

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Milan Žagar

**RELIGIJSKE SPREMEMBE V TRANZICIJSKIH DRŽAVAH
PODOBE ATEIZIRANE VERNOSTI NA SLOVENSKEM**

Diplomsko delo

Ljubljana 2007

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Milan Žagar

Mentor: doc. dr. Samo Uhan

**RELIGIJSKE SPREMEMBE V TRANZICIJSKIH DRŽAVAH
PODOBE ATEIZIRANE VERNOSTI NA SLOVENSKEM**

Diplomsko delo

Ljubljana 2007

Religijske spremembe v tranzicijskih državah - podobe ateizirane vernosti na Slovenskem

Religija in religioznost – svetla preteklost, sekularizirana sedanost in nepredvidljiva bodočnost kar vabijo k proučevanju in analizi. Temeljna vprašanja človekovega smisla, obstoja in usode so še vedno aktualna, nedorečena, nejasna ter zato polna iracionalnega vdajanja metafizičnemu. Religiji uspeva tisto, česar znanosti ne, mit prodaja kot temeljno resnico. Kdo je koga ustvaril, bog človeka ali človek boga? Odgovor ljudi še vedno razdvaja, tudi v današnji že kar postmoderni Sloveniji. Že res, da se vernost spreminja, ateizira, sekularizira, navidezno marginalizira in banalizira, vendar obenem ostaja vsesplošno prisotna kulturna univerzalija. Cerkvene dogme vztrajajo, verniki, vsaj večina, pač ne. Le-ti se spreminjajo, postajajo drugačni, individualni, pluralni, izbirčni, še vedno iracionalni vendar vse manj tradicionalni in prav te spremembe prikazuje diplomsko delo. Mislim, da ni nobenega dvoma več, religija in religioznost Slovencev nepreklicno postaja stvar osebnega okusa.

Ključne besede: religija, religioznost, ateizacija, tranzicija, javno mnenje.

Religious changes in transition countries – images of atheism in Slovenia

Religion and religiosity – bright past, secularized present and unpredictable future are inviting one to study and analyse them. Fundamental questions about the sense of life, existence and destiny are still topical, unsolved, and unclear, and therefore full of irrational surrendering to the metaphysical. Religion, unlike science, manages to sell myth as universal truth. Who created who? Did human create God or vice versa? The issue still divides people, including the citizens of Slovenia, which has become a rather post-modern country. It is true that religiosity is changing, and becoming atheistic, secularized, seemingly marginalized and banal, but still remains a cultural universal. Religious dogmas persist, however religious people, at least most of them, do not. The thesis is showing how religious people are changing, and becoming different, individualistic, plural, fussy, less and less traditional, but still remain irrational. I think there is not any doubt that religion and religiosity of Slovenes are becoming a matter of personal taste.

Key words: religion, religiosity, atheism, transition, public opinion.

KAZALO

1. UVOD	6
1.1 Namen, cilj in zgradba diplomskega dela	8
1.2 Hipotezi in metodologija	9
2. OSNOVNI POJMI	11
2.1 Religija, religioznost in cerkev	11
2.2 Religija	12
2.2.1 Nastanek in razvoj religije	12
2.2.2 Religija kot družbeni pojav	13
2.2.3 Opredelitev religije	14
2.2.4 Funkcije religije	19
2.3 Religioznost	22
2.3.1 Pojem religioznosti, njeno raziskovanje in merjenje	22
2.3.2 Pojavne oblike religioznosti	25
2.4 Cerkev	28
2.5 Teizem, monoteizem in ateizem	29
2.5.1 Teizem	30
2.5.2 Monoteizem	31
2.5.3 Ateizem	31
2.6 Sekularizacija	35
2.7 Tranzicija	37
2.7.1 Tranzicija na Slovenskem in rimskokatoliška cerkev	37
3. ZGODOVINSKA PERSPEKTIVA	41
3.1 Predvojni klerikalizem in medvojna kolaboracija	43
4. PODOBE ATEIZIRANE VERNOSTI NA SLOVENSKEM	44
4.1 Opazovanje, merjenje in interpretacija religijskih sprememb	45
4.2 Religioznost v Sloveniji	47
4.2.1 Identifikacija z verskimi skupnostmi	47
4.2.2 (Ne)religioznost in (ne)cerkvenost	48

4.2.3	Družbena stratifikacija in (ne)religioznost	53
4.2.3.1	(Ne)vernost in izobrazba	53
4.2.3.2	(Ne)vernost in kvalifikacija	54
4.2.3.3	(Ne)vernost in samoocena slojevske pripadnosti	56
4.2.3.4	Sklep	57
4.3	Ateizacija vernosti na Slovenskem	58
4.3.1	Osebna vera in pomembnost boga v življenju posameznika	59
4.3.2	Verovanje v boga, posmrtno življenje, pekel, nebesa, greh in Marijo	62
4.3.3	Pogostost obiskovanja verskih obredov, molitev in vključenost v verske ali cerkvene organizacije	69
4.3.4	Razumevanje vloge cerkve	73
4.3.5	Izvajanje iniciacijskih prehodov	75
4.3.6	Opredelitev do hipoteze	77
5.	SLOVENIJA V MEDNARODNI PRIMERJAVI	82
5.1	Aufbruch 1997 - razlike v treh dimenzijah religioznosti	83
5.1.1	Verovanje v boga	83
5.1.2	Vera v posmrtno življenje – globoka religioznost	87
5.1.3	Ortodoksnost	89
5.1.4	Sklep	90
5.2	Aufbruch 1997 - razlike v stopnji in stanju religioznosti	91
5.2.1	Sklep	94
6.	SKLEP	98
7.	SEZNAM LITERATURE	105

1. UVOD

V zadnjem času smo priče izjemno naglim in vsebinsko globokim spremembam v sodobnih družbah, ki se izražajo predvsem kot vse večja soodvisnost globaliziranega sveta ob hkratnem poudarjanju individualnosti, socialne skupine, nacionalne skupnosti, naroda, države... Spremembe so večplastne in globoke, še posebej v državah, ki so ne le pod učinki globalizacije temveč tudi na prehodu iz avtoritarnih sistemov v demokratične, so torej v družbenem prehodu imenovanem tranzicija. Spreminja se celota vrednotnega sveta, vključno ali še posebej s preoblikovanjem religijske zavesti, ki se kaže v spremenjenih oblikah izražanja osebne religioznosti pa tudi v družbenem položaju cerkve. Prehod družbe iz prevladujoče proticerkvene in protiverske usmerjenosti v stanje umirjene, demokratične pluralnosti razmerij med državo in religijo kaže na sposobnost ter željo kulturnega in političnega okolja po normalizaciji stanja in preseganju kakršnihkoli totalitarizmov.

Socializem kot poizkus odgovora na krize in protislovja modernega kapitalističnega sveta je s teorijo in ideologijo svobode, bratstva, enakosti, modernega individualizma¹ v prvi polovici 20. stoletja politično premagal socialdemokratske usmeritve in cerkve evropskega vzhoda, ki niso znale ali zmogle preprečiti katastrof in kataklizem obeh svetovnih vojn. Kot teorija in ideologija se je socializem imel za nosilca in uresničevalca naprednih meščanskih načel, kar se kaže tudi v dosledni ločitvi cerkve od države, torej v sekularizaciji države, kot jo je zastavila že francoska revolucija² ob koncu 18. stoletja. Da pa vse, v odnosu cerkev - država, le ni bilo tako moderno pričajo dogodki v prvih povojnih obdobjih. Nacionalizacija cerkvene lastnine, omejevanje in nadziranje bogoslužja, kateheze in pastorage ter uresničevanje programa in smernic partije, ki so vključevale »ideološki boj z religijo« in »odmiranje religije«, kažejo na vrsto napak, ki po mnenju Kerševana (1996: 147) izhajajo že iz napačne razlage Marxovega formuliranja religije kot opija ljudstva ter teze o njenem odmiranju. Kljub določenim nemodernim karakteristikam ločitve države od cerkve pa

¹ »Svoboden razvoj vsakega posameznika kot osnova svobodnega razvoja vseh« so sklepne besede Komunističnega manifesta iz leta 1848.

² Francoska revolucija leta 1789 je z Deklaracijo o pravicah človeka in državljana in s Civilnim ustavnim zakonom utrla pot novemu času odnosov med družbo, državo in cerkvijo. Po mnenju Reneja Remonda (2005: 15) se je prav s Francosko revolucijo začela prava sekularizacija države, čeprav naj bi se država osvobodila cerkvene titule že veliko prej, vendar ne v takšnem obsegu in tako globoko kot prav v času revolucije.

se je sistemska razlika med državo in partijo vendarle ohranila: »ne ustava in ne zakoni niso vsebovali določil, ki bi izrecno diskriminirala verne ljudi, zakoni o verskih skupnostih so praviloma ščitili svobodno izpovedovanje vere in verske dejavnosti« v sicer ozkih okvirjih (Kerševan 2005: 33).

Sožitje dveh totalitarnih ideologij, komunizma in katolicizma, ali bolje rečeno delno totalitarnih ideologij, kajti totalitarnosti kot cilja ni dosegla nobena stran, je bilo vedno vprašljivo. Nadpovprečna zaostrenost odnosov v začetnem povojnem obdobju, kot posledica ravnanja cerkve v času okupacije, je dalo slutiti, da sožitje ni možno, vendar se stanje kasneje nekako umiri in postane znosno. To še posebej velja za razmere slovenskega samoupravnega socializma, ki ni, za razliko od vzhodnoevropskega centralističnega totalitarizma³, nastopal z nikakršnimi »brezbožnimi« cilji. Ateističnost komunizma so bolj kot komunisti sami poudarjali v cerkvenih krogih, pa tudi zgodovinsko odklanjanje komunizma s strani cerkve je bilo izrazitejšo od protiverskega duha komunizma.

Družbene, politične, ekonomske, socialne in druge spremembe v vzhodni in srednji Evropi ob koncu drugega tisočletja demokratizirajo institucije in vnašajo spremembe na področju religioznosti ter vmeščnosti cerkve v družbo in politiko. Nagel razpad socialističnih sistemov v katerih so bile na oblasti komunistične stranke, kot nosilke določenega tipa religioznega mišljenja in odnosa, ki se je kazal v totalitarni ideološki usmerjenosti ter želji po dajanju odgovorov, vizij in smernic za celotno življenje posameznika, najavlja konec antireligioznega naboja v smislu nasprotovanja obstoječim cerkvam in njihovim religijam, ter s tem odpira možnosti in vzpodbude za uveljavljanje tradicionalnih religij, kot na primer katoliške.

Razkroj socialističnih sistemov in zaton komunizma v izraziti družbeni krizi koncem 80-tih in začetku 90-tih let dvajsetega stoletja povzroči tranzicijo kot prehod iz enega družbenega in gospodarskega sistema v drugega, iz totalitarnega političnega sistema v bolj demokratično ureditev, kot proces uveljavljanja pravne države in zagotavljanje človekovih pravic, vključno s pravico do vere in veroizpovedi (glej Bizjak 1998: 12). Umik ene vseobsegajoče totalitarne ideologije pa poraja prazen prostor ter krepi želje in appetite druge, prav tako totalitarne in vseobsegajoče, po razširitvi oziroma umestitvi na to, že pripravljeno izpraznjeno mesto.

³ Centralistični totalitarizem, ki je v času od konca II. svetovne vojne do poznih 80-tih let 20. stoletja prevladoval v državah vzhodne Evrope je, za razliko od samoupravnega socialističnega sistema, bistveno bolj postavljaj posameznika v položaj podrejenega in nesvobodnega človeka.

Normalizacija odnosov oziroma liberalizacija in pluralnost načinov bivanja ter življenjskih stilov posameznika, vključno s svobodo verskega izražanja, kot učinek stanja duha tranzicijskih družb na poti k politični, kulturni in gospodarski modernizaciji in globalizaciji, pa naj ne bi pomenilo zmage religije oziroma cerkve nad socializmom ter zamenjavo enega ideološkega aparata z drugim, še bolj integrističnim⁴. Prav nasprotno, prinesla naj bi obveznost in napotke za delovanje cerkve v novem okolju, vključno z njeno kritično samorazpoznavo, prilagajanjem akcijskega programa in predvsem usmerjenostjo v konfesionalno, pastoralno in socialno delovanje ob hkratni apolitičnosti.

1.1 Namen, cilj in zgradba diplomskega dela

V luči uvodne razprave si za cilj diplomskega dela zadajam predstaviti, pojasniti in utemeljiti skico religijske značilnosti Slovenije kot tranzicijske države z izrazito katoliško prevlado in eno najnižje izmerjenih religioznosti med nekdanjimi socialistično-komunističnimi deželami, prikazati medsebojni odnos države, družbe, religije in cerkve, umeščenost religije in cerkve v družbo in politiko, pomen religije oziroma cerkve v vsakdanjem življenju vernikov ter predstaviti prevladujoč tip vernosti na Slovenskem. Namen imam tudi opozoriti na ateizacijo oz. sekularizacijo vernosti, kot proces zmanjševanja vere v temeljne »verske resnice« oziroma dogme rimskokatoliške cerkve, in nenazadnje, z analizo ustreznih podatkov želim prikazati posebnosti slovenskega religijskega prostora v primerjavi z drugimi tranzicijskimi državami zaznamovanimi s katolicizmom.

Naloga je sestavljena iz teoretičnega in empiričnega dela. Po uvodnem delu, v drugem poglavju opredelim religijo v sodobni družbi, njen pomen, vlogo, funkcije in mesto, pa tudi pojme pomembne za samo nalogo, kot so religioznost, cerkev, teizem, monoteizem, ateizem, sekularizacija oz. desekularizacija in tranzicija. V tretjem poglavju predstavim zgodovinski okvir delovanja katoliške cerkve na Slovenskem, kot izhodišče pa izberem dve obdobji, ki sta nedvomno zaznamovali nadpovprečno

⁴ Integritizem kot izrazita lastnost latinskega religijskega kulturnega vzorca v katerem prevladuje hierarhično organizirana rimskokatoliška cerkev, pomeni željo cerkve po obvladovanju celotne družbe in posameznika od rojstva do smrti.

zaostrenost odnosov med državo in cerkvijo v prvem povojnem obdobju in sta pustili pečat v odnosih do danes. To je čas predvojnega klerikalizma in medvojne kolaboracije. V Četrtem poglavju uvedem empirični del, kjer najprej opišem vse dosedanje družboslovne raziskave, ki so bile izvedene in v katerih je sodelovala tudi Slovenija in kažejo na stanje oziroma preoblikovanje religijske zavesti ter spremembe vrednotnega sveta. Z uporabo podatkov iz raziskav predstavim religioznost v Sloveniji, njeno povezanost s številnimi spremenljivkami, ter se analitično dotaknem heterogenosti in verske pluralnosti med verniki. V zadnjem delu poglavja prikažem še ateizacijo vernosti kot proces vse izrazitejše dedogmatizacije izražanja religioznosti oziroma spreminjanja cerkveno dogmatske in konzervativno enostranske religioznosti v bolj zemeljsko. Sledi peto poglavje kjer s pomočjo mednarodnih družboslovnih raziskav predstavim posebnost slovenskega religijskega prostora ter tendencialno (ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugimi srednje- in vzhodnoevropskimi tranzicijskimi državami zaznamovanimi s katolicizmom.

Osrednjemu delu sledi sklep v katerem se opredelim do hipotez in podam ključne ugotovitve diplomskega dela ter zadnje, sedmo poglavje s predstavljeno relevantno literaturo in uporabljenimi viri.

1.2 Hipotezi in metodologija

V skladu s ciljem in na osnovi analize empiričnih podatkov preverjam dve hipotezi:

1. Tranzicijski čas v Sloveniji in konec vladavine komunizma kot nosilca uradnega naturalističnega smisla življenja, ni prinesel monopola oziroma vladavine nad smislom katoliški cerkvi kot tradicionalno konkurenčnemu ponudniku nadnaturalističnega smisla življenja.
2. Institucionalna religija v moderni postsocialistični Sloveniji se spreminja počasneje kot objektivne družbene okoliščine, ki določajo individualni sistem zadnjih pomenov⁵, zato se širi nov tip moderne religioznosti označene kot »pripadam, a ne verujem«.

⁵ Zadnji pomeni o katerih je pisal Thomas Luckmann v delu Nevidna religija (1997) govorijo o tem, da konkretne družbene okoliščine v katerih posameznik živi proizvajajo določene pomembnosti, ki predhodni generaciji niso pomenile bistva življenja in dela. Tisto kar je bilo še donedavnega

V nalogi uporabljam sociološki pristop v smislu analiziranja povezave in odnosa med Slovensko družbo in religijo z željo ovrednotiti položaj cerkve in religije na Slovenskem v obdobju po osamosvojitvi ter dimenzionirati in prikazati razlike v stopnji in stanju religioznosti Slovencev v primerjavi s prebivalci drugih tranzicijskih držav s prevladujočo katoliško religijsko tradicijo.

Pristop empirično črpa iz številnih virov, tako kvantitativnih, še zlasti iz podatkov slovenskega religiološkega empiričnega raziskovanja v okviru projekta *Slovensko javno mnenje*, družboslovnih empiričnih projektov kot sta *Evropska in svetovna raziskava vrednot* (WVS in EVS) in raziskave o *religioznosti in cerkvi* v okviru mednarodnega družboslovnega raziskovalnega projekta (ISSP), kot kvalitativnih, pri katerih je posebna pozornost posvečena zgodovinski dimenziji, brez katere po mnenju številnih avtorjev ni možno razumeti religijskega prostora na Slovenskem.

Za preverjanje hipotez in oblikovanje spoznanj uporabljam metodologijo analize empiričnih podatkov iz obstoječih družboslovnih raziskav, njihovo primerjanje, povezovanje in vrednotenje, uporabe že izvedenih analiz in ugotovitev Centra za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij ter Centra za proučevanje kulture in religije, študije relevantne sociološke literature ter uporabe podatkov iz svetovnega spleta.

najpomembnejše za očete, je lahko danes nepomembno za sinove, ki pa so z družbenimi spremembami in napredkom dobili nove skrbi, neznane njihovim očetom. To lahko, po mnenju Luckmanna, pripelje do nesorazmerja med uradnim modelom in individualno religioznostjo.

2. OSNOVNI POJMI

2.1 Religija, religioznost in cerkev

Pojmi kot so religija, religioznost in cerkev se v vsakodnevnem življenju slehernega posameznika velikokrat pojavljajo. Srečujemo se z njimi, vemo ali bolje rečeno mislimo, da vemo kaj pomenijo, čeprav se praviloma izkaže, da temu ni tako. Pogosto jih medsebojno zamenjujemo oziroma ne najdemo čisto prave točke njihovega razlikovanja.

Za osnovno ponazoritev razlik bi zadostovala naslednja izjava Marka Kerševana:

O religioznosti govorimo, kadar mislimo na posebno psihično stanje, razpoloženje ali stališče; o cerkvi, kadar imamo v mislih konkretno organizacijo ali skupnost vernikov in njeno delovanje; o religiji v ožjem pomenu, kadar mislimo na poseben sistem predstav o človeku, svetu in bogu, povezan z opredeljenimi obnašanji in obredi, s posebej predpisanim ravnanjem v življenju sploh, in predstavljen, simboliziran z različnimi svetimi stvarmi. V širšem pomenu zajemamo v pojem religije tudi cerkev in religioznost, kadar upoštevamo, da se varovanje, prenašanje in razvijanje sistema predstav, opravljanje obredov in obnašanje do svetih stvari vedno dogaja v okviru posebnih odnosov med udeleženci (odnosov, ki so običajno utrjeni in oblikovani v posebno institucijo – cerkev ali kako drugače organizirano versko skupnost) in da jih ponavadi spremlja ustrezno psihično stanje ali razpoloženje (Kerševan 1987: 312).

V izpisanem citatu ponazorjene razlike med omenjenimi pojmi bi seveda zadostovale za vsakodnevni pogovor med ljubitelji tovrstne tematike, ne pa tudi za namen, kot sem si ga zastavil že v uvodnem delu naloge. Predstaviti, pojasniti in utemeljiti skico religijskih značilnosti, religioznost, umeščenost religije in cerkve v družbo, pomen religije v vsakdanjem življenju vernikov, posebnosti religijskega prostora v določenem družbenem okolju ter odnos cerkve do ateistov. Vse to narekuje vsebinsko izčrpnjšo razlago tovrstnih pojmov.

2.2 Religija

Človek – ustvarjalec svoje religije na isti način kot je ustvarjalec svoje umetnosti, znanosti, filozofije.

(R. Pettazzoni)⁶

2.2.1 Nastanek in razvoj religije

V literaturi, likovni umetnosti, kiparstvu, arhitekturi in na sploh v središču človekovega zanimanja verjetno ni prav veliko stvari, ki bi bile tako pomembne in prisotne kot je religija, religijski motivi, prakse, verovanja, obredi. »Obsedenost« človeka z religijo nedvomno kaže na marsikaj: nezadovoljiva stanja, lakote, bolezni ter silna želja po reševanju oziroma preseganju teh stanj; nerazumevanje naravnih pojavov; razočaranje nad minljivostjo življenja in želja po večnosti; iskanje utehe, razumevanja in podpore; uslišanje želja; potreba po druženju ter iskanje identitete. Motivov, vzrokov ter nagnjenj za vznik, vzpon in obstoj religij je izredno veliko, kot je veliko različnih religij pa tudi filozofskih in (ne)znanstvenih poizkusov definiranja, opredeljevanja ter označevanja teh praks.

Poizkus odgovora na vprašanje kdaj, kako in zakaj se je religija pojavila naleti na številne ovire. Najprej se pojavi problem proučevanja dogodkov iz daljne preteklosti, iz časa, ko človek še ni uporabljal pisavo in druge oblike ponazarjanja mitov, obredov in verovanj⁷. Stanje, razvoj in prisotnost religij tistega časa se ugotavlja na osnovi domnev in poizkusov razlage predmetov ter drugih materialnih ostankov, za katere se smatra, da so povezani z religijo: grobovi in njihova vsebina, poslikave božanstev, duhov in drugih kulturnih figur, žrtveni darovi in še posebej na osnovi arhitekturnih ostankov svetišč.

Raziskovalci in preučevalci religije si niso enotni glede njenega nastanka in razvoja. Zgodnejši evolucionisti so smatrali, da je bil človek na začetku svoje zgodovine brez vere, medtem, ko drugi (etologi) trdijo, da so sledovi preprostih oblik religij vidni že v času, ko je bil človek še del živalskega sveta⁸. Jamske poslikave

⁶ R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, v *Religione e societa*, str 122.

⁷ To je celotna zgodovina razvoja človeka od samega začetka do nekako 3000 let pred našim štetjem, ko se pojavijo prve znane oblike zapisovanja religijskih praks.

⁸ Eliade ugotavlja, da se mnogi raziskovalci strinjajo, da je že pekinški človek pred približno 500.000 leti imel neko vero ali pa vsaj magijo, saj glede na najdbe domnevajo, da je zbiral človeške lobanje iz

stare približno 20.000 let naj bi že odražale strah in nerazumevanje določenih naravnih pojavov, še posebej smrti. V iskanju izhoda iz stiske se je, kot kaže, začel zatekati k ritualom, žrtvovanju in kasneje iniciaciji, kar napoveduje bližnji prihod religij⁹. Najstarejšo zabeleženo verstvo, katerega pisavo je moderni človek uspel dešifrirati, naj bi bilo verstvo Sumercev, ki so že okoli leta 2500 p. n. š. opravljali tempeljske daritve, v katerih številni raziskovalci vidijo neko vrsto oziroma obliko »podkupnine« bogovom, da jim le-ti ne bi v jezi priklicali nesreče (glej Eliade 1976/1: 17–18).

2.2.2 Religija kot družbeni pojav

»Človek ustvarja religijo, religija ne ustvarja človeka... Toda človek, to ni nikakršno abstraktno, zunaj sveta ždeče bitje. Človek, to je svet človeka, družba, država.« (Marx 1968: 191). »Ljudje so proizvajalci svojih idej...« (Marx in Engels 1962: 26). »Religija, družina, država, pravo, morala, znanost, umetnost itd. so samo posebni načini proizvodnje in spadajo pod njen splošni zakon« (Marx 1968: 333).

Marxovo ateistično oziroma antispiritualistično naglašanje »tostranosti« religije je, kot pravi Kerševan, danes obče sprejeto za neizogibno izhodišče kakršnegakoli znanstvenega obravnavanja religije. Religijo opredeljuje kot človeški in družbeni proizvod ter tako določa temeljni status religioznega pojava. Ost take opredelitve je usmerjena v dve smeri: nasproti pojmovanju religije kot pojava nadnaravnega izvora in proti pojmovanju religije kot pojava lastnega abstraktnemu, izoliranemu posamezniku kot takemu (glej Kerševan 1975: 30).

Ta ugotovitev je izrednega pomena tudi za nadaljnje delo na sami nalogi, kajti proučevati oziroma boljše rečeno prikazovati spremembe na religijskem področju ter podajati ugotovitve in vzroke teh sprememb ob misli, da religija ni delo človeka,

katerih je najverjetneje pobral možgane in jih pojedel. Ker je imel veliko lovnih živali nadalje domnevajo, da to ni storil zaradi hrane, ampak iz verskih, lahko tudi magičnih razlogov pridobitve mrtvečeve moči ali po nadaljevanju mrtvečevega življenja. Tudi 50.000 let stari ostanki neandertalca, po mnenju raziskovalcev, kažejo na možno prisotnost vere v posmrtno življenje. Mrtve so namreč pokopavali na postelji iz cvetja s pari v krog položenih rogov gorske koze v skrčeni legi. Prav položaj trupla naj bi simboliziral povratek v maternico Zemljo ter kasnejšo ponovno rojstvo. Tudi homo sapiens naj bi že na začetku svojega pojavljanja pred približno 30.000 leti pokopaval mrtve z njihovo najdragocenejšo lastnino, za katero so najverjetneje mislili, da jo bodo pokojni vzeli s seboj na drugi svet. (glej Eliade 1976/1: 17).

⁹ Ob tem je potrebno poudariti razmišljanje Eliade o obstoju možnosti, da je moderni človek napačno interpretiral materialne ostanke naših daljnih prednikov in jim tako neupravičeno pripisal obstoj religijskih praks in vero v posmrtno življenje in, da se je v resnici le-ta pojavila mnogo kasneje (glej Eliade 1976/1: 18).

temveč produkt nadnaravnih, abstraktnih od človeka neodvisnih sil, ne bi pravzaprav bilo niti možno. »Religija je človekova dejavnost... in kot taka in samo kot taka je lahko predmet znanosti o človeku – humanističnih znanosti oziroma znanosti, ki humaniteto pojmovno zajemajo, izražajo ali specificirajo z drugimi nazivi: lingvistike, zgodovine, družboslovja« (Flere in Kerševan 1995: 17).

Prav za religijo je značilno prepričanje, da le-ta ni zgolj človekova oziroma človeška zadeva, da v svojem bistvu ni zgolj človeška, ampak v določeni meri tudi božja zadeva. Kot božja oziroma nadnaravna in razodeta so bila pojmovana predvsem sama spoznanja o bogu in človeku. Od tod tudi kritična ost Ludvika Feuerbacha, ki pravi, da, »če bi levi in konji imeli roke in mogli pisati, bi... bogu... dali obliko, kakršno imajo sami...«. Iz prepričanja, da je religija družben pojav, je Feuerbach obrnil biblijsko formulo »bog je ustvaril človeka po svoji podobi« v njemu bolj primerno: »in človek je ustvaril boga po svoji podobi« (Feuerbach v Flere in Kerševan 1995: 17). Kerševan ob tem dodaja, da označevanje religije kot človeški proizvod zahteva večjo natančnost, na način, da se jo označi kot produkt celotne človeške skupnosti in ne kot proizvod enega človeka (glej Kerševan 1975: 33).

Takšno prepričanje in pristop do religije je bil dolgo časa obravnavan kot protiverski, desakralizatorski, brezbožni, celo protibožni. Danes naj bi se, vsaj v krogih religioznih znanstvenikov (teologov, zgodovinarjev, sociologov) feuerbachovo izhodišče sprejemalo kot nekaj brez česar preprosto ne gre¹⁰.

2.2.3 Opredelitev religije

Podoben problem kot ga predstavlja nedorečenost glede nastanka in razvoja religij, se ponovi pri poizkusu opredelitve religije kot pojava in njeni klasifikaciji.

V Verbinčevem slovarju tujk najdemo naslednji zapis: »religija izvira iz besede *religio* strah božji; dvom; pobožnost, pomeni pa verstvo, veroizpoved kot tudi vero, celotnost nauk in predstavo o domnevnih nadnaravnih silah – bogovih, duhovih – ki naj bi odločalo o človeški usodi« (Verbinc 1971: 610).

¹⁰ To je med drugim pokazal tudi Simpozij o znanosti in veri, ki je bil v skupni organizaciji vatikanskega sekretariata za neverujoče in Slovenske akademije znanosti in umetnosti leta 1984 v Ljubljani. (Rode in Roter 1984: Science and Faith, Ljubljana-Rim).

Po mnenju Smrketa je religija poenostavljeno rečeno objektivni pojav, pojav družbene strukture in zavesti v preteklosti in sedanjosti. Je verovanje v nekaj nadnaravnega, v duhovna bitja, je pogled na stvarnost sveta, je svet in ena od razlag stvarnosti sveta (glej Smrke 2000: 8).

Subjektivno naj bi bila religija spoznanje in zavest odvisnosti od ene ali več osebnih izvensvetskih sil, s katerimi je človek v medsebojnih odnosih, medtem, ko naj bi bila objektivno religija skupek resnic in norm, na katerih sloni in se oblikuje človekovo razmerje kot odvisne stvari v odnosu do sile (ali do sil), ki je nad človekom (glej Ahnič 1953–1955: 237–238).

Rotar je religijo označil za najsplošnejši pojem, kot obliko družbene zavesti, ki zajema in izraža vrsto konkretnih pojavov, predstav, odnosov in procesov religiozne narave in za svoje delovanje in funkcioniranje potrebuje zavest o obstoju »drugega sveta«¹¹ (glej Rotar 1973: 20).

Po mnenju ameriškega sociologa Glenna Vernona, ima religija številne značilnosti po katerih se razlikuje od drugih delov človekove kulture:

1. vero(vanje) v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj kar presega naravni red stvari;
2. vero(vanje) v sveto; verovanje v nekaj kar presega raven vsakdanjega, profanega in vzbuja strahospoštovanje;
3. sistem verovanj in praks;
4. kolektivno deleženje vsega;
5. zbir moralnih opredelitev (glej Smrke 2000: 26).

Iz opisanega Vernon izpelje naslednjo definicijo religije:

Religija je del kulture, ki sestoji iz družbenega deleženja verovanj in dejavnosti, ki določajo nekaj kot nadnaravno in sveto in opredeljujejo odnos človeka do tistega, kar je opredeljeno kot nadnaravno oziroma sveto. Hkrati

¹¹ Sleherno živo bitje je omejeno z dvema točkama, rojstvom in smrtjo. Ker je konec življenja za večino zavedajočih in samozavedajočih se bitij nepojmljiv, se prepričujejo, da za zemeljskim življenjem sledi neko novo življenje. Človek se stežka sprizajni s končnostjo bivanja. Upa, celo zahteva nadaljevanje. Življenje in smrt je vedno aktualna snov razmišljanja, kateri so bili posvečeni miti, religiozne prestave, antična in sodobna filozofija pa tudi psihološka razmišljanja sodobne družbe. Človek naj bi od nekdanj imel občutek, da ga obdajajo skrivnostne sile in, da obstaja nek drugi svet s katerim je poizkušal najti stik. Prepričanje, da se s smrtjo in telesnim razkrojem ne konča vse, je bilo tako verjetno prisotno skozi celotno človeško zgodovino. Po mnenju Malrauxa se je vera v življenje po smrti človeku porodila zelo zgodaj, takoj, ko je začel misliti in se mu je ob pogledu na mrliča porodilo vprašanje, »Zakaj«? (glej Messori 1986: 114)

pa se to sveto in nadnaravno v religioznih predstavah povezuje s svetom na tak način, da je skupina (verniki) preskrbljena z ugotovitvami glede tega, kaj je dobro in kaj slabo – kaj je v skladu s svetim, nadnaravnim in kaj ni (Vernon v Smrke 2000: 28).

Do sedaj prikazani pogledi na religijo in različni načini njenega opredeljevanja so primernejši za splošno uporabo, kajti ne vsebujejo sociološko teoretske opredelitve religije, kot so jo podajali tako klasiki (Weber, Marx in Durkheim) kot predstavniki sodobne sociološke misli (Lukmann ali Berger).

Weber kot eden od ustanoviteljev sodobne sociologije dokazuje, da človekovo delovanje usmerjajo motivi in pomeni. Smatra, da delovanje ljudi lahko razumemo le, če upoštevamo razumevanje sveta, ki ga imajo pripadniki določene družbe. Z razumevanjem sveta naj bi posamezniki pridobili cilje in motive, ki nato usmerjajo njihovo delovanje. V tem kontekstu, Weber oceni religijo kot pomembno komponento, saj naj bi religiozni pomeni in cilji lahko usmerjali delovanje posameznikov in družbe v širšem kontekstu. Obenem smatra, da religija nujno povzroča marljivost in skromnost, kar dokazuje na primeru vzpona kapitalizma v protestantskih deželah¹² (glej Weber 1988).

Ena najbolj popularnih, odmevnih in neštokrat citiranih opredelitev religije je Marxova oznaka religije kot »opija ljudstva« in religije kot »po eni strani izraza resnične bede in po drugi strani protesta proti njej« (Marx 1968: 191). Marxov izrek o religiji kot »opij ljudstva« je bil vedno deležen številnih kritik, različnih interpretacij pa tudi napačnih prevodov iz »opija ljudstva« v »opij za ljudstvo«. Taka razlaga predvideva nekoga, ki je ljudstvo varal, omamljal z opijem predstav o onostranskem življenju, da bi jih držav v pokorščini ali izkoriščal v stvarnem svetu. Ne glede na

¹² Weber je postal poznan med drugim zaradi teze o protestantski etiki in duhu kapitalizma, ki govori o tem, da so asketski protestanti obsojali lenobo, brezdolje, zabavo, spolnost, šport in vse druge oblike človekove dejavnosti, ki ne služijo proizvodnji in širjenju bogastva. Na ta način se sicer lahko pojasni prvobitna akumulacija kapitala, ne pojasnjuje pa se potrošništva, ki je za delovanje kapitalizma prav tako pomembno kot je pomembno kapitalsko vlaganje. Če so protestanti veliko vlagali in malo trošili nam to ne pojasnjuje delovanje kapitalizma, saj le-to potrebuje tudi dobre potrošnike. Odgovor na to dilemo ponuja Colin Campbell v knjigi *Romantična etika in duh modernega porabništva* s tem, ko trdi, da je Weber pri analizi nastanka kapitalizma zanemaril komplementarno sfero, ki v nasprotju od asketizma dopušča oz. celo spodbuja sproščen odnos do potrošniških užitek. Avtor tako trdi, da sta sočasno obstajali dve etiki: prva protestantsko asketska racionalno-delavna etika (ki jo vidi Weber) in druga nepuritansko romantično transgresivna etika, ki nas privede do razumevanja duha modernega potrošništva (glej Campbell 2002).

resnično obstajanje takega varanja, Kerševan pravi, da take razlage kot splošne teze ni mogoče sprejeti. Po njegovem mnenju, religija, ki je učila »blagor ubogim, zakaj njih je nebeško kraljestvo«, ni mogla nastati med »mogočnimi tega sveta«, razen, če bi bili sami brezverci, kar pa je po njemu v tej zvezi nesmiselno trditi. Oznako religije kot opija ljudstva je zato po mnenju Kerševana smiselno razlagati v pomenu, da je religija opij, ker predstave o bogu, onostranstvu, posmrtnem življenju in višji sili, ki določa ali posega v dogajanje na svetu, z iluzijami odvrtaajo ljudi od tega, da bi se zavzemali za resnične spremembe takšnega položaja, ki poraja potrebo po iluzijah (glej Kerševan 1975: 44–45).

Pri definiranju religije so največkrat v uporabi t. i. substancialne razlage, kot je npr. »religija je vera v boga«, »duhove, nadnaravno, absolutno« ipd., le-te pa so običajno preveč etnocentrične¹³, da bi bile vesplošno družbeno in časovno uporabne. Ker so bile oblikovane ob analizi religije konkretne družbe ali zgodovinskega obdobja, so se pokazale za slabo uporabne, če se je hotelo z njimi identificirati religije drugih družb in obdobj. Kot pravi Kerševan, so se na ta način raziskovalci znašli v dilemi: »ali reči, da v neki družbi ni religije, ker ni vere v boga ali koncepcije nadnaravnega ipd., ali iskati nove opredelitve za pojave, ki jih ni bilo mogoče uvrstiti drugam kot v religijo, čeprav niso ustrezali izhodiščni definiciji, ali pa posiljevati tako izhodiščno definicijo kot analizirano stvarnost z raznimi preinterpretacijami ene in druge« (Kerševan 1975: 145).

Takšno, ekskluzivno definicijo religije, ki se eksplicitno sklicuje na boga ali nadnaravna bitja je uporabljal in razvijal tudi Wilson, medtem, ko Emil Durkheim¹⁴ uporabi drugačen pristop. Njegova definicija je inkluzivna, govori o verovanju brez omenjanja boga, zapisal jo je takole: »Religija je poenoten sistem verovanj in praks,

¹³ Zgodnja sociologija religije se je pri proučevanju le-te osredotočila na krščansko vero, ter opredeljevala religijo kot vero v duhovno bitje (boga), ki človeku nalaga moralni kodeks po katerem se mora ravnati in obljublja povračilo. Kot nagrado za izpolnjevanje kodeksa obljublja nebesa, kot kazen za grehe obljublja trpljenje v peklju. Ta definicija pa je etnocentrična in ustreza le nekaterim religijam kot so krščanstvo, islam ali judaizem, ne ustreza pa številnim drugim, kot je npr. hinduizem, ki nima ene najvišje avtoritete, temveč je teh več. Gledano še nekoliko bolj kritično, v prvem stavku opisana definicija v popolnosti ne ustreza niti krščanstvu, ki je uradno sicer monoteistična vera, dejansko pa bi jo lahko označili za tipično obliko prikritega politeizma, kajti Jezus, Marija in mnoštvo svetnikov so nedvomno velika konkurenca očetu bogu. Številni kristjani bolj kot v boga verujejo v Marijo, Jezusa ali posameznega svetnika-zavetnika krajevne cerkve (iz predavanj pri predmetu Sociologija religije, nosilec predmeta Marjan Smrke).

¹⁴ Zanimivo je, da je bil Emil Durkheim, sicer židovskega porekla in sin rabina, ateist (enako velja tudi za njegovo šolo, ki je bila v sociologiji tako vplivna, da so jo imenovali »francoska šola«), vendar je kljub temu smatral, da je religija sociološko pomembna, ker naj bi se navezovala na organizacijo in funkcioniranje družbe (glej Flere in Kerševan 1995: 43).

povezanih s svetimi rečmi – rečmi, ki se jih postavlja stran od drugih in ki so prepovedane – ki se združujejo v eno samo moralno skupnost in ki jo vsi, ki se ji pridružujejo, imenujejo cerkev« (Durkheim v Lawson »in drugi« 2004: 142). Kategorija svetega, ki jo uvede Durkheim rešuje številne zagate z opredelitvijo religije. Izkaže se kot najustreznejša substancialna opredelitev, čeprav zagovorniki boga in nadnaravnega v definiciji vse do danes niso odnehali.

Berger in Luckmann sta v ospredje teorije religije postavila fenomenološki pogled, ki predvideva, da je religija proizvod človeške družbe, zato le-ta subjektivno dojema svet okoli sebe in služi posameznikom ter celotni družbi za kategorizacijo in osmišljanje fizičnega in družbenega sveta. Po njunem mnenju družba kot objektivna realnost proizvaja njej lasten skupek znanja, smiselnega reda in svet pomenov ali nomos¹⁵. Pri tem naj bi religija, skozi celotno zgodovino človeštva, pomagala vzpostavljati in ohranjati nomos oziroma svet pomenov in to naj bi počela zelo uspešno, kajti povezuje negotovo stvarnost z najvišjo realnostjo. Religija nudi končne odgovore, v katere tisti, ki verjamejo, ne dvomijo (glej Heralambos 1999: 464).

Kakorkoli že, opredeljevanje religije je, kljub navidezni jasnosti, nedvoumnosti in »splošni razumljivosti« kaj naj bi le-ta predstavljala, trd oreh in vzrok številnih konfrontacij znotraj družboslovne znanosti. Filozofi, sociologiji, religiologi in drugi so poizkušali uveljaviti svoj pogled ne religijo, jo opredeliti, torej definirati na način, da bi veljala za vsa družbena okolja ne glede na čas¹⁶, vendar večina pri tem ni bila prav uspešna.

Zanimivo rešitev problema je nakazal ameriški filozof Rem B. Edwards z idejo, da bi se namesto o enotni definiciji, ki bi veljala za vse religije in vsa časovna obdobja, govorilo o t. i. družinskih lastnostih¹⁷, ki jih religije posedujejo: sveti kraji,

¹⁵ Nomos označuje smiselni red, ki ščiti pred zmedo v družbi (glej Heralambos 1999: 464).

¹⁶ Večina definicij religije je močno zaznamovanih s kulturnim okoljem iz katerega prihaja avtor ter časom v katerem je avtor živel. Tako Edvard Taylor pravi, da je religija verovanje v duhovna (netelesna) bitja, za Melforda Spiro je religija institucija, ki se sestoji iz kulturno oblikovanih vzorcev socialne interakcije, ki temeljijo na veri v obstoj nadčloveških bitij, Steve Bruce pa religijo opredeli kot verovanja, delovanja in institucije, ki predpostavljajo obstoj nadnaravnih entitet, ki imajo moč delovanja ali neosebni sil, ki posedujejo moralni namen (iz predavanj pri predmetu Sociologija religije, nosilec predmeta Marjan Smrke).

¹⁷ O družinskih lastnostih pomenov je govoril že Wittgenstein, s čimer je želel poudariti, da nobena lastnost ni neobhodna lastnost nekega pojava. Po njemu obstaja veliko različnih lastnosti, ki skupaj tvorijo določen nabor oziroma sistem vseh lastnosti nekega pojava, posamezen pojav pa vsebuje več ali manj teh lastnosti.

svete lastnosti, bogovi, duhovi, svetniki, nadnaravna bitja, etični kodeks, kolektivno deleženje, sistem verovanj in praks... Na ta način se ne bi več strmelo k natančni definiciji, katere cilj bi bil zaobseči celoto vseh religij, temveč k posameznim lastnostim religij, ki se ponekod pojavljajo v večjem, zopet drugje v manjšem številu. Edwards obenem pravi, da nobena pojavna oblika religije ne vsebuje vseh lastnosti religij in da nobena posamična lastnost ni nujno sestavina posamične religije. Tako naj bi religijo razumeli kot pojav z zabrisanimi robovi (glej Smrke 2000: 28–29).

V družboslovju se je že večkrat uveljavilo izhodišče, da naj ne bi bilo mogoče, zaradi preobilice interesov, pogledov ter spoznanj, *a priori substancialno* določiti kateri pojavi so religija. Po mnenju avtorjev, zagovornikov tega izhodišča, naj bi bilo bistveno nekaj drugega, z analizo odnosov med pojavi odkriti, kateri izmed njih v dani družbi opravljajo funkcijo religije, oziroma tisto, kar opravlja funkcijo religije naj bi bila religija neke družbe. S tem se dosedanje opredeljevanje religije kot na primer: »religija je vera v nadnaravno, v boga, v sveto...« lahko preprosto preoblikuje v opredelitev kot je: »religija je pojav, vrednostni sistem, sklop verovanj in praktik in podobno, s katerimi se ljudje borijo z zadnjimi vprašanji svojega življenja in zagotavljajo v končni instanci stabilnost in koherentnost družbenega sistema, povezanost članov družbe na skupnih osnovah« ipd. (Kerševan 1975: 146). V tem smislu in na ta način naj bi imela vsaka družba religijo, čeprav se le-ta lahko imenuje tudi antireligija.

2.2.4 Funkcije religije

Če sem do sedaj vsaj v osnovi predstavil opredelitev religije, njen pomen in vlogo, smatram, da je prav, da se za boljše razumevanje trdovratne obstojnosti religijskega fenomena, na kratko ustavim tudi pri opisu temeljnih funkcij religij v družbi.

Že klasiki sociološke misli so imeli različne poglede na funkcijo religije v družbi. Durkheim kot vnet zagovornik socialne in psihološke funkcionalnosti religije je trdil, da religija povezuje posameznike v moralno skupnost. Religija naj bi držala ogledalo družbe, zato naj bi bila družba brez religije globoko patološka (glej Aldridge 2000: 63).

Za razliko od Durkheima je marksizem na religijo sicer gledal kot na nujno fazo v razvoju človeštva, vendar je njena vloga za Marxa in Engelsa negativna. Po njunem mnenju religija povzroča odtujitev človeka, s tem, ko z odmikom v »višje sfere« zanemarija realnost in ponuja iluzorno srečo, ter obenem preprečuje borbo za pravo, realno srečo.

V literaturi je zaznati navajanje številnih funkcij religije od katerih so najbolj zastopane naslednje:

1. *Funkcija pogleda na svet.* Religija podaja svoj pogled na nastanek sveta. Ta je za njo dualističen, obstaja ta in drugi svet, profani in posvetni, med njima pa vlada poseben odnos.
2. *Kompenzacijska/dekompenzacijska funkcija.* Za religijo bi lahko dejali, da ima, s tem, ko ponuja tolažbo v trenutkih nesreče in žalosti, anastetično funkcijo. Ponuja se kot uteha za blažitev težav, deluje kot osvežilni tonik. V tem kontekstu je Marx dejal, da je religija »srce brezsrčnega sveta«, Lenin pa jo je označil za »duhovno vodko« v kateri sužnji kapitala utapljuje svojo človečnost.
3. *Etična oziroma družbeno kontrolna funkcija.* Vse religije vsebujejo etična načela o tem kaj je moralno in kaj ne, kaj je dobro in kaj slabo. Za številne etike oziroma načela se trdi, da so dane od boga, zatorej teonomne, za druge se priznava, da so delo človeka, antroponomnega izvora. Na hierarhični lestvici etik so teonomne nad antroponomnimi, so nesporne ter starhospoštovane. Da je etična funkcija osnovna funkcija religije je smatral Kant, vendar ne v smislu, da morala izhaja iz religije, pač pa kako religija služi morali.
4. *Integracijska/dezintegracijska funkcija.* Že Durkheim je trdil, da religija integrira ljudi v moralno skupnost, vendar je obenem zanemaril dejstvo, da vsaka integracija skupnosti navznoter, povzroča dezintegracijo te iste skupnosti navzven¹⁸. Tipičen primer procesa pretirane religijske integracije je

¹⁸ Religijska integracija je v ZDA pripeljala do pojava, da je družba rasno najbolj segregirana prav ob nedeljah, ko gredo ljudje k maši. Cerkve so praviloma rasno čiste, obstajajo torej belske, črnske, latinoameriške,.. cerkve. Religijska notranja homogenizacija in integracija na ta način resda krepki določeno skupnost, vendar jo obenem oddaljuje, polarizira in segregira od vseh ostalih.

pojav t. i. »izvoljenih ljudstev¹⁹«, ter njihova segregacija in polarizacija v odnosu do narodov, ki jim stadija posvečenosti »ni uspelo doseči«. S procesom religijske integracije je dobro prežeta Poljska družba, ki se je prav zaradi številnih nevarnosti in ogrožanj sosednih narodov in religij, notranje povezala v enotno moralno skupnost katoliške cerkve, kar bom posebej razložil in prikazal v empiričnem delu naloge.

5. *Legitimizacijska funkcija*. Religija kot legitimizator oblasti in njenih dejavnosti, spolnih in rasnih segregacij, vojn, režimov, ideologij, svetovnih nazorov²⁰. Že Marx je dejal, da religija opravičuje razredno družno in, da deluje kot neka vrsta moralne sankcije (glej Flere in Kerševan 1995: 16–22, 40–62).

Podpoglavje o religiji zaključujem s Parrinderjevo ugotovitvijo oziroma navedbo, da je religija univerzalno navzoča v vseh človeških družbah od najzgodnejših časov dalje, da je torej obstajala, in še vedno obstaja, na vseh stopnjah človeškega razvoja in domala v vsaki kulturi, kar nam omogoča prištevati jo med kulturne univerzalije (Parrinder 1977).

To seveda ne pomeni, da so (oziroma da) vsi posamezniki ali pa velika večina pripadnikov neke družbe sprejemali (oziroma sprejemajo) religijo in njene predstave o svetu kot nesporna dejstva, kar bom, na osnovi empiričnih podatkov iz obstoječih družboslovnih raziskav religijske scene v Sloveniji in tudi širše, podrobneje prikazoval in utemeljeval v nadaljevanju naloge, temveč zgolj nakazuje na njeno vsesplošno prisotnost.

¹⁹ Za zgodovino razvoja in vzpona krščanstva je značilna tesna soodvisnost in celo simbioza religije in naroda, kajti v Evropi se je rojstvo naroda velikokrat, še posebej v obdobju drugega vala evangelizacije okoli leta 1000, časovno ujelo s prehodom iz poganstva v krščanstvo. Nemara najstarejše poistovetenje religije in usode naroda naj bi izviralo iz Francije. Po izročilu, ki ga je potrdila opatija Saint-Denis, je bilo francosko kraljestvo izvoljeni narod, poklican, da po Kristusovem prihodu nadaljuje poslanstvo starozaveznega Izraela. Od tod tudi maksima »*Gesta Dei per Francos*«; bog ima najraje Francoze (glej Remond 2005: 127-130). Glej tudi poglavje »civilna religija«.

²⁰ Uradno stališče religije do zadev državnega ali splošno javnega interesa ima po prepričanju številnih analitikov velik vpliv na delovanje vernikov, delno pa tudi na tiste, ki niso verni. Da to drži, kažejo med drugim kolaboracijska delovanja številnih vernikov in RKC kot institucije v času med II. svetovno vojno, kot posledica politike Papeža Pi XII., ki je s svojim molkom in neumešavanjem v vojne dogodke posredno legitimiziral početje nacistične Nemčije, ter si tako prislužil ime Hitlerjev Papež. Svojo politiko posrednega odobravanja je spremenil šele leta 1945, ko je uradno označil nacizem za izmeček človeštva, medtem, ko holokavsta ni obsodil nikoli.

2.3 Religioznost

Ugotovitev iz prejšnjega podpoglavja, da religija kot skupek najvišjih vrednot, idealov in ciljev obstaja v vsaki družbi me navaja na sklep, da vsakdo običajno v nekaj veruje. Vprašanje je samo, v kaj veruje, kateri so tisti najvišji ideali, cilji in vrednote in koliko gre pri tem za religioznost?

Izrednega pomena za razumevanje določenih podatkov iz analiz družboslovnih raziskav odnosa do religije, religioznosti in njenih pojavnih oblik, ki jih bom prikazoval v empiričnem delu naloge je, da najprej sistematično osvetlim pojem religioznosti, način raziskovanja tega pojava, njeno razsežnost, tipologijo, kazalce ter pojavnne oblike.

2.3.1 Pojem religioznosti, njeno raziskovanje in merjenje

»Pod religioznostjo pojmujeemo stanje, stopnjo, intenziteto, obliko in konfiguracijo sestavin navezanosti človeka oziroma skupnosti na religijo« (Flere in Kerševan 1995: 68). Navezanost, stopnja oziroma intenziteta religioznosti pa se od okolja do okolja močno razlikuje. Razlike (včasih prav velike) so vidne ter evidenčne že znotraj posamezne dokaj »homogene« družbene skupine (npr. nacionalne države, naroda), še bolj se razlike intenzivirajo v medsebojni primerjavi z drugimi etničnimi, nacionalnimi in kulturnimi okolji.

Empirična sociologija religije prav na področju oblike, stopnje in sestavine navezanosti človeka ali skupnosti na religijo ugotavlja velike zgodovinske, prostorske, družbene in druge razlike. Pri tem so ji v pomoč učinkoviti merski inštrumentariji, katere so razvili številni avtorji in jih v nadaljevanju na kratko predstavljam.

Za raziskovanje religioznosti kot pojava sta nesporni avtoriteti avtorja Glock in Stark, ki sta opirajoč se na Fukuyamo, oblikovala razlago o petdimenzionalni razsežnosti religioznosti. Te razsežnosti so²¹:

1. *ideološka razsežnost*, ki ponazarja stališče do verskega nauka;

²¹ Na podlagi raziskovanj v severni Kaliforniji sta Glock in Stark prišla do sklepa, da gre za medsebojno neodvisne razsežnosti saj najvišji koeficient korelacije med katerimikoli razsežnostmi ni presegel 0,57 (Koeficient korelacije se teoretično lahko približa vrednosti 1,00, dejansko pa redko preseže 0,80, kar priča o zelo intenzivni povezavi med skupki pojavov. Vrednost koeficienta 0.50-0,60 v raziskavah te vrste pa kaže na intenzivne povezave). Kot najpomembnejša in najvplivnejša komponenta se je, skozi raziskavo, pokazala ideološka komponenta. (glej Flere in Kerševan 1995).

2. *ritualna razsežnost* meri udeležbo pri obredju;
3. *izkustvena razsežnost* ugotavlja stopnjo verskega doživetja;
4. *Intelektualna razsežnost* predstavlja poznavanje dejstev o veri ter stopnjo verovanja v njihovo nesporno resničnost;
5. *posledična razsežnost* kaže na stopnjo izpeljave verskih določil v vsakdanjem življenju (glej Flere in Kerševan 1995: 68).

Inštrumente za merjenje religioznosti, ki bi bili neodvisni od verske pripadnosti, je poizkušal oblikovati ameriški raziskovalec religije Yinger. Po njemu bi bilo možno uporabiti jih za merjenje religioznosti nasploh, torej neodvisno od doktrinarnih in siceršnjih razlik med verstvi. Inštrumentarij zajema različne trditve kot npr.: »trpljenje, krivice in končno smrt sodijo v človekovo usodo, ni pa nujno, da gre za negativne izkušnje, njihov pomen in posledice bi lahko oblikovali z našimi nazori do teh pojavov«; »kljub pogostim kaotičnim pogojem človeškega življenja verjamem, da obstaja red v življenju, ki ga bomo enkrat dojeli«... (glej Yinger 1970).

Tudi na področju nekdanje Jugoslavije so se uveljavile različne metode za proučevanje religioznosti, še posebej takšne, ki so medsebojno kombinirale ideološke elemente: vera, cerkvenost in opravljanje cerkvenih ritualov.

Tipologija, ki jo je postavil Ćimić (1966: 94) in je danes še vedno zanimiva prikazuje naslednje tipe religioznosti²²:

1. *teološko prepričan vernik* je tisti, ki je po teološki poti spoznal nujnost obsoja boga. Tak vernik z verskega stališča racionalno argumentira svoja dejanja, je strpen, saj se čuti superiornega;
2. *tradicionalni vernik* ima zgolj emotivno potrebo po religiji. Svojim verskim potrebam zadosti na tradicionalen in kolektiven način. Običajno je manj izobražen;
3. *dvomeči vernik* se nahaja med vero in nevero. Ni gotov glede obstoja boga, prav tako ni gotov v nasprotno. Ni aktiven v zagovarjanju religije;
4. *emotivni ateist* je zavrgel religijo na podlagi neracionalnih razlogov;

²² Po raziskavi, ki jo je v šestdesetih letih 20. stoletja v Hercegovini opravljal Ćimić je bilo med katoliki teološko prepričanih vernikov 5%, tradicionalnih vernikov 61% in dvomečih vernikov 34%. Bistveno drugačne podatke je dobil na populaciji pravoslavcev, kjer za razliko od katoličanov sploh ni bilo opredeljenih za teološko prepričane vernike, medtem, ko se jih je za tradicionalne vernike izreklo le 28% (glej Ćimić 1966).

5. *racionalni ateist* z logično-racionalnimi argumenti, ki jih črpa iz filozofije in znanosti upravičuje svojo nereligioznost, svoje zavračanje boga.

Poleg navedenih tipov religioznosti Ćimić razlikuje še tri obrobne oziroma deviantne tipe, ki jih v numeričnem prikazu ne zajema:

1. *navidezni vernik*, ki je v bistvu ateist, toda zaradi konformizma ali zaradi kljubovanja okolju se kaže kot da veruje;
2. *navidezni ateist*, se iz podobnih razlogov kot navidezni vernik vede ateistično;
3. *indiferentni vernik* oziroma ateist je oseba, ki je prenehala razmišljati o obstoju boga in za katero je vse, kar zadeva to vprašanje, stranskega pomena (glej Ćimić 1966: 133).

Marko Kerševan je na osnovi predpostavke, da je v Sloveniji katoliška cerkev dominantna trdil, da je razmerje do nje osnovni kazalec religioznosti. V tem kontekstu je postavil naslednjo klasifikacija odnosa do religije²³:

1. *cerkveno konformen vernik* je tisti, ki zase trdi, da je »prepričan katoliški vernik«;
2. *nekonformističen vernik* se strinja, da je religiozen, čeprav ne sprejme vsega, kar cerkev uči;
3. *neodločen* večkrat razmišlja o religijskih vprašanjih in veri, vendar si o tem še ni na jasnem;
4. *ravnodušna oseba* je popolnoma indiferentna in jo sploh ne zanima religija zato do tega vprašanja nimajo svojega stališča;
5. *nereligiozen* zavrača verski nauk in prakso, vendar ni aktiven nasprotnik religije;
6. *nasprotnik religije*, ki aktivno zavrača religijo (glej Kerševan 1969: 71; 1989: 101).

²³ Na osnovi klasifikacije je opravil Kerševan leta 1968 in 1981 raziskavo religioznosti med ljubljanskimi srednješolci in pri tem ugotovil naslednje: Cerkveno konformnih vernikov naj bi bilo 8%, (leta 1981 8%), nekonformističnih 16% (leta 1981 18%), neodločenih 16% (leta 1981 13%), ravnodušnih 5% (leta 1981 7%), nereligioznih 45% (leta 1981 42%) in nasprotnikov religije 12% (leta 1981 pa 5%). Zanimiv je predvsem podatek o bistveno nižjem številu nasprotnikov religije leta 1981 v primerjavi z letom 1968, kar kot indikator nedvomno kaže na izginjanje kontrareligiozne elite ter večja stopnja tako verske kot tudi splošne družbene tolerantnosti in pluralnosti takratne Slovenske družbe (glej Kerševan 1969 in 1989).

Za ugotavljanje stopnje religioznosti oziroma njeno merjenje je potrebno izvajati preizkuse oziroma ustrezne empirične sociološke raziskave, kar se v Sloveniji izvaja od sredine šestdesetih let prejšnjega stoletja. Osnovo za tovrstno dejavnost predstavljajo določeni kazalci religioznosti, kot so tisti, podani v konceptu raziskave *Aufbruch*²⁴1997, ki jih je zasnovala skupina raziskovalcev v okviru Pastoralnega foruma Dunaj in predstavlja najcelovitejšo operacionalizacijo religijskih vprašanj. Vprašalnik sestavljen z namenom ugotavljanja religioznosti izčrpno operacionalizira s petnajstimi trditvami, ki pokrivajo tri temeljne koncepte: vero v boga, vero v posmrtno življenje in ortodoksnost.

Poleg tega se lahko, z namenom širitve in bolj poglobljenega opazovanja pojava, uporabljajo številni alternativni kazalci religioznosti: izjava o vernosti, razumevanje boga, razumevanje Jezusa, občutek božje bližine, povezanost s cerkvijo in verskimi skupnostmi, verska praksa, udeleževanje verskih obredov (glej Toš 1999: 57).

Na osnovi analize podatkov ter vključevanja posameznih vrednosti v naprej določene osnovne tipe (ne)religioznosti dobimo opis stanja oziroma sliko religijske razsežnosti posameznega družbenega okolja. Osnovna tipologija je pri tem lahko različna, eno takšnih ponuja že omenjena raziskava *Aufbruch*, ki enote razvršča v tri skupine ali tipe:

Tip A – *nereligiozni*, za katere je značilna izpraznjenost religijskih vsebin;

Tip B – *avtonomno religiozni* ali prehodni tip, katere označuje individualizirana religioznost;

Tip C – *cerkveno religiozni*, ki delujejo v skladu s cerkveno zapovedanim naukom, so ortodoksni in dogmatsko religiozni (glej Toš »in drugi« 1999: 48–71).

2.3.2 Pojavne oblike religioznosti

V obravnavi religioznosti ne moremo mimo vprašanja obstoja številnih specifičnih oblik ali tipov, ki sobivajo skupaj z že omenjeno uradno cerkveno,

²⁴ Raziskava *Aufbruch der Kirchen in Landern Os(Mittel) Europas (1997)* je celovita raziskava religijskih vprašanj v katero so bile poleg Slovenija vključene še Litva, Madžarska, Poljska, Češka, Slovaška, Hrvaška, Ukrajina, Romunija in nove zvezne dežele ZRN (bivša NDR) in pri zasnovi katere je sodeloval prof. dr. Niko Toš iz FDV-ja, Univerze v Ljubljani.

institucionalno-zaželeno, elitno religioznostjo. Najpomembnejše med njimi so ljudska, sekularna ali posvetna in civilna religioznost ter verski fundamentalizem.

»Ljudska religioznost vsebuje vse tiste vzorce vedenja in nauke, zlasti pa rituale, ki jih udejanja množica navadnih vernikov« (Flere in Kerševan 1995: 71), ter se razlikuje, pogostokrat celo nasprotuje uradni cerkveno predpisani in zaželeni religioznosti. Gre predvsem za religioznost, ki se opira na neko versko tradicijo in je ob robu tistega kar narekuje uradna cerkev.

Za številne vernike, predvsem katoličane, je v vsakdanjem življenju pomembnejša ljudska religioznost kot uradni cerkveni nauk, kar potrjujejo analize iz podatkov družboslovnih raziskav. Ti podatki kažejo, da množstvo praznikov in obredov izgublja versko komponento, torej namen in smisel določen s strani cerkve in postajajo del narodne folklore. Tipičen primer takšnega oddaljevanja od uradnega nauka je, ko ob martinovanju vino ter druženje postane pomembnejše od spomina in spoštovanja do »svetega« Martina.

Ljudska religioznosti je del tradicionalne kulture in ima svoje korenine v času pred sprejetjem objavljenih religij odrešitve, kamor sodi tudi krščanstvo. Prepleta se z magično komponento, v novejšem času pa vse bolj izgublja religijski pomen in postaja del komercialnih, turističnih in na sploh banalnih delovanj.

Sekularna ali posvetna religioznost, po mnenju Flereta in Kerševana, označuje »pojave idolatrije, malikovanja ljudi, dogodkov, organizacij, kjer prihaja do doživetij in ritualov podobnim tistim, ki so značilni za religijo«. Kljub temu, da tovrstni pojavi niso nekaj novega, smatrata, da so se do popolnosti razvili šele v 20. stoletju, kot odgovor na sekularizacijo, katere učinki naj bi povzročali duhovno praznino, brezno in še posebej pomanjkanje svetega (Flere in Kerševan 1995: 71–72).

Izrednega pomena za sociološko teorijo ima del sekularne religioznosti imenovan civilna religija²⁵. Pojem je uvedel ameriški sociolog Bellah, ki opazuje družbeno okolje skozi oči funkcionalista in vidi Američane poenotene v svoji »veri v

²⁵ Pojem civilna religija sicer v sociologiji ni popolnoma sprejet, ker naj bi v resnici šlo, kot navaja sam Bellah, za »školjko brez vsebine«. S tem je želel povedati, da se pojem civilna religija vsebinsko preveč pokriva s tistim, čemur pravimo politična ideologija. Politična ideologija s svojim malikovanjem in pristranskostjo do obstoječega pripelje do točke, kjer slika nima več nobene stičnosti s stvarnostjo, kar med drugim najdemo tudi v civilni religiji (glej Bellah in Hammond 1980).

amerikanizem«. Pravi, da, če imajo Američani kakršnokoli vero, potem je to predvsem in zlasti vera v Združene Države Amerike (glej Bellah in Hammond 1980).

Civilna religija poudarja svetost naroda, njegovo poslanstvo in posebno navezanost na boga ter obenem posebno odgovornost do njega. Na ta način lahko, kot navaja Pantić (1985), za posebno ateistično različico civilne religije štejemo tudi komunizem kot ideologijo razvijanja ideje o konsumaciji zgodovine, ki ji bo sledila družba brez slehernega izkoriščanja, dominacije, tlačenja, torej spet različica odrešitve.

Med tipe religioznosti lahko prištejemo tudi t. i. verski fundamentalizem²⁶, katerega Marty definira kot:

obremenjenost in obsedenost s kolektivno identifikacijo, kot dualističen odnos do stvarnosti (črno–belo), prizadevanje po ideološki čistosti, podkrepljeno zavest o sovražniku, občutek krize in nujnosti, ki nastopa, prizadevanje po uveljavitvi vsestranske spremembe v družbenem življenju, kar lahko pomeni totalitarno družbo, selektivno sklicevanje na moderniteto in tradicijo, avtoritarno vodstvo (Marty in Appleby 1991: 815).

Najplodnejša tla za vznik in vzpon verskega fundamentalizma so krize ali domnevne krize družbenega razvoja in kolektivne identitete, zato se jih večkrat napačno zamenjuje z nacionalističnimi ali drugimi podobnimi gibanji. Tisto, kar fundamentaliste resnično moti je sodobni sekularizem in vrednote moderne potrošniške, hedonistične, pluralne, strpne in relativistične družbe, kar naj bi, po njihovem prepričanju, vodilo družbo čez rob apokaliptičnega brezna, od koder ni vrnitve.

²⁶ Modernizem prinaša številne izzive na katere lahko uradna religija reagira na tri osnovne načine: sprejemanje novitet kot nekaj normalnega, zaprtje vase ter pasivnost, akcija za vrnitev starega, torej nasilno nasprotovanje modernizmu, kar v biti zagovarja fundamentalizem. Pojav datira s konca 19. stoletja, prvič pa se ga omenja ob razvrščanju ameriškega protestantizma na fundamentalistično in liberalistično smer. Pristaši fundamentalistične smeri zavračajo velika znanstvena odkritja, evolucijsko teorijo, odpravo suženjstva ter kritično branje Biblije ter oblikujejo pet fundamentov vere: nezmotljivost Biblije; božanskost Jezusa Kristusa ter resničnost njegovih čudežev; substitutivna teorija o smislu Jezusove smrti; deviško spočetje Jezusa in pojmovanje vstajenja kot telesnega vstajenja (glej dela Karen Armstrong, Toma Smitha in M. Ruthvena).

2.4 Cerkev

V krščanski tradiciji se srečujemo s številnimi tipi verskih skupnosti, osnovne med njimi so: cerkev, denominacija, sekta in kult. Ker namen naloge ni podrobneje analizirati te skupnosti, bi od vseh naštetih predstavil le najpomembnejšo in najbolj razširjeno: cerkev oziroma natančneje rimskokatoliško cerkev.

Cerkev je institucionalizacija religije. »Religija se utelesi v skupini ljudi, ki je bolj ali manj strukturirana in se prepozna kot posebna verska skupnost – kot cerkev« (Smrke 2000: 64).

Kerševan (1989: 161) cerkev označuje kot organizacijo posebne vrste, kot nosilca konkretne religije.

Za cerkev bi lahko dejali, da predstavlja idealni tip verske skupnosti v Webrovem pomenu. Pretendira na univerzalnost, zajeti poizkuša ves svet, razodeva nauk in vsiljuje svojo oblast nad vsemi. Te tako želene popolne univerzalnosti sicer nikoli ne doseže, vendar kljub temu postane vladajoča verska ustanova.

Rimskokatoliška cerkev je največja od vseh krščanskih cerkva in obenem cerkev največje religije današnjega sveta – krščanstva, katere temelj, predstavljen v krščanskem svetem pismu, posebej v novi zavezi, je verovanje v Jezusa Kristusa. Osrednji motiv je odrešenje človeka in človeštva od smrti, trpljenja in drugih posledic izvirnega greha, kot upora prvih ljudi njihovemu stvarniku – bogu. Pri tem je odrešenje mišljeno kot odrešenje ob koncu sveta, ob ponovnem prihodu Kristusa na Zemljo (glej Kerševan 1989: 158).

Izraz katoliški izhaja iz besede *katholikos*, kar v grščini pomeni vesoljen, splošen, obči. Krščanska skupnost se je občasno poimenovala kot katoliška že na začetku 2. stoletja, medtem, ko pridevnik rimsko- v izrazu označuje in poudarja središčni pomen Rima v mitologiji katoliške cerkve (glej Smrke 2000: 246).

Avtoriteta je v cerkvi hierarhično, centralistično in včasih tudi monarhistično razporejena. Kler vlada nad laiki. Birokratska urejenost ter popolnost predpisanih postopkov in procedur v notranjem delovanju cerkve, jo zopet povezuje z Webrom in

njegovim opevanjem birokracije. Rimskokatoliška cerkev²⁷ je še posebej centralistično organizirana, saj so cerkve v posameznih nacionalnih državah v popolnosti podrejene Vatikanu, torej Svetemu sedežu. Na čelu hierarhije je papež kot vrhovni vladar cerkve na Zemlji. Kot pravi Grgičeva (1983: 11–18), želi rimskokatoliška cerkev delovati na vseh področjih človekovega udejstvovanja. Ne posveča se zgolj religioznim in moralnim naukom in vprašanjem, temveč je doktrinarno oblikovana na način aktivnega poseganja na politična, gospodarska, kulturna, socialna in druga vprašanja, ki so sicer v domeni države.

Članstvo v cerkvi je praktično avtomatsko, takoj po rojstvu, z ustreznim obredom prehoda, brez zavestnega pristanka. Od tod številne trditve predstavnikov rimskokatoliške cerkve na Slovenskem, da so ateisti v izraziti manjšini. Po njihovem globokem prepričanju so pripadniki katoliške vere vsi tisti, ki so krščeni, ne glede na to, ali dejansko verujejo v temeljne cerkvene dogme in ali obiskujejo verske obrede ali ne. Enačenje krsta z vernostjo pa seveda ne zdrži niti najmanjše znanstvene kritike.

2.5 Teizem, monoteizem in ateizem

V občem pomenu beseda *teizem* pomeni bogoverstvo, vero v boga ali bogove. Je religiozno ali filozofsko prepričanje o obstoju boga. Teizmi so različni religijski koncepti, ki se razlikujejo po načinu verovanja in odnosa do vrhovnega bitja.

Billington poizkuša pokazati, da medtem, ko je religija fundamentalna za človeka, v primeru boga ni tako. Kot pravi, je religija naravna, bog je umeten; religija je neizogibna, bog ni nujen. S tem je želel poudariti pomembno razliko med religijo in teizmom, kot načinom verovanja v boga. Po njemu je religija bistveno širši pojav od teizma, kar je logično, glede na to, da niso vse religije teistične, da torej ne verujejo

²⁷ Tipična značilnost RKC je tudi religijska mimikrija, s katero želi doseči enačenje Kristusa s cerkvijo. Na mimikretičen način RKC poizkuša zavesti operaterja (vernika), da naj bi le-ta verjel kako je cerkev isto kot Kristus, s tem pa naj bi se ga prisililo v nadvse spoštljivo obnašanje. Jasno namreč je, da se v Kristusa ne dvomi in, če je cerkev enako Kristus, potem se ne sme dvomiti niti v cerkev. Značilno za RKC v postkomunističnem oziroma tranzicijskem času je doživljanje avtentičnih, pa tudi cel kup mimikretičnih konverzij, ki so odraz sprenevedanja in zavajanja družbe. Tipičen primer mimikretične akcije je tako trditev uradne cerkve na Slovenskem, da ima danes manj premoženja in, da je bolj uboga kot je bila za časa komunizma (iz predavanj pri predmetu Sociologija religije, nosilec predmeta Marjan Smrke).

vse v boga in, da ni vsakdo, ki ne veruje v boga zato tudi nereligiozen (glej Billington 2002).

V knjigi *Religija brez boga* (2002) Billington razmišlja o pojavnih oblikah povezanosti religije in boga, o tem, kaj imajo ljudje v mislih, ko razmišljajo o ideji, da bog obstaja in na tej osnovi navede najpogostejše teistične koncepte: deizem, panteizem, panenteizem, animizem, dualizem ali diteizem, teizem, politeizem, monoteizem in ateizem kot protipol vsem naštetim teizmom.

Glede na to, da se bom v empiričnem delu naloge ukvarjal s problemom religijskih sprememb v Sloveniji in drugih državah srednje in vzhodne Evrope, zaznamovanih s katolicizmom, je smotrno, da predstavim zgolj tiste koncepte teizma, ki so aktualni za to zvrst religije: teizem, monoteizem in ateizem.

2.5.1 Teizem

Grška beseda *theos* pomeni bog, tako kot latinska *deus*. Teizem ali vera v bogove je višja stopnja religioznega pojmovanja sveta. Kot navaja Pavičević (1988: 182), veliko religiologov smatra, da je o bogovih govora takrat, ko začno duhovi dobivati osebne konotacije, antropomorfne oblike in svoja imena in začno opravljati povsem določene funkcije v svetu.

Teizem izraža podobo boga, ki je danes razširjena v treh največjih religijah sveta: krščanstvu²⁸, islamu in judaizmu. Združuje tako deizem kot panteizem, sprejema transcendentnega boga prvega koncepta in imanentnega boga slednjega koncepta. Ta kombinacija verujočim daje podobo boga, ki je vsemogoč, ljubeč,

²⁸ Kristjani naj bi dobili svoje ime po Jezusu Kristusu, ki naj bi se rodil v Betlehemu v Judeji med letoma 6 in 4 p.n.š. Odraščal naj bi v Nazaretu v Galileji ob tridesetem rojstnem dnevu pa naj bi ga v reki Jordan krstil Janez Krstnik. Po krstu je Jezus zbral okoli sebe 12 učencev (apostolov) s katerimi je hodil po deželi in oznanjal prihod božjega kraljestva. Po prepričanju naj bi ga v 33 letu starosti prijeli, mučili in usmrtili rimski oblastniki v sodelovanju z judovskimi svetniki in verskimi voditelji. Na križu naj bi umrl na petek, v nedeljo tri dni po smrti pa naj bi vstal od mrtvih in se nato naslednjih 40 dni prikazoval številnim svojim učencem. 10 dni po Jezusovi smrti naj bi Peter, voditelj apostolov, zbrani množici naznanil, da je bog obudil Jezusa od mrtvih in, da je Jezus obljubljeni Mesija, zato naj se krstijo v njegovem imenu. Iz Jeruzalema se je v naslednjih stoletjih krščanstvo naglo širilo na vse strani takratnega Rimskega imperija, dokler ni leta 380 z razglasom cesarja Teodozija postala edino dovoljena religija cesarstva. Številni spori znotraj krščanske cerkve dosežejo kulminacijo leta 1054, ko pride do delitve na vzhodno pravoslavno in zahodno katoliško cerkev. V 16. stoletju se razmere znotraj katoliške cerkve zaostrijo do vrelišča zato se le-ta zopet razdeli na dva velika dela: na rimskokatoliško in protestantsko cerkev. Rimskokatoliška cerkev, ki je med verniki močno prevladujoča tudi na Slovenskem, je od vseh naštetih oblik krščanskih cerkva najbolj centralistična, konzervativna, hierarhična in predvsem nadnacionalna, kajti podrejena je neposredno Vatikanu (glej Smrke 2000).

nepopustljiv in milosten hkrati. Je bog, ki se aktivno vmešava v življenja ljudi. Teizem se pojavlja v dveh osnovnih oblikah: monoteizmu in politeizmu.

2.5.2 Monoteizem

Monoteizem je nauk in verovanje o obstoju enega samega boga, ki v sebi združuje vse prilastke, svojstva in značilnosti božanskega.

Edini obstoječi bog v monoteizmu naj bi človeku odkril svojo moč preko stvarjenja vesolja in, v nasprotju s klasičnim deizmom, kjer se bog po stvaritvi kozmosa umakne, še vedno razkriva svojo prisotnost kot vodnik in varuh ljudi. Bog neprestano ždi nad ljudmi, ustvarjenimi po njegovi podobi, le-ti mu zato ves čas odgovarjajo za svoja dejanja.

2.5.3 Ateizem

Ko govorimo o religiji v sodobni družbi ter glavnih značilnostih religiozne situacije, ne moremo mimo vprašanja religiozne indiferentnosti, nereligioznosti in ateizma. Pojmi kot so ateizem, ateizacija, dedogmatizacija in sekularizacija bodo imeli posebno mesto v poglavju v katerem bom predstavljal religijske spremembe v postkomunističnem oziroma tranzicijskem času, zato je primerno, da jih поблиže predstavim.

Takoj na začetku je potrebno prikazati osnovne pojmovne in terminološke razlike med pojmom nereligioznost in ateizem.

Z besedo nereligioznost se navadno označuje odsotnost religiozne prakse na sploh, medtem, ko naj bi ateizem predstavljal zavestno in izrecno zavračanje, odklanjanje religiozne prakse. Kerševan dodaja, da zgornja opredelitev terminološko ni povsem korektna kajti ateizem naj bi pomenil le zanikanje teizma, torej opredeljene religiozno-filozofske koncepcije, ki jo zavračajo tudi nekatere religije same, običajno pa se ideološka konotacija ateizma uporablja veliko širše, kot pojem za opredeljevanje zavračanja religije sploh (glej Kerševan 1975: 224–232).

V obeh primerih, tako pri nereligioznosti kot pri ateizmu, gre za po definiciji negativno pozicijo nasproti religiji, zato ni smiselno govoriti o nasprotju med religijo in ateizmom, kajti ateizem sam po sebi ni neka posebna praksa nasproti religiozni

praksi, kot so to druge družbene prakse: materialna proizvodnja, znanost, umetnost, ideologija.

Dugandžija pravi, da imajo tisti, ki menijo, da je religija univerzalen pojav, ateizem za perifernega, zato le-ta po njihovem prepričanju nikakor ne more biti alternativa teizmu. Ob temu dodaja, da teizem in ateizem od nekdaj, ne glede na to, da je bil ateizem vedno pojav v manjšini, hodita z roko v roki, kajti ateizem se ne izreka le o sebi temveč tudi o religiji. Ateist smatra, da se vprašanja religije tičejo tudi njega, saj njegov odnos temelji na odklanjanju teističnega pojmovanja sveta. Ateizem predstavlja svojevrstno reakcijo na teizem. Zato je, kot pravi Dugandžija, za poznavanje nereligioznosti in njenih pojavnih oblik, od katerih je zanikanje boga ali ateizem najbolj znana, potrebno najprej dobro poznati religijski sindrom. Bistvo razlike med teizmom in ateizmom je po Dugandžiji zgolj v priznavanju oziroma nepriznavanju boga (glej Dugandžija 1995: 14–25).

Kljub teoretični dorečenosti samega pojma, pa ima označba ateizem v družbenih oziroma religijskih praksah različne konotacije. Številne religije označujejo kot ateiste vse tiste posameznike ali skupine, ki ne priznavajo njihovega boga, čeprav verujejo v drugega. Tako je npr. krščanska tradicija imela dolgo časa za ateiste muslimane, ki kot taki niso pripadali nobeni krščanski veji oziroma niso verovali v »pravega« boga. Tudi Judje in kristjani so bili s strani poganskih ljudstev srednje in zahodne Evrope označeni kot ateisti, ker kljub verovanju v boga niso priznavali poganskih božanstev (glej Armstrong 1994: 406).

Razlogi za pojav ateizma so številni. Lahko so racionalni, družbeni, emotivni, socializacijski, kot odpor na obstoječe stanje ali kot posledica vojnih grozot in osebnih travm. Tako ateisti kot teisti želijo ustrezne odgovore na vprašanja izvora, obstoja in bistva sveta, razlika je v tem, da ateisti v razlago ne vključujejo božje intervencije. Ateizem predstavlja doktrino, da bog ne obstaja in, da je verovanje v njega lažno verovanje. Vendar ob tem postavlja niz drugih kategorij, celoten splet mišljenj in stališč, ki se tičejo človekovega življenja, njegovega obstoja in smisla. Ateizem se torej ne osredotoča izključno na vprašanje boga, njegovega obstoja oziroma neobstoja, temveč prvenstveno na pomembna vprašanja človekovega

bivanja, na katera odgovore želi najti na ne-teističen način, na način neupoštevanja božje intervencije. Sled tega so se znotraj ateizma razvile številne vrste različnih svetovnonazorskih stališč in kategorij, kot na primer nereligioznost, antiteizem, indiferentizem²⁹ oziroma ravnodušnost, nihilizem...

Nikola Skledar je zapisal, da ima ateizem kot »razumevanje in prepričanje, da sta vesolje in svet nastala in sta upravljana z lastnimi, imanentnimi zakonitostmi, kot samonikla naravna procesa in nista ustvarjena in vodena z nadnaravnim, popolnim umom transcendentnega demiurga..., enak teoretično-praktični izvor, kot na primer teizem, panteizem, agnosticizem in ostali pogledi na svet« (Skledar v Dugandžija 1995: 36).

Za preučevalce religije, religijskih sprememb in sploh družbenih trendov na polju religije in religioznosti je izrednega pomena način oziroma metodologija ločevanja med teisti in ateisti. Odgovoriti je potrebno na vprašanje, kdo sploh so ateisti oziroma teisti in ali je znotraj teh dveh kategorij še kakšna delitev?

S to problematiko se je veliko ukvarjal Marjan Smrke, ki je želel na osnovi znanih podatkov iz raziskav *Slovensko javno mnenje* zavreči trditve bivšega nadškofa rimskokatoliške cerkve v Sloveniji Franca Rodeta, glede tega, da so ateisti v Sloveniji v izraziti manjšini in, da so le-ti nemoralni, neosmišljeni in nesrečni ljudje.

Pri tem se je oslanjal na Smithovo razdelitev populacije na polariteti verni - neverni oziroma teisti - ateisti:

1. *socializacijski teist*, ki je vedno veroval v boga in veruje tudi sedaj;
2. *personalni teist*, za katerega velja, da nekoč ni veroval v boga sedaj pa veruje;
3. *naravni ateist* nikoli ni veroval in tudi sedaj ne veruje;
4. *personalni ateist* je včasih veroval, sedaj pa ne veruje več (glej Smith 1974).

Številni, kot sem že zapisal, smatrajo, da so ateisti ljudje brez moralnih načel in vrednot, ki bi jim v življenju kazale pravo pot. Predvidevajo, da človek brez boga

²⁹ Religiozna ravnodušnost ali indiferentnost je pojem o katerem se veliko govori v zvezi z religioznostjo v sodobnih družbah. Ne more se je opredeliti kot odsotnost religiozne prakse niti kot izrecno zavračanje religije. Izraža marginalnost religiozne prakse v življenju posameznika, ki je s tem omejena na izjemne situacije in ostaja brez vpliva na vsakdanje življenje ljudi oziroma se dotika le nekaterih oddaljenih, neposredno neaktualnih zadnjih smislov vsakdanjega bivanja. Določeni avtorji jo označujejo tudi kot najbolj radikalno obliko ateizma, čeprav se kot pravi Dugandžija indiferentnost vse bolj pojavlja tudi znotraj teistov, katere avtor imenuje mrtve duše (glej Kerševan 1975: 227 in Dugandžija 1995: 58).

ni sposoben ločiti med dobrim in zlim, ali kot se je v romanu Dostojevskega *Bratje Karamazovi* izrazil literarni junak Ivan: »Če boga ni, je vse dovoljeno«. Takšno mišljenje pa ni le zgrešeno, temveč tudi nevarno, vodi v segregacijo, nestrpnost, fobijo, netolerantnost ter zavira razvoj individualne svobode in pluralnih načinov bivanja multikulturnega posameznika postmoderne družbe.

Da se ateizmi med seboj močno razlikujejo priznava tudi uradna rimskokatoliška cerkev, ki je na drugem vatikanskem koncilu zapisala v Pastoralni konstituciji *Gaudium et spes* naslednjo navedbo:

Nekateri ateisti boga izrecno zanikajo, medtem ko drugi menijo, da človek ne more o bogu ničesar trditi; nekateri so mnenja, da je vprašanje boga popolnoma nesmiselno, drugi, da absolutna resnica sploh ne obstaja; so tudi takšni, ki tako povečujejo človeka, da vera v boga izgubi svojo moč, nekateri pa si boga predstavljajo tako, da nima nobene povezave s tistim iz Evangelija; spet drugi pa teme o bogu sploh ne načenjajo in se zdi, da sploh nikoli niso izkusili religioznega nemira (v Dugandžija 1995: 29).

Podsekretar vatikanskega sekretariata Antonio Grumelli je opisal štiri osnovne vrste ateizma:

1. *teoretični ali negativni ateizem* – je filozofska negacija boga, ki pa na religijo gleda iz svetovnonazorskega stališča;
2. *ideološki ali pozitivni ateizem* – je teoretično-praktična negacija boga. Poudarja solidarnost in odgovornost namesto vere, hkrati pa tudi sodelovanje z religijo v integraciji kulture;
3. *funkcionalni ateizem* – je negacija religije, ki izhaja iz kulture strukturirane v pluralizmu, ki podaja vrednote;
4. *sociološki ateizem* – do boga je indiferenten in sledi normam družbenega obnašanja, ki se spreminjajo pod različnimi pogoji (glej Lešničar 2003: 18).

Iz prikazanega sledi, da je osnovna razlika med teisti in ateisti v načinu razlage sveta, v tem, kje, na kakšen način in kako eni in drugi iščejo odgovore na nejasna ter pereča vprašanja človeštva. Medtem, ko jih prvi iščejo in tudi dobijo v naukih uradne cerkvene religije oziroma ideologije, se drugi ne zaustavijo pri tako ponujeni

navidezno razumski razlagi, ki sicer daje človeku »lažni« občutek gotovosti in vedenja, vendar hkrati onemogoča ali celo prepoveduje nadaljnje raziskovanje.

Podatki iz družboslovnih raziskav (ne)religioznosti na Slovenskem (pa tudi drugje) govorijo o tem, da vse več ljudi, tudi vernih, išče odgovore na temeljna vprašanja smisla in bistva človeštva izven sistema cerkvenih dogem. Cerkevna, institucionalna, dogmatska religioznost ali religioznost na cerkven način izgublja na pomenu, seli se v manjšino. Prevladujoča tipa religioznosti postajata »religiozen vendar do cerkve ravnodušen« in »necerkveno religiozen«.

Proces ateizacije vernosti je več kot očiten, čeprav je pri tem potrebna izredna previdnost ter natančnost opredeljevanja trenda. Ne gre toliko za kvantitativno oziroma številčno povečevanje deleža tistih prebivalcev Slovenije, ki bi se izrekli za ateiste, kot za proces vrednotnega preskoka samoopredeljenih vernikov iz institucionalnega cerkveno-dogmatskega konstrukta sveta ter uradno zapovedanih miselnih vzorcev v bolj zemeljsko dojemanje cerkvenih naukov³⁰. Gre za proces dedogmatizacije, ki je še najbolj viden v urbanih okoljih in ga lahko označim kot nov tip religioznosti imenovan »pripadam a ne verujem«.

Vernost se ateizira oziroma sekularizira, saj je med verniki vse manj takih, ki bi se v vsakodnevnem življenju čutili vezane na cerkvene zapovedi in norme. Tudi za Slovenske razmere velja ta splošni trend, saj izražanje religioznosti spremlja vse izrazitejša dedogmatizacija. Kot navaja Toš (1987: 10), je religioznost ljudi vse manj cerkveno dogmatska in konzervativno enostranska in vse bolj svetna, zemeljska.

2.6 Sekularizacija

Izraz sekularizacija³¹ se je v zgodovini najprej uporabil, ko se je govorilo o »sekularizaciji cerkvenega imetja« – odvzemu ali prevzemu cerkvenih posestev s strani države ali posvetnih oseb v 17. in 18. stoletju, v zadnjem času pa se v sociologiji uveljavlja kot oznaka za celoto procesov in učinkov modernizacije na

³⁰ Te moderne oblike religioznosti Smrke in Uhan (1999: 152) poimenujeta religioznost *a la carte*, *mix and mach* religioznost, *bricole* religioznost oziroma celo *multiplikativna* religioznost.

³¹ O sekularizacijski tezi obstaja danes že komaj pregledna afirmativna in kritična sociološka literatura. »Sekularizacija in pluralnost« je naslov zdaj že klasične študije Bergerja in Luckmanna (1966). Drugi teksti o tem so na primer D. Martin (1966, 1978), Wilson (1966), Lubbe (1975), Dobbelaere (1984, 1987), Tomka (1994), Pollack (1966),...

religijskem področju, torej kot ekvivalent – ali še boljše reprezentant – pojma modernizacije družbe na področju religije in religioznega (glej Flere in Kerševan 1995: 122–123).

Sama beseda se veže na latinski *saekulum* s katerim se je prevajalo novozavezni *aion* kot čas tega sveta oziroma svet tega časa, ki stoji na sproti svetu božjega kraljestva. Dobesedno bi sekularizacija pomenila, kot pravi Loen (1965: 13), posvetovljenje v nakazanem smislu.

V novejšem času je izraz sekularizacija izpodrinila številne druge izraze, ki so prav tako želeli ponazoriti spremembe na religijskem področju, vendar so bili vsi po vrsti preveč parcialni in zato v globalu neuporabni: desakralizacija, laizacija, dekristjanizacija, razcerkvenjenje.

Tako široko uporabljen izraz kot je sekularizacija poraja množstvo poudarkov in vsebin. Razumevanje in predstavljanje pojma je v močni koorelaciji do razmerja med moderno družbo in religijo. Najsplošnejšo ter najenostavnejšo opredelitev pojma je podal Willson (1966: XIV), ki pravi, da gre pri sekularizaciji za proces zmanjševanja družbenega pomena religije, religioznega mišljenja, prakse in institucij. Bolj razčlenjeno opredelitev pojma oziroma opis za kaj in kakšne procese naj bi pri sekularizaciji pravzaprav šlo pa podajata Flere in Kerševan:

1. zmanjševanje ali celo izginjanje nekdanj odločilnega vpliva religioznih institucij;
2. zmanjševanje navezanosti posameznika na cerkve in verske skupnosti;
3. izrecno zavračanje oziroma nesprejemanje tradicionalnih verskih predstav in nauk;
4. spreminjanje samih cerkva oziroma spremembe znotraj cerkve, v smislu prilagajanja vsebine in načina delovanja drugim institucijam in opuščanja posebnih religioznih dejavnosti (glej Flere in Kerševan 1995: 123–126).

V moderni družbi nobeden od subsystemov, še posebej ne religiozni, ni hierarhično nadrejen in dominanten, temveč so vsi medsebojno funkcionalno povezani s sistemom izmenjave uslug in komunikacij. Sekularizacija in pluralizem modernizma sta ukinila funkcionalno diferenciacijo in avtonomijo religiozne institucije oziroma povedano drugače, druga področja družbe in institucije so s

procesom sekularizacije uveljavile avtonomijo nasproti cerkve ter prisilile cerkev v sprejetje norm in meril posvetnih, državnih, gospodarskih zvez.

Učinek sekularizacije pa za cerkev ni bil v celoti negativen. Če je po eni strani prinesel osvoboditev ali osamosvojitvev tako države, gospodarstva, sodstva, umetnosti, znanosti, izobraževanja kot tudi posameznika v vsakdanjem življenju od navezanosti na tradicionalne religije in cerkve, je po drugi strani kot relativno samostojno konstituiral tudi posebno religiozno področje, ki je prav zaradi tega zdaj lahko pluralistično artikulirano, kot področje oziroma prostor nesankcionirane, svobodne ponudbe in izbire. Po najbolj enostavni shemi to pomeni, da je s procesom sekularizacije religija v moderni družbi obravnavana kot sestavina kulture, kot področje raznolikosti in zato možne človekove izbire oziroma neizbire (glej Kerševan 2005: 40–43).

2.7 Tranzicija

V političnem besednjaku se termin tranzicija uporablja za označitev družbenega, političnega, kulturnega, gospodarskega in vrednotnega transferja iz socialističnega centralno-planskega gospodarstva in enostrankarskega političnega sistema v kapitalistično urejeno svobodno tržno gospodarstvo z večstrankarsko parlamentarno demokracijo (glej Lavigne 1999: 264).

Začetek tranzicijskih procesov datira v čas ob koncu 80.-tih let dvajsetega stoletja, s simbolnim rušenjem berlinskega zidu ter volitvami na Poljskem 4. junija 1989, kjer je bila prvič po drugi svetovni vojni v državi realnega socializma na oblast izvoljena nekomunistična večina. Tudi Slovenija se istega leta simbolno pridruži tem procesom z amandmaji k takratni Ustavi, ki so pomenili začetek preurejanja političnega sistema.

2.7.1 Tranzicija na Slovenskem in rimskokatoliška cerkev

Institucionalne spremembe, ki nastanejo v času tranzicije, zahtevajo ne le zmanjševanje vloge države, temveč njeno kvalitativno redefiniranje, tudi v odnosu do religij oziroma cerkva. Položaj rimskokatoliške cerkve je bil načelno urejen že prej, urejal ga je namreč Zakon o pravnem položaju verskih skupnostih v Republiki

Sloveniji, izdan leta 1976, problematiko pa dodatno uredi Slovenska Ustava iz leta 1991 s podajanjem temeljev pravnega razmerja na področju svobode religije in prepričanja (glej Čepar ml. 2000: 314).

V skoraj stoletni zgodovini slovenskega nacionalnega osamosvajanja in oblikovanja lastne države sta obstajali dve tradiciji razmerja med religijo oziroma rimskim katolicizmom in politično ureditvijo:

1. tradicija političnega katolicizma, pri kateri se izhaja iz podmene, da cerkev poučuje svojo duhovno čredo o posvetnih zadevah, vključno s politiko in
2. tradicija liberalne laičnosti, ki zagovarja ločenost cerkve od države oziroma zagovarja samostojnost in ločenost teh dveh societalnih podsistemov (glej Toš 1999: 111).

Sistem Slovenskega realsocializma je do rimskokatoliške cerkve uveljavljal neko lastno različico tradicije liberalne laičnosti, prisilno je laiciziral družbo in preprečeval sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi ter tako izločeval in marginaliziral religijo ne samo iz političnega življenja, temveč tudi iz celotne uradne družbe, zato ne preseneča, da se je v času tranzicije in uveljavljanja novega političnega reda, ki sedaj uvaja laično državo kot enega svojih demokratičnih temeljev in zagotavlja polno veljavo svobode vesti in veroizpovedi s svobodo do ateistične vesti vred, okrepila želja cerkve po spremembi njene umestitve v družbeni prostor. Katoliška cerkev namreč že po svojem ustroju tendira k integritetu, zato je zanj povsem normalno, da želi imeti vpliv na izobraževanje in vzgojo, s kurati prodira v oborožene sile, politično se angažira ter javno izraža podporo tej ali oni politični struji. Na nek način se zdi, kot da praznino odmrlega komunističnega totalitarizma želi zapolniti ideološki totalitarizem katoliške cerkve. Vprašanje, ki si ga zastavlja Srečo Dragoš, ali je klerikalizem smer, v katero se giblje današnji katolicizem na Slovenskem, zato ne preseneča (glej Dragoš v Toš 1999: 88).

Zgodovina se ponavlja, bi lahko dejali ob prebiranju skovank, kot na primer »udbomafija« in »komunistična nomenklatura«, ki so po osamosvojitvi leta 1991 zamenjale do takrat veljavne sintagme »vsa mafija SLS«, na katero se je vezal predvojni klerikalizem. Cerkveni funkcionarji izkoriščajo spremenjene družbene razmere za glasno izražanje mnenj o tem, kako je bila rimskokatoliška cerkev,

gledano zgodovinsko, za Slovence vedno samo pozitivna, saj naj bi bili vsi pravi Slovenci klerikalci ali vsaj katoliki. Takšna enostranskost, samovšečnost in nekritičnost predstavnikov rimskokatoliške cerkve pa vpliva tako na politiko kot na javno mnenje, ter obenem sproža izrazite ideološke učinke in konfrontacije (glej Košir 1994: 23).

Današnji odnos med državo in rimskokatoliško cerkvijo v Sloveniji, po mnenju Dragoša, ni nič manj zapleten kot je bil na začetku tranzicije, mogoče celo bolj, kar potrjuje z naslednjimi značilnostmi:

1. še vedno niso končani tranzicijski procesi na področju lastninjenja in denacionalizacije premoženja, tudi cerkvenega;
2. še vedno ni konkretiziran sedmi člen ustave, niso še kompletirani posamezni sporazumi med državo in cerkvijo;
3. v izraziti tranziciji je tudi cerkev sama tako glede strategije do družbenega okolja kot tudi do svoje notranje kompleksnosti;
4. še vedno so prisotni elementi kulturnega boja, saj kar 58% anketirancev meni, da so pri nas razlike med vernimi in nevernimi takšne, da ljudi razdvajajo (glej Dragoš v Toš 1999: 88).

Tranzicijski čas ni vplival zgolj na spremembo države in civilne družbe, spreminjati je začel tudi cerkev. Njena hitra reakcija na liberalizacijo in pluralizacijo političnega prostora daje slutiti težnjam le-te po obnovitvi starih predvojnih bonitet. V času pred spremembo političnega in gospodarskega sistema, torej v času socializma, je bila cerkev v podrejenem položaju in ni imela vidne družbene kam šele politične vloge. Besedi cerkev in bog sta se pisali z malo začetnico, danes po (ali v) tranziciji se pišeta z veliko. Tudi definiranje ali opredeljevanje časa na zgodovinskem časovnem traku se je spremenilo iz termina pred našim štetjem (oz. našega štetja) v termin pred Kristusom (oz. po Kristusu). Vse to, vključno z različnimi mimikretičnimi konverzijami, kažejo na željo rimskokatoliške cerkve po afirmaciji in vsiljevanju njej lastnega modela mišljenja in obnašanja.

Po navedbah številnih avtorjev, preučevalcev slovenskega družbenega prostora, tranzicijski čas, kot čas prehoda v postmoderno pluralno in individualizirano

družbo, kot čas ustvarjanja avtonomnega prostora osebne in družbene prostosti ter afirmacije subjektivizacije človeka, ni izpolnil vseh pričakovanj. Peter Kovačič Peršin pravi, da Slovenci, kljub travmatičnim zgodovinskim izkušnjam z obema vrstama totalitarizma (državnega in cerkvenega), v procesu tranzicije oziroma demokratizacije še vedno nismo uspeli vzpostaviti visoko avtonomno civilno družbo, ki je po njemu edina sposobna upreti se uveljavljanju integralističnih ali ideološko totalitarnih tendenc, kamor sodi tako posttotalitarni etatizem korporativistične države, v kakršno se naj bi pretvarjala Slovenija, ki ne skriva teženj po zasedbi celotnega področja družbenega življenja, kot tudi želja rimskokatoliške cerkve po preseganju ločitve države in cerkve ter umestitvi le-te v aktivni politični prostor (glej Kovačič v Hvala 2001: 13–14).

3. ZGODOVINSKA PERSPEKTIVA

V poglavju, ki sledi želim na kratko predstaviti zgodovinski okvir delovanja katoliške cerkve na Slovenskem, kot izhodišče pa izberem dve obdobji, ki sta nedvomno zaznamovali nadpovprečno zaostrenost odnosov med državo in cerkvijo v povojnem obdobju in sta pustili pečat v odnosih do danes. To je čas predvojnega klerikalizma in medvojne kolaboracije rimskokatoliške cerkve. Številni avtorji namreč smatrajo, da spomin na predvojni klerikalizem in kolaboracijo med drugo svetovno vojno še živi in naj bi bil eden poglavitnih dejavnikov relativno nizkega javnomnenjskega zaupanja v cerkev.

Zgodovinski okvir religijske preteklosti Slovencev bi seveda lahko postavil tudi v čas nasilnega »pokristjanjevanja« ali v obdobje grobega obračuna z reformacijo, saj naj bi ti dogodki in večstoletni katoliško-katolicistični ideološki monopol ter nestrpnost do drugih pustilo socialno-psihološke posledice, ki prav tako vplivajo na današnjo sliko religijske scene na Slovenskem, vendar namen naloge ni zgodovinsko osvetljevanje dogodkov, temveč zgolj poudariti, da je današnji odnos do religije in cerkve v tesni koorelaciji z dogodki iz preteklosti.

Proces oblikovanja narodov v srednji in vzhodni Evropi se je precej razlikoval od tistega na zahodu. Najpomembnejši elementi nastanka so bili kulturni, jezikovni in verski. Temeljna religijsko – nacionalna mitologija, ki pravi, da so Slovani že po naravi kristjani in, da je vsaka spreobrnitev iz krščanstva tudi izdaja slovanskosti je sledila biblijskim primerom v procesu narodnostnega oblikovanja, ki opredeljuje »narod« kot enotnost ljudstva, jezika, vere, ozemlja in oblasti. Cilj je bil jasen, oblikovati versko in nacionalno homogeno državo (glej Hastings 1997: 18).

Rimskokatoliška cerkev kot dominantna oblika religijske institucije je odigrala vidno vlogo pri oblikovanju in razvoju slovenskega naroda, še posebej v drugi polovici 19. stoletja, ko je, pred ekspanzijo nemške liberalne in centralistično usmerjene buržuazije iz razvitega avstrijskega centra hkrati z obrambo svojih dotedanjih pravic in versko-kulturnih konceptov, delovala narodno buditeljsko in narodno obrambno z nasprotovanjem modernemu centralizmu. Skupni zunanji sovražnik je združil kmečki stan, slovenstvo in katolištvo, kasneje pa še delavstvo. S

tem so bili dani idealni pogoji za nastanek in razvoj političnega katolicizma v izrazito klerikalni obliki (glej Flere in Kerševan 1995: 181–182).

3.1 Predvojni klerikalizem in medvojna kolaboracija

Katolicistični blok sestavljen iz treh delov: ljudske stranke; mreže katoliških kulturnih, socialnih, gospodarskih, družabnih, športnih in drugih ustanov; ter cerkvene hierarhične organizacije, je postal dominanten v družbenem in političnem življenju Slovencev na začetku 20. stoletja. Do razpada Avstro-Ogerske monarhije si je blok ustvaril tolikšni politični, ekonomski in moralni kapital, da ni bil ogrožen niti v času stare Jugoslavije, niti v obdobju med drugo svetovno vojno.

Čas od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne lahko označimo kot čas naraščajoče »latinske« polarizacije in kulturnega boja med katoliško akcijo na eni in komunisti na drugi strani. Protiklerikalni pol zaradi cerkvenega obvladovanja celotnega družbenega, kulturnega in političnega življenja ni imel prav nobenih možnosti uveljavitve. Voditelji prokatoliške Slovenske ljudske stranke, kot na primer Janez Evangelist Krek, Anton Korošec in Fran Kulovec, so bili med najmočnejšimi političnimi osebnostmi svojega časa. To je bil čas, kot pravi Kerševan (1996: 167) »z nadpovprečno klerikalizirano politiko in spolitizirano cerkvijo«.

Ekskluzivistični krogi katoliške cerkve so bili izredno nestrpni do manjšin verskih skupnosti, do Judov, liberalnih katoličanov, svobodomiselnih in do ateizma, levičarstva in čedalje bolj tudi do parlamentarne demokracije. Kot piše teolog Koncilija (1983: 36), je katoliško vladavino na Kranjskem označeval »brezobziren odnos do nasprotnikov /.../ Klerikalna gonja je izvajala neprikrito tiranijo nad drugače mislečimi«.

Soočenje z izjemno zaostrenimi razmerami okupacije in delitvijo Slovenije v času druge svetovne vojne katolicizem ni uspešno prestal. Neenotnost, oklevanje in prehiter pristanek na kolaboracijo, so omogočili Osvobodilni fronti, da prevzame pobudo političnega in oboroženega odpora. Iz strahu pred revolucijo in prevzemom

oblasti komunistov so kolaboracijo razširili na sodelovanje z oboroženimi formacijami na strani Italije in Nemške SS³².

Na ta način je cerkev sama poskrbela za razhajanje in propad katolicističnega bloka. Cerkvi in njenemu vodstvu je v boju, skupaj z italijansko in nemško oboroženo silo, proti komunizmu in njegovim zaveznikom slepo sledil zgolj manjši del prebivalstva. Drugi so, ali zavrnili cerkev in njeno politiko in pogosto tudi krščansko vero sploh, ali pa vsiljeno izbiro med cerkvijo in Osvobodilno fronto preprosto odklonili kot neustrezno. Očitno jim je namreč bilo, da je v interesu Slovenije in Slovencev, da v vojni zmagajo protifašistične sile.

Dilema pri večini katoličanov je bila odpravljena na način, da so oficialni cerkvi odtegnili zaupanje v presojo in vodenje političnih zadev, ne da bi se obenem opredelili proti veri in cerkvi kot verski instituciji. Na ta način predvojna liberalna in socialistična protiklerikalna manjšina postane večina (glej Flere in Kerševan 1995: 181–187).

Zamera cerkvi za napačno politično vodenje je bila globoka in dolgotrajna. To dokazujejo vse javnomnenske raziskave od leta 1968 dalje, v katerih se je velika večina od anketiranih, tudi vernikov, strinjala z oceno, da ima cerkev »dovolj svobode za svoje delovanje« in »da politično vodenje vernikov ni stvar cerkvenega vodstva« (glej SJM od 1968 do 2003).

Proticerkvena in protireligiozna usmerjenost zmagovite Komunistične partije v Sloveniji je bila, zaradi posledic vojnih dogodkov, v začetku celo izrazitejša kot v drugih srednjeevropskih komunističnih deželah, a se je obenem prej in izraziteje kot v teh državah preusmerila v politiko »trdega« ločevanja cerkve in države in v obravnavanje religije kot privatne zadeve. V tem smislu se na religijo in cerkev ni več gledalo kot na nekaj protisistemskega, ampak kot nekaj, kar je zunaj sistema³³.

³² Oblikovala sta se dva tipa vojaških enot : od pomladi 1942 do septembra 1943 Prostovoljna antikomunistična milica (t.i. Vaške straže), ki so bile neposredno pod italijanskim vojaškim vodstvom, in od jeseni 1943 do maja 1945 različne oblike domobranstva pod nemškim poveljstvom.

³³ Na splošno je bil socialistično samoupravljanje v Sloveniji bistveno bolj liberalno z večjo stopnjo odprtosti tako do religije kot do zahodnih vplivov. Temu je vsekakor doprinesel boljši gospodarski razvoj, višji standard ter temu primerno manj težav znotraj sistema.

4. PODOBE ATEIZIRANE VERNOSTI NA SLOVENSKEM

Mineva že skoraj štirideset let od kar potekajo sistematične empirične sociološke raziskave religioznosti prebivalcev Slovenije in njihovega odnosa do cerkve. Začelo se je leta 1968 z obsežno anketno raziskavo med slovenskimi gimnazijci – maturanti in prvo raziskavo *Slovensko javno mnenje* (v nadaljevanju SJM). Skoraj hkrati s tem so začele s svoje strani posebej obdelovati cerkveno statistiko tudi cerkvene institucije (glej Benedikt 1991: 267–271).

Projekt SJM je bil zasnovan konec leta 1966 pri takratnem Centru za raziskovanje javnega mnenja z namenom, da na osnovi longitudinalne³⁴ zasnove, omogoči ustrezne podatke za razkrivanje sprememb v individualnih, družinskih in družbenih stanjih. Projekt vseskozi temelji na metodoloških predpostavkah reprezentativne prebivalstvene raziskave, izvajane na podlagi standardiziranega vprašalnika v živem stiku anketiranec – anketar. Danes projekt SJM razpolaga s podatkovno bazo empiričnih raziskav, opravljenih od leta 1968 dalje, ki nam bo služila kot osnova za predstavitev in ponazoritev slike religijske značilnosti Slovenije.

Po letu 1990 se projektna skupina SJM razvije in okrepi sodelovanje s sorodnimi mednarodnimi kooperativnimi projekti, kot sta *International Social Survey Program* (v nadaljevanju ISSP) in *World Value Survey* (v nadaljevanju WVS).

Projekt ISSP je nastal leta 1983 in danes združuje petindvajset držav. Predstavlja program mednarodnega empiričnega družboslovnega raziskovanja, katerega program temelji na sodelovanju med že obstoječimi nacionalnimi družboslovnimi projekti, ter na ta način nacionalnim analizam dodaja mednarodno primerjalno razsežnost. Dosedanja raziskovanja so zajela številna področja družbenega življenja, za namen naloge bosta zanimivi predvsem temi Religija I (1991) in Religija II (1998).

Kooperativni projekt WVS se je najprej razvil kot evropska raziskava vrednot, kasneje s pridružitvijo Michiganskega ISR-a se globalizira. Problemska težišča

³⁴ Longitudinalno raziskovanje je tista vrsta raziskovanja, kjer nas še posebej zanima časovna dimenzija oziroma dinamika neke lastnosti v času. Po mnenju številnih je longitudinalno raziskovanje za družboslovje ciljna oblika raziskovanja zaradi svojega velikega potenciala pri pojasnjevanju vzročnosti družbenih pojavov. Obstajajo kvantitativne in kvalitativne longitudinalne raziskave, za namen naloge bo zanimiva le kvantitativna (glej Malnar Brina, študijsko gradivo za Raziskovalni seminar, 2005. FDV).

raziskave o vrednotah so številna, med drugim tudi vrednotenje odnosa do religije in cerkve. Center za raziskovanje javnega mnenja (v nadaljevanju CJM) se je v projekt vključil z empirično raziskavo leta 1992 in 1995, leta 2000 pa se je priključil evropskemu programu (EVS), ki naj bi bil iz primerjalnega vidika za Slovenijo ustrežnejši.

Poleg navedenih ISSP in WVS oziroma EVS je CJM sodeloval še v vrsti drugih mednarodnih projektov, posebej usmerjenih v raziskovanje poteka tranzicije Vzhodne in Srednje Evrope od katerih je za nalogo zanimiv veliki srednje- in vzhodnoevropski religiološki projekt *Aufbruch 1997*.

Vključitev SJM-ja v mednarodne projekte nudi številne prednosti, predvsem razširja spoznavni domet in omogoča primerjavo spoznav lastnega s spoznavami drugih kulturnih oziroma nacionalnih okolij.

4.1 Opazovanje, merjenje in interpretacija religijskih sprememb

Religijske spremembe Smrke opredeljuje kot »vsako menjavo stanja glede na prejšnje stanje, ki se dogodi na religijskem področju«, pri tem pa religijsko področje opredeli ohlapno »kot področje manifestiranja pojavov, ki so v zvezi z religijo kot specifično človekovo proizvodnjo«. Opazovanje teh sprememb obenem označi kot »opazovanje razlik v stanju (dogajanju) na religijskem področju v dveh ali več časovnih točkah« in doda, »idealni pogoji opazovanja in merjenja religijskih sprememb bi bili izpolnjeni takrat, ko bi lahko v enakih pogojih, z enakim sociološkim instrumentarijem merili religijske razmere v vseh njihovih različnih razsežnostih v dveh ali več časovnih točkah« (Smrke 1996: 10, 23).

Za kvalitetno, sistematično in strokovno opazovanje religijskih sprememb ter analitično obravnavo dobljenih podatkov je potrebna ustrezna klasifikacija. Eno takšnih, ki razlikuje religijske spremembe na štirih ravneh, poda Smrke:

1. religijske spremembe na individualni, skupinski, generacijski, globalno-družbeni, civilizacijski in globalni ravni zadevajo spremembe glede na raven družbenosti;

2. kvantitativni vidik sprememb zadeva spremembo števila vernikov, delujočih verskih skupnosti, frekvenco obiskovanja verskih obredov in podobno;
3. kvalitativne spremembe zadevajo intenzivnost vernosti, doktrinarne spremembe, odnose med vernimi in klerom, odnos med cerkvijo in državo;
4. spremembe glede na vrsto religije, v kateri se odvijajo (glej Smrke 1996: 11).

Spremembe na religijskem področju so merljive in nemerljive, že samo merjenje pa predstavlja določeno distanco do predmeta, lahko je tudi element nadzora nad vernimi in nevernimi. Problem pa ni samo v merjenju, temveč tudi v interpretaciji dobljenih rezultatov, ki večkrat postanejo predmet ideološke manipulacije. Prav tako ima merjenje religijskih sprememb objektivne meje, ki zmanjšujejo vrednost raziskav ter včasih celo dajejo napačne podatke: nedosegljivost metodološkega ideala, nezadostna tradicija empiričnega raziskovanja, vprašljiva vrednost podatkov iz nekaterih raziskav, vprašljiva uporaba skupnih indikatorjev, problem ocenjevanja kvantitete sekularne in civilne religioznosti (glej Smrke 1996: 23–25).

Zbiranje podatkov je del vsakega znanstvenega raziskovanja, glede na način zbiranja raziskovanje delimo na kvantitativno in kvalitativno.

Kvantitativni način, kjer gre za zbiranje podatkov v obliki števil, predpostavlja, da se sociološke pojme lahko opredeli kot spremenljivke, s katerimi je nato možno natančno in objektivno izmeriti pojave. Njihova slabost je v tem, da poizkuša razkriti predvsem tisto, kar je ljudem skupno oziroma prevladujoče, išče zakonitosti, specifične pa obravnava kot »merske napake« (glej Kogovšek 2005: 256–257). Odstopajoči primeri in izjeme, ki v sferi religioznosti prav gotovo obstajajo, bodo zaradi tega v interpretaciji podatkov preprosto odmisleni.

Kvalitativno raziskovanje podatke obravnava celovito, razjasnjuje strukturo kot edinstveno logično celoto. Tudi, če podatke sestavljajo posamezna opazovanja, intervjuji in podobno, se interpretacija ne izvaja na osnovi razlage razlik med posamezniki v kontekstu različnih spremenljivk, kot se to običajno počne v kvantitativnem raziskovanju. V interpretacijo so tako zajeti in ustrezno umeščeni tudi odstopajoči primeri, izjeme, ki se jih v kvantitativnih pristopih iz interpretacije pogosto odmisli. Če kvantitativna analiza išče zakonitosti, ki držijo za vse podatke, si kvalitativno raziskovanje prizadeva različne informacije s kombinacijo številnih opazovanj razložiti.

V nalogi bom religijske spremembe prikazoval na standardiziran in objektiviziran način. Podatki s katerimi bom operiral bodo številčni in tudi rezultati analiz bodo števila, medtem, ko bo njihova interpretacija temeljila na predpostavkah splošnih socioloških in statističnih teorij.

Različne religijske spremembe imajo različno težo, sociološko najvažnejše so vsekakor tiste, ki na družbeni ravni menjajo stanje glede na prejšnje in uveljavljajo novo kvaliteto družbenega ter siceršnjega življenja in prav takšne, ateizacijske in dedogmatizacijske, bom predstavil v nadaljevanju naloge.

4.2 Religioznost v Sloveniji

Za ponazoritev religioznosti oziroma nereligioznosti v Sloveniji bom uporabljal podatke iz raziskav v okviru projekta *Slovensko javno mnenje*, s tipologijo, ki vključuje (ne)religioznost, torej vernost in nevernost ter pogostost obiskovanja verskih obredov.

Predstavljena operacionalizacija ter njena uporabnost je utemeljena na predpostavki, da je Slovenija monoreligiozna država s prevladujočo katoliško vero, zato bom v nadaljevanju naloge najprej prikazal sliko pripadanja verskim skupnostim, nato medčasovno primerjavo religioznosti in obiskovanja cerkvenih obredov, sledi pregled povezanosti odnosa družbene stratifikacije in (ne)religioznosti zatem predstavitev procesa ateizacije oziroma dedogmatizacije vernosti in na koncu sklopa še sklepna misel s podanimi ugotovitvami o podobah vernosti na Slovenskem.

4.2.1 Identifikacija z verskimi skupnostmi

Predpostavko o monoreligioznosti Slovenije utemeljujem s podatki o samoopredelitvi glede pripadanja verskim skupnostim (glej tabelo 4.2.1.1), ki kaže, da večina prebivalcev Slovenije (v letu 2003 jih je bilo 66,7%) izreka svojo pripadnost rimskokatoliški cerkvi, ter, da so deleži pripadnikov drugih verskih skupnosti neznatni, medtem, ko dobra četrtina (25,6% leta 2003) respondentov ne pripada nobeni verski skupnosti.

Tabela 4.2.1.1: Identifikacija z verskimi skupnostmi v Sloveniji 1992–2003

	1992	1995	1999	2003
rimskokatoliška cerkev	69,0%	71,1%	66,5%	66,7%
evangeličanska cerkev	0,8%	1,8%	0,7%	1,2%
pravoslavna cerkev	1,1%	1,8%	1,6%	1,8%
druge krščanske cerkve	0,9%	1,0%	0,6%	1,4%
islam	1,5%	1,0%	1,1%	0,4%
nobena	26,7%	23,3%	29,5%	25,6%
N	1035	1007	1006	1054

Vir: SJM 1992-2003, IDV, FDV, CJMMK.

Podatki iz tabele kažejo, da od časa osamosvojitve do danes ni večjih sprememb na področju samoopredelitve, nekoliko se je zmanjšalo le število opredeljenih za rimskokatoliško cerkev (leta 1995 jih je bilo 71,1%, leta 2003 pa 66,7%), medtem, ko se je rahlo povečal delež opredeljenih za druge krščanske cerkve (iz 0,6% v letu 1999 na 1,4% v letu 2003). Delež nevernih se ves čas giblje nekje med dobro četrtino in slabo tretjino.

4.2.2 (Ne)religioznost in (ne)cerkvenost

Medčasovna primerjava religioznosti in obiskovanja cerkvenih obredov v Sloveniji od leta 1968 do 2003 (glej tabelo 4.2.2.1) razkriva številne trende, tako sekularizacijske kot njim nasprotni, dvig deleža vernih ter izrazit padec deleža nevernih in nenazadnje pojav zmanjševanja vernih in nevernih na račun neopredeljenih.

Operacionalizacija vsebuje dihotomijo veren – neveren s pogostostjo obiskovanja cerkvenih obredov, ki zajema 9 kategorij, in sicer: (1) religiozen – cerkveno dosleden (je veren in vsako nedeljo ali pogosteje obiskuje verske obrede); (2) religiozen – cerkveno nedosleden (veren in pogosto obiskuje verske obrede); (3) religiozen – do cerkve ravnodušen (verniki, ki le ob velikih praznikih in posebnih priložnostih obiskuje verske obrede); (4) religiozen – necerkven (je veren vendar ne obiskuje verskih obredov); (5) neopredeljen – cerkven (neopredeljen do vere, vendar obiskuje verske obrede); (6) neopredeljen – necerkven (neopredeljen do vere, vendar ne obiskuje verske obrede); (7) nereligiozen – nedosleden (neveren, vendar

priložnostno obiskuje verske obrede); (8) nereligiozen – dosleden (neveren in ne obiskuje verskih obredov); (9) vsi drugi primeri (glej Rus in Toš 2005: 179).

Tabela 4.2.2.1: Frekvenčna porazdelitev (ne)religioznosti in obiskovanje cerkvenih obredov med prebivalci Slovenije 1968–2003

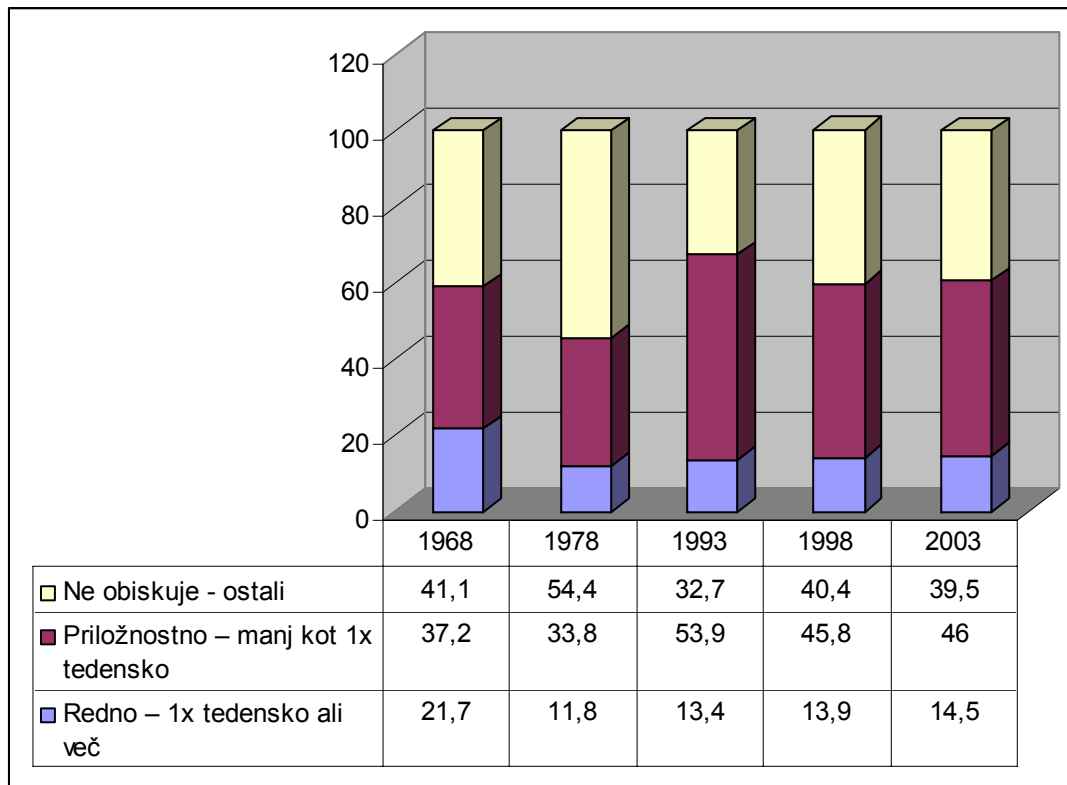
	1968	1978	1990	1998	2003
(1) Sem veren in redno vsako nedeljo obiskujem verske obrede	21,7	11,8	13,0	13,9	14,1
(2) Sem veren in pogosto, vsaj enkrat mesečno obiskujem verske obrede	10,2	8,7	10,8	11,2	12,4
(3) Sem veren in le včasih, ob velikih praznikih in ob posebnih priložnostih, obiskujem verske obrede	23,2	20,1	30,5	30,1	18,6
(4) Sem veren in ne obiskujem verskih obredov	12,6	4,7	6,5	9,5	6,2
(5) Ne morem reči, ali sem veren ali ne, čeprav obiskujem verske obrede		2,4	4,5	2,4	11,4
(6) Ne morem reči, ali sem veren ali ne in ne obiskujem verskih obredov		7,8	3,8	5,4	8,6
(7) Nisem veren, vendar obiskujem verske obrede	3,7	2,7	2,9	2,1	3,2
(8) Nisem veren in ne obiskujem verskih obredov	25,9	40,1	20,3	23,7	23,0
(9) Ne morem odgovoriti	2,6	1,7	3,7	1,8	2,5
N	2475	2064	2074	1018	1054

Vir: Rus in Toš 2005: 181.

Že prve meritve leta 1968 pokažejo, da dobri dve tretjini prebivalstva izražata vernost in približno polovica od njih tudi povezanost s cerkvijo, ki se kaže v rednem ali pogostem obiskovanju verskih obredov. Preostala tretjina izraža nevernost in le v neznatni meri tudi povezanost s cerkvijo. Zanimivo je obdobje meritev iz leta 1978. Delež cerkvi zvestih vernikov upade za skoraj polovico, bistveno se poveča delež nevernih prebivalcev, iz 26% leta 1968 na kar 40% leta 1978. To je obdobje

intenzivne sekularizacije, pri tem pa ne gre zgolj za upadanje vernosti, temveč tudi za upadanje povezanosti vernikov s cerkvijo (glej tabelo 4.2.2.2).

Tabela 4.2.2.2: Obiskovalci cerkvenih obredov med prebivalci Slovenije 1968–2003



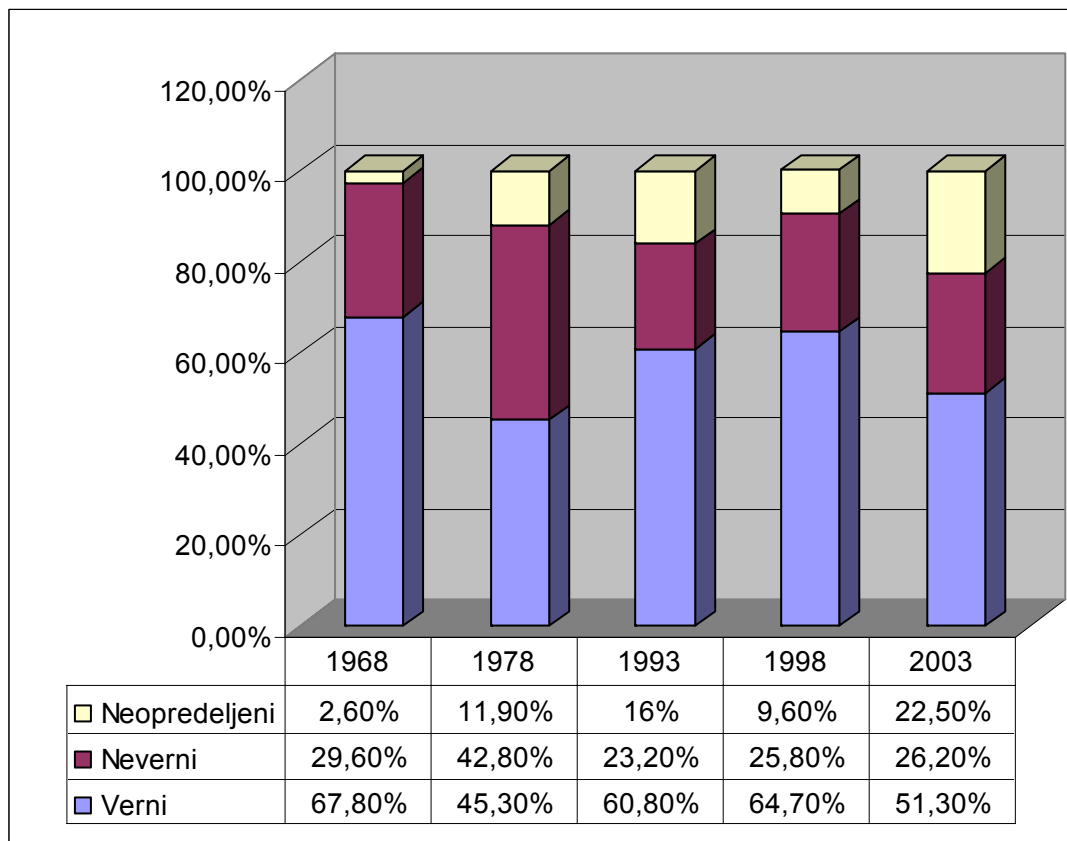
Vir: SJM 1968-2003, IDV, FDV, CJMMK.

Razlage takšnega trenda so različne, številni preučevalci religije in javnega mnenja, kot tudi Rus in Toš (2005: 180), smatrajo, da so procesu botrovali predvsem liberalizacija političnih odnosov in odpiranje meja migracijskim tokovom. Podoben proces sekularizacije je v industrializirani in urbanizirani Zahodni Evropi potekal že kar nekaj časa, takratna Jugoslavija pa se je tem tokovom aktivneje pridružila šele v poznih šestdesetih letih. Neobiskovanje verskih obredov (ne obiskujem ali zgolj priložnostno obiskujem) je kot kaže, trajna praksa večine prebivalcev Slovenije, kar daje slutiti, da sekularizacijski procesi iz sedemdesetih let vseeno niso v celoti izpuhteli. Trend avtorja poimenujeta »sekularizacija znotraj cerkvenega občestva« (Rus in Toš 2005: 182).

Kasnejše meritve pokažejo, da je bil izraziti sekularizacijski proces omejen le na pozna sedemdeseta in začetna osemdeseta leta. V drugi polovici osemdesetih se že pojavi desekularizacijski trend, ki se izraža v zaznavnem dvigu deleža vernih in v

izrazitem upadanju deleža nevernih (glej tabelo 4.2.2.3). Delež rednih obiskovalcev cerkvenih obredov kljub temu ostane na nizki ravni, medtem, ko se bistveno poveča delež priložnostnih obiskovalcev.

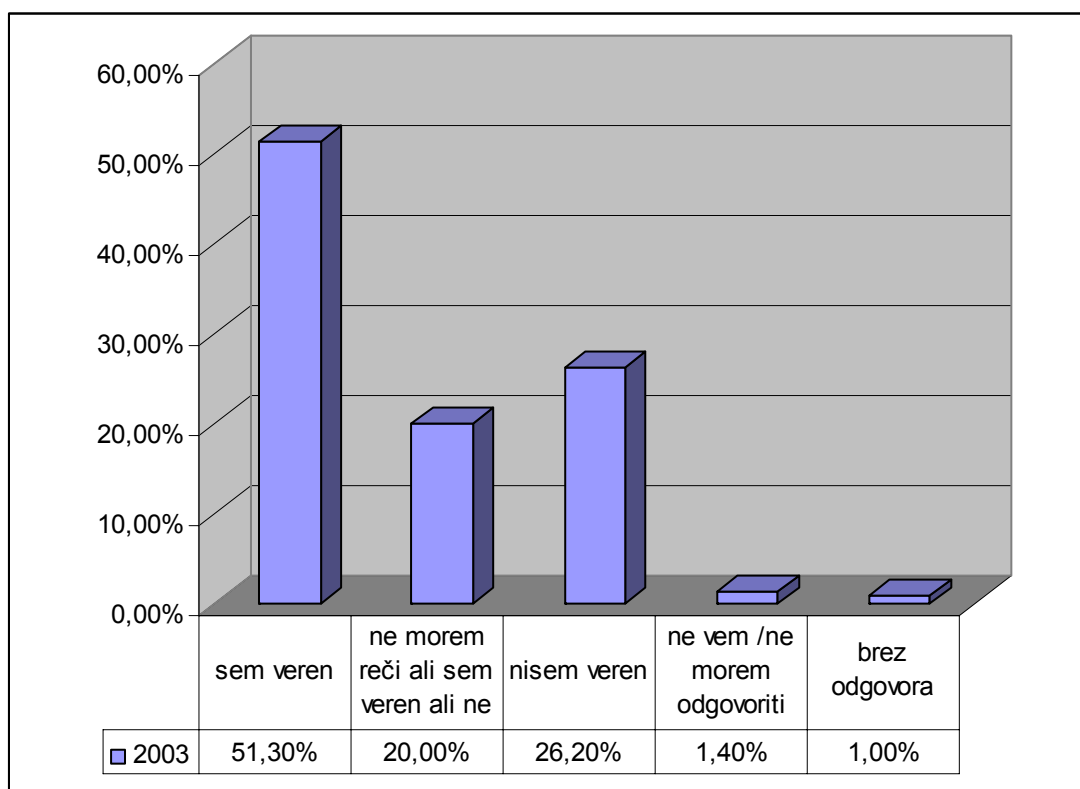
Tabela 4.2.2.3: Izjave o vernosti prebivalcev Slovenije 1968–2003



Vir: SJM 1968-2003, IDV, FDV, CJMMK.

Podatki raziskav v Slovenije od leta 1991 do leta 1998 na polariteti veren - neveren kažejo zgolj manjše popravke v odtenkih, medtem, ko je zaznati precejšna sprememba na začetku novega tisočletja. Po izjavah iz leta 2003 (SJM 2003/4) se je za verne opredelilo zgolj 51,3% (64,7% leta 1998) vprašanih, bistveno se je povečalo tudi število neopredeljenih (ne morem reči ali sem veren ali ne), ki je naraslo iz 9,6% leta 1998 na 22,5%, medtem, ko je število nevernih z vrednostjo 26,2% ostalo približno enako tistemu iz leta 1998 (glej graf 4.2.2.4). Oba trenda skupaj, tako zmanjševanje števila vernih kot povečanje števila neopredeljenih, mogoče že napovedujeta in predstavljata aktualen izraz sekularizacije, še posebej, če upoštevamo tezo Zulehnerja, ki neopredeljene postavlja bližje ateistom kot religioznim (glej Zulehner 1994: 43).

Graf 4.2.2.4: Prikaz samoopredelitve glede (ne)vernosti prebivalcev Slovenije 2003



Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

Prikazan vidik raziskovanja in ugotavljanja religioznosti je zgolj eden od možnih načinov oziroma pristopov, s katerim sicer dobimo površinsko sliko religioznosti (vernost in cerkvenost), ne izvemo pa nič glede skladnosti individualnih verskih prepričanj s cerkvenimi nauki. Dejstvo, da se nekdo opredeli za vernega oziroma pripadnika rimskokatoliške cerkve, samo po sebi še ne daje vedeti, ali so njegova individualna verska prepričanja, verovanja in vrednotenja skladna s cerkvenimi nauki ali ne. Ne vemo torej ali gre za »pravega« pripadnika cerkve ali zgolj pasivnega, ki se odloči za članstvo iz spoštovanja do tradicije in pritiska kulturnega okolja. Gre preprosto za izjavo, ki je lahko tudi zavajajoča.

Stališče rimskokatoliške cerkve je v zvezi s tem zelo odločno, nedvoumno in pravi, da je tisti, ki zanika ali ne verjame v katero izmed »verskih resnic«, in teh je kar nekaj, »neveren«, »praznoveren« oziroma »krivoveren« in to kljub samoopredeljevanju za vernega (glej Zakonik cerkvenega prava, kan. 751). Več o tem v nadaljevanju naloge.

4.2.3 Družbena stratifikacija in (ne)religioznost

Empirična raziskovanja odnosa med družbeno stratifikacijo in (ne)religioznostjo so bila na Slovenskem aktualna ves čas rednih proučevanj javnega mnenja od konca šestdesetih let prejšnjega stoletja dalje.

Avtorja, ki sta se s tem problemom še pred spremembo družbenega in političnega sistema v Sloveniji posebej ukvarjala, Rotar in Kerševan, ugotavljata, da je religija oziroma religioznost v tesni koorelaciji z različnimi kazalci slojno-razrednih determinant, kot so: izobrazba, kvalifikacija in pripadnost družbenemu sloju (glej Kerševan 1982: 217).

Ker je tedanji čas stvar preteklosti je smiselno pogledati ali je sled številnih političnih, družbenih, kulturnih, gospodarskih sprememb, ki so se v Sloveniji dogodile v času tranzicije, še smiselno govoriti o tej povezavi, in če je, zakaj je temu tako. Kot osnova proučevanja povezanosti mi bodo služili podatki raziskav iz leta 1990, 1998 in 2003.

4.2.3.1 (Ne)vernost in izobrazba

Smrke in Uhan sta zapisala:

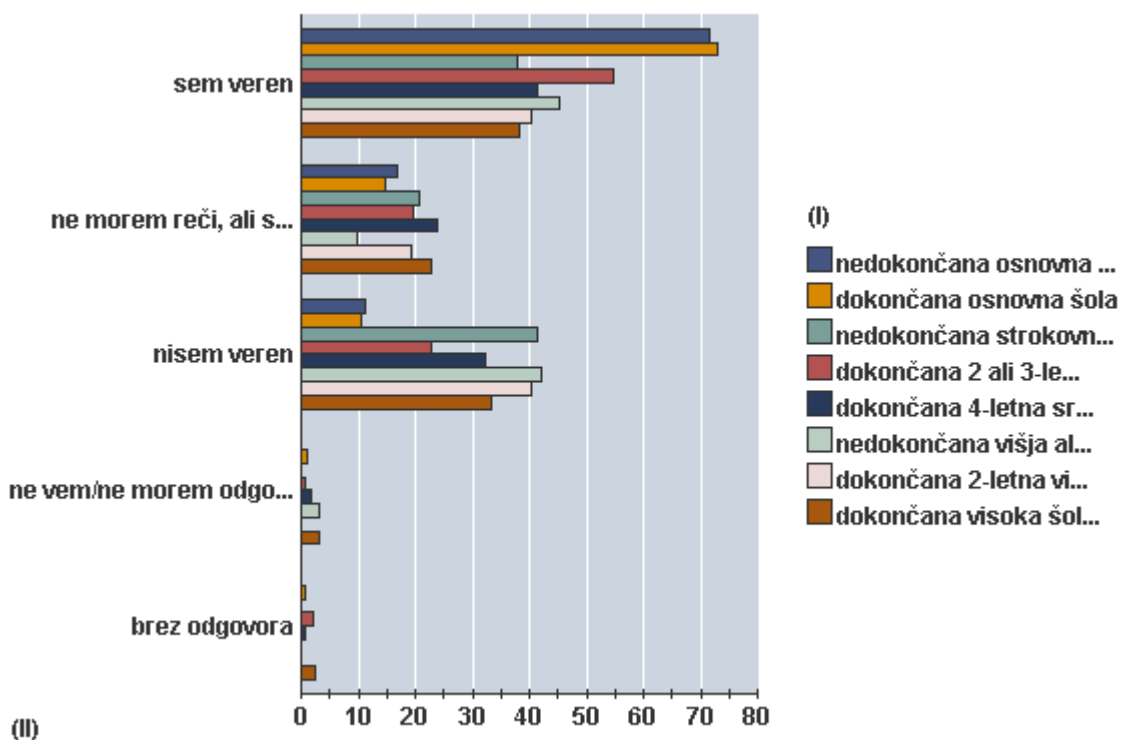
Leta 1990 je bilo mogoče ugotoviti visoko stopnjo statistične povezanosti med izobrazbo in (ne)vernostjo in med izobrazbo in (ne)cerkvenostjo vernosti. V smislu: čim nižja je izobrazba, tem več je vernosti in čim nižja je izobrazba, tem večji je delež cerkvi zvestih, s čimer so mišljeni cerkveno-dosledni in cerkveno-nedosledni skupaj. Ali nasprotno: čim višja je izobrazba, tem več je nevernosti in tem manj cerkvi zvestih (Smrke in Uhan 1999: 153).

Avtorja na osnovi podatkov iz leta 1998 ugotavljata, da povezave sicer še ostajajo, vendar so manj izrazite, kar si razlagata z dvigom izobrazbene strukture celotne populacije in pojavu »ponovnega odkritja cerkvene vere« na strani dela visoko izobraženih. Kljub temu imajo cerkvi zvesti še vedno najslabšo izobrazbeno strukturo (med njimi je kar 42,5% takšnih z le nedokončano oziroma dokončano osnovno šolo), nereligiozni-dosledni pa najboljšo, saj je takšnih kar 45,9% fakultetno izobraženih (glej Smrke in Uhan 1999: 154).

Podoben trend lahko ugotovim tudi iz podatkov raziskav leta 2003 (glej graf 4.2.3.1.1), ko se je za verne izreklo več kot dve tretjini vseh z nedokončano (71,7%

vernih in 11,3% nevernih) in dokončano osnovno šolo (73,1% vernih in 10,4% nevernih), po drugi strani je vernih le 38,2% tistih z dokončano fakulteto. Opazen je trend neopredeljenih, torej tistih, ki se ne morejo odločiti ali so verni ali ne, pri tem je zanimivo, da je takšnih skoraj petina vprašanih iz vseh nivojev izobrazbe. Največ neopredeljenih je srednješolsko (23,8%) in fakultetno (22,8%) izobraženih, medtem, ko je neopredeljenih najmanj tistih z nedokončano višjo ali visoko šolo (le 9,7%).

Graf 4.2.3.1.1: Opredelitev glede vernosti v povezavi z izobrazbo v Sloveniji 2003



Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

4.2.3.2 (Ne)vernost in kvalifikacija

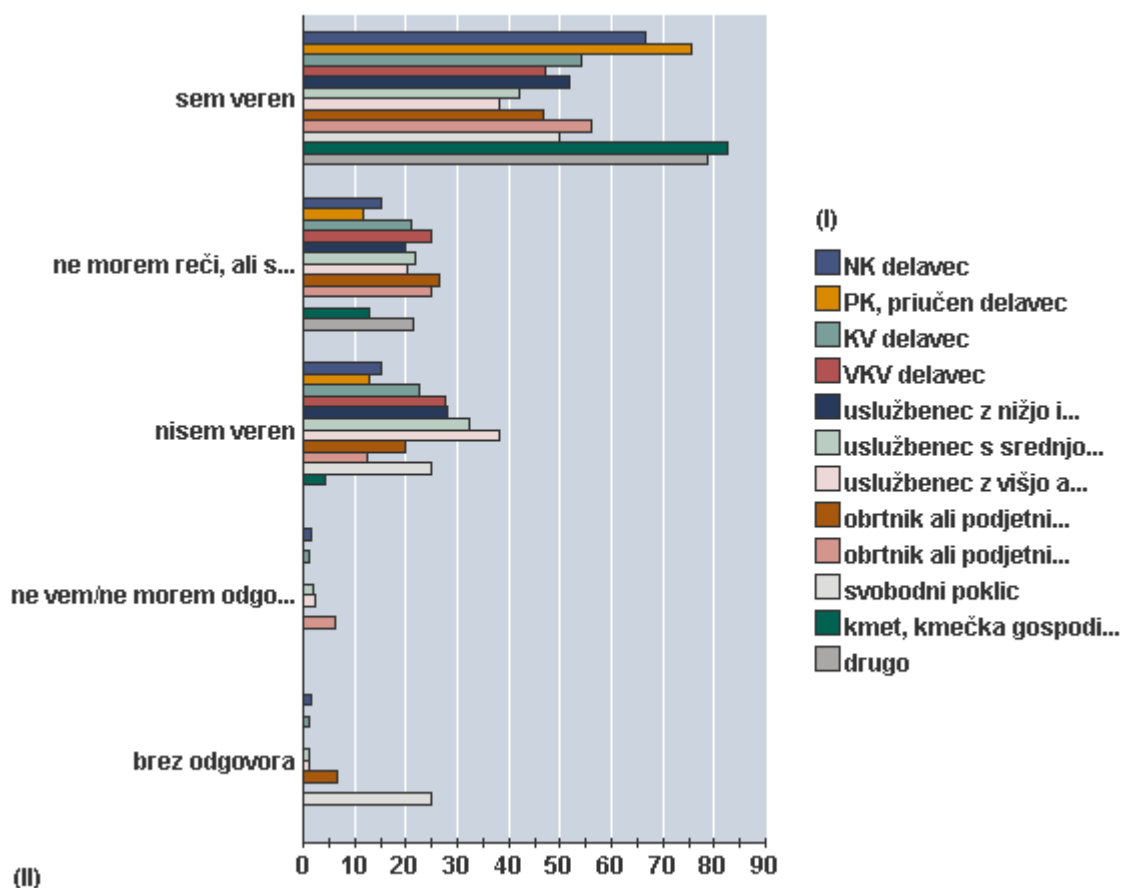
Statistične povezave med vernostjo in kvalifikacijo, katere sta ugotavljala že Rotar in Kerševan v času pred osamosvojitvijo Slovenije, se po mnenju Smrketa in Uhana nadaljujejo tudi po uveljavitvi družbenih sprememb. Za leto 1990 in 1998 navajata, da so kmetje najbolj verni in najbolj cerkvi zvesti ter, da so najmanj verni uslužbenci. Obenem pravita, da se ob koncu tisočletja dogajajo na tem področju določene spremembe, predvsem pri vernosti uslužbencev.

Vernost nižjih uslužbencev naj bi se zmanjšala (iz 69,8% na 57,6%), vernost srednjih in visokih uslužbencev pa zvišala (iz 49,0% na 57,1% in iz 32,1% na 44,7%).

Razloge za to avtorja vidita predvsem v zvišanju deleža uslužbencev v celotni populaciji iz 35% na 43% in še posebej v domnevi, »da del uslužbencev kot prevladujoči ali perspektivni ideološki vzorec prepoznava vernost, cerkvenost – in temu prilagaja (konformira) svojo ideologijo« (Smrke in Uhan 1999: 155). Pri tem, kot pravita, ni neznanemarljiv tudi pojav »nove dobe«, dobe raznih novih religijskih gibanj in duhovnosti v devetdesetih letih, ki so do neke mere privedle do redefinicije religioznosti. Ta sedaj postaja veliko manj obremenjena s cerkvenostjo, dogmatičnostjo, institucionalnostjo, hierarhičnostjo, moralizmom, ter zato veliko bolj privlačna, vsakodnevna, zemeljska.

Da povezanost med kvalifikacijo in (ne)vernostjo ostaja aktualna tudi v času novega tisočletja, kažejo podatki iz raziskave 2003 (glej graf 4.2.3.2.1).

Graf 4.2.3.2.1: Opredelitev glede vernosti v povezavi s kvalifikacijo v Sloveniji 2003



Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

Za verne se je opredelilo kar 82,6% kmetov in 75% polkvalificiranih in priučenih delavcev, visoko na lestvici vernosti so tudi nekvalificirani delavci z 66,7%. Najmanj verni še vedno ostajajo visoki uslužbenci (38,1%), sledijo jim srednji uslužbenci (42,2%) ter obrtniki in podjetniki (46,7%). Nižji uslužbenci so z 52,0% nekako v državnem povprečju opredeljevanja glede vernosti.

Tudi na drugem polu, torej v sferi ne-vernosti ni presenečenj. Krepko vodijo visoki uslužbenci z 38,1%, sledijo pa jim srednji (32,4%) in nižji uslužbenci (28,0%), medtem, ko je najmanj ne-vernih med kmeti, le 4,3%.

4.2.3.3 (Ne)vernost in samoocena slojevske pripadnosti

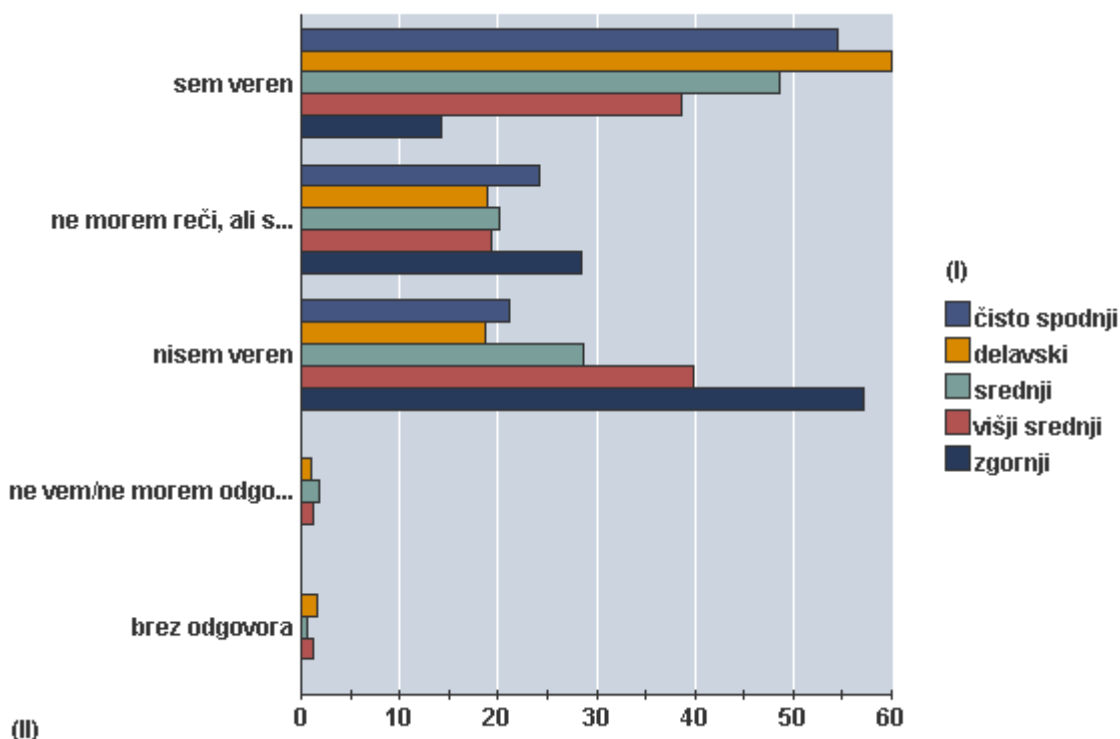
Pri ocenjevanju povezanosti med (ne)vernostjo in slojevsko pripadnostjo je kar nekaj težav. Poglavitna je v tem, da se posameznik sam, na osnovi svoje predstave, odloča o tem kateremu sloju pripada. Tu je, kot ugotavljata Smrke in Uhan, opazna težnja Slovencev po tem, da se izogibajo obema poloma, nizkim in visokim ocenam slojevske pripadnosti (glej Smrke in Uhan 1999: 156).

Kljub temu je povezanost med (ne)vernostjo in slojevsko pripadnostjo, vsaj iz podatkov raziskav leta 2003, kar očitna (glej graf 4.2.3.3.1).

Za vernega se je opredelilo 59,9% tistih, ki se samoopredeljujejo za delavski sloj in 54,5% tistih iz čisto spodnjega razreda, medtem, ko je bilo tako opredeljenih le 14,3% pripadnikov zgornjega sloja. Podobno, vendar obrnjeno sliko dobimo na drugem polu. Za neverne se smatra 57,1% pripadnikov zgornjega sloja in samo 18,6% pripadnikov delavskega razreda oziroma sloja.

Ti podatki kažejo na dokaj močno povezavo (ne)vernosti s slojevsko pripadnostjo, vendar s previdnostno opombo, da gre pri obeh podatkih, tako pri opredelitvi glede (ne)vernosti kot glede pripadanja družbenemu sloju, za samoopredelitvi, kar nedvomno dodatno subjektivizira vrednost podatkov in zmanjša relevantnost analize.

Graf 4.2.3.3.1: Opredelitev glede (ne)vernosti v povezavi s samooceno slojevske pripadnosti v Sloveniji 2003



Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

4.2.3.4 Ugotovitev

Analize podatkov kažejo dvoje: povezanost med (ne)religioznostjo in družbeno stratifikacijo je še vedno dokaj močna, očitna in prisotna, vendar trend obenem kaže na zmanjševanje te povezanosti. Spremembe se dogajajo pod vplivom številnih dejavnikov: na splošno se večja stopnja izobrazbe, vse več je uslužbencev in vse manj kmečkega prebivalstva, znižuje se delež pripadnikov najnižjega in povečuje delež srednjega sloja, pojavljajo se številna nova religijska gibanja in duhovnosti, dedogmatizacija religioznosti odpira vrata v svet vere širšemu krogu ljudi...

Cerkvena vernost postaja izrazito redek pojav, še posebej med mladimi odraslimi, izobraženimi in vodilnimi. Cerkveni katolicizem, ki se je v času slovenske tranzicije transformiral iz ponižnosti v avtoritarno prevzetnost, postaja zaradi tega izrazito nepriljubljen, številnim družbenim slojem celo odbijajoč in kot tak ostaja bistven dejavnik reprodukcije povezanosti družbene stratifikacije z (ne)vernostjo (glej Smrke in Uhan 1999: 158).

4.3 Ateizacija vernosti na Slovenskem

V poglavju, ki sledi me bolj kot kvantitativne vrednosti (ne)pripadanja katoliški cerkvi oziroma (ne)verovanja, zanima proces ateizacije vernosti kot pojav zmanjševanja vere v temeljne »verske resnice« oziroma dogme rimskokatoliške cerkve. Na osnovi podatkov iz empiričnih socioloških raziskav religioznosti bom poizkušal prikazati intenzivnost sprememb, ki navajajo na sklep, da velik del tistih, ki se »izdajajo« za katolike skorajda ni več možno šteti za katolike in, da se zgolj umetno vzdržuje prepričanje o Sloveniji kot večinski katoliški državi.

Proces kateremu priča smo v Sloveniji, povzroča oblikovanje novega tipa katoliške religioznosti z bolj neformalno obliko čaščenja, ki ima v veliki meri predvsem kulturni karakter v smislu pripadanja in identitete, ne pa toliko vsebinske vernosti. Tip, ki ga sociologinja Grace Davie (2005) označi s sintagmo »pripadam a ne verujem«³⁵ je zato po mojem mnenju kar pravšnji za označbo večine slovenskih »sekulariziranih katolikov«.

Skladnost individualnih verovanj in cerkvenih naukov postaja vse bolj značilnost sorazmerno ozke kategorije vernikov, ki jih Rus in Toš označita za konfesionalne vernike, kot verne-cerkveno dosledne. Pri ostalih kategorijah je ta skladnost manjša ali pa je skoraj ni. Te svojevrstne sekularizacijske težnje se kažejo v nekonfesionalnem verovanju, v nekakšni poljubnosti razmerja med posameznikom, njegovim verovanjem ter cerkvijo in religijskimi nauki (glej Rus in Toš 2005: 184–185).

V nadaljevanju želim testirati hipotezo, ki sem jo v sicer nekaj širši obliki oziroma formulaciji postavil že v uvodnem delu, da se vernost v Sloveniji ateizira oziroma sekularizira na način, da je vse manj takih vernikov, ki bi se v vsakodnevem življenju čutili zavezane cerkvenim zapovedim in normam. Po mojem prepričanju naj bi torej šlo za proces dedogmatizacije vernosti, torej proces v katerem je religioznost

³⁵ S to sintagmo označi tip sodobne institucionalne religioznosti, za katerega je značilna predvsem visoka stopnja kulturne, identitetne pripadnosti in nizka stopnja vernosti v smislu verovanja v temeljne doktrinarne postavke. Ta tip Davieva opiše kot nasprotje sodobne neinstitucionalizirane religioznosti »verujem a ne pripadam«, ki po njenem vse bolj prevladuje v zahodnem svetu in bolj kot na pripadnosti religijskim institucijam temelji na vsebinskem verovanju (glej Davie 2005).

ljudi vse manj cerkveno dogmatska in konzervativno enostranska ter vse bolj svetna, zemeljska, svobodna in neobremenjena.

Hipotezo bom presojal z uporabo petih sklopov spremenljivk:

1. osebna vera in pomembnost boga v osebnem življenju (indeks vernosti);
2. verovanje v boga, posmrtno življenje, pekel, nebesa, greh in Devico Marijo (indeks ortodoksности);
3. pogostost obiskovanja verskih obredov, pogostost molitev zunaj verskih obredov in vključenost v verske ali cerkvene organizacije (indeks cerkvenosti);
4. razumevanje vloge cerkve (indeks vloge cerkve);
5. izvajanje iniciacijskih prehodov (indeks obredov).

4.3.1 Osebna vera in pomembnost boga v življenju posameznika

V to skupino se uvrščajo odgovori na vprašanje »ali ste verni« in »koliko vam v vašem življenju pomeni bog«. Skupna povezava obeh odgovorov tvori indeks vernosti oziroma indeks vere v boga.

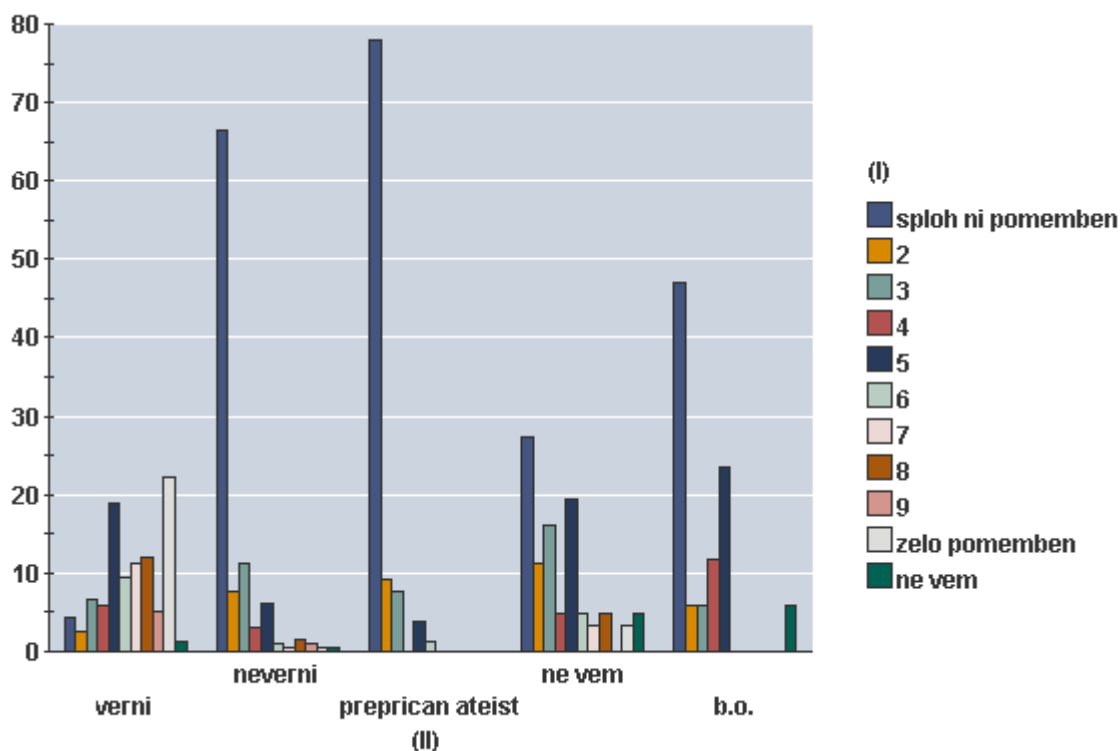
Vrednosti iz raziskav so dobljene na osnovi samoocene posameznega respondenta.

Podatki raziskav iz leta 1999 (SJM 1999/3) kažejo, da so se anketiranci na vprašanje »ali ste verni« opredelili po naslednjem: 64,6% se jih je opredelilo za verne, 19,6% za neverne, 7,8% za prepričane ateiste in 6,2% se jih glede (ne)vernosti ni mogla izreči.

V isti raziskavi se je na vprašanje kako pomemben je bog v vašem življenju za možnost »zelo pomemben« odločilo le 14,5%, medtem, ko jih kar 24,1% smatra, da bog v njihovem življenju nima prav nobenega pomena.

Zanimivejše so opredelitve glede pomembnosti boga v življenju vsem tistim, ki so se opredelili za verne (glej graf 4.3.1.1). 22,2% vernih smatra, da je bog v njihovem življenju zelo pomemben, medtem, ko se je za takšen odgovor odločilo le 19,3% vernih, ki pripadajo rimskokatoliški cerkvi. Skoraj petini samoopredeljenim vernikom (18,9%) je bog v življenju srednje pomemben, 4,3% pa bog v življenju, kljub temu, da so verni, ne pomeni nič.

Graf 4.3.1.1: Opredelitev glede (ne)vernosti in pomembnosti boga v življenju ljudi v Sloveniji 1999



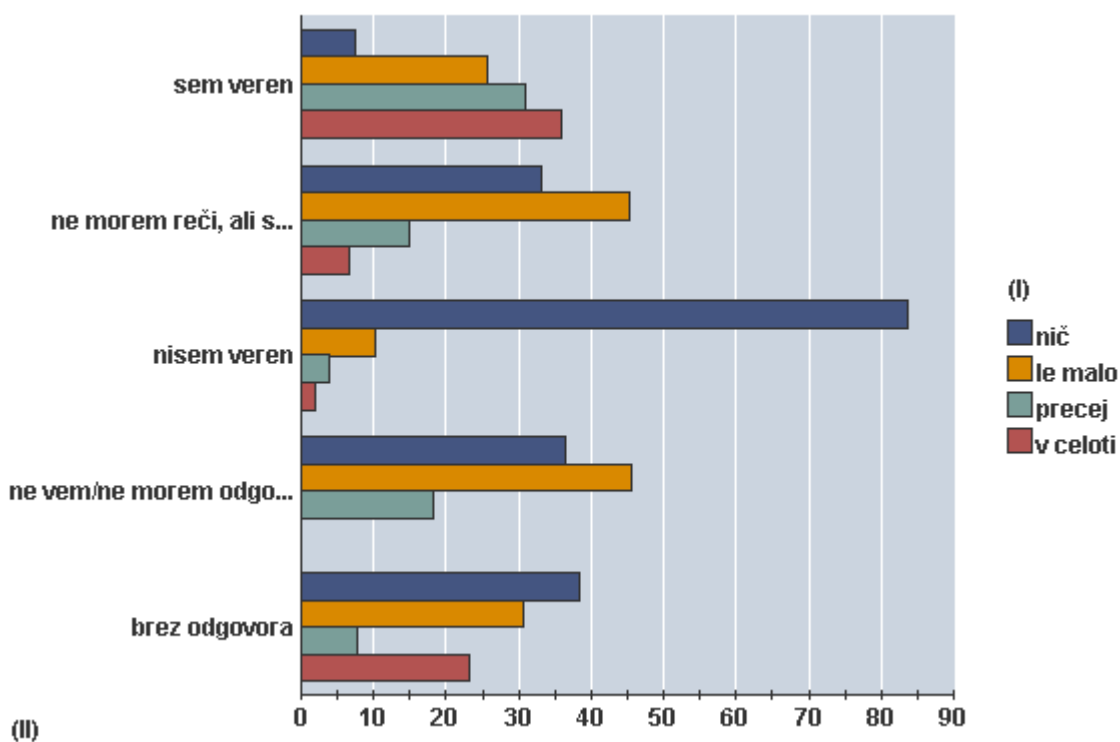
Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

Raziskava leta 2003 (SJM 2003/1) sicer ne postavlja vprašanja glede tega »koliko vam v življenju pomeni bog«, zelo blizu po svoji vsebini pa je vprašanje »v kolikšni meri zaupate bogu«, ki v kombinaciji z odgovori glede (ne)vernosti ponuja zanimive ugotovitve.

Prva ugotovitev kaže na veliko zmanjšanje števila tistih, ki so se samoopredelili za verne, teh je sedaj le 52,3%. Število nevernih je z vrednostjo 24,5% ostalo nekako na nivoju vrednosti iz leta 1999, medtem, ko se je bistveno povečalo število neopredeljenih (iz 6,2% na 20,8%).

Druga ugotovitev je, da ljudje bogu ne zaupajo prav močno (glej graf 4.3.1.2). Na vprašanje »v kolikšni meri zaupate bogu« se jih je za odgovor »v celoti« opredelilo le 20,0%, »precej« 19,7%, »le malo ali sploh nič« pa kar 56,0% vprašanih. Zanimivo je tudi, da se je za odgovor, da bogu zaupa v celoti odločilo le 35,9% tistih, ki so se opredelili za verne, precej mu zaupa 30,9%, malo 25,7% in sploh nič 7,4% samoopredeljenih vernikov.

Graf 4.3.1.2: Opredelitev glede (ne)vernosti in zaupanja v boga v Sloveniji 2003

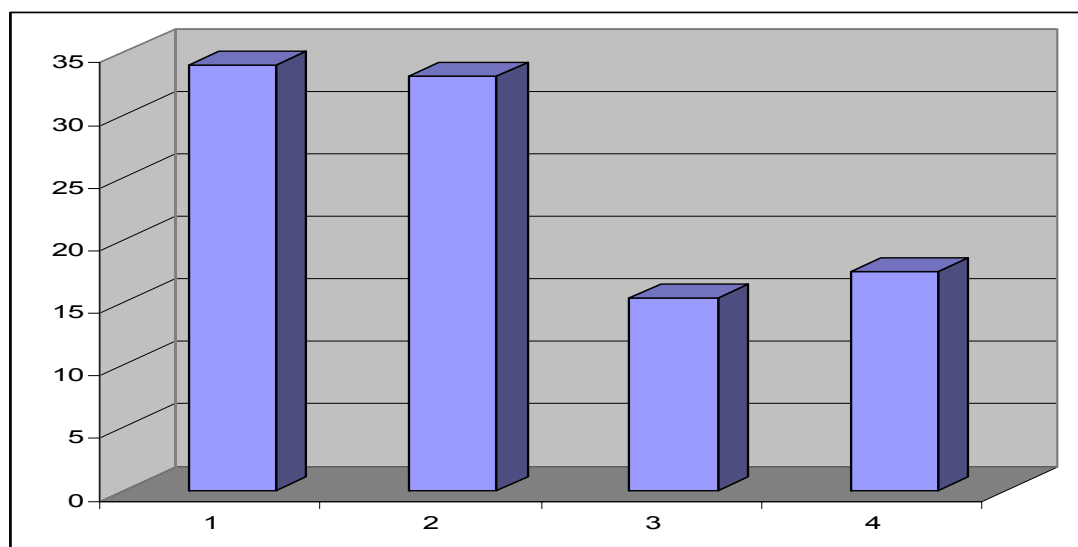


Vir: SJM 2003/1, IDV, FDV, CJMMK.

Indeks vernosti, oblikovan na osnovi medsebojne primerjave oziroma povezanosti med odgovorom »ali ste verni« in »koliko vam v vašem življenju pomeni bog«, je oblikovan v obsegu od 1 do 4, pri čemer se v vrednost 4 uvrščajo osebe, ki se opredeljujejo kot verne in obenem visoko vrednotijo pomen boga v osebnem življenju, nizko na indeksu (vrednost 1) pa se uvrščajo osebe, ki se niso opredelile kot verne in hkrati bogu ne pripisujejo večjega pomena.

Na tej razsežnosti se dobra tretjina (34%) respondentov uvrsti povsem na dno, kar pomeni, da niso niti verni niti jim bog v življenju karkoli pomeni, naslednja tretjina (33,1%) se jih uvršča nizko (predvsem gre za ljudi, ki se imajo za verne, vendar jim bog ne pomeni veliko), 15,4% jih je uvrščeno višje (so verni, bog pa jim pomeni nekaj srednjega) in le 17,5% je uvrščenih v najvišjo vrednost na lestvici, kar pomeni, da so verni in obenem visoko vrednotijo pomen boga v svojem življenju. Povprečje indeksa vernosti je 2,15 (glej graf 4.3.1.3).

Graf 4.3.1.3: Indeks vernosti v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 222.

Analize med drugim kažejo, da je uvrstitev na razsežnosti indeksa vernosti močno pod vplivom starosti, spola in izobrazbe opazovancev. Tako je visoko uvrščeno nekaj več žensk kot moških in obratno, več moških kot žensk je uvrščenih na nizki ravni. Še bolj izrazit vpliv ima starost, saj je kar 37,4% mlajših (do 30 let) in le 23,4% starejših (nad 61 let) uvrščeno nizko, med visoko uvrščenimi pa je 32,3% starejših in le 9,3% mlajših. Podobno izrazit vpliv pri razvrstitvi ima izobrazbena kategorija. Med visoko in višje izobraženimi se jih kar dobra polovica (55%) uvrsti na najnižjo raven, medtem, ko je takšnih le 19,1% osnovnošolsko izobraženih (glej Rus in Toš 2005: 214–215, 222).

4.3.2 Verovanje v boga, posmrtno življenje, pekel, nebesa, greh in Marijo

Krščanstvo je monoteistični nauk in verovanje v obstoj le enega pravega in vsemogočnega boga, ki naj bi ustvaril zemljo, človeka in vse živali, ter tudi kasneje, po stvaritvi kozmosa, razkrival svojo prisotnost kot vodnik ter varuh ljudi in tisti, ki obenem od ljudi terjajo odgovornost za storjena dejanja.

Verovanje v boga je zatorej ena temeljnih »verskih resnic« krščanstva oziroma rimskokatoliške cerkve, poleg nje pa so pomembne še druge dogme kot so vera v posmrtno življenje, pekel, nebesa, greh in Devico Marijo. Zanima me, kako na te temeljne »resnice« gledajo slovenski verniki ter kakšen odnos do njih imajo?

Raziskava SJM 1999/3 ponuja podatke o opredelitvi ljudi na vprašanje »ali verujete v boga«. Kar 62,1% vprašanih se jih izreče pozitivno, torej da verujejo v boga, da ne, se jih odloči 33,2%. S temi vrednostmi se Slovenija uvršča nekako na spodnji del lestvice v primerjavi z drugimi državami, skupaj z Dansko, Norveško in Madžarsko. Za namen moje razlage ta podatek sam po sebi nima uporabne vrednosti. To dobi šele takrat, ko ga povežem z vrednostmi iz vprašanja »ali smatrate, da obstaja osebni bog« oziroma, »ali smatrate, da obstaja neka vrsta duha ali življenjska sila«. Oblikovana nova vrednost odkriva podobo boga v katerega verniki verujejo in ponuja bistveno drugačno sliko, kot bi jo glede na prvotne vrednosti verujočih v boga pričakoval.

Leta 1991 se je po podatkih SJM-ja za teiste opredelilo 55% Slovencev (SJM 1991/2), vendar kljub temu leto kasneje (SJM 1992/1) le 19,8% izrazi vero v »osebnega boga«, za deistično koncepcijo oziroma vero v obstoj neke vrste duha ali življenjske sile se opredeli 38,6%, brez opredelitve je 17,2%, izrecno zanika obstoj boga ali neke vrste duha ali življenjske sile 13,1%, medtem, ko na vprašanje ne poda odgovora 11,3% respondentov.

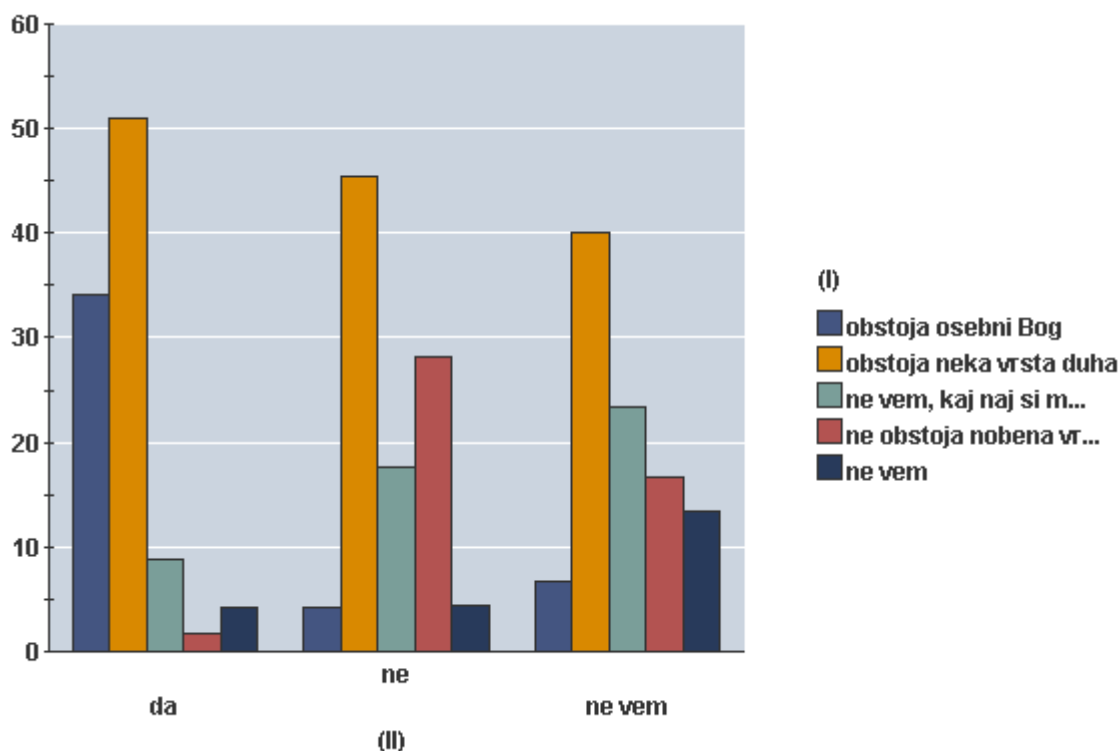
Za odgovor, da obstaja osebni bog se leta 1999 (SJM 1999/3) odloči 22,8% vseh vprašanih, za obstoj neke vrste duha ali življenjske sile pa kar 48,5%. Spremembo je torej zaznati predvsem v povečanju skupine, ki sprejema deistično razlago boga (iz 38,6% na 48,9%), medtem, ko se skupina teistov okrepi le neznatno (iz 19,8% na 22,8%).

Obenem se od skupnega števila vseh tistih, ki smatrajo, da bog obstaja, leta 1999 (SJM 1999/3) le 34,1% izreče, da verjamejo v obstoj osebnega boga, torej boga kot ga predvideva krščanski nauk, medtem, ko 51,1% tistih, ki sicer verjamejo v obstoj boga smatra, da ta bog ni osebni (krščanski) bog, temveč je bog v bistvu neka vrsta duha oziroma neka druga življenjska sila (glej graf 4.3.2.1).

Podatek nazorno kaže, da bog v katerega verujejo slovenski teisti večinoma ni katoliški bog, kajti le-ta naj bi bil osebni bog in ne nek duh oziroma druga vrsta življenjske sile.

Za namen naloge je ta ugotovitev izrednega pomena kajti daje odgovor na vprašanje, ali verujoči v boga verujejo v obstoj krščanskega boga? Odgovor je jasen, velika večina ne.

Graf 4.3.2.1: Opredelitev glede obstoja boga (da, ne, ne vem) in kakšen naj bi ta bog bil (osebni oziroma krščanski bog ali neka vrsta duha) v Sloveniji 1999



Vir: SJM 2003/1, IDV, FDV, CJMMK.

Na osnovi prikazanih podatkov lahko sklenem, da v boga, ki je po svoji fiziognomiji katoliški veruje le manjši del samoopredeljenih katolikov. Veliko več jih smatra, da obstaja neka vrsta duha ali življenjske sile, kar govori v prid trditvi, da se verniki vse bolj distancirajo od stroge uniformnosti vere in, da so jim veliko bližje individualne predstave o obstoju nadnaravnega.

Ena osnovnih ali temeljnih prepričanj rimskokatoliške cerkve je, da je Kristus po smrti vstal in se po štiridesetih dnevih prikazovanja vrnil k svojemu Očetu Bogu v nebesa. Po katekizmu in doktrinarnih pojmovanjih pomena vstajenja vsi tisti, ki ne verjamejo v to »resnico« niso verni oziroma so celo praznoverni (glej KKC 1993: 651). Da je vstajenje ključna kategorija »verske resnice« ni sporno, kajti na njo se vežejo številne druge »resnice«: nebesa in pekel, ki nam naj bi jih s svojo smrtjo in vstajenjem odprl prav Jezus Kristus, pa tudi greh ter brezmadežna Devica Marija.

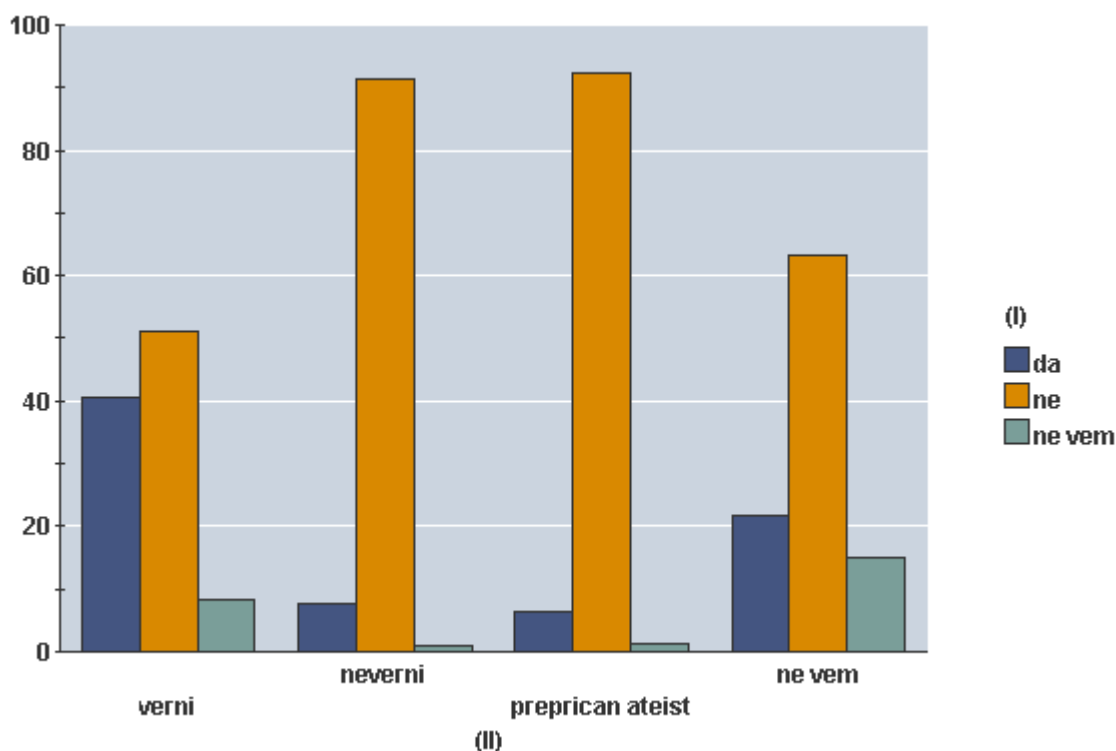
Na vprašanje, ali ta prepričanja cerkve samoopredeljeni katoličani jemljejo resno ali ne, bom, na osnovi obdelave in predstavitve podatkov iz raziskav, odgovoril v nadaljevanju.

V vstajenje je po podatkih iz raziskav leta 1991 (SJM 1991/2) verjelo 18,1% odraslih državljanov, kar je približno ena četrtna samoopredeljenih katoličanov. Podobno nizke so vrednosti glede vere v nebesa. Takšnih, ki smatrajo, da nebesa obstajajo, je bilo zgolj 25,1%.

Leta 1999 (SJM 1999/3) se vrednosti na istih spremenljivkah bistveno ne spremenijo. V vstajenje kot vero se je izreklo 29,4%, nasprotno v to dogmo ne verjame kar 62,3% vprašanih. Tudi podatki glede (ne)obstoja nebes so skorajda identični tistim iz leta 1991. V obstoj nebes veruje 25,4%, da ne obstajajo pa se je izreklo 66,9% respondentov.

Še bolj zanimivo in prepričljivo sliko prikaže povezava med odgovorom o (ne)veri v vstajenje in samoopredelitvijo glede (ne)vernosti (glej graf 4.3.2.2). Da veruje v življenje po smrti se opredeli le 40,4% vernih, da življenje po smrti ne obstaja pa smatra 51,2% samoopredeljenih vernikov.

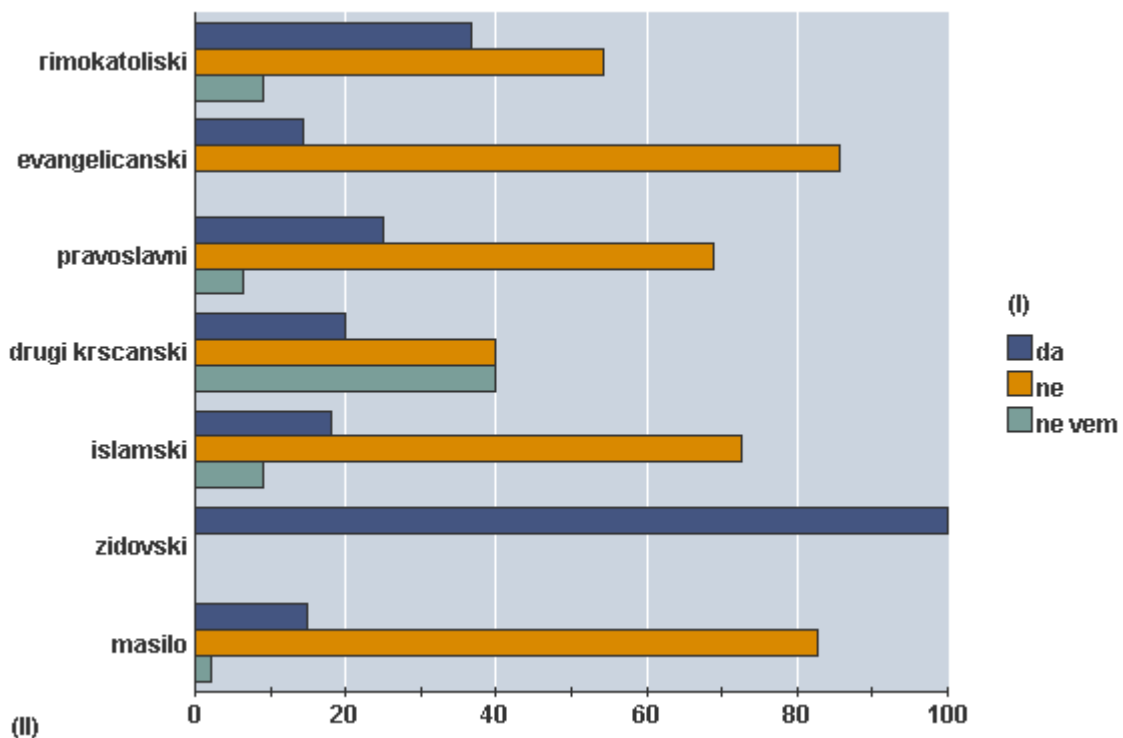
Graf 4.3.2.2: Opredelitev glede (ne)vernosti in (ne)vere v vstajenje v Sloveniji 1999



Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

Še nižjo podporo oziroma verovanje v vstajenje se beleži pri tistih vernikih, ki se identificirajo z rimskokatoliško cerkvijo (glej graf 4.3.2.3). Katolikov, ki verjamejo v vstajenje je zgolj 36,7%, medtem, ko jih ne veruje v vstajenje kar 54,2%. To nedvomno kaže na izrazitost procesa dedogmatizacije vernosti znotraj samoopredeljenih pripadnikov rimskokatoliške cerkve.

Graf 4.3.2.3: Identifikacija z versko skupnostjo in (ne)vera v vstajenje v Sloveniji 1999



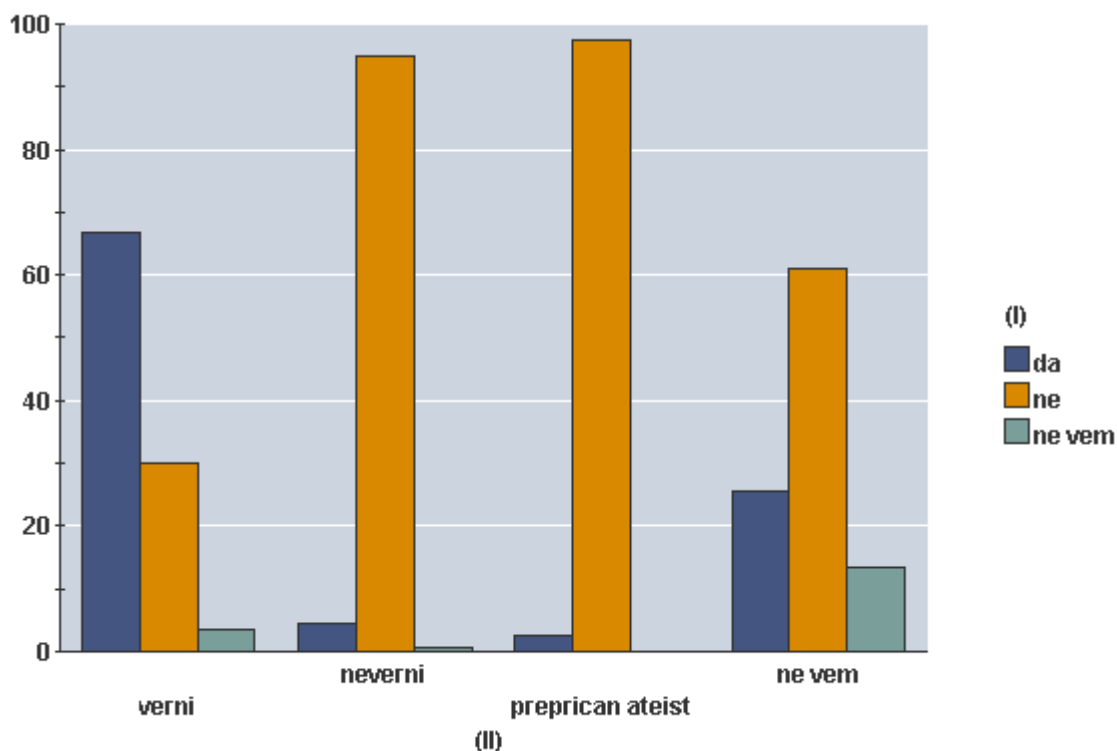
Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

Podobne oziroma celo nekaj nižje vrednosti dobimo, če ugotavljamo verovanje ljudi v dogmi kot sta pekel in nebesa, nasprotno, precej višje pa kažejo vrednosti verovanj v greh in Devico Marijo.

V obstoj pekla jih verjame le 28,3% vernikov, da ne obstaja pa jih smatra kar 64,3%. V nebesa oziroma njihov obstoj verjame 38,7%, da ne 54,1% vernikov.

Zelo drugačna je slika pri vprašanju obstoja oziroma verovanja v Devico Marijo (glej graf 4.3.2.4) in greh. V Marijo veruje kar 66,7% samoopredeljenih vernikov, kar je več kot jih veruje v boga kot najvišjo in nesporno avtoriteto rimskokatoliške cerkve oziroma krščanstva, medtem, ko jih v greh veruje 55,7%.

Graf 4.3.2.4: Opredelitev glede (ne)vernosti in (ne)verovanja v Devico Marijo v Sloveniji 1999



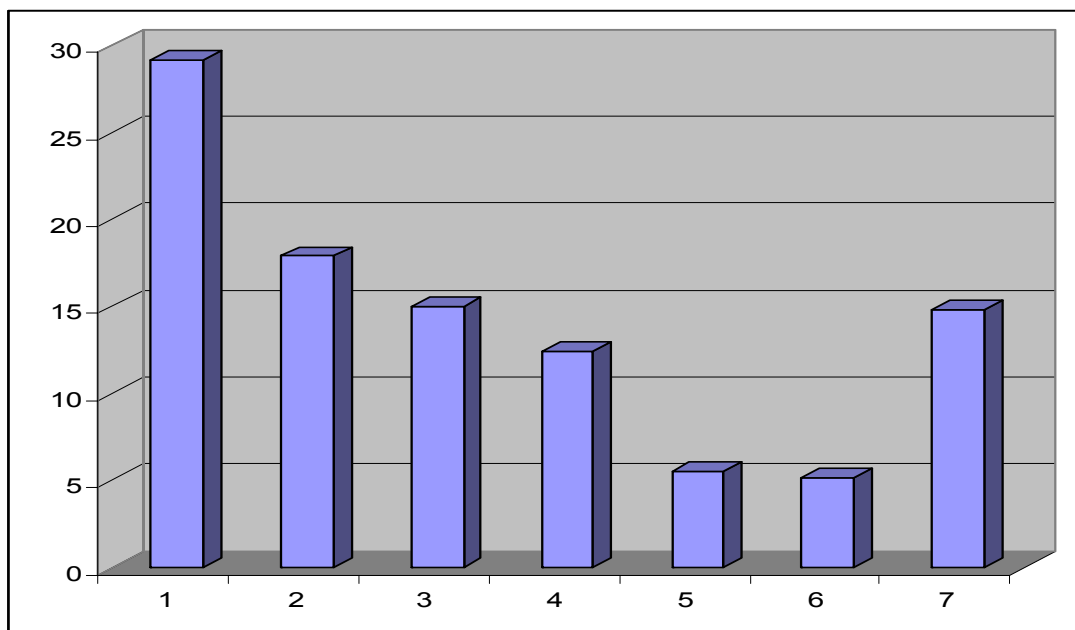
Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

Velika podpora oziroma bolje rečeno množičnejše verovanje samoopredeljenih vernikov v Devico Marijo ima po mojem mnenju ustrezno ozadje oziroma logično razlago. Smatram, da je temu tako zaradi prikritega politeizma v krščanstvu, ki se uradno sicer opredeljuje kot monoteistična religija. Dogodki iz vsakodnevnega življenja kristjanov kažejo, da so Jezus, Marija in številni svetniki izrazita konkurenca Očetu Bogu. So bistveno bolj pristni, podobni navadnim ljudem, z njimi naj bi celo delili svojo usodo, medtem, ko je bil bog vedno nekako prevzvišen, oddaljen, gospodovalen. Številni verniki zato bolj kot v krščanskega boga verujejo v Marijo ali določenega svetnika, zavetnika lokalne cerkve. Zaradi tega je, po mojem mnenju, monoteizem krščanstva zelo vprašljiv.

Povezava vrednosti odgovorov na vprašanja o verovanju v boga, posmrtno življenje, peklo, nebesa, greh in Devico Marijo oblikuje indeks ortodoksosti. Oblikovan je v obsegu od 1 do 7, pri čemer so najvišje uvrščeni tisti posamezniki iz vzorca, ki so pritrdili vsem šestim oblikam verovanja, nizko, na vrednosti 1, pa so

uvrščeni tisti, ki niso pritrdili nobenemu od šestih izrazov verovanja. Na dno razsežnosti (vrednost 1 in 2) se uvrsti 47,1% enot vzorca, na nizko raven (vrednost 3) 15%, na srednjo raven (vrednosti 4 in 5) 17,9% in na visoko raven (vrednosti 6 in 7) preostalih 20,0%. Povprečje indeksa ortodoksности je 3,22 (glej graf 4.3.2.5).

Graf 4.3.2.5: Indeks ortodoksности v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 222.

Indeks je oblikovan na osnovi metodologije, da k uvrščanju na lestvico največ prispeva izrekanje o verovanju v boga, sledi izrekanje vere v Devico Marijo, v greh itd. Tudi tukaj se pokaže močna povezanost med ortodoksnošjo ter spolom, starostjo in izobrazbo. Mlajši moški z višjo izobrazbo so praviloma najmanj ortodoksni.

Na osnovi prikazanih podatkov sklepam, da večina samoopredeljenih katoličanov ne sprejema uradne krščanske veroizpovedi, ki dosega višek v razglašanju vstajenja, obstoja boga, nebes in pekla. Številni te dogme, kot pravi Smrke, »štejejo takorekoč za cerkveni doktrinarni tehnološki višek« (Smrke 1996: 73). Po drugi strani se beleži višja podpora oziroma verovanje v Devico Marijo in greh, ki sta bolj svetni, zemeljski dogmi. Marija spominja na ljubečo mater, medtem, ko greh označuje slaba dejanja, ki so v večji ali manjši meri sestavni del življenjskih izkušenj vsakega posameznika.

4.3.3 Pogostost obiskovanja verskih obredov, molitev in vključenost v verske ali cerkvene organizacije

Pomembne spremenljivke za prikazovanje procesa ateizacije vernosti oziroma za ugotavljanje skladnosti individualnih verovanj s cerkvenimi nauki ter prikazovanje razmerja med posameznikom in cerkvijo, so tudi pogostost obiskovanja verskih obredov, pogostost molitev zunaj verskih obredov in vključenost v verske ali cerkvene organizacije.

V letu 1992 (SJM 1992/1) izmerjen delež rednih obiskovalcev verskih obredov (22,7%) močno zaostaja za deležem »abstinentov« (42,6%) in deležem priložnostnih obiskovalcev (34,1%).

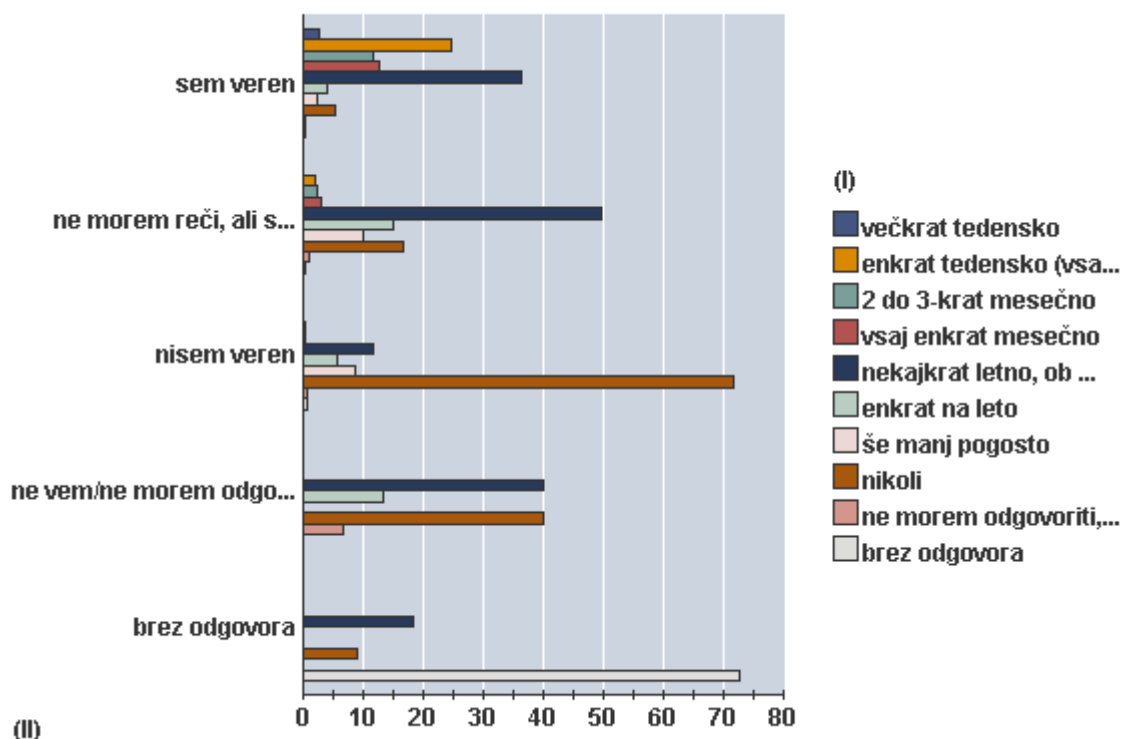
Meritve leta 1999 (SJM 1999/3) bistvenih sprememb ne pokažejo. Rednih obiskovalcev (1x tedensko ali več) je 17,1%, popolnih »abstinentov« 30,0%, ostali (razen 0,4% neopredeljenih) so priložnostni obiskovalci. Podatek, ki je za namen naloge zanimivejši je, da je med samoopredeljenimi verniki le 25,3% rednih obiskovalcev verskih obredov in, da je med njimi kar 12,8% takšnih, ki se obredov nikoli ne udeležuje.

Za primerjavo, podatki iz leta 2003 (SJM 2003/4) kažejo na še manjše število rednih obiskovalcev verskih obredov, teh je sedaj le 14,5%, zmanjšalo se je tudi število tistih, ki se verskih obredov nikoli ne udeležijo (25,4%). Po drugi strani se povečuje število priložnostnih obiskovalcev (od enkrat na mesec do enkrat na leto in ob posebnih priložnostih) katerih je skupaj kar 46,2%.

Tudi v letu 2003 je število vernih, ki redno obiskujejo obrede dokaj nizko (27,6%, od tega jih obrede obiskuje večkrat tedensko le 2,8%), medtem, ko se število vernikov, ki sploh ne obiskuje verskih obredov zmanjša na vsega 5,2%. Največ samoopredeljenih vernikov (52,7%) obiskuje verske obrede le občasno, od enkrat na mesec do enkrat na leto in ob posebnih priložnostih. (glej graf 4.3.3.1).

Trend, viden že iz podatkov predhodnih raziskav, in se kaže v zmanjševanju tako števila rednih obiskovalcev kot tudi tistih, ki nikoli ne zaidejo v kakšno izmed cerkva, vzporedno s povečevanjem deleža priložnostnih obiskovalcev, se torej nadaljuje v novem tisočletju in nazorno kaže na zmanjševanje pomena in vloge cerkve tudi v očeh samoopredeljenih vernikov.

Graf 4.3.3.1: Opredelitev glede (ne)vernosti in obiskovanja verskih obredov v Sloveniji 2003

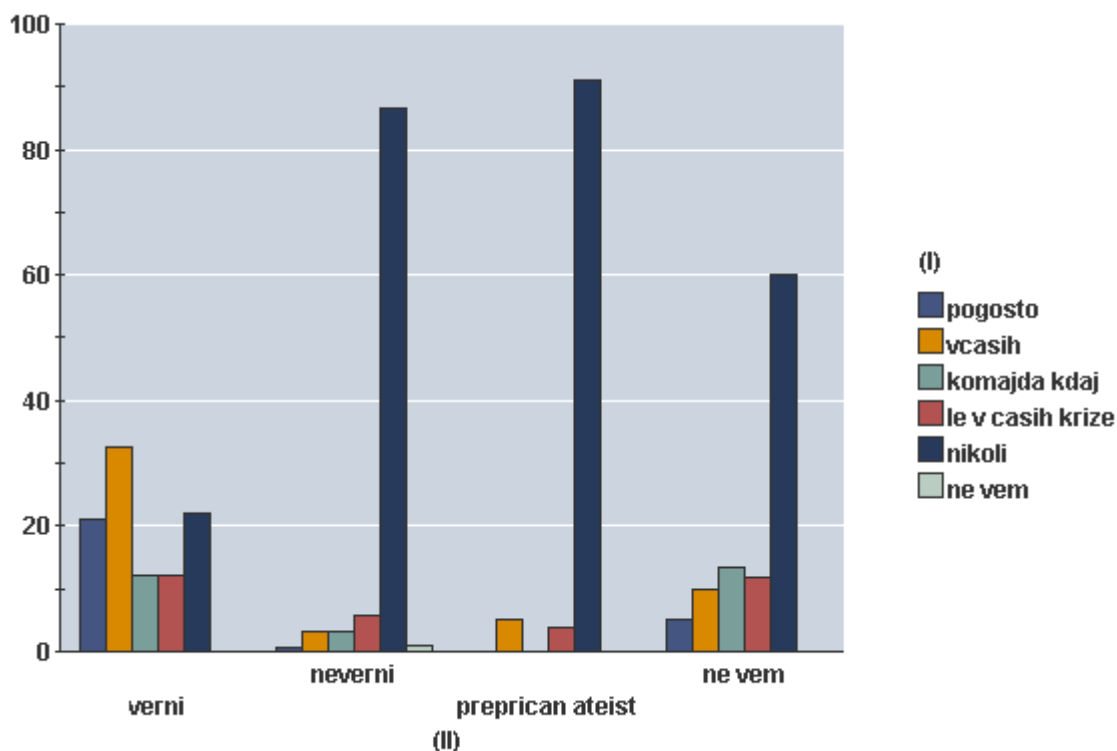


Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

Zmanjševanje rednih obiskovalcev verskih obredov kaže na sekularizacijske procese ter zmanjševanje pomena religije v vsakodnevem življenju posameznika, povečevanje občasnih, priložnostnih obiskovalcev pa potrjuje tezo, da postaja udeležba pri verskem obredu vse bolj kulturno-družabni dogodek in vse manj obvezujoča religijska praksa.

Odgovori na vprašanje »kako pogosto molite izven verskih obredov« so bili leta 1999 (SJM 1999/3) naslednji: za odgovor pogosto se jih je odločilo 13,9%, včasih 22,6%, komajda ali v času hude krize 19,3% in, da tega ne počne nikoli pravi 42,7% respondentov. Bistveno zanimivejši je podatek glede tega, kako pogosto molijo tisti posamezniki, ki so se opredelili za verne. Ista raziskava ponuja naslednje odgovore: pogosto jih moli 21,0%, včasih 32,6%, komajda ali v času hude krize 24,3% in nikoli kar 22,1%, kar pomeni, da je več vernikov, ki ne moli nikoli kot tistih, ki to počno pogosto (glej graf 4.3.3.2).

Graf 4.3.3.2: Opredelitev glede (ne)vernosti in vprašanja »kako pogosto molite izven verskih obredov« v Sloveniji 1999



Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

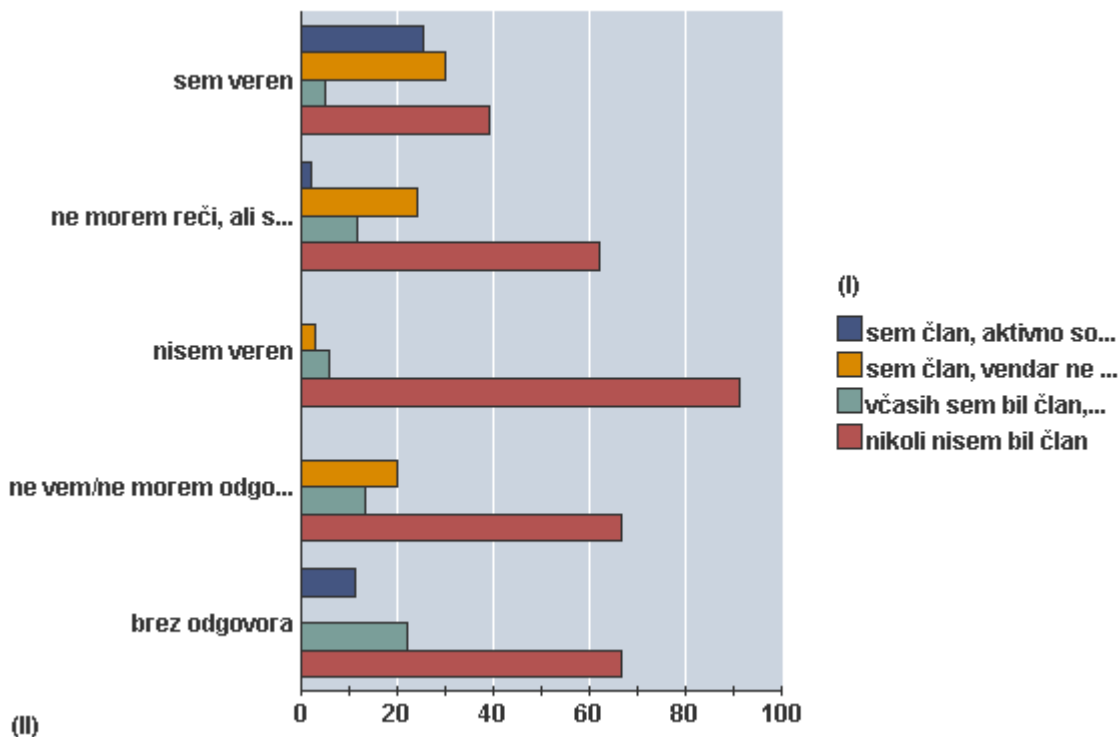
Vključenost Slovencev v verske in cerkvene organizacije je še zadnja iz nabora spremenljivk, ki naj bi oblikovale indeks cerkvenosti, zato jo sedaj predstavljam.

Podatki raziskave iz leta 1999 (SJM 1999/3) kažejo, da le manjši del prebivalcev aktivno sodeluje v verskih in cerkvenih organizacijah. Da so aktivni člani trdi 6,7%, ostalih 93,3% vprašanih pa pravi, da niso. Takšnih, ki bi za tovrstne organizacije opravljali neplačano delo je še manj, le 4,5%. Tudi samoopredeljeni verniki niso veliko aktivnejši v članstvu, za člane se jih izreka le 9,2%.

Vprašanje glede članstva v verskih in cerkvenih organizacijah se je leta 2003 (SJM 2003/4) nekoliko razširilo in poleg dveh možnosti iz raziskave leta 1999 (sem oziroma nisem član) sedaj ponuja vrsto različnih možnosti odgovora. Za odgovor sem član in aktivno sodelujem se je izreklo 13,2%, da je član vendar ne sodeluje aktivno jih pravi 20,8%, včasih sem bil član sedaj pa nisem več smatra 6,7% in, da ni bil nikoli član pravi 56,7% enot vzorca. Na isto vprašanje, so se samoopredeljeni verniki opredelili takole: aktivnih članov je 25,4%, neaktivnih 30,2% in 39,3% je takšnih, ki

nikoli niso bili niti člani niti so aktivno sodelovali v teh organizacijah (glej graf 4.3.3.3).

Graf 4.3.3.3: Opredelitev glede (ne)vernosti in sodelovanja v verskih ali cerkvenih organizacijah v Sloveniji 2003



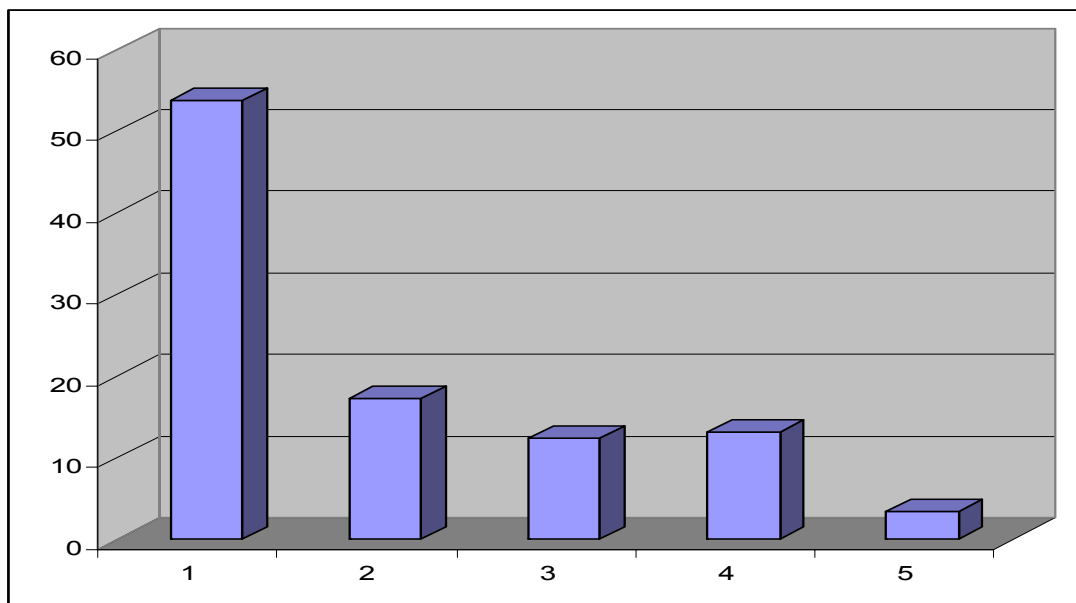
Vir: SJM 2003/4, IDV, FDV, CJMMK.

Medsebojna povezava spremenljivk »pogostost obiskovanja verskih obredov«, »pogostost molitev zunaj verskih obredov« in »vključenost v verske ali cerkvene organizacije« oblikuje indeks cerkvene aktivnosti, ki se razteza na vrednostih od 1 do 5, pri čemer ostaja povsem nedejavnih (vrednost 1) 53,7% enot vzorca, nizko dejavnih (vrednost 2) 17,2%, srednje dejavnih (vrednost 3) 12,5% in visoko dejavnih (vrednosti 4 in 5) je zgolj 16,6% ali slaba sedmina vseh. Povprečje indeksa cerkvene aktivnosti je 1,96 (glej graf 4.3.3.4).

Na osnovi analize podatkov Rus in Toš trdita, da je cerkvena aktivnost v tesni povezavi z izražanjem vernosti in z ortodoksnostjo, saj naj bi močno narasla pri skupinah, ki so visoko uvrščene na indeksu vere v boga in indeksu ortodoksnosti. Obenem navajata, da ženske označujejo več cerkvene aktivnosti kot moški, ter, da so

mlajši in tisti z višjo izobrazbo manj cerkveno aktivni. Med visoko in višje izobraženimi je, po navedbah avtorjev, kar 70,9% cerkveno povsem nedejavnih, medtem, ko je takih med osnovnošolsko izobraženimi le 37,4% (glej Rus in Toš 2005: 216–217).

Graf 4.3.3.4: Indeks cerkvene aktivnosti v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 223.

4.3.4 Razumevanje vloge cerkve

V skupino razumevanja vloge cerkve spadajo odgovori na vprašanja o pomenu, ki ga ima cerkev pri oblikovanju odgovorov na moralne dileme in stiske posameznika, na težave družinskega življenja, na človekove duhovne potrebe in na pereča družbena vprašanja.

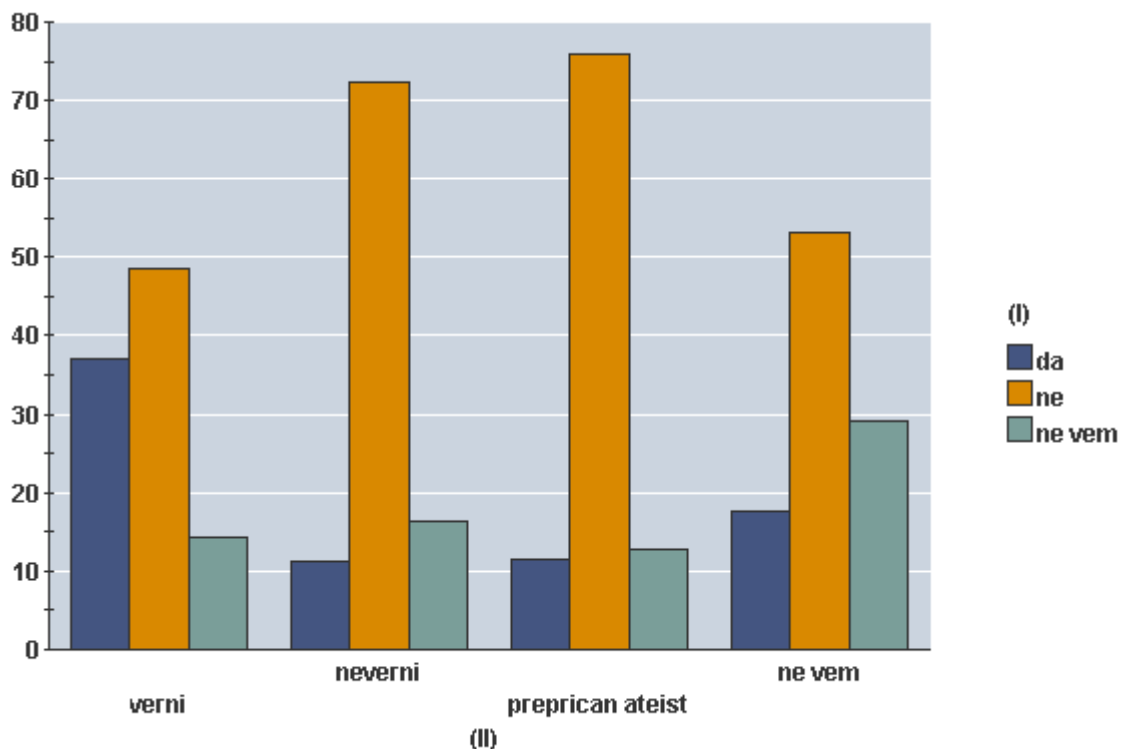
Raziskava iz leta 1999 (SJM 1999/3) daje glede razumevanja vloge cerkve v družbi številne podatke. Na vprašanje »ali mislite, da daje cerkev v Sloveniji ustrezne odgovore na moralne probleme in stiske ljudi« se jih 37,6% odloči pritrdilno, 46,1% pa smatra, da ne, medtem, ko na isto vprašanje pritrdilno odgovori 51,1% vernih ter 10,7% nevernih. Da temu ni tako smatra 35,2% vernih in kar 73% nevernih.

Na vprašanje »ali mislite, da daje cerkev v Sloveniji ustrezne odgovore na probleme družinskega življenja« pritrdi 36,3% oseb, 48,5% pa jih misli da ne, medtem, ko le 49,1% samoopredeljenih vernikov trdi, da cerkev daje ustrezne odgovore na tovrstna vprašanja.

Nekoliko večji odstotek vprašanih se strinja s strditvijo, »da cerkev v Sloveniji daje ustrezne odgovore na človekove duhovne potrebe«. Tako mislečih je kar 60,1% od vseh enot vzorca oziroma 75,2% samoopredeljenih vernikov.

Bistveno drugačni so podatki oziroma vrednosti odgovorov na vprašanje »ali mislite, da daje cerkev v Sloveniji ustrezne odgovore na aktualne socialne probleme naše družbe«. Takšnih, ki odgovorijo z »da« je le 28,3% (oz. 37,2% vernih), medtem, ko jih 55,5% (oz. 48,6% vernih) smatra, da ne (glej graf 4.3.4.1).

Graf 4.3.4.1: Opredelitev glede (ne)vernosti in odgovora na vprašanje »ali mislite, da daje cerkev v Sloveniji ustrezne odgovore na aktualne socialne probleme naše družbe« v Sloveniji 1999

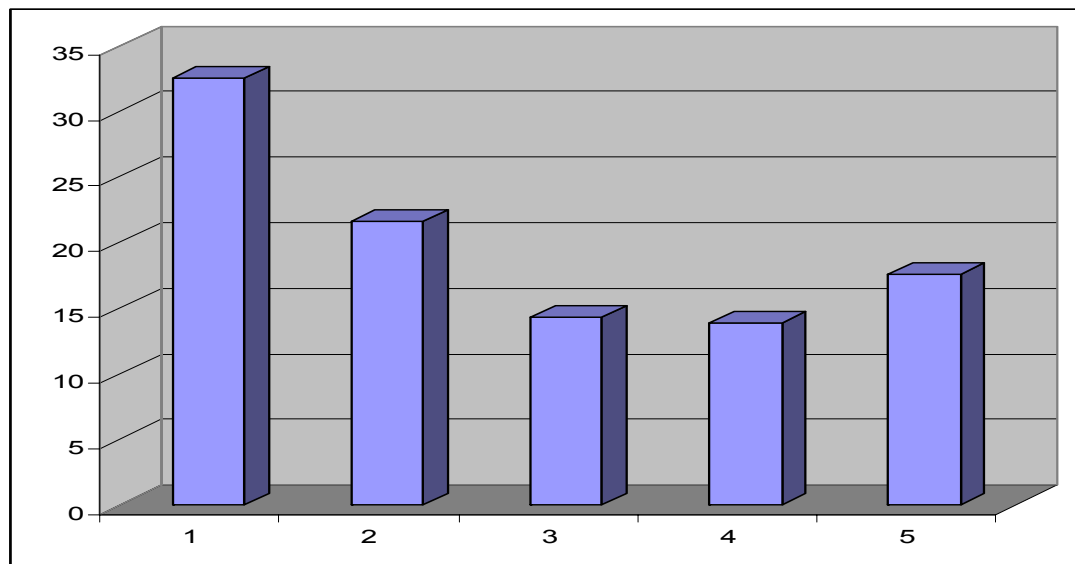


Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

Povezava vrednosti odgovorov na vsa vprašanja daje indeks razumevanja vloge cerkve v obsegu od vrednosti 1 do 5, pri čemer se je na nizko raven (vrednosti 1 in 2) uvrstila dobra polovica (32,6% in 21,6%) enot opazovanja, na visoko raven pripisovanja vloge cerkvi (vrednosti 4 in 5) pa slaba tretjina oziroma 31,5% enot. Povprečje indeksa razumevanja vloge cerkve je 2,62 (glej graf 4.3.4.2). Največji vpliv

na oblikovanje indeksa imajo vrednosti odgovorov na vprašanja glede pripisovanje pastoralne vloge cerkvi.

Graf 4.3.4.2: Indeks razumevanja vloge cerkve v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 223.

Podrobnejša analiza podatkov kaže na vpliv pripadnosti spolu, starostnim skupinam kot tudi izobrazbenim kategorijam na indeks razumevanja vloge cerkve. Mlajši in višje izobraženi moški cerkvi pripisujejo manjšo vlogo kot starejši z nižjo izobrazbo. Višji in visoko izobraženi v skoraj polovici primerov cerkvi ne priznavajo pomena pri reševanju vprašanj na nobenem od štirih omenjenih področij. Še manj so cerkvi naklonjeni neverni, od katerih kar tri petine cerkvi oporeka vlogo reševanja problemov na vseh področjih (glej Rus in Toš 2005: 218–219, 223).

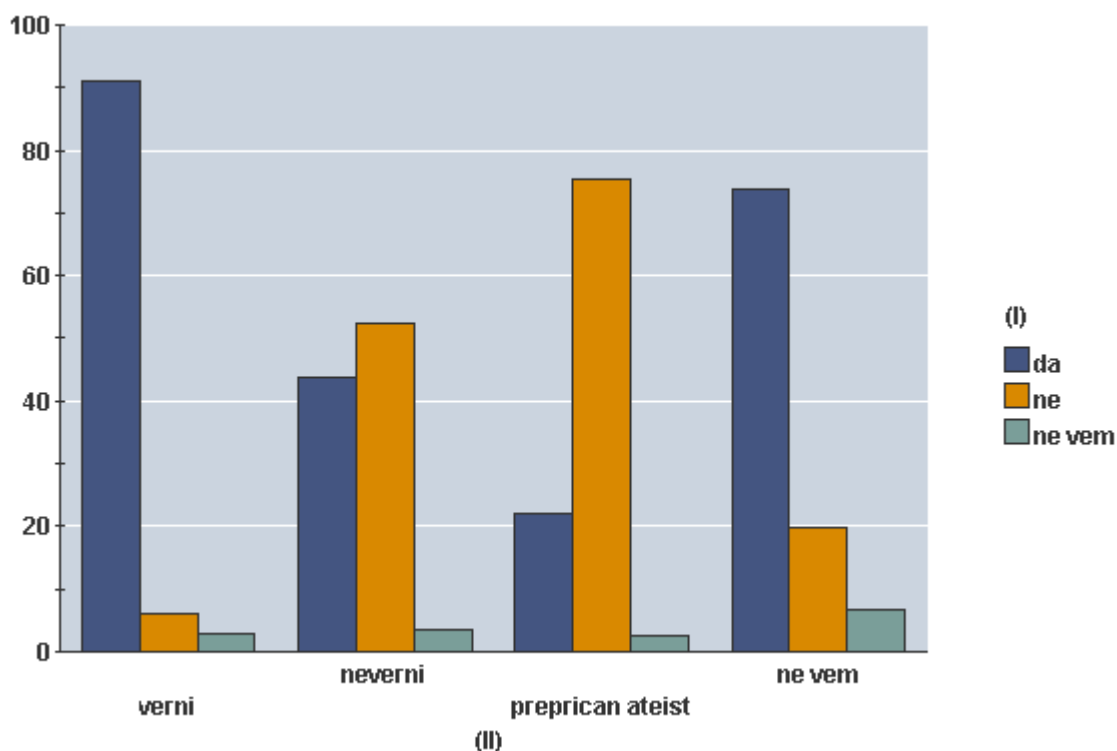
4.3.5 Izvajanje iniciacijskih prehodov

V krščanski veri imajo pomembno mesto iniciacijski obredi oziroma prehodni rituali ob rojstvu, poroki in smrti. V nadaljevanju bom predstavil vrednosti odgovorov na vprašanja, ki obravnavajo (ne)pomembnost navedenih verskih obredov.

Več kot dve tretjini oziroma 70% vprašanih leta 1999 (SJM 1999/3) meni, da je verski obred ob rojstvu pomemben, 26,1% pa pravi, da temu ni tako. Na isto vprašanje pozitivno odgovori kar 86,1% vernih in 33,2% nevernih, da obred ob rojstvu ni pomemben pa pravi 11,1% vernih in 63,8% nevernih.

V isti raziskavi se je spraševalo še po pomembnosti verskega obreda ob poroki in smrti, vrednosti pri obeh so si močno podobne. Da je obred pomemben ob poroki pravi 86,1% vernikov in 33,2% nevernikov, medtem, ko za obred ob smrti pravi, da je pomemben kar 91% vernikov in 43,9% nevernikov (glej graf 4.3.5.1).

Graf 4.3.5.1: Opredelitev glede (ne)vernosti in vprašanja »ali je verski obred pomembno opraviti ob smrti« v Sloveniji 1999



Vir: SJM 1999/3, IDV, FDV, CJMMK.

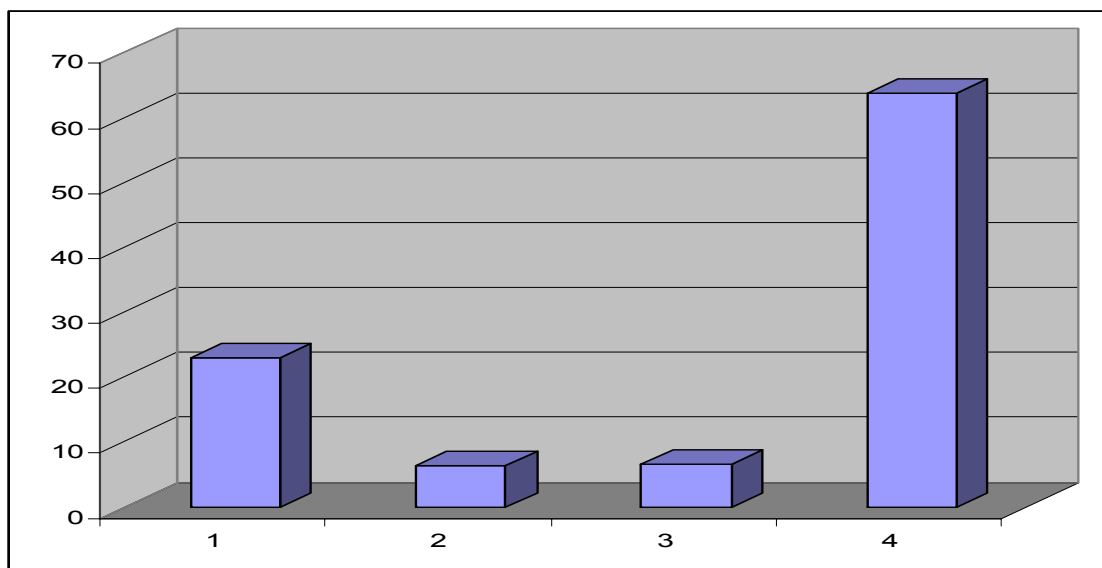
S povezovanjem vrednosti odgovorov je oblikovan indeks obredov v obsegu od 1 do 4, pri čemer se na vrednost 1 uvrščajo tisti, ki nobenemu od treh obredov ne pripisujejo posebnega pomena, na vrednost 4 pa nasprotno tisti, katerim predstavljeni obredi pomenijo veliko. Največ pomena opazovani pripisujejo obredu ob pokopu (74,3%) in le neznatno manj krstu (70%).

Na indeksu so enote vzorca razvrščene visoko (vrednost 4 dosega kar 63,9%) in le manjši del enot ostaja na nizki ravni. Na vrednosti 1 je zgolj 23% enot. Povprečje indeksa obredov je 3,12 (glej graf 4.3.5.2).

Zaključim lahko, da je pripisovanje pomena ritualom oziroma obredom splošno prisotno in torej visoko. Pri tem je omembe vredno, kot ugotavljata Rus in

Toš, da individualne lastnosti (spol, starost in izobrazba) pri pojasnjevanju težnje k ritualom nimajo tako velike vloge kot so jih imele v vseh prejšnjih primerih. Gre torej za vpliv širšega kulturnega konteksta, torej celotne slovenske družbe, ki smatra, da so rituali nekaj kar se spodobi. Od tod velika naklonjenost tem aktivnostim tudi med tistimi, ki se sicer nizko uvrščajo pri verovanju v boga in so neortodoksni (glej Rus in Toš 2005: 217–218, 222).

Graf 4.3.5.2: Indeks obredov v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 222.

4.3.6 Opredelitev do hipoteze

Ali lahko na osnovi predstavljenih podatkov zaključim, da se v Sloveniji dogaja proces ateizacije oziroma dedogmatizacije vernosti?

V krščanski religioznosti sta vera v osebne boga in verska praksa, torej udeleževanje verskih obredov in molitev, konstitutivna elementa in kot taka, po prepričanju cerkve, predstavljata osnovo slehernega krščansko zavednega vernika. Ljudje modernih družb pa so v marsičem spremenili svoj odnos do institucij (tudi do krščanske cerkve kot institucije), njenih norm in avtoritet. Individualnost posameznika se seli na polje religioznosti, ki tako postaja vse bolj osebna. Pri tem se zastavlja vprašanje, ali je ta novo nastala osebna religioznost še utemeljena na verskih prepričanjih, ki jih posreduje tradicionalno krščanstvo, ali drugače, kako krščanska je danes osebna religioznost Slovencev?

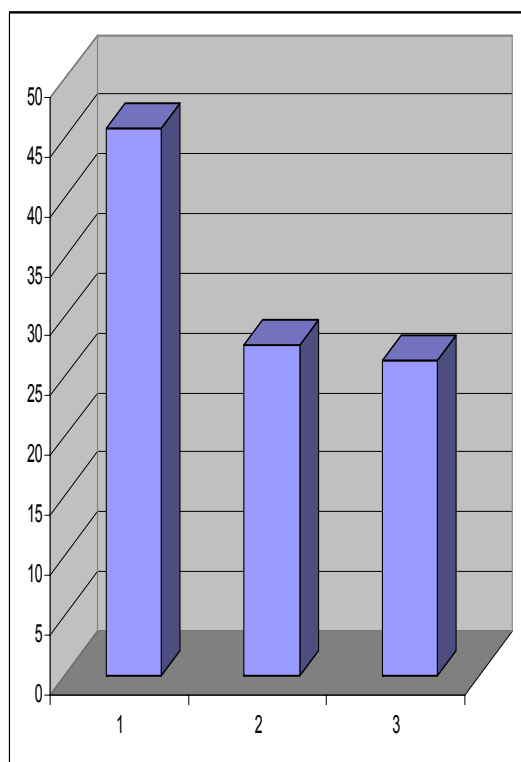
Prvi del odgovora na zastavljeno vprašanje ponuja metoda združevanje razsežnosti vere v boga z razsežnostjo ortodoksности, kar oblikuje frekvenčno porazdelitev imenovano združeni indeks religioznosti. Če so izjave o osebni vernosti še dokaj visoke (Slovenija se s približno dvema tretjinama vernih uvršča na spodnji del lestvice v primerjavi z drugimi državami), pa temu ni tako pri ugotavljanju vere v boga. Podatki govorijo, da pri večini vernikov »bog« nima kakšnega posebnega pomena v njihovem življenju. Indeks vere v boga kaže, da le 17,5% oseb, ki se opredeljujejo za verne obenem visoko vrednoti pomen boga v svojem življenju. Podobno sliko dobimo z indeksom ortodoksности. Slaba polovica (47,1%) enot vzorca se uvršča na dno lestvice kar pomeni, da ne verujejo v nobeno od naštetih izrazov verovanja, na nizko raven se jih uvršča 15%, na srednjo 17,9% in na visoko raven zgolj 20% enot (glej Rus in Toš 2005: 225–229).

Na ta način oblikovan združeni indeks religioznosti prikazuje frekvenčno porazdelitev v kateri je daleč najbolj zastopana kategorija nevernih in pretežno nevernih (45,8% - stolpec 1), sledi vmesna kategorija med vernimi in nevernimi (27,7% - stolpec 2) in kategorija vernih v katero se uvršča le 26,4% opazovanih enot (stolpec 3). Povprečje indeksa religioznosti je zgolj 1,81 (glej graf 4.3.6.1).

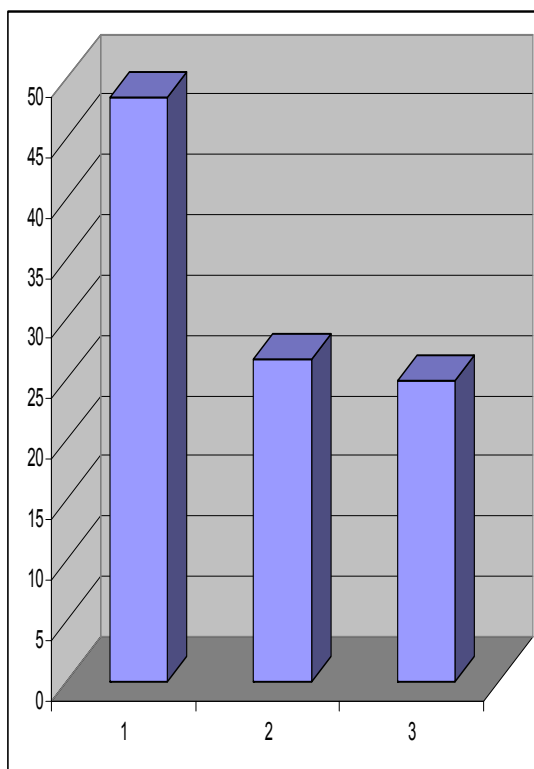
Drugi del odgovora prispeva združeni indeks cerkvenosti, sestavljen iz indeksa cerkvene aktivnosti, indeksa razumevanja vloge cerkve in indeksa obreda. Trditve glede pogostosti obiskovanja verskih obredov, pogostosti molitev in vključenosti v verske ali cerkvene organizacije kažejo, da je povsem nedejavnih 53,7% enot vzorca, 17,2% je nizko dejavnih, 12,5% srednje in le 16,6% visoko dejavnih enot. Nadalje, podatki glede razumevanja vloge cerkve kažejo, da se na nizko raven uvršča dobra polovica (54,2%) enot opazovanja, na visoko raven pripisovanja vloge cerkvi pa slaba tretjina oziroma 31,5% enot. In nenazadnje, odgovori glede pomembnosti verskih ritualov oziroma iniciacijskih obredov kažejo, da se le-tem povprečno pripisuje velik pomen in so zato dokaj visoko na lestvici cenjenosti (glej Rus in Toš 2005: 225–229).

Tako formuliran združeni indeks cerkvenosti kaže podobno sliko frekvenčne porazdelitve kot združeni indeks religioznosti, kar pomeni, da se opazovana skupina razdeli nekako na pol: polovica oziroma natančneje 48,4% je necerkvenih (stolpec 1), medtem, ko je v drugi polovica 26,7% delno cerkvenih (stolpec 2) in 24,9% cerkvenih (stolpec 3). Povprečje indeksa cerkvenosti je 1,76 (glej graf 4.3.6.2).

Graf 4.3.6.1: Indeks religioznosti



Graf 4.3.6.2: Indeks cerkvenosti



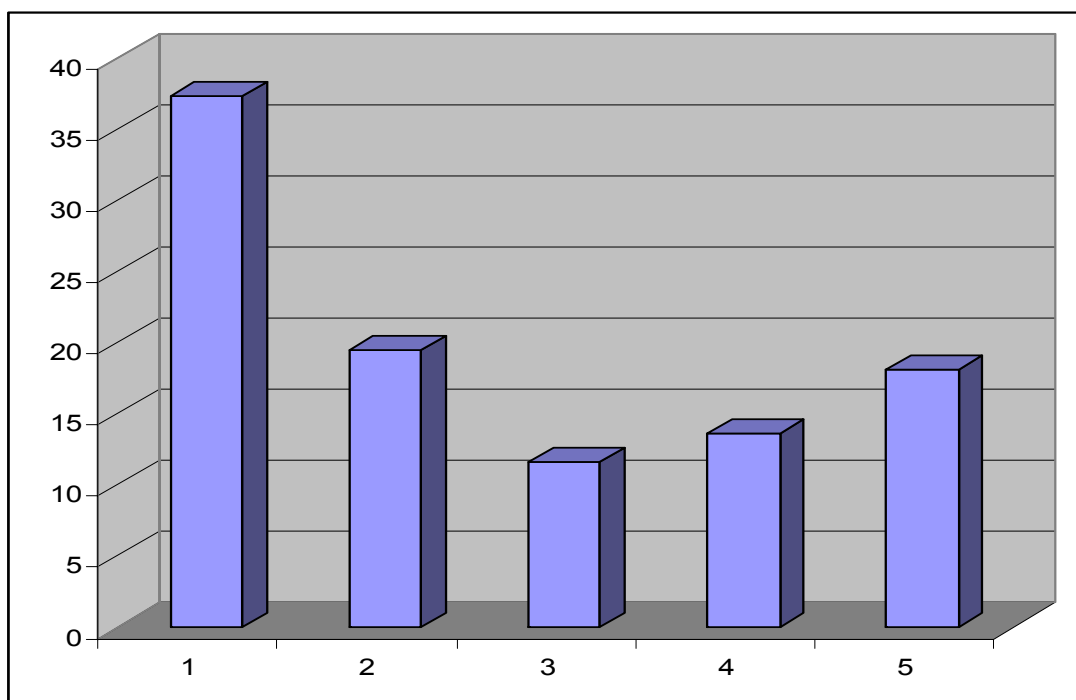
Vir: Rus in Toš 2005: 225.

Z željo odgovoriti na vprašanje kako krščanska je danes osebna religioznost v Sloveniji in z namenom lažje operacionalizacije številnih vrednosti, je smiselno združiti oba združena indeksa (združeni indeks religioznosti in združeni indeks cerkvenosti) ter odčitati dobljene podatke iz tako nastale nove razsežnosti, kot sta to izvedla Rus in Toš (2005: 229).

Razvrstitev na eno razsežnost, ki jo avtorja imenujeta združeni indeks religioznosti/cerkvenosti (glej graf 4.3.6.3) oziroma združena razsežnost religioznosti ponuja naslednje podatke oziroma ugotovitve glede (ne)religioznosti v Sloveniji:

1. nereligiozni, necerkveni – povsem nereligiozni (36,3%);
2. nereligiozni, delno cerkveni, necerkveni, delno religiozni – pretežno nereligiozni (19,5%);
3. delno cerkveni, delno religiozni – delno, delno (11,6%);
4. religiozni, delno cerkveni, delno religiozni – pretežno religiozni (13,6%);
5. religiozni, cerkveni – povsem religiozni (18,1%).

Graf 4.3.6.3: Združeni indeks religioznosti/cerkvenosti v Sloveniji 1999



Vir: Rus in Toš 2005: 229–230.

Povprečje združenega indeksa religioznosti/cerkvenosti po podatkih raziskav leta 1999 (SJM 1999/3) v Sloveniji znaša 2,56 na lestvici od 1 do 5, kjer vrednost 1 pomeni povsem nereligiozno (nereligiozen in necerkven), vrednost 5 pa povsem religiozno osebo (religiozen in cerkven). Ugotovitev iz analize podatkov ponuja odgovor, da osebna religioznost Slovencev danes praviloma ni utemeljena na tistih verskih prepričanjih, ki jih posreduje tradicionalno krščanstvo, oziroma povedano drugače, osebna religioznost danes, vsaj pri večini samoopredeljenih katolikov, ni več krščanska religioznost.

Odgovor na vprašanje kako krščanska je danes osebna religioznost v Sloveniji mi obenem služi kot osnova ali temelj na katerem gradim poizkus opredelitve do hipoteze z začetka tega podpoglavja, ki pravi, da se vernost v Sloveniji ateizira oziroma sekularizira na način, da je vse manj takih vernikov, ki bi se v vsakodnevem življenju čutili zavezane cerkvenim zapovedim in normam.

Glede na ugotovljeno je opredelitev dokaj enostavna. Mislim, da lahko hipotezo brez večjih zadržkov potrdim. Vrednosti in podatki raziskav nesporno

kažejo, da gre v Sloveniji za očitno prehajanje iz cerkvenodogmatskih na necerkvene, nedogmatske razlage o bogu in drugih »verskih resnicah«. Dovolj zgovoren je že podatek, da le dobra polovica oziroma 55,7% povsem religioznih, torej tistih, ki so povsem verni in povsem cerkveni, sprejema razlago rimskokatoliške cerkve o osebнем bogu.

»Verske resnice« rimskokatoliška cerkev šteje za »luč na poti vere«, zato bi lahko glede na dejstva o tem koliko le-te dandanes še pomenijo samoopredeljenim vernikom, hudomušno dodal Smrketovo izjavo, da »povprečni slovenski katoličan skozi življenje tava v skoraj čisti temi« (Smrke 1996: 73).

Trdovratno zanikanje ali dvom v katero od »nespornih resnic« je, po *Zakoniku cerkvenega prava* (glej KKC: 2089) rimskokatoliške cerkve, očiten znak nevere, praznoverja ali celo krivoverja, kar pomeni, da je, v skladu s to doktrino, več kot tri četrtine samoopredeljenih pripadnikov rimskokatoliške cerkve v Sloveniji nevernih. Takšne strogosti pri preštevanju svojih članov cerkev seveda ne izvaja, kajti izgubili bi skoraj celotno članstvo, zato večinoma nastopa z merili katoliškosti, ki so mnogo bolj inkluzivna.

Po mnenju Smrketa se povprečni slovenski katoličan nahaja v komi, Slovenija pa je pretežno katoliška po svoji od-padnosti in ne pri-padnosti. Opažena heterogenost samoopredeljenih katoličanov ter silni razkol med dogmo in dejanskimi (ne)verskimi predstavami, je po njegovem mnenju rezultat naravnega družbenega procesa, procesa uveljavljanja novih oblik »praznoverja« in necerkvene religioznosti, ki naj bi imele številne prednosti pred tradicionalnimi cerkvami: so manj obvezujoče, manj zahtevne, večinoma ne moralizirajo, ne politizirajo, so manj zatežene, so neinstitucionalizirane in predvsem bolj prilagodljive. Že na simbolni ravni naj bi bilo novodobništvo prijaznejše od tradicionalne cerkve: na eni strani je krščanski simbol s prizorom izrazitega sadizma in trpljenja, na drugi strani pa so prijazne podobe rib, tehtnic, devic in ostalih znakov astrologije (glej Smrke 1996: 72–73, 78).

Poglavje o podobah ateizirane vernosti na Slovenskem zaključujem s trditvijo, da se zdi dokaj visoka pripadnost rimskokatoliški cerkvi bolj kot dejanski kazalec religioznosti izraz potrebe po enačenju z okoljem, neke vrste kulturna samoidentifikacija.

5. SLOVENIJA V MEDNARODNI PRIMERJAVI

Slovenija se je po osamosvojitvi leta 1991 odpirala v evropski prostor ne samo politično, gospodarsko in kulturno, sodelovati je začela tudi v različnih družboslovnih raziskavah. Projekt SJM se je odpiral navzven s sprejemanjem skupnih operacionalizacij in konceptov, zato postane slovenski prostor podatkovno primerljiv z drugimi.

Z namenom primerjati religijsko zavest in vernost Slovencev z drugimi državami evropske tranzicije bom uporabil podatke raziskave *Aufbruch 1997* (SJM 1997/2).

Projekt *Aufbruch*³⁶ 1997, ki ga je zasnovala skupina raziskovalcev v okviru Pastoralnega foruma Dunaj predstavlja najcelovitejšo operacionalizacijo religijskih vprašanj v srednje in vzhodnoevropskih državah po prehodu iz komunizma. Anketa je izvedba mednarodnega vprašalnika, ki je v celoti posvečen stanju in spremembam v religioznosti in odnosu do cerkve. Ponuja bogato empirično gradivo, primerno za ponazoritev posebnosti slovenskega religijskega prostora v primerjavi z drugimi postkomunističnimi državami. Raziskava sicer vključuje poleg Slovenije še devet držav³⁷, za namen naloge pa bom v primerjalno analizo vključil le sedem držav vzhodne in srednje Evrope, vključno s Slovenijo.

Namen poglavja je prikazati razlike in podobnosti v stopnji in stanju religioznosti med sedmimi tranzicijskimi in s katolicizmom zaznamovanimi državami, s poudarkom na predstavitvi posebnosti slovenskega religijskega prostora ter (ne)religioznosti Slovencev v primerjavi z drugimi. Obenem želim vzroke ugotovljenih razlik in podobnosti vsaj v osnovi obrazložiti.

Poglavje bo razdeljeno na dva dela. V prvem se, na osnovi podatkov iz raziskave *Aufbruch 1997*, osredotočim na primerjavo razlik v treh dimenzijah religioznosti (ortodoksnost, vera v boga in vera v posmrtno življenje), medtem, ko se v drugem delu, s podatki in analizo iz iste raziskave, posvetim razlikam v stopnji in

³⁶ Za podrobnejši opis raziskave glej opombo številka 24.

³⁷ Poljsko, Litvo, Madžarsko, Češko, Slovaško, Hrvaško, Ukrajino, Romunijo in dežele nekdanje Demokratične republike Nemčije.

stanju notranje religioznosti med Slovenci in prebivalci šestih držav Evropske tranzicije. Vsakemu od delov sledi zaključek z ustreznimi ugotovitvenimi sklepi.

5.1 *Aufbruch 1997* - razlike v treh dimenzijah religioznosti

Na osnovi podatkov iz raziskave *Aufbruch 1997*, zbranih v sedmih evropskih državah - Poljska, Hrvaška, Litva, Slovaška, Madžarska, Češka in Slovenija - predstavljam klasifikacijo pojava religioznosti in medsebojno primerjavo vrednosti slovenskega vzorca z vrednostmi vzorca vseh sedmih držav skupaj na treh dimenzijah: verovanje v boga, vera v posmrtno življenje in ortodoksnost.

5.1.1 Verovanje v boga

Verovanje v boga je v središču pozornosti številnih religij, tudi krščanstva, po katerem obstaja osebni bog, vera v le-tega pa naj bi dajala ne samo smisel življenja temveč tudi pomoč človeku pri obvladovanju razmer v okolju in v njem samem. Pojem boga zato v krščanski religioznosti stopa v ospredje.

Poizkus povezanosti osmih trditev, ki izpolnjujejo vrednostni prostor prometejskega aktivizma, fatalizma, razumevanja pojma boga in njegove vsepričužnosti, pokaže, kot navaja Toš, da se odgovori na trditve povezujejo v tri faktorje, in sicer: faktor »verovanja v boga«, faktor »aktivizma« in faktor »fatalizma« (Toš 1999: 15).

V faktor »verovanja v boga« naj bi se po mnenju avtorja najmočnejše združevali štiri odgovori:

1. zame ima življenje le en smisel, ker je bog;
2. bog vnaprej določa potek našega življenja;
3. žalost in trpljenje imata smisel le tedaj, če verjameš v boga;
4. obstaja bog, ki osebno bdi nad vsakim človekom posebej (Toš 1999: 15).

Odgovori na vsa štiri vprašanja so v obliki frekvenčne porazdelitve prikazani v tabeli »verovanje v boga« (glej tabelo 5.1.1.1).

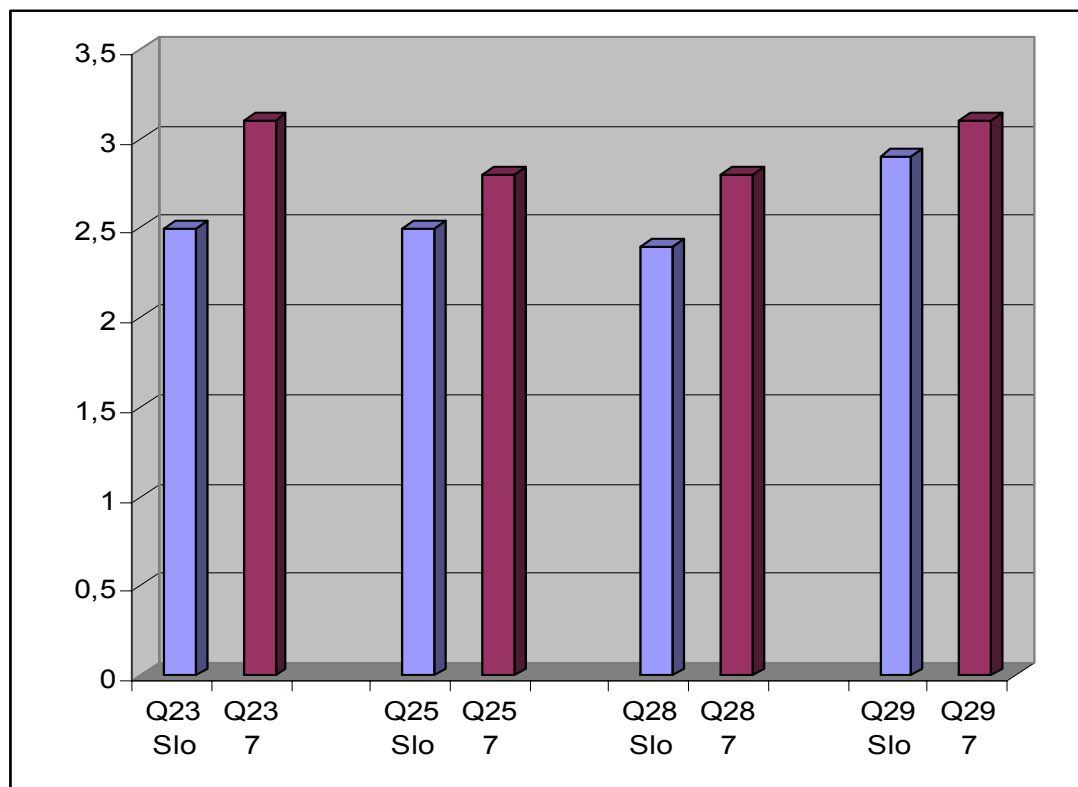
Tabela 5.1.1.1: Vera v boga – frekvenčna porazdelitev odgovorov na štiri vprašanja v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997

	datoteka	sploh ne soglašam	pretežno ne soglašam	Niti soglašam, niti ne soglašam	pretežno soglašam	popolnoma soglašam
		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
zame ima življenje le en smisel, ker je bog Q 23	SLO 18-65	39,4%	15,3%	17,8%	13,0%	14,5%
	7 drž 18-65	23,0%	12,4%	20,8%	19,3%	24,5%
bog vnaprej določa potek našega življenja Q 25	SLO 18-65	42,8%	13,6%	18,2%	11,7%	13,7%
	7 drž 18-65	27,2%	14,9%	22,7%	17,8%	17,4%
žalost in trpljenje imata smisel le tedaj, če verjameš v boga Q28	SLO 18-65	40,0%	14,6%	17,7%	12,5%	15,1%
	7 drž 18-65	28,4%	16,5%	20,5%	17,4%	17,2%
obstaja bog, ki osebno bdi nad vsakim človekom posebej Q29	SLO 18-65	32,2%	11,2%	15,4%	16,8%	24,3%
	7 drž 18-65	24,8%	12,6%	19,4%	18,2%	25,0%

Vir: Toš 1999: 15.

Frekvenčna porazdelitev odgovorov na štiri zastavljena vprašanja o odnosu do boga, na vrednostni lestvici od 1 (sploh ne soglašam) do 5 (popolnoma soglašam) daje podatek o številu respondentov, ki se je odločilo za posamezno ponujeno možnost. Tabela sicer ponuja natančne statistične podatke iz katerih so razvidne razlike, vendar je za primerjavo Slovenije z drugimi državami rahlo nepregledna, zato sem vrednosti iz tabele spremenil v povprečne oziroma srednje vrednosti in jih predstavljam v obliki grafa (glej graf 5.1.1.2).

Graf 5.1.1.2: Vera v boga – srednje vrednosti odgovorov na štiri vprašanja v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997



Vir: Toš 1999: 17.

Graf nazorno kaže, da pri prvih treh trditvah vrednosti slovenskega vzorca precej zaostajajo za vrednostmi vzorca sedmih držav, medtem, ko pri zadnji trditvi slovenska meritev skorajda ne zaostaja. Obenem graf opozarja na značilno razliko v razporeditvi odgovorov, saj je v slovenskem vzorcu najvišje soglasje 2,9 dano trditvi o »obstoju boga, ki osebno bdi nad vsakim človekom posebej«, medtem, ko imajo ostale trditve skorajda enako nizko soglasje. Po drugi strani povprečje odgovorov na vzorcu vseh sedmih držav dosega najvišje vrednosti pri trditvah o smislu življenja, ker je bog in o obstoju boga, ki bdi nad nami.

Po mnenju Toša (1999: 17) so opazovane trditve med seboj močno povezane, kar se izrazi z visoko statistično značilnostjo, zato pravi, da je smiselno oblikovati indeks kot novo razsežnost »verovanje v boga«. To naredi na način, da sešteva pretežna oziroma popolna soglasja ob štirih trditvah ter pripiše vsakemu anketirancu določeno število točk od 0 do 4. Vrednosti na novi razsežnosti rekodira na naslednji način: 1 - nereligiozni; 2 – nizka religioznost; 3 – srednja religioznost; 4 – popolna religioznost (glej tabelo 5.1.1.3).

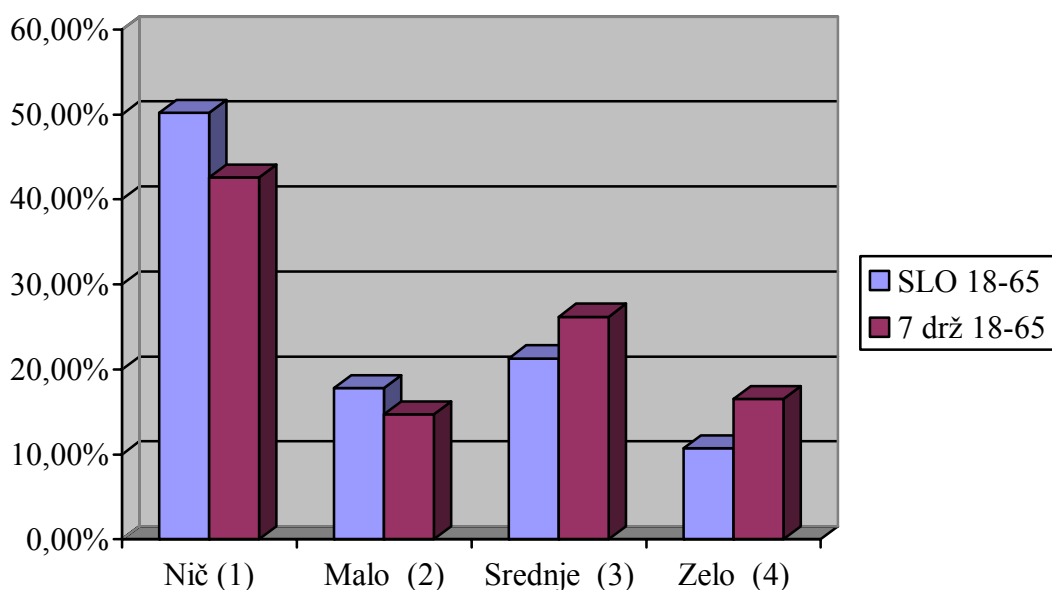
Tabela 5.1.1.3: Indeks vere v boga – frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997

	datoteka	Nič (1)	Malo (2)	Srednje (3)	Zelo (4)
VERA V BOGA	SLO 18-65	50,2%	17,8%	21,3%	10,7%
	7 drž 18-65	42,6%	14,7%	26,2%	16,5%

Vir: Toš 1999: 19.

Za lažjo predstavo ugotovljenih razlik na oblikovanem indeksu vere v boga, med slovenskim vzorcem in podatki iz sedmih držav skupaj, dodajam še grafični prikaz frekvenčne porazdelitve (glej graf 5.1.1.4).

Graf 5.1.1.4: Indeks vere v boga – primerjava podatkov slovenskega vzorca s podatki sedmih držav skupaj 1997



Kot je razvidno, »vera v boga« v Sloveniji zaostaja za splošno ravniyo tega verovanja v sedmih državah, na kar še posebej vpliva sorazmerno nižje soglasje ob prvih treh trditvah (Q23, Q25 in Q28). Medtem, ko so vrednosti na srednjih dveh ravneh še dokaj blizu (nekaj več Slovencev malo veruje v boga in nekaj manj srednje) je na obeh polih (nič in zelo verjamem v boga) kar precejšnja razlika med slovenskim vzorcem in vzorcem iz sedmih držav skupaj.

5.1.2 Vera v posmrtno življenje – globoka religioznost

Vera v posmrtno življenje oziroma v vstajenje je v tesni povezavi z verovanjem v boga in kot taka v središču krščanske religioznosti. Tudi biblija pripisuje vstajenju osrednji pomen.

Koncept globoke religioznosti je v raziskavi *Aufbruch 1997* temeljil na štirih vprašanjih:

Q 230: »s smrtjo je vsega konec«;

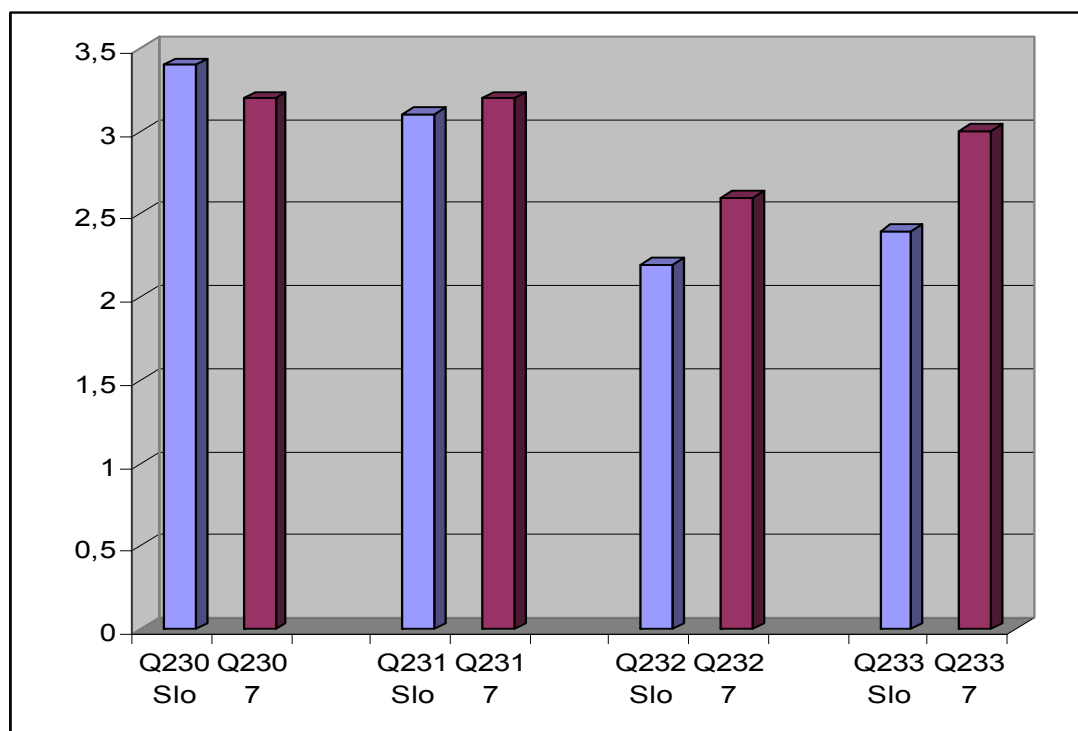
Q 231: »upam, da obstaja posmrtno življenje«;

Q232: »ljudej bodo s telesom in dušo od mrtvih vstali«;

Q233: »življenje ima le en smisel, ker je bog«.

Srednje vrednosti odgovorov na zastavljena vprašanja v okviru slovenskega vzorca in vzorca sedmih držav kažejo na razlike v razporeditvi in jakosti sprejemanja koncepta globoke religioznosti (glej graf 5.1.2.1).

Graf 5.1.2.1: Globoka religioznost – srednje vrednosti odgovorov na štiri vprašanja v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997



Vir: Toš 1999: 27.

Za Slovenijo je značilno visoko sprejemanje trditve, »s smrtjo je vsega konec« (povprečje = 3,4, na lestvici od 1-5) in nasprotno zelo nizko sprejemanje trditve »ljudje bodo s telesom in dušo od mrtvih vstali« (povprečje = 2,2). Podatki na vzorcu sedmih držav so precej drugačni. Nižje povprečje se beleži pri odgovoru na vprašanje, da je s smrtjo vsega konec in bistveno višje glede vstajenja od mrtvih ter smisla življenja, ker obstaja bog .

Glede na ugotovljeno povezavo med odgovori Toš (1999: 28) oblikuje novo razsežnost (indeks) poimenovano »globoka religioznost«. Vrednosti rekodira na naslednji način: pojav ni podan – globoke religioznosti ni (1), nizko globoka religioznost (2), srednja (3), visoka (4) in zelo visoka globoka religioznost (5) (glej tabelo 5.1.2.2).

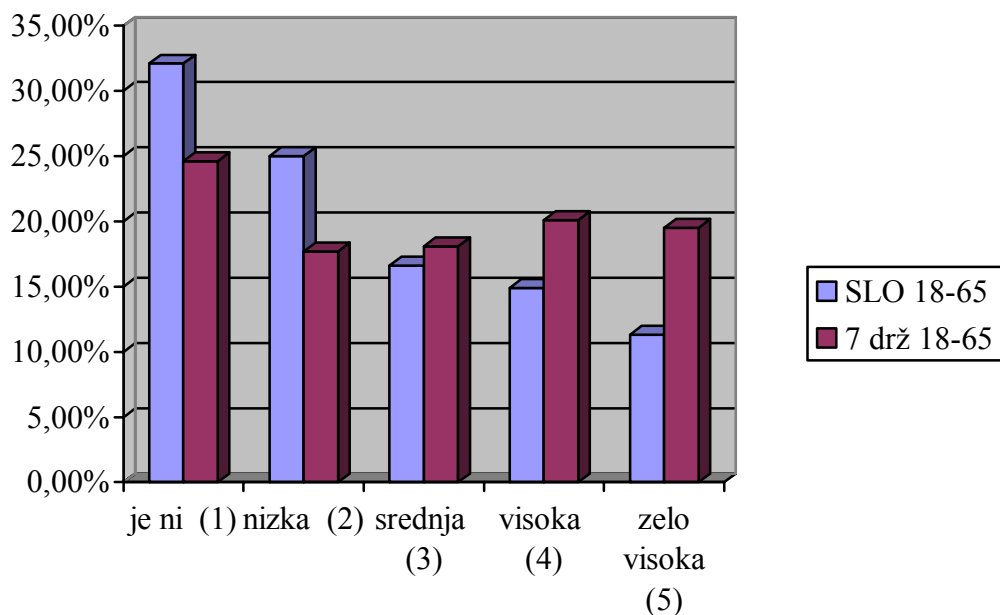
Tabela 5.1.2.2: Indeks globoke religioznosti – frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997

	datoteka	je ni (1)	nizka (2)	srednja (3)	visoka (4)	zelo visoka (5)
GLOBOKA RELIGIOZNOST	SLO 18-65	32,1%	25,0%	16,6%	14,9%	11,3%
	7 drž 18-65	24,6%	17,7%	18,1%	20,1%	19,5%

Vir: Toš 1999: 19.

Preglednejšo obliko ugotovljenih razlik na oblikovanem indeksu »globoke religioznosti« med slovenskim vzorcem in podatki iz sedmih držav skupaj, ponazarja grafični prikaz. Razvidno je, da slovenski vzorec premore več respondentov na vrednosti 1 (pojav ni podan – globoke religioznosti ni), katerih je kar ena tretjina vzorca. Največjo skladnost oba primerjana vzorca dosemeta na vrednosti 3 (srednje globoka religioznost), kjer so vrednosti skoraj enake, medtem, ko je visoke in zelo visoko globoke religioznosti bistveno več v skupnem vzorcu sedmih držav (glej graf 5.1.2.3).

Graf 5.1.2.3: Indeks globoke religioznosti – primerjava podatkov slovenskega vzorca s podatki sedmih državah skupaj 1997



5.1.3 Ortodoksnost

Pri ortodoksnosti gre za preizkus osnovnih postavk verovanja oziroma za preizkus verovanja v temeljne sestavine krščanske religioznosti kot so vera v boga, v nebesa, v dušo, v vstajenje, v pekel, v hudiča in v čudež. Koncept se deloma pokriva s prvima dvema, a ju tudi dopolnjuje.

Razsežnost ortodoksnosti je Toš (1999: 38) izpeljal na način, da vsakemu posameznemu izrazu verovanja pripiše točko, nato pa je točkovne vrednosti prevedel v obseg od 1 do 4. Pri tem vrednost 1 pomeni, da pojava sploh ni, vrednot 2, da je pojav na nizki ravni, vrednost 3 pomeni srednje visoko raven prisotnosti pojava in vrednost 4 prikazuje zelo visoko raven prisotne ortodoksnosti (glej tabelo 5.1.3.1).

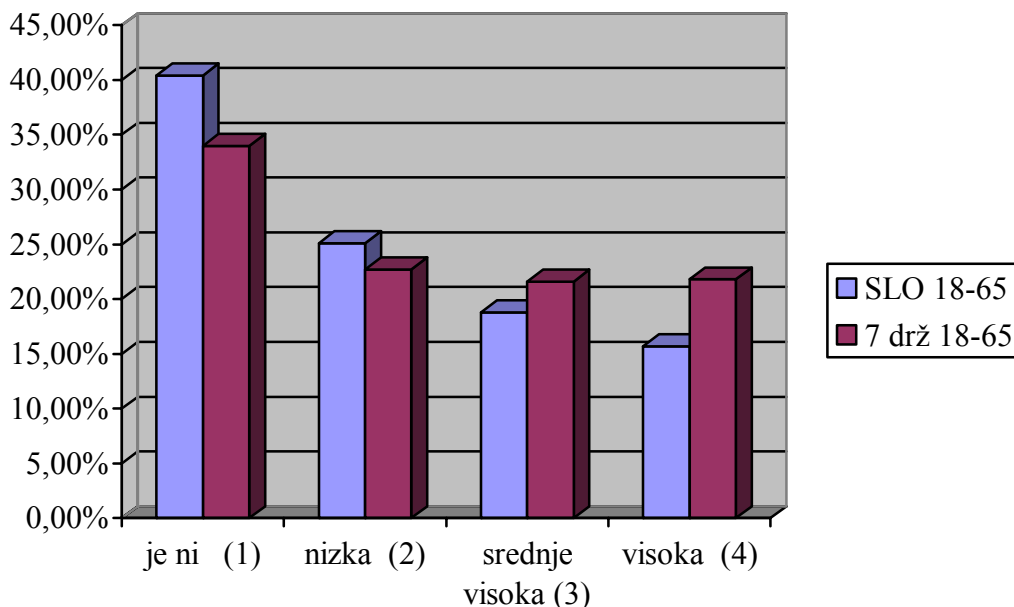
Tabela 5.1.3.1: Ortodoksnost - frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997

	datoteka	je ni (1)	nizka (2)	srednje visoka (3)	visoka (4)
ORTODOKSNOST	SLO 18-65	40,4%	25,1%	18,8%	15,7%
	7 drž 18-65	34,0%	22,7%	21,6%	21,8%

Vir: Toš 1999: 40.

Tudi razsežnost ortodoksnosti, z namenom lažje medsebojne primerjave vrednosti, prikazujem v grafični obliki (glej graf 5.1.3.2).

Graf 5.1.3.2: Ortodoksnost - frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997



Iz grafa je moč razbrati, kako se razsežnost ortodoksnosti uvršča na obeh vzorcih. V slovenskem vzorcu visoko ortodoksnost izkazuje le 15,7% anketirancev, na vzorcu sedmih držav je takšnih 21,8%. Prav nasprotna je slika pri vrednosti 1 - pojava sploh ni, kamor se uvršča 40,4% slovenskih respondentov, medtem, ko ortodoksnosti ne izkazuje 34% enot vzorca sedmih držav.

5.1.4 Sklep

Analiza podatkov iz raziskave *Aufbruch 1997*, zbranih v sedmih evropskih državah, daje natančno klasifikacijo pojava religioznosti na treh dimenzijah: verovanje v boga, vera v posmrtno življenje in ortodoksnost.

Že verovanje v boga kaže, da Slovenci svojega življenjskega smisla ne povezujemo prav močno z bogom in njegovo vseprisotnostjo, še večje so razlike med nami in drugimi državami evropske tranzicije glede globoke religioznosti in ortodoksnosti. Pojava globoke religioznosti sploh ni zaznati pri tretjini enot, medtem, ko ni zaznati nobene ortodoksnosti pri skoraj polovici vseh enot slovenskega vzorca.

Ugotovitev, ki jo lahko potegnem kot sklep je, da Slovenija v vsaki od treh razsežnosti izkazuje bistveno nižjo stopnjo verovanja, religioznosti in ortodoksnosti, kot jo je zaznati v povprečju vseh sedmih obravnavanih vzhodno- in srednjeevropskih tranzicijskih držav.

5.2 *Aufbruch* 1997 - razlike v stopnji in stanju religioznosti

Čim se omenja stopnja in stanje religioznosti, pomeni, da obstajajo določeni kazalci s katerimi se opredeljuje in razvršča religioznost.

Že Le Bras (1995), ki velja za enega prvih sodobnih empiričnih raziskovalcev na področju religiologije, je na osnovi kazalcev kot sta obiskovanja cerkve in udeleževanja pri verskih obredih, zasnoval tipologijo, ki vključuje nereligiozne in tričleno tipologijo religioznih.

V raziskavi *Aufbruch 1997* so se, za razliko od Le Brasa, odločili v analizo religioznosti vključiti bistveno več kazalcev, ki naj ne bi temeljili na zunanjih opazovanjih, torej na ravnanjih, kot je to pri Le Brasu, temveč na osebnih izpovedih oziroma na pritrjevanju ali zavračanju osnovnih izrazov krščanskega verovanja. V analizo so bili tako zajeti odgovori na skupaj petnajst trditev, uvrščenih na razsežnostih od »vera v boga« preko »verovanje v vstajenje« do temeljnih vidikov krščanskega verovanja oziroma ortodoksnosti. Na ta način se je oblikovala nova, tričlena tipologija religioznosti poimenovana »notranja religioznost«. Ta vključuje tipe A, B in C, pri čemer se uvrščajo v tip A - neverni (ateisti in agnostiki), v tip B - avtonomno verni (nekonfesionalno verni) in v tip C - cerkveno verni (konfesionalno verni) (glej Rus in Toš 2005: 202).

Tričlena tipologija ustreza, kot pravi Toš, naravnemu razumevanju bistva pojava religioznosti, ki se izraža v tem, da se ene označi kot religiozne, druge kot nereligiozne, tretje kot nekaj vmes. Poleg dveh polov oziroma skrajnih tipov omogoča tudi razpoznavo vmesne skupine kot skupine, ki le deloma prevzema in potrjuje izraze katoliške religioznosti (glej Toš 1999: 51).

Poizkus je bil opravljen na vzorcu sedmih držav evropske tranzicije ter obenem na sedmih posamičnih nacionalnih vzorcih, zato analiza podatkov ne omogoča zgolj ugotavljanje splošne stopnje notranje religioznosti vzorca sedmih

držav, temveč tudi medsebojno primerjavo religioznosti prebivalcev vsake od držav v raziskavi. Za namen naloge sta, v okviru te raziskave, zanimiva predvsem dva podatka:

1. kako se na tej razsežnosti razvršča Slovenija v primerjavi s povprečjem vseh sedmih držav in
2. katero mesto na stopnji notranje religioznosti zaseda Slovenija v primerjavi z vsako od opazovanih držav posebej.

Na podlagi opravljenih preizkusov in analize podatkov so avtorji raziskave podali mnenje o stanju oziroma razsežnosti notranje religioznosti enot slovenskega vzorca v primerjavi z vzorcem sedmih držav skupaj (glej tabelo 5.2.1). Ugotovili so, da Slovenija od srednje- in vzhodnoevropskega povprečja značilno odstopa s povečanim deležem nevernih in značilno manjšim deležem vernih obeh tipov (glej Toš 1999: 71).

Tabela 5.2.1: Notranja religioznost – frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997

	datoteka	tip A nereligiozni	tip B avtonomno religiozni	tip C cerkveno religiozni
NOTRANJA RELIGIOZNOST	SLO 18-65	60,1%	21,2%	18,7%
	7 drž 18-65	49,1%	24,2%	26,7%

Vir: Toš 1999: 50.

Za tip A je značilno, da se v celotnem obsegu petnajstih kazalcev razvršča na dno oziroma povsem nizko. Glavna značilnost je izpraznjenost religijskih vsebin. V Sloveniji je takšnih kar 60,1% vseh enot vzorca, kar je bistveno več od povprečja sedmih držav (49,1%).

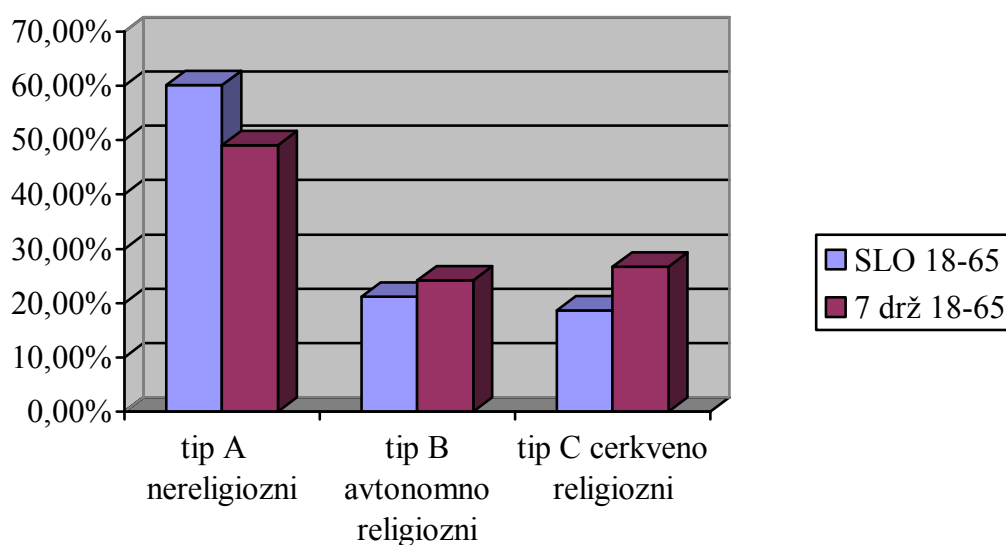
Tip B avtorji raziskave označijo kot individualizirano religiozne, kar pomeni, da gre za skupino, ki izbirno sprejema ponujene religijske koncepte. Vrednosti v obeh vzorcih sta si tukaj najbližje saj je razlika zgolj v 3%.

Tip C označijo kot visoko oziroma cerkveno religiozne, ki potrjujejo ves obseg petnajstih kazalcev. Živijo oziroma razmišljajo v skladu s cerkvenimi nauki, ortodoksno, dogmatsko. Takšnih, cerkveno religioznih naj bi bilo v Sloveniji le

18,7% kar je skoraj desetino manj kot jih prepoznava vzorec sedmih držav skupaj (glej Toš 1999: 50–51).

Razsežnost notranje religioznosti, z namenom lažjega uvida razlik v statistikah vrednosti, prikazujem tudi grafično (glej graf 5.2.2).

Graf 5.2.2: Notranja religioznost – frekvenčna porazdelitev v Sloveniji in v sedmih državah skupaj 1997



Primerjava povprečno izkazane vrednosti religioznosti v Sloveniji s povprečjem vseh sedmih držav skupaj sicer daje določeno sliko stanja oziroma stopnje notranje religioznosti na splošno, ne ponuja pa primerjalne slike Slovenije z vsako od sedmih opazovanih držav. Ker je namen naloge prikazati religijske posebnosti Slovenije v primerjavi z ostalimi državami evropske tranzicije smatram, da je prav, da prikažem tudi razlike v stopnji in stanju religioznosti prebivalcev Slovenije z vsako od držav posebej.

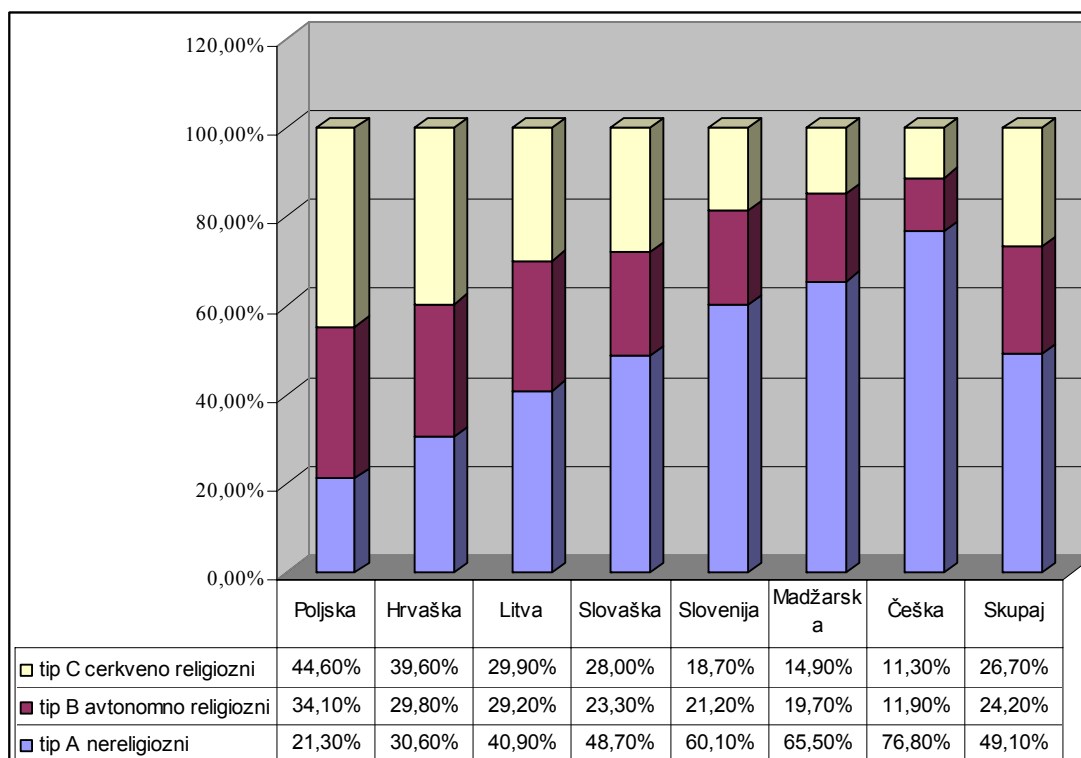
Če Slovenijo primerjam s preostalimi državami iz raziskave ugotovim, da se skupaj s Češko in Madžarsko uvršča v skupino držav z nizko stopnjo cerkvene religioznosti. Na nasprotnem polu sta Poljska in Hrvaška, za kateri je značilen visok delež cerkveno religioznih in nizek odstotek nereligioznih.

Toš v svoji oceni ugotavlja, da se na splošno religioznost prebivalstva v opazovanih sedmih državah cepi na dve polovici, na religiozne in nereligiozne.

Nereligiozni (teh je v povprečju 49,1%) so dokaj trdna skupina z na splošno nizkim sprejemanjem krščanskih verovanj, religiozni pa se delijo na dve podskupini, cerkveno in avtonomno religiozne, pri čemer je nekaj več cerkveno religioznih (povprečno 26,7%) in nekaj manj avtonomno religioznih (24,2%) (glej Rus in Toš 2005: 203–204).

Odstopanja po državah so očitna in precej velika (glej graf 5.2.3). Na vrhu lestvice religioznosti je Poljska, ki izkazuje 44,6% cerkveno religioznih, sledi ji Hrvaška, nato Litva in Slovaška. Drugi del lestvice zasedajo Slovenija, Madžarska in Češka, kot tri države v katerih prevladujejo nereligiozni (tip A je prisoten v razponu od 60% do 77%).

Graf 5.2.3: Notranja religioznost v sedmih državah evropske tranzicije 1997 - frekvenčna porazdelitev



Vir: *Aufbruch 1997*, IDV, FDV, CJMMK.

5.2.1 Sklep

V naboru prikazanih podatkov je zanimivih kar nekaj primerov. Najprej omenjam Hrvaško, ki se je v času tranzicije presenetljivo pomaknila globoko na stran religiozne države. Sredi osemdesetih let je po podatkih raziskav javnega mnenja v

takratni Jugoslaviji na vprašanja o osebni vernosti še zaostajala za Slovenijo, dobrih deset let kasneje je stanje, kot je razvidno iz grafa 5.2.3 popolnoma drugačno. Cerkevno in avtonomno religioznih je več kot dve tretjini prebivalstva kar je približno toliko kot je v Sloveniji nereligioznih.

Zanimiva je tudi primerjava med sosednjima državama Poljsko in Češko, ki predstavljata dve skrajnosti. Poljska s skoraj 80% religioznega prebivalstva je najbolj religiozna država evropske tranzicije zaznamovane s krščanstvom, medtem, ko je Češka s skoraj 80% nereligioznega prebivalstva njej pravo nasprotje.

Zanimivosti glede stopnje in stanja religioznosti s tem seveda še ni konec. Tudi Slovaška in Češka sta primer svoje vrste. Kljub večdesetletnemu skupnemu bivanju v enotni državi, se religijska slika slabo desetletje po razdružitvi močno razlikuje. Na Slovaškem je za razliko od Češke le 48,7% nereligioznih in kar 28,0% cerkveno religioznih kar jo uvršča v spodnji del držav z visoko stopnjo religioznosti.

Razlike med državami so glede na stopnjo izmerjene religioznosti tako velike, da jih lahko, kot pravita Rus in Toš, »pojasnujemo le v povezavi z različnimi družbenimi, političnimi in kulturno-religijskimi razmerami in razvojem teh družb« (Rus in Toš 2005: 205). Za vseh sedem držav velja, da so pol stoletja pripadale istemu tipu politične in družbene ureditve, da je v njih vladala izrazita ideološka represija ter omejevanje svobodnega izražanja vere, da so v večini pripadale t. i. vzhodnemu bloku in bile zatorej zaprte za vplive iz zahoda, obenem za vseh sedem držav velja tudi izrazita heterogenost kulturnozgodovinskega in političnega razvoja, ki se med drugim izraža v specifičnih religijskih tradicijah. Da je temu tako kažejo primeri sosednjih držav Slovenije in Hrvaške oziroma Češke in Poljske.

Očitno torej je, kot ugotavljata tudi Rus in Toš, da pol stoletna vladavina komunističnega režima ni posebej zaznamovala izražanje religijske zavesti prebivalcev teh dežel. Kulturne sledi, vzorci delovanja, vrednote, zgodovinske izkušnje in tradicije so bile kot kaže močnejše in se po razpadu komunizma spet polno izražajo (glej Rus in Toš 2005: 205).

V državah kjer je katoliška cerkev skozi zgodovino povezovala narod ter prispevala svoj delež v ohranjanju kulturne, politične in gospodarske samostojnosti ter ščitila, poleg svojih parcialnih, tudi vsenacionalne interese, se opazi nadpovprečna

stopnja poistovetenja naroda s cerkvijo ter temu primerna visoka notranja cerkvena religioznost prebivalstva.

Tipičen primer takšne situacije je Poljska, ki je bila dolgo časa stisnjena v primež pravoslavnih Rusov, protestantskih Prusov in katoliških Avstrijcev, ki so ves čas želeli več, kot so jim bili Poljaki pripravljene dati. Skozi konflikte in vojne se je spletla tesna vez med poljskim patriotizmom in rimskokatoliško cerkvijo, ki je edina zmogla povezati razdeljene dele Poljske. Rimskokatoliška cerkev si je na Poljskem pridobila ugled branika narodne identitete zoper okupatorje in njihove cerkve. Mojzes ugotavlja, da »v nobeni drugi vzhodnoevropski državi ni nobena religija odigrala tako dominantne vloge«, kot prav katoliška na Poljskem (Mojzes 1992: 272). Poljaki so se, kot navaja Smrke, videli kot narod, ki »kot kolektivno telo obnavlja in ponavlja trpljenje, smrt in vstajenje Kristusa« (Smrke 1996: 64). Visoke vrednosti današnjih religijskih statistik zato lahko, kot kaže, v dobršnem delu pripišemo zgodovinskemu naključju, da so Poljsko stoletja obkrožali narodi konkurenčne veroizpovedi, ki so obenem imeli tudi ozemeljske apetite.

Nekaj podobnega se je kot kaže zgodilo tudi na Hrvaškem v času »domovinkog rata«, ko so bili vojaški nasprotniki obenem pripadniki druge oziroma drugačne vere. Iz številnih vojnih gesel je razbrati povezanost naroda s cerkvijo: »boj Hrvatov za domovino in boga«, »bog je na strani Hrvatov«... kar jasno kaže na globoko povezanost med katoliško cerkvijo in prebivalstvom. Vojaški nasprotniki se kar naenkrat prelevijo iz Bošnjakov in Srbov v muslimane in pravoslavce. Meddržavna vojna postane medverska vojna oziroma vojna za pravo vero. Indikativne spremembe na področju osebne vernosti ter cerkvene religioznosti Hrvatov v devetdesetih letih prejšnjega stoletja zatorej niso naključje. Gre za, po mojem mnenju, preverjen recept »kovanja železa dokler je le-to vroče«, ki ga je rimskokatoliška cerkev skozi tisočletno zgodovino osvajalnih pohodov dodobra izpopolnila. Vojna, trpljenje, negotovost jutrišnjega dne in sovražnik druge veroizpovedi so idealni pogoji za vzpon in afirmacijo cerkvi lastnih idealov, dogem in verovanj in prav to se je kot kaže zgodilo na Hrvaškem.

Vse kaj drugega kot na Poljskem oziroma Hrvaškem se je dogajalo na Češkem, Madžarskem pa tudi v Sloveniji. V vseh treh državah so dobro vidne sledi nasilne protireformacije, zgrešenih politik klera v času po razpadu Avstro-Ogrske monarhije in nacionalno nezavedno delovanje ter kolaboracija v času druge svetovne

vojne. Češka je pri tem še posebej izrazit primer brutalne in »uspešne« protireformacije, ki jo je rimskokatoliška cerkev izvajala več stoletij, vse od časa nasilne smrti Jana Husa leta 1415 dalje. Današnja slika izrazite nenaklonjenosti cerkveni religioznosti v teh državah je zgolj odraz »poštenega« dela rimskokatoliške cerkve, njenega stoletnega nasilništva, netolerance, neliberalnosti in večdesetletne popolne vključenosti v prostor politike ter njenega delovanja v političnem prostoru v nekem določenem usodnem trenutku (predvojnem in medvojnem).

Na osnovi analize podatkov raziskave *Aufbruch 1997* ter medsebojne primerjave sedmih držav v tranziciji, vključno s Slovenijo, lahko sklenem, da je večinska religioznost necerkvena religioznost, religioznost na svoj osebni način, medtem, ko je manjšinska cerkvena religioznost. Izjemi med obravnavanimi deželami sta Poljska in Hrvaška, kjer je cerkvena religioznost večinska tako znotraj kategorije religioznih kot znotraj celotnega prebivalstva. Pri Litvi in Slovaški je zaznati trend rahlega prevladovanja cerkvenih religioznih znotraj kategorije religioznih, medtem, ko v ostalih državah, vključno s Slovenijo, močno prevladuje kategorija nevernih ob tem, da je kategorija cerkveno vernih v občutni manjšini tudi znotraj kategorije vernih.

6. SKLEP

Moj namen in cilj je bil raziskati, predstaviti, pojasniti in utemeljiti vlogo religije kot družbenega dejstva v življenju Slovencev ter izmeriti njen vpliv na kolektivno vedenje, navade, duhove in kresanje idej. Pri tem sem se omejil na religijo v ožjem pomenu besede, na tisto, ki izpoveduje vero v osebnega boga, ponuja ljudem zveličanje, uči dogmo in oblikuje trdno skupnost organizirano v ustanovo – rimskokatoliško cerkev. Nisem se potemtakem želel na kakršenkoli način dotakniti neorganiziranih oblik verovanja v nadnaravno niti številnih izrazov iskanja čudežnega oziroma najrazličnejših pojavnih oblik iracionalnega, ki se razraščajto toliko bolj, kolikor očitneje propadajo velike organizirane veroizpovedi.

Katoliška vera je imela na področju današnje Slovenije dolga stoletja kolektivno razsežnost in njene konfesionalne oblike so imele najrazličnejša razmerja z družbo. Ker namen naloge ni raziskava verske zgodovine se s tem problemom nisem preveč ukvarjal, vendar je nemogoče, da pri analizi sedanjega stanja ne bi upošteval tudi zgodovinskih dejstev.

Tisto, kar me je resnično zanimalo je povezano z iskrenostjo in gorečnostjo osebne vere: verniki, njihovo razmišljanje, prepričanje, vrednotenje ter sprejemanje in izpolnjevanje dogem cerkve.

Slovenija po desetletju in pol tranzicijskih procesov ni več tisto kar je bila. Spremembe so očitne in večplastne. Prišlo je do preobrata. Razmere med vlado (državo) in cerkvenimi oblastmi so se otoplile, nesoglasja so se »prijateljsko zgladila«. Vendar to ni edini preobrat. Tudi verniki so se spremenili, večini ni več mar uradna religija in se ne čutijo dolžni spoštovati cerkvenih predpisov, naj gre za bogoslužje ali za zasebno moralo.

Katoliški cerkvi si kljub spremembi političnega sistema ni uspelo povrniti nekdanjega vpliva na politično oblast in družbo. Lahko bi dejal, da ni več nevarna, da ne ogroža več niti oblasti niti neodvisnosti civilne družbe ali osebnega vedenja posameznika in prav zato je proučevanje religioznosti, iskrene ali hlinjene, v sodobni Sloveniji nadvse zanimivo.

Vprašanja, ki jih porajata hipotezi postavljeni in izpeljani iz cilja ter namena naloge sta jasna in nedvoumna: ali je tranzicijski čas v Sloveniji in konec vladavine

komunizma kot nosilca naturalističnega smisla življenja povzročil vzpon in dominacijo katoliško cerkvenega nadnaturalističnega smisla življenja in ali se vernost v Sloveniji ateizira oziroma sekularizira na način, da je vse manj takih vernikov, ki bi se v vsakodnevnem življenju čutili zavezane cerkvenim zapovedim in normam?

Do vprašanj oziroma hipotez se moram ustrezno opredeliti in prav to je namen sklepa.

Skozi celotno nalogo sem večkrat opisoval na kakšen način in kako je religioznost povezana s smislom življenja. Vsi, teisti kot ateisti, si želimo osmisliti življenje, mu dati pravo pot, cilj in smer, temeljna razlika je v tem, da prvi (teisti) v osmišljanje vključujejo božji obstoj in intervencijo, drugi (ateisti) pač ne.

Seveda pa osmišljanje življenja ni prepuščeno zgolj posamezniku. Različne institucije, kot na primer država ali cerkev, s svojimi ideologijami kar tekmujejo kdo bo pri tem uspešnejši. Od njihovega uspeha je odvisno marsikaj: njen vpliv, vloga, pomen, veljavnost v družbi pa tudi njen obstoj oziroma eksistenca.

V novejši zgodovini, do osamosvojitve, smo bili Slovenci deležni dveh uradnih pojmovanj smisla življenja. Cerkvenega nadnaturalističnega pojmovanja in na boga navezanega smisla ter objektivistično naturalističnega pojmovanja smisla življenja, katerega cilje in smisle je določala komunistična partija. V obeh, kljub razlikam, so bili kolektivni, korporacijski, heteronomni cilji nadrejeni avtonomnim, individualnim smislom.

Tisto kar me je zanimalo in kar sem z analizo podatkov družboslovnih raziskav religioznosti prikazoval v nalogi je, na kaj se navezuje smisel življenja prebivalcev današnje Slovenije. Ali je ideološki, politični in kulturni pluralizem po demokratičnih spremembah in družbenem prelomu katolištvu prinesel monopol nad smislom in ali Slovenci v bogu in veri dejansko vidijo nekaj kar jih vodi skozi življenje, jim daje bistvo, cilj, pomen in uteho ob vsakdanjih tegobah?

Številne empirične podatke iz katerih je moč potegniti sklep sem že podal, na tem mestu jih zgolj povzemam. Najbolj aplikativne so vrednosti odgovorov (SJM 1998/1) na naslednje izjave:

Q1: življenje sploh nima smisla;

Q2: ljudje lahko le malo vplivajo na potek svojega življenja;

Q3: življenje ima smisel le če mu ga daš sam;

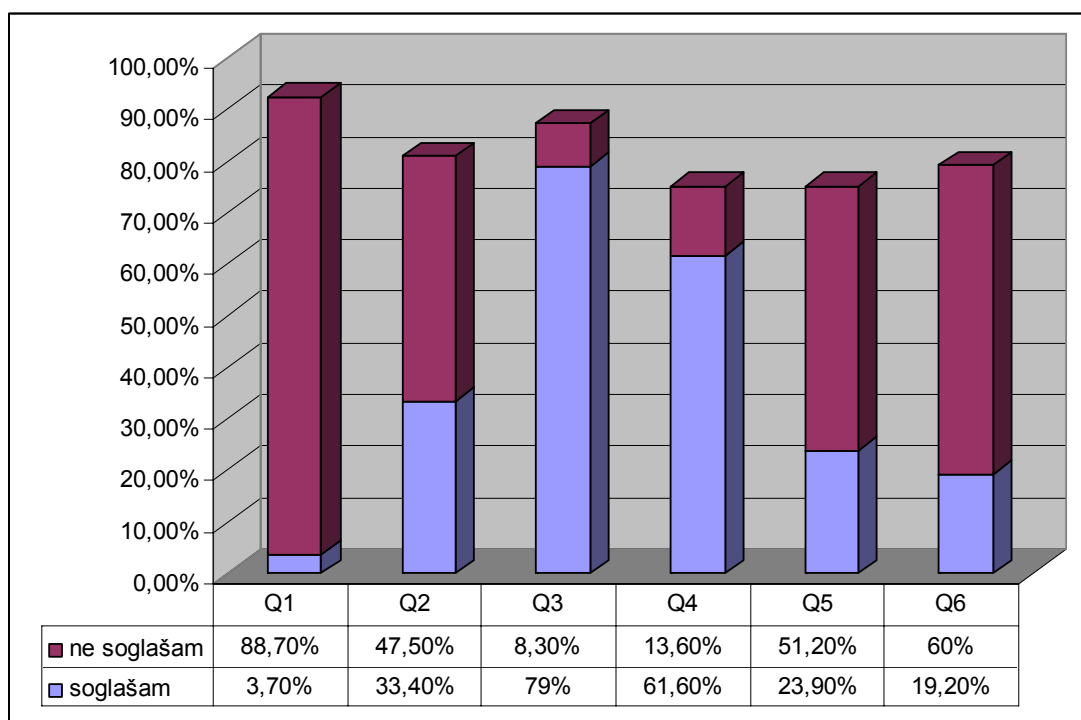
Q4: vsakdo si sam določa svojo usodo;

Q5: obstaja bog, ki se ukvarja z vsakim človekom posebej;

Q6: smisel ima življenje le če obstaja bog.

Za lažjo predstavo sem pri izdelavi grafa 6.1 s podatki oziroma vrednostmi trditvev na opisane izjave upošteval le odgovore, ki so ali soglašali ali ne soglašali s trditvijo. Frekvenčna vrednost trditve »ne soglašam« je zbir vrednosti trditvev »ne soglašam« in »sploh ne soglašam«, medtem, ko je vrednost trditve »soglašam« zbir vrednosti trditvev »soglašam« in »močno soglašam«. Ostale vrednosti (niti ne, niti ja in ne vem) sem v analizi zanemaril oziroma jih nisem upošteval, ker nimajo nobene uporabne vrednosti za namen, ki sem si ga tukaj zadal.

Graf 6.1: Frekvenčna porazdelitev (ne)soglašanja z izjavami smisla življenja v Sloveniji 1998



Vir: SJM 1998/1, IDV, FDV, CJMMK.

Iz grafa je razvidno, da velika večina Slovencev (skoraj devet desetih oziroma 88,7%) smatra, da življenje ima smisel, vendar le, če mu ga daš sam, s čimer se strinja kar 79% respondentov. Po drugi strani je takšnih, ki smatrajo, da ima življenje smisel le če obstaja bog 19,2%, trditvi pa nasprotuje kar 60% vprašanih. Vrednost tako

dobljenih podatkov dodatno potrdi še izjava, da si vsakdo sam določa svojo usodo s čimer se strinja kar 61,6%, medtem, ko izjavi nasprotuje vsega 13,5% respondentov.

Če podatke iz leta 1998 primerjam s tistimi iz leta 1991 ugotovim, da se vrednosti na izjavah glede smisla življenja le, če obstaja bog oziroma, da smisel življenju daješ sam, praktično ne razlikujejo. Tudi v letu 1991 (SJM 1991/2) Slovenci v veliki večini nasprotujejo izjavi, da ima življenje smisel le ker obstaja bog in obenem potrjujejo izjavo, da smisel življenju daješ sam.

Ugotovim lahko, da so demokratične spremembe, ki jih je Slovenija doživela v času tranzicije povzročile konec vladavine komunistične partije in hkrati konec državnega favoriziranja uradnega naturalističnega smisla življenja in, da spremembe obenem niso povzročile vzpona vedno ambicioznih versko-nacionalnih integristov ter njihove želje uveljaviti doktrino, da je za smiselnost človeškega življenja nujen in zadosten odnos z bogom. Padel ni le sockomunizem, padli so tudi družbeni pogoji za obnovo katolicistične družbe. Konkurenčnost življenjsko-smiselnih sistemov v današnji slovenski družbi je velika in cerkvena razumevanja so pri tem le ena od možnih alternativ, ki jih posameznik sprejme ali pa ne oziroma jih sprejema toliko in takrat, ko mu to preprosto paše. Pluralizacija in individualizacija današnje, ne samo post-socialistične ampak že kar post-modernistične, Slovenije je, vsaj po mojem mnenju, v popolnosti odpravila vsako obliko kolektivističnega smisla življenja, tudi (in še posebej) cerkvenega.

S to ugotovitvijo potrjujem hipotezo, da tranzicijski čas v Sloveniji in konec vladavine komunizma kot nosilca uradnega naturalističnega smisla življenja, ni prinesel monopola oziroma vladavine nad smislom katoliški cerkvi kot tradicionalno konkurenčnemu ponudniku nadnaturalističnega smisla življenja.

Da Slovenci verujejo ni sporno, vprašanje je le v kaj verujejo in ali so samoopredeljeni katoliki po svoji veri resnično katoličani?

Ugotovitev, poudarjena na kar nekaj točkah te naloge je, da so slovenski katoličani versko izrazito heterogeni. Večina si svojo vernost razlaga avtonomno, daleč od cerkvenih doktrinarnih opredelitev. Tudi za Slovenijo kot državo bi lahko dejal, da po vsebinskih notranjih merilih rimskokatoliške cerkve ni večinsko katoliška, ker taki niso niti samoopredeljeni katoliki. Tisto kar je zaznati je sodobno »praznoverje«, ki kvantitativno prekaša vero v dogme tradicionalnih religij.

Podatkov in analiz raziskav je v nalogi dovolj, da lahko temu pritrdim. Že pogled na tri temeljne verske resnice (vera v boga, verovanje v vstajenje, verovanje v nebesa) in odnos vernikov do njih, daje jasen znak prisotnosti ateizacije vernosti, kot procesa zmanjševanja vere v temeljne »verske resnice« oziroma dogme rimskokatoliške cerkve.

V raziskavi leta 1999 (SJM 1999/3) se je na vprašanje »ali verujete v boga«, 62,1% vprašanih izreklo pozitivno, da ne, pa 33,2%. Število verujočih je kar veliko, vendar pa podatek postane zanimiv šele takrat, ko izjavo kombiniram z vrednostmi iz vprašanja »ali smatrate, da obstaja osebni bog«. Na ta način dobljeni podatki so bistveno drugačni. Le 34,1% verujočih v boga se izreče, da verjamejo v obstoj osebnega boga, torej boga kot ga predvideva krščanski nauk.

Tudi drugim temeljnim dogmam krščanstva se ne godi bistveno bolje. V vstajenje je leta 1999 (SJM 1999/3) verovalo zgolj 40,4%, medtem, ko v nebesa le 38,7% samoopredeljenih vernikov. S podatki bi lahko nadaljeval, vendar ni potrebe. Podrobno so prikazani v nalogi, za namen zaključka pa so dovolj aplikativni že ti trije primeri odnosa vernikov do katolištva.

Če omenjenim ugotovitvam dodam še analizo pogostosti obiskovanja cerkvenih obredov (SJM 1999/3), ki pravi, da je med samoopredeljenimi verniki le 25,3% rednih obiskovalcev verskih obredov in, da je med njimi kar 12,8% takšnih, ki se obredov nikoli ne udeležuje, je slika popolnoma jasna. Velik del tistih, ki se »izdajajo« za katolike skorajda ni več možno šteti za katolike in tudi prepričanje o Sloveniji kot večinsko katoliški državi je zgolj umetno vzdrževano prepričanje.

Skladnost individualnih verovanj in cerkvenih naukov postaja vse bolj značilnost sorazmerno ozke kategorije konfesionalnih oziroma verno-cerkveno doslednih vernikov. Pri vseh drugih je ta skladnost manjša ali pa je že skorajda ni. Širi se nekonfesionalno verovanje, ki v nekakšni poljubnosti razmerja med posameznikom, njegovim verovanjem ter cerkvijo in religijskimi nauki omogoča prosto izbiro med celoto nabora različnih nazorov, katere ponuja ne samo krščanstvo temveč tudi druge konkurenčne oblike novodobnih verovanj.

Kako krščanska je torej osebna religioznost v Sloveniji danes? Združeni indeks religioznosti/cerkvenosti s povprečnimi vrednostmi kaže, da ne prav močno.³⁸

³⁸Glej na strani 80.

Rečeno drugače, iz analize podatkov sklepam, da obstoječa religioznost, vsaj pri večini samoopredeljenih katolikov, ni več krščanska religioznost.

Da je ateizacija oziroma dedogmatizacija religioznosti na Slovenskem proces, ki se odvija, pogloblja in širi je nesporno. Vse manj je takih vernikov, ki bi se v vsakodnevnem življenju čutili zavezane cerkvenim zapovedim in normam. Religioznost ljudi prehaja iz cerkveno dogmatske in konzervativno enostranske v vse bolj svetno, zemeljsko, svobodno in neobremenjeno. Oblikuje se nov tip katoliške religioznosti z bolj neformalno obliko čaščenja, ki ima v veliki meri predvsem kulturni karakter v smislu pripadanja in identitete, ne pa toliko vsebinske vernosti. Tip, ki ga sociologinja Grace Davie označi s sintagmo »pripadam a ne verujem« je zato po mojem mnenju kar pravšnji za označbo večine slovenskih »sekulariziranih katolikov«.

Hipotezo, da se institucionalna religija v moderni postsocialistični Sloveniji spreminja počasneje kot objektivne družbene okoliščine, ki določajo individualni sistem zadnjih pomenov, kar povzroča širjenje novega tipa moderne religioznosti označene kot »pripadam, a ne verujem«, na osnovi navedb in ugotovitev potrjujem.

Katolicizem v Sloveniji stoji na križišču med univerzalističnim principom in zahtevami lokalne nacionalne kulture, med cerkvenim absolutizmom in iskrenim sprejetjem verskega in kulturnega pluralizma, med skušnjavami po katoliški *reconquisti* in *aggiornamentom*, med pokroviteljstvom in odprtostjo, med tradicionalizmom in modernizmom, med spravljivostjo in izključljivostjo, med služenjem in vladanjem. Naraščajoča diferenciacija situacij moderne Slovenske družbe proizvaja številne mitološke konstrukcije in kristoslavistična-nacionalna mitologija je zgolj ena izmed mnogih. Rimskokatoliška cerkev ne more več računati na monopol, ne more biti edino in privilegirano središče interpretacij in integracij. Spoznanje, da so ekskluzivistični napor, integratistične ambicije in uniformistične tendence v demokratično kompleksni družbi, kakršna je Slovenija danes, ne samo neproduktivne temveč tudi nevarne, je tisto, kar, po mojem mnenju, manjka rimskokatoliški cerkvi.

Zavedanje obstoja omejitev, prilagajanje novim razmeram in sprejetje dejstva, da je ponudba na mitološkem trgu pestra, boj za uporabnike pa oster, je tisto kar bo

morala rimskokatoliška cerkev na Slovenskem sprejeti čim prej, če želi ohraniti vsaj nekaj od davno izgubljene »vsemogočnosti«.

Religija ima preteklost, sedanost in kot kaže tudi bodočnost. Delček preteklosti in sedanosti sem prikazal v tej nalogi, kakšna bo njena prihodnost je stvar predvidevanj, ugibanj tudi špekulacij. Ne morem si kaj, da nekaj od tega ne povem tudi sam.

Ali navidezna ireverzibilna marginalizacija in banalizacija ter pravna umeščenost katoliške verske dejavnosti ob bok vseh drugih dejavnosti pomeni skrajni konec razvoja ali celo napoveduje njeno skorajšnje izginotje? Kot je znano, so ga napovedovali številni avtorji, tudi klasiki kot na primer Karl Marx. Da bo znanost izpodrinila vero in razum premagal religijo je nič kolikokrat napovedano. Dejstva kljub temu govorijo drugače. Niti dvestoletna sekularizacija ji ni prišla v celoti do živega. Religija in cerkev je vedno in povsod, v takšni ali drugačni obliki, našla svoj prostor in vlogo v družbi. Celo v najbolj sekulariziranih družbah je religijsko dejstvo statistično gledano še zmeraj gladko večinsko in daleč najbolj množično prostovoljno družbeno dejstvo. Izgubo oblastnega položaja cerkev nadomešča z drugimi modalitetami, ki so vedno poskrbele, da se njena navzočnost ohrani v srcu družb.

Slovenija pri tem ni nobena izjema. Tudi tu bo cerkev ostala in obstala, kot kaže vsaj še nekaj časa. Še vedno se bo vmešavala v družbene probleme, zavzemala kritično instanco, s svojimi stališči bo pritiskala na politično oblast, civilno družbo in posameznike, pojavljala se bo v medijih, v gospodarstvu in še kje. Na kratko »cerkev oziroma religija bo še vedno iskala in našla svoj prostor pod soncem«.

Kaj pa vernik, kaj bo z njim? Mislím, da se bodo poglobilne spremembe dogajajo prav tu, pri verniku. Ta postaja drugačen, individualen, pluralen, izbirčen še vedno iracionalen vendar vse manj tradicionalen. Lahko bi dejal, da se uresničuje prerokba, ki jo je pred več kot stoletjem v predgovoru k delu *Spomini na otroštvo in na mladost* zapisal Ernest Renan: »Religija je nepreklicno postala stvar osebnega okusa«.

7. SEZNAM LITERATURE

- Ahnič, Ivan (1953-1955): *Sociologija*. Buenos Aires: Družabna pravda.
- Aldridge, Alan (2000): *Religion in the contemporary world. A sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Armstrong, Karen (1994): *A history of God*. London: Mandarin.
- Bellah, R. in Ph. Hammond (1980): *Varieties of Religion*. San Francisco: UCP.
- Benedikt, M. (1991): *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva založba.
- Billington, Ray (2002): *Religion without God*. London: Routledge.
- Bizjak, Ivan (1998): Spoštovanje in varstvo človekovih pravic v Sloveniji – izkušnje in dileme. V Milan Zver (ur.): *Človekove pravice in svoboščine v tranziciji: primer Slovenije*; Zbornik referatov, 11–22. Ljubljana: Urad varuha človekovih pravic.
- Campbell, Colin (2002): *Romantična etika in duh modernega porabništva*. Ljubljana: SH.
- Čepar ml., Drago (2000): Svoboda religije in prepričanja ter razmerja med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji. V Lovro Šturm (ur.): *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 313-360. Ljubljana: Nova revija.
- Ćimić, E. (1966): *Socijalističko društvo i religija*. Sarajevo: Svjetlost.
- Davie, Grace (2005): *Religija v sodobni Evropi*. Ljubljana: Knjižna zbirka Kult, FDV.
- Dungandžija, Nikola (1995): *Ateizem*. Zagreb: Magister.
- Eliade, Mircea (1976): *Zgodovina verovanja in religioznih idej 1-3*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Flere, Sergej in Marko Kerševan (1995): *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Zbirka Alfa.
- Grgič, Jožica (1983): *Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo po letu 1960*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Hastings, Adrian (1997): *The Construction of Nationhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heralambos, Michael (1989–2005): *Sociologija: teme in pogledi*. Ljubljana: DZS.

- Kerševan, Marko (1969): *Slovenski srednješolci in religija*. Ljubljana: VŠPV.
- Kerševan, Marko (1975): *Religija kot družbeni pojav*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kerševan, Marko (1982): *Cerkvena religioznost v Sloveniji*. Maribor: Obzorja.
- Kerševan, Marko (1989): *Religija in Slovenska družba*. Ljubljana: PK.
- Kerševan, Marko (1989): *Religija in Slovenska kultura*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Kerševan, Marko (1987): Religija kot družbeni pojav. V Gojsko Stanič (ur.): *Sociološke teme*. Ljubljana: Gorazd Marinček in Fakulteta za elektrotehniko v Ljubljani.
- Kerševana, Marko (1996): *Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990*. Ljubljana: ČZP Enotnost.
- Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Koncilja, Rudi (1983). *Cankar o družbeni vlogi cerkve na Slovenskem*. Celje: Mohorjeva družba.
- Košir, B. (1994): Kot da so verniki v Slovenijo padli iz veselja. *Sobotna priloga Dela*, 27. avgust, 23.
- Kovačič Peršin, Peter (2001): O položaju katoliške cerkve v družbi. V Ivan Hvala (ur.): *Država in cerkev*, 13–14. Ljubljana: FDV.
- Lavigne, Marie (1999): *The Economics of Transition: From Socialist Economy to Market Economy*. New York: Macmillan, St. Martin s Press.
- Lawson, T. in M. Jones (2004): *Sociologija – shematski pregledi*. Ljubljana: Tehnična založba Slovenije.
- Le Bras, Gabrijel (1995): *Etudes de Sociologie Religieuse*. Pariz.
- Lešničar, T (2003): *Pojmovanje boga med Slovenci*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV.
- Loen, A.E. (1965): *Sakularisation*. Munchen: Kaiser.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Marty, M in R.S. Appleby (1991): *Fundamentalism and Society*. Berkeley: UCP.
- Marx, Karl in Frederich Engels (1962): *Nemška ideologija, MEW*. Berlin: Diets Verlag.

- Marx, Karl (1968): *Prispevek h kritiki Heglove pravne filozofije*. Izbrana dela, I. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- Marx, Karl (1968): *Filozofsko-ekonomski rokopisi*. Izbrana dela, I. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- Messori, Vittorio (1986): *Izziv smrti*. Ljubljana: Knjižice.
- Mojzes, Paul (1992): *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR – Before and After the Great Transformation*. New York: Columbia University Press.
- Pantić, D (1980): *Klasična in svetovna religioznost*. Beograd: IDN.
- Parrinder, Geoffrey (1977): *Verstva v zgodovini človeštva*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- Pavičević, Vuko (1988): *Sociologija religije*. Beograd: Beogradski izdavaško-grafički zavod.
- Remond, Rene (2005): *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Rotar, Zdenko (1973): *Cerkev in sodobni svet*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- Rus, Veljko in Niko Toš (2005): *Vrednote Slovencev in Evropejcev*. Ljubljana: FDV, IDV, CJMMK.
- Smith, George H. (1974): *The Case Against God*. Los Angeles: Nash Publishing.
- Smrke, Marjan (1996): *Religija in politika: spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Smrke, Marjan (1996): Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov. *Družboslovne razprave* 12 (21), 68–80.
- Smrke, Marjan in Samo Uhan (1999): Na vrhu gričev-toda ob vznožju socialne piramide? V Niko Toš (ur.): *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*. Ljubljana: FDV–IDV-CJMMK.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Toš, Niko (1987): Beležka o javnem mnenju. *Slovensko javno mnenje 1987*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Toš, Niko (1999): *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-tih)*. Ljubljana: FDV-IDV-CJMMK.
- Toš, Niko (1999): Projekt Slovensko javno mnenje in njegov čas SJM 1968-1999. *Družboslovne razprave* 15 (30/31). Ljubljana: Slovensko sociološko društvo.
- Verbinc, Franc (1971): *Slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Weber, Max (1988). *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Willson, B. (1966): *Religion in Secular Society*. London: Comment.
- Yinger, J. M (1970). *The Scientific Study of Religion*. Chicago: Rand McNally.
- Zulehner, P. (1994): *Wie Europa lebt und glaubt*. Dusseldorf: PATMOS.