

ATEIZEM IN MORALA V POSTSOCIALIZMU

Povzetek: Članek obravnava pogosto tezo katoliških cerkvenih govorcev o pomanjkljivi moralnosti ateistov. Tezo empirično preverjam na podatkih EVS in ISSP. Upoštevam enajst kazalcev državljanske, ekološke, prometne, seksualne in splošne moralnostne permisivnosti oz. rigoroznosti. Analiza pokaže: (1.) da tranzicijske države dosegajo evropsko povprečne vrednosti; (2.) da so prepričani ateisti v tranzicijskih državah ponekod povprečno, ponekod podpovprečno, ponekod pa nadpovprečno moralno rigorozni; (3.) da ateisti v Sloveniji niso moralno popustljivejši od splošne populacije oz. da so prepričani ateisti na številnih kazalcih celo nadpovprečno rigorozni. V luči teh ugotovitev cerkveno tirado o nemoralnosti ateistov razumem kot izmišljanje problema tam, kjer ga ni, oz. tam, kjer ga ni nič več kot druge. Na ta način skuša RKC v razmerah pospešene (post)moderne moralnostne pluralizacije upravičiti svojo zamišljeno moralnostno nepogrešljivost.

Ključni pojmi: morala, ateizem, teizem, katoliška cerkev, postsocializem.

Pričujoči članek je tretji del socioloških komentarjev k sindromu cerkvenih stališč, ki v postsocializmu sramotijo ateizem in ateiste. V prvem delu sem obravnaval tezo o nesrečnosti ateistov (Smrke 2003a, 2003b, 2004a). V drugem delu sem obravnaval tezo o neosmišljenosti ateistov (Smrke 2003c, 2004b). Preostala je še teza o nemoralnosti ateizma oz. ateistov.

Tako kot v prvih dveh primerih tudi v tem primeru ne trdim, da gre za vsesplošno stališče predstavnikov rimskokatoliške cerkve (od tu dalje RKC) v postsocialističnih državah; navesti bi bilo mogoče katoliške teologe, ki zastopajo bistveno drugačna stališča. Nedvomno pa gre za izrazito stališče, ki ga bolj ali manj jasno izrekajo nekateri njeni najbolj izpostavljeni predstavniki. Tako je v Sloveniji nedavno nadškof dr. Franc Rode¹ ateiste javno obtoževal, da so krivi »nezadržnega propadanja vrednot«, da »druge morale, kot je krščanska, na Slovenskem ni« (Rode v Čokl, 2003). Ateisti naj si, po njegovem mnenju, ne bi smeli domišljati, da bodo vzgajali nove rodove ateistov. Moralno problematični naj bi bili zlasti mladi ateisti brez verske vzgoje, ker naj bi bili povsem brez vrednot. Tovrstne tirade so pravzaprav tradicionalne (o njih npr. kritično pišejo Baggini, 2003: 37, Billington, 2002, Blackburn, 2001, Dragoš, 2003, Martin, 2002, Campbell, 1971: 97–102) in v nekaterih okoljih že stoletja »popularne«. Po Campbellu so svoj delež k apriornemu ena-

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

¹ Franc Rode je po sedemletnem načelovanju katoliški cerkvi v Sloveniji (1997–2004) junija 2004 napredoval na položaj prefekta vatikanske kongregacije za redove posvečenega življenja.

čenju religije in morale oz. nereligije (*irreligion*) in nemorale prispevali tudi nekateri sociologi s tem, ko so nekritično poudarjali družbeno integrativno funkcijo religije (Campbell, 1971: 100).² Opazno pa je, da imajo taka stališča posebne spodbude k zaostritvam ravno v postsocialističnih oz. poskomunističnih deželah. Goto vo je eden izmed razlogov ta, da gre za dežele, ki so prestale propad političnih režimov, ki so temeljili na ateistični ideologiji. Obravnava ateizma *sine ira et studio*, ki ga je do določene mere vpeljal drugi vatikanski koncil³, se je zato – sociološko pričakovano – umaknila obravnavam, v katerih so zaznavni tudi revanšizem, difamacija⁴ in – težnja po rekonkvisti.

Diskurz propadanja vrednot je namreč, tako je moje mnenje, namenjen ravno upravičevanju (legitimiziranju) mnogo večje vloge religije oz. RKC v družbi, vloge, ki presega vlogo enake med enakimi. V družbo se bo »znova vrnila morala« šele, če se bo povečala vloga cerkve, se dopoveduje (glej npr. Stres, 1991: 11). Prejšnji režim naj bi bil dokaz tega, da je, »če ni boga, vse dovoljeno«, »kot je dejal Dostojevski«⁵. Krvav način razpada Jugoslavije naj bi bil posledica tega, da je bila socialistična družba brez morale.⁶ Takim in podobnim stališčem se pridružujejo tudi nekateri tranzicijski novoverci oz. konvertiti. Kot rešitev predlagajo vrnitev k »desetim božjim zapovedim« in povečano družbeno vlogo verouka.

Taka stališča sprožajo celo vrsto vprašanj: (1.) So bili socialistični režimi resnično režimi brez morale oz. etike? Prej bi lahko dejal, da so bili ti režimi na poseben način moralizatorski. Tu ne mislim le na različne oblike družbeno-moralne vzgoje, ki so obstajale v socialističnih šolah, in na različne filozofske obdelave etičnih vprašanj z naslovi »socialistična etika« ipd., mislim predvsem na civilno-religijsko ideologijo, ki se je ravno v represivnih dejanjih posluževala moralizatorskega jezi-

² »/.../ zanimivo je, da ima popularni argument o nereligioznosti in nemoralnosti svojo akademsko vzporednico, tezo (ki smo jo obravnavali zgoraj), da religija utrjuje družbeno integracijo. Popularni argument se glasi, da nereligioznost vodi v nemoralnost, kar nadalje vodi v dezintegracijo. Akademski argument poudarja rezultat tega: vlogo religije pri ohranjanju splošnega sistema moralnih vrednot, ki vzdržuje primerno stopnjo družbene integriranosti.« (Campbell, 1971:100)

³ Tu se ne spuščam v razpravo o tem, koliko je RKC nasploh še v enakem razpoloženju do ateizma, v kakršnem je bila neposredno po koncilu. Pripomnim naj le, da nekatera »znamenja« nakazujejo delno vrnitev na stare položaje. V dokumentu Spomin in sprava (2000) je ateizem štet kar za »zlo našega časa«. Kaj naj bi to pomenilo?

⁴ Za eno izmed posledic sramotenja ateističnih prepričanj v Sloveniji lahko štejemo ustanovitev Društva za zaščito ateističnih čustev, SVIT-a – združenja posvetnežev v Sloveniji, morda pa tudi ustanovitev Društva za zaščito ustave in žrtev cerkve. Za drugo posledico pa lahko štejemo primere povratnih sramotenj verskih prepričanj.

⁵ V sklicevanju na Dostojevskega, ki je med cerkvenimi ideologi »vračanja morale« precej razširjeno (o tem Baggini, 2003, Blackburn, 2001), je cela vrsta problemov. Prvi je seveda ta: ali gre za mišljenje samega Dostojevskega ali le za mišljenje literarnega junaka? Redki so teologi, ki se takemu sklicevanju na Dostojevskega uprejo. Izpostavim naj le Vekoslava Grmiča: »Če rečemo, da je vse dovoljeno, če Boga ni, to nikakor ne velja za ateista, ki je sicer subjektivno prepričan, da ni Boga, a je kljub temu njegovo življenje še vedno v območju in pod različnimi vplivi Božjega delovanja. Zato ne moremo kratko malo prenašati te sodbe o življenju brez Boga na neverujoče in na posledice nevernosti, češ, saj je ljudem, ki ne verujejo v Boga, vse dovoljeno.« (Grmič, 2003: 87).

⁶ Tu se prezre dejstvo, da je večina Jugoslovancev (z izjemo Srbov) v obdobju socializma obiskovala verouk. Prezre se tudi dejstvo, da so se jugoslovanski narodi (zlasti Srbi in Hrvati) tudi med drugo svetovno vojno zapletli v mednacionalne spopade, čeprav so poprej domala 100-odstotno obiskovali verouk.

ka. V obsodbah disidentov oz. »heretikov« kot (domnevnih) kršilcev socialističnih civilno-religijskih postav so se značilno pojavljale ravno obsodbe, kakršne dandanes uporabljajo nekateri cerkveni govorci – da so »brez vseh vrednot«⁷ oz. da kršijo svete (socialistične) vrednote. (2.) Kaj naj bi pomenila »vrnitev k desetim božjim zapovedim«? Ali je mogoče iti mimo tega, kar so (medtem) kritični bibliologi dognali o vprašljivi moralni vrednosti in izrazito parohialnem pomenu tega starodavnega moralnega kodeksa (glej Smrke, 2005)? Kaj bi taka vrnitev pomenila glede na to, da je bil socialistični projekt v osnovi razsvetljenski projekt, ki je vključeval refleksijo o religijskih pojavih kot človeških proizvodih? Ali bi to bil duhovni (intelektualni) napredek ali, nasprotno, nekakšna reinfantilizacija družbe, kamor lahko uvrstimo nedavno prepoved poučevanja teorije evolucije v srbskih osnovnih šolah? (3.) In končno: Ali teza o nemoralnosti ateistov sploh vzdrži empirično preverjanje? Preverjanju te (hipo)teze namenjam sledeče strani.

Nekateri metodološki in epistemološki problemi merjenja moralnosti

V raziskavi se bom opiral na podatkovje EVS 1999–2000⁸ in ISSP 1998⁹. V primerjavi s proučevanjem sreče in smisla se pri proučevanju moralnosti srečujemo s še več težjimi metodološkimi in epistemološkimi problemi. Vprašamo se lahko, ali je anketno merjenje moralnosti sploh primerna metoda. Vsekakor so upravičeni nekateri zadržki. Navajam jih tudi zato, ker jih ne upoštevajo nekateri vplivni raziskovalci odnosa med (ne)religioznostjo in moralo.¹⁰

(1.) Med moralno »teorijo« (deklariranimi vrednotnostnimi orientacijami), ki jo po mojem mnenju zaznava javnomnenjska anketa, in moralno prakso je lahko precej velik razkorak. Če ga nikoli ne bi bilo, bi bile za dobršen del svojega dela prikrašane številne družbene vede. Razlikujemo lahko tri osnovne tipe odnosov med deklarirano moralo in prakso: odnos skladnosti, odnos interference in odnos nasprotnosti (kontrarnosti). V prvem primeru sta si deklarirana morala in praktično delovanje človeka skladna; v drugem primeru bolj ali manj sovpadata, obstaja pa tudi manjše ali večje polje razhajanja; v tretjem primeru so vrednotnostne opredelitve nasprotje prakse oz. obratno. Priseganje na visoke moralne standarde je lahko le prikrivanje povsem nasprotne prakse.¹¹ Lahko je izraz slabe vesti (krivde), lahko je le stališče »tako naj bi bilo (čeprav ni)« oz. izraz poznavanja (ne pa upoštevanja) družbeno zaželenega vedenja. Mogoča je tudi obratna hipokrizija: človekova moralna praksa je lahko bolj rigorozna od izražanih permissivnih stališč. Cela vrsta socialno-psiholoških teorij razpravlja o takih možnostih oz. pojavih. Tozadevnim

⁷ Taka obsodba je doletela enega najvidnejših disidentov v socialistični Sloveniji, pesnika, pisatelja in politika Edvarda Kocbeka (1904–1981) (Mahnič, 2004).

⁸ European Value Survey, 1999/2000 (datoteka podatkov), Köln: Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung.

⁹ International Social Survey Programme: Religion II, 1998 (datoteka podatkov), Köln: Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung.

¹⁰ Vtis je, da je tu nepreviden tudi Rodney Stark v raziskavi *Gods, Rituals and the Moral Order* (Stark, 2001). V nadaljevanju se bom še večkrat kritično obregnil ob to raziskavo.

¹¹ O teh razkorakih je med prvimi pisal P. Bayle (1647–1706). Poudarjal je, da sta religija in morala dve med seboj neodvisni vredno(s)ti, ki sta lahko v zelo različnih medsebojnih odnosih (v Hazard, 1959: 266).

ljudskim rekom in pregovorom ni konca. Tu naj le nakažem svoj pogled na ta problem v okviru teorije religijske mimikrije (Smrke, 2004c): Izjavljane vrednotnostne opredelitve so lahko le mimikretični signali, ki naj zbudijo vtis o podobnosti oz. enakosti z moralnim modelom in posledično zavedejo naivnega operatorja. V romanu Henryka Sienkiewitza Križarji (1904) je nemški viteški red (križarji) prikazan kot združba, ki je (do)besedno prekrita s signali moralnih modelov (križi na orožju, nabuhla religijska retorika). Dopoveduje se: Kdor se upira dejanjem viteškega reda, se upira samemu bogu/Jezusu. Vendar Poljaki in Litovci ugotovijo, da je to, kot zapiše Sienkiewicz, le »igra pajka, ki hoče ujeti muho«.¹² Ali je s sodobnimi maskiranjem nemoralnih mednarodnopolitičnih dejanj v religijsko retoriko kaj drugače?

Odnos med deklarirano moralo oz. moralnimi orientacijami, kakršne zazna anketa in moralno prakso bi potemtakem terjalo še posebno raziskavo. Kar zadeva vprašanje odnosa med tozadevno (in)kongruenco in religijo, ni malo sociološke literature, ki v evropskih protestantskih okoljih ugotavlja večjo kongruenco, v katoliških okoljih pa manjšo kongruenco oz. večjo laksnost. To je najbrž posledica zaostritve konsistentnosti kot enega bistvenih dosežkov reformacije (Bruce, 1996: 15–16). Večjo kongruenco protestantskih okolij nekateri avtorji povezujejo tudi s tem, da imajo protestantske cerkve do posameznika v nekaterih pogledih stvarnejša pričakovanja od katoliške.

(2.) Tudi če/ko obstaja visoka skladnost (kongruenca) med deklarirano moralo in moralno prakso, so glede moralnosti izraženih stališč odprte različne hermenevitične možnosti. Tisto, kar je po »zdravem razumu« primer očitno nesebičnega (in potemtakem moralnega) stališča oz. dejanja, je v osvetljavi kakšne kritične teorije lahko nekaj povsem drugega. V socio-biologističnih teorijah si npr. zastavljajo vprašanje, ali so altruistična dejanja sploh mogoča; ali ne gre pri altruizmu le za maskirani egoizem – egoizem sebičnega gena (glej npr. Štern, 1996)? Nekateri krščanske (in še posebej katoliške) vrline, ki se zdijo mnogim tako moralno nesporne, so v kakšni drugi perspektivi le »napake/grehi pretiravanja«, kot se je izrazil W. James (James, 1902/2002: 340). Pomemben je tudi motiv delovanja, ki naj bi bilo moralno. Reformacija (Luther), razsvetljenstvo (npr. Pierre Bayle) in kritična teologija (npr. Karl Barth) so postavili pod vprašaj moralnost morale »iz računice« – morale, ki jo motivira pričakovano nebeško plačilo. Luther je v samem jedru tedanjega krščanstva odkril korupcijskega duha, ki se mu katolicizem še dandanes ni odrekel.¹³ V tem smislu si lahko zastavimo vprašanje, kdo je bolj moralen: tisti, ki je moralno »perfekten« (le) zato, ker pričakuje nebeško plačilo, ali tisti, ki je le »dober«, ne da bi se nadejal kakršnegakoli plačila.

(3.) Tretji (in ne zadnji) problem je izbor spremenljivk oz. indikatorjev moralnosti. V pluralni družbi obstaja več moralnih kodeksov, ki se bolj ali manj razlikujejo. Spet bi lahko posegli po zgornji tipologiji. Brez težav bi našli etike, ki za moral-

¹² Z velikim veseljem sem pri Sienkiewiczzu našel ravno to metaforo, ki je bila poprej izhodišče mojega spisa o religijski mimikriji (Smrke, 2002, 2004c).

¹³ Tiste, ki štejejo slovensko katoliško romarsko središče Brezje za – kot večkrat slišimo – »duhovno središče Slovenije«, bi kazalo opozoriti, da je z vidika neverških in verskih nazorov, ki zavračajo različne izraze kupovanja naklonjenosti svetnikov, Marije, boga, Jezusa, to lahko tudi »korupcijsko središče Slovenije«.

na štejejo diametralno nasprotna si ravnanja. Govoriti je mogoče o medkulturni, mednazorski, medreligijski in znotrajreligijski moralni raznolikosti (Kellenberger, 2001). Z izborom določenih spremenljivk oz. indikatorjev pa lahko damo prednost enemu moralnemu kodeksu. Če moralnost skupine x, ki je zavezana moralnemu kodeksu xi, brez rezerve presojamo z moralnimi merili (yi) skupine y, ji delamo krivico. Po inuitski tradiciji je gostiteljeva moralna dolžnost, da gostu ponudi ženo, po krščanski tradiciji je to štetje za napeljevanje na grešno prešuštvo. Po katoliški doktrini je homoseksualnost moralno vprašanje¹⁴, po sekularno-humanističnih in liberalno-protestantskih nazorih ni. Po islamski etiki je uživanje vina moralno vprašanje, po sekularnih in večini krščanskih etik je moralno vprašanje le njegova količina oz. okoliščine uporabe. Nekateri domnevni indikatorji (ne)moralnosti se lahko praktično nanašajo le na nekatere socialne kategorije. Koliko se npr. stoletnika lahko tiče predzakonska spolnost? Ne da bi se do tal priklonili moralnemu relativizmu, lahko pritrdimo temu, kar ugotavlja Campbell: »/.../ v pluralni družbi se tisto, kar je na prvi pogled videti kot razlika v stopnjah moralnosti, pogosto izkaže za primer moralnega pluralizma.« (Campbell, 1971: 104)

Zavedajoč se teh in drugih omejitev, sem se odločil za naslednji izbor iz razpoložljivih spremenljivk:

(1.) *Neodvisne spremenljivke* zadevajo (ne)verovanje v boga in (ne)religioznost: Kako pomemben je bog v vašem življenju? (EVS, v 123), Ali ste verni? (v 110), Ali verujete v boga? (v 115).

(2.) *Odklonne spremenljivke* se tičejo moralnosti. To pa ne pomeni, da jih štejem za indikatorje (ne)moralnosti. Štejem jih za indikatorje *rigoroznosti* oz. *permisivnosti* glede navedenega moralnega vprašanja. V strahu, da bi se rezultate absolutiziralo, naj relativizacijo še zaostrim: brez težav si predstavljam človeka, ki bi bil na teh (ali katerih drugih) kazalcih moralno popoln, a hkrati upravnik koncentracijskega taborišča. Izbrane spremenljivke se nanašajo na pet področij:

- 1.) *državljsko moralo*: Ali je po vašem mnenju opravičljivo: zahtevati od države ugodnosti, ki ti ne pripadajo? (EVS, v 225); goljufati pri davkih, če se pojavi priložnost? (v 226); sprejemanje podkupnine na službenem položaju? (v 231);
- 2.) *ekološko moralo*: Ali je po vašem mnenju opravičljivo: odmetavanje odpadkov na javnem mestu? (v 237); kaditi v javnih poslopih? (v 241);
- 3.) *prometno moralo*: Ali je po vašem mnenju opravičljivo: vzeti avto, ki ni tvoj, in se voziti z njim (vožnja za zabavo)?¹⁵ (v 227); voziti pod vplivom alkohola? (v 238); voziti nad dovoljeno hitrostjo v naseljih? (v 242);
- 4.) *seksualno moralo*: Ali je po vašem mnenju opravičljivo: imeti priložnostne spolne odnose? (v 240); če imata poročen moški ali poročena ženska avanturo? (v 230);
- 5.) *splošno moralo*: Ali je po vašem mnenju opravičljivo: lagati zaradi osebne koristi? (v 229).

(3.) Z nekaterimi drugimi spremenljivkami opravičim parcialne analize.

V prvi fazi skušam ugotoviti uvrščenost tranzicijskih držav in Slovenije na

¹⁴ Ena novejših potrditev je bila »afera Buttiglione«.

¹⁵ Zdi se, da slovenski prevod rahlo zgreši pomen angleškega vprašanja (*Do you justify joyriding?*).

evropski lestvici moralnih orientacij. V drugi fazi raziščem morebitne korelacije med (a)teističnimi spremenljivkami in moralnostnimi spremenljivkami v tranzicijskih deželah – da bi preveril (hipo)tezo o nemoralnosti ateistov. V tretji fazi poglobljeno raziščem slovenski primer – da bi preveril tudi (hipo)tezo o poudarjeni nemoralnosti mladih ateistov. V razpravo bom mestoma vpletel tudi komentarje k Starkovim tezam o odnosu med (a)teizmom in moralo v vzhodni Evropi (Stark, 2001).¹⁶

Evropska povprečja; Turki nas odrešijo!

Glede državljanske morale kažejo največjo rigoroznost Turki in Maltežani. Najbolj popustljivi so Grki in Belorusi. (tabela 1)¹⁷ Grški rezultat, zdi se, potrjuje neka tera antropološka opažanja. Država oz. vlada naj bi bila v Grčiji že po tradiciji tarča kulturno upravičevanega laganja (Du Boulay v Barnes, 1994: 75). Možno je, da se je ta tradicija razvila oz. okrepila v kljubovanju (otoške) province centru za časa turške nadvlade.¹⁸ Beloruski primer (zlasti visokega upravičevanja utajevanja davkov) opozarja na pomen socialne indikacije. Stališča glede državljanske morale so najbrž v določeni meri pogojena (in morda tudi deloma opravičljiva) s kvaliteto države/vlade oz. s socialno-ekonomskim stanjem državljanov. V obeh primerih se zdi premisleka vredna tudi Starkova teza o pravoslavju (: 626) kot religiji, ki da se (v primerjavi s protestantizmom in katolicizmom) manj ukvarja z vprašanjem greha.

Relativno visok rezultat (v smislu rigoroznosti) dosegajo nekatere države, ki prislovično veljajo za države utajevalcev davkov. Tako npr. Italijani zasedajo šesto mesto. Če ne gre za »latinsko« inkongruenco med orientacijami in prakso v smislu *tra il dire e il fare c'e in mezzo il mare*, bi moral stereotip na smetišče zgodovine.¹⁹ Tranzicijske države v seštevku ne izstopajo bistveno. Šest jih je nadpovprečno rigoroznih, sedem pa podpovprečno. Slovenija zaseda 23. mesto.

Glede ekološke morale znova največjo rigoroznost kažejo Maltežani in Turki. Najbolj popustljivi so Grki in Luksemburžani. Presenetljivo visoko rigorozni so državljani nekaterih držav, ki so po kazalcih ekološkega stanja izrazito podpov-

¹⁶ Rodney Stark se v raziskavi o odnosu med moralnostjo in vero v boga opre na podatke *World Values Survey 1990–1991*. Upošteva le eno religijsko spremenljivko (Kako pomemben je bog v vašem življenju?) in tri moralnostne spremenljivke (1. Ali bi kupili stvar, ki je bila ukradena?, 2. Ali bi prikrili, da ste poškodovali parkirani avto?, 3. Ali odobravate uživanje marihuane ali hašiša?) Glede postkomunističnih držav ugotovi: 1. Da v deželah, ki so v religijskem smislu zaznamovane predvsem s pravoslavjem, ni povezanosti med verovanjem v boga in (večjo) moralnostjo; izjema je Romunija. (2.) To pripiše temu, da pravoslavlje relativno zapostavlja vprašanje greha in temu, da so komunistični režimi onemogočali oz. ovirali versko dejavnost. (3.) Da v nepravoslavnih postkomunističnih deželah obstaja le zelo šibka povezanost med verovanjem v boga in moralnostjo – v smislu: intenzivnejše verovanje v boga – višja moralnost. Pri tem moramo upoštevati metodološko napako, ki jo zagreši Stark in jo omenjam v nadaljevanju.

¹⁷ Zaradi pomanjkanja prostora objavljam samo to tabelo.

¹⁸ Zdi se, da se ta vzorec (na evropski ravni) ponavlja v sedemletnem grškem posredovanju napačnih finančnih podatkov Evropski komisiji, ki je bilo razkrito lani (2004).

¹⁹ Na indeksu zaznavanja korupcije (*Corruption Perception Index*; *Transparency International, Finance*, 2004) Italija s šele 42. mestom (visoko zaznavanje razširjenosti korupcije) močno zaostaja za številnimi državami, ki jih v našem anketnem zavračanju goljufanja države prekaša. Podobno tudi najbolj rigorozni Turčija in Malta.

prečne. Na drugi strani pa so popustljivejši državljani nekaterih držav, ki veljajo za ekološko nadpovprečno urejene (Švedska, Finska, Avstrija). To seveda kaže na precejšnjo nezanesljivost teh kazalcev oz. na različne možnosti razlage. Tranzicijske države kot celota ne izstopajo. Osem jih beleži nadpovprečno rigorozne opredelitve, pet pa podpovprečno rigorozne. Slovenija zaseda 19. mesto.

Tabela 1. Rigoroznost državljanske morale (EVS 1999–2000); povprečja

Država	N.	A	B	C	RANG (A+B+C)
Francija	1564	3.38	3.04	2.08	31.
Britanija	994	1.97	2.43	1.78	16.
Nemčija	2001	2.00	2.37	1.94	18.
Avstrija	1492	2.09	2.10	1.57	6.
Italija	1957	1.88	2.39	1.50	7.
Španija	1145	2.67	2.35	1.68	22.
Portugalska	966	2.05	2.44	1.78	17.
Nizozemska	1002	1.49	2.74	1.56	8.
Belgija	1876	2.55	3.61	1.98	14.
Danska	1014	1.38	2.00	1.15	3.
Švedska	1003	2.08	2.42	1.85	20.
Finska	1023	2.35	2.55	1.44	19.
Islandija	958	1.75	2.23	1.27	4.
S. Irska	957	2.08	2.36	1.56	9.
Irska	995	1.83	2.29	1.40	21.
Estonija	954	3.20	3.18	1.93	29.
Latvija	986	2.12	2.36	1.68	15.
Litva	970	2.49	3.84	2.08	30.
Poljska	1052	2.36	2.14	1.53	11.
Češka	1885	1.81	2.02	2.18	10.
Slovaška	1306	2.91	2.15	2.92	25.
Madžarska	978	1.64	2.09	2.59	18.
Romunija	1078	1.82	2.79	1.52	13.
Bolgarija	973	1.83	1.99	1.63	5.
Hrvaška	998	1.62	2.74	1.71	12.
Grčija	1085	4.04	3.16	1.93	32.
Rusija	2369	2.25	2.98	1.78	24.
Malta	1002	1.36	1.53	1.10	2.
Luksemburg	1147	2.87	3.35	1.82	26.
Slovenija	991	2.82	2.34	1.78	23.
Ukrajina	1112	2.80	3.41	2.02	27.
Belorusija	893	3.48	4.22	3.09	33.
Turčija	1201	1.24	1.18	1.12	1.
Total	39927	2.25	2.58	1.80	

A = Ali je po vašem mnenju opravičljivo: Zahtevati od države ugodnosti, ki ti nepripadajo?

B = Ali je po vašem mnenju opravičljivo: Goljufanje pri davkih, če se pokaže priložnost?

C = Ali je po vašem mnenju opravičljivo: Sprejemanje podkupnine?

Skala: 1 (nikoli) do 10 (vedno).

Glede prometne morale Evropejci kažejo razmeroma najbolj rigorozna stališča. Spet po rigoroznosti izstopajo Maltežani in Turki. Najpopustljivejši so Belorusi in Slovaki.²⁰ Tranzicijske države kot celota ne izstopajo. Sedem jih je nadpovprečno rigoroznih, šest pa podpovprečno.²¹ Slovenija zaseda 30. mesto.²²

Nasprotno so vrednosti v povprečju (na spremenljivko) najvišje (v smeri popustljivosti) glede seksualne morale. Najbrž se v tem izraža zavest o različni stopnji kompleksnosti med gornjimi in seksualnimi vprašanji. Najbolj rigorozni so spet Maltežani in Turki (spremenljivke o prešuštvu v turškem vprašalniku ni bilo) ter Romuni. Med bolj rigoroznimi so seveda še najbolj katoliške države: Poljska, Severna Irsko in Irsko. Popustljivejše so skandinavske države, najbolj permissivno pa se izražajo Grki in Slovenci. Večji del tranzicijskih držav spada med tozadevno bolj rigorozne.

Kot kazalec rigoroznosti oz. permissivnosti glede »splošne« morale sem upošteval spremenljivko, ki sprašuje po upravičljivosti laganja v svojo korist. Očitno gre za spremenljivko, katere rezultat je lahko še posebej vprašljiv. Že v antiki so zbužali zadrego razni tozadevni filozofski paradoksi. Epimenidesov paradoks oz. Krečanov paradoks se glasi: »Vsi Krečani so lažnivci ... Eden njihovih pesnikov mi je to zatrdil«. Kaj je potem res? Lažnivčev paradoks je paradoks človeka, ki pravi: Lažem! Problem je v tem: Če laže, potem govori resnico – in obratno. Nadalje se zdi, da laganja ni mogoče vedno obsojati kot moralno neopravičljivega: Barnes v svoji *A Pack of Lies; Toward a Sociology of Lying* (Barnes, 1994) opozarja na funkcionalnost laži in disfunkcionalnost resnice v nekaterih družbenih oz. življenjskih situacijah.²³ Podobno Nyberg v *The Varnished Truth: Truth telling and deceiving in Ordinary life* (Nyberg, 1993) poudarja, da je govorjenje resnice včasih moralno precejeno. Nam najbližji dunajsko-budimpeški profesor »mentilogije« P. Stiegnitz, je eni izmed svojih knjig dal provokativen naslov: *Lying: The Spice of Life!* (Stiegnitz, 1997). S to začimbo si je bil kot madžarski Jud med II. svetovno vojno rešil življenje – »v lastno korist« (Stiegnitz, 2002). Bi bil moral govoriti resnico? Večja permissivnost na tem kazalcu bi potemtakem lahko pomenila le večjo stopnjo iskrenosti oz. višjo stopnjo zavesti o občasni funkcionalnosti neresnice.

Kakorkoli že, najbolj rigorozni so znova Turki, za njimi pa Romuni in Maltežani. Najbolj popustljivi (ali lažejo?) pa so Belorusi in Francozi. Tranzicijske države kot celota ne izstopajo. Osem se jih nahaja v polovici bolj rigoroznih. Tudi Slovenija, ki zaseda 13. do 14. mesto.

Če povzamem: tranzicijske države ne izstopajo. Teza o njihovi posebni obremenjenosti – v smislu zmanjšane moralnosti zaradi dediščine komunizma – na tej ravni ne dobi potrditve. Opozoriti moram, da štejem za napako Starkove študije

²⁰ Belorusija je po številu mrtvih v prometnih nesrečah na 100.000 prebivalcev na 7. mestu (17.0), Slovaška pa na 11. (13.5) (*Europe in Figures; The Economist*, 2001: 149).

²¹ Kljub temu glede smrtnih nesreč z motornimi vozili (na 100.000 prebivalcev) izstopajo, saj je med desetimi najbolj ogroženimi državami osem tranzicijskih (*Europe in Figures; The Economist*, 2001: 149).

²² To vsekakor ne čudi. Radijsko obveščanje o radarskih kontrolah je le eden od kazalcev tozadevne moralne inkongruence.

²³ Tako tudi Nika Kozjak o običaju tarof v Iranu kot družbeno sprejemljivih oblikah laganja. (*Delo*, 1. 12. 2004)

(Stark, 2001) to, da v svojih primerjavah sploh ne upošteva (rangov) povprečij. Izmed posamičnih držav je izjema – v smislu močne permisivnosti – Belorusija. Turčija je po teh podatkih sodeč moralno najbolj rigorozna, tako da lahko sklenemo napol šaljivo: zdaj vemo, zakaj nekateri Evropejci (med njimi mnogi krščanski politiki) tako vneto nasprotujejo vstopu Turčije v Evropsko unijo – moteča je njena moralna rigoroznost.²⁴

(A)teizem in morala v tranzicijskih državah; navidezne in dejanske korelacije

Najprej sem se odločil za poizkus s spremenljivko pomembnost boga (v življenju), ki omogoča merjenje Pearsonovega koeficienta korelacije in primerjavo s Starkovimi rezultati. Pokaže se naslednje (tabela 2): (1.) Glede državljanske morale močno prevladujejo zelo šibke korelacije med (relativno) moralno rigoroznostjo in (večjo) pomembnostjo boga. Je pa tudi nekaj nasprotnih zelo šibkih povezav. Več kot tretjina povezav je statistično nepomembnih. (2.) Podobno je stanje glede ekološke in prometne morale; (3.) V tej smeri so močnejše povezave pri seksualni morali in (4.) spet šibkejša pri kazalcu splošne morale. Gornje korelacije so najšibkeje izražene v Sloveniji, Estoniji, Ukrajini in Romuniji. V Sloveniji je (z izjemo seksualnih variabel) statistično pomembna le povezava glede kajenja. V primerjavi s Starkovo analizo ni jasne ločnice med pravoslavnimi državami in nepravoslavnimi deželami; tudi Romunija (v razliko s Starkovimi ugotovitvami) med prvimi ne izstopa kot poseben primer.

Natančnejši pogled v krostabulacije pokaže varljivost spremenljivke pomen boga. Ta je v tem, da kategorijo prepričanih ateistov (za te lahko štejemo tiste, ki se opredelijo za stališče »bog v mojem življenju ni prav nič pomemben«) v izračunavanju korelacije meša s kategorijami šibko prepričanih teistov (»bog je v mojem življenju malo pomemben«). Izkaže se namreč, da povezava – če obstaja – večino ma ni linearna; prepričani ateisti skoraj nikoli niso najmanj rigorozni, kot bi se pričakovalo glede na rezultate Pearsonove korelacije, ampak so (med desetimi kategorijami) pogosto med najbolj rigoroznimi.²⁵ Ugotovljene povezave namreč v glavnem ustvarjajo razlike med devetimi različnimi kategorijami oz. stopnjami teistov – popustljivejšimi šibko prepričanimi teisti in bolj rigoroznimi močno prepričanimi teisti. Tudi na Hrvaškem in Madžarskem, kjer je povezanost relativno najmočnejša (čeprav šibka) (Madžarska $R = -.177$, Hrvaška, $R = -.167$), prepričani ateisti niso najbolj popustljivi.

V seštevku povprečnih vrednosti devetih spremenljivk (brez seksualnih spremenljivk) so prepričani ateisti (na spremenljivki pomembnost boga) bolj rigorozni od povprečja (total) v Romuniji, Bolgariji, Sloveniji (graf 1) in Ukrajini. Enaki povprečju so v Rusiji, na Hrvaškem, v Latviji in na Poljskem. Podpovprečno rigorozni pa so v Estoniji, Litvi, Češki, Madžarski, Slovaški in Belorusiji.

²⁴ Očitno je seveda, da je izražena moralna rigoroznost nekaterih držav kazalec predmoderne moralne rigidnosti.

²⁵ Ta spregled (t. i. model misspecification) je, zdi se, še ena pomanjkljivost Starkove študije. Pomembna je tudi ko gre za netranzicijske države. Tudi v primerih močnejše Pearsonove korelacije ateisti pogosto niso najbolj permisivna kategorija.

Tabela 2: Korelacije (Pearsonov koeficient) med indikatorji moralne rigoroznosti oz. permisivnosti (skala: 1=nikoli do 10=vedno) in pomembnostjo boga v življenju (skala 1=sploh ne do 10=zelo).

Država	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K
Estonija	-.013	-.098	-.101	-.051	-.125	-.026	-.065	-.165	-.161	-.112	-.139
Latvija	-.053	-.091	-.098	-.009	-.131	.006	-.070	-.097	-.121	-.056	-.094
Litva	-.033	-.087	-.095	-.193	-.210	-.076	-.105	-.197	-.242	-.238	-.202
Poljska	.071	-.127	-.092	-.088	-.192	-.039	-.049	-.176	-.307	-.238	-.129
Češka	-.063	-.131	-.140	-.051	-.159	-.108	-.070	-.099	-.209	-.155	-.161
Slovaška	-.065	-.148	-.171	-.109	-.128	-.129	-.133	-.159	-.354	-.300	-.219
Madžarska	-.122	-.177	-.169	-.131	-.157	.002	-.073	-.187	-.265	-.209	-.209
Romunija	.018	-.003	-.033	-.091	-.223	-.079	-.097	-.147	-.217	-.190	-.073
Bolgarija	.005	-.059	-.042	.005	-.103	.022	-.030	-.010	-.058	-.149	.017
Hrvaška	-.073	-.167	-.175	-.018	-.157	-.071	-.137	-.118	-.274	-.203	-.197
Rusija	-.035	-.034	-.051	-.079	-.105	-.106	-.081	-.100	-.091	-.073	-.069
Slovenija	.029	-.026	-.032	-.050	-.143	-.020	-.089	-.072	-.231	-.177	-.089
Ukrajina	-.055	-.073	-.095	-.028	-.092	.000	-.052	-.102	-.128	-.119	-.106
Belorusija	-.082	-.106	-.121	-.070	-.159	-.046	-.096	-.088	-.188	-.147	-.142

Ali je po vašem mnenju opravičljivo?

A = Zahtevati od države ugodnosti, ki ti ne pripadajo?

B = Goljufati pri davkih, če se pojavi priložnost?

C = Sprejemanje podkupnine na službenem položaju?

D = Odmetavanje odpadkov na javnem mestu?

E = Kaditi v javnih poslopih?

F = Vožnja za zabavo?

G = Vožnja pod vplivom alkohola?

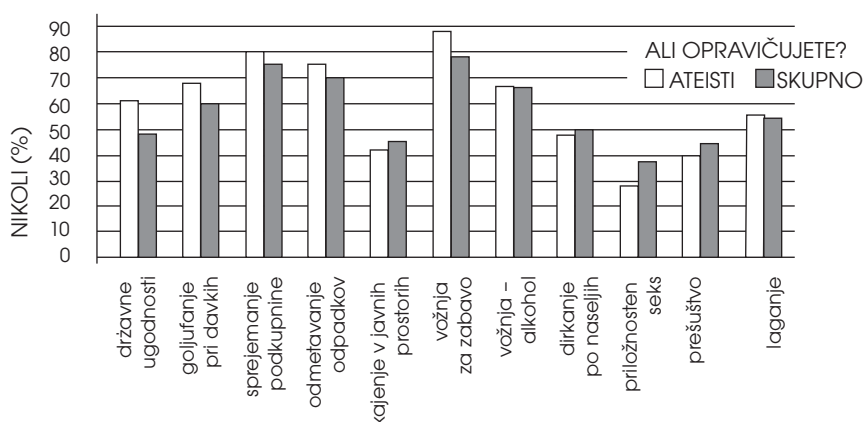
H = Vožnja nad dovoljeno hitrostjo v naseljih?

I = Imeti priložnostne spolne odnose?

J = Če imata poročen moški ali poročena ženska avanturo?

K = Lagati zaradi osebne koristi?

Graf 1. Moralna rigoroznost prepričanih ateistov in splošne populacije – Slovenija (EVS 1999–2000) N=1006.



V pomanjkljivost spremenljivke pomembnost boga prepriča tudi preizkus s spremenljivko Ali ste verni?, ki razlikuje med vernimi, nevernimi in prepričanimi ateisti. Prepričani ateisti se s teisti nekako izmenjujejo na mestu najbolj rigoroznih; spet z izjemo seksualnih spremenljivk, kjer so praviloma (ne pa vedno) popustljivejši. Poglejmo primer Poljske: prepričani ateisti so najbolj rigorozna kategorija na štirih spremenljivkah izmed devetih, (če, z razlogi, ki bodo še navedeni, zanemarimo seksualni spremenljivki), vključno na spremenljivki laganje v svojem lastnem interesu.

Podobno sliko pokaže križanje moralnostnih spremenljivk s spremenljivko Ali verujete v boga?. Vzemimo ruski primer. Razlike med teisti in ateisti so minimalne. Če bi na tabele evropskih povprečij namesto Rusov postavili ruske ateiste, bi bili rangi Rusije praktično enaki. Ti rangi pa bi bili višji (v smislu večje rigoroznosti) tudi v primerjavi z rangi teistov številnih zahodnoevropskih držav. Te ugotovitve so sicer skladne s Starkovo tezo o nepovezanosti (ne) morale in (a) teizma v pravoslavnih deželah, niso pa skladne s tezo o dvojni moralni obremenjenosti nekdanjih komunističnih dežel (s pravoslavno versko kulturo in komunizmom).

Sklep: analiza pokaže, da je odnos med ateizmom oz. teizmom in moralnimi opredelitvami že na ravni površinskih povezav zapleten. Obstajajo znatne razlike med državami. So države, kjer so ateisti med rigoroznejšimi, in so države, kjer so med popustljivejšimi. Vendar tudi ateisti v tistih tranzicijskih državah, kjer se zdijo popustljivejši, ne zbujajo vtisa, da bi bili družbena osnova procesa razpadanja vrednot. Vtis je, da se moralna rigoroznost navezuje predvsem na moč prepričanja, pa naj je to teistično ali ateistično. »Podoba osebnega boga«, ki jo kot pomemben moralnostni dejavnik izpostavlja omenjani Stark, nikakor ni nujen pogoj moralne rigoroznosti. Moralna rigoroznost se prav tako lahko navezuje na prepričano neverovanje v podobo osebnega boga. (Hipo)teza o ateistih kot viru razpadanja vrednot potemtakem ne dobi potrditve.

Slovenija: moralna rigoroznost prepričanih ateistov in moralna rigidnost prepričanih teistov?

Slovenija, na katere ateiste so naslovljeni uvodoma navedeni očitki, je med tistimi nekdanjimi socialističnimi deželami, v katerih je delež ateistov rahlo nadpovprečen. Na spremenljivki »pomen boga« (EVS, v 123) so ateisti daleč največja posamična kategorija – 24.8 %. Na vernostni spremenljivki se za »prepričane ateiste« (v 110) šteje 7.9 % Slovencev, za ateiste v smislu neverovanja v boga (v 115) pa 34.8 %. Po kriteriju (ne)verovanja v osebnega boga (to pa je predstava boga, kakršno zagovarjata katoliška cerkev in večina drugih krščanskih cerkva) je ateistov po ISSP 1998 kar 60.6 % Slovencev.

Osnovna križanja, ki smo jih napravili zgoraj, pokažejo, da slovenski ateisti nikakor ne predstavljajo moralno najbolj permisivnega dela prebivalstva. Nasprotno, čim bolj zastrujemo ateističnost v smislu čvrstosti prepričanja, tem bolj je ta kategorija (praviloma) moralno rigorozna. V tem smislu je primerljiva s kategorijo najbolj prepričanih teistov.

Ali so moralnostne opredelitve bistveno povezane z obiskovanjem verskih obredov? Če upoštevamo spremenljivko Kako pogosto obiskujete verske obrede?,

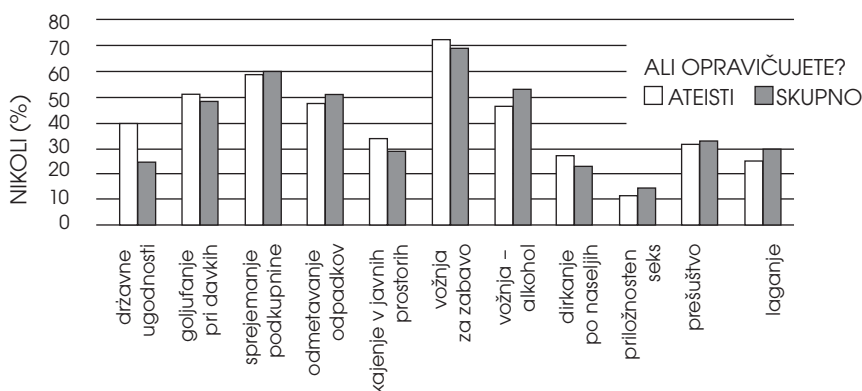
ne opažamo velikih razlik med povprečjem obiskovalcev in povprečjem tistih, ki verskih obredov nikoli ne obiskujejo. Na šestih indikatorjih od devetih so le-ti celo bolj rigorozni od skupnega povprečja. To se sklada s Starkovo ugotovitvijo, da ».../imajo obredi majhen ali nikakršen vpliv na konformnost z moralnim redom, kar naj bi bil največji učinek, ki se ga po svetu pripisuje religiji«. (: 634)

Preveriti je mogoče tudi (hipo)tezo o posebni moralni problematičnosti Slovencev brez verske vzgoje. Ena možnost je preizkus s spremenljivko Kako pogosto ste obiskovali verouk, ko ste bili stari 12 let? (EVS, v 106). Tisti, ki pri dvanajstih sploh nikoli niso obiskovali cerkve, niso moralno bistveno popustljivejši od povprečnega obiskovalca verskih obredov pri dvanajstih letih (razen na eni prometni, kadilski in obeh seksualnih variablah). V dveh primerih pa so rahlo nadpovprečno rigorozni.

Spremenljivka 38 iz ISSP 1998 omogoča še eno možnost preverjanja zgornje teze. Ko namreč sprašuje Kaj najbolj opisuje vaše verovanje glede boga?, omogoča razlikovanje med naravnimi ateisti (Ne verujem in nikoli nisem veroval v boga), personalnimi ateisti (Ne verujem v boga, nekdaj pa se veroval), personalnimi teisti (Verujem v boga, nekdaj pa nisem) in socializacijskimi teisti (Verujem v boga in sem vedno veroval) (glej tudi Smrke, 2003). Križanje z dvema moralnostnima spremenljivkama, ki zadevata državljansko moralo (utaja davkov in zahtevanje državnih ugodnosti, ki ti ne pripadajo), pokaže, da naravni ateisti niso tozadevno bolj permissivni. Nasprotno, so tozadevno za odtonek najbolj rigorozni.

Opazno je, da moralna rigoroznost narašča s starostjo. Zdi se, da je tako zaradi same narave starosti (izkušnje, hormonska umiritev, t. i. učinek življenjskega cikla) oz. mladosti na drugi strani – in ne zato, ker so imeli starejši več verske vzgoje. Če se namreč vprašamo, ali so opazne pomembne razlike med teisti in ateisti v posamičnih generacijah, se ateisti ne izkažejo za popustljivejše. V obeh najmlajših generacijah (18–25 in 26–35) na primer so ateisti nadpovprečno moralno rigorozni na petih kazalcih. (graf 2) Vsekakor bi bile glede dejavnikov medgeneracijskih razlik potrebne še posebne raziskave.

Graf 2. Moralna rigoroznost starostne skupine 18–25 let – Slovenija (EVS 1999–2000)



Izjema so v vseh primerih seksualni indikatorji (in kajenje na javnih krajih)²⁶. Ti pokažejo izrazito večjo permisivnost ateistov. Zdi se, da to lahko razlagamo kot razmeroma visoko sprejetost tistih pojmovanj seksualnosti, ki jih Giddens obravnava v okviru modernistične »preobrazbe intimnosti« (*The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Giddens, 1992). Ateisti so bolj vpeti v tozadevne (post)moderne tokove. Preizkus z dodatnimi seksualnimi variablami – Ali upravičujete homoseksualnost in Ali upravičujete ločitev zakona ipd. – pa pokaže, da bi bilo večjo seksualno rigoroznost tistih, ki boga štejejo za zelo pomembnega v svojem življenju, bolj primerno šteti za rigidnost.²⁷

Čeprav sta si po stopnji (relativne) rigoroznosti kategoriji prepričanih ateistov in teistov na mnogih spremenljivkah podobni, gre za dve pomembno razlikujoči se morali. Izpostavimo le eno razliko: teistična morala se v veliki meri utemeljuje tudi na pričakovanju plačila, ateistična tovrstne špekulacije zavrača.

Kako naj si razlagamo relativno moralno rigoroznost ateistov v Sloveniji? Najprej kaže poudariti, kar smo poudarili v analizi odnosa (a)teizem – sreča (Smrke, 2003a): vsaka država ima svojo zgodbo. Če se je ateizem zgodovinsko razvil kot avtentična in endogena oblika moralnega upora prevladujoči verski (mono)kulturi, je večja verjetnost, da se tudi ohranja kot relativno moralno rigorozen nazor. Če je bil ateizem, nasprotno, eksogenega značaja, povezan celo z nadvlado tuje sile, pa je njegova moralna osnova šibkejša. Slovenski ateizem se je postopoma oblikoval kot pretežno endogena oblika odklanjanja monopola oz. hegemonije katoliške kulture v okviru klerikalno-protiklerikalne družbene polarizacije, ki je po Martinu značilnost latinskega religijsko-kulturnega vzorca (Martin, 1978). Imel je svoje buržoazno-liberalne, libertarne, marksistične, individualistične in kolektivistične oblike. Po eni strani se je vzpostavil kot kritika katoliške moralne inkongruence, po drugi strani pa kot kritika katoliške rigidnosti glede nekaterih, zlasti seksualnih vprašanj. V nekem smislu je nastopil kot nekakšna sekularizirana verzija protestantizma, s svojimi moralnimi temami in razlogi. Očitno je, da se tudi po kolapsu socializma – in kljub kompromitaciji ene zgodovinske verzije ateizma z ideološkim monopolom – uspešno ohranja kot relativno moralno rigorozen pojav.

»Če ni partije, je vse dovoljeno«

Raziskujoč moralnostne razlike med ateisti in teisti nismo dobili celovite predstave o »moralnem stanju« tranzicijskih družb. En razlog je v tem, da ima nabor spremenljivk, ki se tičejo moralnostnih vprašanj, v raziskavah, ki sem jih upošteval, nekatere pomanjkljivosti: nekatere tematike preveč poudarja, nekatere zapostavi. Dopolniti bi ga moral še s spremenljivkami iz nekaterih drugih raziskav. Drug razlog je v tem, da sama dihotomija teizem – ateizem dandanes ni ključna za prepoznavanje raznolikosti moralnih orientacij, kot najbrž to tudi ni dihotomija religioz-

²⁶ V vseh tranzicijskih državah so ateisti na kadilskem kazalcu popustljivejši. Pripomniti pa je treba, da vprašanje ni oblikovano tako, da bi odgovore lahko razlagali enoznačno.

²⁷ Nadškof Rode se je v polemiko o istospolnih partnerstvih vključil s sklicevanjem na Biblijo, po kateri je homoseksualnost »gnusoba« (Rode, 2004). Tega, da je bila kaznovana s smrtjo (in da je bilo to nekdaj celo v skladu z »božjimi zapovedmi«), ni dodal.

nost – nereligioznost (glej Barker, 2004). Upošteval sem jo zato, da bi odgovoril na (ne)moralnostno tezo nekaterih predstavnikov RKC, ki je na tej dihotomiji od nek-daj utemeljevala svojo dejavnost – in jo, videti je, želi še naprej.

Predvsem je očitno, da lahko govorimo o diverzifikaciji morale v tranzicijskih državah. Ta je:

(1.) Najprej posledica padca partijskega monopola; čeprav ta ni bil nikoli, še najmanj v državi, kakršna je bila Jugoslavija, tako dosleden, da ne bi ob uradni soobstajale različne druge morale, je diverzifikacija, ki je sledila, več kot očitna. Tu bi, malo za šalo malo za res, lahko parafrazirali cerkveno tirado »če ni boga, je vse dovoljeno« v »če ni partije, je vse dovoljeno«.

(2.) Večja javna vidnost in večja družbena vloga tradicionalnih cerkva (in njihovih etik) sta namreč le en vir moralnostne pluralizacije.

(3.) Pomembnejši vir in pokazatelj diverzifikacije morale sta pluralizacija in individualizacija, ki izhajata iz razvoja kapitalistično-potrošniške družbe, razvoja raznih neverskih družbenih gibanj in novih religijskih gibanj; vse to je od začetka osemdesetih v tranzicijske države vnašalo vse več novih moralnostih tematik.

(4.) Dobršen del teh tematik spada v postmoderne moralnostni repertoar: *healing, ecology* (Davie, 2004:76) oz. *haelthism in environmentalism*. Moraliziranje odnosa do telesa, t. i. zdravizem (*healthism*), kakršnega je poln življenjskostilni žurnalizem, kot to ugotavljata T. Kamin in B. Tivadar (Kamin, Tivadar, 2003), je moralnostna tematika, katere velikost je treba še oceniti. Čeprav je bil zdravizem vedno tudi bolj ali manj izražena tematika tradicionalnih religij (prehrambeni predpisi kot moralni predpisi), gre v opisovanih oblikah za nov pojav, ki po mnenju nekaterih avtorjev v nekaterih okoljih postaja »dominanten diskurz«.²⁸ Tako M. Ule izjavi: »Religiozne norme dobrega/poštenega življenja so se spremenile v zdravstvene norme zdravega življenja. Rezultat tega pa je, da danes medicina ponuja ljudem merila normalnosti.« (Ule, 2004a). Zlasti je ta diskurz dominanten v mlajših generacijah (Ule, 2004b). Videti je, da sovпада z zmanjšanim pomenom boga v življenju.²⁹

V tem sklopu se moralizira rekreativno dejavnost, na povsem netradicionalen način spolnost in vsakdanje prehranjevanje. V retoriki zdravizma brez težav najdemo kategorije greha, kesa(nja), odrešitve³⁰ in – se razume – posta. Nekatere oblike zdravizma in ekologizma prihajajo v neposreden konflikt s cerkveno moralo. Slovenski vegetarijanci in društva za zaščito živali so nedavno večkrat nastopili proti katoliškemu blagoslavljanju lova. Na ta način je iz razmeroma nepričakovane strani RKC dobila poduk o relativnosti morale, ki jo zagovarja.

²⁸ V tem smislu je predsednik Združene liste socialnih demokratov (tretje najmočnejše stranke v Sloveniji) Borut Pahor na vprašanje, ali soglaša z veroukom v javni šoli, odgovoril negativno – ob tem pa se je zavzel za pouk o zdravem življenju (Delo, 2004c).

²⁹ Po M. Ule je za slovensko mladino v življenju daleč najbolj pomembno zdravje (70.9 % – »zelo pomembno«), vera v boga je na dnu lestvice (19.2 % – »zelo pomembno«) (Ule, 2004b: 355). Po EVS je v starostnih skupinah 18–25 in 26–35 let bog zelo pomemben le za 4.1 % oz. 8.2 % mladih (v dveh najstarejših generacijah pa za 28.9 % oz. 23.3 %).

³⁰ Marko Breclj, jugoslovanski roker je že pred 20 leti naznanil to dobo z ironičnim songom: »Vitami-ni, vitamini, spasit će nas vitamini!«

Sklep

Glede na ugotovljeno se tako kot v primeru empirične zavrnitve cerkvene teze o (večji) nesrečnosti in neosmišljenosti (slovenskih) ateistov zastavlja vprašanje, ali ni ravno RKC s svojo tezo tisto, kar moramo sociološko razložiti. Zakaj vodilni predstavniki neke družbene institucije nastopajo s tako obsojajočimi trditvami, ne da bi imeli za njih trdne empirične potrditve? Menim, da tudi v tem primeru k razlagi pripomoreta argumenta, ki sem ju navedel v zvezi s srečnostjo in smislom. Tudi v cerkveni tiradi o nemoralnosti ateistov lahko (1.) vidimo izraz izmišljanja problema tam, kjer ga ni oz. tam, kjer ga ni bistveno več kot drugje zato, da bi se legitimiziralo domnevno nenadomestljivost RKC. Obsojati brez osnove je lagodno in – glede na tradicijo predsodka o »nemoralnih« ateistih – učinkovito. K tej stari tezi se RKC zateka tudi zato, (2.) ker naraščajoči moralni pluralizem zaznava kot grožnjo. Potem ko si je ob padcu socialističnega režima obetala biti prvi igralec na moralnostnem prizorišču, se je dejansko znašla v družbi številnih novih akterjev, med njimi takih, ki izrecno zavračajo njeno zamišljeno moralnostno avantgardnost. Ni odveč omeniti tudi možnost, (3.) da se v diskurzu propadanja vrednot izraža strah pred postmoderno svobodo, pri čemer se nekatere njene negativne izraze brez razmisleka pripisuje ateizmu.

Ne glede na razloge se zdi tako reševanje družbenih vprašanj, ki izhaja iz vnaprejšnjih obsodb določenih svetovnonazorskih kategorij prebivalstva kot nemoralnih, neproduktivno.

LITERATURA

- Baggini, Julian (2003): *Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, John (1994): *A Pack of Lies; Towards a Sociology of Lying*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, Eileen (2004): *The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?* V Marinović Jerolimov, Dinka, Zrinščak, Siniša in Borowik, Irena (ur.), *Religion and patterns of social transformation*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Billington, Ray (2002): *Religion without God*. London in New York: Routledge.
- Blackburn, Simon (2001): *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Colin (1971): *Toward a Sociology of Irreligion*. London: The Macmillan Press.
- Bruce, Steve (1996): *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Čokl, Vanessa (2003): *Za svobodne, samozavestne kristjane*. Večer, 3. marec.
- Davie, Grace (2004): *New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective*. *Social Compass* 51 (1): 73–84.
- Dragoš, Srečo (2003): *Katoliška identiteta Slovencev?* *Annales* 13 (1): 39–54.
- The Economist Pocket Europe in Figures* (2001). London: Profile Books Ltd.
- Giddens, Anthony (1992): *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Grmič, Vekoslav (2003): *Zbornik ob 80-letnici škofa Grmiča. Znamenje* 3–4: 87.
- Hazard, Paul (1959): *Kriza evropske zavesti (1680–1715)*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- James, William (1902/ 2002): *The Varieties of Religious Experience*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Kamin, Tanja in Tivadar, Blanka (2003): Laično upravljanje s telesom v imenu zdravja: iskanje ravnotežja s prehranjevanjem. *Teorija in praksa* 40 (5): 891–907.
- Kellenberger, James (2001): *Religious Moral Diversity and Relationships*. V Runzo, Joseph in Martin, Nancy (ur.): *Ethics in the world religions*. Oxford: Oneworld.
- Mahnič, Joža (2004): Politik, mislec in umetnik. *Delo* 56, 29. september.
- Martin, David (1978/ 1993): *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row.
- Martin, Michael (2002): *Atheism, Morality and Meaning*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Nyberg, David (1993): *The Varnished Truth: Truth Telling and Deceiving in ordinary Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rode, Franc (2004): Je še dovoljeno citirati Sveto pismo? (intervju Ivana Puca s F. Rodetom), *Mag*, 23. september.
- Smrke, Marjan (2002): Stare vešče – nova luč: religijske oblike družbene mimikrije v pogojih družbene tranzicije. *Teorija in praksa*, 39 (2): 170–181.
- Smrke, Marjan (2003a): Happily Impious; Inter-European Comparisons of Personal and Natural Atheism. Referat na konferenci ISSR/SISR »Religion and Generations, Torino, 21.–25. julij.
- Smrke, Marjan (2003b): Srečnostno (še vedno) zavrti katolicizem: komu manjka radosti? *Delo* 55, 22. september, str. 15.
- Smrke, Marjan (2003c): (A)theism and Conceptions as to the Meaning of Life in postsocialist States. Referat na konferenci ISORECEA-e Challenges of religious Plurality for Eastern and Central Europe, 11.–14. december.
- Smrke, Marjan (2004a): Brezbožni in srečni. V Bernik, Ivan in Malnar, Brina (ur.): *S Slovenkami in Slovenci na štiri oči*, str. 233–252. Ljubljana: FDV.
- Smrke, Marjan (2004b): (A)teizem in pojmovanja smisla življenja v postsocialističnih deželah. *Teorija in praksa*, 41 (3–4): 575–585.
- Smrke, Marjan (2004c): Religious Forms of Social Mimicry in a society in Transition. V Marinović Jerolimov, Dinka, Zrinščak, Siniša in Borowik, Irena (ur.): *Religion and patterns of social transformation*, str. 171–186. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Smrke, Marjan (2005): Strašilo desetih božjih. *Emzin* 15 (1–2): 55–58.
- Stark, Rodney (2001): Gods, Rituals and the Moral Order. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (4): 619–636.
- Stiegnitz, Peter (1997): *Die LŽge, das Salz des Lebens*. Wien: va bene Verlag.
- Stiegnitz, Peter (2002): Vsi lažemo do (pred)zadnjega diha. Intervju Milana Ilića s P. Stiegnitzom. *Delo* 54, 23. februar.
- Stres, Anton (1991): *Oseba in družba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Štern, Artur (1996): *Altruizem*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, Mirjana (2004a): Sodobni človek je iskalec zdravja. Intervju Matije Graha s M. Ule. *Delo* 55, 24. maja.
- Ule, Mirjana (2004b): Nove vrednote za novo tisočletje. *Teorija in praksa*, 41 (1–2): 352–360.