

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matevž Kablar

Virtualna religija, resnična religioznost

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Matevž Kablar

Mentor: doc. dr. Franc Trček

Virtualna religija, resnična religioznost

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Virtualna religija, resnična religioznost

Diplomsko delo ponuja pogled na religijo, ki je nasproten temu, ki le-to vidi kot statično institucijo človeške družbe oziroma kot nespremenljiv sistem navodil za vedenje znotraj nje. Religijo predstavi kot pogojeno s subjektivno interpretacijo posameznikov in družbenih skupin. Interpretacijo, ki je posledica dejstev resničnega življenja, spreminjajočih se skozi prostor in čas. Ta pogled je še posebej primeren v okviru sodobne informacijske družbe, v kateri se je religija izkazala za skrajno prilagodljivo in dinamično, verske ideje pa odprte za nove interpretacije in sposobne spoprijeti se z novimi resnicami informacijske dobe. V prvem delu naloge izhajam iz teorije sekularizacije in raziskav sprememb v religioznosti v zadnjih petdesetih letih. V slednjih se namreč ponuja možna razlaga zmanjševanja vloge, ki jo ima religija v sodobni družbi. Individualizacija verovanja se kaže kot eden pomembnejših vzrokov za upad participacije pri verskih obredih in vedno manjše identifikacije s tradicionalnimi verskimi načeli. To je tudi pojem, iz katerega izhajam v nadaljevanju, kjer ga predstavim kot osrednjo značilnost religioznega delovanja, ki se odvija preko interneta. To delovanje tudi podrobneje opišem, klasificiram in predstavim nekaj najbolj tipičnih primerov. Eno od pomembnih vprašanj, ki jih obravnavam, je tudi, v kolikšni meri lahko verska participacija preko interneta nadomesti participacijo v resničnem svetu. V zaključnem delu tudi podrobneje predstavim pojem virtualnega rituala.

Ključne besede: Sekularizacija, individualna religioznost, internet, virtualni ritual.

Virtual religion, real religiosity

This thesis offers a view on religion contrary to that which sees it as a static institution of human society and as an unchangeable set of instructions for behaviour within it. Religion is presented rather as being subject to subjective interpretation of individuals and social groups, an interpretation which is the consequence of real life facts that change through space and time. This view is especially relevant within the context of modern information society in which religion has turned out to be extremely adaptable and dynamic and in which religious ideas have become open to new interpretations and capable of facing the new realities of the information age. I base the first part of this thesis on secularization theory and research of changes in religiosity in the last fifty years. The latter provide a possible explanation to the declining role of religion in modern society. Individualisation of belief appears to be one of the fundamental reasons for the decline in participation in religious rituals and for the ever decreasing identification with traditional religious principles. It is also the basis of the remainder of this thesis, where it is presented as integral to religious participation that unfolds on the Internet. I describe this participation in more detail, as well as provide a classification and some of the most typical examples. One of the most notable questions I deal with is to what extent religious participation on the Internet can replace participation in the real world and in the final part of the thesis I also take a closer look at virtual rituals.

Keywords: Secularization, individual religiosity, the Internet, virtual ritual.

Kazalo

1	Uvod	6
1.1	Raziskovalni problem	7
1.2	Raziskovalna vprašanja	8
2	Sekularizacija in razvoj sodobne družbe.....	9
3	Raziskave sekularizacije.....	11
3.1	Upad religiozne participacije (Bryan Wilson 1966).....	13
3.2	Eurobarometer in pojav srednje kategorije religioznosti.....	15
3.3	Klasifikacija religioznosti (Niko Toš 2000).....	17
3.4	Nevidna religija (Thomas Luckmann 1997).....	20
3.5	Relevantnost individualne religioznosti.....	22
4	Odnos religije do informacijsko komunikacijske tehnologije.....	24
5	Religija na internetu ali internetna religija?	26
6	Religiozna raba interneta v številkah	27
7	Socializacijski aspekti religije na internetu	30
7.1	Spletne verske skupnosti	30
7.2	Identiteta in internet.....	34
8	Oblike religij na internetu	37
9	Poizkus klasifikacije pojavnih oblik religije na internetu	41
10	Ritual v kiberprostoru.....	44
10.1	Krščanski ritual.....	48
10.2	Kiberšamanski in tehnošamanski ritual	49
11	Zaključek	51
12	Literatura	54

Kazalo tabel

Tabela 3.1: Spremembe v deležu krščenih otrok in opravljenih birm	13
Tabela 3.2: Spremembe udeležbe pri verouku.....	14
Tabela 3.3: Kakšen je pomen boga v vašem življenju?.....	15
Tabela 3.4: Katera od navedenih izjav je bližje vašim prepričanjem?	17
Tabela 3.5: Vera v boga	18
Tabela 3.6: Vera v posmrtno življenje	19
Tabela 3.7: Pripadnost posameznemu tipu religioznosti	20

Kazalo slik

Slika 8.1: Model kiber-religioznosti kiber-religij.....	39
---	----

»Virtualna realnost je dokaj nesrečna ideja, saj pomeni zgolj reprodukcijo naše izkušnje realnosti v umetnem digitalnem mediju. Precej bolj zanimiv pojem je realnost virtualnega ali resnični učinki nečesa, kar v resničnosti ni v celoti prisotno.«

Žižek (2003)

1 Uvod

Zanimanje za odnos med tehnologijo in družbo zavzema osrednji položaj na področju družbenih ved že od samega začetka družboslovnega raziskovanja. Hkrati pa že od samega začetka ostaja nerešeno vprašanje, ali je gonilna sila v razvoju tehnologije družba in njene potrebe, ali je razvoj tehnologije tisti, ki pogojuje ustroj družbe. Slednji pogled je bolj poznan tudi kot tehnološki determinizem, pogled na odnos med tehnologijo in družbo, ki je bil deležen večinoma kritik, predvsem na račun interpretacije tega odnosa v smislu »gremo, kamor nas pelje tehnologija«. Največji odpor do tehnološkega determinizma se je razvil predvsem na račun dogodkov druge svetovne vojne, natančneje razvoja jedrskega orožja in medicinskih eksperimentov na ljudeh. Glede na to, da se je po drugi svetovni vojni uvedel strog nadzor nad razvojem tovrstnih tehnologij, je postalo očitno, da ima družba pomemben vpliv na to, kako se tehnologija razvija in uporablja, tehnološki determinizem kot teoretsko izhodišče pa je bil v največji meri postavljen na stran.

Zanimivo je, da se v okviru družboslovnih raziskav, ki se ukvarjajo s sodobnimi tehnologijami, kot je internet, ponovno pojavljajo tendence po razlaganju odnosa med tehnologijo in družbo na dokaj determinističen način. Tako denimo Kerstin Radde-Antweiler trdi, da internet »oblikuje, spreminja in ustvarja nove kulturne strukture« (Radde-Antweiler 2008a, 1). Na podoben način se mnogi avtorji lotevajo vprašanja odnosa med internetom in kulturo in tisti, ki se v tem okviru osredotočajo na religijo, niso izjeme. Postavljajo si vprašanja, kot so »Kaj internet naredi religiji?«, »Ali internet proizvaja religijo?« in »Kako se verniki prilagajajo informacijski dobi?«. Tovrstne trditve lahko same po sebi nedvomno pojmujejo kot tehnološko deterministične, saj namigujejo na večinoma enostranski odnos, kjer je družba prisiljena sprejeti in se prilagoditi

realnosti novih tehnologij. Temu navkljub pa bi bilo neprevidno, če bi jih brez premisleka označili kot deterministične.

Interneta že dolgo časa ne moremo več pojmovati samo kot tehnologije v smislu orodja ali pripomočka. Sam po sebi je namreč postal družbeni prostor in kulturni kontekst. Predvsem je pomembno pojmovanje interneta kot prostora, ki je v največji meri sorodno Giddensovemu pojmovanju »praznega prostora« oziroma družbenega prostora, ločenega od nekega fizičnega kraja. Tovrstni prostor je »posledica modernosti, ki vedno bolj ločuje prostor od kraja s spodbujanjem odnosov med 'odsotnimi' posamezniki, fizično oddaljenimi od situacij face-to-face interakcij« (Giddens 1990, 18), internet pa je zanj idealen primer. Ko bo torej v nadaljevanju govora o njegovem odnosu z družbo in družbenimi pojavi, bo tovrstno dvostransko pojmovanje vzeto v obzir.

1.1 Raziskovalni problem

Glede na obseg družbenega življenja, ki ga dandanes lahko zasledimo v okviru interneta, se bom v nadaljevanju osredotočil na religijo kot podkategorijo le-tega. Kot bo razvidno tudi kasneje, je bil odnos med religijo in tehnologijo že od nekdaj zelo ambivalenten, zato je še posebej zanimivo, kako se tako verniki kot tudi verske institucije odzivajo na nove možnosti komunikacije, ki jih ponujajo informacijsko komunikacijske tehnologije. Zanimale me bodo oblike religiozne participacije, ki uspevajo v tem okolju, skupine vernikov, ki se v njem srečujejo in sodelujejo, ter načini komunikacije verskih institucij tako s svojimi obstoječimi kot tudi potencialnimi člani. Če vzamemo internet kot primer odnosa religije do tehnologije, je očitno, da se ta odnos ni spremenil, temveč postal kvečjemu še bolj ambivalenten.

Po drugi strani pa je sodobna religioznost zanimiva z vidika teorij sekularizacije, ki postavljajo v ospredje njen upad tako na javnem kot tudi zasebnem nivoju. Če lahko sodimo po obsegu versko tematiziranih spletnih strani, forumov in klepetalnic, katere lahko zasledimo na svetovnem spletu, je proces sekularizacije precej manj očiten, kot bi sprva pričakovali. Kot pravi Lorne L. Dawson, so »religije vseh vrst, velike in male, stare in nove, dobro

znane in eksotične, prisotne na internetu in to v velikem izobilju» (Dawson 2005, 15). Tu ne gre le za uradne predstavitvene spletne strani verskih institucij, temveč je tudi zelo izrazita prisotnost posameznih vernikov v tem okolju, ki iščejo takšne in drugačne načine za izražanje svoje religioznosti.

V obeh primerih je potrebno biti previden pri interpretaciji tega, kar na internetu najdemo in mnogi avtorji, kot na primer Douglas E. Cowan, opozarjajo pred prevelikim entuziazmom nad religioznim dogajanjem v tem okolju. »Navkljub retoriki industrije o obsežnem kreativnem potencialu interneta, navkljub trditvam navdušencev sodobnega poganstva, da so računalniki polbogovi v škatli, je večina tega, kar se dogaja online, precej mundano« (Cowan 2004, ix). Pri opazovanju raznih oblik online religiozne participacije je potrebno ohraniti kritičen pogled, saj se v večini primerov izkaže, da bi bili s prevelikimi pričakovanji najverjetneje razočarani.

Sam obseg svetovnega spleta, anonimnost uporabnikov in enostavnost, ne samo sodelovanja v interakciji, temveč tudi pri produkciji in širjenju informacij, zelo otežuje potrjevanje pridobljenega znanja, poleg tega tudi postavlja pod vprašaj sorazmerje med online reprezentacijo pojava, kot je na primer religija, s položajem tega pojava v družbi. Prav tako je potrebno vzeti v obzir razlike v dostopu do interneta ali digitalni razkorak. V tem okolju je namreč prisotna manjšina svetovnega prebivalstva. Iz teh pomislekov sledijo vprašanja, ki si jih bom zastavil v nadaljevanju.

1.2 Raziskovalna vprašanja

- Kakšna je vloga informacijsko komunikacijske tehnologije pri spremembah v religiji in religioznosti? Ju pomaga ohranjati, ali le pospešuje njun umik iz družbenega prizorišča?
- So se na internetu dejansko pojavile nove oblike religioznosti, ki prej niso obstajale, ali gre le za digitalno reprezentacijo že obstoječih oblik iz offline sveta?

- Ali lahko sploh govorimo o religioznem udejstvovanju na internetu in kakšne poizkuse tovrstnega udejstvovanja poznamo?

2 Sekularizacija in razvoj sodobne družbe

Vpetost posameznikov v ekonomski sistem produkcije je dejstvo sodobne družbe. Družbe, ki se je s svojo rastjo in razvojem prisiljena stalno preoblikovati, da lahko sledi zahtevam po vse večji produktivnosti, učinkovitosti in racionalizaciji. Eden najpomembnejših načinov preoblikovanja je prav gotovo proces delitve dela. Logika tega procesa je enostavna. Če je namreč za dosego nekega cilja potrebnih več opravil, na voljo pa več ljudi, je skoraj brez izjeme bolj učinkovito, kadar se ta opravila med njih razdeli kot pa, da se vsi skupaj hkrati lotijo istega opravila. Če pa gre za nek repetitiven proces oziroma ponavljajoč se cilj, je bolj smiselno, da isti posamezniki večkrat opravljajo isto nalogo, v kateri sčasoma postanejo bolj učinkoviti preko učenja, pogosto pa tudi preko fizične adaptacije. Kot element dela je ta proces imenovan specializacija. To seveda ne velja samo za ljudi, ampak je princip učinkovitega doseganja ciljev poznan v živalskem svetu že od insektov naprej. Prav tako ne velja samo za posameznike, temveč tudi za institucije človeške družbe.

Prav zaradi tega, kako je delitev dela definirala predvsem sodobno družbo, je ena najpomembnejših tem za družbene raziskovalce. Karl Marx jo je recimo videl kot izrazito negativen pojav. Specializacija je po njegovem mnenju namreč »vsiljena« posameznikom s strani vladajočega razreda, pred tem pa ne morejo ubežati, saj se edino tako lahko preživijo. Človek je torej v celotnem ekonomskem sistemu nevoljan udeleženec. Ravno nasprotno pa je delitev dela videl Durkheim. Za razliko od Marxa jo je namreč razumel kot konsenzualno sprejeto družbeno dejstvo. To razumevanje je opisal s pojmom »organska solidarnost« ali zavedanje o raznovrstnosti nalog v družbi in pomenu specializacije znotraj njih zavoljo obstoja in napredka družbe. Ker pa sta delitev dela in specializacija vezani na kompleksnost človeške družbe, je logična posledica družbenega napredka tudi vedno večja specializacija. Ta pojav je še posebej zanimiv na primeru institucij, ki so skozi zgodovino zaradi potreb po vse

večji delitvi nalog vedno več svojih nalog prepuščale drugim institucijam, posledično pa izgubljale družbeni vpliv.

Znotraj tega procesa je nedvomno najbolj tipičen primer religija. V svoji institucionalizirani obliki je imela v preteklosti monopol nad družbenim življenjem. Religijske organizacije v takšni ali drugačni obliki so namreč imele ali neposreden nadzor nad ali pa vsaj močan vpliv na vse elemente človeške družbe. Tako je bila na primer pod okriljem religijskih organizacij socializacija otrok, edine so namreč lahko ponujale organizirano izobrazbo. Prav tako so imele nadzor nad proizvodnjo in trgovanjem preko lastništva zemlje in proizvodnih obratov. Nenazadnje pa je bil njihov vpliv tudi političen, saj so bile ponekod pod nadzorom religijskih organizacij cele vojske. Z razvojem družbe in že omenjenimi potrebami po specializaciji znotraj nje pa je religija postopoma izgubljala vpliv nad področji, ki so bila predhodno pod njenim okriljem. Na povezanost tega pojava s spremembami v družbi opozarja Luckmann, ki trdi, da »v središču tega dogajanja stojita dolgoročna specializacija religije in sprememba družbenega reda svetovnih razsežnosti« (Luckmann 1997, 84).

Ta proces je imenovan tudi sekularizacija ali proces, v katerem »religija kot način mišljenja, izvajanja specifičnih praks in institucionalizacija ter organizacija vzorcev mišljenja in delovanja, izgublja vpliv« (Wilson, 1966, XI). K tej opredelitvi je potrebno dodati, da tega pojma ne gre razumeti enodimenzionalno. Pomembno je ločiti med družbeno in individualno ravni tega pojava. Družbeno lahko razumemo kot »zmanjševanje ali celo izginjanje nekdanj odločilnega vpliva religioznih institucij in posebej cerkva na druga področja in institucije« (Flere in Kerševan 1995, 123), individualna pa se nanaša na »zmanjševanje navezanosti posameznika na cerkve in verske skupnosti« (Flere in Kerševan 1995, 123), ki se izraža tako z neudeleževanjem verskih obredov kot tudi z neupoštevanjem verskih nauk v zasebnosti.

Razumeti je treba, da sekularizacija ni ne sodoben pojav, niti ni univerzalno prisoten po svetu. Najbolj pogosto je pojem uporabljen v povezavi z dogajanjem v zadnjih stoletjih tako imenovanega »zahodnega sveta«. Družbeni vpliv religije je v preteklosti bil in še vedno je večrazsežen, vendar pa že od

srednjega veka dalje postopoma izgublja nadzor nad kanali, preko katerih lahko svoje vzorce mišljenja in delovanja uveljavlja. Nadzor nad gospodarstvom je religija začela izgubljati že s koncem fevdalizma, ko so začele stopati v ospredje ideje merkantilizma ali racionalne organizacije gospodarstva za dobrobit države. Z industrijsko revolucijo je tendenca po večji samostojnosti gospodarstva postajala vse bolj izrazita, podžgana z idejami piscev, kot je Adam Smith, ki je trdil, da je najučinkovitejše gonilo ekonomije zasebni interes posameznikov, kar je tudi temeljna ideja sodobnega kapitalizma. Sočasno je naraščala tudi želja po večji delitvi oblasti, ki je bila do tedaj združena bolj ali manj v eni osebi, preko katere pa je skoraj brez izjeme imela posreden ali neposreden vpliv na oblast tudi religija. Ponekod so se spremembe v oblasti zgodile postopoma in mirno, ponekod pa so bile spremembe hitre in nasilne. Ameriška in francoska revolucija sta prav gotovo najbolj znana primera slednjega.

Sociološka zanimivost sekularizacije izhaja predvsem iz izgube ideološkega monopola, ki je v primerjavi z gospodarskim in političnim precej bolj odporen. Neposreden vpliv, ki ga ima religija na mišljenje in vedenje ljudi preko svojih razlag smisla in interpretacij človeškega obstoja, je bolj vztrajen kot vpliv na osnovi lastništva in politične moči, predvsem zaradi nenadomestljivosti tovrstnih interpretacij. Menjava oblasti, lastništva ali načina proizvodnje se je zgodovinsko izkazala za relativno enostavno. Vsem hadronskim trkalnikom na svetu pa še vedno ni uspelo ponuditi dovolj zadovoljivo razumljive razlage obstoja in smisla. Vseeno pa tudi na tem področju prihaja do sprememb, ki so postale najbolj vidne šele v zadnjih desetletjih. Kako se te spremembe izražajo in kakšni so trendi, bom predstavil v nadaljevanju.

3 Raziskave sekularizacije

Kot že rečeno, se bom v nalogi osredotočal na individualno raven procesa sekularizacije. Kako se torej ta pojav izraža v spremembah vedenja in mišljenja posameznikov. Zavedam se, da so načini merjenja tega pojava med raziskovalci religije precej sporna tema. Razlog za to so predvsem razlike v izražanju religioznosti na osebni ravni med različnimi religijami. Ravno načini izražanja so predmet večine empiričnih raziskav religioznosti. Tako so bili

večinoma najpomembnejši viri podatkov za tovrstne raziskave pristopi, kot so štetje udeležencev pri verskih obredih, spremljanje števila krstov, cerkvenih porok, spraševanje o verski afiliaciji ipd. V najboljšem primeru tovrstni podatki niso primerljivi niti med različnimi družbami niti časovnimi obdobji. Le morda za katolicizem velja, da je religijska praksa glavni izraz religioznosti, pri večini drugih religij obiskovanje obredov ni nujno najpomembnejše merilo. Jasno je torej, da »iz obiskovanja verskih obredov ni mogoče z gotovostjo sklepati o notranji religioznosti posameznika« (Toš 2000, 199).

Bolj natančno opiše ta problem Thomas Luckmann, ki je skeptičen tako do merjenja obiskanosti obredov kot tudi do verske samoopredelitve v anketah. Po njegovem mnenju je »zavajajoče domnevati, da obstaja med 'objektivnim' izpolnjevanjem neke institucionalno predpisane norme na eni in cerkveno vezano religioznostjo kot socialno psihološkim pojavom na drugi strani enoznačno razmerje.« (Luckmann 1997, 24). Poizkusi meritve religioznosti preko merjenja odnosa do določene cerkve ali veroizpovedi po njegovem mnenju »merijo zgolj 'čustveni naboj' v odnosu do neke določene cerkvene organizacije«. Privedejo torej do »zamenjave religioznega mnenja z odnosom do cerkve« (Luckmann 1997, 24).

Navkljub pomislekom bom predstavil nekaj raziskav, ki merijo prav to: spremembe v udeležbi pri verskih obredih in spremembe v verski samoopredelitvi. V tej nalogi namreč niso predstavljene samo z namenom prikazati upad pomena religije skozi čas, temveč tudi z namenom prikazati spremembe v samih raziskavah, natančneje v postavljenih vprašanjih in ponujenih lestvicah. Od 60. let dalje, ko so znanstveniki prvič začeli raziskovati pojav sekularizacije, se je spremenil tudi način, kako je religioznost obravnavana med raziskovalci. »Sociologija župnij«, kot jo je kritično poimenoval Thomas Luckmann, danes odstopa prostor sociologiji religije, ki postaja vse bolj občutljiva za raznovrstnost doživljanja religioznosti med posamezniki.

3.1 Upad religiozne participacije (Bryan Wilson 1966)

V izhodišču bom izpostavil nekaj bolj zanimivih ugotovitev, ki jih je v svoji knjigi iz leta 1966 predstavil Bryan Wilson, ki velja za enega od pionirjev sodobne teorije sekularizacije. Vir podatkov so bili skoraj izključno arhivi cerkve Anglije, ki vodi evidenco svojih aktivnosti in števila pripadnikov že od konca 19. stoletja dalje. Spodaj navedeni podatki se torej nanašajo le na angleško cerkev, ki je uradna krščanska cerkev v Angliji, na čelu katere je trenutno kraljica Elizabeta II.

Ena prvih statistik, na katero se opirajo Wilsonove ugotovitve o sekularizaciji, je delež krščenih otrok in razmerje tega deleža z deležem potrjenih članov angleške cerkve. V angleški cerkvi ima zakrament birme kot indikator pripadnosti večji pomen kot v katoliški tradiciji. »Katoličani kot svoje pripadnike ponavadi štejejo kar vse, ki so bili krščeni, medtem ko anglikanci kot pripadnike ponavadi štejejo le tiste, ki so opravili birmo« (Wilson 1966, 5).

Tabela 3.1: Spremembe v deležu krščenih otrok in opravljenih birm

Krščeni otroci		Birme	
Leto	%	Leto	%
1900	65,0	1950	31,2
1910	68,9	1955	34,0
1920	67,8	1960	34,2
1930	69,9	1961	32,9
1940	64,1	1962	30,4
1950	67,2	1963	27,0
1960	55,4	1964	25,9
1962	53,1		

Vir: Wilson (1966, 6).

Ne opazimo samo tega, da je delež krščenih otrok v 60. letih upadel za skoraj 12 % in da je delež opravljenih birm v samo štirinajstih letih upadel za več kot 6 %, ampak upada tudi razmerje med obema indikatorjema. Opazimo lahko torej, da vedno manj oseb, ki so krščene v zgodnjem otroštvu, ohrani svojo versko pripadnost tudi v mladosti. Delež krstov je tudi nasploh še vedno

zelo visok in daleč presega ostale kazalce. Ravno zaradi tega je njegova kredibilnost, kot verodostojen indikator religioznosti, precej vprašljiva. Že Wilson sam je opozoril, da »ne moremo reči, da to predstavlja visoko stopnjo verovanja, še posebej v luči pomanjkanja praks, ki bi temu ritualu sledile« (Wilson 1966, 10). Razlog vidi predvsem v previdnosti vraževernih staršev, ki otroke krstijo bolj zaradi strahu pred nesrečo, kot pa zaradi zvestega upoštevanja verskih zapovedi.

Bolj zgovorni so morda podatki, ki so vezani na izobrazbo. Nedeljski verouk je namreč ena najpomembnejših priložnosti za seznanjanje otrok z nauki njihove religije in krepitev njihove vere. Njegov namen je bil tako socializacija kot tudi skrbništvo nad otroki, posledično pa je bil eden od mehanizmov družbene kontrole. S specializacijo sodobne družbe je večina teh nalog prešla na sistem šolstva.

Tabela 3.2: Spremembe udeležbe pri verouku

Leto	Učitelji verouka	% otrok pri verouku
1895	196000	29,8
1900	195000	29,6
1910	206000	29,8
1920	171000	24,6
1930	163000	24,2
1939	127000	21,8
1953	98000	17,7
1960	85000	13,3

Vir: Wilson (1966, 9).

Upad zanimanja za nedeljski verouk in posledično potrebe po učiteljih verouka je kar dramatičen. Omenil sem že, da je funkcije izobraževanja, socializacije in družbenega nadzora pretežno prevzel šolski sistem, Wilson pa ponudi še razlago za izgubo skrbniške funkcije. Pravi, da je »avtomobil spremenil vzorce nedeljskega počitka; starši jemljejo otroke s seboj na potovanja in rekreacijo« (Wilson 1966, 13).

3.2 Eurobarometer in pojav srednje kategorije religioznosti

Načini raziskovanja religioznosti so v zadnjih dveh desetletjih prešli skoraj izključno na anketiranje prebivalstva, zanašajo se torej na samoopredelitev. Prvi primer so podatki raziskave Eurobarometer iz leta 1994, kjer je podana primerjava s podatki iz leta 1985. V obeh anketah so anketiranci morali oceniti na lestvici od 1 do 10, kakšen je pomen boga v njihovem življenju. V tabeli so prikazane skrajne vrednosti te razsežnosti. Pozitivna stran tovrstnega pristopa, v primerjavi z že omenjenim številom udeležencev pri obredih, je merjenje religioznosti neodvisno od verske prakse anketirancev. Meriti je torej mogoče religioznost ne glede na morebitno pogosto ali redko udeleževanje pri verskih ritualih. Predvsem zaradi dejstva, da tako vprašanje predpostavlja le eno obliko religioznosti, je potrebna določena mera skeptičnosti. Nanaša se namreč le na monoteistične tradicije zahodnega sveta in kot opozarja že Luckmann, je bolj verjetno, da so s tem zajeti odnosi do cerkve kot institucije ne pa religioznost.

Tabela 3.3: Kakšen je pomen boga v vašem življenju?

Država/leto	Ni pomemben		Pomemben		
	1985 (%)	1994 (%)	1985 (%)	1994 (%)	sprem. (%)
Belgija	31	31	35	26	-9
Danska	41	43	18	14	-4
Francija	34	42	33	20	-13
Nemčija	24	24	38	33	-5
Grčija	14	4	58	77	+19
Irska	5	11	74	51	-23
Italija	13	11	64	53	-11
Luksemburg	20	24	45	33	-12
Nizozemska	38	38	35	27	-8
Portugalska	8	5	72	61	-11
Španija	14	20	46	46	0
Velika Britanija	26	37	39	32	-7
EU povprečje	22,33	24,17	46,42	39,42	-7

Vir: Eurobarometer 42 (1994, 75).

V zgornji tabeli je najbolj očiten, razen v primeru Grčije, skoraj univerzalen upad deleža oseb, ki izražajo visok pomen boga v lastnem življenju.

To pa je tudi podatek, ki najpogosteje zadovolji domneve sekularizacije. Kar morda sprva ni najbolj očitno, je trend naraščanja deleža oseb, katerim bog v življenju sploh ni pomemben. Skoraj brez izjeme se namreč ne ujema z upadom deleža oseb z odgovori na drugi strani lestvice, ponekod je ostal nespremenjen, ali pa je celo upadel. Ena od možnih razlag je ta, da je upad postopen in bo sčasoma prešel preko celotnega kontinuuma od visoke pomembnosti k nizki. Počasen prirastek deleža ljudi na spodnjem polu pomembnosti boga v njihovem življenju daje več kredibilnosti razlagi, da obstaja tendenca »sredinske opredelitve« oziroma ljudi, ki religioznosti ne zavračajo, vedno bolj pa se odmikajo od njenih bolj tradicionalnih prvin.

V primeru Eurobarometra je to spoznanje vplivalo tudi na kasnejše vprašalnike, pri oblikovanju katerih so upoštevali obstoj zgoraj omenjene vmesne kategorije. V naslednji tabeli, vzeti iz raziskave iz leta 2005, lahko opazimo, da ni več omejena na strogo polarizacijo »verjeti« in »ne verjeti« v boga. Prav tako pa se ne nanaša več samo na pojmovanje religioznosti v okviru monoteističnih tradicij zahodnega sveta. Postavljeno vprašanje je bilo »Katera od spodaj navedenih izjav je najbližje vašim prepričanjem?«, ponujeni odgovori pa so bili: a) Verjamem v boga, b) Verjamem v nadnaravno bitje ali življenjsko silo, c) Ne verjamem v boga, nadnaravno bitje ali življenjsko silo, d) Ne vem. Za lažjo primerjavo so izbrane iste države kot v primeru iz leta 1994, upoštevati pa je potrebno, da podatki niso neposredno primerljivi, saj ni bilo postavljeno isto vprašanje.

Tabela 3.4: Katera od navedenih izjav je bližje vašim prepričanjem?

Država	a (%)	b (%)	c (%)	d (%)
Belgija	43	29	27	1
Danska	31	49	19	1
Francija	34	27	33	6
Nemčija	47	25	25	3
Grčija	81	16	3	0
Irska	73	22	4	1
Italija	74	16	3	7
Luksemburg	44	28	22	6
Nizozemska	34	37	27	2
Portugalska	81	12	6	1
Španija	59	21	18	2
Velika Britanija	38	40	20	2
EU povprečje	53,25	26,83	17,25	2,67

Vir: Eurobarometer (2005, 9).

Razlike so najbolj očitne, če primerjamo države, kjer je cerkev kot institucija imela zgodovinsko vedno močan vpliv, z državami, kjer je cerkev ta vpliv večinoma izgubila. Identifikacija s krščanskim pojmovanjem religioznosti je tako zelo visoka v državah, kot so Grčija, Irska, Italija in Portugalska, kjer je tudi zelo nizek delež ljudi, ki se sicer opredeljujejo kot verujoči, vendar ne v tradicionalnem krščanskem okviru. Na drugi strani imajo države, kot so Velika Britanija, Danska in Nizozemska, večinski delež prebivalstva, ki se uvršča v to drugo kategorijo. Če primerjamo s podatki iz leta 1994 še delež oseb, ki izražajo nizka oziroma ne izražajo nikakršnih verskih prepričanj, je delež oseb, ki so leta 2005 zatrdile, da ne verjamejo v višje sile, precej manjši od pričakovanega. Lahko torej trdimo, da upoštevanje tovrstne srednje kategorije ponuja precej jasnejši vpogled v naravo religioznosti.

3.3 Klasifikacija religioznosti (Niko Toš 2000)

Več pozornosti je pomenu razčlenitve pojma religioznosti v raziskavah posvetil Niko Toš. S pomočjo podatkov iz raziskave o religioznosti v Sloveniji in v nekaterih drugih državah Srednje in Vzhodne Evrope je preučeval primernost delitve religioznosti na več tipov. Predlagal je tričleno tipologijo religioznosti, ki

»poleg jasne razpoznave, torej enoznačnega razvrščanja enot v oba skrajna tipa, omogoča tudi razpoznavo vmesne skupine kot skupine, ki le deloma prevzema in pritrjuje izrazom katoliške religioznosti, se pa vendarle v veliki meri osredotoča na izražanje verovanja v boga in dušo« (Toš 2000, 213).

Pri analizi vprašanj o tem, ali anektiranci verujejo v boga, je ugotovil, da s preprosto delitvijo na dve kategoriji »sprejemanja« in »zavračanja« dobimo le grobo sliko. Na primer v Sloveniji so se anketiranci delili na 51 % tistih, ki so odgovorili odklonilno in 49 % tistih, ki so odgovorili pritrdilno. Če delitev razširimo na tri kategorije, se skupini popolnega sprejemanja in popolnega zavračanja zmanjšata na 25 % oziroma 40 %. Če pa delitev razširimo še za eno kategorijo, skupina zavračanja sicer ostane ista, skupina sprejemanja pa se skrči na 21 %. Kar 39 % Slovencev torej vere v boga ne zavrača, vendar je tudi v celoti ne sprejme. Ta tendenca je še bolj očitna v ostalih raziskovanih državah Srednje in Vzhodne Evrope.

Tabela 3.5: Vera v boga

Število skupin	Pritrjevanje - v %		Odklanjanje - v %	
	Slovenija	7 - dežel	Slovenija	7 - dežel
2 skupini	49	57	51	44
3 skupine	25	35	40	30
4 skupine	21	32	40	25

Vir: Toš (2000, 204).

Analiza sklopa vprašanj o veri v posmrtno življenje, ki jo enači z globoko religioznostjo, nakazuje podoben trend. S tem, da je »vmesni« del še večji. Zanimivo pri tej skupini ljudi, ki so delno zavračali vstajenje od mrtvih, je, da ima visoko povezanost s trditvijo »upam, da obstaja posmrtno življenje«. Gre torej za skupino, ki dopušča možnost posmrtnega življenja, hkrati pa zavrača krščansko pojmovanje vstajenja.

Tabela 3.6: Vera v posmrtno življenje

Število skupin	Pitrjevanje - v %		Odklanjanje - v %	
	Slovenija	7 - dežel	Slovenija	7 - dežel
2 skupini	44	N/A	56	N/A
3 skupine	30	N/A	38	N/A
4 skupine	20	N/A	35	N/A

Vir: Toš (2000, 205).

Ta trend je morda najbolj očiten pri analizi odgovorov na vprašanja, ki merijo verovanje v bolj negativne strani krščanstva. »Očitno je, da negativne in represivne sestavine krščanske religioznosti v individualnem verovanju človeka močno zaostajajo za pozitivnimi, permisivnimi in optimističnimi. Tu seveda še bolj kot pri obeh do zdaj obravnavanih konceptih ('vera v boga' in 'vstajenje') prihajajo do izraza vidik individualizacije izbir, nezavezujočnost nauk in osebna domišljija« (Toš 2000, 208). Zanimivo je recimo, da je verovanje v dušo povsod zelo visoko – 75,7 % v Sloveniji in 77,6 % v ostalih obravnavanih državah.

Na osnovi svojih ugotovitev predlaga naslednjo klasifikacijo religioznosti:

- Nereligiozni – za njih je v manjši meri morda značilno le sprejemanje nekaterih pozitivnih pojmov, kot je na primer duša.
- Avtonomno religiozni – značilno je izbirno sprejemanje le pozitivnih prvin krščanskega verovanja.
- Cerkevno religiozni – skoraj izključno sprejemajo celoten spekter krščanskih verovanj, čeprav je pri negativnih to sprejemanje še vedno značilno nižje. (Toš 2000, 212)

Tabela 3.7: Pripadnost posameznemu tipu religioznosti

TIP	SLO (%)	Države (%)
Nereligiozni	60,1	49,1
Avtonomno religiozni	21,2	24,2
Cerkveno religiozni	18,7	26,7

Vir: Toš (2000, 212).

3.4 Nevidna religija (Thomas Luckmann 1997)

V nadaljevanju diplome bom največ pozornosti namenil ravno kategoriji avtonomne oziroma individualne religioznosti, ki jo je možno, kot bo razvidno kasneje, obravnavati tudi zunaj konteksta krščanske tradicije. Avtonomno religiozne osebe imajo namreč v dobi digitalne komunikacije na voljo informacije o vseh svetovnih verstvih, iz katerih si poljubno izbirajo elemente, ki kar najbolj ustrezajo njihovemu individualnemu verovanju. Kot primer je najlažje prepoznaven koncept reinkarnacije, ki je iz tradicij hinduizma in budizma v zadnjih desetletjih prešel v zahodno kulturo in se tam tudi vkoreninil kot sprejemljiva alternativa krščanskemu pojmovanju posmrtnega življenja.

Pojmovanje tovrstne, bolj individualizirane religioznosti, predvsem v okviru krščanske tradicije, je zaobjel v svojem pojmu »nevidne religije« Thomas Luckmann. Religioznost opiše s procesom transcendiranja biološke narave, za katerega meni, da je univerzalen človeški pojav. »Iz organizma – ki ni sam po sebi nič drugega kot izolirani pol 'brezsmiselnega' subjektivnega procesa – nastane sebstvo, ko se skupaj z drugimi loti 'objektivnega' in moralnega univerzuma smisla. Posameznik pri tem transcendirajo svojo biološko naravo. Povsem skladno z eno od temeljnih pomenskih plasti pojma religije je, če transcendiranje biološke narave pri človeškem organizmu označimo za religiozni pojav« (Luckmann 1997, 46).

V družbi že obstajajo formalne oblike tega procesa, katerih vsebina je zgodovinsko določena, tvorijo pa koherentno tradicijo smisla, iz katere posameznik črpa svoj smisel. Ta tradicija smisla ali svetovni nazor »je obsežen sistem smisla, v katerem so družbeno relevantne kategorije, kot so čas, prostor,

vzročnost in smoter, nadrejene bolj specifičnim razlagalnimi shemam, ki realnost členijo na segmente in te segmente hkrati povezujejo med seboj« (Luckmann 1997, 50). Prilaščanje tega nazora poteka skozi socializacijo in je v družbi institucionalizirano. Seveda pa tako v različnih družbah kot tudi v različnih časovnih obdobjih nima enotne institucionalne oblike. Tradicionalno je bila socializacija v domeni institucionaliziranih oblik religije, vendar je zaradi vse večje specializacije funkcij v moderni družbi to pristojnost večinoma izgubila. Posledica tega je odtujitev uradnega modela verovanja, torej norm, naukov in pomenov od realnega sveta, kot tudi odtujitev poklicnih religijskih izvedencev od ostale družbe.

Z razvojem družbe je v vsakdanje življenje posameznikov postavljenih vedno več dejstev, ki so v neskladju z nauki uradnega modela religioznosti. »Izvedenci bodo v najslabšem primeru prisiljeni prepoznati določeno neskladje med 'idealom' in 'realnostjo'. Če se ne želijo odreči svojemu uradnemu položaju, morajo uradni model prilagoditi zahtevam tako spremenjenih okoliščin« (Luckmann 1997, 77). Vendar pa so dogme modela, v katerega so generacije vedno znova socializirane, zgodovinsko določene, zato je proces prilagajanja tega modela lahko omejen. To vodi do vedno večjega razkoraka tudi na ravni posameznikov, katerim razlage, ki so jih sprejeli tekom socializacije, vse manj služijo za pojasnjevanje dogodkov v vsakdanjem življenju. »'Nenamerna' posledica institucionalne specializacije religije je tudi oslabitev nadrejenega položaja specifično religioznih reprezentacij v subjektivnem relevantnem sistemu« (Luckmann 1997, 78). Vse bolj so te reprezentacije potisnjene na stran, sprejete pa so zahteve posvetnih institucij.

Na individualni ravni so tovrstna protislovja lahko razrešena na različne načine. Luckmann predlaga tri najpogostejše načine, s katerimi lahko posamezniki pobotajo religiozne reprezentacije, pridobljene tekom socializacije in doživetja vsakdanjega življenja.

- Skok oziroma naivna drža. Razlaga življenjskih problemov je prirejena razlagi uradne religije na individualen način.

- Sprejetje dejstva, da so posvetne in religiozne reprezentacije nezdržljive. Slednje prevzamejo vlogo »ideala«.
- Sprejetje posvetnih vrednot, religiozne vloge pa postanejo sekundarne oziroma zavržene. (Luckmann 1997, 80)

Če religija svojega uradnega modela ne prilagaja dejanskim prioriteta ljudem, ki so vanj vztrajno socializirani, se lahko zgodi, da ga nihče ne jemlje več resno. Kar se naučijo tekom socializacije, lahko torej povsem zavržejo, ali pa sprejmejo lastne individualizirane razlage. Ker pa je uradni model religioznih razlag, kot že omenjeno, v veliki meri zgodovinsko determiniran, hkrati pa, ker je religija sama prisotna v vedno manj področjih sodobne družbe, je tovrstno prilagajanje zelo oteženo. »Institucionalna specializacija religije torej skupaj s specializacijo drugih institucionalnih področij požene v tek dogajanje, ki religijo čedalje bolj preobraža v nekakšno 'subjektivno' in 'zasebno' realnost« (Luckmann 1997, 80). Religija postane torej stvar zasebnosti, hkrati pa postane izbira posameznikove religiozne identitete svobodna. Ta izbira pa tako prevzame potrošniško naravnost širše družbe, ki ni nujno samo odnos do dobrin, ampak tudi odnos do kulture. Razlage so izbrane iz množice večih, ki so na voljo, z njimi pa si posamezniki sestavijo lasten sistem razlag.

3.5 Relevantnost individualne religioznosti

Če torej strnem dosedanje misli, lahko povzamem, da, za razliko od prvotnih predpostavk sekularizacije, sodobna družba ne postaja manj religiozna oziroma je ta trend, kjer je sploh prisoten precej počasnejši, kot je bilo sprva predvideno. Tovrstne predpostavke zavrača tudi eden od avtorjev prvotne teorije sekularizacije Peter Berger, ki pravi, da »je bilo to, kar je bilo napisano s strani sociologov religije v šestdesetih o sekularizaciji napaka. Osnovni argument je bil, da hodita sekularizacija in modernost z roko v roki. Z več modernizacije pride tudi več sekularizacije. Svet pa danes večinoma prav gotovo ni sekularen. Je namreč zelo religiozen« (Berger v Radde-Antweiler 2006b, 56). Kar se dejansko nakazuje, je pomik k bolj individualizirani obliki religioznosti oziroma »verovanju brez pripadanja«, kot pojav bolje poimenuje

Grace Davie, opiše pa ga kot »razkorak med javnimi oblikami religiozne participacije in zasebnimi prepričanji, ki niso toliko 'v upadu', kot morda nakazuje zunanje vedenje« (Davie v Kluver&Chen 2008, 117). Težko bi torej rekli, da ljudje postajajo manj religiozni, postajajo kvečjemu drugače religiozni. Na kakšne načine se religioznost izraža v sodobnem svetu, bom predstavil v nadaljevanju, pri čemer se bom omejil predvsem na religioznost v povezavi z informacijsko komunikacijsko tehnologijo.

Pred nadaljevanjem je potrebno razčistiti še, katero pojmovanje religije bo izhodiščno za nadaljnjo obravnavo. Durkheimova definicija religije na primer še vedno zelo dobro pojasnjuje družbene oblike religije. Po njegovem mnenju gre za »združen sistem verovanj in praks v odnosu do svetih stvari, torej stvari, ki so od posvetnega sveta ločene in prepovedane – verovanj in praks, ki združujejo v eno moralno skupnost, imenovano cerkev, vse, ki so jim vdani« (Durkheim 1967, 62). Vendar pa se ta definicija osredotoča v največji meri na kohezivno funkcijo, ki jo religija opravlja v človeški družbi, ne zajame pa pojmovanja religije na nivoju posameznika, pojmovanja, ki je v središču zanimanja te naloge. Za ta namen bolj primerna je definicija Williama Jamesa, ki pravi, da »religija pomeni čustva, dejanja in izkušnje posameznikov v zasebnosti, dokler sami sebe vidijo v odnosu s čimerkoli, kar dojemajo kot božansko« (William James 1902). Dovoljuje namreč pojmovanje religioznosti kot pojava, ki je do neke mere neodvisen od širše družbe in opravlja funkcije tudi na bolj individualni ravni.

Bolj sodobni sociologi religije za opisovanje individualne religioznosti pogosto uporabljajo pojem spiritualnosti, ki je nekako ideološko nevtralen, saj v ozadju ne predpostavlja nobene institucionalizirane oblike religije. »Religijo lahko povezujemo z organizacijami, rituali in ideologijami, medtem ko spiritualnost lahko povezujemo z osebo, čustvi, izkustvi in mišljenjem« (Ubani in Tirri v Martinez-Zárate, Corduneanu, Martinez 2008, 214). Spiritualnost je tako lahko pojmovana zunaj institucionalnih okvirov religije, lahko pa se to razlikovanje razširi še na pojem religioznosti. »Medtem ko je spiritualnost najpogosteje povezana s transcendo in personalizacijo verovanja, je religioznost lahko povezana bolj s 'formalizirano in institucionalizirano

manifestacijo verovanja'« (Kale v Martinez-Zárate, Corduneanu, Martinez 2008, 214). Seveda je pri tovrstni opredelitvi potrebno biti previden, saj namiguje na popolno odsotnost spiritualnosti iz konteksta organizirane religije, česar pa vsaj za namen pričujoče naloge niti ni potrebno sprejeti.

Sodobna religija in religioznost imata širok spekter pojavnih oblik, zajeti vse pa ni namen te naloge. Kot že rečeno, se bom omejil na pojavne oblike, pogojene s sodobno tehnologijo, natančneje informacijsko komunikacijsko tehnologijo. To pa z drugimi besedami seveda pomeni internet in kot del le-tega svetovni splet. V zadnjem času so se sicer pojavili nekateri primeri rabe drugih informacijsko komunikacijskih tehnologij za religiozne namene, kot je denimo s strani Vatikana odobrena aplikacija iBreviary za priljubljeno mobilno napravo iPhone, ki uporabnikom vsakodnevno pošilja dnevno molitev. Vendar pa je tovrstnih prodorov v druge tehnologije zaenkrat premalo, da bi bila upravičena podrobnejša raziskava v tej smeri. Za namen te naloge je dovolj osredotočanje na internet in kako je ta tehnologija vplivala na religijo in religiozno izražanje. Po mnenju nekaterih avtorjev je to namreč prostor, ki zelo dobro podpira tudi bolj individualne oblike religioznosti, ki so v zadnjem času, kot že povedano, v razmahu. »Internet je idealen kraj za ustvarjanje individualnega verovanja. Uporabniki ustvarijo lastna verska prepričanja iz množice, ki je na voljo na internetu« (Radde-Antweiler 2006b, 57). Poudarjajo predvsem možnost, ki jo posameznikom ponuja ta tehnologija za oblikovanje religioznega udejstvovanja v obliko, ki ustreza njihovim potrebam in namenom.

4 Odnos religije do informacijsko komunikacijske tehnologije

Odnos religije do tehnološkega napredka je zgodovinsko gledano zelo zanimiv pojav, vendar je na žalost tema preobsežna za namene te naloge. Pomembno je poudariti predvsem dvostranskost tega odnosa, saj je znanost po eni strani bila od nekdanj deležna kritik s strani religijskih institucij, ki so tehnološki napredek predstavljale kot grožnjo, po drugi strani pa so ravno te institucije bile med prvimi pri aplikaciji novih tehnologij za lastne namene. To velja še najbolj za največje tehnološke inovacije, kot je denimo tisk; Gutenbergova Biblija je bila namreč prva večja tiskana knjiga, pa vse do

televangelistov, ki so dandanes tako popularni v Ameriki, nadaljujejo pa model pridiganja preko radijskih valov, ki je poznan že od tridesetih let prejšnjega stoletja dalje. Religiozno oddajanje preko radijskih (in kasneje televizijskih) valov je namreč ustrezalo z zakonom določenemu izpolnjevanju javnega interesa¹. S še večjim zanosom in še hitreje pa so bile sprejete informacijsko komunikacijske tehnologije. Že leta 1990 je namreč Papež Janez Pavel II. o »dobi računalnikov« povedal naslednje: »Mladi ali stari, sprejeti moramo izziv novih odkritij in tehnologij tako, da vanje vnesemo moralno vizijo, zakoreninjeno v naši veri, v našem spoštovanju človeka in naši zavezanosti k spreminjanju sveta v skladu z božjim načrtom« (Papež Janez Pavel II., 1990).

Pomen zgornje izjave pa ni samo v sprejetju nove tehnologije s strani katoliške cerkve, ampak tudi v navodilu za rabo te tehnologije na način, ki je sprejemljiv znotraj konteksta krščanskih nauk. Podobno stališče je poudaril devetanjst let kasneje tudi Papež Benedikt XVI., vendar z eno pomembno razliko: »Rad bi zaključil to sporočilo s povabilom mladim katoličanom, naj prinesejo nauk svoje vere v digitalni svet. Dragi bratje in sestre, ponesite v kulturo tega novega okolja komunikacij in informacijske tehnologije vrednote, na katerih ste zgradili svoja življenja« (Papež Benedikt XVI, 2009).

Novi papež tu namreč ne izpostavlja več samo rabe informacijsko komunikacijske tehnologije na način, ki bi bil v skladu z verskimi nauki katoličanov, ampak tudi kliče k evangelizaciji znotraj tega novega prostora. Seveda je to samo en primer poziva religiozne avtoritete, k širjenju vere v okviru tehnologije računalniško posredovanih komunikacij. Sam proces se odvija že skoraj dve desetletji, vedno bolj pa je poznan pod skovanko »e-vangelizem« ali evangelizem v kiberprostoru. S pojmom kiberporstor pa je mišljen »elektronski prostor, povezan v računalniško omrežje, ki je geografsko neomejen, nefizičen prostor, neodvisen od časa, razdalje in lokacije, v katerem se odvijajo transakcije med ljudmi, računalniki ter ljudmi in računalniki« (Casey 2006, 77). Povedano enostavneje je to »konceptualen prostor, kjer so v interakciji ljudje, ki uporabljajo tehnologijo računalniško posredovanih informacij« (Kim 2005, 140).

¹ Več o zgodovini televangelizma na: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3369>

5 Religija na internetu ali internetna religija?

Na tej točki je potrebno predstaviti najpomembnejšo klasifikacijo pojavnih oblik religije na internetu, ki je vsaj v njeni osnovi sprejeta med sodobnimi raziskovalci. Gre za uvrstitev na kontinuum med dvema poloma, in sicer med posnemanjem starejših medijev, kot sta na primer televizija in tisk na eni strani in neodvisnim, kreativnim in inovativnim ustvarjanjem vsebin ter aktivnosti v kiberprostoru, ki so precej bolj uporabniško naravnane, na drugi strani. Karaflogka na eno stran tega kontinuuma postavi religijo na kiberprostoru ali »informacije, naložene s strani katerekoli religije, cerkve, posameznika ali organizacije, ki so dosegljive tako online kot tudi offline«, na drugo pa religijo v kiberprostoru ali »religijo, ki je ustvarjena in obstaja ekskluzivno v kiberprostoru, kjer uživa visoko stopnjo virtualne realnosti« (Karaflogka v Højsgaard 2005, 50). Virtualna realnost je tu mišljena kot idealni tip računalniško podprte simulacije realnosti, »namiguje pa na nemožnost ločevanja med resničnim in simuliranim, in na to, da razločitev med obema v končni fazi morda niti ni pomembna« (Wilbur v MacWilliams 2004, 213). Kot idealni tip torej virtualna realnost ni dosegljiva, k doseganju njenega približka pa stremi religija v kiberprostoru, ki je seveda tudi sama idealni tip, saj je vse, kar se v kiberprostoru nahaja, do neke mere pogojeno z elementi zunaj njega, kot so strojna oprema, uporabniki itn.

Podobno razlikovanje je ponudil tudi Helland, ki je predlagal dihotomijo online religije in religije online. Trdil je, da »obstaja jasna razlika med verskimi spletnimi stranmi, kjer ljudje lahko delujejo z neomejeno svobodo in visoko stopnjo interaktivnosti (online religija), ter večino verskih spletnih strani, ki ponujajo samo verske informacije in ne interakcije« (Helland 2005, 1). Poleg tega je prvo obliko povezoval predvsem z majhnimi in neuradnimi verskimi skupinami, drugo pa je pripisoval skoraj izključno uradnim religijskim institucijam. Vendar je to opis situacije religije na svetovnem spletu na koncu devetdesetih let, ki ga je kasneje popravil tudi Helland sam. Idealno online religiozno okolje po njegovem mnenju »ponuja tako informacije kot tudi prostor, kjer so te informacije lahko doživete« (Helland 2005, 13). Religijske spletne strani so se bile res prisiljene tako zaradi napredkov v tehnologiji kot tudi zaradi spreminjanja zahtev uporabnikov stalno prilagajati realnosti kiberprostora.

Razvoj interneta oziroma predvsem svetovnega spleta gre vedno bolj v smeri oblikovanja interaktivnega družbenega prostora, ki se najbolj izraža s postopno uveljavitvijo Web 2.0 ali spletnih strani z uporabniško generirano vsebino. Najbolj poznani tovrstni spletni strani trenutno sta YouTube in Facebook, katerih uspeh poskušajo reproducirati bolj religiozno usmerjeni projekti, kot so na primer Tangle, JewTube in Godbook. Slednji je trenutno še v razvojni fazi.

Kot že prikazano na primeru katoliške cerkve, je religiozna raba interneta pri večini religij s strani avtoritet ne samo dovoljena, ampak pogosto tudi spodbujana. Kakšne oblike religiozno udejstvovanje v kiberprostoru dejansko privzema, je največkrat izven rok teh avtoritet, razlogov za to pa je več. Med glavnimi je prav gotovo narava interneta, ki onemogoča kakršnokoli hierarhično ali omejeno obliko posredovanja informacij. S tem povezan je tako imenovan trend individualizacije in pluralizacije verovanja, ki je zabeležen že od sedemdesetih let prejšnjega stoletja dalje, uveljavitev interneta pa je ta trend še pospešila. »Internet je namreč idealen kraj za ustvarjanje individualnega verovanja. Uporabniki ustvarijo lastna verska prepričanja iz množice, ki je na voljo na internetu« (Radde-Antweiler 2006b, 57). Pojavne oblike religijskega udejstvovanja na internetu in v kolikšni meri so sploh prisotne med uporabniki te tehnologije bom predstavil v nadaljevanju.

6 Religiozna raba interneta v številkah

Ko je govora o revolucionarnih spremembah tako v religiozni rabi interneta kot tudi rabi interneta nasploh, se je potrebno zavedati, da je dostop do te tehnologije tako v svetovnem merilu kot tudi znotraj posameznih regij zelo neenakomerno razporejen. Ta neenakost ali tako imenovani digitalni razkorak je najbolj izrazit v svetovnem merilu, saj obstajajo zelo velike razlike v uporabi interneta med manj razvitimi svetovnimi regijami, kot so Afrika, Azija in Južna Amerika na eni strani, ter Evropa, Avstralija in Severna Amerika na drugi. Manj izrazita, a vseeno pomembna, je razlika znotraj posameznih regij, ki je vezana na razlike v populaciji, kot so na primer razlike v spolu, starosti in socialnem položaju. Čeprav te razlike počasi izginjajo, ima po podatkih Internet World

Stats za leto 2009 dostop do interneta le 24,7 % svetovne populacije, kar je velik porast v primerjavi z letom 2000, ko je imelo dostop do interneta le 6,9 % svetovne populacije. To je tudi obdobje, iz katerega izvira velik del raziskav religije na internetu. Če upoštevamo še, da je le majhen delež svetovnih uporabnikov interneta kdajkoli uporabil internet za religiozne namene, postane v svetovnem merilu ta delež skoraj zanemarljiv, zato se bom v nadaljevanju osredotočil na Združene države Amerike, ki so vodilne v svetu po internetni penetraciji.

Ugotovitve raziskav organizacije Pew Internet, med njimi najjasneje raziskava Hoover, Schofield Clark in Rainie (2004), nakazujejo predvsem dva pomembna trenda. Prvi je trend internetne penetracije ali delež ljudi z dostopom do interneta, ki stalno narašča in je vezan tako na razvoj v tehnologiji, kot tudi družbeni, ekonomski in socialni napredek. Leta 2000 je imela v Združenih državah dostop do interneta skoraj tretjina ali 92,8 milijona vseh državljanov. Leta 2001 je ta delež narasel na 39 %, leta 2004 na 44 %, po zadnjih podatkih pa ima dostop do interneta že kar 74,4 % Američanov. Za namen te naloge je zanimivejši trend naraščanja deleža tako imenovanih religiozних surferjev ali »tistih, ki so internet že uporabili za iskanje religiozних oziroma spiritualnih informacij, ali pa se z religioznim oziroma spiritualnim namenom povezujejo z drugimi« (Larsen 2004, 16). Leta 2000 so tovrstni uporabniki interneta predstavljali 21 % celotne populacije internetnih uporabnikov, leta 2001 pa je ta delež narasel na 25 %. Zanimiv podatek na tej točki je, da je ta delež do leta 2004 narasel kar na 64 %. Razlog za to so bile predvsem globoke kulturne spremembe, ki so nastale kot posledica dogodkov 11. septembra 2001. Raziskava Pew Internet iz leta 2002 namreč ugotavlja, da je 51 % Američanov mnenja, da je nauk 11. septembra pomanjkanje religije v svetu. Kar 41 % uporabnikov, ki interneta nikoli prej niso uporabljali za religiozne namene, je po tem dogodku začelo pošiljati ali prejemati prošnje za molitev, 23 % pa se jih je začelo zanimati za islam preko interneta.

Larsen (2004) iz rezultatov zgoraj navedenih raziskav izpostavi še dva podatka, ki lahko prispevata k razjasnitvi religioznega udejstvovanja na internetu. 74 % religiozних surferjev se udeležuje offline verskih obredov na

tedenski ravni. Poleg tega so tisti, ki se najbolj udeležujejo online, tudi offline najbolj aktivni. Po drugi strani pa je le 4 % religiozних surferjev, ali približno 1 % vseh ameriških uporabnikov interneta, kadarkoli sodelovalo v kakršnikoli obliki religioznega čaščenja na internetu. Ti podatki torej nakazujejo, da gre pri religiozni rabi interneta v veliki meri za dopolnjevanje offline aktivnosti preko iskanja informacij in ohranjanja oziroma vzpostavljanja stikov, kar ne predstavlja bistvene razlike v primerjavi z načini rabe ostalih medijev in tehnologij. Le redkim pa internet predstavlja sprejemljivo nadomestilo offline religioznega udejstvovanja.

Raziskave tudi nakazujejo, da je pri religiozних uporabnikih interneta na prvem mestu iskanje informacij, na drugem pa povezovanje z drugimi verniki preko elektronske pošte oziroma v zadnjem času vse bolj preko tehnologije neposrednega sporočanja ali spletnih socialnih omrežij. Eno od možnih razlag motivacije za tovrstno rabo interneta ponudi v svoji raziskavi Laney (2005). Osnovana je na pristopu rabe in zadovoljitve, ki trdi, da »imajo ljudje potrebe in želje, katere zadovoljujejo s spremljanjem medijev. Niso pasivni uporabniki, temveč izbirajo tiste medije, ki služijo nekemu namenu v njihovem življenju« (Blumler v Laney 2005, 166). Laney ugotavlja, da obstaja odnos med željo po okrepitvi lastnih religiozних motivov in rabo interneta za religiozne namene. Povedano drugače, obstaja želja po podprtju lastnega verovanja, ki je zadovoljena preko iskanja informacij oziroma delovanja v okolju, ki je naklonjeno temu verovanju. Pogosto se namreč med verniki v zahodnem svetu pojavlja občutek odtujenosti, saj po njihovem mnenju tako politika kot tudi mediji premalo upoštevajo njihova verska stališča. Ta občutek bolje ponazorijo izjave nekaterih anketiranih uporabnikov, ki trdijo na primer, da jim »internet pomaga spoznati, koliko kristjanov je dejansko na svetu« in da »verske spletne strani vsebujejo informacije, ki jih v sekularnih medijih ni« (Laney 2005, 176–177). Pojav je poznan drugače tudi kot beg na splet, vezan pa je na občutek ogroženosti lastnih religiozних prepričanj v okolju, ki postaja vedno bolj sekularno. Morda najbolj tipičen primer je muslimanska diaspora v zahodnem svetu, ki se je v zadnjih desetletjih izredno hitro povečala, hkrati pa se je znašla v njihovi kulturi v relativno nenaklonjenem okolju. To je privedlo do izrazite želje po povezovanju z matično kulturo, izraža pa se v popularnosti spletnih strani,

kot je na primer www.islamicity.com, kjer ponujajo tako informacije kot tudi priložnost za povezovanje med verniki na različnih koncih sveta.

7 Socializacijski aspekti religije na internetu

Seveda poleg že omenjenega bega na splet obstajajo za religiozno rabo interneta tudi druge motivacije. Kot že omenjeno, religijske institucije zavzeto izkoriščajo to novo tehnologijo za samopromocijo, vendar to počnejo na načine, ki so bili prisotni že v okviru drugih medijev, kot so tisk, radio in televizija. »Internet pa je osnovan na komunikaciji večih z večimi, kar predstavlja obliko omrežne interakcije, ki je bistveno drugačna od oblik komunikacije enega z večimi, ki jih uporabljajo centralizirane hierarhije« (Castells v Helland 2005, 4). Kljub temu da je na voljo veliko različnih programskih rešitev, ki bi spletnim stranem uradnih religij dodale večje možnosti interaktivne participacije, se tega namenoma izogibajo. S tem namreč zagotavljajo svoj položaj v hierarhiji komunikacij. Informacije, posredovane s strani avtoritet, pa so za mlajše ljudi, ki hkrati tudi predstavljajo daleč največji delež uporabnikov interneta, redkokdaj zadovoljive. Mladi namreč nenehno »iščejo načine, kako izoblikovati lastno identiteto, neodvisno od religijskih institucij in pravil ter hierarhij, povezanih z njimi« (Lövheim 2005, 17). Zato se po odgovore na svoja eksistencialna vprašanja zatekajo k spletnim prostorom, neodvisnim od religijskih avtoritet, kjer si lastno identiteto izoblikujejo na osnovi enakovredne participacije s sovrstniki.

7.1 Spletne verske skupnosti

Tovrstnim spletnim prostorom oziroma omrežjem spletnih prostorov se pogosto pripisuje naziv spletne verske skupnosti, ki so največkrat sestavljene iz geografsko oddaljenih ljudi z istimi verskimi prepričanji ali pa, kot že omenjeno, iz mladih, katerim ponujajo prostor za osebno rast in konstrukcijo identitete. Vendar pa je pojmovanje skupin, ki se oblikujejo okoli ene ali večih spletnih strani, forumov ali klepetalnic kot skupnosti sporno. Še vedno namreč ni sprejeto enotno razumevanje tega, kaj konstituira spletno skupnost. Dandanes se namreč že skoraj vsaka najmanjša spletna razpravna deska razglasuje za skupnost. Vendar kot opozarja Cowan, »članstvo na nekem forumu še ne

pomeni članstvo v skupnosti tega foruma« (Cowan 2004, 57). S tem namiguje predvsem na različne nivoje sodelovanja posameznih članov, Dawson pa dodaja, da »skupnost obsega več kot samo družbeno interakcijo, zato niso vse virtualne skupine tudi skupnosti« (Dawson 2004, 71).

Kot skupnosti Brint definira »skupine ljudi, ki si delijo skupne aktivnosti ali prepričanja, in ki jih vežejo primarno vezi naklonjenosti, zvestobe, skupnih vrednot ali osebne navezanosti, te vezi pa so izražene z rednimi in cenjenimi interakcijami« (Brint v Krogh & Pillifant 2004, 190). Za večino skupin na internetu, še posebej, če gre za skupine, ki jih združuje nek religiozni namen, lahko rečemo, da si delijo vsaj skupna prepričanja, če ne tudi skupne aktivnosti. Če pri slednjih že ne gre za skupne aktivnosti obrednega značaja, se lahko zadovoljimo že s sodelovanjem v komunikaciji znotraj teh skupin kot skupno aktivnostjo. Interakcije znotraj njih torej nedvomno obstajajo, a kot že rečeno, interakcije niso zadosten pogoj za skupnost. Izziv pri prepoznavanju skupnosti na internetu predstavljajo predvsem oblike teh interakcij, ki največkrat ne nakazujejo na prav posebno navezanost ali naklonjenost med člani. Ravno zaradi lastnosti teh skupin, kot sta na primer anonimnost in enostavnost vstopa ali izstopa, je večina avtorjev previdna pri dodeljevanju oznake skupnost.

Dawson (2004) ponudi šest elementov, ki morajo biti prisotni v skupini na internetu, da se jo lahko upravičeno imenuje virtualna skupnost. Prvi tak element je interaktivnost oziroma komunikacija, ki kar najbližje posnema »face-to-face« komunikacijo. Izmenjave preko interneta se razlikujejo v zaporedju sporočil, v kolikšni meri se ta sporočila navezujejo na prejšnja in v kolikšni meri izmenjava sporočil »ustvarja feedback zanko, ki kaže na skupen interpretativni kontekst, ki omogoča pojav novih, soustvarjenih pomenov« (Dawson 2004, 76). Seveda se je potrebno zavedati, da tudi v »face-to-face« komunikaciji interaktivnost ni popolna, temveč se tovrstna komunikacija nahaja na kontinuumu med enostranskim sporočanjem in popolno interaktivnostjo. Drugi element, ki mora biti prisoten, je stabilnost članstva ali prispevanje sporočil s strani članov dovolj pogosto in dovolj dolgo časa. Virtualni prostor, v katerem se nahaja ta skupina, ne sme vsebovati le bežnih izmenjav mnenj mimoidočih uporabnikov interneta, temveč se morajo teh izmenjav večkrat udeleževati tudi

iste osebe. Na to je vezan tretji pogoj, ki zahteva od sodelujočih stabilnost identitete. Kot že omenjeno, je tako članstvo v virtualnih skupinah kot tudi odstop od tega članstva zelo enostaven. Prav tako je le redkokdaj od članov zahtevano razkritje kakršnihkoli osebnih podatkov. Člani morajo torej biti vedno prepoznavni kot ista oseba, zato ne smejo menjati uporabniških imen, opisov, računov ipd.

Naslednji element je prisotnost neke oblike družbenega nadzora. Sodelujoči morajo izkazovati občutek odgovornosti do nadaljevanja komunikacije preko oblikovanja in vzdrževanja norm ter sistemov za obvladovanje deviantnosti. Prispevki, ki so za skupino disruptivni, morajo torej biti soočeni z neko obliko kontrole, ki ohranja nivo komunikacije. Uporabniki so tako lahko ignorirani ali pa celo odstranjeni iz skupine in blokirani. Peti element, ki naj bi nakazoval na obstoj skupnosti, je osebna zavzetost članov, ki morajo do neke mere izkazovati bolj osebno zanimanja za ostale člane, ki ni v celoti povezano z namenom skupine. Predvsem je to bistveno zaradi zблиževanja članov, ki je zaradi anonimne narave delovanja na internetu precej oteženo. Navezanost med njimi zelo pozitivno vpliva tudi na prejšnjo točko, torej odgovornost do skupnosti, ki je bolj prisotna v skupinah, kjer so vezi med člani močnejše. Zadnji pogoj za obstoj virtualne skupnosti je prisotnost v javnem prostoru. Prisotnost na internetu temu pogoju sicer ustreza, vendar se postavlja vprašanje, kako uvrstiti primere, kot so zaprti forumi oziroma katerikoli drugi prostori, do katerih je možno dostopati le z geslom. Popolnoma zaprte skupine se ne morejo ohraniti, saj je postopno odhajanje članov neizogibno. Če se želijo ohraniti, morajo biti vsaj do neke mere odprte za nove člane.

S pomočjo zgoraj navedenih lastnosti lahko torej identificiramo skupino ljudi v kiberprostoru kot virtualno skupnost. Vendar pa obstaja še ena značilna lastnost virtualnih skupnosti, to je kratkotrajnost obstoja. »Spletne strani, ki niso bile posodobljene že več mesecev ali celo let, forumi, ki izginejo zaradi pomanjkanja članov ali prometa sporočil, klepetalnice, ki degradirajo v nič več kot zmerjanje s kraticami, vse to priča o krhki in eksperimentalni naravi sodobne skupnosti v tem novem prostoru komunikacij« (Cowan 2004, 199). Internet je posejan z neuspešnimi poizkusi oblikovanja skupnosti in z ostanki skupnosti, ki so

morda obstajale le kratek čas. Vseeno pa obstajajo tudi zelo uspešne in dolgotrajne skupnosti, ki so lahko strokovne, verske, politične, zabavne ali kakršnekoli druge narave. Kim (v Krogh & Pillifant 2004) na primeru Hiše Netjer, poganske skupnosti, ki obstaja tako na internetu kot tudi v resničnem svetu, predlaga nekaj strategij uspešnega načrtovanja virtualne skupnosti. Uspešna virtualna skupnost mora imeti jasen namen v življenju njenih članov in jasen cilj za ustanovitelje. Za oboje mora imeti vprašanje »Zakaj smo tukaj zbrani?« jasen odgovor, drugače bodo najverjetneje zelo kmalu izgubili interes. Omogočeno in vzpodbujano mora biti tudi vzpostavljanje tesnejših odnosov med člani, ker bodo »ljudje morda res prišli v skupnost zaradi vsebine, vendar pa bodo ostali zaradi odnosov v njej« (Kim v Krogh & Pillifant 2004, 194). Ustvarjen mora biti sistem napredovanja v članstvu, na primer iz novincev do starešin, s čimer se vzpodbuja aktivno sodelovanje v skupnosti in do neke mere tudi tekmovalnost v njej. Vodje morajo biti čim bolj fleksibilni in se prilagajati zahtevam članov, poleg tega pa morajo aktivno vpodbujati inovativne ideje, skupnost je navsezadnje namenjena članom, zato jim mora biti tudi karseda prilagojena. Organizirani morajo biti redni dogodki, ki združujejo skupnost ne samo na istem prostoru, ampak tudi ob istem času, imajo jasen namen, začetek, sredino in konec. Ko tovrstni dogodki zavzamejo položaj rutine pri posameznikih, postane izstop iz skupine za njih precej težji. Prav tako pa »magični ali mundani rituali pomagajo članom razviti občutek pripadnosti in dodajajo moč in globino njihovem izkustvu skupnosti« (Kim v Krogh & Pillifant 2004, 197). Najpomembnejši izziv za dolgoročno uspešnost virtualne skupnosti je uspešno soočanje z rastjo. Bolj uspešne namreč privabljajo več novih članov, kar je sicer večinoma pozitivno in zaželjeno, vendar hkrati ogroža občutek intimnosti, ki je hkrati vezan na občutek navezanosti na skupnost kot celoto. Zato je priporočljivo, da se vzpodbuja nastajanje podskupin znotraj naraščajočih skupnosti, ki pomagajo ohranjati intimnost med člani.

Za verske virtualne skupnosti je specifično potrebno poudariti še en zelo pomemben element, ki mora biti prisoten, če se želi taka skupnost ohraniti v okolju, ki je polno enostavno dostopnih in nasprotujočih si informacij. Prisotno mora biti tako imenovano prilagajanje verjetnosti ali »proces, s katerim neka verska skupnost oziroma katerakoli družbena skupina ohranja skladnost med

lastnim pogledom na svet in informacijami, ki vstopajo v skupino iz družbenega konteksta, v katerem se nahaja. Proces je ključnega pomena za ohranjanje smisla skupnosti, čigar člani so oblegani s konkurenčnimi sporočili in resnicami iz širšega družbenega okolja» (Piff & Warburg 2005, 86). Gre za opravičevanje prepričanj v luči zunanjih informacij, ki tem prepričanjem nasprotujejo. V nekaterih primerih gre za zanikanje dejstev, v drugih pa za njihovo razlaganje in prilagajanje v kontekstu lastnih prepričanj. Ta proces je sicer pomemben tudi za religije v resničnem svetu, vendar je v kontekstu informacijsko komunikacijske tehnologije bistvenega pomena, zaradi že omenjene obilice konkurenčnih razlag.

7.2 Identiteta in internet

Kot pravita Dawson in Cowan je »življenje v kiberprostoru v kontinuiteti z resničnim življenjem, kar velja tudi za religijo« (Dawson in Cowan 2005, 1). Povedano z drugimi besedami, je za religiozno rabo interneta značilno isto kot za rabo interneta nasploh. Kot že omenjeno, je internet najpogosteje rabljen za iskanje informacij, čemur ustreza tudi skoraj neskončno število spletnih strani, ki poskušajo kar v najboljši luči predstaviti neko religijo, versko skupnost, cerkev, božanstvo in podobno. Enako velja tudi za drugo najbolj pogosto obliko rabe interneta, torej za komunikacijo in socialne stike. Za skoraj vsako religiozno usmeritev, vprašanje ali aktivnost namreč obstaja forum, razpravna deska ali klepetalnica. Glede na to, da so, navkljub vedno večji penetraciji interneta v višje starostne razrede, mladi ljudje še vedno večinski uporabniki te tehnologije, lahko torej upravičeno pričakujemo, da se bo religija na internetu najverjetneje »dogajala« ravno v okviru mlajših generacij. Za starejše je sicer resda bolj verjetno, da bodo preko spleta iskali informacije v povezavi z religijo, vendar pa so ravno mladi tisti, ki svoje religiozne izkušnje in mnenja preko interneta delijo z drugimi, s pomočjo komunikacije kot tudi vedno bolj z ustvarjanjem lastne vsebine.

Po Luckmannovem mnenju je »sodobni družbeni proces socializacije manj koherenten, kot je bil v tradicionalnih družbah. Nagla družbena preobrazba, naraščajoča družbena mobilnost, spremembe v strukturi družine in

visoka stopnja racionalne organiziranosti različnih družbenih institucij otežujejo posameznikovo vključevanje v družbeni red« (Luckmann 1997, 14). Problem sodobne mladine je torej v pomanjkanju stičnih točk v socializaciji posameznikov, kar je za družbeni red potencialna grožnja, saj lahko privede do nezaupanja in negotovosti glede vrednot, ki niso več predpostavljene kot enotne v nekem družbenem okolju. Ravno internet pa je tisti, ki prevzema vedno večjo vlogo v procesu socializacije in oblikovanju identitete s tem, ko ponuja mladim skupen prostor za oblikovanje vrednot, ki je v vse bolj individualiziranem načinu življenja vedno manj prisoten. Največ pozornosti je deležen predvsem njegov vpliv na konstrukcijo identitete oziroma »proces, s katerim posameznik razvije razumevanje samega sebe kot osebe, ločene od ostalih in hkrati povezane z ostalimi v nekem kontekstu« (Hewitt v Lövheim 2004, 55). Internet namreč lahko »obogati proces konstrukcije identitete s prispevanjem novih možnosti ustvarjanja in pridobivanja orodij, sposobnosti in znanja, potrebnega za spoprijemanje z naraščajočo negotovostjo in ambivalentnostjo pozno moderne družbe« (Lövheim & Linderman 2005, 125). Ta proces je bistvenega pomena, saj pripomore k grajenju odnosa med posameznikom in kolektivom.

V največji meri se proces konstrukcije identitete odvija na spletnih forumih, ki imajo to prednost, da so javni, komunikacija, ki poteka preko njih, pa je asinhrona, zaradi česar so dostopni komurkoli in kadarkoli, seveda pod pogojem, da imajo dostop do interneta. Predvsem pa je anonimnost tista, ki omogoča brezskrbno in svobodno oblikovanje identitete, ki ni pogojena z neko avtoriteto, kar pa je za mlade, kot že omenjeno, izjemnega pomena. Zato so forumi, namenjeni religioznim razpravam, precej pogost pojav, saj omogočajo pogovore o religiji in ekistencialnih vprašanjih z vrstniki, kar olajšuje razprave o bolj spornih temah, stereotipih in vprašanjih, ki drugače niso izpostavljena. Pomen tovrstnih odprtih razprav izpostavi Turkle, ki pravi, da »se posameznikom pomagajo spopasti z družbenimi strukturami, ki so vedno bolj dvoumne in arbitrarne tako, da se od njih oddvojijo in pričnejo dojemati realnost, sebe in druge kot konstruirane, večplastne in fleksibilne« (Turkle v Lövheim 2005, 8). Po drugi strani pa je potrebno poudariti njihovo kohezivno vlogo v luči prav teh dvoumnih in kompleksnih struktur. Posameznikom ponujajo tudi

reintegracijo idej in identitet offline sveta na načine, ki so za njih relevantni. Še posebej velja to za tiste, ki se nahajajo v okolju, ki je nenaklonjeno njihovim specifičnim religioznim prepričanjem. To so lahko denimo izseljenci, soočeni z novo kulturo, verniki v vedno bolj sekularizirani družbi ali pa pripadniki bolj marginaliziranih verskih idej, kot so na primer pogani. Vsi imajo možnost povezati se preko interneta z drugimi, enako mislečimi osebami v omrežje verske identitete, ki pomaga graditi identiteto preko krepitve prepričanj in vrednot. Posamezniki so si medsebojno v oporo in vzpodbudo, s čimer prispevajo k ohranitvi trenutnih verskih identitet, navkljub morebitnim nasprotovanjem le-tem v ožji družbi.

Pogosto smo lahko priča govoru o online identiteti kot povsem svobodni in nedvisni od offline realnosti. Internet namreč omogoča skoraj popolno anonimnost uporabnikov, ki naj bi bili zaradi tega lahko povsem neobremenjeni s posledicami svojega delovanja. Vendar pa, kot pravi Cowan, »če nam je všeč ali ne, smo omejeni s svojimi telesi ali vsaj omejeni v identitetah, ki nam jih naša telesa dovolijo prevzeti« (Cowan 2004, 174). Online identitete niso povsem neodvisne od offline identitet. Sposobnosti in resursi, ki so na voljo v resničnem svetu, namreč pogojujejo interakcijo online. Če karikiram, bo neizobražen človek recimo zelo težko prevzel identiteto kvantnega fizika, petnajstletnik pa prav tako ne bo zelo lahko prevzel identitete kakšnega politika. Zelo redko je tudi zavajanje glede lastnega spola na internetu, še redkeje pa je uspešno, saj se »uporabniki izdajajo preko iztočnic spola v računalniško posredovani komunikaciji, pogosto celo na zelo stereotipne načine« (Griffin 2004, 180). Ženske se bodo tako denimo na forumih precej bolj verjetno zatekale k neposrednim sporočilom v primeru konflikta, medtem ko bodo moški poskušali reševati konflikte preko javnih sporočil. Za forume je nasploh značilno, da oblikovanje identitete in izražanje mnenj ni povsem svobodno in neomejeno. Uporabniki, ki so bolj zgovorni, torej tisti, ki napišejo več prispevkov, se znajo bolje izražati in bolje uporabljati tehnologijo in precej lažje uveljavijo svoje mnenje. Oblikujejo se hierarhije uporabnikov glede na frekvenco in način izražanja skozi prispevke. To je posledično bolj naklonjeno pogostim uporabnikom interneta, kot so denimo mlajši, premožnejši ipd. Dejstvo je tudi, da se tako stereotipi in prepričanja kot tudi razmerja moči preslikajo na

razpravne deske, okoli njih pa se prav tako, kot v drugih prostorih javne razprave, oblikujejo večinske skupine. V odnosu do njih se oblikujejo identitete vseh ostalih uporabnikov, ki morajo izbirati med marginaliziranostjo in članstvom v njih. Vse to kaže na to, kako offline situacije vplivajo na možnosti oblikovanja online identitet in da le-te ne morejo biti nikdar zares svobodne in neodvisne, saj morajo biti prilagojene okolju, znotraj katerega se oblikujejo. Če povemo drugače, so »med pomembnimi nauki, ki se jih naučimo ob ustvarjanju in spreminjanju lastnih idenitet, kontekstualno specifične omejitve sprejemljivosti teh identitet« (Cowan 2004, 175).

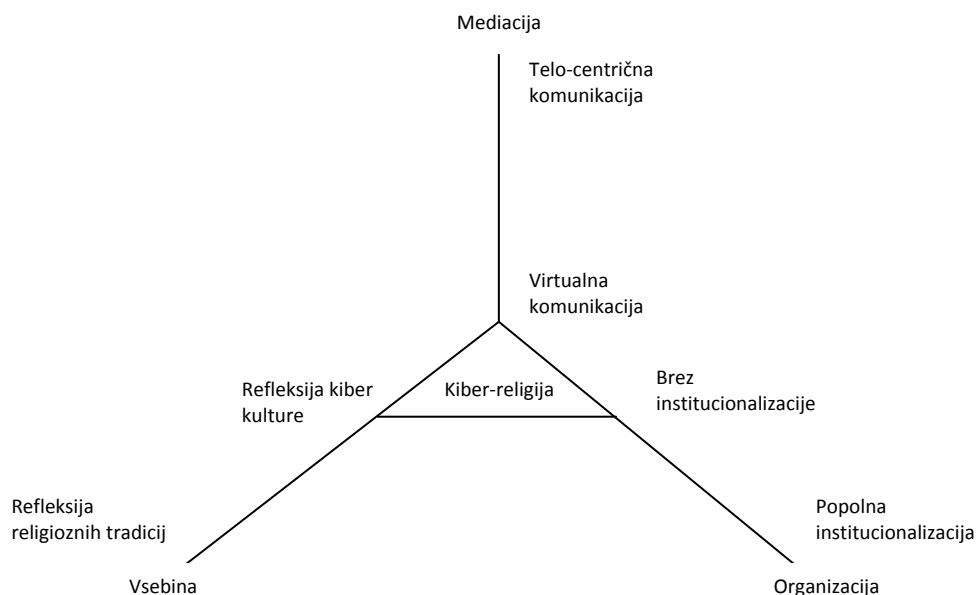
8 Oblike religij na internetu

Ali se religija sploh lahko »dogaja« na internetu? Vemo, da svetovni splet verskim skupinam služi večinoma kot nov medij za samopromocijo, kot takega pa ga sprejema tudi večina uporabnikov, ki »surfa« po tovrstnih spletnih straneh in si s tem pridobiva informacije. Vendar pa takšno delovanje s strani uporabnikov še ne moremo opredeliti kot religiozno, saj informiranje o religiji ni nujno religiozno motivirano dejanje. Po Hellandu vse to spada pod kategorijo religije online, za katero je značilna enosmerna komunikacija v kiberprostoru s strani religijskih institucij, ki si želijo čimvečji nadzor nad informacijami o svoji religiji in tem, kako jo ljudje prakticirajo. Zato se, kakor je le mogoče, izogibajo ponujanju možnosti za odprto komunikacijo med člani ali za individualno interpretacijo religioznega udejstvovanja, saj s tem tvegajo izgubo kredibilnosti in avtoritete. To pa še ne pomeni, da religioznega delovanja na internetu ni. Ravno nasprotno, vedno več je namreč spletnih strani in aplikacij, ki se odmikajo od pola religije online, vendar so to večinoma projekti, vodeni s strani posameznikov ali v nekaterih primerih komercialnih interesov. Če želijo tovrstne rešitve ponujati možnost religioznega udejstvovanja, morajo omogočiti delovanje, ki je »tako religiozno kot tudi interaktivno« (Helland 2005, 5).

Tu je treba poudariti, da tako Hellandov pol online religije kot tudi pojmovanje religije v kiberprostoru, ki ga ponudi Karaflogka v praksi, nista uresničljiva, saj sta idealna tipa, ki predpostavljata neko ekskluzivnost dogajanja v kiberprostoru. Vendar ima vsaka tovrstna religija tudi nek element zunaj

njega, pa če je to le software ali hardware, na katerem se nahajajo podatki. Upoštevati je potrebno tudi akterje, ki to religijo oblikujejo. Nemogoče je namreč, da to počnejo brez vplivov iz svojega offline življenja, ki ga gotovo imajo. Højsgaard (2005) predlaga model s tremi dimenzijami, ki predstavlja kontinuum kiber-religioznosti neke religije. Prva od teh dimenzij je mediacija, ki v bolj tradicionalnih oblikah religije poteka primarno preko osebnega stika, medtem ko je v kiber-religiji izključno računalniško posredovana. Druga dimenzija je organizacija, ki je zunaj kiberprostora zelo strukturirana glede na položaj v hierarhiji, medtem ko online hierarhije ni in velja popolna enakopravnost med člani. Najpomembnejša dimenzija je vsebina, ki je na eni strani sestavljena iz tradicionalnih verskih simbolov in pojmov, na drugi strani pa iz elementov kiberkulture, kot so satira, eksperiment, nekonformizem, subjektivna resnica, fleksibilna identiteta in podobno. Pogosto je tu prisotno tudi nasprotovanje elementom tradicionalnih religij, katere vidijo kot nepotrebne, nesmiselne ali celo škodljive, hkrati pa poudarjajo vrednote, ki so tudi del tradicionalnih religij, a jih le-te zanemarjajo na račun poudarjanja avtoritete in obsojanja drugačnosti. »Znotraj kiber-religijskega prostora je prisotno močno nasprotovanje tradicionalno strukturiranim verskim institucijam, a vendar se kiber-religija kot taka ukvarja z istimi vprašanji legitimizacije, etičnosti in pomena življenja in smrti, katera bi tudi ponavadi pripisali področju religije« (Højsgaard 2005, 56).

Slika 8.1: Model kiber-religioznosti kiber-religij



Vir: Hojsgaard (2005, 54).

Če naj bi se torej religiozno udejstvovanje vsaj delno odvijalo tudi na internetu, mora biti za uporabnike pripravljena vsaj neka oblika interakcije. Vendar to ni zadosten pogoj za pojav religije v kiberprostoru. Internet mora postati spiritualiziran ali »postati viden kot tehnologija ali prostor, ki je primeren za religiozno udejstvovanje, in s katerim lahko uporabniki svoje spletne aktivnosti vključijo v ritem svojega vsakdana« (Campbell 2005, 2). Spiritualizacija interneta je del širšega pristopa družbenega oblikovanja tehnologije, poznanega kot SST pristop, social shaping of technology, aplicirati pa ga je mogoče tudi na ožje religiozno oblikovanje tehnologije. Stoji nasproti tehnološko deterministični paradigmi, saj vidi tehnologijo v interakciji z družbenimi dejavniki. Predpostavlja, da družbene skupine uporabljajo tehnologijo na sebi lastne načine, z uporabo pa pripomorejo k spremembam v tehnologiji, ki bolj ustrezajo njihovim načinom rabe. Pristop je zanimiv predvsem v okviru bolj tradicionalnih religij, kot so denimo krščanstvo, islam ali judovstvo, kjer je tehnologija pogosto videna kot nekaj povsem posvetnega in je zato neprimerna za rabo v kakršnekoli religiozne namene, v nekaterih primerih jo zavračajo kar v celoti. Družbeno oblikovanje tehnologije je v teh primerih potrebno za zadovoljevanje kognitivne disonance, ki nastane iz nujnosti

uporabe novih tehnologij v sodobni družbi na eni strani in verskimi načeli, ki tej rabi nasprotujejo, na drugi strani.

Campbell (2005) v okviru spiritualizacije interneta identificira štiri najbolj pogoste strategije diskurza ali rabe jezika in podob, ki upravičujejo rabo te tehnologije za verske namene oziroma spiritualne prakse. Opisan je lahko denimo kot spiritualni medij, ki omogoča verske izkušnje. Osrednja ideja tega diskurza je pojmovanje interneta kot razširitve spiritualnega sveta, kot spiritualnega omrežja, ki omogoča sožitje znanosti in religije ter kot logična in naravna naslednja stopnja religioznega delovanja. Najbolj značilen je za skupnosti sodobnih poganov, ki vidijo kiberprostor kot prostor, navdahnjen z nadnaravno energijo, preko katerega lahko vplivajo na fizični svet. Drugi diskurz, za razliko od prvega, ne vidi interneta kot prostora, ki je sam po sebi spiritualen, temveč kot prostor, ki je lahko prirejen za ta namen oziroma sakraliziran. Pojavlja se predvsem s strani ljudi, kot so programerji, inovatorji ali poslovneži, ki organizirajo ali ustvarjajo spletna okolja za religiozne namene. Tako kot se lahko uporabi fizični prostor za postavitev svetega prostora, kot je na primer cerkev, se da za isti namen izrabiti tudi kiberprostor. Pri tretji pogosti obliki diskurza gre predvsem za spodbujanje rabe interneta kot orodja za promocijo vere ali za tako imenovan e-vangelizem. Predstavljen je kot nevtralno orodje, ki lahko olajša in izboljša izvajanje tradicionalnih verskih aktivnosti, hkrati pa s preseganjem geografskih, socialnih in kulturnih meja povezuje ločene verske skupnosti. Tovrsten diskurz je značilen za uradne religije in je razviden tudi iz papeških nagovorov, predstavljenih v prejšnjem poglavju. Morda najbolj pogost diskurz pa je ta, ki se pojavlja na individualni ravni, torej s strani uporabnikov, ki upravičujejo religiozno rabo interneta s poudarjanjem njegove vloge pri krepitvi njihove vernosti, občutka pripadnosti in verske identitete preko povezovanja z drugimi verniki. Sicer obstajajo še drugi, vendar so zgoraj opisani morda najbolj tipični načini rabe jezika in podob, ki pomagajo ustvariti podobo interneta kot sprejemljivega ali celo koristnega za specifične namene vernikov.

Pojavnih oblik religije na internetu je preveč, da bi lahko opisali vse, lahko pa jih okvirno razdelimo v tri kategorije, ki medsebojno nujno ne

izključujejo posameznih spletnih strani in drugih internetnih aplikacij, povezanih z versko tematiko. Te tri kategorije so izpeljane iz funkcij religije, ki jih definira Kim (2005), in sicer:

- Interpretativna funkcija ali »ponujanje razumljivih odgovorov na večna vprašanja človeškega obstoja« (Kim 2005, 140). Ljudem ponuja smisel v nerazumljivem in negotovem svetu, hkrati pa legitimizira in opravičuje neko obliko družbenega reda.
- Interaktivna funkcija ali »sposobnost religijskih organizacij, da omogočijo priložnost za ljudi, da se povežejo med seboj, si izmenjajo informacije, koristi, poglede na svet in podobno.« (Kim 2005, 140).
- Integrativna funkcija ali »oblika družbenega 'cementa', ki povezuje vernike s tem, ko skupaj sodelujejo pri ritualih in jim daje skupne vrednote in prepričanja, ki jih povezujejo v enotno moralno skupnost« (Durkheim v Kim 2005, 141).

9 Poizkus klasifikacije pojavnih oblik religije na internetu

Programske rešitve na internetu lahko obsegajo religijo v več različnih oblikah, vseeno pa lahko vsaj okvirno identificiramo primarno kategorijo glede na njihov osnovni namen, ki je ponavadi tudi razglašen v uvodnih straneh, FAQ² straneh ali pogojih uporabe. Seveda ni nujno, da se njihov namen neposredno odseva v uporabnikih, ki jih lahko uporabljajo s povsem drugačnimi nameni. V mnogih primerih je sicer motivacije uporabnikov nemogoče ugotoviti, vseeno pa jih je potrebno vzeti v zakup, kadarkoli se le da.

V prvo kategorijo bi lahko šteli vse poizkuse promoviranja neke verske skupine, institucije, prakse ali samo ideje. Zelo je sicer povezana z religijo online, kot jo pojmuje Helland, vendar pa vključuje še vse morebitne interaktivne elemente, ki so ponujeni poleg samih informacij. Tu gre lahko denimo za spletne strani, kot je www.standrewkc.org, ki poleg informacij o

² Frequently asked questions (ang.): pogosto zastavljena vprašanja.

cerkvi omogoča še prošnjo za molitev, ki je neke vrste interakcija z duhovniki te cerkve. Prav tako skoraj ni več spletnih strani z religiozno vsebino, ki ne bi imele tudi svojega foruma ali celo dodatka za neposredni klepet. Po drugi strani v to kategorijo spadajo tudi spletne strani, kot je www.vatican.va, ki so izključno viri informacij, interakcije pa poleg kontaktnih podatkov ne ponujajo. V vseh primerih je namen jasen, gre namreč za širjenje kroga vernikov preko informiranja tako pripadnikov kot tudi nepripadnikov vere na eni strani in opore že obstoječi skupnosti na drugi. Osrednjega pomena je izmenjava objektivnih dejstev in subjektivnih mnenj, vezanih na religijo, kar vključuje tudi morebitna negativna stališča. Zelo pogost pojav so namreč spletni prostori, ki so namenjeni diskreditaciji specifičnih religij in razpravam o njihovih domnevnih nevarnostih. Čeprav se zaradi zrcalne nasprotnosti ciljev zdi, da gre v tovrstnih primerih za povsem drugačen pojav, je namen isti, torej neposreden vpliv na religiozna stališča drugih uporabnikov. Najbolj omembe vredne so samooklicane kiber-religije, kot sta denimo Googlism³ ali SubGenius⁴, iz katerih vsebine je razvidno, da gre večinoma za kritiko bolj tradicionalnih oblik verovanja in izpostavljanje negativnih vidikov religije, kot so denimo status quo, konformizem in zapovedovanje resnice preko njihovega prikazovanja na satiričen način.

V drugo kategorijo bi lahko šteli tiste prostore na internetu, kjer religija stoji ob strani drugim dejavnostim, ki so z njo lahko bolj ali manj povezane, igra pa sekundarno vlogo v odnosu do glavnega namena tega prostora. Morda najbolj tipičen primer so forumi, o kakršnih je že bilo govora, torej spletni prostori asinhrono komunikacije, ki pokrivajo širok spekter različnih tem za razpravo, med katerimi je lahko tudi religija. Forum.siol.net je le en primer tovrstnega prostora, vsebuje namreč podforum Religija in filozofija, z njim pa svojim uporabnikom ponuja eno od mnogih potencialnih interesnih točk, s katerimi poizkuša povečati število članov. Prav tako bi lahko v to kategorijo uvrstili poizkuse organiziranega delovanja na političnem, socialnem ali kulturnem področju, ki je do neke mere osnovano na nekih religioznih načelih in se kot tako tudi opredeljuje. Primer slednjega je denimo

³ Več o Googlismu na: <http://www.thechurchofgoogle.org>

⁴ Več o SubGenius na: <http://www.subgenius.com>

www.christianrelieffund.org, ki nudi humanitarno pomoč, poleg tega pa pridiga Kristusov evangelij, kar je razglašeno tudi na spletni strani sami. V obeh primerih religija predstavlja neko motivacijsko točko za participacijo v aktivnosti, ki z njo ni nujno neposredno povezana. Večja verjetnost je, da bo forum privabil novega člana, če ponuja tudi prostor za razpravo o religiji in večja verjetnost je, da bo organizacija prepričala uporabnike v donacijo za nek cilj, če je le-ta utemeljen na njihovih verskih načelih. Z drugimi besedami gre za apeliranje na tisti del populacije uporabnikov interneta, ki jih religija dovolj zanima oziroma ima v njihovem življenju dovolj visok pomen, da jih privabi k sodelovanju pri tej aktivnosti.

Najmanj pogoste so oblike religije, ki bi jih lahko uvrstili v kategorijo poizkusov ustvarjanja pristnih spiritualnih izkustev na internetu. Pomankanje letih bi lahko med drugim pripisali odporu vodilnih svetovnih religij, ki vztrajno branijo stališče, da so spiritualne izkušnje možne le ob obredih, izvedenih v resničnih prostorih, z resničnimi predmeti in resničnimi ljudmi, saj je le v njih prisotna božanska sila. Seveda obstajajo denimo tudi primeri krščanskih obredov v kiberprostoru, vendar so tovrstni podvigi precej bolj značilni za marginalizirane religije, kot je na primer poganstvo. Za razliko od prvih dveh kategorij so za to značilne precej bolj inovativne programske rešitve, kot so programi za neposredno tekstovno sporočanje, avdio vizualno komunikacijo in včasih celo virtualna tridimenzionalna okolja. Predvsem z uprizarjanjem raznovrstnih ritualov v kiberprostoru poizkušajo v njem reproducirati spiritualne izkušnje, doživete v offline ritualih. Kot pravi Casey, je »kiberprostor edinstveno primeren medij za uprizarjanje verskega rituala, ker vrača ritual k njegovemu osnovnem odnosu z virtualnim« (Casey 2006, 76). Po njenem mnenju je namreč naloga rituala manifestacija navideznega, zato je virtualni svet za njegovo izvajanje odlično izhodišče. Morda najbolj idealen primer, ki ustreza tej kategoriji, je MMOE⁵ Second life, do sedaj najboljši javno dostopen približek virtualnega sveta, ki med drugim ponuja tudi možnost uprizoritve verskih obredov, navidez izjemno podobnih tistim iz resničnega sveta. Podrobnejši

⁵ Massive multiuser online environment (ang.): masovno večuporabniško online okolje.

vpogled v religije, ki se tovrstnih ritualov poslužujejo, bom predstavil v nadaljevanju.

10 Ritual v kiberprostoru

Nadja Miczek (2008) identificira dve obliki rituala, ki se pojavljata na internetu, vezani sta na že omenjeni Højsgaardovi kategoriji online religije in religije online. Ti obliki sta:

- Ritual online ali navodila in napotki za izvedbo rituala offline, ki se nahajajo na spletnih straneh predvsem v okviru sodobnega poganstva in čarovništva, kjer so samostojni obredi precej bolj pogost pojav kot skupinski. Vsebujejo lahko vse, od opisov potrebnih rekvizitov in postopkov do nasvetov glede primerne časa in prostora za izvedbo.
- Online ritual ali ritual izpeljan s pomočjo računalniško posredovane komunikacije. Edini potreben rekvizit je skoraj izključno računalniška oprema. Večinoma gre za skupinske dogodke z neko stopnjo organizacije, obstajajo pa tudi oblike samostojnih obredov, kjer so osrednja točka preko interneta dostopne podobe in zvoki, ki so ali namerno izbrani ali pa celo ustvarjeni za namen izvabljanja spiritualnih izkustev v uporabnikih.

Online ritual je morda najbolj sporna oblika religioznega delovanja v kiberprostoru, ker v večini verskih tradicij še vedno velja, da je za pristen ritual ključnega pomena fizična prisotnost, zato pa je tovrstna oblika religioznega delovanja na internetu prej izjema kot pravilo. Za bolj tradicionalne verske skupine je to stališče razumljivo, če upoštevamo že omenjeno Durkheimovo pojmovanje rituala, ki mu med drugim pripisuje integrativno funkcijo. S sodelovanjem v ritualih namreč posamezniki ne zadovoljujejo le neke osebne potrebe po spiritualnih izkušnjah, temveč tudi izkazujejo pripadnost in predanost verski skupini preko čustvenega vživetja v obred. Poleg tega »ustvarja prepričanje, da so religiozni koncepti resnični in zapovedi upravičene« (Geertz, 79). Prisotnost drugih ljudi pri ritualih torej tudi krepi lastna prepričanja in

občutek pripadnosti. Izrazit upad tovrstne participacije pa je, kot pravi Dawson, posledica »sprememb religioznih preferenc v naprednih industrijskih družbah, ki povišujejo pomen individualnega spiritualnega razvoja in osebnih verskih izkustev, namesto kulture zvestobe ali varovanja verskih skupin, identitet ali doktrin« (Dawson 2005, 22).

Spremembam na tem področju se institucionalizirane oblike religije še ne prilagajajo, saj od posameznikov še vedno zahtevajo religiozno participacijo na skupnem kraju, ob skupnem času in na enoten način. Obstajajo sicer primeri krščanskih, budističnih in celo muslimanskih obredov na internetu, vendar pa so to skoraj izključno posledice iniciative posameznikov ali manjših skupin. Zato ni presenetljivo, da večina primerov online ritualov prihaja s strani sodobnih poganov in šamanov, ki pripadajo družbeno marginaliziranim oblikam verovanja, so prostorsko zelo fragmentirani, na prvem mestu pa poudarjajo individualizem tako v interpretaciji kot izkustvu lastnega verovanja. Ne glede na religiozno tradicijo rituala, ostaja vprašanje njegove pristnosti oziroma ali je religiozna izkušnja, ki jo nudi, zares avtentična. Edina opora pri tem vprašanju nam je lahko pričevanje uporabnikov samih, ki se morajo sami opredeliti ali so izkustva, pridobljena tekom virtualnih ritualov, zares religiozna ali ne. Njihovo opredelitev je potrebno sprejeti, če je resnična ali ne, saj kot pravita Berger in Luckmann, to ni stvar sociologije, »ki se mora ukvarjati s tem, kaj velja za znanje v neki družbi, ne glede na dejansko veljavnost ali neveljavnost tega znanja« (Berger in Luckmann v Cowan 2004, 57). Pričevanje posameznikov je tudi najbolj kredibilen vir odgovora na vprašanje avtentičnosti njihove religiozne izkušnje, saj je le-ta »ponavadi razumljena kot neodvisna od človeških procesov iznajdbe. Ljudem se zgodi in ni produkt načrtnega človeškega oblikovanja – tako družbenega kot psihološkega« (Dawson 2005, 22). Upoštevati je potrebno tudi trud in resurse, ki jih posamezniki vložijo za participacijo v ritualih na internetu. Potreben je tako denar za računalniško opremo, dostop do interneta in morebitno članarino v skupini kot tudi čas za sodelovanje in učenje rituala. Pri ocenjevanju pomena rituala je dovolj zgovorno dejstvo, da se posamezniki k ritualom vračajo.

Tako lahko sprejmemo definicijo rituala, ki jo ponudi Bonewits. »Vsako urejeno zaporedje dogodkov, dejanj in misli je lahko ritual, še posebej, če so vsakič ponovljene na enak način in so namenjene za ustvarjanje predvidljivega spremenjenega stanja zavesti« (Bonewits v Cowan 2004, 122). Ta opredelitev zajema lahko vse oblike komunikacije, ki jih ponuja informacijsko komunikacijska tehnologija, torej vse od izmenjave elektronske pošte do avdiovizualne komunikacije ali celo interakcije v računalniško simuliranih tridimenzionalnih prostorih. Ne glede na obliko komunikacije si večina online ritualov deli skupno točko v svoji vsebini. V takšni ali drugačni obliki se namreč trudijo živo prikazovati predmete, prostore in občutja iz fizičnega sveta. Glavni namen tega je spodbuditi domišljijo, s pomočjo katere si udeleženci lahko ustvarijo občutek fizične prisotnosti prikazanih stvari. Tu pa leži glavna sporna točka, zaradi katere večina svetovnih religij ne priznava online rituala kot veljavnega nadomestila offline rituala. Računalniško generirana virtualna podoba nečesa po njihovem mnenju namreč ne more v ritualu nadomestiti njegove fizične prisotnosti. Na primeru izključno tekstovno izpeljanega rituala O'Leary to poimenuje kot »združevanje označevalca in označenca v tekstualni simulaciji offline zaznavnih izkustev« (O'Leary 2004, 46). Vendar je potrebno upoštevati, da to združevanje ni nov pojav, značilen samo za religijo v kiberprostoru. Prisotno je denimo v krščanskem obhajilu, kjer je vino označevalec, Kristusova kri pa označenec. Prednost obhajila pred virtualnim ritualom je le v tem, da je bila takšna združitev označevalca in označenca uradno razglašena kot sprejemljiva v prvem sklepu četrtega lateranskega koncilija⁶. Odgovor na vprašanje, ali je online ritual veljaven nadomestek offline rituala, torej lahko leži le v tem, ali je kot tak sprejet s strani avtoritet posamezne religije.

Zgodovina online rituala sega vse do začetka širše rabe interneta v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja. Najbolj se je tovrstna praksa razširila med sodobnimi pogani, ki so s tem novim medijem končno dobili možnost priti v stik z enako mislečimi posamezniki širom sveta. Značilnosti kiberprostora, kot so njegov obseg, možnost medsebojnega povezovanja in

⁶ Več o sklepih četrtega lateranskega koncilija na: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.html>

vplivanja na svetovni ravni, skrivnostnost delovanja in podobno, so zelo skladne z verovanjem poganov, ki vidijo svet kot povezan s čarobnimi energijami, preko katerih je možno s pomočjo specifičnih ritualov vplivati na predmete in dogodke. Ker jim je ta tehnologija idealno ustrezala, njena raba za obredne namene tudi ni bila sporna. Poleg tega so se zaradi anonimnosti, ki jo ponuja ta način, zaradi marginaliziranosti svojega verovanja, lahko izognili nevarnosti konflikta z ožjo družbo. Prvi odmevnejši online ritual, osnovan na ritualu iz krščanske tradicije, je bila poroka leta 1996 v tridimenzionalnem virtualnem okolju AlphaWorld. Posebej za ta namen so bili v tem okolju narejeni objekti in liki, izpeljan pa je bil izključno z avatarji⁷, s katerimi so poizkušali čim bližje posnemati potek in izgled krščanske poroke, kot jo poznamo v resničnem življenju.

Zanimivo je, da se navkljub izjemno hitremu razvoju tehnologije, online rituali niso od takrat skoraj nič spremenili. Poganski rituali so ostali omejeni na neposredno tekstovno komunikacijo, kar O'Leary pripisuje statusu, ki ga ima domišljija v njihovem verovanju. »Udeleženci v teh ritualih imajo raje tekstualno podžgano domišljijo kot nosilec ritualnega delovanja, kot pa virtualno utelešenje fizičnih in zaznavnih elementov rituala« (O'Leary 2005, 41). Sposobnosti žive vizualizacije predmetov in občutij, ki ga ima človeški um, večina poganskih tradicij namreč pripisuje magično moč. To predvsem velja za čarovništvo, tehnopoganstvo in tehnošamanizem, medtem ko tradicije druidizma in asatru še vedno prioritizirajo fizikalnost predmetov in izkustev. Način izvajanja poganskega online rituala je torej prirejen tako, da sodelujočim preko pisane oziroma bolje rečeno tipkane besede čimbolj živo prislika podobo rituala, kot bi se odvijal tudi offline. Vse od risanja čarobnih znakov po tleh do prižiganja sveč je napisano s strani vodje obreda ali starešine, medtem ko sodelujoči na isti način prispevajo svoja dejanja in tudi svoje občutke. V nekaterih primerih si sodelujoči dejansko pripravijo nekatere rekvizite, ki jih uporabljajo poleg računalnika. To so lahko sveče, posebni kamni, dišave ali celo narkotiki. Vendar pa je skoraj vedno sprejemljiva le vizualizacija teh predmetov.

⁷ Avatar je grafična reprezentacija uporabnika v računalniško podprtem okolju, ki omogoča kakršnokoli obliko interakcije z drugimi uporabniki ali okoljem samim.

Morda največjo priložnost za korak naprej v razvoju rituala je predstavljalo virtualno tridimenzionalno okolje Second Life, ki je uporabnikom poleg komunikacije in interakcije s pomočjo dokaj sofisticiranih avatarjev ponujalo še možnost oblikovanja lastnih objektov in prostorov znotraj tega okolja. Poganstvo, kot že rečeno, zaradi preference tekstovnega komuniciranja tega okolja ni širše sprejelo. Pojavila pa se je vrsta virtualnih verskih objektov, kot so cerkve, mošeje, sinagoge, budistični templji in podobno. Najbolj prominentne svetovne religije so se torej odražale tudi znotraj virtualnega sveta Second Life. Ti objekti so namreč poleg okrasne funkcije pogosto služili tudi kot prostori za izvajanje ritualov. Uporabniki so jih lahko obiskovali s svojimi avatarji, ki so omogočali tudi marsikatero človeško kretnjo. To, v kombinaciji z možnostjo tekstovnega in kasneje tudi zvočnega komuniciranja, je pripomoglo k uveljavitvi rednih ritualov, kot so molitve in pridige, v katerih so uporabniki lahko s pomočjo svojega avatarja aktivno sodelovali. Kot pravijo Martinez-Zárate, Corduneanu in Martinez »tu ne gre samo za igranje z lutkami, ki posnemajo obnašanje. Uporabnikom za avatarji to ne pomeni le užitek posnemanja kretenj. Konstruirajo tudi druge pomene svoje izkušnje v virtualnem svetu, izkušnje zgodovinsko in družbeno umeščene v resničnem svetu« (Martinez-Zárate, Corduneanu in Martinez 2008, 217). Ne gre torej le za igro v sofisticiranem večigralskem okolju, temveč »je možno, da uporabniki s tem izpolnjujejo neko spiritualno praznino, ki jo v offline svetu le s težavo zapolnijo« (Martinez-Zárate, Corduneanu in Martinez 2008, 218).

10.1 Krščanski ritual

Potrebno je poudariti, da so bili vsi ti verski objekti in obredi proizvod iniciative posameznikov in ne specifičnih religijskih institucij, obstaja pa zelo podoben primer virtualnega okolja, ki je bilo ustvarjeno posebej za namen izvajanja krščanskih pridig, poleg tega je bil projekt navkljub temu, da je bil razglašen kot neodvisen od posameznih denominacij, podprt tudi s strani angleške metodistične cerkve. Leta 2004 so se odprla vrata prve virtualne cerkve, imenovane Church of Fools, tridimenzionalne reprezentacije notranjosti tipične krščanske cerkve s klopmi, oltarjem in drugimi elementi, vsi pa so bili interaktivni. Uporabniki so torej lahko s svojimi avatarji sedeli na klopeh, stali na

oltarju in gledali verske podobe na stenah. Glavna značilnost teh avatarjev je bila možnost izvajanja kretenj, kar se je izkazalo kot ključnega pomena ne samo pri vtisu pristnosti okolja, temveč tudi pri intenzivnosti same izkušnje uporabnikov. Ta izkušnja je bila dobro povzeta v pričevanju enega od uporabnikov: »Tipkanje ukaza za prekrižanje, ki se je odražalo na zaslonu je bilo enako resnično in pomembno, kot prekrižati se z mojo fizično roko« (Jenkins 2008, 106). Pričevanja uporabnikov so nakazovala na močno čustveno navezanost in na dejanski občutek pristnosti pri izvajanju gest, kot so molitev, križanje, klečanje in podobno. Še en element, ki je prispeval k pristnosti in občutku skupnosti, je bila skupna molitev. Udeleženci so v tekstovno okence vnašali vrstice molitve v svojem jeziku, ob tej izkušnji pa je po njihovem pričevanju »izginil vsak dvom, da je ta molitev pristna, čeprav so bili udeleženci dejansko oddaljeni na tisoče kilometrov« (Jenkins 2008, 109). Sodelovali namreč niso samo Angleži, temveč tudi ljudje iz celega sveta.

Čeprav je bila cerkev odprta le nekaj mesecev, je privabila veliko medijske pozornosti, predvsem zaradi dejstva, da je bilo veliko interesa za ta projekt tudi v uradnih krogih krščanstva. Prvo pridigo v Church of Fools je namreč vodil londonski anglikanski škof Richard Chartres, prav tako pa so vse nadaljnje obrede vodili duhovniki, ki so ta poklic opravljali tudi v offline svetu. Tekom svojega delovanja je spletna stran projekta privabila v povprečju 7000 obiskov na dan, kapacitete med obredi pa so bile vedno zapolnjene. Zanimiv podatek, ki potrjuje njihov uspeh, je, da 39 % teh obiskovalcev ni nikoli oziroma so zelo redko obiskovali offline cerkvene obrede. Že v izhodišču so si namreč zastavili naslednji cilj: »Tako kot je metodistični cerkveni voditelj John Wesley prenesel svoje pridige iz cerkva na polja in ulice v 18. stoletju, smo želeli tudi mi popeljati cerkev tja, kjer so ljudje v 21. stoletju – na splet« (Jenkins 2008, 101). Prav tako je več kot polovica obiskovalcev bila mlajša od 30 let, kar še bolj priča o uspehu njihovega poslanstva, ki je približati krščanstvo mlajšim generacijam.

10.2 Kiberšamanski in tehnošamanski ritual

Širši preporod poganstva in njegov vstop v popularno kulturo je ponudil osnovo za že omenjeno individualizacijo verovanja v sodobni družbi. Predvsem

mlajše generacije, ki so bolj v stiku tako s popularno kulturo kot tudi s tehnologijo interneta, so prevzele marsikatera poganska pojmovanja o tem, kako doživeti pravo spiritualno izkušnjo. Ena od posledic tega je sodobni šamanizem ali kiberšamanizem in tehnošamanizem. V obeh primerih gre za digitalno reprodukcijo tradicionalnega šamanizma ali poizkus stika s spiritualnim svetom s pomočjo sodobne računalniške tehnologije. Šamani verjamejo, da je ta stik možen le v posebnih psihičnih stanjih, ki so vzbujena s pomočjo zunanjih dražljajev, kot so pisane podobe in glasba, telesne aktivnosti, ki se največkrat pojavijo v podobi plesa in pogosto tudi z rabo psihoaktivnih substanc. Ta psihična stanja imenujejo tudi trans ali potovanje, vzbuditi pa jih poizkušajo tako kot prej z zvočno in vizualno stimulacijo, le da so te stimulacije posredovane s pomočjo računalnikov. »Računalniške tehnologije vidijo kot orodje, integralni element niza metod za doseganje ekstatičnega stanja (zavesti), ki omogočajo in izvajajo spiritualno izkušnjo potovanja, ki je osrednjega pomena v vseh šamanističnih verskih praksah« (Martínková 2008, 46).

To velja tako za tehnošamane kot tudi za kiberšamane, vendar pa je med obema oblikama sodobnega šamanizma tudi nekaj pomembnih razlik. »Tipična kiberšamanska religiozna izkušnja potovanja v spremenjene stopnje zavesti je osnovana na predpostavki, da skozi računalnike in računalniška omrežja teče neke vrste spiritualna energija, s katero so lahko v interakciji« (Martínková 2008, 47). Za njih ne obstaja poseben del kiberprostora, namenjen izključno njihovem potovanju. Nasprotno, za namene svojih obredov ga uporabljajo zelo dinamično. Z obiskovanjem spletnih strani s podobami fraktalov, poslušanjem glasbe, uporabo posebnih aplikacij z vizualnimi in zvočnimi stimulacijami, rabo drog in podobno, poizkušajo doseči psihično stanje, ki jim pomeni spiritualno izkušnjo. Glavna značilnost rituala kiberšamanov je, da gre za samotarsko izkušnjo, ki jo delijo z drugimi le preko napotkov in nasvetov, dejanska izvedba pa je skoraj vedno individualna.

Po drugi strani gre pri ritualih tehnošamanov za skupinsko izkušnjo, kjer je zelo poudarjena vloga skupnosti, ki izvira iz tradicionalne vloge šamanov, ki so »na prvem mestu ponudniki pomoči preko svojih potovanj, medtem ko je skupnost na prvem mestu prejemnik te pomoči« (Martínková 2008, 50). Internet

za tehnošamane predstavlja predvsem pripomoček za povezovanje, organizacijo in oblikovanje skupnosti, medtem ko so dejanski rituali izvedeni v resničnem svetu. Še vedno pa ima računalniška tehnologija ključno vlogo pri njihovem izvajanju. Na prvem mestu je elektronska glasba, poznana po množici svojih podzvrsti, kot so rave, trance, tehno in tako dalje. Vizualno stimulacijo pa prispevajo računalniško generirani efekti, kot so laserji, holografske podobe in drugi svetlobni učinki. Tehnošamani so v grobem lahko razumljeni kot del širše klubske kulture plesa, elektronske glasbe in celo občasnega jemanja drog, razmejitve med obema skupinama pa pogosto skoraj ni. Kar družijo tehnošamane, je udeleževanje v klubski sceni v zavestnem zasledovanju spiritualnih izkušenj, v katerih so vsi »hkrati proizvajalci in prejemniki izkušnje potovanja« (Martínková 2008, 50).

11 Zaključek

Če se v zaključku vrnem k vprašanju tehnološkega determinizma, ki sem ga izpostavil v izhodišču te naloge, lahko iz ugotovitev, ki so sledile v nadaljevanju, vsaj za primer religije brez večjih pomislekov sklenem, da informacijsko komunikacijska tehnologija sama po sebi ni bistveno spremenila niti religije kot institucije niti religioznosti ljudi. Spremembe, ki jih vidimo danes, torej nagibanje k vedno bolj individualizirani obliki verovanja, so posledice širših družbenih sprememb, ki se odvijajo že zelo dolgo. S pomočjo tehnologij, kot je internet, pa šele pridejo do večjega izraza. Le-te namreč ponujajo možnost iz religioznega udejstvovanja izključiti tako prostorsko kot tudi časovno komponento, dobrini, ki sta sodobnemu človeku vedno bolj dragoceni.

Iz tega pa lahko izpeljem odgovor na moje prvo raziskovalno vprašanje. Internet brez dvoma prispeva k upočasnitvi procesa sekularizacije vsaj na individualnem nivoju. S tem, ko ponuja udeležbo, ki si jo lahko posamezniki sebi prilagodijo tako časovno kot tudi prostorsko, blaži vpliv drugih dejavnikov na religioznost. Dober primer so dejavniki gospodarstva, ki posameznikom puščajo vedno manj prostega časa, zaradi česar je časovno prilagodljiva oblika participacije za vernike zelo dobrodošla. Vloga interneta je torej podpiranje že prej obstoječih trendov v religiji in religioznosti, ki vedno bolj poudarjajo tako

participacijo kot tudi interpretacijo brez posrednikov, relevantnost sporočila za življenjske situacije posameznikov in čim manjši konflikt z njihovim vsakdanom.

Čeprav internet po mnenju nekaterih raziskovalcev lahko v celoti ali pa vsaj deloma zadovoljuje spiritualne potrebe vernikov, je večina religiozno usmerjenega delovanja omejenega samo na izmenjavo informacij. Raziskave kažejo, da se velika večina tega udejstvovanja kaže v obliki izmenjave elektronske pošte ali iskanju informacij oziroma »surfanju«. Vendar pa se vsaj med mlajšimi uporabniki vedno bolj uveljavlja uporaba odprtih forumov in spletnih storitev za socialno mreženje, ki predstavljajo največji potencial za pojav novih oblik religioznosti. Možnost proste razprave brez družbenih filtrov in oblikovanja lastne različice verovanja spodbuja še nadaljnji razvoj v smeri individualne religioznosti.

Glede na to, da so to smernice, ki se nakazujejo v razvoju religije, morda ni presenetljivo, da razni poizkusi imitacije ritualov v kiberporstoru do sedaj še niso doživeli dolgotrajnejših uspehov. Le v redkih primerih gre namreč za individualno delovanje in je zaradi tega pričakovati, da bo ritual informacijsko komunikacijski tehnologiji navkljub, kot oblika religiozne participacije tako online kot tudi offline, vse manj prisoten.

Bolj obrobna verovanja so tista, ki so v tem okolju našla res idealno priložnost za razširitev svojega delovanja, vendar posledično niso postala nič manj marginalizirana. Ravno nasprotno, izpostavljenost religij v resničnem svetu je reflektirana v njihovi izpostavljenosti v kiberprostoru. Islam je idealen primer tega odnosa, saj je po terorističnih napadih v New Yorku zanimanje za to veroizpoved skokovito naraslo. Na internetu se je to izrazilo v izjemni razširitvi spletnih strani, povezanih z muslimansko vero. Edino obdobje, v katerem so poganski spletni prostori doživeli visok porast obiskanosti in članstva, je bilo obdobje popularnosti televizijskih oddaj na to temo. Z ukinitvijo serij, kot so bile denimo Charmed, kjer je čarovništvo igralo osrednjo vlogo, so posledično tudi ti prostori kmalu izgubili vso privlačnost.

Zaključim lahko torej, da ljudje še vedno živimo v resničnem svetu, virtualni pa ostaja le njegov odsev, pogojen z dogodki in razmerji v njem. Vsako raziskovanje religij na internetu mora upoštevati to dejstvo. Največji uspeh so namreč dosegli tisti raziskovalci, ki so pri religioznem udejstvovanju ljudi na internetu upoštevali tudi njihovo offline resničnost, ki v največji meri vpliva na to, kako ga uporabljajo za zadovoljevanje svojih spiritualnih potreb. Seveda pa skrajno fluidna, anonimna in neobstojna narava interneta zelo otežuje tak pristop, zato je prvi izziv bodočih raziskav soočiti ti dve realnosti.

12 Literatura

1. Benedikt XVI. 2009. *43rd World communications day*. Dostopno prek: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day_en.html (2. april 2009).
2. Berger, Helen A. in Douglas Ezzy. 2004. The Internet as virtual spiritual community: Teen witches in the United States and Australia. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 160–173. New York: Routledge.
3. Berger, Peter L. 1996. Secularism in retreat. *The National Interest*. Dostopno prek: http://findarticles.com/p/articles/mi_m2751/is_n46/ai_19130142 (19. april 2009).
4. Bunt, Gary R. 2004. »Rip. Burn. Pray.«: Islamic expression online. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 112–122. New York: Routledge.
5. Campbell, Heidi. 2004. »This is my church«: Seeing the Internet and club culture as spiritual spaces. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 98–111. New York: Routledge.
6. --- 2005. Spiritualising the Internet. Uncovering discourses and narratives of religious Internet usage. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
7. Casey, Cheryl Anne. 2006. Virtual ritual, real faith: The revirtualization of religious ritual in cyberspace. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 2.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
8. Cowan, Douglas E. 2004. *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge.

9. Davis, Erik. 1995. Technopagans. May the astral plane be reborn in cyberspace. *Wired* 3.07. Dostopno prek: <http://www.wired.com/wired/archive/3.07/technopagans.html> (3. maj 2009).
10. Dawson, Lorne L. 2004. Religion and the quest for virtual community. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 69–84. New York: Routledge.
11. --- 2005. The mediation of religious experience in cyberspace. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 15–37. New York: Routledge.
12. Dawson, Lorne L. In Douglas E. Cowan. 2004. Introduction. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 1–15. New York: Routledge.
13. Dawson, Lorne L. in Jenna Hennebry. 2004. New religions and the internet: Recruiting in a new public space. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 137–159. New York: Routledge.
14. Durkheim, Emile. 1967. *The elementary forms of the religious life*. New York: The Free Press.
15. Evropska Komisija. 1995. *Eurobarometer 42: Public opinion in the European Union*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/public_opinion/standard_en.htm (23. marec 2009).
16. --- 2005. *Eurobarometer 63: Public opinion in the European Union*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/public_opinion/standard_en.htm (23. marec 2009).

- 17.--- 2006. *Eurobarometer 66: Public opinion in the European Union*. Dostopno prek: http://ec.europa.eu/public_opinion/standard_en.htm (23. marec 2009).
- 18.Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in sodobna družba*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- 19.Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- 20.Griffin, Wendy. 2004. The goddess net. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 174–188. New York: Routledge.
- 21.Helland, Christopher. 2004. Popular religion and the World Wide Web: A match made in (cyber) heaven. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 21–33. New York: Routledge.
- 22.--- 2005. Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
- 23.Herring, Debbie. 2005. Virtual as contextual: A Net news theology. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 149–165. New York: Routledge.
- 24.Højsgaard, Morten T. 2005. Cyber-religion: On the cutting edge between the virtual and the real. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 50–63. New York: Routledge.
- 25.Højsgaard, Morten T. in Margit Warburg. 2005. Introduction: waves of research. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 1–11. New York: Routledge.

26. Hoover, Stewart M., Lynn Schofield Clark in Lee Rainie. 2004. *Faith online: 64 % of wired Americans have used the Internet for spiritual or religious purposes*. Dostopno prek: http://www.pewinternet.org/~media/Files/Reports/2004/PIP_Faith_Online_2004.pdf (2. april 2009).
27. *Internet World Stats. Usage and population statistics*. Dostopno prek: <http://www.internetworldstats.com/stats.htm> (23. marec 2009).
28. James, William. 1902. *The varieties of religious experience*. Dostopno prek: <http://www.psychwww.com/psyrelig/james/toc.htm> (3. maj 2009).
29. Janez Pavel II. 1990. *24th World communications day*. Dostopno prek: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day_en.html (2. april 2009).
30. Jenkins, Simon. 2008. Rituals and pixels. Experiments in online church. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
31. Jones, Sydney in Susannah Fox. 2009. *Generations online in 2009*. Dostopno prek: http://www.pewinternet.org/~media/Files/Reports/2009/PIP_Generations_2009.pdf (2. april 2009).
32. Kim, Mun-Cho. 2005. Online Buddhist Community: An alternative religious organisation in the information age. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 138–148. New York: Routledge.
33. Kluver, Randy in Yanli Chen. 2008. The church of fools: Virtual ritual and material faith. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).

34. Kosmin, Barry A., Egon Mayer in Ariela Keysar. 2001. *American religious identification survey*. New York: The graduate center of the City University of New York.
35. Krogh, Marilyn C in Brooke Ashley Pillifant. 2004. The house of Netjer: A new religious community online. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 189–203. New York: Routledge.
36. Krüger, Oliver. 2005a. Methods and theory for studying religion on the Internet: Introduction to the special issue on theory and methodology. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
37. --- 2005b. Discovering the invisible Internet: Methodological aspects of searching religion on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
38. Laney, Michael J. 2005. Christian Web usage: Motives and desires. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 166–179. New York: Routledge.
39. Larsen, Elena. 2004. CyberFaith: How Americans pursue religion online. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 16–19. New York: Routledge.
40. Lövheim, Mia. 2004. Young people, religious identity, and the Internet. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 55–68. New York: Routledge.
41. --- 2005. Young people and the use of the Internet as transitional space. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 1.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).

42. Lövheim, Mia in Alf G. Linderman. 2005. Constructing religious identity on the Internet. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 121–127. New York: Routledge.
43. Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Založba Krtina.
44. MacWilliams, Marc. 2006. Techno-ritualization: The Gohozon controversy on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 2.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
45. Martinez-Zárata, Pablo, Isabela Corduneanu in Luis Miguel Martinez. 2008. S(l)pirituality. Immersive worlds as a window to spirituality phenomena. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
46. Martinkova, Libuse. 2008. Computer mediated religious life of technoshamans and cybershamans. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
47. Miczek, Nadja. 2008. Online rituals in virtual worlds. Christian online service between dynamics and stability. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
48. O'Leary, Stephen D. 2004. Cyberspace as sacred space: Communicating religion on computer networks. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 34–54. New York: Routledge.
49. Piff, David in Margit Warburg. 2005. Seeking the truth: Plausibility alignment on a Baha'i email list. V *Religion and cyberspace*, ur. Morten T. Højsgaard in Margit Warburg, 86–101. New York: Routledge.

50. Radde-Antweiler, Kerstin. 2006a. "Ritual is becoming digitalised". Introduction to the special issue on rituals on the Internet. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 2.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
51. --- 2006b. Rituals online: Transferring and designing rituals. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 2.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
52. --- 2008a. Religion becoming virtualised. Introduction to the special issue on religion in virtual worlds. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
53. --- 2008b. Virtual religion. An approach to a religious and ritual topography of Second life. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet 3.1*. Dostopno prek: <http://online.uni-hd.de> (3. maj 2009).
54. Toš, Niko. 2000. Primerjalna analiza religioznosti – v Sloveniji in državah Srednje in Vzhodne Evrope. *Teorija in praksa 37*: 197–228.
55. Wilson, Bryan R. 1966. *Religion in secular society: A sociological comment*. London: C. A. Watts.
56. Young, Glenn. 2004. Reading and praying online: The continuity of religion online and online religion in Internet Christianity. V *Religion online: Finding faith on the Internet*, ur. Lorne L. Dawson in Douglas E. Cowan, 86–98. New York: Routledge.
57. Žižek, Slavoj. 2003. *The reality of the virtual*. London, 11. december. Dostopno prek: http://www.youtube.com/watch?v=t5b_Q_KOGqE (10. november 2009).