistematično povezano osebna rast, apostolska zavzetost in elementi pristnih skupnosti. Ko sem bil na svetovnem kongresu cerkvenih laičnih gibanj, združenj in skupnosti v Rimu, v dneh pred binkoštni 1. 1998, sem na srečanjih s predstavniki več kot 40 svetovnimi gibanj živo izkusil ne le bogastvo različnih darov, ki jih Sveti Duh po teh združenjih daje vseh Cerkvi, temveč tudi mnoge osebne primere, kako so se ljudje, ki so bili oddaljeni, spet prepoznali v Cerkvi in v njej tudi plodno zaživel. ³³ Mnoge je tedaj presenetil tudi govor kardinala Ratzingerja, ki je govoril o dveh izrazih Cerkev, petrinskem in marijanskem – prvi v obliki škofijskih struktur, župnij ipd., drugi (tudi) v obliki duhovnih gibanj, skupnosti in združenj. Seveda gre za komplementarni in dopolnjujoč vidik ene same Cerkev – zato morata oba izraza drug drugega podpirati. Vendar ne gre prezreti, da je kardinal požel izjemno veselje udeležencev z mislimi, ki so potrdile, da so nova cerkvena gibanja, združenja in skupnosti poseben dar Svetega Duha Cerkvi 2. vaticanskega koncila. Dejansko je vrh cerkvene hierarhije priznal, da imajo gibanja posebno mesto v Cerkvi – in, dodajam, da so nekatera izmed njih uspela izraziti veliko ljubezni in ustvarjalnosti ljudi, ki bi sicer ostali obrobni kristjani. To seveda ne pomeni, da se v teh združenjih ne morejo pojaviti skušnjave privatizma, ekskluzivnosti in druge zablode, vendar

³³ Prim. *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27-27 maggio 1998. Vatican, 1999.*

nas nekatere stranpoti ne smejo odvrniti od priznanja velikega dela Svetega Duha, ki se izraža v njih.

c) Umetnost in filozofija kot vir zaobrnitve k globljemu krščanstvu

Nenazadnje naj opozorim na vsaj meni nekoliko presenetljiv način spreobrnitve. Navedem naj primer prijatelja, ki ga je k cerkveni vernosti napotilo branje filozofije – konkretno personalistične filozofije Nikolaja Berdjajeva. V nekem trenutku se mi je zdelo, da je tak način nekaj redkega – kasneje pa sem se zavedal, da je v podobnem smislu treba jemati vpliv Pascalovih *Misli* in mnogih drugih del človekovega mišljenja. Spomnimo se na sveto Edith Stein, ki je v tem pogledu dvojen zgled: prvič, poglobljanje v filozofiji je bila pot njenega osebnega spreobrnjenja in poti k veri; drugič, po njenem razglašenju za sveto so poročali o velikem številu "čudežev" duhovnih ozdravljenj in spreobrnjenj. Nekaj podobnega lahko izluščimo iz besed nekaterih Cerkvi obrobni ali celo nevernih ljudi po ogledu kapele Redemptoris Mater v Vatikanu. Tam je teološka govorica tako močno povezano z likovno govorico, da so se ljudje začudili in so se dejansko – tako nekateri govore – čutili povezane s tam prikazano odrešenjsko zgodovino, z življenjem upodobljivih oseb. Drugače rečeno, srečali so se s Cerkvijo, kot jo izraža lepota izražena v umetnosti.

Seveda so tudi drugi primeri zaobrnitve k veri. Tu podani nimajo namen, da bi jih privilegirali, temveč da z njimi pokažemo, da obstajajo prostorja, ko se sodobni oddaljeni človek sreča z vero. Pomembno je, da iščemo kje vse so taka prostorja in jim dajemo priznanje, ki jim gre – torej jih podpiramo in z njimi seznanjamo te, ki bi od tega imeli duhovno korist.

2.3 Nekateri vzroki oddaljevanja ljudi od Cerkve

Predhodno sem že omenil, da je pomemben razlog oddaljevanja od Cerkve pritisk prevladujoče kulture, ki je krščanstvu nenaklonjena. Na spremembe te kulture na kratki rok nimamo veliko vpliva – drugače pa je na dolgi rok. Spopad kultur še nima zmagovalca, in boj med "kulturo smrti" in "civilizacijo ljubezni" še traja.³⁴

Kot kristjani pa ne smemo prezreti tistih razlogov oddaljevanja od Cerkve, za katere smo sami krivi, ker so bodisi posledica naše grešnosti in omejenosti, bodisi strukturnih napak zgodovinske Cerkve kot institucije, bodisi načina življenja naše vere. Nobenega dvoma ni, da je šibkost naše vere ter napake in krivde (osebne in skupnostne) razlog oddaljevanja nekaterih ljudi. Krščanstvu in kristjanom utemeljeno očitajo krivdo za nekatere napake v preteklosti.³⁵

³⁴ Prim. omenjeno knjigo Gallagherja.

³⁵ To je izjemno dobro pokazal Nikolaj Berdjajev v zagovoru krščanske vere, kot ga je sam izpovedal v burnih letih po ruski oktoberski revoluciji sredi tedaj že boljševiške Moskve (Prevod dela "O dostojanstvu krščanstva in nedostojanstvu kristjanov" je izšel v slovenskem prevodu v zborniku *Ekklesia: v kakšno duhovno skupnost verujem?* Ljubljana, 2001). Ob priznavanju tako izjemnih veličin krščanstva kot krivde zgodovinskih izrazov krščanstva v zemeljskih institucijah in konkretnih kristjanov se Berdjajev zazre v sedanjo in prihodnjo nalogo kristjana – to je v izpoved izjemne moči vere, upanja in ljubezni, poziv k poosebljeni veri, ki jo nekatere zgodovinske oblike krščanstva niso izražale, in k osebnemu odnosu s Kristusom, Sveto Trojico.

Dve stvari se mi v tem pogledu zdita zelo pomembni: priznavanje tega, da je božanskost Cerkve tako močna, da je ne morejo uničiti niti zunanji napadi niti vse človeške napake kristjanov, ter to, da so napake klic k priznanju velikega usmiljenja Boga. To ima pomembne konsekvence za odnos do oddaljenih: če Bog na nas gleda bolj z usmiljenjem in odpuščanjem kot s kaznijo (npr. za moralne prestopke), moramo tudi mi gledati na oddaljene z predvsem z usmiljenjem in odpuščanjem.

Zanimivo, da so obrobni in oddaljeni zelo dobri opazovalci napak Cerkve in kristjanov. To lahko s pridom uporabimo tudi "kristjani jedra", saj nam te besede lahko pomagajo, da se zavedamo napak in ostajamo ponižni in vedno bolj uprti v Boga in iskanje celovito duhovno prežetega življenja. Čeprav nas lahko katere teh pripomb žalijo, je treba prisluhniti tistim (psihološkim in duhovnim) razlagam, da je v takih kritikah pogosto izražen strah, ranjenost in nemoč, ali so odmev v preteklosti doživete krivice ali pomanjkanja ljubezni in priznavanja dostojanstva. Menim, da je ključ odgovora na tako kritiko dvojen: prosilna molitev za te, ki kritizirajo, ter zahvalna in slavilna molitev Bogu za milost vere in včlenjenost v Cerkev. Ne nazadnje je treba priznati, da je vera dar in da brez očitne božje milosti sami vere ne bi imeli. S takim živim pričevanjem bomo pokazali, da nam pri veri ne gre za osebno "čast in slavo", temveč za bistveno: pravilen odnos do Boga in ustvarjenega sveta, narave in ljudi, ter da ne nosimo zamer za kritiko, temveč je naše drža odpuščanje.

3 O odnosu do oddaljenih in obrobnih

Verujem, da je moč vere ne le v individualni religioznosti temveč v veri skupnosti. Tako sem se z nekaterimi prijatelji v veri pogovarjal o temi oddaljenih in obrobnih, in njihovi kratki poudarki, ki so mi jih poslali čez čas, po osebni molitvi z Bogom, se mi zdijo primerno izhodišče tega poglavja.

Prav vsi so izrazili potrebo, da do obrobnih in oddaljenih pristopimo "z osebnim odnosom, ker samo ta nagovori". Nekdo pravi, da smo vsi verni poklicani, da iščemo in se pogovarjamo o konkretnih načinih boljšega odnosa do obrobnih in oddaljenih. Na primer, lahko bi "spodbujali razne oblike povezanosti v župniji; povabili osebno, da se pridružijo oz. pridejo pogledat". Potrebno je "pritegniti s pozitivnim nagovorom, navduševati za dobro" in čim manj moralizirati.

Drugi poudarja, da smo za njihovo vključevanje "odgovorni tako ožje 'cerkveni možje, škofje in duhovniki', kot tudi laiki - vsi predvsem s svojim zgledom življenja in besedo, ki naj spodbuja in opogumlja in se ne spotika ob malenkosti oz. ruši ne da bi vsaj istočasno še bolj intenzivno gradila."

Spet drugi naglašja, da se moramo "obrobnim kristjanom", kakor tudi vsem ljudem, približati dobrohotno in graditi na tem, kar že je v človeku, kar je dobro in povezuje." Spodbuja tudi možnosti sodelovanja za skupno dobro v družbi. Lahko s pomočjo konkretnih ljudi ali že obstoječih skupin v Cerkvi in tudi izven nje.

Iz zapisanih besed prijateljev in prijateljic v veri, iz zgoraj razvitih misli in izkušenj ter drugih virov, ki jih tu ne morem pojasnjevati, menim, da nam pri iskanju odgovora kristjanov in krščanstva na izziv oddaljenih in obrobni med drugim lahko pomagajo tudi sledeče usmeritve in/ali poudarki, kjer lahko pride do pristnega srečanja z obrobni in oddaljenimi v njihovem konkretnem življenju. Tu ne gre za popoln seznam, temveč za nekatera izhodišča in spodbude, da na to vprašanje ne gledamo preveč ozko. V ta seznam tudi nisem vključil nekaterih poudarkov, ki so razvidni že v zgornjem besedilu.

1. Izogibati se je treba predsodkom ter delovati za to, da se predsodki zmanjšajo.

Predsodki so ena največjih ovir za pristen odnos, za dobrohotno razumevanje drug drugega, ter velika prepreka sodelovanja in delovanja za skupno dobro.

2. Potrebno je iskati kaj v sodobni kulturi in družbi je dobro, resnično in lepo - in kdo so nosilci tega.

Podobno je zelo pomembno, da iščemo odnos do tistih, ki so odprti za dobro, čeprav tega morda še ne uspevajo izražati v velikih zadevah. Z besedo dobro, lepo in resnično mislim tako na medčloveške odnose kot na kulturo in na družbeno strukturo, vključno z umetnostjo in znanostjo, javnimi zadevami, politiko in ekonomijo. Spodbujati je treba tako držo kristjanov in krščanstva, ki bo temu naklonjena in dejansko priznavala doprinos teh ljudi za dobro in resnično v življenju posameznikov in družbenih skupin. Posebej se moramo izogibati temu, da bi ljudem, ki si prizadevajo za dobro, očitali njihovo neverovanje v Kristusa. Priznavanje doprinosov teh ljudi je pot, da bodo morda tudi oni prisluhnili kaj lahko kristjani dodamo njihovim pogledom in sprejemanju tega, da smo skupaj zmožni delovati bolje.

3. Izogibati se je treba napačnim in zavajajočim poenostavitvam.

Denimo, v politiki se krščanstvo ne more poistovetiti z eno politično stranko, ali se v ekonomiji opredeliti za en ekonomski sistem. Treznost nam nalaga, da (1) prepoznavamo dobre lastnosti posameznih opcij in te podpiramo – hkrati pa opozarjamo na šibkosti in slabosti, ter (2) razločujemo med vero, ki se izraža v različnih političnih in ekonomskih pogledih - seveda z izjemo tistih (levih in desnih) pogledov, ki se poslužujejo prisile, zanikajo dostojanstvo osebe in določeno avtonomijo družine, Cerkve in drugih oblik združevanja ljudi.

4. Velika nevarnost kristjanov je, da spreobrnjencem in ljudem, ki se iz obrobja spet približajo Cerkvi, ne dajemo pravega prostora.

Res je, da imajo nekateri teh ljudi nekaj drugačnih lastnosti kot ljudje, ki so ves čas v ožjem krogu Cerkve – včasih v smislu večje vneme, bolj radikalnih zahtev, težnje po celovitem pogledu na vero in življenje....³⁶ Prav žalostno je, da kristjani s sumničanjem

³⁶ Da duhovnost razumemo in izkušamo celovito, je zahteva, ki se kristjanom v času preizkušenj in stisk s strani okolja (in notranjih stisk!) postavlja bolj kot morda v preteklosti. Zato so "priročniki", ki na celovit, integralen način izražajo bistvo krščanstva zelo pomembni – in to ne le katekizem pač pa duhovna literatura, ki vključuje praktično življenje, izkustva ljudi. V tem smislu velja opozoriti na delo p. Tomaša Špidlika *Osnove krščanske duhovnosti* (Maribor: Slomškova založba, 1998), iz katere sem veliko črpal tudi za pričujoč zapis – katere čudovita lastnost je tudi izjemna berljivost, preprosta razumljivost besed, ter odsotnost nekaterim motečih opomb.

vanje kažemo, da se pravzaprav malo veselimo tega, da so se približali jedru Cerkve. Menim, da je ena bistvenih nalog kristjanov, da tu pokažemo vso velikodušnost in veselje, da Duh daje, da se nam pridružujejo novi člani.

5. Mnoge obrobne lahko privabimo v bolj tesne vezi z verujočimi le tako, da se jim približamo v njihovi veličini in/ali stiski.

V tem smislu je pomembno, da kristjani nismo 'zapečkarji' ali 'zakristijski kristjani', temveč da se dejavno so-udeležujemo civilnega življenja v različnih združenjih, pobudah in družbenih gibanjih – seveda, kjer je to mogoče in kjer le-ta izražajo dobro ali vsaj odprtost za dobro. Mnoge teh oblik so prednostna oblika srečevanja z ljudmi, ki so odprti za dobro in so izgubili tesen stik s Cerkvijo. Ne nazadnje smo tudi kristjani poklicani, da oblikujemo tako imenovana "para-cerkvena" združenja civilne sfere (to je s cerkvijo le deloma povezana združenja, ki niso ožje religiozna, a so krščanska v svojem bistvu) in v njih skupaj z nevernimi delujemo za skupno dobro.

Po drugi strani je velikodušen odziv na stisko nevernih izraz tega, da se z njimi čutimo duhovno povezani. Človek v stiski razvije posebne odzive in posebno občutljivost. V preteklosti in sedanjosti so kristjani razvili mnoge oblike pomoči ljudem v stiski, ki so pogosto več kot le pomoč, so priznavanje dostojanstva tem ljudem, ko so jih mnogi drugi zanikali ali kratili dostojanstvo in/ali moč ozdravitve. Prednostna izbira za uboge, odločitev velikega dela krščanstva, nas zavezuje, da smo še posebej občutljivi do stisk tistih, ki so jih drugi zapustili in/ali potisnili v marginaliziran položaj.

V tej točki se dotikamo treh načel družbenega nauka Cerkve, skupnega dobrega, solidarnosti in subsidiarnosti. Glede njih, zlasti glede slednjih dveh, je pomembno poudariti, da ni vsaka pomoč pravilno udejanjanje teh načel – pomoč mora voditi k temu, da ljudje ne postajajo odvisni od pomoči drugih, pač pa da sčasoma razvijejo svoje potenciale in postanejo čim bolj samostojni.

6. Posebej pomemben vidik srečanja z oddaljenimi in obrobnimi je področje človekovega dela in življenja v prostem času.

Menim, da je zelo pomembno, da se ljudem pomaga najti globlji smisel dela – začnši pri tem, da ima delo notranjo kvaliteto in ni le sredstvo za zaslužek. Mnogi ljudje trpijo, ker postajajo sužnji kolesja zahtev sodobnega delovnega procesa, ker ne vidijo možnosti, da bi zaslužek dela prostovoljno solidarno delili z drugimi (to je ne vidijo smisel miloščine in podpore dobrim izrazom prostovoljstva). Velika večina dela že dolgo ni več poklic/poklicanost, pa tudi kristjani pogosto ne opazimo napačnega rangiranja poklicev te z višjim dostojanstvom in nižjim. Delo v veliki večini poklicev ima enako dostojanstvo ne glede na zahtevnost in plačilo – izjeme so nekateri poklici, ki so usmerjeni zoper dostojanstvo človeka ali nekateri načini izvajanja določenih poklicev (npr. prisilnost).

Prosti čas je morda ena največjih priložnosti in ranjenosti sodobne kulture. Tako je na eni temna stran sodobne kulture, na primer dejstva, da se mnogi ljudje, zlasti mladi, ne znajo več zabavati brez stimulansov kemije (alkohol, mamila), da so vzorci množične kulture reducirali

človeka na potrošnika in nad njim izvajajo prikrito prisilo, ali da mnogi v spolnih odnosih prepoznavajo le zadeva trenutnega telesnega užitka – in tako postajajo izpraznjeni resnično globokega odnosa med moškim in žensko. Na drugi strani prosti čas nudi možnost uresničenja mnogih izrazov pristne medčloveške povezanosti, solidarnosti in je nujni prostor posameznikove osebne rasti, za mnoge pa tudi prostor sprostitev, ustvarjalnosti in potrebne samote (hobiji, rekreacija, izobraževanje itd.).

Menim, da bo tisti, ki bo ljudem pomagal polneje preživljati prosti čas, odprl mnoga srca za dobro.

7. Ne nazadnje se je treba ozreti na sodobno družino in na njen odnos do drugih okolij družbenosti, vse od "malih življenjskih svetov" do megastruktur države in trga.

Kristjani v poudarjanju družinskega življenja – kar je nujno, saj je družina primarna celica skupnega življenja – lahko zapademo v skušnjave, ki v družinsko življenje vnesejo napačne rešitve. Prva skušnjava je, da družino preveč tesno zapremo pred svetom. Družina ima poklicanost, da otroke usposobi, da bi se znali vključiti v svet – zato ne more ostajati zgolj prostor privatnosti, brez temeljitih odnosov do okolja (tako lokalnega kot širšega, vse do narodnega, religioznega in kulturno-političnega). Zakon in družina je tudi tisti prostor, kjer zakonca drug drugemu pomagata, da vsak lahko bolj polno živi svoj poklic, službo – začeni s tem, da se o tem pogovarjamo, molimo drug za drugega in za sodelavce, skupaj z drugimi iščemo boljše rešitve. Družina je tudi privilegirani prostor, da reflektiramo zakaj je danes toliko družin razbitih, otrok brez staršev, starejših ljudi brez pristnih odnosov z otroci in vnuki.

Opozoril bi rad na to, da je avtonomijo družine treba vedno varovati, vendar ne v smislu ločenosti družine od drugih okolij. Predlagam, da se na družino gleda kot na eno izmed komplementarnih, dopolnjujočih oblik pristnega sožitja ljudi. Pravo mesto družini bomo ustvarili tudi tako, da bomo hkrati razvijali šolstvo, lokalno skupnost, civilna združenja in institucije in druge oblike skupnega življenja vse do politične in gospodarske ureditve države in trga ter Cerkve kot makroinstitucije.

Menim, da je ustvarjalnost na tem področju ter mnoge možnosti, ki družinskim članom omogočajo pričevati za pristno krščanstvo v okoljih, kamor duhovniki in redovniki nimajo dostopa ali je dostop zelo omejen (vse od delovnih mest in šole do vrstnikov in zabave), so velikega pomena za krščanstvo prihodnosti. Mnogi obrobni se edino na teh krajih srečujejo z kristjani, ki so tesneje povezani v Cerkev. Laiki smo - skupaj z duhovnimi voditelji in vodstvom Cerkve, v edinosti s škofi, duhovniki in redovniki ter v sodelovanju s cerkvenim učiteljstvom - poklicani, da se odzovemo na te izzive.

Zaključek

Menim, da so oddaljeni in obrobni kristjani velik izziv, ki ga Cerkev ne sme prezreti. Laiki smo skupaj s škofi, duhovniki, redovniki in redovnicami poklicani, da na ta izziv iščemo odgovor in dejavno prispevamo k reševanju. Menim, da je prav, da pri tem sledimo izbiram 2. vatikanskega koncila, ki je priznaval, da stari vzorci družbeno-kulturnih izrazov vere – ki so v

določenem času bili primerni – ne odgovarjajo stvarnosti sodobnega časa. Poklicani smo k ustvarjanju nove kulture, katere bistven del je dialog in srečanje z temelji lastne identitete, vse do obdobja prvega krščanstva. V našem primeru gre za pot dialoškega srečanja z oddaljenimi in obrobni v njihovih konkretnih življenjskih okoliščinah – in dialog pomeni tudi poslušanje drugega, priznanje njegovih kvalitete in utemeljeno pričevanje za razloge naše vere. Temelj dialoga je skupna zavezanost resnici, in v tem se lahko srečamo z vsemi ljudmi dobre volje, ne glede koliko so oddaljeni od jedra Cerkve.

Zapisani okviri so namenjeni izhodiščem za razmislek in delovanje, predvsem pa za spodbudo, da na to pereče vprašanje v skupnem pogovoru iščemo konkretne odgovore.

* Objavljeno v "Oddaljeni in obrobni – klic k ustvarjalni ljubezni in dejavnejšemu pričevanju razlogov našega upanja". V: *Oddaljeni pot cerkve: zbornik / 39 pastoralni tečaj*; Maribor: Slomškova založba, str. 37-52.

*** **

D-2: Peter L. Berger, Globalni oris desekularizacije sveta

Pred nekaj leti se je na moji mizi znašel prvi zvezek obsežnega projekta raziskav o fundamentalizmu (*Fundamentalism Project*). Projekt je bil zelo radodarno financiran s strani MacArthurjeve fundacije, predsedoval pa mu je Martin Marty, ugledni profesor cerkvene zgodovine na Univerzi v Chicagu. Pri projektu so sodelovali številni odlični strokovnjaki in objavljeni rezultati so večinoma izredno kakovostni. Toda ko sem si ogledoval prvi zvezek teh obsežnih raziskav, se mi je zgodilo tisto, kar nekateri imenujejo »aha« doživetje. Knjiga na moji mizi je bila izredno velika, nekakšna »knjiga-orožje«, ki bi lahko povzročila resno poškodbo. Vprašal sem se torej, kako da je MacArthurjeva fundacija vložila več milijonov dolarjev za mednarodno raziskavo o religioznih fundamentalistih.

Na misel sta mi prišla dva odgovora. Prvi je očiten in ne posebno zanimiv. MacArthurjeva fundacija je zelo progresistično usmerjena, fundamentaliste pa dojema kot anti-progresistične. Raziskava naj bi torej imela za cilj spoznati nasprotnika. Toda obstaja še drugi, zanimivejši odgovor. »Fundamentalizem« je zanje čuden, težko razumljiv pojav. Projekt naj bi raziskal ta čudni pojav in ga pojasnil. Toda komu? *Komu* je ta pojav čuden? Odgovora ni težko najti: gre za ljudi, s katerimi imajo predstavniki MacArthurjeve fundacije navadno opraviti – to so profesorji na elitnih ameriških univerzah. In v tem je bilo zame tisto »aha« doživetje. Zanimanje za ta obsežni projekt izhaja iz na glavo postavljenega dojemanja sveta. Po tem dojemanju je »fundamentalizem« (ki ga navsezadnje pripišejo vsakemu navdušenemu religioznemu gibanju) redka, težko razložljiva stvar. Toda ob pogledu bodisi na zgodovino bodisi na sodobni svet ugotovimo, da redki ni pojav, pač pa njegovo poznavanje. Težko razumljivi pojav niso iranski mule, ampak ameriški univerzitetni profesorji – oni bi lahko bili upravičeni predmet več milijonov dolarjev vredne raziskave!

Napake v teoriji sekularizacije

Moje mnenje je naslednje: podmena, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Ob nekaterih izjemah, o katerih bom kmalu spregovoril, je svet danes ravno tako divje religiozen, kot je vedno bil, ponekod pa še bolj, kot kdaj prej. To pomeni, da je vsa obsežna literatura, ki jo zgodovinarji in sociologi ohlapno označujejo kot »teorijo sekularizacije«, v bistvu zgrešena. S svojimi zgodnjimi deli sem tudi jaz prispeval k tej literaturi. Bil sem v dobri družbi: večina sociologov religije je bila podobnih pogledov in za te poglede smo imeli tudi dobre razloge. Nekatere teze še držijo. (Rad rečem svojim študentom, da je ena od prednosti sociologa – za razliko od filozofa ali teologa – v tem, da ima lahko prav toliko veselja ob ovrženju svojih teorij kakor ob njihovi potrditvi!)

Poimenovanje »teorija sekularizacije« se sicer nanaša na dela iz petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja, toda v resnici lahko ključno idejo te teorije najdemo že v razsvetljenstvu. Ta ideja je preprosta: Modernizacija nujno vodi v izginjanje religije, tako v družbi kot v zavesti posameznikov. In prav ta ključna ideja se je pokazala za napačno. Brez dvoma drži, da je imela modernizacija določene sekularizacijske učinke, ponekod več in drugje manj. Toda povzročila je tudi močna protisekularizacijska gibanja. Poleg tega sekularizacija na družbeni ravni ni nujno povezana s sekularizacijo na ravni posameznikove zavesti. V mnogih družbah so religiozne institucije izgubile moč in vpliv, toda v življenju posameznikov se vendarle nadaljujejo stara in pojavljajo nova religiozna verovanja in religiozne navade. To včasih vodi v nove oblike institucionalne organiziranosti in včasih v velike izbruhe religioznega navdušenja. Velja pa tudi obratno: Religiozne institucije včasih ohranijo precejšnji družbeni ali politični vpliv, čeprav zelo malo ljudi pripada religiji oz. prakticira religijo, ki jo institucija predstavlja. Ob tem lahko rečemo najmanj to, da je razmerje med religijo in modernostjo precej zapleteno.

Trditev, da modernost nujno vodi v izumiranje religije, je v osnovi vrednostno nevtralna trditev. Pritrjujejo ji lahko tako tisti, ki vidijo v njej dobro napoved, kot tudi tisti, ki jo imajo za zelo slabo napoved. Določen profil ljudi (večina razsvetljenskih mislecev nekoč in večina progresistično naravnanih danes) se bolj nagiba k mnenju, da je sekularizacija dobra, vsaj v toliko, v kolikor pometa s tistimi religioznimi pojavi, ki so »zaostali«, »praznovorni« ali »reakcionarni« (religiozna usedlina, ki bi bila očiščena teh negativnih značilnosti, bi bila za nekatere sprejemljiva). Toda tudi religiozni ljudje, med njimi tisti z zelo tradicionalnimi in ortodoksnimi prepričanji, priznavajo povezanost med modernostjo in sekularizacijo in se nad njo na veliko pritožujejo. Nekateri od teh imajo modernost za sovražnika, proti kateremu se je treba boriti. Drugi v modernosti vidijo zmagovalni svetovni nazor, kateremu se morajo religiozna verovanja in religiozne navade prilagoditi. Z drugimi besedami, *zavračanje* in *prilaganje* sta dve strategiji, ki ju verske skupnosti lahko izbirajo v svetu, ki se – kot se zdi – sekularizira. Obe strategiji sta imeli zelo dvomljive rezultate - kot se vselej zgodi s strategijami, ki temeljijo na napačnem zaznavanju stvarnosti.

Seveda je teoretično čisto mogoče zavrniti katerokoli moderno misel ali moderno vrednoto, toda veliko težje je doseči, da bodo ljudje trajno živeli v takšnem zavračanju. Da bi dosegli to, sta na voljo dve strategiji. Prva je *religiozna revolucija*: skušaš zavladati celotni družbi in napraviti določeno protimoderno religijo obvezno za vsakogar. To je v večini dežel sodobnega sveta težko izpeljati (Franco je to neuspešno poskušal v Španiji; mule to še vedno

poskušajo v Iranu in v nekaterih drugih deželah). Takšen poskus se mora soočiti z modernizacijo, ki ustvarja zelo heterogene družbe in velikanske preskoke v komunikaciji med različnimi kulturami. Oboje je ugodno za proces pluralizacije in *ni* ugodno za uveljavitev (ali ponovno vzpostavitev) religijskih monopolov. Drugi možni način za odvrnitev ljudi od modernih idej in modernih vrednot je ustvarjanje *religioznih subkultur* z namenom, da vplive zunanje družbe zadržijo zunaj. Ta poskus je nekoliko bolj obetajoč od religiozne revolucije, toda tudi poln težav. Moderna kultura ima izredno moč in velikanski napor je potreben za ohranjanje takšnih enklav z neprodušnim obrambnim sistemom. Povprašajte o tem pripadnike amišev v vzhodni Pensilvaniji. Ali pa hasidskega rabija v williamsburškem predelu Brooklyna.

Zanimivo je, da je bila teorija sekularizacije ovržena tudi z rezultati prilagoditvenih strategij religijskih institucij. Če bi resnično živeli v močno sekulariziranem svetu, potem bi lahko pričakovali, da se bodo religijske institucije obdržale le v toliko, v kolikor se jim bo uspelo prilagoditi sekularizaciji. Takšna je bila empirična podmena prilagoditvenih strategij. Dejansko pa se je vsepovsod pokazalo, da so religiozne skupnosti preživele in se celo razcvetele v toliko, v kolikor se *niso* skušale prilagoditi domnevnim zahtevam sekulariziranega sveta. Preprosto povedano: poskusi sekularističnih religij na splošno niso uspeli; religiozna gibanja z verovanji in navadami, polnimi nazadnjaškega sklicevanja na nadnaravno (ki so popolnoma izven dosega samozaverovanih univerzitetnih krogov), so na široko uspela.

Katoliška cerkev in modernost

Boj z modernostjo v rimskokatoliški cerkvi dobro ponazarja težave različnih strategij. Ob pojavu razsvetljenstva z njegovimi spremljajočimi revolucijami je bil odziv Cerkve najprej bojevit, takoj zatem pa kljubovalno zavračajoč. Morda najveličastnejša poteza kljubovanja se je zgodila leta 1870, ko je 1. vatikanski koncil slovesno razglasitev papeževe nezmotljivosti in Marijinega brezmadežnega spočetja takorekoč »vrgel v obraz« razsvetljenstvu, ki se je v obliki armade Viktorja Emanuela I. že pripravljalo na zasedbo Rima. (Zavrnitev je bila obojestranska. Če ste si imeli kdaj priložnost ogledati rimski spomenik bersaljerjem, elitnim kraljevim enotam, ki so v imenu italijanskega *risorgimenta* zavzele Večno mesto, ste lahko opazili postavitve junaškega lika v bersaljerski uniformi – s hrbtom je obrnjen natančno proti Vatikanu.)

Skoraj stoletje kasneje je 2. vatikanski koncil znatno spremenil dotlej zavračajočo držo Cerkve. Vodilo koncila je bil *aggiornamento* – Cerkev naj se posodobi, uskladi z modernim svetom. (Spomnim se, da sem pred koncilom vprašal protestantskega teologa, kaj misli, da se bo na koncilu zgodilo. Odgovoril mi je, da ne ve, a da je prepričan, da ne bodo brali zapisnikov s prejšnjega srečanja!) 2. vatikanski koncil je imel namen odpreti okna, zlasti okna katoliške subkulture. Do te je prišlo, ko je postalo jasno, da celotne družbe ne bo mogoče znova osvojiti. V Združenih državah je bila ta katoliška subkultura še do nedavnega zelo navzoča. Težava z odpiranjem oken je v tem, da ni mogoče nadzorovati, kaj bo prišlo noter. Prišlo je tudi veliko silno begajočega in težavnega za Cerkev: ves razburkani svet moderne

kulture. Pod sedanjim papežem je Cerkev krmarila po niansirani liniji med zavračanjem in prilagajanjem – z mešanimi rezultati v različnih deželah.

Tu se mi zdi koristno opozoriti, da vsa moja tukajšnja opažanja želijo biti vrednostno nevtralna: ob pregledu sodobnih religijskih pojavov skušam biti objektivni. Dokler opravljam to nalogo, puščam ob strani svoja religiozna prepričanja. Kot sociologu religije se mi zdi verjetno, da je moral Rim zaradi institucionalnih težav, ki so sledile 2. vatikanskemu koncilu, nekoliko »zategniti uzde«, tako na doktrinalni kot na praktični ravni. Ta ugotovitev pa nikakor ne pomeni, da se v teološkem smislu strinjam s tem, kar se je dogajalo v rimskokatoliški cerkvi v času sedanjega pontifikata. Če bi bil katoličan, bi bil pravzaprav resno zaskrbljen nad takšnim razvojem. Vendar sem liberalni protestant (pridevnik označuje moje religiozno stališče, ne pa političnega) in nisem neposredno eksistencialno prizadet ob tem, kar se dogaja znotraj rimskokatoliške skupnosti. Tu pišem kot sociolog in se pri tem lahko sklicujem na določeno kompetentnost. Teoloških pooblastil nimam.

Globalni religijski pregled

Ob pogledu na mednarodne religijske pojave ugotovimo, da so vsepovsod v porastu gibanja, ki so konservativna ali ortodoksna ali tradicionalistična. To so prav tista gibanja, ki so zavrnila *aggiornamento* (posodabljenje) v razmerju do modernosti (kakor je bila definirana s strani progresističnih intelektualcev). Nasprotno pa so skoraj vsepovsod v upadu tista religiozna gibanja in institucije, ki so se z velikimi napori skušala uskladiti s tako razumljeno modernostjo. V Združenih državah Amerike je bilo veliko govora o tem dogajanju, ki ga značilno ponazarja upadanje takoimenovanega glavnega toka protestantizma (*mainline Protestantism*) in istočasni porast evangelijskih skupnosti (*Evangelicalism*).³⁷ Toda Združene države v tem niso nobena izjema.

In tudi protestantizem ni izjema. Konservativna težnja v rimskokatoliški cerkvi pod Janezom Pavlom II. je obrodila sadove tako glede števila spreobrnjenecv kot glede prenovljenega navdušenja med rojenimi katoličani; to velja zlasti za nezahodne dežele. Po razpadu Sovjetske zveze se je znatno okrepila pravoslavna cerkev v Rusiji. Najhitreje rastoče Judovske skupine so ortodoksne, tako v Izraelu kot v diaspori. Podobno je bilo zaznati močno kipenje konservativne religioznosti v vseh drugih velikih religijskih skupnostih (islam, hinduizmu, budizmu) in preroditvena gibanja v manjših skupnostih (kot šintoizem na Japonskem in sikhizem v Indiji). Ti procesi se močno razlikujejo po svojih družbenih in političnih implikacijah. Skupen pa jim je očiten *religiozni* navdih. Vsi skupaj zato predstavljajo močan dokaz proti miselnosti, da sta modernizacija in sekularizacija istoizvorna pojava. Iz tega lahko z gotovostjo ugotovimo, da je *protisekularizacija* vsaj tako pomemben pojav za sodobni svet kot sekularizacija.

³⁷ Z izrazoma »evangelijske skupnosti« in »evangelijsko gibanje« označujem novejši pojav religioznega gibanja, ki ima bistveni poudarek na branju Svetega pisma in navdihovanju ob njem, za razliko od evangeličanov, kakor se pri nas imenujejo pripadniki starih reformatorskih oziroma protestantskih denominacij. Kolikor vem, ima evangelijsko gibanje svoje začetke (ali svoj preporod) v 20. stoletju v ZDA. V to gibanje bi lahko šteli npr. binškoštno in hišne cerkve, ki so navzoče tudi v Sloveniji (op. prev.).

Omenjena gibanja so v medijih in v znanstvenih publikacijah pogosto označena kot »fundamentalistična«. To ni prav posrečen izraz, ne le zato, ker ima slabšalni podton, ampak tudi zato, ker izhaja iz zgodovine ameriškega protestantizma, v katerem je imel poseben pomen - izraz je zavajajoč, če ga posplošimo na druga religiozna izročila. Toda isti izraz je po svoje zelo sugestiv, ko ga uporabljamo pri opisovanju omenjenih gibanj. Označuje kombinacijo nekaterih značilnih potez: veliko religiozno navdušenje; kljubovanje *Zeitgeistu* (duhu časa), kot so ga definirali drugi; vrnitev k tradicionalnim virom religiozne avtoritete. To so v resnici skupne poteze, ki presegajo kulturne ločnice. In te poteze tudi kažejo na navzočnost sekularizacijskih teženj, saj jih lahko razumemo le kot reakcijo *proti* tem težnjam. (V tem smislu lahko – posredno – potrdimo, da nekaj od stare sekularizacijske teorije vendarle drži.) Medsebojno vplivanje sekularizacijskih in protisekularizacijskih teženj je po mojem mnenju ena najpomembnejših tem za sociologijo sodobne religioznosti, vendar je preobsežna, da bi jo lahko obravnaval tukaj. Zato naj zgolj namignem: modernost iz razumljivih razlogov spodkopava stare gotovosti; negotovost je za mnoge ljudi zelo težko prenašati; torej ima priložnost vsako gibanje (ne le religiozno), ki obljublja, da bo ustvarilo ali obnovilo gotovost.

Razlike med uspevajočimi gibanji

Že omenjene skupne poteze so pomembne, vendar se mora analiza družbenih in političnih vplivov religioznih vrenj posvetiti tudi njihovim razlikam. To postane jasno, ko pogledamo na religiozni vrenji, ki sta v današnjem svetu verjetno najbolj dinamični: islamsko in evangelijsko. Njuna primerjava opozarja tudi na pomanjkljivosti pojma »fundamentalizem«, ki ga uporabljajo za obe gibanji.

Islamsko vrenje je zaradi svojih bolj neposrednih političnih razraščanj tudi bolj znano. Vendar bi storili hudo napako, če bi ga gledali le skozi politične leče. Gre za osupljivo oživitev izrazito *religioznih* drž. In to na zelo obširnem zemljepisnem področju: svoje vplive širi v vseh muslimanskih deželah od severne Afrike do jugovzhodne Azije. Pridobiva spreobrnjence, še zlasti v subsaharski Afriki (pogosto v tekmi s krščanstvom). Pojav postaja zelo opazen v brstečih muslimanskih skupnostih v Evropi in, v mnogo skromnejših razsežnostih, v Severni Ameriki. Vsepovsod oživlja ne le islamsko verovanje, ampak tudi značilen islamski življenjski slog, ki v mnogočem neposredno nasprotuje modernim idejam, na primer v prepričanjih o razmerju med religijo in državo, o vlogi žensk, o moralnih normah vsakdanjega življenja in o mejah religiozne in moralne strpnosti. Islamski preporod nikakor ni omejen na manj modernizirane ali »zaostale« dele družbe, kakor še vedno radi mislijo progresistični intelektualci. Nasprotno, zelo močan je v mestih z visoko stopnjo modernizacije in v mnogih deželah je posebno opazen med ljudmi z visoko izobrazbo zahodnega stila: v Egiptu in Turčiji se na primer dogaja, da si hčerke sekulariziranih intelektualcev nadevajo naglavne rute in druga znamenja islamske spodobnosti.

Vendar so znotraj tega gibanja tudi velike razlike. Celo v islamski domovini, na Bližnjem vzhodu, obstajajo pomembne religiozne in politične razlike med sunitskim in šiitskim preporodom. Islamska konservativnost pomeni na primer v Sadski Arabiji nekaj čisto drugega kot v Iranu. Z oddaljenostjo od Bližnjega vzhoda se razlike še večajo. Tako v

Indoneziji, najgosteje naseljeni muslimanski deželi, obstaja zelo močno preporodno gibanje, Nudhat'ul-Ulama, ki se odkrito zavzema za demokracijo in pluralizem - pravo nasprotje tega, kar se običajno pripisuje muslimanskemu »fundamentalizmu«. V številnih deželah, kjer politične okoliščine to dopuščajo, se odvijajo živahne razprave o razmerju islama do raznih vidikov modernosti; pri tem prihaja do ostrih nasprotij med ljudmi, ki so enako zavezani preporodu islama. Vendarle je verjetno treba priznati, da se islam v celoti srečuje z velikimi težavami v procesu sprejemanja ključnih institucij modernosti, kot so pluralizem, demokracija in tržna ekonomija – in to iz razlogov, ki so globoko zakoreninjeni v samem jedru islamskega izročila.

Evangelijsko vrenje je po obsegu prav tako osupljivo. Po zemljepisnem obsegu je še celo širše. Pridobilo je velikansko število spreobrnjenec v vzhodni Aziji, v vseh kitajskih skupnostih (vključno z Ljudsko republiko Kitajsko, kljub hudemu preganjanju) in v Južni Koreji, na Filipinih, na južnem Pacifiku, v subsaharski Afriki (kjer pogosto vključuje elemente tradicionalne afriške religioznosti) in, kot vse kaže, tudi v delih postkomunistične Evrope. Toda največji uspeh je doseglo v Latinski Ameriki: ocenjujejo, da je južno od ZDA že 40 do 50 milijonov evangelijskih protestantov, ki so v veliki večini prva generacija protestantov. Najštevilčnejši del evangelijskega vrenja je binkoštna cerkev, ki biblično ortodoksnost in strogo moralnost združuje z ekzotičnim bogoslužjem in poudarjanjem duhovnega ozdravljanja. V Latinski Ameriki prestopanje v protestantizem povzroča opazne kulturne spremembe: drugačno držo do dela in potrošnje, drugačno vzgojno etiko in silovit odpor proti tradicionalnemu *machismu* (ženske imajo v evangelijskih cerkvah zelo pomembno vlogo).

Po vsem svetu razširjeno evangelijsko vrenje se je najprej začelo v Združenih državah, odkoder so izšli prvi misijonarji. Toda zelo pomembno je razumeti, da je to novo evangelijsko gibanje - zlasti v Latinski Ameriki, potencialno pa tudi povsod drugje - povsem udomačeno in nič več odvisno od podpore sovornikov iz Združenih držav. Latinskoameriške evangelijske skupnosti že pošiljajo svoje misijonarje v špansko govoreče skupnosti v ZDA, kjer prihaja do podobnih valov spreobrnjenj.

Jasno je, in o tem ni potrebno izgubljeni besed, da sta si islamski in evangelijski preporod popolnoma različna po njihovi religiozni vsebini. Isto velja za njihove družbene in politične posledice. Oba pojava pa se razlikujeta še v enem pomembnem vidiku: do islamskega preporoda prihaja predvsem v deželah, ki so že muslimanske, ali med muslimanskimi izseljenci (na primer v Evropi), medtem ko evangelijsko gibanje dramatično raste vsepovsod po svetu, tudi v deželah, kjer je bila religija tega tipa prej neznana ali zelo obrobna.

Izjeme v desekularizacijski tezi

Naj ponovim, kar sem malo prej že omenil. Današnji svet je močno religiozen, je vse prej kot sekularizirani svet, ki so ga (bodisi z veseljem bodisi z obžalovanjem) napovedovali tako številni analitiki modernosti. Vendarle obstajata pri tem opažanju dve izjemi, prva nekoliko nejasna, druga pa zelo očitna.

Kot prva izjema se kaže Evropa: bolj določno Evropa na zahodni strani takoimenovane železne zavese (razvoj v nekdanjih komunističnih deželah še ni dovolj raziskan in je nejasen). Zdi se, da stara teorija sekularizacije v zahodni Evropi drži, tudi če ne drži nikjer drugje. Z naraščajočo modernizacijo so naraščali ključni pokazatelji sekularizacije, tako na ravni izjavljanja o verskih prepričanjih (zlasti tistih, ki v protestantskem ali katoliškem smislu označujejo pravovernost) kot tudi – posebej dramatično – na ravni vedenja v razmerju do Cerkve: obiskovanje bogoslužja; pristajanje na norme osebnega življenja, kot jih zapoveduje Cerkev (posebej glede spolnosti, reprodukcije in poroke); vstopanje v kleriški stan. Ti pojavi, ki so bili že dolgo prisotni v severnih deželah kontinenta, so po 2. svetovni vojni hitro zajeli še jug. Italija in Španija sta doživeli hiter upad s Cerkvijo povezane religioznosti. Tako se je zgodilo tudi v Grčiji, kar izpodbija trditve katoliških konservativcev, da je za upad kriv 2. vatikanski koncil. Na jugu kontinenta zdaj vlada močno sekularizirana evropska kultura; ta proces lahko preprosto opišemo (ne da bi ga s tem tudi pojasnili) kot invazijo te kulture v omenjene dežele. Čisto stvarna se zdi napoved, da se bo podobno zgodilo tudi v vzhodni Evropi, in sicer v takšni meri, v kakršni bodo tudi te dežele vključene v novo Evropo.

Ob splošni veljavnosti teh dejstev pa je zlasti v Franciji, Britaniji in skandinavskih deželah nedavno izšlo več razprav s področja sociologije religije, ki postavljajo po vprašaj ustreznost pojma »sekularizacija« za navedene procese. Številni podatki kažejo na izrazito ohranitev religioznosti, ki ima kljub prevladujoči odtujenosti od organiziranih cerkva večinoma splošne krščanske poteze. Torej bi bil doslednejši opis stanja v Evropi, da ne gre toliko za sekularizacijo, kolikor za premik v institucionalni umestitvi religioznosti. Kljub temu pa se položaj v Evropi precej razlikuje od drugih delov sveta in prav gotovo od Združenih držav. Ena najbolj zanimivih ugank za sociologijo religije je v vprašanju, zakaj so Američani v primerjavi z Evropejci veliko bolj religiozni *in poleg tega tudi* močnejše navezani na cerkvene institucije.

Druga izjema v desekularizacijski tezi je manj dvoumna. Obstaja mednarodna subkultura, sestavljena iz ljudi z visoko izobrazbo zahodnega tipa, zlasti v humanističnih in družbenih vedah, ki so resnično sekularizirani. Ta subkultura je pglavitna nosilka progresističnih, razsvetljenskih prepričanj in vrednot. Njeni pripadniki so razmeroma maloštevilni, a zelo vplivni. Oni namreč nadzorujejo institucije, ki nas oskrbujejo z »uradnimi« definicijami stvarnosti: zlasti izobraževalni sistem, sredstva množičnega obveščanja in vrhove pravnega sistema. Ti ljudje so si presenetljivo podobni po vsem svetu – to velja danes in že kar nekaj časa. (Vendar ima ta subkultura tudi bele lise, zlasti v muslimanskih deželah, kot smo že omenili.) Na žalost tu ne morem nadaljevati razmišljanja, zakaj so ljudje s tovrstno izobrazbo tako zelo naklonjeni sekularizaciji. Lahko le opozorim na dejstvo, da obstaja takšna globalna *elitna* kultura.

Religiozna vrenja imajo v mnogih deželah poudarjeno ljudski značaj. Ob čisto religioznih motivih so to hkrati gibanja protesta in upora proti *sekularistični* eliti. Tudi v takoimenovanem kulturnem boju (*culture war*) v ZDA gre v veliki meri prav za to. Ob tem naj pripomnim, da ima teorija sekularizacije v dobršni meri prav zaradi te mednarodne subkulture videz resničnosti. Ko intelektualci potujejo, se ponavadi zaustavijo v intelektualnih krogih – med ljudmi, ki so jim podobni. Zelo hitro jih lahko zavede misel, da ti ljudje

odsevajo stanje celotne družbe, kar je nedvomno zelo zgrešeno. Predstavljajte si sekularizirane zahodnoevropske intelektualce, ki v akademskem klubu kramljajo s kolegi texaške univerze. Morda se jim zdi, da so spet doma. Potem pa si jih predstavljajte, kako se v nedeljskem jutru skušajo prebiti skozi prometni zamašek zabaviščne četrti v Austinu ... Morda jim pride celo na misel, da bi prižgali avtoradio ... Bog jim pomagaj! Kot bi prejeli močan udarec s pestjo, ki mu antropologi pravijo kulturni šok.

Izvori in perspektive oživljene religije

Po tem nekoliko hitrem globalnem pregledu religioznosti naj se pomudim še pri nekaterih vprašanjih, ki želijo biti spodbuda za diskusijo. *Prvič, odkod izvira ta ponovna oživitve religije, do katere prihaja vsepovsod po svetu?* Dva možna odgovora sem že omenil. Prvi odgovor je, da modernost izpodkopava gotovosti, s katerimi so ljudje od nekdaj živeli. To ustvarja neprijetno ozračje, ki je za mnoge nevzdržno; zato so religiozna gibanja, ki ponujajo gotovost, zelo privlačna. Drugi odgovor je, da je sekularizirani pogled na svet sociološko umeščen predvsem v elitni kulturi. Ta kultura pa se je zamerila velikemu številu ljudi, ki ji ne pripadajo, a občutijo njen vpliv (najbolj boleče je, da so njihovi otroci podvrženi izobraževalnemu sistemu, ki ignorira ali celo napada njihova prepričanja in vrednote). Zato so religiozna gibanja z močnimi protisekularističnimi težnjami prikupna za ljudi s tovrstnimi zamerami (ki so lahko čisto nereligiozne narave).

Tu se želim še enkrat spomniti na začetno predstavo o članih ameriške fundacije, ki so zaskrbljeni zaradi »fundamentalizma«. V nekem smislu tu ni česa razlagati. Močno občutena religioznost je vedno vsepovsod obstajala; ne njena prisotnost, ampak njena odsotnost kliče po razlagi. Moderna posvetnost je veliko zagonetnejši pojav od vseh teh religioznih izbruhov. Univerza v Chicagu bi bila na primer za sociologijo religije veliko zanimivejši predmet raziskav, kot so islamske šole v Qomu (Iran). Z drugimi besedami povedano: pojavi, o katerih tu razmišljamo, kažejo na kontinuiteto obstoja religije v človeški eksistenci.

Drugič, kakšen je verjetni prihodnji razvoj ponovno oživljene religioznosti? Glede na veliko raznolikost verskih gibanj v sodobnem svetu se ne bi bilo smiselno lotevati celovite napovedi. Če že, potem bi bilo napovedi bolje omejiti na nekatera področja. Z določeno gotovostjo je vendarle mogoče reči naslednje: Nobenega razloga ni za predvidevanje, da bo v enaidvajsetem stoletju prišlo do upada religioznosti. Manjšina sociologov religije sicer skuša rešiti staro sekularizacijsko teorijo z nečim, kar bi jaz imenoval hipotezo zadnjih zdihljajev. Zveni nekako takole: modernizacija *pomeni* sekularizacijo; gibanja, kakršno je npr. islamsko ali evangelijsko, predstavljajo zadnje trzljaje religije, ki nujno izumira; sekularizacija bo končno zmagala. Ali, če povemo nekoliko manj spoštljivo: Nekoč bodo iranski mule, binkoštni pridigarji in tibetanski lame razmišljali in delovali tako, kot današnji profesorji književnosti na ameriških univerzah. Osebno menim, da je ta teza neprepričljiva.

Ob splošni napovedi, da religioznost v tem stoletju ne bo upadla, zelo raznoliko razmišljam o posameznih vidikih religioznega razvoja. Mislím na primer, da bodo najbojevitejša islamska gibanja v primeru, da bodo uspela zavladati neki deželi, težko obdržala svojo sedanjo držo *nasproti* modernosti (to se, kot kaže, že dogaja v Iranu). Tudi

binško gibanje, ki je danes razširjeno večinoma med revnimi in neizobraženimi ljudmi, bo po mojem mnenju težko obdržalo svoje verske in moralne značilnosti nespremenjene ob rastoči družbeni mobilnosti teh ljudi (to je že bilo v veliki meri opaženo v Združenih državah). V splošnem je veliko teh religioznih gibanj povezanih z različnimi nereligioznimi težnjami; njihov prihodnji razvoj bo torej vsaj delno pogojen z razvojem teh teženj. Bojevito evangelijsko gibanje v ZDA bo na primer imelo drugačen razvoj, če bo kakšna od njihovih zahtev zmagala na političnem in zakonodajnem področju, in drugačnega, če bo na teh področjih še naprej doživljalo neuspehe. Poleg tega v religijah – kot v vsakem drugem človeškem prizadevanju – posamezne osebnosti igrajo veliko večjo vlogo, kot je večina sociologov in zgodovinarjev pripravljenih priznati. Mogoče bi v Iranu prišlo do islamske revolucije tudi brez Ayatollaha Khomeinija, a bi bila verjetno precej drugačna. Nihče ne more napovedati pojava karizmatičnih osebnosti, ki lahko poženejo silovita religiozna gibanja v povsem nepričakovane smeri. Kdo ve – mogoče bo v Ameriki naslednje religiozno vrenje izbruhnulo med razočaranimi postmodernimi akademiki!

Tretjič, ali se znova oživljene religije razlikujejo v svojih kritikah sekularistične ureditve? Da, gotovo: glede na specifični sistem verovanja. Kardinal Ratzinger in Dalai Lama bosta zaskrbljena zaradi različnih vidikov sodobne posvetne kulture. Gotovo pa se bosta oba strinjala o plitkosti kulture, ki skuša shajati brez vsake presežne orientacijske točke. In imela bosta dobre razloge za takšno mnenje. Religiozni vzgib, iskanje pomena, ki presega omejenost izkustvene eksistence v tem svetu – ta vzgib je bil vedno prisotna poteza človeštva. (Ta trditev ni teološka, ampak antropološka; tudi agnostični ali celo ateistični filozof bi se lahko popolnoma strinjal z njo.) Da bi iztrebili ta vzgib za dobro, bi bilo potrebno nekaj podobnega mutaciji človeške vrste. Seveda so si radikalni razsvetljenski misleci in njihovi mlajši nasledniki želeli nekaj takega. Vendar se to še ni zgodilo in, kot sem skušal pokazati, ni verjetno, da bi se zgodilo v dogledni prihodnosti. Vsem ponovno oživljenim verskim gibanjem je skupna naslednja kritika sekularistične kulture: Človeška eksistenca, ki je prikrajšana za transcendentno, je osiromašena in končno nevzdržna.

V kolikor ima današnja sekularistična kultura svojo posebno moderno obliko (obstajale so tudi že drugačne oblike, na primer v konfucianistični in helenistični kulturi), je kritika sekularnosti usmerjena tudi v določene vidike modernosti. Poleg tega se različna verska gibanja seveda razlikujejo tudi po svojem razmerju do modernosti. Kot sem že omenil, lahko ugotovimo, da islamski prepoved močno teži k negativnemu pogledu na modernost. V nekaterih vidikih je naravnost protimoderni oziroma zavrača modernizacijo, na primer glede vloge žensk v družbi. Za razliko od tega je po mojem mnenju mogoče dokazati, da je evangelijski prepoved naravnani k modernizaciji v večini dežel, kjer se pojavlja; v Latinski Ameriki je gotovo tako. Novi pripadniki evangelijskih skupnosti opuščajo številne tradicionalne poteze, ki so zavirale modernizacijo, na primer *machismo*. Isto velja za servilnost do hierarhije, ki je bila značilna lastnost iberskega katolicizma. Njihove cerkve spodbujajo vrednote in vedenjske vzorce, ki prispevajo k modernizaciji. Naj osvetlim le eno pomembno točko: pripadniki evangelijskih skupnosti želijo brati Sveto pismo, da bi bili lahko v polnosti soudeleženi pri življenju svoje skupnosti; ta želja spodbuja pismenost in s tem pozitivno naravnost do izobraževanja in osebnega napredovanja. Želijo biti udeleženi tudi pri pogovorih o zadevah skupnosti, ki so v veliki meri v rokah laikov (zelo pogosto žensk); ta

laična cerkvena organiziranost spodbuja učenje organizacijskih spretnosti, ki so potrebne za izvedbo javnih zborovanj in za finačno poslovanje. Povsem stvarno je predvidevanje, da so evangelijske skupnosti v tem smislu – gotovo nenamerno - šole demokratičnosti in družbene mobilnosti.

Prevod Tone Dolgan

* **Peter L. Berger** je univerzitetni profesor in predstojnik Inštituta za raziskovanje ekonomske kulture na Bostonski univerzi. Med njegovimi pomembnejšimi knjigami so *A Far Glory : The Quest for Faith in an Age of Credulity*, *Redeeming Laughter in A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. V Sloveniji je znan predvsem po prevodih dveh del, ki sta nastali skupaj s Thomasom Luckmannom: *Družbena konstrukcija realnosti* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1988, orig. 1966), in *Modernost, pluralizem in kriza smisla : orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija 1999.

* * Prevod je odlomek prispevka Peter L. Berger, "The Desecularisation of the World: A Global Overview", str. 1-14, v P. L. Berger (ur.) *The Desecularisation of the World : Resurgent Religion and World Politics*. Washington, Grand Rapids: Eerdsman Publishing Co.

Objavljeno v **Tretji dan. Letnik 32, št. 4/5 (apr./maj 2003), str. 104-113 str.**

*** **

D-3 Igor Bahovec, Sprememba prevladujoče oblike religioznosti in nevidna religija

V drugi polovici tega stoletja je zahodna kultura doživela pretrese, ki so v temeljih zamajali prejšnjo podobo, tudi na področju religioznosti. Strokovne zahteve po ponovni presoji odnosa med religijo in družbo so privedle do nekaterih novih teoretičnih pogledov. V tem pogledu zavzema posebno mesto v sociologiji religije delo Thomasa Luckmanna *Nevidna religija (Unvisible religion, 1967)*, v katerem opozarja, da je v moderni dobi oblikovana cerkvena religija kot institucionalna specializacija religije le ena od oblik religioznosti (69-76). Pri taki obliki religioznosti posameznik najde izpolnitev svoje biološkost presegajoče narave v procesu socializacije, ko ponotranji verske resnice. Te so organizirane v jasen nauk, ki ga posredujejo za to usposobljeni strokovnjaki, predvsem duhovniki. Tak model temelji na poudarjeni hierarhičnosti. Glede na prevlado take oblike religioznosti je bilo v sociologiji težišče proučevanja religije cerkvena religija z župnijami kot temeljno strukturo, religiozne sekte in religiji nasprotujočimi procesi sekularizacije. Pogosto se je sveti kozmos enačil s cerkvijo kot 'uradnim' modelom religije.

V sodobnem svetu se je stanje na področju religioznosti spremenilo. Po eni strani je prišlo do religioznega pluralizma, ki je posledica vse številnejših evangeličanskih sekt, različnih duhovnih gibanj v rimokatoliški cerkvi, zlasti pa prodora nekrščanskih religij v

zahodni kulturni prostor. Drug premik se je oblikoval ob sekularizacijskih procesih, ko je posameznik svoje potrebe, ki jih je prej uresničeval s pomočjo religije, lahko oblikoval prek "nereligije"; mnogi so smisel življenja našli v sekularnih ideologijah, znanosti³⁸ ali pa v sekularizaciji nasploh. Luckmann (1975) trdi, da se je v sodobni zahodni družbi proces sekularizacije uresničil le delno. Družbena struktura je sicer postajala vse bolj sekularizirana, toda mit o sekularizaciji se ne izide zaradi "dejstva, da individuum ni sekulariziran". Vsi ti procesi, rast individualizma in porabništva, so vodili k temu, da je "sveti kozmos postajal vse bolj omejen na 'zasebno sfero'" (Luckmann, 1967: 99). Religioznost je postajala zadeva "notranjega človeka", vedno bolj subjektivna zadeva in kot taka v družbi nevidna (ibid. 100-103). Prejšnja prevladujoča oblika religije iz družbe ni izginila, ostala je del nastale religiozne heterogenosti,³⁹ vendar se je njena družbena moč bistveno zmanjšala. V moderni družbi "sveti kozmos ne pomeni več *ene* obvezujoče hierarhije".

Značilnosti nevidne religije

Ključna značilnost nevidne, individualne religioznosti je po Luckmannu (1967: 102) v tem, da si "avtonomen" porabnik izbira /.../ določene religiozne teme iz dosegljivih 'asortimanov' in iz njih oblikuje nekakšen zaseben sistem 'poslednjih' pomenov, ki jih kasneje lahko spremeni. Individualna religioznost tako ni več ponovitev ali približek 'uradnega' modela". Zato je "religija danes predvsem fenomen 'zasebne sfere'" (ibid. 103). Kot taka pa ni odvisna od institucionalnih struktur družbe, temveč bolj od "emocij in občutkov", torej povsem subjektivnih zadev. Ker ni vezana na institucije, nima trajnih obveznih verovanj, je "razmeroma fleksibilna in nestabilna" (ibid. 106). Posameznik lahko sam izbira svoj niz religioznih verovanj med ponudbo in jih kombinira v (svoj) eklektični sistem verovanj. Inspiracije so raznovrstne in segajo v različne religiozne tradicije pa tudi v psevdoreligiozno inspirirano ponudbo sodobne porabniške družbe. Med slednjimi Luckmann omenja paleto, ki sega od različnih oblik pozitivnega mišljenja, različnih popularnih oblik psihologije in psevdopsihologije, lirike popularnih hitov, do drugih virov zabave (ibid. 104). V kasnejših analizah (1988: 47) poleg teh elementov ugotavlja tudi

38 Luckmann med ideologije tega stoletja prišteva marksizem v različnih oblikah socializma, nacionalizem v obliki fašizma in nacionalsocializma pa tudi psevdoreligiozno povečevanje liberalističnega utilitarizma in mehanizmov 'prostega trga'. Pri znanosti ima verjetno prvo mesto razvoj psihologije, ki je privedel do tega, da so psihoterapevti med drugim postali neke vrste nadomestilo spovednikov.

Luckmann ni edini, ki vidi v institucionalnih ideologijah, če uporabimo njegov izraz, nadomestila religije. To tematiko sem obdelal v prejšnjih poglavjih in tu vnašam le del vzrokov, ki so privedli do nove religioznosti. Ne gre pozabiti, da so velike ideologije doživele teoretičen neuspeh, tako imenovan padec ideologij, kasneje pa vsaj nekatere tudi že praktičen propad. To ne pomeni, da bi tak način razmišljanja popolnoma izginil iz družbene misli, pomeni le to, da je izgubil večji del množične podpore in ni več prevladujoči vzorec.

39 Prim. Luckmannovo (1984) analizo družbeno-strukturnega in kulturnega vpliva na oblikovanje človekove zavesti v moderni dobi. Slednji je privedel do oblikovanja "individualne zavesti, /.../ zrahljanja dejanske koherentnosti svetovnih nazorov in prevladanja 'pluralizma'".

prisotnost vzhodne verske literature, meditativnih tehnik in drugih podobno artikuliranih elementov, ki jih posameznik lahko vgradi v svoj sistem pomenov.

Po Luckmannu (1967: 105-106) gre za tako temeljito spremembo pri oblikovanju religioznega kozmosa, da smo priče "pojavnjanju nove družbene oblike religije, za katero ni značilna niti difuzija svetega kozmosa prek družbenih struktur niti institucionalna specializacija religije". Ker individualna religioznost v velikih javnih institucijah sodobne družbe nima opore niti podpore, to prejema drugje. Podpore subjektivnim verovanjem dobi predvsem z neposrednimi medosebnimi srečanji. Poleg družine, prijateljev in sosedov gre tudi za člane klik, interesnih skupin, priložnostnih skupin ob raznih delavnicah in nekajdnevnikih tečajih.

Obstaja še en pomemben vidik privatizirane religije, na katerega opozarja že Luckmann (1967: 110-111).⁴⁰ V sodobni religioznosti gre za močno poudarjanje notranjega sebe⁴¹, denimo v oblikah samoizražanja (self-expression), samouresničevanja (self-realisation) in samopreseganja (self-transcendence). Kasneje bomo pokazali, da se Luckmannova analiza tu povsem pokriva z religioznostjo new agea in s poudarki nekaterih smeri v psihologiji, ki samouresničenje opredeljujejo kot najvišjo človekovo psihološko potrebo.

O oblikah subjektivne religioznosti

Glock (1969: 6-8) opozarja, da je pri subjektivni religioznosti treba razlikovati med subjektivno nadnaravnim in subjektivno naravnim pojmovanjem (umevanjem) svetega. Naravno umevanje svetega se izraža v ateistični ali gnostični obliki, kjer je "avtoriteta 'svetega' notranja vsebina samih prepričanj". V nadnaravnih pojmovanjih pa "'sveto' odgovarja zunajsvetni moči, za katero je ta svet subjekt. Moč se lahko nahaja v antropomorfem Bogu ali božanstvih, lahko pa tudi v zakonu stvarjenja sveta brez božanstva, kot hindujska ideja nirvane ali starodavna kitajska ideja naravne harmonije stvari v vesoljstvu." Subjektivno nadnaravno verovanje vključuje sprejemanje "nadaravne entitete, ki deluje v vsakem posamezniku zanj. Lahko ima obliko deistične, teistične ali pa panteistične oblike, nadnaravno je zagotovilo tega, kar posameznik imenuje 'sveto'" (ibid. 9). Subjektivni naravni vernik pa ne potrebuje tega zagotovila. Zanj je dovolj, da "čuti, da je to, v kar verjame, zanj nespremenljivo; zato temu ostaja zvest".

V nasprotju z obema oblikama subjektivnega verovanja je pri objektivni religioznosti, tako v nadnaravni kot naravni koncepciji, "sveti" kozmos vnaprej oblikovan in objektiviran v doktrini, dogmah, veri ipd. ter posredovan s pomočjo institucije, osebe in (ali) tradicije.⁴²

⁴⁰ Prim. tudi Luckmann (1988: 45-46).

⁴¹ Angleški "inner self" včasih prevajajo tudi kot "notranji jaz" ali "resnični jaz". Prevod sebe v slovenščini uporablja J. Musek.

⁴² Glock (1969: 6). Pomembno je opozoriti, da Glock glede na tako koncepcijo med naravne objektivne koncepcije poleg gnostičnih oblik prišteva tudi ortodoksni marksizem, nacionalsocializem nacistične Nemčije pa tudi eksistencializem. Mi smo sledili drugačnemu pristopu, ki slednje uvršča med psevdoreligiozne oblike (ne pa gnozo). Vendar to ne moti, da ne bi uporabili Glockovega opisa razlike med objektivno in subjektivno religioznostjo.

Glock (1969: 8) poudarja, da pri subjektivnem verovanju skoraj vse "prihaja iz posameznikovega dela s samim seboj". "Prej ko za verno sprejemanje objektivnih doktrin ali veroizpovedi gre za subjektivno vero v privatizirani obliki. Subjektivizirana vera je ali edinstvena vsakemu posamezniku ali je vsaj približek tega, medtem ko je objektivistična vera v splošnem skupna neki skupini." To pa ne pomeni, da imamo toliko subjektivnih verovanj, kot je subjektivnih vernikov; precej možno je, da prek neodvisnega delovanja pride do podobnih zaključkov veliko posameznikov.

Družbeni okviri pojava subjektivizirane religioznosti

Širjenje subjektivizirane duhovnosti v zahodni družbi so pospeševale nekatere sočasne spremembe.

V krščanstvu, kjer je bila "notranja 'subjektivna' komponenta vere" vedno pomembna, je, tako Luckmann (1967: 108-109), predvsem protestantizem tista oblika, ki je s specializacijo in ločitvijo področij religije, ekonomije in politike, pospeševal umik vere v zasebnost. To sovпада s poudarjeno individualnostjo, ki je ena najznačilnejših lastnosti zahodnega, predvsem pa ameriškega nacionalnega značaja. Avtorji knjige *Habits of the Hearth* (Bellah, Madsen in drugi, 1985) poudarjajo, da Američani danes razumejo svobodo predvsem kot svobodo od; to je: biti avtonomen posameznik, osvobojen zavezanosti skupnosti, kraju, času, družini, delu ipd. V okviru religioznega tak ideal logično pripelje do tega, da je posameznik sam zase oblikovalec svoje religiozne sinteze in svojega življenjskega stila.⁴³

V Ameriko se je najhitreje širil tudi drug vpliv, ki je pripomogel k oblikovanju privatizirane religije. To je vpliv azijskih religij, ki je postal v povojnem obdobju izjemno močan. Povezan je s povojno ameriško vojaško prisotnostjo v vzhodni Aziji in z močnim valom priseljevanja iz južne Azije v šestdesetih letih. Že v osemdesetih se je azijski misijon razširil do te stopnje, da je s svojimi idejami vplival na precejšen del populacije. Tehnike različnih oblik hinduizma in budizma so mnogo bolj usmerjene k individualni duhovni poti, kot je to izraženo v religijah, ki koreninijo v hebrejskem monoteizmu, v judovstvu, krščanstvu in muslimanstvu, pri katerih je velik poudarek na skupnosti verujočih.

Tretji vir, ki je močno pripomogel k subjektivni duhovnosti, je razvoj zahodne psihologije. Že C.G. Jung je pri raziskovanju podzavesti iskal odgovore tudi v religiji. Drug pomemben tok psihologije, kamor je religiozno vstopilo kasneje, je tok nekaterih teoretikov libidonožne energije, zlasti W. Reicha. Njegovo delovanje je neposredno vplivalo na spolno revolucijo, posredno pa na širjenje religioznega pomena spolnosti.⁴⁴ Tretji tok psihologije, ki je neposredno vplival na oblikovanje nove duhovnosti, je krog ustvarjalcev humanistične in transpersonalne psihologije.

Četrty vir poudarjanja subjektivne duhovnosti je povezan s tistim delom protestniškega gibanja, ki je iskal svojo uresničitev v novih religioznih iskanjih. Poleg različnih vzhodnih

43 O slednjem prim. Glock in Bellah (1976). Že raziskave v začetku sedemdesetih let so pokazale na obstoj opisanega religioznega vzorca povsem individualne določitve religioznega kozmosa. V slovenščini lahko podobno razlago o ameriškem posamezniku in svobodi najdemo pri Debeljaku (1994: 164, 174-76 in drugje).

44 Religiozni pomen spolnosti so širili zlasti nekateri azijski duhovni učitelji, med katerimi zavzema prvo mesto "seks gura" ali "guru vagine" Osho Rajneesh. Prim. Osho, *Učim reoligioznost, ne religije*, Ljubljana, 1994.

tehnik je zelo velik del članov prakticiral 'religiozno' eksperimentiranje s psihadeličnimi drogami.

Nenazadnje so tu že pojasnjene značilnosti pomoderne kulture⁴⁵, npr. njena izrazita nezaupljivost do velikih pripovedi. V tem smislu gre za močno nezaupanje tako do sekularnih ideologij kot do velikih svetovnih ver. Nezaupanje se kaže ne le do izvirnih oblik cerkvenega krščanstva, temveč v precejšnji meri tudi do izvirnega muslimanstva, judovstva, budizma, hinduizma, taoizma. To ne pomeni, da ti nauki niso del pomoderne misli, temveč le to, da doživijo pomoderno preoblikovanje v kolaž, če že ne v simulaker. Iz različnih tradicij se po potrebi jemlje, kar se zdi uporabno, ter se preoblikuje. V tem procesu so se mnoge duhovne metode, ki so tvorile del neke religije, od religije 'osvobodile' in na trgu duhovne ponudbe nastopajo kot tolažilne ali zdravilne tehnike. Pogosto so tehnike tako preoblikovane, da je nepoučenemu posamezniku težko prepoznati njene vire.

Ti premiki niso omejeni le na ameriški prostor, vendar so bili tam najizraziteje prisotni, zato imajo prav tisti raziskovalci, ki širjenje subjektivne religioznosti povezujejo z ameriško kulturno 'kolonizacijo' sveta.

V tem delu navedena literatura:

Debeljak, Aleš. 1994: *Temno nebo Amerike*. Celovec: Wieser.

Glock, Charles Y. in R. N. Bellah (ur.) 1976: *The New Religious Consciousness*. Berkley (Los Angeles, London): University of California Press.

Glock, Charles Y. 1969: 'The Study of non-belief - Perspectives on research'. V Luckmann, Bellah in Glock (1969).

Luckmann, Thomas. 1967: *The invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. The Macmillan Company, New York. Prevod: *Nevidna religija*, Ljubljana 1997.

Luckmann, Thomas. 1975: *Secularisation - a contemporary myth*, Ljubljana.

Luckmann, Thomas. 1984: 'Družbena struktura in religija v sodobni industrijski družbi', *Teorija in praksa* 21, št. 7-8, str. 784-795.

Luckmann, Thomas. 1988: 'Die "massenkulturelle" Socialform der Religion', *Soziale Welt* (1988) po.6, str. 37-48.

Luckmann, T., R. Bellah in C. Glock. 1969: *International symposium on the culture of unbelief*, Rome.

⁴⁵ Izraz pomoderne odgovarja izrazu postmoderna, to je, gre za obdobje po-moderni.