

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Glavnik

Kulturna religija – poskus opredelitve

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Barbara Glavnik

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Kulturna religija – poskus opredelitve

Diplomsko delo

Ljubljana, 2011

Zahvala

*Staršem za brezpogojno podporo, zaupanje in potrpežljivost 😊,
sestri Tam za pogovore, smeh in skupen čas.*

Mentorju za prizanesljivo kritiko in potrpežljivo usmerjanje.

Anji & Epi teamu za moralno podporo.

Kulturna religija – poskus opredelitve

V nalogi je predstavljen pojav kulturne religije, kakor ga opredeli in definira ameriški sociolog religije N. J. Demerath III. Namen naloge je predstaviti pojav kulturne religije kot primer pojavne oblike religije v modernosti, ga umestiti v nekoliko širši teoretsko – pojmovni kontekst necerkvenih oblik religioznosti ter opredeliti odnos kulturne religije do ostalih sorodnih pojavov. V nalogi so opredeljene določujoče značilnosti kulturne religije, in sicer, da je kulturna religija specifična pojavna oblika religije v modernosti, da je za pojav značilna redukcija (pomena) religijskih vsebin, močna identitetna vloga in sklicevanje na tradicijo. Kulturno religijo določa tudi »lebdenje«, t. j. latentna prisotnost v družbi, ki se lahko hitro aktivira, izražanje enačenja z okoljem in pa pogojenost z zgodovinskim obstojem univerzalne cerkvene religije. Naloga se bo poleg odnosa kulturne religije in procesa sekularizacije dotaknila tudi temnejših plati, in sicer vloge religijskega v procesih konstruiranja etničnih identitet, pri čemer igra pomembno vlogo kulturna dostopnost religijskih simbolov. V zadnjem delu naloge so prikazani nekateri primeri operacionalizacije kulturni religiji sorodnih pojavov, s pomočjo katerih je mogoče približno oceniti velikost pojava kulturne religije v Sloveniji.

Ključne besede: kulturna religija, verovanje brez pripadanja, religija kot veriga spomina, identiteta, etnocentrizem.

Cultural Religion – suggested definition

The thesis presents the concept of cultural religion as it is defined by N. J. Demerath III. The phenomenon of cultural religion is defined as an example of possible manifestation of religion in modernity and placed in a somewhat broader theoretical - conceptual context. Defining features of the cultural religion are listed and further explored, namely that cultural religion is a specific form of religion in the contemporary society and that the phenomenon is characterized by reduction (of the meaning) of religious content as well as importance in the process of forming identity and significant reference to tradition. Another distinctive feature of cultural religion is also the historical presence of the universal church. The thesis also examines the relationship of cultural religion and the process of secularization as well as the role of religious in the process of constructing ethnic identities emphasizing crucial role of the cultural accessibility of religious symbols.

The last part examines three examples of research of the phenomena related to cultural religion offering an approximately estimated size of the phenomenon in Slovenia.

Key words: cultural religion, believing without belonging, religion as a chain of memory, identity, ethnocentrism.

KAZALO

1	Uvod	7
2	Kulturna religija	9
2.1	Kratek pregled literature.....	9
2.2	Teoretska izhodišča	14
2.2.1	Clifford Geertz in religija kot kulturni sistem.....	14
2.2.2	Grace Davie in verovanje brez pripadanja.....	16
2.2.2.1	Verovanje brez pripadanja in zastopniški spomin.....	17
2.2.2.2	Kritike verovanja brez pripadanja	21
2.2.2.3	Zgodovinska prisotnost, institucionalna moč in sedanji položaj institucionalnih cerkva.....	23
2.2.3	Daniele Hervieu – Léger in religija kot veriga spomina.....	27
2.2.3.1	Uvodna izhodišča religije kot verige spomina.....	27
2.2.3.2	Spremembe religije v modernosti – proces metaforizacije	29
2.2.3.3	Opredelitev religije kot verige spomina.....	31
2.3	Opredelitev kulturne religije	33
2.4	Kulturna religija v kontekstu necerkvenih oblik religioznosti.....	34
2.4.1	Necerkvene oblike religije.....	34
2.4.1.1	Ljudska religioznost.....	35
2.4.1.2	Civilna religija	41
2.4.2	Primerjava necerkvenih oblik religioznosti in kulturne religije	46
2.5	Odnos kulturne religije in procesa sekularizacije	50
2.6	Temna stran kulturne religije – privlačnost med etničnim in religioznim 53	
2.6.1	Vloga religijskega v procesih konstruiranja etničnih identitet.....	55
2.6.2	Kulturna obramba in kulturna tranzicija	59
2.6.3	Religija in etnocentrizem	62

3	Oris družbenega konteksta religije v Sloveniji.....	65
4	Kulturna religija v Sloveniji? Nekateri primeri operacionalizacije.....	70
4.1	Zdenko Roter – tipologija in spremenljivke	70
4.2	Niko Toš - tipologija	73
4.3	Sergej Flere in Rudi Klanjšek – votla vernost	75
5	Sklep.....	77
6	Literatura.....	78

1 Uvod

V nalogi je predstavljen pojav kulturne religije, kakor ga opredeli in definira ameriški sociolog religije N. J. Demerath III., ki pri tem izhaja iz dela britanske sociologinje religije Grace Davie in njenega koncepta »verovanje brez pripadanja« ter opisa religije kot verige spomina francoske sociologinje religije Daniele Hervieu – Léger. Kulturna religija je pojav, ki opisuje način obstoja religije v modernosti, in sicer religijo brez religijske vsebine. Opredelitev kulturne religije pravzaprav odgovor na vprašanje, kaj ostane od religije, če ostane brez specifične religijske vsebine. Zanimiva je razlaga, ki jo je v svojem delu *The Authoritarian Personality* (Adorno in drugi 1950) predstavil Adorno, in sicer, da se je kljub procesu nevtralizacije krščanske religije med procesom razsvetljenstva, ohranila lupina krščanske religije, torej predvsem družbena avtoriteta.

Namen naloge je predstaviti pojav kulturne religije kot primer pojavne oblike religije v modernosti, ga umestiti v nekoliko širši teoretsko – pojmovni kontekst, in sicer predvsem z opiranjem na opredelitve nekaterih necerkvenih oblik religioznosti ter opredeliti odnos kulturne religije do ostalih sorodnih pojavov.

Naloga se bo dotaknila tudi temnejših plati, in sicer vloge religijskega v procesih konstruiranja etničnih identitet oz. tisti vidik religije v modernosti, ki ga Schnapper (v Hervieu – Leger 2000) opiše kot krepitev horizontalne moralnosti na račun vertikalne oziroma transcendentalne dimenzije, kar poimenuje tudi preobrazba religije v etični sistem. S preobrazbo religije v etični sistem in hkratno kulturno dostopnostjo religijskih simbolov so vzpostavljeni pogoji za inkorporiranje religijskih simbolov v druge simbolne sisteme, v čemer Schnapper vidi predvsem nevarnost (zlo)rabe religijskih simbolov v procesih konstruiranja etničnih identitet.

Pri kulturni religiji gre pravzaprav za vzpostavljanje skupnosti v pogojih atomizirane modernosti avtonomnih posameznikov. Že samo dejstvo, da se občutek skupnosti ponovno vzpostavlja na točki, ko naj bi skupnosti razpadle,

kaže na določeno potrebo po pripadnosti – kar je značilnost, na podlagi katere lahko kulturno religijo uvrstimo v tip skupin, ki zmanjšujejo občutek negotovosti. Druga pomembna lastnost kulturne religije pa je, da vedno uteleša občutek pripadnosti in kontinuitete z večinsko in zgodovinsko prisotno versko skupnostjo. Zlasti za opis religije kot verige spomina in posledično tudi kulturne religije je značilno izpostavljanje vloge tradicije, prav tako je določujoča točka kulturne religije »enačenje z okoljem«. Ali se torej posamezniki, ki se opredeljujejo kot pripadniki katoliške veroizpovedi, hkrati s tem opredeljujejo kot pripadniki prevladujoče verske skupnosti? Vse to namreč vpliva na odnos med (kulturno) religijo in vrednotami.

Na koncu naloge se bom dotaknila tudi nekaterih primerov tipologij oz. operacionalizacije pojmov, ki bi lahko bili sorodni pojavi kulturne religije in z njihovo pomočjo poskušala oceniti velikost pojava v Sloveniji.

2 Kulturna religija

2.1 Kratek pregled literature

V literaturi se izraz kulturna religija pojavlja v kontekstu posameznikove kulturne identitete, izpostavlja se predvsem močna navezava na tradicijo ter poudarjanje kontinuitete, nasledstva in dediščine. Značilno je tudi, da kulturna religija ni pogojena z verovanjem v cerkvene nauke ali obiskovanjem religijskih obredov: »Preizkus na podlagi združenega indeksa religioznosti pokaže, da izrekanje o pripadnosti veroizpovedim ni zgolj kazalec religioznosti, temveč tudi izraz potrebe po enačenju z okoljem, neke vrste kulturna samoidentifikacija.« (Toš in Rus 2005, 236) Prav zaradi omenjene potrebe po enačenju z okoljem, institucionalne prisotnosti in močnega mobilizacijskega potenciala v primeru soočenja z neko drugo, drugačno ali kar »tujou« (Demerath 2000) tradicijo, se mi zdi zanimivo izpostaviti tudi razmerje kulturne religije in etnocentrizma (v poglavju Temna plat kulturne religije). O religijskih vprašanjih v kontekstu etničnega piše tudi Bruce (Bruce 1996), in sicer se ukvarja z vlogo religije v situaciji kulturne tranzicije ali prehoda.

Eileen Barker piše o kulturni religiji kot o specifičnem načinu zamejevanja religije (Barker 2006), kjer so pripadniki večinoma rojeni v določeno religijo, ki je definirana predvsem s tradicijo, z izrazito kontinuiteto s preteklostjo in kot del kulturne identitete, kar se manifestira skozi jezik, rituale, ki obeležujejo življenjske cikle oz. prehode posameznika, družinsko življenje in običaje.

O kulturni religiji piše tudi Toš (Toš in Rus 2005), in sicer pri navajanju socereligiozne tipologije, kot jo je predlagal Zulehner. V omenjeni tipologiji tako kulturnocerkveni in kulturnoreligiozni tip označujeta deistično pojmovanje boga v nasprotju s teističnim, ki je značilen za cerkveni in religiozni tip. Religioznost pa tudi opredeli kot še vedno aktualen izraz slovenske in evropske vrednotne identitete. »Tako se torej tudi skeptiki in ateisti vsaj delno čutijo in opredeljujejo kot pripadniki veroizpovedi. Pri tem gre vselej za enačenje z verskimi skupnostmi, ki prevladujejo v respondentovem okolju.« (Toš in Rus 2005, 236) Glede tega Sonia Roccas (Roccas 2005) ugotavlja, da odstotek religiozne

populacije pričakovano vpliva na odnos med religioznostjo in konformizmom, pričakovati je namreč, da bo korelacija med slednjima višja v državah, kjer je večji delež prebivalstva religiozen, kot v deželah, kjer je religioznih manj¹.

Pomen (religijskega) okolja in zgodovinskih okoliščin izpostavi tudi Davie.

Vsekakor pa v evropskem kontekstu lahko govorimo o dveh jasnih dejstvih. Prvo je to, da je neverovanje v Evropi prav tako kot verovanje obarvano z zgodovinsko tradicijo, kar pomeni, da je bog, v katerega nekateri Evropejci ne verjamejo, bolj verjetno judovsko – krščanski bog kot pa katera od drugih formulacij. V nekaterih delih Evrope se izraza katoliški ateist ali protestantski ateist, ki ne nakazujeta le specifič zavrnitve, temveč tudi trajni vpliv kulturnih vzorcev ne glede na stanje verovanja, uporabljata le napol v šali. (Davie 2005, 178)

Michel de Certeau pa govori o kulturnem krščanstvu, t. j. o krščanstvu, ki je postalo del kulture in ni več povezano zgolj z vero katerekoli posamezne skupine, meni namreč, da so zgodovinske religije postale vir kulturne dediščine. (Michel de Certeau v Hervieu – Léger 2000)

Schulman (Schulman 2002 v Mitchell 2006) opredeli kulturno religijo kot eno izmed ključnih komponent nacionalne identitete. Religija naj bi bila poleg jezika in tradicije ena od treh komponent, ki sestavljajo kulturno identiteto.

Gans (Gans 1979 v Mitchell 2006) piše o simbolni religioznosti («symbolic religiosity») kot o navezanosti na religijsko kulturo, ki ne vključuje redne udeležbe v ritualih ali v organizacijah. Nekateri rituali se lahko prakticirajo neredno, religijski simboli pa so lahko prirejani in razumljeni na način, ki ne nasprotuje sicer sekulariziranemu načinu življenja.

¹ Odnos med subjektivno vernostjo in vrednotami oblikuje konsistenten vzorec korelacij pri vseh zahodnih monoteističnih religijah. Posamezniki, ki izražajo večjo privrženost religiji, namreč pripisujejo večji pomen naslednjim vrednotam: izogibanje spremembam, konformnost, privrženost tradiciji in varnost, hkrati pa izražajo tudi nizko naklonjenost hedonističnim željam in zlasti neodvisnosti v delovanju ter razmišljanju. (Roccas, 2005). Religija pa ni edino področje, ki teži k takšnemu vzorcu korelacij – torej k visoki korelaciji med subjektivno religioznostjo in konformizmom, varnostjo, privrženostjo tradiciji ter negativni povezanosti s hedonizmom ter z neodvisnostjo v delovanju in mišljenju – identičen vzorec korelacij (Schwartz in Roccas 1997, Roccas 2005) se namreč izriše tudi med vrednotami in pripadnostjo nacionalni skupini. Ključen je torej tip skupine (Brewer in Roccas 2002, Brewer in Peirce 2005), kakršnega predpostavljata tako religija kot tudi nacionalnost, to pa je tip skupine, ki daje občutek zmanjšanja negotovosti.

Tudi Bruce opozarja na obstoj religije na način kulture. »Celo znotraj majhnega in relativno homogenega Britanskega otočja še vedno obstaja državljanski konflikt med tistimi, ki se pretežno opredeljujejo kot pripadniki med seboj tekmujočih religij, prav tako pa tudi primeri etničnih in regijskih manjšin, ki religijo razumejo predvsem kot skupnostno in ne individualno zadevo.« (Bruce 1996, 6) V svoji knjigi, kjer je poglobljena razprava sicer namenjena drugim vprašanjem, se ustavi tudi ob premislekih, v kakšnih družbenih razmerah »religija obdrži tradicionalne ali pridobi nove družbene vloge.« (Bruce 1996, 6)

Kulturna religija, kot jo opredeli ameriški sociolog religije N.J. Demerath III., predstavlja predvsem izrazit občutek kulturne kontinuitete. Čeprav so lahko konvencionalni kazalci religioznosti v primeru, kjer gre za kulturno religijo, šibki in celo usihajoči, lahko kulturna religija v družbi prevzame politične in institucionalne vloge, ki presegajo posameznikovo participacijo². V družbi so namreč lahko prisotni močni tokovi pretekle institucionalne moči religije, ki lahko odsevajo iz številnih navad in celo zakonov, kar Demerath in Rhys Williams imenujeta kulturna moč. (Demerath in Williams 1998)

Kulturna moč je izrazito političen koncept, saj se nanaša na zmožnost uporabe kulturnih resursov z namenom vplivanja na politične izide, predvsem pa se kulturne resurse – mišljeni so simboli, ideologije, moralna avtoriteta in kulturni pomeni – uporablja kot orodje, ki lahko legitimira ali delegitimira politične argumente ali akterje ter tudi zato, da se nekatere probleme javno izpostavi kot probleme in daje ton celotni javni razpravi. Kulturna moč je torej koncept, ki se osredotoča na javno in politično. Da pa kulturni resursi sploh lahko vstopijo v polje javnega in političnega, morajo imeti dostop do simbolov in ideologij, ki definirajo politično življenje. Prav zaradi tega so tudi izrazito kontekstualno odvisni in skonstruirani v procesu sodelovanja družbenih akterjev. Da se v javno razpravo vpelje pomen posameznega kulturnega resursa, zadostuje že vpeljava s strani zgolj enega družbenega akterja, vendar pa morajo pomen le – tega deliti tudi ostali, če naj bo sploh razumljen in torej potencialno uspešen.

Za obravnavo (kulturne) religije v kontekstu kulturne moči je odločilna predvsem kulturna dostopnost religijskih znakov, ki – kot pravi Michel de Certeau (Michel

² Kot primer navede položaj anglikanske cerkve. (N.J. Demerath III. 2000)

de Certau v Hervieu – Léger 2000) – v modernosti niso nujno povezani s specifičnimi praksami ali oblikami družbenega življenja, saj je simbolna dediščina zgodovinskih religij široko dostopna posameznikom, ki si lahko tudi na podlagi tega sestavijo svoje nize pomenov. De Certau (Michel de Certau v Hervieu – Léger 2000, 160) pa opozarja tudi na možnost kolektivne predelave religijskih pomenov, ki lahko poteka na različne načine, tudi z mobiliziranjem denominacijskih simbolov z namenom krepitve identitete.

Kulturna religija torej predstavlja način religiozne povezanosti, prepoznavanje in pripadanje religijski skupnosti, vendar brez udejstvovanja in prakticiranja pravih religijskih praks, ki so religijsko skupnost kot tako v izhodišču sploh definirale, v oklepaju pa je ob tem potrebno imeti v mislih tudi močno prisotno kulturno moč in mobilizacijski potencial. Demerathova opredelitev kulturne religije označuje identifikacijo z religijsko dediščino, ki pa ne vključuje religijske participacije ali občutka osebne vpletenosti (Demerath 2000, tudi v Mitchell 2006). Demerath zagovarja stališče, da predstavlja kulturna religija predzadnjo fazo sekularizacijskega procesa. »Močan občutek kulturne kontinuitete, ki ga simbolizira religija, vendar religija povsem brez religijske vsebine.« (Mitchell 2006, 1139) Odnos med kulturno religijo in procesom sekularizacije bom podrobneje obravnavala v nadaljevanju.

Claire Mitchell opozori tudi na umestitev religije pri Daniele Hervieu – Léger, ki religijo opredeli kot integralni del kulturnega spomina, s čimer izpostavi možnost prenosa identitete z ene generacije na naslednjo. Vendar pa je religijski spomin spravljen predvsem v religijskih institucijah, s tem ko slednje izgubljajo družbeni vpliv, slabi tudi vpliv religije v skupnostnih kulturnih identitetah. Po njenem mnenju vse naštetu indicira nihanje pomena religije glede na različna časovna obdobja, predvsem pomembna za ohranjanje religijskega v javni zavesti pa je institucionalna prisotnost religije ali prisotnost nabora ključnih verskih zavez. Mitchell se sicer strinja, da ne more biti z izrazom religiozno označeno vse, kar združuje ljudi ali je pri posameznikih sprejeto kot da daje življenju smisel, vendar zagovarja potrebo po širšem zamejevanju religioznega, torej ne zgolj z navezavo na nadnaravno, tradicionalno ortodoksijo ali redno religijsko prakso.

»To pa predvsem zaradi sposobnosti religije, da lebdi in se skozi čas ohranja na površju življenj posameznikov in skupin. Lahko zamre, prav tako pa se lahko tudi revitalizira. Vendar pa za proces revitalizacije tako posamezniki kot tudi celotne skupnosti potrebujejo svete referenčne točke.« (Mitchell 2006, 1138)

Ideja kulturne religije – tako Demerath – ni nova, zaslediti jo je mogoče že pri antropologu Cliffordu Geertz, prav pri njem je namreč najti definicijo religije kot kulturnega sistema. Predvsem pa je ideja kulturne religije, sorodna konceptu religije kot verige spomina francoske sociologinje religije Daniele Hervieu – Léger in konceptu »verovanje brez pripadanja« Grace Davie, ki sicer ni v skladu s prej omenjeno Demerathovo definicijo kulturne religije, vendar predstavlja svojevrsten izziv za razmišljanje o tem pojavu. Pri obravnavi kulturne religije je potrebno omeniti tudi pojem »pripadanje brez verovanja«, ki kulturno religijo pravzaprav zelo dobro opiše.

2.2 Teoretska izhodišča

2.2.1 Clifford Geertz in religija kot kulturni sistem

Ameriški antropolog Clifford Geertz je videl nalogo antropologije v interpretaciji mreže pomenov, znotraj katerih se posamezniki določajo kot kulturna bitja. Kulturo je definiral kot: »Zgodovinsko prenosljive vzorce pomenov, posredovanih skozi simbole – sistem, ki vsebuje koncepte, izražene v simbolnih oblikah.« (Geertz 1966, 3 v Hans A. Baer 1998) Z vidika te svoje temeljne usmeritve je tudi religijo opredelil kot kulturni sistem oziroma kot del kulturnega sistema. Religijo je definiral kot 1. sistem simbolov, ki deluje z namenom 2. vzpostavitve močnih, vseprisotnih in dolgotrajnih občutij ter motivacij v ljudeh preko 3. formuliranja konceptov splošnega reda obstoja in jim 4. daje videz dejanskosti, da so 5. občutja in motivacije videti povsem realistično in hkrati edinstveno. (Geertz 1966, 3 v Hans A. Baer 1998) Geertz torej pravi, da religija definira oziroma opredeljuje kozmos na takšen način, da se posamezniki znajo odzivati, saj kot simbolni sistem vnaša red in ureja vesolje, s čimer izrinja kaos, dvoumnosti in nemoč. Religija tako zagotavlja dokončen odgovor, saj razlaga nekaj, kar je sicer nedoumljivo.

Znotraj svojega interpretativnega pristopa k preučevanju religijskih prepričanj in institucij je izpostavil dvojno vlogo (religijskih) simbolov, ki da hkrati oblikujejo realnost in izražajo podobe te realnosti. Religijski simboli torej zagotavljajo reprezentacije realnosti, kakršna dejansko je, čemur pravi »models of« in hkrati služijo kot vodila ali programi, ki usmerjajo delovanje ljudi, čemur pravi »models for«. Religijo sestavlja grozd takšnih simbolov, ki zagotavljajo formalni okvir za ideje, vrednote in načine življenja znotraj družbe. (v Glazier 1998)

V sestavku Religija kot kulturni sistem (Geertz 1973, tudi v Glazier 1998) Geertz med drugim trdi, da bi morali preučevanje religije sestavljati dve fazi, in sicer se je potrebno v prvi fazi osredotočiti na analizo sistema pomenov, ki ga posredujejo religijski simboli, v drugi fazi pa se je potrebno osredotočiti na povezavo teh sistemov z družbenimi strukturami in psihološkimi procesi. Kljub kritikam, da je sam neprimerljivo več časa posvečal prvi fazi, obstaja splošen konsenz, da je njegov pristop omogočil bolj dinamičen pogled na religijo, kot so ga ponujali nekateri zgodnejši funkcionalisti, npr. Radcliffe – Brown in

Malinowski. (v Glazier 1998) Z opredelitvijo religije kot kulturnega sistema je namreč religiji pripisal vlogo skupka pomenov, ki jih utelešajo simboli in ki se prenaša s ponotranjenjem v procesu socializacije. Religija je torej družbeni pojav in ne proizvod posameznika in čeprav služi (tudi) posamezniku s pojasnjevanjem in osmišljanjem njegovega sveta, Geertz izpostavi njeno vlogo za družbo kot celoto. Vsa Geertzova dela se ukvarjajo z vplivom religije, ponekod se osredotoči na vpliv, ki ga ima religija na življenje posameznika, spet drugje je v ospredju njen vpliv na celotno družbo. (Glazier 1998)

2.2.2 Grace Davie in verovanje brez pripadanja

Grace Davie opozarja, da so Evropejci necerkveni in ne preprosto sekularni. (Davie 2005, 32) Bolj ortodoksni indikatorji religijske pripadnosti, kamor avtorica uvršča spremenljivke, ki merijo religijsko pravovernost, sodelovanje pri obredih in institucionalno pripadnost, sicer kažejo visoko stopnjo sekularizacije celotne Zahodne Evrope, drugače kot manj institucionalni indikatorji, kamor avtorica uvršča spremenljivke, ki se ukvarjajo z »občutki, izkušnjami in bolj skrivnostnimi religijskimi verovanji« (Davie 2005, 32) in ki naj bi kazali na vztrajanje pri nekaterih vidikih religijskega življenja. »Pri številnih Evropejcih, celo pri tistem delu, ki ne odobrava ortodoksne cerkvene institucije, sta še vedno zelo razširjena posebna oblika »religijskih nagnjenj« in sprejemanje krščanskih moralnih konceptov.« (Harding in Phillips v Davie 2005, 32) Evropejci torej v znatni meri ne pripadajo več religijskim institucijam, kljub temu pa še niso opustili nekaterih močno prisotnih religijskih aspiracij. Evropo opiše kot del sveta, ki ga zaznamujejo nenavadno nizke stopnje aktivne religioznosti, vendar relativno visoke stopnje nominalnega verovanja, kar skrajša v »Evropa veruje, vendar ne pripada.« (Davie 2005, 61)

Hkrati Davie izpostavi tudi obraten vzorec, torej vzorec pripadanja brez verovanja. Med države, kjer je omenjen vzorec najbolj očiten, uvrsti skandinavske države – Švedsko, Norveško, Dansko, Finsko in Islandijo. Gre za luteranske cerkve Severne Evrope, pri katerih je število članov visoko, stopnja prakse ter stopnja sprejemanja ortodoksnih krščanskih prepričanj pa sta nizki. Kot pravi avtorica (Davie 2005, 43), Skandinavci verjamejo v pripadanje in svojo identiteto vidijo v članstvu. Davie kot primer, kjer vera igra očitno pomembno vlogo pri vprašanih identitete, izpostavi tudi Poljsko. Kot že rečeno, vzorec pripadanja brez verovanja zelo dobro opiše pojav kulturne religije, hkrati pa »verovanje brez pripadanja« nudi zanimiv pogled tudi za razmišljanje o tem pojavu.

2.2.2.1 Verovanje brez pripadanja in zastopniški spomin

Osrednjo vlogo pri verovanju brez pripadanja igra zastopniški spomin. Ko govori o zastopniškem spominu, ima avtorica v mislih predvsem anglikansko cerkev in situacijo v Veliki Britaniji, sprašuje pa se, ali je koncept mogoče prenesti na evropske katoliške države, v dvomih je predvsem zaradi konfliktne preteklosti v večini le – teh. Zastopniški spomin definira kot: »...stopnjo pripravljenosti prebivalstva, da področje religije zaupa religijskim profesionalcem v državnih cerkvah, s tem zaupanjem pa upravlja s pomočjo dosledne kritičnosti do takšnih elit, ko gre kaj narobe (v obliki deviantnih prepričanj ali neustreznega obnašanja).« (Davie 2005, 90) Vendar pa glede katoliške Evrope pravi: »Na podoben način naletimo pri pojmovanju katoliške identitete v smislu njenega ohranjanja tudi, ko lahko o religijskih dejavnostih govorimo le še kot o nerednih (kar drži precej bolj pri katolikih kot protestantih).« (Davie 2005, 90)

Avtorica ugotavlja, da se zdi, da je precejšnje število Evropejcev ob prelomu tisočletja svojim cerkvam še vedno hvaležno, saj ugotavljajo, da te (zastopniško) izvajajo številne naloge v imenu celotnega prebivalstva. Občasno naj bi jih tako prosili, naj izrazijo to, kar je sveto v življenjskem ciklu posameznika ali družin v času državnih kriz ali praznovanj. Zelo pomembno je dejstvo, da bi bilo zavračanje takih nalog v nasprotju s pričakovani tako posameznikov kot tudi skupnosti.

Na prehodu v 21. stoletje se zdi, da je nominalno (čeprav zastopniško) pripadnost svojim cerkvam ohranilo zadostno število religiozno neaktivnih Evropejcev, da se lahko ohranja vloga cerkve kot predstavnice. Cerkev je k tej vlogi v mnogih pogledih celo vzpodbujana. Kako dolgo bo to še trajalo, ostaja odprto vprašanje, saj eno najbolj očitnih tveganj zastopniškega delovanja predstavlja odsotnost neposrednega stika med institucionalnimi cerkvami in prebivalstvom kot celoto. Rezultat tega morda ne bo takojšnja izguba religijskih občutij (podatki kažejo drugače), vsekakor pa vodi k zmanjševanju religijskega znanja, ki bo z

menjavanjem generacij drastično padalo. Nepoznavanje celo najbolj osnovnih krščanskih nauk je v sodobni Evropi norma. (Davie 2005, 91)

Prepoznavanje katoliške identitete pri posameznikih torej tolmači kot obstoj zastopniškega spomina, kar je lahko vprašljivo, sploh če t. i. katoliška identiteta ne vključuje tudi religijskih prepričanj in izvajanja religijskih praks, kakršne so s strani institucije zapovedane, že ta odklon bi se morda lahko razumelo kot kritiko religijskih profesionalcev in elit. Davie pa ne dvomi o tem, da krščanski spomin še obstaja in da precejšnje število ljudi še vedno pozna krščansko doktrino, čeprav priznava, da to število upada. Hkrati pa avtorica že tudi sama nakaže vidik, ki bi lahko bil kritika koncepta zastopniškega spomina, in sicer kar v svojih opazanjih o negotovem spominu. Pojem negotovosti pri zgodovinskih cerkvah opiše zelo dramatično.

Več kot jasno je, (1) da so mlajše generacije v Evropi pravzaprav izgubile stik z institucionalnimi cerkvami v smislu kakršnekoli redne dejavnosti in (2) da se oblike religijskega pouka v šolskih sistemih sodobne Evrope odmikajo od modela, ki temelji na verouku, in se približujejo načinom poučevanja, ki ne posredujejo religijskih prepričanj, temveč informacije o njih. Glede na nastalo stanje tudi ni presenetljivo, da osnovno znanje o biblijskih zgodbah, poznavanje liturgije in osnovne zgodovine cerkve pri mlajših izginja; zelo malo se da storiti, da bi se obdržalo. Pojem skupnega jezika ali slovnice verovanja, ki bi temeljila na judovsko – krščanski tradiciji, obstaja le še pri mladih, ki so večinoma otroci aktivnih vernikov ali pa so vključeni v cerkvena mladinska gibanja. (Davie 2005, 228)

Avtorica je v svojih opazanjih nekoliko nekritična – kot problematično izpostavlja zgolj upadanje »religijskega spomina«, ne izpostavi pa dejstva, da je takšen spomin selektiven – povsem namreč spregleda, da religijski spomin med drugim vključuje tudi »duhovno zatiranje in inkvizicijo, sežiganje čarovnic, preganjanje Judov in diskriminacijo žensk.« (Küng 2004, 4) Precejšnje število mlajših Evropejcev po besedah avtorice kaže zanimanje za drugačno vrsto duhovnosti,

ob tem pa Davie opozori tudi na potrebno razlikovanje med religijskim znanjem in religijsko senzibilnostjo, ne zastavi pa (si) vprašanja, ali ni morda vsebina »religijskega spomina« tista, ki odvrča in ali ni zavračanje takšnega spomina na način neverovanja v doktrinarne nauke in neobiskovanja verskih obredov pravzaprav upravičeno. Iz njenega zapisa prav tako ni jasno, kaj naj bi bilo problematičnega v oblikah religijskega pouka v šolskih sistemih sodobne Evrope, ki se »odmikajo od modela, ki temelji na verouku, in se približujejo načinom poučevanja, ki ne posredujejo religijskih prepričanj, temveč informacije o njih.« (Davie 2005, 228) Vprašanje je namreč smiselno zastaviti v obratni smeri, in sicer zakaj naj bi imel v sodobni Evropi verouk, ki posreduje religijska prepričanja, prostor v javnih šolah?

Ključen za koncept zastopništva je problem ravnovesja med večinami in manjšinami.

Če dela nekdo nekaj v imenu drugega, bi o tem, kar se dogaja, morali biti seznanjeni tako večina kot manjšina; to z drugimi besedami pomeni, da do dejavnosti, ki potekajo v religijskih institucijah, ne ena ne druga nista popolnoma ravnodušni, čeprav v njih nista – ali skorajda nista – udeleženi. Ravno to tiho razumevanje je ključ za razumevanje celote in hkrati področje, ki ga je nemogoče preučevati, dostopno je namreč le najbolj prefinjenim metodologijam, in sicer le na načina, ki sta bila omenjena v tretjem in četrtem poglavju. (Davie 2005, 226)

Pri tem ima avtorica v mislih položaj zgodovinskih cerkva, ki naj bi v evropski družbi delovale kot varuhi religije, pri čemer naj ne bi bilo pomembno, ali gre za krščansko religijo ali ne, medtem ko v četrtem poglavju odpira vprašanje odnosa evropskega prebivalstva do zgodovinskih cerkva, in sicer predvsem, kako so razumljeni občasni obredi. V obeh primerih izpostavi ohranjanje prevladujoče vloge cerkve, ki pa je vseeno nekoliko drugačna, kot je bila v preteklosti. Pojem zastopništva naj bi predstavljal predvsem subtilno metodo pri empiričnem pristopu k vprašanju sekularizacije. Prvi predpogoj, ki ga avtorica vidi za obstoj zastopniškega spomina, je predvsem sposobnost institucionalnih

cerkva, »da se ohranjajo pri življenju« (Davie 2005, 226) in zakonitosti njihovega delovanja, hkrati pa priznava, da »ni nujno, da so vsi sposobni ta spomin izraziti in mu s tem omogočiti, da bi (1) še naprej obstajal ter (2) imel znaten vpliv na določeno družbo.« (Davie 2005, 226)

Sposobnost preživetja evropskih cerkva kot prvi predpogoj za obstoj zastopniškega spomina na nacionalnem nivoju po njenem mnenju nakazujejo tri dejstva. Prvo je dogajanje v Vzhodni in Srednji Evropi v začetku devetdesetih let, ob ponovnem vzpostavljanju »ustavne prisotnosti in javnega sprejemanja cerkva« (Davie 2005, 226), saj naj si življenja brez teh institucij ne bi bilo mogoče predstavljati. Naslednje dejstvo predstavljajo poskusi razširitve privilegijev zgodovinskih cerkva na ostale/druge religijske skupnosti, ki si te privilegije želijo in zanje tekmujejo. Tretji in tudi zadnji dokaz pa je po besedah Daviejeve »odnos pomembnega števila tistih, ki cerkva ne obiskujejo redno, do varuhov vere in zgradb, za katere so odgovorni, in se da jasno razbrati (med drugim) iz objav v popularnih tiskanih medijih...« (Davie 2005, 226) Izpostavi predvsem, da precejšen del prebivalstva ne kaže brezbriznosti, saj pozorno spremlja dogajanje na tem področju, kar naj bi nakazovalo, da morajo cerkve v Evropi opravljati svoje delo ter izpolnjevati zahtevne standarde. Po njenih besedah naj Evropejci ne bi bili ravnodušni do cerkva, saj jim zaupajo specifične odgovornosti.

Davie izpostavi tudi različen položaj zastopniškega spomina pri večinskih in manjšinskih religijskih skupinah, saj v primeru večinskih religijskih skupin ne gre le za (domnevno) tiho sprejemanje večjega dela prebivalstva, ampak tudi za »kulturno zapuščino stoletij« (Davie 2005, 228), medtem ko so manjšinske skupine primorane iskati inovativnejše načine za vstop v religijsko življenje. Pri opisovanju negotovosti položaja verskih manjšin opozori na »odsotnost kulturne podpore« (Davie 2005, 229), v tem kontekstu razlaga tudi pomembnost pripadanja kulturnim in religijskim tradicijam, prav zato naj bi bile religijske dejavnosti teh skupnosti bolj redne kot pri večinski religiji, saj predstavljajo središčno točko življenja skupnosti. Manjšine se morajo poleg tega tudi zanašati zgolj same nase v smislu religijskega življenja, saj ne morejo ničesar prepustiti profesionalcem.

2.2.2.2 Kritike verovanja brez pripadanja

Na koncept »verovanje brez pripadanja« je priletelo tudi nekaj kritik. Medtem ko Davie izpostavi tezo, da lahko vera spreminja obliko, a ne izgine, vendar kljub temu predvideva, da prepričanja tistih, ki niso aktivno religiozni najverjetneje niso ortodoksna, pa nekateri drugi avtorji poudarjajo predvsem pomen izražanja necerkvenosti. (npr. Voas in Crockett 2005) Omenjena avtorja navajata tudi različni interpretaciji koncepta »verovanja brez pripadanja«, in sicer t. i. močno in šibko. Znotraj prve, torej širše interpretacije, je trditev, da Evropejci še vedno verujejo v boga in imajo religiozne ali vsaj spiritualna nagnjenja, saj je delež vernikov visok in se časovno ne spreminja opazneje. Posamezniki se k veri (cerkvi) obrnejo v času osebne ali javne potrebe, ki izhaja iz stiske, obstoj cerkva pa je samoumevna danost. Takšno interpretacijo avtorja ocenjujeta kot religijsko optimistično, vrh optimizma pa doseže s trditvijo Grace Davie da »je videti, da vse več in več posameznikov znotraj britanske družbe želi verovati, vendar brez udejanjanja vere v religijsko prakso.« (Davie 1990 v Voas in Crockett 2005, 12) in »Sveto ne izginja – pravzaprav postaja v sodobni družbi na različne načine bolj in ne manj prisotno.« (Davie 1994 v Voas in Crockett 2005, 12) Razlika se pojavlja tudi pri opredeljevanju vere, medtem ko ima Grace Davie v mislih predvsem neortodoksne oblike verovanja, nekateri avtorji (Avis v Voas in Crockett 2005) predpostavljajo predvsem ohranjanje prisotnosti krščanstva. Ključnega pomena znotraj močne interpretacije je torej trditev, da je vera v nadnaravno visoka in dokaj obstojna, medtem ko je religijska praksa opazno nižja in tudi hitreje upada. Voas in Crockett zavrneta močno interpretacijo kot napačno; religijsko prepričanje je upadlo, enako kot je upadla religijska pripadnost in stopnja obiskovanja religijskih obredov, po njunem mnenju namreč iz prav ničesar ni razvidno, da je odstotek verovanja višji kot odstotek pripadanja. Zaključek je odločen. »Prisotnost svetega v naši kulturi ni tako samoumevna. Kljub zanimanju za idejo verovanja brez pripadanja, sva mnenja, da je v sedanji situaciji kot način opisovanja sodobnosti bolj zavajajoča kot pa v pomoč.« (Voas in Crockett 2005, 13)

Šibka interpretacija ponuja bolj zmerno tezo. Vera je znotraj te interpretacije lahko nekrščanska, nejasna, lahko celo nereligiozna (Voas in Crockett 2005), kamor se kot indikator vere v nadnaravno uvrščajo najrazličnejše oblike alternativne duhovnosti, glede česar avtorja izražata močan dvom: »Posameznik lahko občuti nelagodje glede vsega, kar je zajeto v formulaciji »spremenljivke, ki se ukvarjajo s čustvi, doživetji in bolj numinoznimi vidiki religijskega prepričanja« (Voas in Crockett 2005, 12), problematično se jima zdi tudi

razširiti definicijo religije tako, da vključuje tudi vprašanja o pomenu življenja, o razlogih za obstoj človeštva, prihodnosti planeta in odgovornosti do sočloveka in zemlje ... starostna skupina 18 – 24 let se do teh globokih ekoloških, moralnih, etičnih (in zagotovo tudi religioznih) dilem pogosto opredeljuje precej bolj pozitivno kot se odziva na tradicionalne religijske zapovedi. (Davie 1990 v Voas in Crockett 2005, 12)

Avtorja tudi tukaj ne delita njenega mnenja. »Takšen maneuver kar kliče po ponovnem razmisleku; verniki sicer lahko trdijo, da so takšne dileme »zagotovo religijske«, vendar pa se z njimi ni nihče primoran strinjati. Če razširimo obseg religije po ukazu definicije, zameglimo pojav, ki bi ga morali preučevati.« (Bruce 2002a v Voas in Crockett 2005, 13)

Verovanje brez pripadanja po šibki interpretaciji, ki nakazuje potencialno prehodnost, predstavlja prehodno fazo pred nastankom popolnoma sekularizirane družbe in ne kot pomembna značilnost pozne modernosti. Gill (Gill 1999 v Voas in Crockett 2005) npr. zagovarja stališče, da bi se v primeru, da koncept verovanje brez pripadanja govori zgolj o razkoraku med upadajočo stopnjo participacije in vere, temu fenomenu lahko posvetili bolj neposredno.

Crockett in Voas zagovarjata stališče, da ni dovolj, da posamezniki sprejemajo neko trditev, če le-ta ne igra vidne vloge v njihovem življenju. »Povedano preprosteje, vse več ljudi verjame, da pripadanje ni pomembno.« (Voas in Crockett 2005, 14) Kljub kritiki se avtorja strinjata, da je prispevek ideje

verovanja brez pripadanja nedvomno izjemen že zgolj zaradi razprave, ki jo je sprožil.

Bruce (Bruce 1996) med drugim izpostavi, da ga zanima zgolj religija, ki je vidna ali »empirično zaznavna«, torej ga ne zanimajo »subtilni prijemi«, kakršne zagovarja Grace Davie. Kot drug kriterij pa izpostavi družben vpliv in družben pomen religije, posledično pa tudi pomen, ki ga ima religija za vsakega posameznika.

Zelo verjetno je torej, da upad družbenega pomena religije spremlja tudi zmanjšan obseg razširjenosti in pomena religije per se. Ali pa, v primeru, da religija ne igra več pombnejše vloge v določeni družbi, vendar pa ostaja vitalnega pomena za mnogo posameznikov, ki to družbo sestavljajo, se je zgodila izrazita sprememba v načinu, na katerega posamezniki izražajo svoja prepričanja. (Bruce 1996, 26)

2.2.2.3 Zgodovinska prisotnost, institucionalna moč in sedanji položaj institucionalnih cerkva

Davie v svojem delu (Davie 2005) v začetnih poglavjih preleti religijsko situacijo v evropskih državah in opozori na vidik institucionalnega položaja in moči cerkve. Kot pomemben element v razpravah o razmerju med državo in cerkvijo izpostavi medsebojno delovanje religije in etnične pripadnosti. Marsikje se namreč – kot pravi Davie – dogaja podobno kot na Slovaškem, kjer se katoliška cerkev še vedno vidi kot »slovaška« katoliška cerkev, ki ima slovaško identiteto. Opozori pa tudi na institucionalni vidik, ki je pogojen s preteklo močno institucionalno prisotnostjo religije, in na podlagi tega na ponovno odprta vprašanja, zlasti v državah Srednje in Vzhodne Evrope o položaju institucionalne religije v družbi.

Tak pregled odnosov cerkev – država lahko oplazi le površino, pod katero se nahajajo sloji zakonskih zapletov, ki se ukvarjajo s finančnimi

ureditvami različnih cerkva, z različnimi dostopi do izobraževalnega sistema in množičnih medijev, z vprašanji v zvezi z ločitvijo, splavom in družinskim življenjem ter zakonsko zaščito verskih skupnosti in manjšin.
(Davie 2005, 47)

Kot odmev preteklosti lahko pretekli simboli in pomeni tudi še vedno mobilizirajo množice, in sicer tako vernih kot tudi nevernih, še zlasti, kadar gre za nekakšno konfrontacijo posameznikove kulturne religije z neko »tujko« tradicijo ali kulturo, ali kot zapiše Demerath: »Medtem ko bodo nove in revitalizirane oblike konvencionalne religije brez dvoma tudi v prihodnje usihale, bodo revizionistične konstrukcije preteklosti vedno predstavljale vitalen dejavnik pri oblikovanju sedanjih kulturnih institucij, še zlasti religije.« (Demerath 2000, 137) Davie pa si zastavi vprašanje, kako naj evropske cerkve delujejo ob upoštevanju zgodovinskih okoliščin – in sicer da so bile državne cerkve. »Zgodovinski vzorci še vedno odmevajo tam, kjer cerkve teh privilegijev nimajo več, a na drugačne načine.« (Davie 2005, 80)

V očeh Grace Davie je najpomembnejša sprememba, s katero se Evropa v začetku 21. stoletja sooča, vse močnejša prisotnost nekrščanskih religij, ki se jim »zapuščina krščanstva« umika, kljub temu pa ostaja močno prisotna. »Nasprotno pa namenjanje prevelike pozornosti raznolikosti celotno sliko popači, zlasti če to daje občutek, da skupnosti drugih religij v Evropi konkurirajo zgodovinski tradiciji. Kar pa ne drži.« (Davie 2005, 224) Ob tem tudi poudari, da s kulturnega vidika tradicije drugih religij (torej nekrščanskih) zaradi zgodovine ne morejo postati popolnoma enakopravne.

Davie (Davie 2005) izpostavi zgodovinsko dejstvo, da so bile cerkve v Evropi v preteklosti državne cerkve ter da je ločitev države in cerkve relativno nov pojem. Na podlagi tega, pravi Davie, se je smiselno vprašati, kakšna je dejanska institucionalna moč cerkva. Ob bežnem pomisleku, ali so kristjani v sodobni Evropi zdaj sami v situaciji diaspore, ugotavlja: »Na tej točki zadostuje, da ponovno poudarim, da teža tradicije in kulture trdno ostaja na strani krščanskih cerkva in da so inovacije znotraj krščanske tradicije prav tako značilnost evropskega življenja kot alternative, ki se nahajajo zunaj nje.« (Davie 2005,

199) Poleg tega opozori tudi na neenakopravnost tradicij drugih religij s kulturnega vidika, saj je mdr. časovni okvir evropskega leta in tedna krščanski.

Dejstvo zgodovinske prisotnosti izpostavi tudi Rene Remond v eseju *Religija in družba v Evropi*.

Vsekakor in ne glede na to, kaj si mislimo o upravičenosti javnega izražanja religijskega dejstva in o njegovi navzočnosti v družbenem prostoru, je namreč zgodovinsko dejstvo, ki ga ne more nihče ovreči; religija je imela v Evropi dolga stoletja kolektivno razsežnost in njene konfesionalne oblike so imele najrazličnejša razmerja z družbo. (Rene Remond 2005, 10)

Na tej točki se mi zdi najprej potrebno izpostaviti kvalitativno razliko med nekaterimi vidiki institucionalne moči religije, in sicer npr. razliko med časovnim okvirjem tedna in leta, na katerega nobena evropska država nima vpliva ne glede na religijsko preteklost in zgodovinski obstoj državnih cerkva in pa neposrednim prevajanjem »religijskih vrednot« v zakonske rešitve, kar seveda je v pristojnosti različnih državnih služb. Na podlagi tega se tudi zmanjša – ali bolje rečeno relativizira – pomen krščanske institucionalne prisotnosti zgodovinskih dejstev, prav tako pa tudi izpostavi dejanski praktični pomen ustavne ločitve države in cerkve oz. verskih skupnosti, Evropo je namreč zgodovinsko oblikovalo marsikaj in ne zgolj krščanski časovni okvir. Na tem mestu pa velja imeti v mislih tudi okoliščino, na katero tako Davie kot tudi Hervieu – Léger zaskrbljeno opozarjata – modernizirane družbe so amnezične družbe. Zaskrbljeno npr. opozarjata na prikrajšanost novih generacij z vidika kulturnega oz., z njenimi besedami, estetskega vidika (Davie 2005, 219), predvsem tistega, ki je povezan s krščansko tradicijo.

Na eni strani je jasno, da je estetski oziroma kulturni spomin, povezan s krščansko tradicijo, še vedno v veliki meri nespremenjen, na drugi strani pa je precej manj jasno, ali so Evropejci sposobni dostopati do tega spomina tako, kot so to počele prejšnje generacije. ... Celó najbolj

izobraženi francoski študentje nimajo več zadostnega znanja, da bi znali ceniti, kaj šele razumeti, tiste dele umetniške ali literarne dediščine, ki črpajo iz judovsko – krščanske pripovedi. ... Iz tega lahko sklepamo, da bo vsaka naslednja generacija v smislu kulturne dediščine še bolj prikrajšana, in sicer ne glede na to, kar je bilo v petem poglavju zapisano o sposobnosti mlajših generacij za aktivno sodelovanje v religijsko pluralistični demokraciji. (Davie 2005, 219)

Tudi tukaj je avtorica do »kulturnega religijskega spomina« nekoliko nekritična. Izgubo le-tega opisuje kot izgubo nečesa apriori dobrega in ponovno popolnoma spregleda vsebino takšnega spomina. Avtorica prav tako ne problematizira obratnega procesa, torej ponovnega odkritja »kulturnega religijskega spomina« in njegovih – nemalokrat grozljivih – posledic³.

Smiselno pa je tudi vprašanje, ali izginja zgolj na krščansko tradicijo vezan spomin ali gre morda za bolj splošen trend, ki se kaže tudi v novičarskih naslovih, kakršen je npr. »Mikroliteratura na pohodu⁴« ipd.

Davie pa opozori tudi na možnost neskladja med stopnjo vernosti prebivalstva in stanjem razmerij med državo in cerkvami oziroma med državo in prevladujočo religijsko skupnostjo. Pri tem izpostavi razliko med skandinavskimi deželami in Anglijo na eni strani, kjer so stopnje obiskovanja verskih obredov izjemno nizke, vendar ima državna cerkev prav tak status, namreč status državne cerkve, v nasprotju z marsikatero katoliško deželo, kjer so vlade vodile strogo sekularno politiko z željo po oslabitvi religije, pa se je prebivalstvo še vedno večinsko držalo cerkvenih zapovedi. Kot primer navede Francijo 19. stoletja, Bavarsko, Belgijo, Italijo in Portugalsko. Reemond pa ugotavlja, da se danes dogaja prav obratno, razmerja med vladami in cerkvenimi oblastmi »so

³ Se je pa te tematike večkrat lotil lucidni pisatelj in publicist Boris Dežulović. Eno izmed kolumn z naslovom Borba za manastir, objavljeni 16. 5. 2009 na spletnem portalu E-novine, v kateri obravnava prav nenaden izbruh religijskega spomina na območju nekdanje Jugoslavije in z njim povezano poznavanje religijske kulturne dediščine, v svojem značilnem slogu zaključuje z mislijo: »A dostojanstveni kamniti zidovi pomnijo in čakajo, da pišači pospravijo žar in jih pustijo pri miru, pri tem pa najverjetneje molijo k Bogu, v katerega slavo so bili zgrajeni, da se vrnejo Turki. Ali vsaj nadebudni študenti umetnostne zgodovine.« (Dežulović, 2009, dostopno na <http://www.e-novine.com/index.php?news=26117>, dostopno 30. 11. 2010)

⁴ Spletni portal MMC RTV Slovenija, dostopno na http://www.rtvlo.si/kultura/modload.php?&c_mod=rnews&op=sections&func=read&c_menu=4&c_id=44131, 27.8.2008

se otoplila« (Reemond 2005, 11), večini posameznikov pa ni več mar za cerkvene predpise. Obrat si razlaga s spremembo položaja katoliške cerkve, ki je po njegovem mnenju izgubila precejšen del vpliva, ne ogroža več neodvisnosti posameznikovega osebnega vedenja in neodvisnosti civilne družbe, tako da političnih oblasti ne skrbi preveč.

2.2.3 Daniele Hervieu – Léger in religija kot veriga spomina

Hervieu – Léger v predgovoru k delu *Religion As A Chain of Memory* opozori na svoje zgodnje delo⁵, v katerem je zagovarjala stališče, da gre pri procesu sekularizacije predvsem za proces rekonstrukcije vere, pravzaprav za izgubo in rekonstrukcijo vere. S svojim delom je želela redefinirati pojem sekularizacije, cilj njenega dela *Religion As A Chain of Memory* pa je vzpostavitev analitične metode, ki bi religiji v modernosti dodelila mesto osrednje vsebine sociologije, čemur je posvečen prvi del knjige. Drugi del pa, ki je za pričujočo nalogo ključnega pomena, poskuša podati definicijo religije kot specifične oblike verovanja, in sicer takšnega, ki implicira sklicevanje na avtoriteto tradicije. V tretjem, zadnjem delu knjige, se avtorica loti apliciranja teoretičnih konceptov na sodobne družbe.

2.2.3.1 Uvodna izhodišča religije kot verige spomina

V zvezi s sedanjo situacijo v Evropi, Hervieu - Léger ne domneva, da so družbe manj religiozne, ker so vse bolj racionalne in težijo k individualizaciji, ampak so vse manj sposobne proizvajati in ohranjati spomin, so torej »amnezične družbe.« (Davie 2005, 58, Hervieu – Léger 2000) Moderne družbe z vsemi svojimi značilnostmi že po naravi spodjedajo tradicionalne oblike religijskega življenja, kar potrjujejo empirični podatki, predvsem izrazit padec indikatorjev religijskih dejavnosti. (Davie 2005) Vendar pa hkrati z razjedanjem tradicionalnih oblik religijskega življenja sodobne družbe ustvarjajo nove

⁵ Towards a New Christianity? Introduction to the Sociology of Western Christianity

prostore, ki jih avtorica imenuje utopistični prostori in jih po njenem mnenju lahko zapolni le religija.

Danièle Hervieu – Léger v svoji knjigi *Religion as a Chain of Memory* izpostavi predvsem opažanje pojava revitalizacije religije v – kakor pravi avtorica - krizi modernosti ter pridobivanje novega družbenega, političnega in kulturnega pomena, kljub temu, da je vse kazalo, da je religija obsojena na obrobje moderne družbe, kar imenuje kulturni obrat oziroma zasuk. Svojo definicijo religije kot verige spomina predlaga kot delovno hipotezo oziroma kot možen sociološki pristop k preučevanju religije v sedanjosti. Ko govori o kulturnem zasuku, ima Danièle Hervieu – Léger v mislih:

naraščajočo politično moč fundamentalističnih tokov povsod po svetu, mnoge demonstracije mobilizacijskega potenciala islama, religijsko eksplozijo, ki spremlja še vedno potekajočo rekonstrukcijo v vzhodni Evropi, raznolikost pojavljanja novih religijskih gibanj in vitalnost novih skupnosti, ki na zahodu botrujejo preobrazbi videza religijskih institucij, na katere naj bi proces sekularizacije najbolj vplival. (Hervieu – Léger 2000, 2)

Religijo definira kot specifičen način verovanja, pri čemer so ključne točke (1) veriga (spomina), preko katere se posameznik opredeli kot pripadnik skupnosti, ki združuje sedanje člane, prav tako pa tudi pretekle in bodoče, kar jim omogoča (2) tradicija kot nosilec legitimnosti, ki je osnova za obstoj te skupnosti. (Hervieu – Léger 2000, tudi v Davie 2005) Odločilna značilnost je torej posameznikovo zavedanje oziroma opredeljevanje pripadnosti na podlagi tradicije. Ključna pri definiciji religije Hervieu – Léger je referenca na legitimizacijsko avtoriteto tradicije, predpogoj pa je obstoj verujoče skupnosti, ki posameznike povezuje z nečim nad, pri čemer je lahko skupnost konkretna ali pa imaginarna. To se izoblikuje v verigo verovanja, preko katere se ohranja in prenaša spomin, kolektivni spomin in tradicija. »Koncept spomina kot načina opazovanja religije odpira nove in ustvarjalne formule, ki predstavljajo drugačne načine iskanja odgovorov na že obstoječa vprašanja in zbiranja novih

vprašanj.« (Davie 2005, 59) Grace Davie sicer priznava, da gre pri konceptu religije kot verige spomina za nov pogled na staro diskusijo. (Davie 2005, 59)

Pri definiciji religije kot verige spomina se Danièle Hervieu - Léger opira na Séguyevovo interpretacijo in opredelitev termina metaforična religija.

2.2.3.2 Spremembe religije v modernosti – proces metaforizacije

Prvi korak pri opredeljevanju metaforične religije je metaforična uporaba religijskih konceptov, govor o profanem v religijskih terminih, npr. opisovanje družbenih ali političnih fenomenov, ki vključujejo vero – pri tem kot primer navede demagoške politične prerokbe. Da gre za metaforično rabo religijskih konceptov, Séguy sklepa na podlagi idealnotipske definicije religije, kakršno izlušči iz Webrovih del: »religija je oblika kolektivnega delovanja, ki ga družba sprejema kot »drugo«, in kot tako ima za družbo pomen; nanaša se na »nadnaravne moči«, ki so predmet posameznikove izkušnje in kolektivnega čaščenja; določa razmerje med ljudmi in temi močmi.« (Séguy v Hervieu – Léger 2000, 66) Predvsem pa naj bi bila metaforična raba religijskih konceptov razvidna v kontekstu govora o konfliktih vrednot v modernem svetu⁶, saj naj bi »politeizem vrednot« (Hervieu – Léger 2000, 67) vzpodbujal, celo sprožal vero, vzpostavljaj naj bi namreč pogoje za dejanja predanosti in žrtvovanja ter izkušnjo ekstaze, kar so sicer po Séguyevih besedah značilnosti religije, saj proizvajajo pomene, transcendirajo vsakdanjost ter posamezniku ponujajo dostop do temeljev moralne obligacije, vendar pa jim do religije manjka navezava na nadnaravno.

Séguy nadalje trdi, da je proces metaforizacije religije ena od značilnosti modernizacije, religija naj bi bila v modernosti z metaforizacijo povsem prepojena, ključna pojava pri tem pa sta naraščajoča intelektualizacija in spiritualizacija vere. Podobno tudi Bruce (v Davie 2005) opozarja na vedno bolj subjektiven koncept boga v poznomodernem obdobju, odsotnost svetega

⁶ Izraza modernost avtorica ne uporablja v kontekstu modernost/postmodernost, ampak zgolj zelo splošno označuje sedanjost.

baldahina, vseobsegajoč religijski okvir, ki organizacijsko izraža univerzalno cerkev, v sodobnem svetu namreč nima več smisla. Bruce med drugim trdi, da sta ključen premik pri vprašanju verjetnosti religijskih nauk za posameznika pomenili znanost in tehnologija, vendar na zelo specifičen način. Ključna lastnost, ki sta jo sprožili znanost in tehnologija je namreč naravoslovni način razmišljanja, oziroma racionalnost. Področja, v katerih je po Bruceu religija največkrat prisotna v življenju posameznikov pa so »temačna recesivna področja človeškega življenja, nad katerimi tehnologija še ni vzpostavila nadzora: nezadovoljstvo, ekstremen stres in podobno.« (Bruce 1996, 51) Brucev argument je, da se z modernizacijo sproži transformacija iz organizacijske oblike cerkve v organizacijsko obliko denominacije, ki se zelo dobro vklaplja v pluralistično naravo modernih družb. Hkrati s procesom notranje sekularizacije prav ta transformacija botruje usihanju razlogov, zaradi katerih se posamezniki obračajo k religiji. V pluralističnem okolju denominacij lahko namreč posamezniki odgovore na takšna vprašanja najdejo tako znotraj katerekoli denominacije kot tudi povsem izven religijskih organizacij. Hervieu – Léger pa opozarja, da je predvsem pomembno razumeti metaforično religijo ne zgolj kot ostanek preteklih religij, temveč kot posebno pojavno obliko religije v sedanosti, čeprav so učinkom metaforizacije podvržene (tudi) tradicionalne religije.

Hervieu – Léger (2005) trdi, da je najpomembnejši element pri procesu metaforizacije, ki je tudi ključnega pomena pri opredelitvi religije kot verige spomina, izguba navezave na nadnaravno. Kljub temu, da je osnovna premisa pri Séguyjevi definiciji metaforične religije še vedno navezava na nadnaravne moči: »O religiji lahko govorimo, ko je prisotno sklicevanje na nadnaravne moči.« (Jean Séguy v Hervieu – Léger 2000, 70), jo Hervieu – Léger uporabi za izhodišče definicije religije kot verige spomina, in sicer tako, da opozori na izgubo reference na nadnaravno, do česar pride zaradi transformacije (intelektualizacija in spiritualizacija) ali pa je referenca na nadnaravno preprosto opuščena, poudari pa proces metaforizacije, ki poteka »v osrčju tradicionalnih religij, kar pa ne vodi k njihovem razjedanju, pač pa k inkorporaciji v moderno kulturo.« (Hervieu – Léger 2000, 70) Metaforična religija je tako specifična

oblika artikuliranja vere v kulturni svet modernosti. Pomembno je torej razumeti metaforično religijo kot transformacijo in ne izgubo vere, vera namreč na takšen način ohranja pomembno vlogo tudi v modernosti, vendar se času in strukturnim okoliščinam primerno preoblikuje: »Kombinacija procesov racionalizacije in individualizacije vnaša v področje delovanja vere v modernosti ustrezno karakteristiko fluidnosti, ki jo lepo ilustrira neoprijemljivost metafore.« (Hervieu – Léger 2000, 75) Podobno kot o kulturni religiji pravi Demerath, namreč da gre za religiozno povezanost in pripadanje religijski skupnosti, vendar brez udeleževanja in prakticiranja religijskih obredov, je tudi metaforična religija prav zaradi izgube navezave na nadnaravno, »religija, ki označuje izhod iz religije.« (Marcel Gauchet v Hervieu – Léger 2000, 70) Prav tako tudi Bruce opozarja na sekularizacijo znotraj krščanstva – odmik od nadnaravnega, oziroma redukcijo nadnaravnih vsebin v verskem nauku. (Bruce 1996, 36)

2.2.3.3 Opredelitev religije kot verige spomina

Prav na podlagi opisanih izhodišč Hervieu – Léger predlaga opustitev tradicionalnih označevalcev religioznega, in sicer ima pri tem v mislih vsebino in funkcijo religijskega prepričanja, namesto tega pa pozornost preusmerja na tip oziroma vrsto legitimacije, ki ga družbeni akterji pripisujejo verovanju. Domneva, ki jo predlaga, pa je, da je ključnega pomena pri tem, da se nekaj opredeli kot religija, avtoriteta tradicije, ki se jo priključijo zgolj zaradi podpore verovanju in veri. Pomembna je torej imaginarna percepcija povezanosti, ki sčasoma vzpostavi religijsko pripadnost skupini, njenim prepričanjem in naukom, ne igra pa pri tem opaznejše vloge dejanska vsebina teh naukov. Na ta način bi lahko vsakogar, ki veruje, označili kot religioznega pripadnika verige vere, ki jo sprejema kot vseobsegajočo. Ključni vidik je, da se avtoriteta tradicije ne nanaša zgolj na kontinuiteto prepričanj in praks preko generacij, temveč si s sklicevanjem na tradicijo vera podeljuje legitimnost. Ne gre torej zgolj za identiteto, pomembno je dejstvo, da pomeni kontinuiteta viden izraz nasledstva, ki mu vernik izraža pripadnost in prav ta funkcija imaginarne reference legitimira vero. Verniki sami sebe namreč dojemajo kot naslednike, dediče, njihova

opredelitev in pripadnost pa deluje predvsem kot princip družbene identifikacije, in sicer tako ad intra (preko inkorporiranja v verujočo skupnost) kot tudi ad extra (kot diferenciacija od vseh ostalih). »Na podlagi tega lahko rečemo, da je religija ideološki, praktični in simbolni sistem skozi katerega se vzpostavlja, vzdržuje, razvija in nadzoruje tako individualno kot kolektivno zavedanje pripadnosti določeni verigi vere.« (Hervieu – Léger 2000, 82)

Definicija religije kot verige spomina je sestavljena iz treh elementov, in sicer izražanja vere, zavedanja kontinuitete oz. prisotnosti spomina o takšni kontinuiteti ter sklicevanja na avtorizirano različico tega spomina, ki naj podeljuje legitimnost, torej na tradicijo. (Hervieu – Léger 2000, 97) Osredotoča se predvsem na avtoriteto, ki je pripisana preteklosti, zlasti na domnevno zmožnost reševanja problemov sedanjosti, tradicija namreč podeli preteklosti transcendentno avtoriteto, ki se kaže v nezmožnosti opredelitve njenega izvora: »Izvor tradicije se vedno pomika nazaj, na način, da napaja sam sebe.« (Hervieu – Léger 2000, 86)

Tukaj je pomembno opozoriti, da ni vsaka tradicija tudi integralni del vere, ključnega pomena pri tem je prav opisano podeljevanje legitimnosti, ki je v primeru religije kot verige spomina izključno v pristojnosti tradicije, saj je sklicevanje na tradicijo vir vzpostavljanja družbenih norm tako za posameznike kot družbene skupine. Tradicijo se torej lahko opredeli kot celoto reprezentacij, podob, teoretičnih in praktičnih inteligenc, obnašanja in nazorov, ki jih skupina sprejme zaradi potrebe po kontinuiteti med preteklostjo in sedanjostjo. Bolj kot stopnja starodavnosti tradicije je za izvorno vzpostavitev družbene avtoritete pomembna predvsem zmožnost kontinuitete, da inkorporira tudi inovacije in reinterpretacije, ki jih prinaša sedanjost, vsaka tradicija se namreč oblikuje in razvija skozi stalno procesiranje in reinterpretiranje preteklosti⁷. »Zvestoba tradiciji Republike ali Cerkve, razglasitev kontinuirane privrženosti vrednotam prednikov, jasno opredeljen namen vračanja k avtentičnosti preteklosti, ki je

⁷ Prav izpostavljanje tradicije sproži omembo koncepta kolektivnega spomina. Za religijski spomin naj bi bil značilen normativen značaj, ki pa je hkrati značilen za vse oblike kolektivnega spomina, ki se izoblikuje skozi procese »selektivnega pozabljenja in retrospektivnega vzpostavljanja« (Hervieu – Léger 2000, 125), distinktivno za religijski spomin pa je obstoj prakse, na podlagi katere se skupina v procesu, ko kontinuiteta transcendirata zgodovino, ki daje pomen sedanjosti in vsebuje prihodnost in na podlagi katere se skupina opredeli in diferencira od ostalih s svojo pripadnostjo ter na podlagi tega upravičuje svoje razmerje s sedanjostjo.

izgubljena ali preoblikovana, služi potrjevanju pomena, ki je podeljen sedanosti ali načrtovani prihodnosti.« (Hervieu – Léger 2000, 96)

Bruce pa opozori tudi na nostalgичni element. »Ko ta opažanja⁸ primerjamo z dokazi upadanja priljubljenosti cerkva, lahko vidimo vse bolj sekularizirane posameznike, ki postopoma izgubljajo vero v specifične krščanske nauke, vendar ohranjajo nostalgичno navezanost – mnogi si želimo, da bi se velike katedrale ohranile, da bi jih lahko ob božiču obiskovali in poslušali božične pesmi – in nadaljujejo z ohranjanjem bežnih in šibkih religijskih afirmacij.« (Bruce 1996, 35)

2.3 Opredelitev kulturne religije

Glede na vse naštetu, lahko rečemo, da kulturno religijo, kot jo opiše Demerath (Demerath 2000), še zlasti pa to velja za opredelitev religije kot verige spomina, določa predvsem njena izrazita skupnostna usmerjenost. Gre namreč za izrazito funkcionalističen pogled na pojavno obliko religije v modernosti, kjer vsebina verovanja ne igra vloge, je pa stična točka v polju kulture avtonomnih in razpršenih posameznikov pomembna kot potencialni sprožilec zavedanja o obstoju transcendentne skupnosti, ki ji pripadajo. Sprožilci zavedanja pa so lahko različni.

Določujoče značilnosti kulturne religije lahko strnemo v naslednje točke:

- specifična pojavna oblika religije v modernosti,
- redukcija (pomena) religijskih vsebin,
- močna identitetna vloga, poudarjanje oz. sklicevanje na tradicijo,
- »lebdenje« (latentna prisotnost v družbi, ki se lahko hitro aktivira),
- enačenje z okoljem, izraz »normalnosti«,
- pogojenost z zgodovinskim obstojem univerzalne cerkvene religije.

⁸ Zaznavanje interesa za religijo navkljub upadanju cerkvenosti, ob poznavanju podatkov o upadanju kupovanja verskih knjig in nizki gledanosti verskih vsebin ipd. (Bruce 1996)

2.4 Kulturna religija v kontekstu necerkvenih oblik religioznosti

2.4.1 Necerkvene oblike religije

»Brez cerkvene religije teh oblik ni mogoče misliti. A tudi narobe: sedanje cerkvene religije ne obstoje (tako rekoč ne morejo obstajati) brez zveze z njimi.« (Kerševan 1989, 11)

V nadaljevanju bom na kratko predstavila Kerševanovo opredelitev ljudske religioznosti in civilne religije, predvsem zaradi njegove obravnave omenjenih pojmov v kontekstu načinov obstoja religije in religioznosti, ki so necerkveni in družbeno (relativno) avtonomni, hkrati pa povezani z družbenimi oblikami obstoja religije in religioznega. »Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je med cerkveno artikulirano religijo in osebno religioznostjo posameznika še vrsta družbeno artikuliranih in v tem smislu socioloških načinov obstoja religije in da je svobodno izbrana in artikulirana osebna religija prav tako specifičen, družbeno pogojen način obstoja religije danes.« (Kerševan 1989, 11) Ljudska religioznost in civilna religija predstavljata predvsem pojmovni okvir, ki pomaga opredeliti takšne oblike in vsebine.

Oba pojava, torej tako ljudska religioznost kot tudi civilna religija, po avtorjevem mnenju nakazujeta, »da je preveč abstraktno, s sociološkega vidika celo nevzdržno« (Kerševan 1989, 11) obravnavati religioznost v sedanjosti v kontekstu cerkvene religije in osebne religioznosti. Kontekst, v katerega Kerševan postavi problem necerkvenih oblik religioznosti, ilustrira z dvema pojavoma. In sicer izpostavi, da v vseh modernih okoljih obisk pri bistvenih in specifičnih krščanskih obredih nazaduje ali vsaj stagnira na doseženi nizki ravni, udeležba pri tistih obredih, ki so povezani s praznovanji letnega ali življenjskega cikla, pa ostaja množičen ali celo narašča. Razlage za to je po njegovem mnenju potrebno iskati v duhovni krizi modernega sveta. Drug pojav pa se opira na »rezultate raznovrstnega empiričnega raziskovanja sodobne religioznosti.«⁹ (Kerševan 1989, 14)

⁹ »Podrobnejše raziskave so pokazale – vsaj na prvi pogled – presenetljiv »profil« tovrstne verske zavesti: zelo pogosto vsebuje na primer verovanje v boga, verovanje v Kristusa kot človeka, verovanje v posmrtno življenje – toda brez

2.4.1.1 Ljudska religioznost

Sam izraz ljudska religioznost je Kerševanov konceptualni prevod sorodnih pojmov v različnih jezikih¹⁰, tudi v slovenski jezikovni tradiciji obstajata dva sorodna pojma, in sicer ljudska verovanja in ljudske pobožnosti. Ljudska verovanja je termin, ki se uporablja predvsem v etnologiji, in sicer za poimenovanje religijskih verovanj, navad, ki jih spremljajo in se jih najde predvsem v tradicionalnih ljudskih kmečkih okoljih in jih ni mogoče uvrstiti med verovanja in obrede, ki jih oznanja in prakticira katoliška cerkev. Prav nasprotno ljudske pobožnosti izvirajo iz cerkve, kljub temu pa niso del univerzalnega in stalnega cerkvenega (katoliškega) rituala. Uvedla jih je cerkev ali različne cerkvene organizacije z namenom, da bi pritegnile ljudstvo in so bile uvedene zgolj v določenih geografskih ali socialnih okoljih. Kljub vsem naštetim specifikam, so postale »množične in relativno trajne oblike verskega življenja določenega okolja.« (Kerševan 1989, 12) Predvsem pa so bile ljudske pobožnosti uvedene, da bi nadomestile nekatere mimocerkvene in predcerkvene ne-krščanske obrede ter predstave, npr. kmečke procesije v zvezi s skrbmi za letino. Kljub sorodnosti z opisanima pojmomoma ljudskih verovanj in ljudske pobožnosti, pojem ljudske religioznosti opisuje povsem moderne pojave, ki so specifični za diferencirane družbe modernosti. Za ljudsko religioznost je vseskozi značilna nekoherentnost in nekonsekventnost, takorekoč zbrkljanost.

F. Isambert, ki ga Kerševan (1989) navaja, predstavi pet točk, v katerih našteje in opredeli pojave, ki jih zajema termin ljudska religioznost. Pri tem opozarja, da ne gre predpostavljati enotnega teoretskega pojma, temveč predvsem občutljivost za drugačne religijske oblike:

odrešenja, nagrade in kazni v onstranstvu – obiskovanje občasnih obredov ob velikih praznikih, ali celo, čeprav neredno, nedeljskih maš, ob neverovanju v Kristusovo božanstvo in njegovo se zgodila dva na pogled nasprotujoča si pojava, na eni strani se je zdelo, kot da hočejo ljudje odrešilno žrtev, brez katerega maša oziroma evharistija kot njeno središče zgubi svoj krščanski smisel.« (Kerševan 1989, 15) Kerševan ima v mislih dogajanje po II. Vatikanskem koncilu, ko sta »ohraniti neke zgodovinsko oblikovane verske predstave in obredje, ki se jim organizirane cerkvene hierarhije – cerkveni intelektualci in profesionalci – odrekajo. V drugem primeru prihaja do radikalnega opuščanja tradicionalnih celovitih cerkvenih verskih načel in do opuščanja tudi temeljnih krščanskih predstav in obredov.« (Kerševan 1989, 15) Pravzaprav se dogajata oba procesa hkrati, tako ohranjanje kot tudi opuščanje tradicionalne cerkvene religije, le da drugače med verniki kot pa med cerkvenimi profesionalci.

¹⁰ Predvsem popular religion; tudi popular piety, Volksfrömmigkeit, religion populaire (Kerševan 1989, 12)

1. tradicionalni kulti in ljudska verovanja, ki so (lahko) povezana s kmečkimi okolji,
2. množične religiozne manifestacije, ki so delno povezane s tradicijo, lahko pa tudi novejša, in ki so jih uvedle cerkve ali pa jih vsaj zavestno ohranjajo; zajemajo vse sloje,
3. praznična religija: prazniki, ki spremljajo in artikulirajo življenje letnega ali generacijskega ciklusa, kar je izrazito razširjeno tudi med tistimi, ki se nimajo za cerkveno religiozne,
4. marginalna verovanja in prakse, ki se sklicujejo na religijo in/ali na znanost, a jih religijske ali znanstvene institucije zavračajo (predvsem astrologija in magija različnih vrst in namenov),
5. navezanost na tradicionalne cerkvene liturgične forme, ki so bile sprejete v otroštvu in jih je pozneje cerkev sama spremenila ali celo odpravila.

Kerševan je do Isambertove tipologije značilnih karakteristik ljudske religioznosti predvsem kritičen, saj naj bi bil njegov izbor preozek in se preveč nagiba k zajemanju pojavov znotraj ljudske pobožnosti in ljuskega verovanja. Uporaben naj bi bil predvsem Isambertov napotek o potrebni občutljivosti za religijske oblike, ki niso niti krščanske niti poganske, prav tako pa tudi ne izvirne ali umetne.

Na podlagi tega nato predstavi svojo opredelitev ljudske religioznosti, ki bi prav tako temeljila na petih ključnih karakteristikah. Kerševan kot prvo značilnost idealnega tipa ljudske religioznosti izpostavi:

1. nosilca – pri ljudski religioznosti gre namreč za obliko religioznosti, pri kateri nosilec ni niti cerkev niti njene organizacije, verske skupnosti ali skupine, temveč posamezniki. Vendar ne posamezniki zgolj kot člani organizacije, temveč predvsem kot posamezniki izven cerkvene opredeljenosti in povezanosti, skladno s tem so tudi interpretacije lahko takšne vrste, da so za cerkev nesprejemljive. Pri ljudski religioznosti gre torej za neortodoksne interpretacije in prakse, ki hkrati niso del kakšne druge institucionalizirane religijske vsebine. Poleg tega predstavlja

Ljudska religioznost tisti del osebne religioznosti, ki je mnogim skupen zaradi iste cerkvene religije, ki ji pripadajo, pa tudi zaradi skupnih ali vsaj sorodnih družbenih položajev, stališč, s katerih sprejemajo in razlagajo to religioznost.

2. V drugi točki pa pravi, da je ljudska religioznost »vedno tudi – in predvsem praviloma – način obstoja neke religije, ki hkrati obstoji tudi na cerkven način, na način cerkvene religije. Ljudska religija je tudi in predvsem poseben način izbire, razlage in dojemanja in izvajanja neke cerkvene religije; ... Ljudska religioznost ne obstoji brez cerkveno oblikovane religije.« (Kerševan 1989, 17) Ljudska religioznost torej ni nezgodovinski tip obstoja religije, saj ima zgodovinsko oblikovane predpostavke, in sicer (a) obstoj specializiranih nosilcev, ki so tudi profesionalizirani, sočasno pa mora biti izpolnjen tudi pogoj diferenciacij družbenih položajev in vlog, tako da je položaj duhovnika odmaknjen ali celo v nasprotju z drugimi družbenimi položaji in (b) univerzalnost takšne religije. Kerševan uporabi celo izraz, da ljudska religioznost parazitira na cerkveni religiji, predvsem na njenih predstavah, obredih in simbolih, ki jih uporablja, lahko pa tudi zlorablja na svoj način, ali pa jih zgolj kombinira s tistimi elementi necerkvenih oblik religioznosti, ki jih v cerkveni religiji pogreša.

V razmerju do cerkvene religije so za ljudsko religioznost pomembna tudi naslednja protislovja, in sicer onstranska in duhovna usmerjenost krščanstva (cerkvene religije) ter dominacija moškosti nasproti družinski in posledično tostranski usmerjenosti večine vernikov ali pa univerzalnost krščanstva (cerkvene religije) nasproti krajevni povezanosti pripadnikov verskih skupnosti. Predvsem pa je za sodoben način obstoja ljudske religioznosti pomembna posameznikova svoboda nasproti cerkveni religiji, saj cerkvene hierarhije nimajo več istih sredstev za vplivanje ali celo discipliniranje vernikov, prav tako nimajo več duhovnega monopola.

3. Ljudsko religioznost določajo tudi njene vsebinske značilnosti. Čeprav tudi vsebinsko naravnost ljudske religioznosti določa navezanost na cerkveno krščanstvo, namenja več pozornosti »zemeljskim« potrebam (tostranska eksistenca), skladno s tem je vsebina tudi tostransko naravnana, pogoste pa so tudi magijske oziroma magijsko interpretirane vsebine. S tega vidika je ljudska religioznost pravzaprav pogansko naravnana, saj je prisotna zavest o možnosti človekovega vplivanja na različne naravne, psihične ali družbene pojave z različnimi dejanji, kot npr. molitev, zarotitev, vedeževanje ali celo žrtvovanje. Prav v obsegu ter tudi glede na mesto, ki so ga magični elementi zasedali, je bistvena vsebinska razlika med cerkveno in ljudsko religioznostjo. Danes so, kot pravi Kerševan, vsebinske razlike med ljudsko religioznostjo in cerkveno religijo bolj raznovrstne, kljub temu magijska interpretacija ostaja ena izmed njih, saj je kljub vsemu tudi v visoko diferenciranih in fluidnih družbah modernosti ostalo dovolj prostora za »tradicionalno magično religioznost.« (Kerševan 1989, 20)

4. Hkrati pa je znotraj ljudske religioznosti prisoten tudi vsebinsko povsem nasproten, močno racionaliziran odnos do magijskih vsebin. Pravzaprav gre za racionalno selekcijo in »če se le da (psevdo)znanstveno ali filozofsko interpretacijo« (Kerševan 1989, 20), kamor se uvrščajo tudi opuščanja nekaterih specifično krščanskih verovanj, npr. vera v vstajenje mesa. (Kerševan 1989, 20) Kot pravi Kerševan, je na delu abstraktno teistična oziroma kar deistična interpretacija. Sem pa se umeščajo tudi posamezni vsebinski poudarki, ki jih posamezniki izberejo iz množice novih religijskih gibanj zaradi občutka nezadostnosti, ki jim ga ustvarjata tako religija kot tudi znanost. Za takšne selekcije in redukcije religij se v okoljih, ki predstavljajo drugačen kontekst od tistega, ki je značilen za ljudsko religioznost, torej drugačen od tradicionalne ljudske vernosti in pobožnosti, uporablja izraz »difuzna religija« ali »common religion«. Značilno je, da gre v obeh primerih, torej tako pri večji prisotnosti magije in magijske interpretacije kot tudi pri nasprotnem procesu racionalizacije ali racionalnega redukcionizma za vsebinski odklon od cerkvene religije.

5. Zanimivo pa je tudi razmerje med ljudsko religioznostjo in ateizmom. »V našem prostoru običajno z ateizmom razumemo bolj zavestno in izrecno odklanjanje religije, z enostavno nereligioznostjo pa odsotnost religioznih praks, dejansko nesprejemanje tistih religioznih predstav, obredov in simbolov, ki so značilni za religijo v nekem okolju.« (Kerševan 1989, 21)
- V primeru ateizma predmet zavračanja ni zgolj cerkvena religija, še celo bolj se lahko na tem mestu znajde ljudska religioznost in njene karakteristike. Kerševan meni, da bi morali tudi pri ateizmu razlikovati »ljudski ateizem«, torej ljudsko nereligioznost brez institucionalnega nosilca, ki naj bi bil pričakovano bolj ali manj nekoherenten in neusklajen pogled na svet, za razliko »od posebej artikuliranega ateističnega svetovnega nazora in filozofije z njunimi institucionalnimi nosilci (na primer tradicionalne leninistične – komunistične partije, različne posebne ateistične organizacije, intelektualne grupacije v posameznih znanostih ipd.).« (Kerševan 1989, 21) Takšen vidik naj bi predvsem osvetlil raznorodnost in večplastnost tudi ateizma prav tako kakor religioznosti.
- Na tem mestu Kerševan opozori na zanimivo posledico ateizma v razmerju do ljudske religioznosti, in sicer ob upoštevanju tostranske naravnosti ljudske religioznosti, ki se ukvarja predvsem z obvladovanjem situacij, v katerih se znajdejo pripadniki skupnosti kot pripadniki te skupnosti in ne kot verniki cerkvene religije, postane jasno, da zavračanje cerkvene religije ne pomeni nujno tudi zavračanja ljudske religioznosti, lahko jo celo potisne v ospredje. Druga možna posledica pa bi bila sekularizacija sestavin ljudske religioznosti, vendar le v primeru, če bi hkrati obstajalo tudi zavestno nasprotovanje necerkvenim religioznim elementom ljudske religioznosti, npr. nasprotovanje »praznoverju« in »magijskemu«. Najbolj plodna okolja za pojav takšnega ateizma so tista, kjer obstaja tesna zveza med tostransko usmerjeno ljudsko religioznostjo in kompromisno cerkveno religijo, kar so predvsem tradicionalna katoliška in pravoslavna kmečka okolja. Tretja možnost pa je konsistentno zavračanje tako sestavin cerkvene religije kot tudi sestavin ljudske religioznosti.

Za ljudsko religioznost je torej značilno predvsem poudarjanje in težnja po obvladovanju tostranskih situacij, saj se osredotoča na posameznika kot pripadnika skupnosti. Prav zaradi tega je morda smiselno pričakovati, da so pri posameznikih, ki zavračajo cerkveno religijo, atributi ljudske religioznosti potisnjeni v ospredje prav zaradi izrazitega občutenja skupnosti.

Nekateri avtorji pod terminom »popular culture« sicer opredeljujejo kaj povsem drugega, npr. Hubert Knoblauch (2008), ki se mu zdi pomembno predvsem poudariti pomen vse večje prehodnosti med javnim in zasebnim, pojav poimenuje disolucija meja med javnim in zasebnim, podobno naj bi bilo tudi z religijsko in nereligijsko komunikacijo. Proces se po njegovem mnenju kaže predvsem v razpršenosti tem in simbolov, ki so prej sodile predvsem v področje upravljanja specializiranih religijskih organizacij ali bili povsem jasno del katere izmed institucionalnih religij – čeprav prisotni v splošni popularni kulturi. Njegova opredelitev koncepta »popular religion« kot nove družbene oblike nima prav veliko skupnega s Kerševanovo ali Isambertovo, kar izpostavi tudi sam. (v Knoblauch 2008) Zanimiv je predvsem njegov poudarek prehajanja religijskih vsebin, simbolov in drugih značilnih elementov v popularno kulturo, čemur pravi difuzija religijskih kod v popularno kulturo. Metaforizacijo religije, o kateri govori Seguy (v Hervieu – Leger 2000 in Knoblauch 2008), o kateri je bilo več napisanega v poglavju Daniele Hervieu – Leger in Religija kot veriga spomina, Knoblauch vidi kot možno posledico opisane transgresije religijske komunikacije. Knoblauchov koncept difuzije religijskih kod v popularno kulturo je pravzaprav zelo soroden vidiku, ki ga izpostavlja Daniele Hervieu – Leger, in sicer njenemu poudarku, da gre pri religiji kot verigi spomina za proces inkorporiranja v moderno kulturo. Iz Knoblauchovega pisanja pa ni povsem jasno, ali gre za vsebinsko vpadanje religijskih prepričanj v sfero popularne kulture in na kakšen način se to v vsebinah popularne kulture kaže, kar bi bilo nedvomno zanimivo, ali pa ostane na metaforični ravni – govor o vsebinah in akterjih popularne kulture s terminologijo, ki je značilna za sfero religijskega.

Prav tako zanimivo je tudi stališče, ki ga predstavi ameriški sociolog religije Mejido, ki trdi (2002), da je potrebno, kadarkoli govorimo o pojmu »popular

religion«, v isti sapi govoriti tudi o teoriji družbenega konflikta. »V nadaljevanju bom prikazal, da je potrebno, če naj bo uporaba koncepta »popular religion« konsistentna z zgodovinskim razvojem in položajem na religijskem področju, izhajati iz teorije družbenega konflikta.« (Mejido 2002, 300) Po njegovem mnenju mora namreč vsaka raba koncepta »popular religion« nujno nasloviti tudi vprašanje religijske moči ter posvetiti pozornost razmerjem dominacije med cerkveno večinsko religijo in »popular religion«. Potrebno je opozoriti, da je kontekst njegovega preučevanja pojava »popular religion« nekoliko drugačen, saj veže pojav na španskogovoreče priseljence iz držav Latinske Amerike v ZDA ter položaj njihove »popular religion« v razmerju do prevladujočih oblik religioznosti. Mejido tako trdi, da koncept »popular religion« zajema vse religijske prakse in prepričanja, ki so locirana izven meja uradne cerkvene (ortodoksne) religije in da gre pravzaprav za negacijo le-te.

Iz opisanega je predvsem razvidna pestrost in raznolikost, lahko bi rekli celo zbrkljanost pojavov, zajetih z izrazom »popular religion«. Velja se torej predvsem držati vodila, ki ga na začetku knjige *Religija in slovenska kultura* (Kerševan 1989) izpostavi M. Kerševan, in sicer da je pomembna zlasti občutljivost za drugačne, necerkvene načine obstoja religije.

2.4.1.2 Civilna religija

»Civilna religija je način obstoja religije, ki ne zanika cerkvenih religij in obstoja religije kot cerkvene religije, ampak nastane ob njej, iz nje in tudi zaradi nje v tem smislu, da nastaja zaradi specifičnega načina obstoja cerkvene religije kot univerzalne in hkrati specializirane institucije.« (Kerševan 1989, 35)

Izraz civilna religija je bil prvič uporabljen in opredeljen v Rousseaujevi Družbeni pogodbi. Nekateri avtorji za civilno religijo predlagajo tudi izraz državljanska religija. Izrazita značilnost je prisotnost boga in svetega v državnih simbolih in besedilih, npr. himnah.

Za državo je zelo pomembno, da vsak državljan pripada religiji, ki mu priporoča izvajanje njegovih državljanskih dolžnosti. Državo in njene člane briga vsebina te vere le toliko, kolikor zadeva moralo in dolžnosti, ki jih ima vernik do svojega bližnjega. ... Obstaja potemtakem čisto državljanska veroizpoved in določanje vsebine, je stvar suverena. Pravice, ki jih družbena pogodba daje suverenu nad posamezniki, ne segajo čez meje javne blaginje. Državljanji morajo suverenu polagati račune le o tistih nazorih, ki so pomembni za skupno življenje. (J. J. Rousseau v Kerševan 1989, 24 – 25)

V primeru civilne religije torej ne gre za družbene norme, temveč »temeljna načela družbenega sožitja.« (Kerševan 1989, 25) Prva značilnost Rousseaujeve civilne religije je, da gre za reducirano religijo, ki obsega le tisto, kar je tostransko in pomembno za skupno državljansko življenje, oboje pa najde kar znotraj obstoječih religij. Nekatero cerkvene dogme tako dobijo »civilen« status in hkrati obdržijo tudi cerkvenega. Civilna religija pa je po Rousseauju poleg tega tudi nova religija, ki je nastala na podlagi razumskih prizadevanj in premisleka, torej drugače in pa neodvisno od zgodovinskih religij, ki jim tudi ne predstavlja grožnje v obliki konkurence. Ta vidik odseva razsvetljsko stališče, ki ni naklonjeno »iracionalnim zgodovinskim religijam.« (Kerševan 1989, 25) Oboje je pomembno z vidika razmerja med cerkveno in civilno religijo, napetost med njima je sicer po Kerševanu mogoča v vsakem primeru, vendar pa jo poudarek o nekonkuriranju zgodovinskim oblikam religije in izpostavljanje tega, da gre pravzaprav za nov tip religije, nekoliko omili.

Civilna religija praviloma ne oblikuje posebnih religioznih predstav, ampak prevzema in uporablja (izbor, redukcije, formalizacije ali specifikacije) predstave pa tudi ceremoniale in simbole obstoječih cerkvenih religij. S tega vidika je tudi način obstoja in uporabe cerkvene religije. Njeni nosilci in koristniki niso v prvi vrsti cerkve in cerkveni ljudje, ampak politični subjekti, politični predstavniki in institucije vse do državljanov in pripadnikov naroda. O civilni religiji v strogem pomenu bi govorili, kadar ta deluje brez konfliktov s cerkvami, v vsaj tistem soglasju

z njimi. Čeprav so konflikti mogoči in napetosti tako rekoč neizogibne, je v naravi civilne religije, da se jim izogne. (Kerševan 1989, 32)

Pomembna lastnost civilne religije je predvsem njena sprejemljivost za vse državljane oziroma pripadnike neke skupnosti, saj so vanjo vključene le tiste dogme, ki ne izključujejo posameznikov drugačnih veroizpovedi, temveč so skupne vsem veroizpovedim in tako sprejemljive za vse¹¹.

Naslednja pomembna lastnost civilne religije je njen nosilec. Nosilec civilne religije je namreč suveren, torej država, državne institucije ipd., in ne cerkvena organizacija. Rousseaujeva civilna religija je torej predvsem državljanska religija.

Zgodovinske okoliščine, v katerih si Rousseau predstavlja nastanek in obstoj civilne religije, so razmere, kjer ne obstaja nič, kar bi bilo primerljivo z narodno - državno religijo, ki bi bila povezana z določeno družbeno skupnostjo (kakršna je bila npr. rimska religija), v družbi pa že obstajajo univerzalne religije, ki so usmerjene k »onstranskemu odrešenju« in so torej naddržavne, ob tem pa gre tudi za razmere religijskega pluralizma. Vidik religijskega pluralizma je pri Rousseauju manj poudarjen, je pa močno izpostavljen pri Robertu Bellahu in njegovi opredelitvi civilne religije v ZDA.

Čeprav so bila osebna religiozna verovanja, kulti in versko združevanje smatrana za strogo privatno zadevo, ima velika večina Američanov neke skupne elemente religiozne usmeritve. Ti so imeli bistveno vlogo v razvoju ameriških institucij in še vedno dajejo religiozno razsežnost ustroju in pogonu ameriškega življenja s politično sfero vred. Ta javna in skupna religiozna dimenzija je izražena v sklopu verovanj, simbolov in ritualov, ki jih imenujem ameriška civilna religija. (Bellah v Kerševan 1989, 27)

Od Rousseaujeva definicije civilne religije se Bellahova razlikuje predvsem v pogledu na njeno funkcijo, ki je pri Bellahu predstavljena kot notranja integracija, povezovanje in legitimnost. Marty opozarja na obstoj dveh vrst

¹¹ Za tiste posameznike, ki pa ne bi bili pripravljene sprejeti niti takšnih, za širok državljanski konsenz zasnovanih dogem, pa Rousseau predlaga radikalno rešitev – izgon. (Kerševan, 1989: 26)

civilne religije (v Kerševan 1988, 28), in sicer poudarjanja zveze naroda z bolj ali manj osebno pojmovanim bogom, ki ga vidi kot nalogodajalca, navdihovalca in tudi sodnika, druga vrsta pa je nacionalno samotranscendiranje, kjer se bog pojavlja le še preko nacije same – če sploh. Kar se mi zdi še posebej pomembno, pa je Kerševanova ugotovitev, da je v obeh primerih civilna religija v nekakšnem razmerju z nacionalno ideologijo, in sicer kot možnost identitete kot tudi distance in kritike.

Vsebinsko razmerje med civilno religijo in cerkvenimi religijami razkriva precejšnje razlike med obema, saj med civilno in zgodovinskimi cerkvenimi religijami ne more biti vsebinskih enakosti, tako je npr. spremenjena že temeljna kategorija bog, ki mora biti zaradi specifične vloge civilne religije hkrati zreducirana in ohlapna, da se lahko z njo identificirajo pripadniki vseh različnih veroizpovedi, nekateri avtorji govorijo celo o nekristološkem teizmu. (Kerševan 1989, 29)

Najpogosteje je prisotno prežemanje civilne in cerkvene religije. Njuno sožitje pa se uveljavlja na različne načine, med katerimi so značilen primer enokonfesionalne države z eno državno cerkvijo in močno državno oblastjo iste verske opredelitve. Kot takšno Kerševan opiše situacijo v skandinavskih državah in v tradicionalnih pravoslavnih deželah z avtokefalnimi cerkvami v obdobju pred socialistično revolucijo. V primeru takšnega sožitja cerkve hkrati nasprotujejo reduciranju na vlogo državne ustanove, vendar pa so stalno navzoče predvsem v simbolnem dogajanju, ki se dogaja v imenu države, npr. obeleževanju državnih praznikov s cerkvenimi simboli. Lübbe tako o civilni religiji pravi:

Civilna religija je celota tistih delov religiozne kulture, ki so faktično ali celo formalno ustavno integrirani v politični sistem in zato tudi niso prepuščeni verskim skupnostim kot njihova interna zadeva; ne glede na versko svobodo in konfesionalno pripadnost namreč vežejo državljane tudi v njihovi religiozni eksistenci na skupnost in to skupnost – njene

predstavnike in ustanove – religiozno legitimirajo. (Lübbe v Kerševan 1989, 33)

Proces pa poteka v obe smeri, »nosilci civilne religije lahko kot vsebino te religije opredelijo le tisto, za kar lahko predpostavljajo, da bo deležno soglasja: svojega določanja te vsebine ne prikazujejo in verjetno tudi ne doživljajo kot samovoljo, ampak le kot izražanje volje, kot izražanje že obstoječega soglasja; tako izraženo in formulirano soglasje pa seveda samo vpliva poenotujoče.« (Kerševan 1989, 33)

Tudi v kontekstu civilne religije se odpre vprašanje o položaju ateizma. Civilna religija pravzaprav ateistov ne predpostavlja, saj računa na najširše možno soglasje znotraj družbe, ki pa bo vseeno utemeljeno na nekih religioznih temeljih ali se vsaj posluževalo religijskega izrazoslovja, npr. omenjanje ali sklicevanje na boga v državnih govori. Opisano se nanaša na pojmovanje civilne religije, kot jo je opredelil Robert Bellah. V primeru, da kot religija funkcionira neka državna ideologija, je civilna religija lahko prisotna tudi v sicer večinsko nereligioznih družbah. Ločimo lahko tudi sekularne religije. »Če je odrešitev zamisel, ki se nanaša »samo« na »ta« svet – ne predvideva transzgodovinske »prihodnosti«, ampak je njen cilj od-rešitev v zgodovinski prihodnosti – govorim o »sekularnih« religijah.« (Smrke 1996a, 10) Kot primer ideologije s statusom sekularne religije lahko služi komunizem.

2.4.2 Primerjava necerkvenih oblik religioznosti in kulturne religije

Kulturno religijo bom s civilno religijo in ljudsko religioznostjo primerjala po točkah, v katerih so zajete določujoče značilnosti kulturne religije (iz poglavja Opredelitev kulturne religije), to pa so: 1. specifična pojavnost oblika religije v modernosti, 2. redukcija (pomena) religijskih vsebin, 3. močna identitetna vloga, sklicevanje na tradicijo, 4. »lebdenje« (latentna prisotnost v družbi, ki se lahko hitro aktivira), 5. enačenje z okoljem oz. izraz »normalnosti« in 6. pogojenost z zgodovinskim obstojem univerzalne cerkvene religije. Poleg podobnosti in razlik glede na točke, ki določajo kulturno religijo, se mi zdi potrebno izpostaviti še dve točki, v katerih je smiselno primerjati kulturno religijo, ljudsko religioznost in civilno religijo, in sicer sta to 7. primerjava nosilcev in 8. odnos do ateizma.

1. Za vse tri necerkvene oblike religioznosti je značilno, da je predpogoj njihovega obstoja obstoj univerzalne zgodovinske cerkve, ki se znajde v razmerah diferencirane modernosti, saj šele takšne okoliščine omogočajo nove in drugačne interpretacije religije, predvsem pa šele modernizirana družba z visoko stopnjo individualizma sploh sproži potrebo po ponovnem vzpostavljanju skupnosti na podlagi sklicevanja na tradicijo.

Najočitnejša razlika med vsemi tremi, po kateri izstopa civilna religija¹², pa je, da le civilna religija predpostavlja razmere religijskega pluralizma, saj je le njena integrativna funkcija izrazito vključujoča, in to na širšem, državljanskem nivoju. Tako ljudska religioznost kot tudi kulturna religija opravljata integrativno vlogo, vendar pa je le-ta usmerjena zgolj v posamezno skupnost (t. i. »ingroup«) in se ne trudi presegati razlik z izpostavljanjem skupnih konceptov, kakor je to primer pri civilni religiji.

2. Glede redukcije religijskih vsebin so si vsi trije pojavi kljub razlikam podobni, saj gre pri vseh za modifikacijo oz. odklon od vsebine cerkvenih nauk. Pravzaprav gre morda bolj kot za redukcijo religijskih vsebin za redukcijo pomena religijskih vsebin in poudarjanje skupnostne funkcije

¹² V nalogi je s terminom »civilna religija« zajeta zgolj oblika civilne religije, kot jo je opredelil Robert Bellah.

religije, torej za poudarjen durkheimovski vidik religije. V vseh treh primerih je namreč prisotna drugačna oblika redukcije pomena verskih vsebin, je pa zaznati določeno sorodnost, in sicer osredotočenost na skupnost, bodisi z iskanjem najmanjšega skupnega imenovalca med različnimi verskimi vsebinami bodisi z ustvarjanjem transcendentirane verige vernikov v primeru kulturne religije in tostransko skupnostno interpretacijo ljudske religioznosti. Kljub temu je zgolj ob kulturni religiji možno reči, da gre pravzaprav za »religijo, ki označuje izhod iz religije« (Marcel Gauchet v Hervieu – Léger 2000, 70), če si ponovno sposodim Gauchetov izviren opis. Le za kulturno religijo bi se tudi lahko reklo, da je njen poudarek na skupnosti tolikšen, da pravzaprav nima religijske vsebine v obliki naukov in dogem. Vsebinski odklon civilne religije je namreč v posploševanju do točke, ko bodo trditve o verskih vsebinah sprejemljive za pripadnike vseh veroizpovedi, ki jih določena država nagovarja, izogne se npr. podrobnostim glede boga, vendar pa predpostavlja vero vanj. Ni torej pomembno v katerega boga posameznik veruje, vendar pa je vera v boga ena izmed temeljnih postavk civilne religije. Odklon znotraj ljudske religioznosti pa niti ni enoznačen, saj gre lahko v dve povsem različni smeri, in sicer v smeri večje racionalizacije kot tudi v smeri bolj magijsko obarvane interpretacije verskih naukov.

3. Močna identitetna vloga je prav tako pomemben vidik pri vseh treh konceptih, še najmanj pa je vidik tradicije izpostavljen pri ljudski religioznosti, saj se lahko znotraj vsebinskih odklonov poleg magijskih pojavijo tudi racionalnejše interpretacije. Civilna in kulturna religija pa iz tradicije črpata legitimnost in – predvsem kulturna religija – avtoriteto. Pri tem je civilna religija pravzaprav zavesten poskus integracije družbe, takorekoč poskus ustvarjanja skupnosti po formalnih (državnih) mejah, medtem ko kulturna religija ni tako organizirana in enakomerno prisotna, manifestira se lahko ob posameznih sprožilcih in se nato ponovno umakne v sfero zasebnega ter miruje oziroma »lebdi«.

4. »Lebdenje«, oziroma latentna prisotnost je morda najprimerneje opisati z Durkheimovim izrazom kolektivna zavest. Vsak posameznik namreč v procesu socializacije ponotranji družbene vrednote in norme, zaradi strukturnih sprememb v modernih družbah, zlasti procesov racionalizacije in diferenciacije ter posledične pluralizacije, ima posameznik pozneje možnost izbire, religiji lahko ne pripisuje večjega pomena, jo dojema kot kulturno dobrino ali je do nje celo povsem indiferenten, kljub temu pa so ponotranjeni vzorci skupinski vrednot in norm latentno prisotni in jih lahko posamezni sprožilci aktivirajo.
5. Glede točke »enačenje z okoljem« so si vse tri oblike podobne, pri vseh je namreč močno izražen vidik skupnosti in pripadanja oz. t. i. »ingroup« identiteta¹³. Pri vseh treh oblikah gre namreč za izražanje pripadnosti, posameznik torej ne izraža svoje individualnosti ali celo drugačnosti, temveč želi poudariti, da je tak, kot so ostali pripadniki skupine, ki ji želi pripadati in poudariti razlikovanje od »drugih«, torej posameznikov, ki se nahajajo izven skupine. Gre za klasičen vidik homogenizacije znotraj skupine in diferenciacije navzven. To je pravzaprav točka, kjer se vse tri obravnavane oblike religioznosti med seboj ne razlikujejo.
6. Vse tri oblike so pogojene z obstojem univerzalne cerkvene religije, saj se lahko vzpostavijo in nato reinterpretirajo zgolj v odnosu do le – te.
7. Nosilci kulturne religije in ljudske religioznosti so posamezniki kot pripadniki skupnosti, vendar je ta vidik bolj izrazit pri ljudski religioznosti, saj ima pri kulturni religiji odločilen vpliv avtoriteta tradicije, ki pa je transcendentna. Pri ljudski religioznosti pa gre pravzaprav za očiten, cerkveni strukturi paralelni, tostransko orientirani obstoj skupnosti, ki si prikraja in selektivno veruje v verska prepričanja, vendar se še vedno

¹³ Termin ingroup identiteta ali ingroup pripadnost se navezuje na teorijo družbene kompleksnosti identitet, ki izhaja iz kategorije kolektivnih identitet, tudi t. i. skupnih identitet (Prentice et al. v Roccas in Brewer, 2002: 89). V primeru takšnih članstev v velikih in simboličnih skupinah gre za depersonalizirane kolektivne identitete, preko katerih se posamezniki povežejo z ostalimi skozi skupno lastnost, zaradi katere so člani te skupine in ne na podlagi osebnih razmerij in poznanstev kot je to v primeru t. i. intimnih in delovnih skupin, ki se oblikujejo predvsem na podlagi osebnih razmerij in face-to-face stikov. (Lickel et al. v Roccas in Brewer, 2002: 89). Teorija družbenih identitet se nanaša predvsem na te kolektivne »ingroup« identitete, kar je tudi kategorija, na katero se navezuje teorija družbene kompleksnosti identitet.

prišteva med pripadnike. Razlikujeta s tudi v tem, da lahko retoriko kulturne religije prevzamejo tudi druge skupine, npr. etnične. Pri civilni religiji je nosilec država, njene institucije in podsistemi.

8. Pri odnosu do ateizma so si vsi trije koncepti izrazito podobni, saj prav noben ateizma ne predvideva. Pri vseh namreč prevladuje skupnostna interpretacija, kjer dejanska verska prepričanja niso najbolj izpostavljena. Najbolj namerno je k temu pristopila civilna religija, ki s svojim eklekticismom in splošnostjo zavestno teži k vključevanju največjega možnega števila religioznih posameznikov, pravzaprav išče najmanjši skupni religiozni imenovalec, neverujočih pa kot da ni. Vse naštetu velja zgolj ob pojmovanju civilne religije, kot jo je opredelil Robert Bellah. V primeru, da kot religija funkcionira neka državna ideologija, je civilna religija lahko prisotna tudi v sicer večinsko nereligioznih družbah. Odnos do ateizma je lahko znotraj civilne religije tudi popolnoma drugačen – civilna religija je namreč lahko tudi ateistična.

2.5 Odnos kulturne religije in procesa sekularizacije

Razmerje kulturne religije in procesa sekularizacije odpira dva na videz nasprotujoča si vidika: hkrati je sekularizacija predpogoj obstoja kulturne religije in kulturna religija del religijske identitete, ki se je proces sekularizacije najdalj ne dotakne – tudi zaradi tega, ker njena vsebina ni religijske narave.

O opažanju, da je sekularizacija pravzaprav predpogoj obstoja kulturne religije, lahko sklepamo že na podlagi šestih točk, ki kulturno religijo opredeljujejo, in sicer lahko izhajamo iz točke, ki kulturno religijo opredeli kot specifično pojavno obliko religije v modernem svetu in pa točke, ki kot predpogoj obstoja kulturne religije postavi obstoj institucionalizirane univerzalne religije. Proces, ki določujoče zaznamuje oboje, pa je prav gotovo proces sekularizacije.

Sekularizacija se nanaša oziroma označuje dva procesa.

(1) Najprej pojem označuje proces osamosvajanja različnih področij družbenega življenja izpod religijskega/cerkvenega nadzora. Gre za ugotavljanje vse manjšega splošnega pomena religije za družbeno življenje in njegove dele, za njen družbenosistemsko spremenjen položaj, ki lahko pomeni že kar njeno družbeno obrobnost. (2) Z drugim pogostim pomenom sekularizacije je mišljeno upadanje religioznosti med prebivalstvom, zamenjevanje religiozних nazorov z nereligioznimi. (Smrke 1996a, 19)

Sekularizacijo tudi Sergej Flere in Marko Kerševan (Flere in Kerševan 1995) opredelita kot proces, ki označuje celoto procesov in učinkov modernizacije na religijskem področju. Pravzaprav naj bi bila sekularizacija po mnenju obeh avtorjev (Flere in Kerševan 1995) reprezentant pojma modernizacije družbe na področju religije in religijskega. Dve temeljni značilnosti sekularizirane moderne družbe sta tako diferenciacija in avtonomizacija družbenih sfer in pa svoboden avtonomen posameznik. Obe temeljni značilnosti sta posledica procesov, ki se odvijajo na več ravneh. Na ravni družbene strukture poteka proces

avtonomizacije, ki se na strukturnem nivoju kaže kot »zmanjševanje ali celo izginjanje nekdanj odločilnega vpliva religiozних institucij in posebej cerkva na druga področja in institucije« (Flere in Kerševan 1995, 123), na ravni posameznika pa kot zmanjševanje navezanosti posameznikov na cerkve in verske skupnosti. Slednje zgovorno ilustrirajo empirični podatki o zmanjševanju udeležbe pri cerkvenih obredih, zmanjšanje članstva oziroma zavesti o pripadnosti in neupoštevanju norm verske skupnosti v vsakdanjem življenju (Flere in Kerševan 1995), kar se na ravni družbene zavesti in kulture odraža kot redukcija in selekcija verovanj ali tudi kombinacija verovanj različnega izvora. Vzopredno pa poteka tudi proces spreminjanja samih cerkva, ki se kažejo predvsem kot prilagajanje vsebine in načina delovanja drugim institucijam ter opuščanje posebnih religiozних dejavnosti. Proces spreminjanja cerkva se pogosto opisuje tudi z izrazom »notranja sekularizacija.« (Flere in Kerševan 1995)

Podobne poudarke pri opisovanju značilnosti procesa sekularizacije izpostavi tudi Malcolm Hamilton. (Hamilton 2003) Izpostavi pa tudi vidik, ki ga Flere in Kerševan ne izpostavljata prav posebej, t. j. racionalizacija. Hamilton izpostavi racionalizacijo kot najvažnejši del vseh teorij o sekularizaciji, in sicer jo opiše kot proces, v katerem se religija in verske institucije vzpostavijo kot institucije v sferi zasebnega, kar se na strukturni ravni družbe odrazi kot ločitev države in cerkve. Racionalizacija je torej proces, ki označuje, da se institucije, ko so ločene od cerkve, obnašajo neodvisno od religijskih meril in vrednotnih sodb in po načelih, ki so z vidika njihovih konkretnih družbenih funkcij racionalna. Vidik, ki ga Hamilton izpostavi pri opisovanju diferenciacije, je izguba monopola posamezne verske skupnosti in posledična verska pluralizacija, ki je pomemben element procesa sekularizacije. Doda tudi, da gre pri tem procesu za slabljenje vpliva religije in nikakor ne za njeno izginotje. Verska pluralizacija pa lahko deluje tudi kot dejavnik, ki zavira proces sekularizacije, posamezne religije so v razmerah verskega pluralizma namreč prisiljene med seboj tekmovati in svojo ponudbo – z namenom ohranjanja in pridobivanja novega članstva – čimbolj približati posameznikom.

Rodney Stark in William Sims Bainbridge sekularizacijo definirata v definiciji 104: »Sekularizacija je naraščajoča izguba moči religijskih organizacij.« (Stark in Bainbridge 2007, 293)

Sekularizacija je torej proces, ki določujoče vpliva na položaj religije v sodobnih družbah. Ker gre pri kulturni religiji za specifično pojavno obliko religije v sedanjosti je sekularizacija proces, ki določa tudi kulturno religijo. »Ali drugače povedano, po še bolj poenostavljeni shemi: sekulariziranost pomeni, da je v moderni družbi religija obravnavana kot kultura (kot sestavina kulture), kot področje raznolikosti in zato možne človekove izbire (in seveda tudi neizbire).« (Kerševan 2005, 42)

Da je kulturna religija del religijske identitete, ki se je proces sekularizacije najdalj ne dotakne, Demerath npr. (Demerath 2000) pojasni tako, da kulturno religijo opredeli kot predzadnjo stopnjo pred popolnoma sekularizirano družbo. Bolj verjetna se mi zdi razlaga, ki jo je v svojem delu *The Authoritarian Personality* (Adorno in drugi 1950) predstavi Adorno, in sicer izpostavi, da se je kljub nevtralizaciji krščanske religije med procesom razsvetljenstva, v katerem je znanstveni duh do temeljev pretresel magijske elemente in biblijska »dejstva«, ohranila lupina krščanske religije, torej predvsem družbena avtoriteta.

2.6 Temna stran kulturne religije – privlačnost med etničnim in religioznim

Kot je že bilo omenjeno (Hervieu – Léger 2000 in Davie 2005), »amnezičnost« modernih družb skupaj s še nekaterimi drugimi lastnostmi, npr. fragmentacijo, hitrim spreminjanjem, visoko mobilnostjo in značilno fluidnostjo, odpira nove, t. i. utopistične prostore, ki jih lahko zapolni religija, iz vsega tega lahko pri posameznikih izhaja potreba po reinveciji verige spomina. Schulman (2002 v Mitchell 2006) npr. opozarja na praznino, ki jo je za seboj pustil komunizem in ki jo lahko pripravno zasede nacionalizem.

Ena izmed možnih reinvecij verige spomina, ki jih opiše Schnapper (v Hervieu – Léger 2000) temelji na medsebojni privlačnosti med etničnim in religioznim, ki izhaja iz načina vzpostavljanja družbenih vezi, saj jih tako etnično kot tudi religiozno vzpostavlja na podlagi predvidene, naturalizirane (kri in zemlja) ter simbolizirane genealogije, ki se konstituira preko vere z navezovanjem na mit in vir. Oba genealoška sistema – torej tako etnični kot religiozni – pa se lahko prekrivata in vzajemno krepiata, proces afirmacije identitete se nameč aktivira, ko se predpostavi tako etnično kot tudi religijsko identiteto.

Etnična mobilizacija religijskih simbolov se (lahko) pojavi v situacijah, ko konflikti krepijo skupnost na podlagi družbene in nacionalne konfrontacije¹⁴, hkrati pa gre za povezavo, ki je specifična za modernost, predstavlja namreč čustven odziv na zahtevo posameznikov po podeljevanju pomena, saj religijsko in etnično tekmujeta ali pa se medsebojno dopolnjujeta v procesu ponovnega vzpostavljanja skupnosti, nas in našega, torej pojmov, ki so se morali v modernosti najprej razdrobiti, da se lahko ponovno vzpostavljajo. Dominique Schnapper (v Hervieu – Léger 2000) predvideva možnost dopolnjevanja etničnega in religioznega do točke popolnega prekrivanja, pri tem pa so iz konteksta ponovnega vzpostavljanja etničnoreligijskega izvzeti primeri, kjer je prekrivanje posledica specifičnih zgodovinskih dejavnikov in okoliščin.¹⁵ (Hervieu – Léger 2000, 158)

¹⁴ Kot primer navede Severno Irsko. (Schnapper v Hervieu – Léger 2000, 157)

¹⁵ Kot primer izpostavi Jude in Armence. (Hervieu – Léger 2000, 158)

Kot pravi Schnapper (v Hervieu – Léger 2000), so v izhodišču spajanja etničnega in religioznega spremembe, ki se konvencionalni religiji zgodijo pod vplivom modernizacije, in sicer oslabi transcendentalna (vertikalna) dimenzija, na njen račun pa naj bi se okrepila horizontalna moralnost in izhodiščno humanitaren koncept, t. j. ideal bratstva med ljudmi. Zgodi se torej postopna izguba navezave na osebnega boga in okrepitev procesa metaforizacije ali simbolizacije objektov religijskega verovanja, kar sta dva pojava, ki ju Dominique Schnapper (v Hervieu – Léger 2000) izpostavi kot pglavitni dimenziji v procesu preobrazbe religije v etični sistem. Čeprav se na prvi pogled zdi, da takšna transformacija religije pravzaprav pomeni oddaljevanje od možnosti prisvojitve v vprašanih identitete, avtorica trdi, da je pravzaprav obratno, saj s preobrazbo religija začne predstavljati rezervoar simbolov in vrednot ter se nič več ne vklaplja v okvirje pripadanja in obnašanja, kakršne predpostavlja tradicionalna religija. Tako se religija lahko inkorporira v druge simbolne konstrukcije, zlasti v takšne, ki igrajo pomembno vlogo pri vzpostavljanju etnične identitete. Zakaj do tega pojava prihaja prav v bolj moderniziranih družbah, pa pojasnjuje z besedami Michela de Certeauja, ki izpostavlja kulturno dostopnost religijskih simbolov, saj je v moderniziranih družbah simbolna dediščina dostopna tako posameznikom kot tudi kolektivnim reinterpretacijam, s čimer se odpira možnost mobilizacije religijskih oz. denominacijskih simbolov v vprašanih identitet¹⁶.

¹⁶ Avtorica se sklicuje na delo Patricia Michaela; predvsem izpostavi vlogo »non-believing followers«, neverujočih pripadnikov, ki so se udeleževali religijskih praks zaradi političnih razlogov, občutka kontinuitete skupnosti, s čimer so oblikovali reprezentacijo »nas« in »njih«, (Hervieu – Léger 2000, 159 – 160) obenem pa kot primer navaja tudi položaj na Švedskem, kot ga opiše Eva Hamberg, in sicer se kljub izredno nizkim stopnjam obiskovanja verskih obredov in verovanja v verske nauke kar 90% Švedov opredeli za pripadnike švedske luteranske cerkve, s čimer se identificirajo z zgodovinsko skupnostjo in kulturo, ki jo sprejemajo predvsem preko vrednot in simbolov. Eva Hamberg trdi, da ima religija za Švede vlogo civilne religije in jih opiše kot »belongers but not believers« (v Hervieu – Léger 2000, 160).

2.6.1 Vloga religijskega v procesih konstruiranja etničnih identitet

Pri spajanju etničnega in religijskega gre za obojestranski proces, ki deluje tako preko etično – simbolne homogenizacije tradicionalnih religijskih (konfesionalnih) identitet kot tudi preko ponovne religiozne krepitve etničnih identitet. Predstavlja ponovno integracijo na ostankih dezintegracije, ki jo za seboj pušča proces modernizacije, ki poteka s sklicevanjem na kontinuiteto verovanja. Reintegracija tako implicira nove, obnovljene oblike mobilizacije in vzpostavljanja, pravzaprav izumljanja skupnega spomina na podlagi simbolne dediščine zgodovinskih religij, prav tako pa tudi na podlagi »profane« zgodovine in kulture, ki se ju lahko vedno znova reprocessira in reinterpreterira. Etnoreligijski element se tako vzpostavlja v modernih družbah na točki, kjer se članstvo v tradicionalnih religijah sreča na presečišču s poskusi vzpostavljanja skupnosti na podlagi imaginarnih občutij kontinuitet, predvsem iz dveh razlogov – zaradi občutka ogroženosti (npr. Severna Irska) ali pa vse večje atomizacije, ki da ogroža kohezivnost. Zgoraj opisani procesi predstavljajo kontekst, v katerem Daniele Hervieu – Léger razlaga formulo »pripadanje brez verovanja« (»belong without believing«), ki označuje predvsem pripadanje na podlagi vere v kontinuiteto skupine »ki ji ohranjeni znaki tradicionalne religije služijo kot emblemi – premik v naravi religije, zaradi katerega ji spodleti obvarovati družbo pred vrnitvijo različnih oblik verskih vojn, namesto da bi bilo prav nasprotno.« (Hervieu – Léger 2000, 162) Takšne vrste občutki se še okrepijo v obdobjih ekonomske negotovosti, politične ali socialne krize.

Značilen primer je ponovno Severna Irska: »Mnogi sekularni protestanti želijo podpirati verne protestante, vendar ne zaradi tega, ker bi bili tudi sami verni, čeprav morda o njih mislijo, da pokvarijo zabavo s svojim nepopustljivim sledenjem verskim zapovedim in popolno abstinenco, v njih prepoznavajo utelešenje tega, kaj pomeni biti unionist in protestant.« (Bruce 1996, 104) Na kakšen način so si pridobili takšen položaj v očeh ostalih, da simbolizirajo identiteto protestantov? Pri tem je predvsem pomembna zgodovina ljudstva in zgodovinske priložnosti, v katerih so se razni vplivni in pomembni posamezniki sklicevali na vero in ki v današnjem času tvorijo del repertoarja mitološke

zgodovine, poleg tega pa je vera skozi zgodovino predstavljala eno izmed redkih lastnosti, ki je lahko transcendirala razred, jezik in etnično ter tako delovala homogenizirajoče navznotraj in vzpostavljala distinkcijo navzven. »Distinktivna lastnost etnične religije je, da ostaja močan emblem tudi za tiste pripadnike etnije, ki osebno ne delijo te vere.« (Bruce 1996, 105) in še »Ta preplet religijskih prepričanj, tradicij in predstav o superiornosti lastnega ljudstva predstavlja bistvo etnične religije.« (Bruce 1996, 105)

Claire Mitchell v članku *The Religious Content of Ethnic Identities* (2006) izpostavi potrebo po razlikovanju med religijsko pripadnostjo in religijsko identiteto. Zgolj identifikacija z določeno religijsko skupnostjo po njenem mnenju namreč ni dovolj, da bi posameznik sebe, skupino, ki ji pripada, ali svet dojemal na religijski način, saj se družbene skupine razlikujejo nasproti drugim religijskim skupnostim, religijske oznake pa so tako pogosto uporabljene kot bližnjice pri opisovanju kulturnih in etnonacionalnih razlik. Prav zaradi tega nekateri avtorji (Demerath 2000, Gans 1994) izhajajo iz trditve, da je mnogo religijskih identitet pravzaprav po svoji naravi etničnih in nimajo veliko skupnega z religijsko vsebino. Mitchell (2006) priznava, da je mnogokrat težko potegniti ostro ločnico med religijsko in kulturno identiteto, ugotavlja pa tudi obstoj konsenza, da je religija lahko osnova etnične identitete. Sama pa se v svojem članku ukvarja z drugačnim tipom religijsko – etničnih identitet, in sicer jo zanimajo načini »na katere izvirno religijska vsebina napaja etnične ali skupnostne identitete.« (Mitchell 2006, 1136)

Mitchell (Mitchell 2006, 1136) ne trdi, da je bila religija prvotno predvsem etnični označevalec ali pa nekaj, kar podpira prvotno kategorijo etničnosti, saj bi bilo v tem primeru razmerje med religijo in etnijo enosmerno in bi bila religija vsrkana v etničnost, avtorica pa v članku prav nasprotno zastavi tezo, da religija pogosto konstituira enega izmed strukturnih elementov etnične identitete. Tudi v primeru, kadar identitete niso prepoznane kot (primarno) religijske, je lahko v njih prisoten latenten religijski element, ki se lahko reaktivira, religijska vsebina lahko namreč vpliva na delovanje identitete, debate o identiteti pa lahko spodbudijo ponovno oživitev religijskega. Avtorica tako zagovarja dvosmerno

vzročnost v odnosu religija – etnija in ne predpostavlja zgolj podporne vloge religije pri vprašanih etnije, saj lahko vsaka stimulira in vzpodbudi drugo.

Mitchell (Mitchell 2006, 1136) se dotakne tudi odnosa med religijo kot etničnim označevalcem in civilno religijo. Religija naj bi bila v vlogi etničnega označevalca predvsem v situacijah, ko siceršnja etnična identiteta vnaša zmedo ali je dvoumna, v tem primeru namreč religija ponuja bolj oprijemljiv in trden okvir za vzpostavljanje identitete. »Ta poudarek izpostavi tudi Jacobson (1998) v povezavi z mladimi bitanskimi Pakistanci, med katerimi je etnična identiteta nekoliko nejasna kategorija in za katere je islam postal pomembnejši vir družbene identitete.« (Mitchell 2006, 1140) V primeru, ko je religija opredeljena kot etnični označevalec, ni praktično ničesar, kar bi lahko opisali kot nadomestna religijska vsebina. V tem primeru je izrazita podobnost s civilno religijo, kjer so primarnega pomena občutki nacionalne pripadnosti, rituali in prepričanja, ki stojijo za občutkom pripadnosti, pa so redko povezani s področjem, ki bi bilo prepoznavno religijsko.

Nekateri drugi pristopi, ki jih Mitchell obravnava v članku, pa v nasprotju z opisanim o religiji govorijo kot o načinu za vzpodbujanje etnične identitete, torej o tem, da so religijski simboli, rituali in organizacije uporabljeni z namenom vzpodbujanja etnične identitete, kot način podeljevanja legitimnosti in sakralizacije etnije. V tem sklopu predvsem izpostavi vlogo religije pri načinu mobilizacije in politizacije skupnosti, vzroke za to pa najde v globoki zakoreninjenosti religije v procesu socializacije v obdobju zgodnjega otroštva. Religijski rituali namreč označujejo dneve, leta in življenjska obdobja, s čimer se vzpostavi čustvena vez med člani. (Hamf 1994 v Mitchell 2006) Hamf tudi nakaže, da so religijski rituali lahko inštrument mobilizacije, religija lahko funkcionira kot možna podpora etničnosti. Kljub vsemu Hamf zaključí, da je večina etničnih identitet vendarle utemeljena na ekonomskih in političnih koordinatah in ne pogojena z religijo.

Kot najbolj izrazit primer kompleksne prepletenosti etničnega in religioznega se v literaturi najpogosteje pojavlja primer Severne Irske. V svoji študiji simbolne

vloge evangeličanske kulture znotraj etnične identitete protestantov v Ulstru, se tega vprašanja dotakne tudi Bruce. (Bruce 1994 v Mitchell 2006) Religija tukaj definira skupinsko pripadnost ter skupino na podlagi tega radikalno razlikuje od tradicionalnih sovražnikov.

...Bruce (1995, 1996) pogosto dokazuje, da je sekularizacija normalen potek dogodkov, razen v situaciji konflikta ali spremembe, kjer religija privzame vlogo označevalca identitete etnične skupine. Kar Bruce izpostavi kot pomembno, ni posameznikova religioznost, ampak posameznikova inkorporacija v etnično skupino, definirana z določeno religijo. (Mitchell 2006, 1142)

Brewer, Brewer in Higgins (v Mitchell 2006) ugotavljajo, da religija pogosto funkcionira kot vir moči, da religijski simboli pogosto podeljujejo legitimnost identiteti ter da interpreti etničnega pogosto izkoriščajo religijske pomene. Avtorica (Mitchell 2006) tudi svari pred poenostavljenim opredeljevanjem religije kot zgolj inštrumenta za vzpostavljanje ali mobiliziranje etničnega. Opozarja na kompleksnost razmerja med obema kategorijama, med katerima poteka dvosmerna interakcija in medsebojna stimulacija etničnega in religijskega v osnovni plasti identitete. Vsaka lahko sproži spremembe.

Kot družbeni konstrukt ima religija pomen le, če ji ga podelijo posamezniki in skupine. Če rečemo, da je religija aktivna kategorija identitete, s tem ne želimo predlagati, da je na nek način zmožna sama sprožiti spremembe ali vplivati na dogajanje. Primerneje je trditi, da se posamezniki in skupine pogosto oprimejo izvorno religijske vsebine za konstrukcijo identifikacij. (Mitchell 2006, 1149)

Ključna značilnost religijskega dejavnika znotraj identitete pa je po mnenju Mitchellove (Mitchell 2006) dodajanje občutka svetega, kar lahko še dodatno okrepi vpliv v procesu identifikacije, prav tako lahko tudi institucije in rituali zagotovijo organiziranje skupnosti in politično mobilizacijo. Avtorica trdi, da lahko ima tudi instrumentalna raba cerkva, npr. zaradi družabnih ali kulturnih

razlogov – kot ohranjanje kulturne identitete ali druženja, nenačrtovane in nenamerne religijske posledice. Poudari tudi možnost latentne prisotnosti religijske vsebine v sicer sekularnih identitetah.

Konflikti identitet in drugi družbeni boji lahko spodbudijo vrnitev religijskega, ki lahko – ko se reaktivira – ubere povsem svojo pot. Upošteva kontinuirano izpostavljenost religije v javnem življenju in naraščajoč poudarek na izpogajani naravi identitete, obljublja izbežati razmerje med religijo in etničnostjo v sodobnih družbah, teoretično in praktično, izzivov polno novo področje raziskovanja. (Mitchell 2006, 1149)

2.6.2 Kulturna obramba in kulturna tranzicija

V prvem delu svoje knjige *Religion in the Modern World* (Bruce 1996) se je Bruce ukvarjal predvsem s spremembami, ki jih je področje religijskega doživelo skozi procese modernizacije in ugotovil, da modernizacija spodkopava religijsko, razen v primeru, ko lahko religija v okoliščinah modernizacije prevzame večjo družbeno vlogo. Bruce izpostavi dve takšni vlogi, in sicer kulturno obrambo in kulturno tranzicijo. Vlogo religije v situaciji kulturne obrambe Bruce opiše takole:

Kjer sta dve (ali več) skupnosti, ki pripadata različnim veroizpovedim, v konfliktu (npr. protestanti in katoliki v Ulstru, ali Srbi, Hrvati in Bošnjaki kjer je bila nekoč Jugoslavija) lahko posamezna religijska identiteta pridobi nov pomen in sproži zahtevo po novi zvestobi, saj religijska pripadnost postane način izražanja etničnega ponosa in tistega, kar je Max Weber označeval z »etnično častjo«: občutek odličnosti lastnih navad in manjvrednost drugačnih. Podobno se zgodi, kadar so posamezniki s skupno religijo nadvladani s strani zunanje sile (z drugačno religijo ali sploh brez), religijske institucije pridobijo dodaten smisel kot branilci kulture in identitete ljudstva. (Bruce 1996, 96)

O religiji v okoliščinah kulturne tranzicije pa zapiše: »Vloga religije v kulturni tranziciji sestoji iz pridobivanja povečanega pomena religije, saj lahko posameznikom nudi pomoč pri soočanju s prehodom iz enega sveta v drugega. Do tega lahko privedejo migracije posameznikov ali pa so le – ti ostali na istem mestu in se je spremenil svet okrog njih.« (Bruce 1996, 96)

Čeprav večina svetovnih religij zase trdi, da so univerzalne, so nekatere religije, kot pravi Bruce (Bruce 1996, 96), brez okolišenja etnične in je njihov bog preprosto samo bog te etnije, primer tega je npr. judaizem. »...obstajajo skupne značilnosti v razširjenosti religij in njihovi strukturi, ki spodbujajo zožitev vizije univerzalnosti.« (Bruce 1996, 97) Izhodiščna univerzalnost določene religije torej ni ovira, da ne bi mogla privzeti etničnega značaja. Etničnost lahko oblikuje religijo, vendar pa lahko tudi skupna religija odigra pomembno vlogo pri vzdrževanju ali razvoju skupne etnične identitete, zlasti ob upoštevanju pomena, ki ga imata za širjenje neke religije etnična ali lingvistična skupina. Kot primer tudi Bruce navaja Poljsko in Severno Irsko.

Najbolje se sicer kot institucija, ki zagotavlja etnični identiteti legitimnost in je hkrati njen garant, obnese vseobsegajoča cerkev, vendar pa se lahko zgodi tudi, da pomembno vlogo pri ohranjanju etnične identitete in kulturne obrambe igrajo protestantske denominacije – spet je tukaj primer Severne Irske in tokrat tudi Južne Afrike¹⁷.

Ena izmed značilnosti, ki jo Bruce (Bruce 1996, 97) navaja kot najmočnejši razlog, zakaj je religija povezana z etnično identiteto, je vloga religije pred vzponom nacionalizma in posledičnim vzpostavljanjem nacionalne sekularne države kot družbene institucije – religija je bila namreč v tem času najpogosteje edina skupna lastnost, ki je povezovala različne posameznike. Skupna lastnost je sicer bil tudi jezik, vendar pa je zaradi strukture izobrazbe tudi ta najpogosteje pripeljal do religije, saj so bili pismeni v glavnem le duhovniki in laična elita, ki je bila običajno z duhovništvom politično povezana. Pred nastankom moderne

¹⁷ Tukaj ima avtor v mislih Bure, ki so ob ustanovitvi države »afrikanerjev« leta 1948, znotraj katere so vzpostavili rasistični sistem apartheida, imeli občutek da so na božji misiji – od boga izbrano ljudstvo, ki je moralo prestati težke preizkušnje in izbojevati mnogo bitk preden jim je z božjo pomočjo uspelo ustanoviti svojo državo.

sekularne države, je bila cerkev edina institucija, ki je zagotavljala socialno omrežje širše od lokalne skupnosti¹⁸. Cerkev je izmed vseh religijskih institucij najbolj primerna za legitimacijo etničnih interesov, saj v obe skupini, torej cerkev in etnijo, posameznik vstopi tako, da je vanjo rojen, obe identiteti sta tako podedovani.

Steve Bruce (Bruce 1996, 96) razlikuje individualistične in cerkvene¹⁹ religije, med katere uvršča katolicizem, pravoslavlje, judaizem in islam, kot takšne pa naj bi bile tudi zlahka povezane z etnično identiteto, »saj vsi posamezniki pripadajo isti religiji.« (Bruce 1996, 107) Kar je pravzaprav nekoliko presenetljivo, saj imata zlasti katolicizem in islam močno misijonarsko dejavnost. Vendar pa avtor zagovarja stališče, da v praksi kljub napetostim in morebitnim oviram med lokalnimi in univerzalističnimi težnjami, »to ne predstavlja preprek laičnim posameznikom in večini duhovščine, ki lahko, dokler se njihova katoliška država ne zaplete v konflikt z drugo katoliško državo, srečno vzdržujejo univerzalno in nacionalno poslanstvo v dveh ločenih mentalnih oddelkih.« (Bruce 1996, 108)

Naslednji primer je protestantizem, pri katerem kljub prevladujoči percepciji individualistične religije, ki naj bi se težje vklopila v obrambo etničnega, obstajajo vidiki, ki omogočajo takšen angažma, in sicer avtor na tem mestu navaja kalvinistične prezbiterijance južnoafriških burov in evangeličane iz Ulstra. »Kar bi bilo v drugačnih okoliščinah »seкта« se redefinira kot etnična »cerkev«. (Bruce 1996, 108)

Vendar pa kljub opisani privlačnosti med religijskim in etničnim, Bruce ne deli Demerathovega prepričanja o mobilizacijskem potencialu religije v takšni obliki. »Kulturna obramba in kulturna tranzicija lahko ohranjata religijo relevantno, vendar ne bosta iz sekularne družbe ustvarili religiozne.« (Bruce 1996, 125)

¹⁸ »To go back to the Irish example, in eighteenth-century Ireland the church was the only supra-local institution and the clergy the only source of social leadership other than the disliked English landlords and their state.« (Bruce 1996, 107)

¹⁹ Večina religij je po prepričanju Steva Brucea nekje na kontinuumu, ki ga na eni strani označuje cerkev in na drugi sekta in jih lahko opredelimo kot individualistične ali cerkvene. Nasprotje cerkve je sekta, kamor se lahko posameznik vključi šele tako, da dokaže vero.

2.6.3 Religija in etnocentrizem

Nekatere povzetke iz študije avtoritarne osebnosti *The Authoritarian Personality* (Adorno in dugi 1950), ki se nanašajo na religijo, se mi je zdelo smiselno vključiti v del naloge, ki se ukvarja temno platjo v razmerju religijskega in etničnega.

Adorno (Adorno in dugi 1950) sicer zatrjuje, da je bila krščanska religija nevtralizirana v procesu razsvetljenstva, v katerem je znanstveni duh do temeljev pretresel magijske elemente in biblijska »dejstva«, kljub temu pa je po njegovem mnenju religija obdržala nekatere družbene funkcije, in sicer se je ohranila lupina krščanske religije, torej predvsem družbena avtoriteta. Ohranila naj bi se v obliki kulturne dobrine in bila konzumirana kot npr. tradicionalna umetnost.

zporedno s tem, ko je bila religija oropana naravnosti posedovanja resnice, je bila postopoma preobrazena v »družbeni cement«. S tem, ko je ta cement vse bolj potreben za vzdrževanje statusa quo in postaja religiji inherentna resnica vse bolj dvomljiva, bolj trdovratno podporo uživa njena avtoriteta in na površje priplavajo vse bolj sovražne, destruktivne in negativne lastnosti. Transformacija religije v dejavnik družbene konformnosti jo postavlja ob bok večini ostalih konformističnih tendenc. (Adorno in dugi 1950, 730)

Adorno (Adorno in dugi 1950, 730) poudari tudi opažanje, da pripadnost religiji širi podono agresivno usodnost, kakršna je značilna za pripadnost določeni naciji, do podobnih izsledkov sta prišla tudi Schwartz in Roccas. (Schwartz in Roccas 1997, Roccas 2005) V obeh primerih ge namreč za skupino, ki zmanjšuje občutek negotovosti.

Kot pomembna se je v raziskavi pokazala religijska pripadnost staršev, in sicer zaradi več razlogov. Eden izmed njih je izpostavljenost otrok(a) religijskim pritiskom in njegovo sprejemanje le – teh, poleg tega je religijska pripadnost staršev pomembna tudi z vidika skupinske pripadnosti, saj je razlika v

pomenih, ki jih posameznik pripisuje pripadnosti skupini, ki si jo sam izbere, in pripadnosti skupini, v katero je rojen in v kateri je potekala njegova primarna socializacija. Poleg tega je verjetno, da ima vpliv na predsodke posameznika tudi homogenost religijskega vzorca, ki mu je bil posameznik med svojim odraščanjem in formiranjem izpostavljen. Raziskava je privedla do sklepa, da je etnocentrizem višji pri posameznikih, pri katerih sta oba starša pripadala isti religijski skupini, kot pa pri posameznikih, ki so bili izpostavljeni bolj fragmentirani in nekonsistentni religijski vzgoji. Podreditev in odvisnost od starševske avtoritete sta prav tako pomembni determinanti etnocentrizma, posamezniki – zlasti ženske, ki pripadajo verski skupini, ki je drugačna od tiste, ki ji pripadajo starši, so se bili najverjetneje zmožni osvoboditi te podrejenosti in s tem tudi predsodkov.

Na podlagi rezultatov na vprašanje, kako pomembni sta po vašem mnenju religija in cerkev, je raziskovalna skupina prišla sklepa, da je bolj kot dejstvo, ali posameznik zavrača ali sprejema religijo, pomemben način, na katerega jo sprejema ali zavrača. Pri posameznikih, ki so pri tem vprašanju dosegli višje vrednosti na lestvici implicitnih antidemokatičnih trendov, je religija pomembna predvsem kot stvar konvencije in pripadnosti, medtem ko so posamezniki, z doseženimi nižjimi vrednostmi, bodisi nereligiozni in religijo zavračajo ali pa gre pri njih za zelo internalizirano obliko religije. Izkazalo se je tudi, da pripadanje ali identificiranje z religijsko skupnostjo ne pomeni nujno tudi priznavanja »tradicionalnih krščanskih vrednot, kot so strpnost, bratstvo in enakost« (Adorno in dugi 1950, 219), temveč prav nasprotno, te vrednote so pravzaprav bolj prisotne med posamezniki, ki ne pripadajo nobeni religijski skupini.

Iz podatkov je predvsem razvidno, da pripadanje oziroma identifikacija z versko skupino pomeni predvsem identifikacijo z obstoječim stanjem stvari, s statusom quo v družbi, podrejanjem zunanji avtoriteti ter pripravljenost moralizirajočega pristajanja na razlikovanje med tistimi, ki pripadajo in tistimi, ki ne. Pri tem so mišljene večje denominacije in ne majhne, pri katerih je bilo ugotovljeno, da pravzaprav predstavljajo nasprotne trende. Zelo nizke vrednosti na lestvici etnocentrizma zasedajo tudi posamezniki, ki zagovarjajo svojo izvorno obliko religijskega verovanja oziroma posamezniki, ki so do svojega religijskega

verovanja prišli bolj avtonomno, brez zunanjih pritiskov in kjer religija ni imela oblike zunanje prisile, kakršno npr. predstavljajo družinski vzorci. Ti posamezniki so najbolj pogosti znotraj protestantskih denominacij, ki so že tako dosegale nizke vrednosti na lestvici etnocentrizma, pri čemer je odločilen dejavnik njihov manjšinski položaj v družbi.

Med različnimi verskimi skupinami, ki so bile vključene v raziskavo, sicer ni bilo zaznati opaznejših razlik pri vrednostih, ki so jih pripadniki dosegali na lestvici etnocentrizma, le pri unitarcih in pa manjših protestantskih ločinah so raziskovalci opazili odklon, in sicer so pripadniki teh skupin na isti lestvici dosegali nižje vrednosti kot ostali. Adorno (Adorno in drugi 1950, 219) je opisane rezultate razlagal tako, da lahko pripadnost majhni oziroma manjšinski verski skupini izraža določeno stopnjo nekonformnosti ali nestrinjanja ali pa vsaj pomanjkanje identifikacije z obstoječim stanjem, kar je dejavnik, ki deluje proti etnocentrizmu.

3 Oris družbenega konteksta religije v Sloveniji

Oris družbenega konteksta religije v Sloveniji je kompleksno vprašanje – zato sledi res kratek pregled ključnih značilnosti, ki so vplivali na položaj religije v Sloveniji.

Ena izmed bistvenih okoliščin, ki določa položaj cerkve v Sloveniji, je zgodovinsko dejstvo, da je vodilna eklezijska institucija vse od pokristjanjevanja pa do danes rimskokatoliška cerkev (Roter v Toš 1999) ter ustavna ureditev, ki izhaja iz svobode veroizpovedi ter ohranja načelo ločitve cerkve od države, hkrati pa »velik del prebivalstva ohranja in obnavlja svoj verski nazor in tudi povezanost s Katoliško cerkvijo.« (Toš 1999, 163) Toš (Toš 1999, 163) ugotavlja tudi prisotnost sekularizacijskega trenda, ki se izraža v visoki stopnji neskladnosti med cerkvenim naukom in individualnimi vrednotami in verovanji posameznikov. »Glede na podatke o vernosti, o obiskovanju verskih obredov ter o verovanju v osebnega boga je več kot očitno, da je pripadnost cerkvenim skupnostim v Sloveniji predvsem izraz kulturne tradicije in kot taka neposredno ne napoveduje religioznosti, prispeva pa k njenemu razumevanju.« (Toš 1999, 172) Slovenija se sicer po podatkih, pridobljenih v raziskavah WVS in ISSP (Toš in drugi 1999) ne uvršča v skupino držav z izrazito katoliško tradicijo, kakršni sta npr. Italija in Poljska. Poleg tega je zanimiv podatek tudi položaj Cerkve in duhovnikov na lestvici zaupanja, oboji se namreč uvrščajo nizko. Oboje je zanimivo zlasti ob upoštevanju zaznamovanosti s katolicizmom tako Slovenije (Smrke in Uhan v Toš in drugi 1999), kot ostalih držav, ki se uvrščajo v latinski religijsko – kulturni vzorec²⁰, npr. zgoraj omenjenih Italije in Poljske. Slovenija se v 90-ih letih prejšnjega stoletja ne nahaja več v klasičnem latinskem religijsko kulturnem vzorcu temveč v različici tega vzorca, in sicer » ... nekje med obnovljenim, reaktiviranim klasičnim latinskim religijsko kulturnim vzorcem in postlatinskim religijsko kulturnim vzorcem.« (Smrke in Uhan v Toš in drugi 1999, 214)

²⁰ Religijsko – kulturni vzorec označuje »razpoznaven in relativno trajen zbir religijsko kulturnih lastnosti neke družbe ali širšega prostora, ki v temeljnih potezah določajo in uokvirjajo religijsko, kulturno in v večji ali manjši meri tudi politično življenje.« (Smrke 1996a, 27)

V vseh deželah latinskega religijskega vzorca se je najpozneje v začetku 20. stoletja, lahko pa že v 19. stoletju, vzpostavila za ta vzorec značilna konfrontacija med dominantno rimskokatoliško cerkvijo, ki je iz nasilne protireformacije in rekatolizacije izšla kot religijski monopolist, in modernostjo.²¹ (Smrke 1996a) Konfrontacija je v obdobju med drugo svetovno vojno eskalirala v krvav konflikt, v katerem se je rimskokatoliška cerkev postavila v vlogo kolaboranta. S koncem druge svetovne vojne se je v Sloveniji kot delu FLRJ vzpostavila komunistična oblast, z ustavo iz leta 1946 je bila vzpostavljena ločenost cerkve in države.

Odnose med jugoslovansko državo in rimskokatoliško cerkvijo so v prvih povojnih letih določali: (1.) splošne ideološke opredelitve komunistične partije do religije in cerkve, (2.) dramatično medvojno dogajanje in vloga rimskokatoliške cerkve v njem in (3.) odnos rimskokatoliške cerkve do nove oblasti. (Smrke 1996a, 128)

Antagonističen odnos se je stopnjeval do leta 1952, ko je prišlo do prekinitve diplomatskih odnosov med FLRJ in Vatikanom, leta 1953 je sledila izključitev »verouka« iz javnega šolstva. (Smrke 1996a, 128) V začetku 60-ih let je prišlo do bistvenih sprememb v odnosu med državama – ponovno so bili vzpostavljeni diplomatski stiki, vendar pa je kljub nekonfliktni naravi odnosov v tem obdobju prihajalo do občasnih napetosti, ki so izhajale iz prej opisanega antagonizma. V 80-ih letih so se znotraj kolaža civilnodružbenih gibanj in pobud za demokratizacijo pojavila tudi »razmišljanja o drugačnem položaju cerkva v spremenjeni družbi.« (Smrke 1996a, 130)

Sprememba političnega režima je s seboj prinesla tudi spremenjen odnos med državo in verskimi skupnostmi in tudi spremenjen odnos države z največjo versko skupnostjo, rimskokatoliško cerkvijo. Kljub spremembam v odnosu je ohranjena ustavna ločitev države in verskih skupnosti, hkrati pa odnos države z verskimi skupnostmi še vedno ni dokončno definiran – ustavno sodišče je junija

²¹ »Z modernostjo je tu mišljena celota različnih družbenih sprememb, ki so vse ogrožale vseobvladujoč položaj rimskokatoliške cerkve in so težile k sekularizaciji na družbeni ravni. Industrializacija z družbeno diferenciacijo, urbanizacija, do religije prevratna filozofija, razsvetljenstvo so bili sočasni in medsebojno prepleteni pojavi. Na do tedaj »uradno« večne vrednote in resnice je pričel čedalje večji del družbe gledati s skepsjo, kritiko, zavračanjem. K temu so bili dodani še socialni motivi, porojeni v družbah, v katerih so vladale velike družbene razlike, rimskokatoliška cerkev pa jih je pravilna opravičevala« (Smrke 1996a, 62).

letos (2010) razveljavilo nekatere člene aktualnega Zakona o verski svobodi, ni pa še jasno, ali bo aktualen zakon spremenjen v skladu z odločbo ustavnega sodišča ali bo v obravnavo vložen predlog povsem novega zakona ali pa t. i. Koselj – Guličev zakon. (Ivelja 2010)

Začetek sistematičnih merjenj religioznosti leta 1968 je zaznal »sekularizacijski val« (Smrke 1996a, 130), ki je trajal do konca 70 – ih let, nato pa je sledil val desekularizacije, v katerem pa so se ohranili učinki sekularizacije v obliki procesa disolucije dogmatičnih verovanj« (Smrke 1996a, 130), t. j. prepad med stališči posameznikov, ki se opredelijo kot religiozni in cerkvenimi dogmatičnimi stališči.

V 80-ih letih se sekularizacijski trend obrne, kar se kaže predvsem v širjenju nominalne religioznosti in hkratnem naraščanju neortodoksnih oblik religioznosti. (Toš 1999) Po raziskavah SJM (Smrke 1996b) se je v 90-ih povečala obredna udeležba, t. j. število tistih, ki obred obišejejo »vsako nedeljo«, poleg tega se je izrazila rast občutkov pripadnosti RKC, ob tem pa je vera v temeljne verske dogme RKC, kakršna je npr. vera v vstajenje ali vera v osebne boga, ostala izjemno nizka.

V nadaljevanju bom poizkusila strniti kratek oris družbenega konteksta religioznosti v nekaj točk:

- Slovenija sodi med države z latinskim religijsko kulturnim vzorcem, ki pa je pod vplivom družbenih in zgodovinskih sprememb nekoliko preoblikovan, in sicer lahko govorimo o postlatinskem religijsko kulturnem vzorcu (Smrke in Uhan 1999); ob tem pa je pomemben tudi dejavnik, da katolicizem na Slovenskem ni bil povezan z nacionalnim oblikovanjem (Smrke 1996a);
- V Sloveniji velja ustavna ločitev države in verskih skupnosti, prav tako je zagotovljena svoboda veroizpovedi.

Človekovo pravico do verske svobode in odnos med državo in verskimi skupnostmi v Republiki Sloveniji urejata ustava in zakon: tako pravico

posameznika, ki jo urejajo 14., 16., 41., 46., 63. in 123. člen ustave, kot tudi kolektivno pravico, ki jo uresničujejo verske skupnosti in je določena v 7. členu ustave. Verska svoboda posameznika je v okviru svobode vesti urejena v 41. členu Ustave Republike Slovenije (Ur. l. RS, št. 33/91), ki zagotavlja pravico vsakega posameznika do svobodnega izpovedovanja vere in drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju ter pravico staršev do verske in moralne vzgoje otrok. 16. člen ustave določa, da je z ustavo določene človekove pravice in temeljne svoboščine izjemno dopustno začasno razveljaviti ali omejiti v vojnem in izrednem stanju. Vendar v drugem odstavku ne dopušča nobenega začasnega razveljavljanja ali omejevanje pravic, ki so določene v 41. členu. S tem ustava postavlja versko svobodo v rang posebej varovanih ustavnih pravic, ki terjajo absolutno spoštovanje njihovega uresničevanja. Poleg tega ustava prepoveduje diskriminacijo na podlagi vere ali drugega prepričanja (1. odstavek 14. člena) ter prepoveduje spodbujanje k verski neenakopravnosti ter razpihovanje verskega sovraštva in nestrpnosti (63. člen). Ustava nadalje priznava tudi pravico do ugovora vesti (46. člen) ter dopušča, da državljani, ki zaradi svojih religiozних nazorov niso pripravljeni sodelovati pri opravljanju vojaških dolžnosti, sodelujejo pri obrambi države na drug način (123. člen). Ustava v 7. členu določa, da so država in verske skupnosti ločene, da so verske skupnosti enakopravne ter da je njihovo delovanje svobodno. (Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti, 6. 8. 2010)

Odnos med državo in verskimi skupnostmi podrobneje ureja Zakon o verski svobodi. Kot že omenjeno je odnos med državo in največjo versko skupnostjo, t. j. rimskokatoliško cerkvijo, zlasti vprašanja povezana s financiranjem njenih aktivnosti in pa obsegom le – teh znotraj nekaterih področij (npr. šolstvo, duhovna oskrba v vojski in policiji) stalen predmet polemik, prav tako je predmet polemik tudi praksa blagoslavljanja državnih objektov, ki se je uveljavila v zadnjih nekaj letih. V pripravi so tudi spremembe na tem področju, saj je ustavno sodišče razveljavilo nekaj členov aktualnega zakona, vse to pa kaže predvsem na

izpogajnost narave odnosa in pa tudi na to, da proces definiranja odnosa nikakor še ni zaključen;

- Podatki iz popisa kažejo naslednje: v popisu leta 2002 se je za pripadnike katoliške veroizpovedi opredelilo 57,8 % respondentov (Šircelj 2003), v primerjavi z letom 1991, ko je bilo v popisu samoopredeljenih pripadnikov katoliške veroizpovedi 71,6 %, leta 1953 pa 82,8 %. Ob teh podatkih je potrebno imeti v mislih, da pripadnost še ne pomeni vernosti, kot tudi nepripadnost še ne pomeni nevernosti. Avtorica opozarja, da je pripadnost ali nepripadnost veroizpovedi povezana tudi s pripadnostjo generaciji: »Krivulje, ki ponazarjajo zvezo med pripadnostjo oziroma nepripadnostjo določeni veroizpovedi in starostjo, so leta 1991 za katoličane, ateiste in tiste, ki niso želeli odgovoriti oziroma zanje odgovor ni bil vpisan (neznano), valovite. Valovi si sledijo z 20-30 – letnim zamikom. Za katoličane in ateiste se ponovijo tudi v letu 2002, med 10 let starejšimi. Potrjujejo, da so starši pomemben dejavnik vernosti oz. nevernosti.« (Šircelj 2003, 78)

Kulturna religija opisuje vzpostavljanje skupnosti v pogojih atomizirane modernosti avtonomnih posameznikov. Že samo dejstvo, da se občutek skupnosti ponovno vzpostavlja na točki, ko naj bi skupnosti razpadle, kaže na določeno potrebo po pripadnosti – kar je značilnost, na podlagi katere lahko kulturno religijo uvrstimo v tip skupin, ki zmanjšujejo občutek negotovosti. (Brewer in Roccas 2002, Brewer in Peirce 2005)

4 Kulturna religija v Sloveniji? Nekateri primeri operacionalizacije

V nadaljevanju bom na kratko predstavila nekatere primere operacionalizacije religioznosti, ki se približajo pojavu kulturne religije in s katerimi bi morda lahko zajeli tudi ta pojav. Vendar pa naštetih primeri niso vsi, mednje bi lahko prišteli tudi delo Katoliška identiteta Slovencev? avtorja Sreča Dragoša (2003).

4.1 Zdenko Roter – tipologija in spremenljivke

Roter je v svojem delu Vera in nevera v Sloveniji (1982) opisal tipološko lestvico vernih, nevernih in neopredeljenih, pri kateri je izhajal iz treh dejavnikov, in sicer dominantne vloge katoliške cerkve v Sloveniji, iz pomena, ki ga je imela katoliška cerkev v družbenopolitični in kulturni zgodovini tega prostora in pa poudarjene normativnosti v obveznostih članov do katoliške cerkve, ob tem pa je upošteval tudi močan sekularizacijski val. (Roter 1982) Kljub poudarjeni povezanosti s cerkvijo pa religioznosti ne enači z integriranostjo v organizirano versko življenje oziroma s participacijo pri verskih obredih, ampak izhaja iz razlikovanja med povezanostjo s cerkvijo, participacijo v cerkvenem življenju in religioznostjo. »Iz opuščanja obiskovanja verskih obredov zato ni mogoče enoznačno in brez ostankov ali dvomov sklepati na nereligioznost ali celo na ateističnost, čeprav opuščanje izvajanja normativno opredeljenih zahtev cerkve do vernikov v razmerah dominantne vloge katoliške cerkve v neki družbi izraža tudi težnjo k areligioznosti.« (Roter 1982, 25)

Operacionalizacija temelji na spremenljivki, ki združuje dihotomizirano dimenzijo veren – neveren in dimenzijo cerkvenosti, ki je izražena s pogostostjo obiskovanja verskih obredov in je vključena v SJM od začetka. (Toš v Toš in drugi 1999)

Roterjeva tipologija (Roter 1982, 19):

1. religiozni – cerkveno dosledni tip (sem veren in redno, vsako nedeljo, obiskujem verske obrede),

2. religiozni – cerkveno nedosledni tip (sem veren in pogosto, vsaj enkrat mesečno, obiskujem verske obrede),
3. religiozni – do cerkve ravnodušni tip (sem veren in le včasih, ob velikih praznikih in ob posebnih priložnostih obiskujem verske obrede),
4. religiozni – necerkveni tip (sem veren in ne obiskujem verskih obredov),
5. neopredeljeni – cerkveni tip (ne morem reči, ali sem veren ali ne, čeprav obiskujem verske obrede),
6. neopredeljeni – necerkveni tip (ne morem reči, ali sem veren ali ne in ne obiskujem verskih obredov),
7. nereligiozni – nedosledni tip (nisem veren, vendar obiskujem verske obrede),
8. nereligiozni – dosledni tip (nisem veren in ne obiskujem verskih obredov).

Iz tipologije je razvidna heterogenost skupine vernih, ki so jo potrdile tudi različne stopnje sprejemanja cerkvenih stališč.

Tipologija je rezultat medsebojne povezanosti subjektivnega kazalca, t. j. izjave respondentov o vernosti, nevernosti ali neopredeljenosti in objektivnega kazalca, oziroma izjave respondentov o pogostosti obiskovanja verskih obredov, model pa zaznava tudi tiste posameznike, ki svoje vernosti ne navezujejo na cerkev in verske obrede, »prav tako vemo, da tudi povezava obeh kazalcev še ne pomeni niti (največje) intenzivnosti verovanja niti njegove ortodoksnosti, čeprav vendarle dopušča nekatera utemeljena sklepanja.« (Roter 1982, 27) Glede na kazalca, ki sestavljata vsak posamezen tip, lahko predvidevamo, da noben izmed tipov posamezno ne bi zajel celotnega pojava kulturne religije, saj je pri le-tej izpostavljen vidik pripadnosti, ki ga Roterjeva tipologija ne vsebuje, hkrati pa je v Roterjevi tipologiji izrazita dihotomija vernost – nevernost, ki za pojav kulturne religije ni distinktivnega pomena. Da bi s to tipologijo zajeli pojav kulturne religije, bi bilo potrebno sešteti deleže več tipov, ki vsak posamezno zajamejo posamezen vidik pojava, oziroma upoštevati spremenljivko pripadnosti, ki je prav tako vključena v SJM.

Glede na odločilen pomen, ki ga ima občutek pripadnosti za opredelitev pojava kulturne religije, bi bila za merjenje pojava kulturne religije idealna formulacija »pripadam določen verski skupnosti oz. štejem se za pripadnika določene verske skupnosti, vendar se verskih obredov udeležujem le včasih, ob velikih praznikih in posebnih priložnostih.« Ustrezen rezultat bi z opisano tipologijo dobili ob križanju spremenljivke pripadnosti in opisane tipologije vernosti in cerkvenosti.

V dimenziji obiskovanja verskih obredov se kulturni religiji najbolj približa religiozni – do cerkve ravnodušni tip, ki se verskih obredov udeležuje »le včasih, ob velikih praznikih in posebnih priložnostih« (Roter 1982, 19), vendar pa se respondenti hkrati opredelijo za verne, kar v primeru kulturne religije ni pravilo, hkrati pa tudi ni izključeno. Zaradi nedvoumne formulacije, s katero se respondenti opredelijo kot verni, bi lahko pričakovali, da s tem tipom ne bi zajeli celotnega pojava kulturne religije, potrebno bi bilo namreč zajeti tudi tiste posameznike, ki se ne opredeljujejo kot verni, vendar na nek način izražajo pripadnost tradiciji oz. kulturnemu okolju. Religioznemu – do cerkve ravnodušnemu tipu bi bilo potrebno prišteti nereligiozni – nedosledni tip (nisem veren, vendar obiskujem verske obrede) in neopredeljeni – cerkveni tip (ne morem reči, ali sem veren ali ne, čeprav obiskujem verske obrede), s čimer bi lahko zajeli tudi posameznike, ki se ne opredeljujejo kot verni, vendar z obiskovanjem verskih obredov kažejo neko obliko povezanosti z religijo, ki bi jo lahko opredelili kot vidik pripadnosti. Glede na neoprijemljivost pojava kulturne religije bi lahko seštevku omenjenih treh tipov prišteli tudi še religiozni – necerkveni tip (sem veren in ne obiskujem verskih obredov), saj nedvoumno izražena vernost kljub neobiskovanju verskih obredov prav tako kaže obliko povezanosti, ki bi jo prav tako lahko opredelili kot vidik pripadnosti. Vsota na podlagi podatkov, ki so prikazani v Tabeli 5.1 (Tabela 5.1: (Ne-)religioznost in obiskovanje cerkvenih obredov med prebivalci Slovenije 1998), znaša 44,1 %.

Tabela 5.1: (Ne-)religioznost in obiskovanje cerkvenih obredov med prebivalci Slovenije 1998

	1998
1 – sem veren in redno, vsako nedeljo obiskujem verske obrede	13,9 %
2 – sem veren in pogosto, vsaj enkrat mesečno, obiskujem verske obrede	11,2 %
3 – sem veren in le včasih, ob velikih praznikih in ob posebnih priložnostih obiskujem verske obrede	30,1 %
4 – sem veren in ne obiskujem verskih obredov	9,5 %
5 – ne morem reči, ali sem veren ali ne, čeprav obiskujem verske obrede	2,4 %
6 – ne morem reči, ali sem veren ali ne, in ne obiskujem verskih obredov	5,4 %
7 – nisem veren, vendar obiskujem verske obrede	2,1 %
8 – nisem veren in ne obiskujem verskih obredov	23,7 %
9 – ne morem odgovoriti	1,8 %
Skupaj	100,0 %

Vir: Toš v Toš in drugi (1999, 164)

4.2 Niko Toš - tipologija

Tipologija religioznosti, ki je bila uporabljena na osnovi podatkov v raziskavi vrednot World Value Survey, je zgrajena na kombinaciji spremenljivk »razumevanje Boga« in »pogostost obiskovanja verskih obredov« (Toš v Toš in drugi 1999, 173), s katero se določi pet tipov religioznosti, in sicer:

- cerkveni tip (teistično razumevanje Boga in redno obiskovanje cerkvenih obredov),
- kulturno cerkveni tip (deistično pojmovanje Boga in redno obiskovanje verskih obredov),
- religiozni tip (teistično pojmovanje Boga in priložnostno obiskovanje verski obredov ali abstinenca),
- kulturno-religiozni tip (deistično pojmovanje Boga ter priložnostno ali neobiskovanje cerkvenih obredov),

- nereligiozni tip (zanikanje obstoja Boga oz. neopredeljenost do vprašanja o obstoju Boga ter priložnostno obiskovanje oziroma neobiskovanje verskih obredov).

V okvirju pričujoče naloge je predvsem zanimiv kulturno-religiozni tip, za katerega se v nadalnji analizi izkaže, da: » ... predstavlja samostojno kategorijo. Za to kategorijo je značilno, da se neintenzivno, priložnostno in poljubno veže na posamezne vidike verovanja, pri čemer izstopa verovanje v boga, dušo in greh.« (Toš v Toš in drugi 1999, 173) Kljub podobnemu poimenovanju niti za kulturno-religiozni tip niti kulturno cerkveni tip ne bi mogli reči, da se pomensko popolnoma prekriva s pojavom kulturne religije, vendar pa se kulturno-religiozni tip pojavu kulturne religije najbolj približa.

Spodnja tabela (Tabela 5.2: Tipologija religioznosti – WVS 1992) prikazuje deleže posameznih tipologij religioznosti, med drugim tudi delež kulturno-religioznih posameznikov, ki je po tej tipologiji in podatkih iz leta 1992, znašal 28,2 %.

Tabela 5.2: Tipologija religioznosti – WVS 1992

	Delež v %
A - Cerkveni tip (teistično razumevanje Boga in redno obiskovanje cerkvenih obredov)	13,4 %
B – kulturno cerkveni tip (deistično pojmovanje Boga in redno obiskovanje verskih obredov)	14,5 %
C – religiozni tip (teistično pojmovanje Boga in priložnostno obiskovanje verskih obredov ali abstinenca)	8,6 %
D – kulturno-religiozni tip (deistično pojmovanje Boga ter priložnostno ali neobiskovanje cerkvenih obredov)	28,2 %
E – nereligiozni tip (zanikanje obstoja Boga oz. neopredeljenost do vprašanja o Bogu ter priložnostno oz. neobiskovanje verskih obredov)	35,3 %
Skupaj	100,0 %

Vir: Toš v Toš in drugi (1999, 173)

Z vidika ocenjevanja velikosti pojava kulturne religije so še zlasti zanimivi podatki pripadnosti cerkvi glede na pripadnost socio-religioznim tipom, saj poleg 56 % kulturno-religioznih, ki izrazijo pripadnost rimskokatoliški cerkvi, enako

pripadnost izrazi tudi kar 55 % nereligioznih (tip E). (Toš 1999) Oceni velikosti pojava kulturne religije bi se še bolj približali, če bi deležu kulturno-religioznih prišteli tudi delež nereligioznih (tip E), ki se opredelijo kot pripadniki rimskokatoliške cerkve. Delež nereligioznih, ki pripadajo rimskokatoliški cerkvi, lahko kot vidik kulturne religije opredelimo na podlagi določujoče točke kulturne religije, ki izpostavlja vidik enačenja z okoljem in identitetne vloge oz. pomena tradicije.

Glede na podatke o vernosti, o obiskovanju verskih obedov ter o verovanju v osebnega boga, je več kot očitno, da je pripadnost cerkvenim skupnostim v Sloveniji predvsem izraz kulturne tradicije in kot taka neposredno ne napoveduje religioznosti, prispeva pa k njenemu razumevanju. (Toš v Toš in drugi 1999, 172)

4.3 Sergej Flere in Rudi Klanjšek – votla vernost

V članku z naslovom Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem? (Flere in Klanjšek 2007) avtorja primerjalno obravnavata slovenske katoličane najprej v okviru podatkov Svetovne raziskave vrednot, World Values Survey, 1999 – 2001, popisa iz let 1991 in 2002 in lastnih raziskovalnih izsledkov, v katerih so zajeti podatki, pridobljeni z vzorcem rednih študentov iz različnih okolij, kjer prevladujejo štiri različna svetovna verstva, in sicer katolicizem, protestantizem, islam in pravoslavna cerkev. Primerjava je zastavljena na podlagi razlikovanja treh vidikov, izbranih kot kazalnikov votlosti oziroma plitvosti verovanja. Prvi vidik je avtentičnost verske motivacije na podlagi konceptualizacije Allporta in Rossa iz leta 1967, ki ločita intrinzično motivacijo, pri kateri je vernost sama po sebi osrednja vrednota in ekstrinzično versko motivacijo, t. j. instrumentalnim odnosom do vere. (Flere in Klanjšek 2007) Naslednji vidik je cerkvenost, ki sta jo avtorja opredelila kot institucionalno lojalnost, tretji vidik pa konsekventnost, torej dejanski vpliv verskih prepričanj na vsakdanje življenje posameznikov. Analiza je bila sestavljena iz dveh delov, in sicer analize okoliščin oziroma opisa splošnega religijskega položaja (vrednost intenzivnosti vernosti na podlagi podatkov, pridobljenih v Svetovni raziskavi vrednot v letih 1999 – 2001, podatki

iz popisa prebivalstva iz leta 2002) in iz opredelitve in merjenja dimenzij votlosti religioznosti kot opisa značilnosti religioznosti, iz katerega je razvidno, ali vernost ima ali nima opaznega vpliva na dejanske odločitve posameznikov v vsakdanjem življenju.

Avtorja izhajata iz dveh izhodiščnih ugotovitev, in sicer popisnih podatkov iz leta 2002, kjer se je 57,7 % prebivalcev Slovenije opredelilo za pripadnike katoliške cerkve in podatkov Svetovne raziskave vrednot iz let 2000 – 2001, kjer sta se osredotočila na vprašanje »Kako pomemben je bog v vašem življenju?« Odgovori uvrščajo Slovenijo glede intenzivnosti vernosti med drugim evropskimi državami s krščansko tradicijo na 32. mesto med 41 državami, kar pomeni, da se Slovenija uvršča med države z nižjo intenzivnostjo vernosti.

V nadaljevanju avtorja glede vidikov votlosti religioznosti ugotovita, da je pri slovenskih katoličanih »pristna motivacija redka« (Flere in Klanjšek 2007, 14), prav tako dosegajo slovenski katoličani nizke vrednosti institucionalne lojalnosti in nizko stopnjo pripravljenosti »storiti dejanja, ki terjajo posebne napore, odrekanja in žrtvovanje za pridobitev božje naklonjenosti in zveličanja.« (Flere in Klanjšek 2007, 14) Kljub temu avtorja ugotavljata, da vernost pri slovenskih katoličanih ni izginila, saj se kaže v popisni opredelitvi in pa visokem deležu zasebnih obrednih dejanj.

Votla religioznost je pomensko sorodna pojavi kulturne religije predvsem z vidika redukcije (pomena) religijskih vsebin, lastnosti, ki je ena izmed določujočih značilnosti kulturne religije. Za kulturno religijo je namreč prav tako kot za votlo religioznost značilno, da religijska prepričanja in verski nauki nimajo opaznega vpliva na odločitve in ravnanja posameznikov v vsakdanjem življenju.

5 Sklep

V nalogi so opredeljene določujoče značilnosti kulturne religije, in sicer, da je kulturna religija specifična pojavnost oblika religije v modernosti, da je za pojav značilna redukcija (pomena) religijskih vsebin, prav tako je značilna močna identitetna vloga, poudarjanje oziroma sklicevanje na tradicijo. Kulturno religijo določa tudi »lebdenje« (latentna prisotnost v družbi, ki se lahko hitro aktivira), izražanje enačenja z okoljem, izražanje »normalnosti« in pa pogojenost z zgodovinskim obstojem univerzalne cerkvene religije. Na podlagi teh značilnosti je kulturno religijo smiselno umestiti v širši pojmovno – teoretski kontekst necerkvenih oblik religioznosti, od katerih sem se v nalogi osredotočila na zgolj dve, in sicer ljudsko religioznost in civilno religijo, kot jo je opredelil ameriški sociolog Robert Bellah. Zagotovo bi bila zanimiva tudi primerjava kulturne religije z drugačnimi opredelitvami civilne religije in tudi t. i. sekularnimi religijami.

Opredelitev kulturne religije izhaja iz opisa pojava ameriškega sociologa religije N. J. Demeratha, ki se opira zlasti na delo britanske sociologinje religije Grace Davie in njen koncept »verovanje brez pripadanja« ter opis religije kot verige spomina francoske sociologinje religije Daniele Hervieu – Léger. Poleg tega sem se v nalogi dotaknila tudi odnosa kulturne religije in procesa sekularizacije in pa vloge kulturne religije v procesih konstruiranja etničnih identitet. Oba vidika nudita zanimivo izhodišče za bolj podrobno obravnavo.

V zadnjem delu naloge so prikazani nekateri primeri operacionalizacije in tipologij kulturni religiji sorodnih pojavov, s pomočjo katerih je mogoče približno oceniti velikost pojava kulturne religije v Sloveniji. Iz obravnavanih primerov je razvidno, da slovenska sociologija religije obravnava različne vidike razkoraka med versko pripadnostjo in vernostjo, vendar pa ne prav neposredno kulturne religije. Menim, da bi bila obravnavo kulturne religije na osnovi razpoložljivih spremenljivk v obstoječih raziskavah izvedljiva – zlasti kot nadgradnja teoretične obravnave, ki je podana v nalogi.

6 Literatura

Adorno, Theodor, Daniel J. Levinson, Else Frenkel-Bunswick in R. N. Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

Baer, Hans A. 1998. Symbols. V *Encyclopedia of Religion and Society*, ur. William H. Swatos, Jr. Lanham: AltaMira Press, dostopno prek: <http://hrr.hartsem.edu/ency/Symbols.htm> (24. januar 2011).

Barker, Eileen. 2006. We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that define Locations of Religious Identity. *Social Compass*. 53 (2): 201–213.

Brewer, Marilyn B. in Sonia Roccas. 2002. Social Identity Complexity. *Personality and Social Psychology Review* 6 (2): 88–106.

Brewer, Marilyn B. in Kathleen P. Pierce, 2005. Social Identity Complexity and Outgroup Tolerance. *Personality and Social Psychology Bulletin* 31 (428): 428–438.

Bruce, Steve. 1997. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace. 2005 *Religija v sodobni Evropi. Mutacija spomina*. Ljubljana: FDV.

--- 2006. Borders, Boundaries and Frontiers in the Study of Religion: A Sociological Response. *Social Compass* 53 (2): 243–249.

Demerath III, N. J. in Rhys Williams. 1998. ***Sacred Companies***. Oxford: Oxford University Press. Dostopno prek: Google Books.

Demerath III, N. J. 2000. The Rise of "Cultural Religion" in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass* 47 (1): 127–139.

Dežulović, Boris. 2009. Borba za manastir. *E-novine*. Dostopno prek: <http://www.e-novine.com/index.php?news=26117> (7. december 2011).

Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Flere, Sergej in Rudi Klanjšek. 2007. Ali je votlost značilnost vernosti na Slovenskem? *Družboslovne razprave* 23 (56): 7–20.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretations of Cultures; Selected Essays*. New York: Basic Books.

Glazier, Stephen D. 1998. Clifford Gertz. V *Encyclopedia of Religion and Society*, ur. William H. Swatos, Jr. Lanham: AltaMira Press, dostopno prek: <http://hrr.hartsem.edu/ency/geertz.htm> (24. januar 2011).

Hamilton, Malcolm. 2003 *Sociologija religije*. Beograd: Clio.

Hervieu – Léger, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

Ivelja, Ranka. 2010. Vladni uradnik, ki se bolje razume z Jezusom kot s papežem. *Dnevnikov Objektiv*, 4. september. Dostopno prek: http://www.dnevnik.si/objektiv/ljudje_z_ozadjem/1042385207 (24. januar 2011).

Kerševan, Marko. 1989. *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

--- 2005. *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Založba Sophia.

Knoblauch, Hubert. 2008. Spirituality and Popular Religion in Europe. *Social Compass* 55 (2): 154–167.

Küng, Hans. 2004. *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. Ljubljana: Založba Sophia.

Mejido, Manuel J. 2002. The Illusion of Neutrality: Reflections on the Term “Popular Religion”. *Social Compass* 49 (2): 295–311.

Mitchell, Claire. 2006. The Religious Content of Ethnic Identities. *Sociology* 40 (6): 1135–1152.

Remond, Rene. 2005. *Religija in družba v Evropi*. Ljubljana: *cf.

Roter, Zdenko. 1982. *Vera in nevera v Sloveniji (1968–1978)*. Maribor: Založba Obzorja.

Smrke, Marjan. 1996a. *Religija in politika. Spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

--- 1996b. Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov. *Družboslovne razprave* 12 (21): 68–80.

Smrke, Marjan in Samo Uhan. 1999. Skica religijske različnosti: Poljska in Slovenija. V *Podobe o cerkvi in religiji*, ur. Niko Toš, 213–224. Ljubljana: FDV.

Stark, Rodney in William Sims Banbridge. 2007. *Teorija religije*. Ljubljana: FDV.

Šircelj, Milivoja. 2003. *Verska, jezikovna in naodna sestava prebivalstva Slovenje. Popisi 1921 – 2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.

Toš, Niko. 1999. Religioznost v Sloveniji – v medčasovnih primerjavah (1968-1998; ISSP, Religion, 1991-1998 in WVS 1992 in 1995). V *Podobe o cerkvi in religiji*, ur. Niko Toš, 159–186. Ljubljana: FDV.

Toš, Niko in Veljko Rus. 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Ljubljana: FDV.

Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti. *Verska svoboda v Republiki Sloveniji*. Dostopno prek: http://www.uvs.gov.si/si/verska_svoboda_v_rs/ (24. januar 2011).

Voas, David in Alasdair Crockett. 2005. Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology* 39 (1): 11–28.

Zakon o verski svobodi (ZVS). Ur. l. RS 14/2007. Dostopno prek: <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200714&objava=599> (30. november 2010).