

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nejc Vidrih

Neosekularizacija v Evropi

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Nejc Vidrih

Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke

Neosekularizacija v Evropi

Diplomsko delo

Ljubljana, 2013

ZAHVALA

*Za koristne nasvete in usmeritve
pri izdelavi diplomskega dela
se zahvaljujem mentorju izr. prof. dr. Marjanu Smrketu.*

Neosekularizacija v Evropi

Neosekularizacijska teorija predstavlja poskus redefinicije »klasične« sekularizacijske teorije in skuša pri tem upoštevati tudi kritike, ki prihajajo s strani zagovornikov teze o desekularizaciji. Neosekularizacija se tako nanaša na proces, pri katerem naj bi se v sodobni družbi na različnih ravneh zmanjševal pomen, vpliv in domet religijskih avtoritet ter njihovih struktur. S pomočjo longitudinalne analize empiričnih podatkov raziskave World Values Survey na izbranem vzorcu petnajstih evropskih držav lahko opazujemo, ali v sodobni Evropi proces neosekularizacije poteka. Analiza podatkov kaže na to, da lahko o procesu neosekularizacije nedvoumno govorimo le v dveh državah izbranega vzorca in sicer v Španiji ter Sloveniji. Nadaljnja analiza tudi ne razkriva jasnejših zakonitosti, ki bi jih bilo mogoče posplošiti na večino držav v zajetem vzorcu. Empirični podatki tako širšo uporabnost teorije o neosekularizaciji postavijo pod vprašaj. Na podlagi tega je predlagan ponoven premislek neosekularizacijske teze, kot tudi njena potencialna kompatibilnost z dialektičnim pristopom k obravnavi procesov sekularizacije, ki se v bodoče utegne izkazati kot tista z največ potenciala.

Ključne besede: neosekularizacija, empirična analiza, Evropa, World Values Survey.

Neosecularization in Europe

Neosecularization theory represents an attempt towards redefinition of "classic" secularization theory and also pays regard to criticisms which come from advocates of desecularization thesis. Neosecularization refers to the process in which importance, influence and scope of religious authorities and their structures decline. Longitudinal analysis of empirical data from World Values Survey on a sample of fifteen European countries enables observation of the process of neosecularization in Europe. Data analysis shows that the process of neosecularization unambiguously takes place in only two countries from the selected sample, Spain and Slovenia. Further analysis also does not reveal any evident pattern which could be generalized to the most of the countries from the sample. Thus, we can, on empirical basis, question wider applicability of neosecularization theory. Therefore, the re-evaluation of neosecularization thesis is proposed, as well as its potential compatibility with a dialectic approach towards secularization processes, which could prove to be the most useful in the future.

Key words: neosecularization, empirical analysis, Europe, World Values Survey.

KAZALO VSEBINE

1	UVOD	8
2	OPREDELITEV NEOSEKULARIZACIJE	8
2.1	Teorija sekularizacije.....	9
2.2	Desekularizacija in kritika teorije sekularizacije.....	10
2.3	Neosekularizacija kot redefinicija sekularizacijske teorije in odgovor na kritike.....	11
3	LONGITUDINALEN PREGLED EMPIRIČNIH PODATKOV	16
3.1	Bolgarija	17
3.2	Finska.....	18
3.3	Francija	19
3.4	Italija.....	20
3.5	Nemčija.....	21
3.6	Nizozemska	22
3.7	Norveška.....	23
3.8	Poljska	24
3.9	Romunija	25
3.10	Rusija.....	26
3.11	Srbija (in Črna gora).....	27
3.12	Slovenija	28
3.13	Španija	29
3.14	Švedska.....	30
3.15	Velika Britanija.....	31
4	ANALIZA PODATKOV IN UGOTOVITVE.....	32
5	SKLEP.....	34
6	LITERATURA.....	36

KAZALO TABEL

Tabela 3.1: Zaupanje v cerkve v Bolgariji v letih 1990, 1999 in 2006.....	17
Tabela 3.2: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Bolgariji v letih 1990, 1999 in 2006	18
Tabela 3.3: Zaupanje v cerkve na Finskem v letih 1990, 1996, 2000 in 2005	18
Tabela 3.4: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Finskem v letih 1990, 2000 in 2005.....	19
Tabela 3.5: Zaupanje v cerkve v Franciji v letih 1981, 1990, 1999 in 2006	19
Tabela 3.6: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Franciji v letih 1981, 1990 in 1999.....	20
Tabela 3.7: Zaupanje v cerkve Italiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2005	20
Tabela 3.8: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Italiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2005.....	21
Tabela 3.9: Zaupanje v cerkve v Nemčiji v letih 1990, 1999 in 2006.....	21
Tabela 3.10: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Nemčiji v letih 1990, 1999 in 2006	22
Tabela 3.11: Zaupanje v cerkve na Nizozemskem v letih 1981, 1990, 1999 in 2006	22
Tabela 3.12: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Nizozemskem v letih 1981, 1990 in 1999	23
Tabela 3.13: Zaupanje v cerkve na Norveškem v letih 1982, 1990, 1996 in 2007.....	23
Tabela 3.14: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Norveškem v letih 1982, 1990 in 2008.....	24
Tabela 3.15: Zaupanje v cerkve na Poljskem v letih 1990, 1997 in 2005	24
Tabela 3.16: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Poljskem v letih 1990, 1999 in 2005	25
Tabela 3.17: Zaupanje v cerkve v Romuniji v letih 1993, 1998 in 2005.....	25
Tabela 3.18: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Romuniji v letih 1993, 1999 in 2005	26
Tabela 3.19: Zaupanje v cerkve v Rusiji v letih 1990, 1995, 1999 in 2006	26

Tabela 3.20: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Rusiji v letih 1990 in 1999	27
Tabela 3.21: Zaupanje v cerkve v Srbiji (in Črni gori) v letih 1996, 2001 in 2006.....	27
Tabela 3.22: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Srbiji (in Črni gori) v letih 2001 in 2006	28
Tabela 3.23: Zaupanje v cerkve v Sloveniji v letih 1992, 1995, 1999 in 2005	28
Tabela 3.24: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Sloveniji v letih 1992, 1999 in 2005	29
Tabela 3.25: Zaupanje v cerkve v Španiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2007	29
Tabela 3.26: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Španiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2007	30
Tabela 3.27: Zaupanje v cerkve na Švedskem v letih 1982, 1990, 1999 in 2006.....	30
Tabela 3.28: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Švedskem v letih 1982, 1990, 1999 in 2006	31
Tabela 3.29: Zaupanje v cerkve v Veliki Britaniji v letih 1981, 1990, 1999 in 2006	31
Tabela 3.30: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Nemčiji v letih 1981, 1990 in 1999	32

1 UVOD

Zdi se, da razprave o (de)sekularizaciji že več desetletij predstavljajo težko rešljivo zagato, ki še danes bega teoretike sociologije religije. Se religijski pojavi res zmanjšujejo, ali pa gre v resnici pravzaprav za nasproten proces revitalizacije religijskega? Je to sploh tisto vprašanje, ki naj si ga teoretiki zastavljajo, ko gre za razprave o religijskem v družbi? Novejše razumevanje učinkov sekularizacije, znano tudi kot neosekularizacijska teorija, se v predmetu preučevanja oddalji od religije kot take in svojo pozornost preusmeri na domnevno bolj nedvoumne in lažje merljive kategorije. Ali se to izkaže kot bolj produktivno pri samem empiričnem raziskovanju, pa bom skušal preveriti tudi sam.

V diplomskem delu bom na primeru evropskih držav obravnaval proces neosekularizacije. Tako bo moj glavni cilj ugotoviti, ali v Evropi lahko govorimo o procesu neosekularizacije (če gledamo univerzalno). Na podlagi slednjega se bo moje temeljno raziskovalno vprašanje, na katerega bom skušal odgovoriti, glasilo: *Ali v sodobni Evropi poteka proces neosekularizacije?*

V diplomskem delu bom odgovore na postavljeno raziskovalno vprašanje (oblikovano na podlagi relevantnih teoretskih izhodišč) empirično preverjal s pomočjo podatkov raziskave World Values Survey, ki longitudinalno meri najrazličnejše spremenljivke v paleti številnih držav po svetu. Diplomsko delo bo tako sestavljeno iz pregleda teoretskih izhodišč in razprav o neosekularizaciji, ki mu bo sledil longitudinalen prikaz empiričnih podatkov, ki jih bom nato v končnem delu analiziral, na podlagi analize pa bodo predstavljene še glavne ugotovitve.

2 OPREDELITEV NEOSEKULARIZACIJE

Že na samem začetku je potrebno opozoriti, da v sociologiji religije ne obstaja nek univerzalen konsenz glede opredelitve izraza neosekularizacija. Glavni teoretski okvir teze o neosekularizaciji postavi Mark Chaves, ki pa bolj kot o neosekularizaciji govori o nekakšni redefiniciji »klasične« sekularizacijske teorije (Chaves 1994). Chavesovo redefinicijo

sekularizacije kot teorijo o neosekularizaciji natančneje opredeli šele David Yamane (Yamane 1997). Toda najprej se moramo vprašati, zakaj je sploh smiselno govoriti o teoriji neosekularizacije? Zakaj »klasična« sekularizacijska teorija ne zadošča? Odgovori na ta vprašanja bodo predstavljeni v nadaljevanju.

2.1 Teorija sekularizacije

Sekularizacijska teorija (sekularizacijo tu obravnavamo kot proces, ki je predikcija sekularizacijske teorije/teze oziroma njenih teoretikov) se je pojavila že s klasiki sociologije, iz teoretiziranj katerih še vedno izhajajo mnoge sodobne opredelitve sekularizacije. »V sodobnem času se je v sociologiji (religije) izraz sekularizacija tako uveljavil kot oznaka za celoto procesov in učinkov modernizacije na religijskem področju« (Flere in Kerševan 1995, 122). Eden izmed takih procesov (in po mnenju mnogih teoretikov sekularizacije med najvažnejšimi) je (strukturna in funkcionalna) diferenciacija družbenega, v tem primeru religijskega (pod)sistema (Dobbelaere 1999; Shelledy 2002). Religijsko se z diferenciacijo loči od preostalih družbenih sfer, zaradi česar so številni sekularizacijski teoretiki predvideli, da bo prišlo do zmanjšanja pomena religije v družbi (Shelledy 2002). Mnogi avtorji ob diferenciaciji omenijo še pomemben vpliv drugih dejavnikov, kot so npr. societalizacija, individualizacija in racionalizacija (skladno z Webrovo tezo o »odčaranju sveta«) (Luckmann v Houtman in Mascini 2002, 468; Weber v Dobbelaere 1999, 232).

Če poenostavimo, naj bi pri procesu sekularizacije tako šlo za 1) zmanjševanje nekdanj odločilnega vpliva religioznih institucij in s tem tudi osamosvajanje različnih področij družbenega življenja izpod religijskega/cerkvenega nadzora, 2) zmanjševanje navezanosti posameznika na cerkve in verske skupnosti, 3) zavračanje ali nesprejemanje tradicionalnih verskih predstav in nauk oziroma upadanje religioznosti med prebivalstvom ter 4) spreminjanje samih cerkva (Flere in Kerševan 1995, 123–125; Smrke 1996a, 19). Velja tudi omeniti, da je v sociologiji vrsto let prevladoval nekakšen »sekularizacijski optimizem«, ki je predvideval postopen upad pomena religije v družbi. Kmalu pa so se pojavile številne kritike s strani teoretikov, ki so menili, da je sekularizacijska teorija zmotna. Mnogi so tako začeli govoriti o t.i. procesu desekularizacije ali revitalizaciji religijskega, drugi pa, zavedajoč se

pretiranih poenostavitvev »klasične« teorije sekularizacije, težijo h kompleksnejšemu razumevanju le te in posledično njenemu redefiniranju.

2.2 Desekularizacija in kritika teorije sekularizacije

Po besedah Haddena sta vpliv in razlagalna moč teorije sekularizacije od sredine osemdesetih let dalje bistveno upadla; nekateri jo celo štejejo za zablodo zgodnje sociologije religije (Hadden v Flere in Kerševan 1995, 39). Skladno s tem Rodney Stark trdi, da je sekularizacijska teorija »doktrina«, ki sodi na »pokopališče« propadlih teorij (Stark 1999). Toda od kod izvirajo tovrstne kritike teorije sekularizacije?

Trditev, da živimo v sekulariziranem svetu, je po mnenju Petra Bergerja (čeravno je bil Berger na samem začetku »zagovornik« sekularizacijske teorije (Goldstein 2009)) napačna zato, ker je svet dandanes po njegovih besedah vsaj toliko religiozen kot nekoč, ponekod pa celo še bolj. »Modernost se nujno ne sekularizira, temveč pluralizira. Modernost ni karakterizirana z odsotnostjo Boga, temveč s prisotnostjo več različnih bogov« (Berger 2008, 1–2). Berger je tudi mnenja, da se religijske institucije niso nujno adaptirale na zahteve domnevno sekularizirane družbe, in kljub temu še vedno mnoge igrajo zelo pomembno vlogo, kar naj bi bil eden izmed dokazov, da sekularizacijska teorija ne drži (Berger 1999). Pri tem naj bi bila izjema le Zahodna Evropa: »Sekularizacijska teorija drži zgolj v Zahodni Evropi in nikjer drugod« (Berger 1999, 9). Stark pa gre še korak dlje od Bergerja in izpodbija trditev, da je katerikoli izmed evropskih narodov sekulariziran. Predlaga opustitev izraza sekularizacija v vseh teoretskih razpravah, saj naj bi ta služil le ideološkimi in polemičnim diskurzom (kot naj bi leta 1969 trdil že David Martin) (Stark in Iannaccone 1994). Stark meni, da v Evropi ni mogoče opaziti nikakršnega dlje trajajočega upada religijske participacije (oziroma večjih razlik s preteklostjo pred modernizacijo), obenem pa naj bi tudi subjektivna religioznost ostala visoka (Stark 1999).

Berger in Stark sta tako skupaj z nekaterimi drugimi znanimi teoretiki sociologije religije (kot je npr. David Martin) bolj naklonjena desekularizacijski teoriji, ki nasprotno trdi, da v sodobni družbi v resnici poteka sekularizaciji obraten proces. Berger tako desekularizacijo opredeli kot »protisekularizacijo« (Berger v Karpov 2010, 232). Pri tem naj bi bil neprekinjen

obstoj individualne »pobožnosti« eden izmed ključnih elementov, ki naj bi ovrgli sekularizacijsko teorijo (Dobbelaere 2006). Z desekularizacijo so mišljeni zlasti naslednji procesi: 1) vračanje različnih družbenih področij (politika, kultura, šolstvo) pod nadzor religije oziroma religijskih institucij in njihovo (ponovno) zavzetje središčne systemske družbene vloge ter/ali 2) »naraščanje in revitalizacija religioznosti med prebivalstvom ne glede na učinke teh procesov na družbenosistemski ravni« (Smrke 1996a, 19). Roter o revitalizaciji religijskega piše kot o sestavnem delu procesa desekularizacije (Roter 1988), medtem ko sta Flere in Kerševan na drugi strani mnenja, da o revitalizaciji (religijskega) ni smiselno govoriti kot o desekularizaciji. Po njunih besedah je bolj primerno govoriti o t.i. post-sekulariziranem stanju oziroma o procesih, ki sledijo potem, ko so se sekularizacijski procesi iztekli in ko se lahko upoštevajo tako njihovi dosežki kot njihove meje (Flere in Kerševan 1995, 157). Grace Davie pa pod vprašanj posebej postavlja predpostavko, da je sekularizacija neizogiben del modernizacije, kot tudi domnevno univerzalnost samega procesa sekularizacije (Davie 2005). Vendar pa kljub temu, da je Rodney Stark pogosto predstavljen kot eden izmed najbolj »gorečih« kritikov sekularizacijske teorije, vendarle (kasneje) skupaj z Williamom Bainbridgem zapiše, da »sekularizacija pomeni spremembo religije in ne njenega uničenja. Ne zanikamo, da se tradicionalne religijske organizacije soočajo z globokimi spremembami« (Stark in Bainbridge 2007, 280).

2.3 Neosekularizacija kot redefinicija sekularizacijske teorije in odgovor na kritike

Pozivi k redefiniciji teorije sekularizacije so se pričeli že mnogo prej preden sta o tem pisala Mark Chaves in David Yamane, za katera bi lahko dejali, da sta dva izmed najpomembnejših teoretikov, ki so konkretizirali neosekularizacijsko teorijo. Za bolj poglobljeno razumevanje sekularizacije so se med drugim zavzemali že Bryan Wilson, Steve Bruce, Niklas Luhmann, David Lyon in Karel Dobbelaere, če omenimo zgolj nekatere. Vsi izmed naštetih teoretikov so se zavedali, da je kritika sekularizacijske teorije do neke mere povsem upravičena, vendar so skušali najti rešitve s pomočjo novega premisleka sekularizacijske teze in ne z zavrnitvijo le-te ter sprejetjem desekularizacijske teorije kot »pravega« odgovora na dogajanje v družbi. Njihova teoretiziranja bi lahko tako v marsičem

označili kot nekakšen prototip novodobnih razprav o neosekularizaciji (kljub temu, da še vedno spadajo znotraj širšega okvira prej predstavljene teorije sekularizacije).

Po besedah Bryana Wilsona sekularizacija pomeni, da religija preneha biti pomemben dejavnik v delovanju družbenega sistema (Wilson v Dobbelaere 1999). Ob tem dodaja, da »proces sekularizacije religije ne uniči« (Wilson v Tschannen 1991, 412), kot je mogoče napak sklepati iz izjav nekaterih sekularizacijskih »optimistov«. Po Wilsonu se tako sekularizacija nanaša na dejstvo, da je religija izgubila vpliv na societalni, institucionalni in individualni ravni družbe (slednjo razdelitev obravnave sekularizacije na različnih ravneh kasneje nadgradi Karel Dobbelaere (Dobbelaere v Dobbelaere 1999)). Za Wilsona gre pri individualni sekularizaciji za izgubo avtoritete cerkva, da opredeljujejo verjetja, prakse in moralna načela ljudi ter usmerjajo njihova življenja. Drugače rečeno, individualna »pobožnost« lahko še vedno obstaja, toda, če se razvija razmeroma neodvisno od religijskih avtoritet, naznanja, da gre za individualno sekularizacijo (Wilson v Dobbelaere 2006, 141). (Wilson tudi poudarja, da sekularizacija v različnih državah ali celo različnih regijah poteka na različne načine in z različno hitrostjo - upoštevati je potrebno specifične kulturne in zgodovinske razmere (Wilson v Dobbelaere 2006, 143)). Sekularizacija na societalni ravni torej ni nujno povezana z individualno sekularizacijo. Po mnenju Wilsona je tako sistem tisti, ki se sekularizira in to je zanj ključno. Iz te perspektive se vsako pomembno dogajanje, ki se nanaša na proces sekularizacije, dogaja na societalni ravni, osebna verjetja pa so tako za sekularizacijo pravzaprav irelevantna (Wilson v Chaves 1994, 753).

Odziv na kritike teorije sekularizacije je bil pogosto tudi neposreden. Tako Dobbelaere pravi, da številni znani teoretiki sociologije religije kot so že omenjeni Peter Berger, David Martin, Rodney Stark, Grace Davie idr. (Woodhead in drugi v Dobbelaere 2006), ki izpostavljajo neprekinjen obstoj individualne »pobožnosti« kot tistega, ki domnevno ovrže sekularizacijsko teorijo, niso dovolj natančno prebrali Wilsonovega razumevanja individualne sekularizacije. Steve Bruce pa na drugi strani odločno zavrne trditve, da pojav novodobnih oziroma novih religijskih gibanj izpodbija sekularizacijsko tezo (Bruce 2006 tudi Houtman in Mascini 2002). Tudi Starkova namigovanja o visoki religioznosti zlasti v Vzhodni Evropi, so vsaj delno zavrnjena. Čeprav je sicer mogoče opaziti določeno mero revitalizacije religije v nekdanjih »socialističnih« državah (Smrke 1996a; Smrke 1996b), sta kriza in razkroj sekulariziranega socialističnega kolektivizma v marsikateri državi kvečjemu dodatno

»okrepila individualistično usmerjenost, kot pa ponovno oživila krščansko kolektivno eshatologijo« (Kerševan 1996, 51). Do sredine devetdesetih let še »nobena izmed nekdanjih komunističnih dežel – razen Poljske – ni stopila v izrazit desekularizacijski proces« (Smrke 1996a, 184). Voye pravi, da, »če sekularizacijo gledamo zgolj na makro (societalni) ravni, je le ta v Evropi neizpodbitno dejstvo« (Voye 1999, 275). Flere in Kerševan tudi poudarjata, da »sekularizacija ne odpravlja religije in ne razkraja religijskega polja, niti ga ne dela uniformnega oziroma enodimenzionalnega. Nasprotno: vodi do pluralizacije ne le istovrstnih religij in verskih skupnosti, ampak tudi k pluralizaciji oblik in načinov obstoja religije/religioznega in tipov religioznega združevanja« (Flere in Kerševan 1995, 157). Chaves in Gorski pa na podlagi empirične analize ovržeta trditve nekaterih teoretikov (natančneje gre za zagovornike t.i. teorije religijskega tržišča), da obstaja pozitivna korelacija med religijskim pluralizmom in religijsko participacijo (ki bi tako nakazovala, da večji pluralizem zavrača sekularizacijsko teorijo). Več religijskega pluralizma tako še zdaleč ne pomeni tudi večje religijske participacije, kot pogosto nekateri zmotno trdijo (Chaves in Gorski 2001).

Vse to pa nas pripelje do neosekularizacijske teorije. Lyon že v članku iz leta 1985 piše o nujnosti novega premisleka »klasične« oziroma »standardne« sekularizacijske hipoteze, zavedajoč se njenih pomanjkljivosti. Obenem pa ob tem poudarja, da to ne pomeni, da se koncept sekularizacije povsem ovrže (Lyon 1985, 288). Skladno s tem Casanova leta 1994 zapiše da »je to, kar običajno velja za enotno teorijo sekularizacije, pravzaprav sestavljeno iz treh zelo različnih, neenakih in neintegriranih trditev: sekularizacija kot diferenciacija sekularnih sfer iz religijskih institucij in norm, sekularizacija kot upadanje religijskega prepričanja in prakse ter sekularizacija kot marginalizacija religije v zasebne sfere« (Casanova v Davie 2005, 55). Casanova tako predlaga, da bi neodvisno drugo od druge preverjali vsako izmed teh trditev (Casanova v Davie 2005).

Slednje do neke mere upošteva tudi Mark Chaves, ki pa skuša v svojo analizo zajeti vse tri ravni (nanašajoč se na Wilsona in Dobbelaera) sekularizacije hkrati. Chaves sicer meni, da so kritike teorije sekularizacije do neke mere povsem upravičene, vendar pa v tem, ko sekularizacijsko teorijo v celoti zavrnejo kot zmotno, naredijo korak v napačno smer. Chaves tako skuša sekularizacijsko teorijo redefinirati (sam sicer pri tem ne uporablja izraza neosekularizacija) in ne zgolj braniti »klasičnega« pogleda sekularizacijske teorije. Pri tem se

delno (in kritično) zgleduje tudi po drugih (že omenjenih) teoretikih sekularizacije. Chaves tako trdi, da je sekularizacijo najbolje razumeti ne kot zaton religije, temveč kot upadanje pomena, vpliva in dometa religijskih avtoritet ter njihovih struktur. Strukture religijskih avtoritet se od drugih struktur razlikujejo v tem, da so njihove trditve legitimizirane skozi jezik nadnaravnega (Chaves 1994). Chaves se obenem strinja s kritiki teorije sekularizacije, da je zmotno trditi, da je »modernost« nezdržljiva z religijskimi prepričanji. Webrova napoved, da bosta diferenciacija in njena sopotnica racionalizacija »odčarali svet«, se je tako izkazala kot nenatančna in pretirana (Chaves 1994). Chaves pravi, da je pravzaprav »potrebno opustiti religijo kot ključen element sekularizacije in jo zamenjati z religijsko avtoriteto« (Chaves 1994, 755). To pa sovpada tudi z Dobbelaerjevo trditvijo, da »religioznost posameznikov ni ustrezen indikator, ko gre za obravnavo procesa sekularizacije« (Dobbelaere 1999, 239). Pri opredelitvi religijske avtoritete do neke mere Chaves izhaja iz Maxa Webra, vendar jo sam tudi modificira, saj pravi, da bi bila neposredna analogija z Webrovo opredelitvijo politične avtoritete zmotna. Strukturo religijskih avtoritet tako opredeli kot družbeno strukturo, ki skuša vzpostaviti lasten red in doseči svoje cilje z nadzorovanjem posameznikovega dostopa do želenih dobrin, kjer legitimizacija tovrstnega nadzora vključuje nadnaravno komponento, ne glede na njeno moč (Chaves 1994, 755–756). Sekularizacija v tej »redefinirani« podobi tako pomeni zmanjšanje tega do kakšne mere so posameznikova dejanja podrejena religijskemu nadzoru« (Chaves 1994, 757). Chaves tudi pravi, da številni kritiki sekularizacije domet religijske avtoritete v svojih analizah povsem spregledajo (Chaves 1994).

Z oznako neosekularizacijske teorije, Chavesovo pisanje označi šele David Yamane leta 1997. Neosekularizacijska teorija naj bi bila nekakšna alternativa, ki bi presegla nasprotovanja med »klasično« teorijo sekularizacije in njenimi kritikami (ki povečini prihajajo s strani teoretikov desekularizacije). Tako kot Chaves se tudi Yamane zaveda, da so določene kritike sekularizacijske teorije povsem upravičene in se zavzema za njen ponoven premislek oziroma redefinicijo. Poglobljena teorije sekularizacije po njegovem mnenju ni nikoli govorila o popolnem zatonu ali izginotju religije, temveč zgolj o njeni transformaciji (Yamane 1997). Chavesovo (in Yamaneovo) neosekularizacijsko teorijo Yip tako opredeli kot tezo, ki združuje sekularizacijsko in postsekularizacijsko teorijo in, ki trdi, da je religija v nenehnemu

procesu transformacije; pri tem pa mora biti analiza izvedena na treh ravneh družbe: makro-, mezo- in mikroravni (Yip 2002).

Goldstein (ki sicer svoje teoretiziranje še vedno označuje kot sekularizacijsko teorijo vendar obenem poudarja, njeno »kompatibilnost« s Chavesovo teorijo neosekularizacije) pa je mnenja, da je potrebno sekularizacijo obravnavati dialektično (Goldstein 2009). Dialektičen naj bi bil ravno odnos med sekularizacijo in desekularizacijo (oziroma sakralizacijo). Kljub temu pa natančno ne pove kaj neki naj bi bila »sinteza« tega odnosa in poudarja zgolj protislovja oziroma dualizme, ki naj bi potekali istočasno na različnih ravneh. Goldstein tako skuša razviti »dialektično teorijo sekularizacije kot del kritične teorije religije« (Goldstein 2009, 158). Paradoksi sekularizacije naj bi se razrešili skozi dialektično razumevanje dvosmernosti tega procesa. Dialektično razumevanje procesa sekularizacije pa naj bi omogočalo zavedanje, da če sekularizacija poteka, ne poteka nujno na linearen način, temveč je lahko zaznamovana tudi s kontradikcijami, tako napredkom kot obrati (Goldstein 2009). Če sekularizacija poteka na dialektičen način in ne linearen, potem desekularizacijska teorija zaobjame le eno stran te dialektike. Neosekularizacijska teorija skuša (po Goldsteinovih besedah) upoštevajoč kritike, modificirati teorijo sekularizacije in nanjo gleda na dvosmeren, dialektičen način (Goldstein 2009, 175–176). S tem naj bi se skladala tudi trditev Niklasa Luhmanna, da »sekularizacija ne pomeni, da religija v družbi izgubi svojo funkcijo, temveč, da se religija prilagaja razmeram moderne/sodobne družbe« (Luhmann v Goldstein 2009, 164), čeprav Luhmann nikoli ni želel uporabljati besede »dialektika«. S tem ko se družbeni sistem vse bolj diferencira, se potreba ljudi po religiji zmanjšuje. Vseeno pa funkcija religije za družbeni sistem v celoti ostane, saj se z diferenciacijo družbe na drugi strani večja potreba po interpretaciji pomena dogajanj (Luhmann v Goldstein 2009 164; Beckford v Goldstein 2009, 164).

Goldsteinovi obravnavi sekularizacije pa lahko izrečemo najmanj dva očitka. Na prvem mestu se postavlja vprašanje, ali lahko sploh še govorimo o sekularizaciji, če je v dialektičnem načinu le ta zgolj ena izmed dveh (razmeroma enakovrednih) strani procesa. Če razumemo sekularizacijo kot nekakšno »tezo«, desekularizacijo pa kot »antitezo«, je zelo težko reči, da je rezultat te dvosmernosti oziroma »sinteza« ponovno sekularizacija. Kot drugo pa je tudi Goldsteinova trditev o domnevni kompatibilnosti njegove »sekularizacijske dialektike« z Chavesovo opredelitvijo neosekularizacije, nenatančna. Pri neosekularizacijski

teoriji (vsaj če jo razumemo tako kot jo Mark Chaves) namreč ne gre toliko za dialektiko o kateri piše Goldstein, temveč za to (kot je že bilo povedano), da se religijo kot tako »izvzame« iz razprav o (neo)sekularizaciji in zamenja z religijsko avtoriteto. Goldstein pa religije še zdaleč ne izvzame iz svoje razprave; v tem smislu za našo razpravo o neosekularizaciji njegovo dialektično razumevanje sekularizacijskega procesa (kljub svojemu potencialu) ne pride v poštev. Na podlagi povedanega bom sam pri preverjanju svoje hipoteze, izhajal iz opredelitve neosekularizacije, ki jo postavita Chaves (1994)/Yamane (1997) in je bila natančneje predstavljena v tem teoretskem pregledu.

3 LONGITUDINALEN PREGLED EMPIRIČNIH PODATKOV

Na podlagi teoretskega sklepa, da je glavni pokazatelj tega ali proces neosekularizacije poteka, zmanjšanje dometa religijskih avtoritet (po Chaves/Yamane), bom v empiričnem delu obravnaval naslednji dve spremenljivki (ki ju je moč najti v mednarodni raziskavi World Values Survey): 1) zaupanje v cerkve ter 2) mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme in potrebe posameznika. Slednji sta izraženi skozi odgovore na naslednji dve vprašanji:

- 1) Našteli vam bomo nekaj ustanov. Za vsako skušajte povedati koliko ji zaupate: a) ji zaupate zelo, b) ji zaupate kar precej, c) ji ne zaupate najbolj, d) ji sploh ne zaupate; (v našem primeru gre za vprašanje, ki zadeva zaupanje v cerkve).

Velja tudi omeniti, da bosta zavoljo lažjega pregleda in kasnejše analize pri tem vprašanju odgovora a) in b) združena v odgovor »zaupam«, medtem ko bosta odgovora c) in d) združena v »ne zaupam«.

- 2) Gledano na splošno, ali menite, da cerkve v vaši državi dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme in potrebe posameznika? (možna odgovora sta a) ne in b) da).

Predvidevamo, da bo obravnava dveh različnih spremenljivk dala jasnejši odgovor na raziskovalno vprašanje. Obenem je lahko gibanje zaupanja v cerkve posledica splošnega gibanja zaupanja v najrazličnejše institucije/organizacije, zato se zdi uporaba dveh raznolikih

spremenljivk še posebno smiselna. Obstajajo tudi različne teoretične možnosti med trajektoriji obeh spremenljivk. Tako se lahko gibljeta skladno navzgor, skladno navzdol, neskladno, brez sprememb ali pa z nihanji. Posebej je potrebno tudi poudariti, da gre v različnih državah za izražanje zaupanja oziroma avtoritativnosti v različne cerkve. Ker proces neosekularizacije preverjamo v sodobni Evropi, bomo opravili pregled podatkov iz vzorca petnajstih evropskih držav (ki po grobih ocenah predstavljajo približno 75% evropske populacije). Pregled empiričnih podatkov bo pri tem longitudinalen in bo prikazoval gibanje deleža odgovorov v vsaj treh (izjemoma ponekod dveh) različnih časovnih točkah obravnavanih držav.

3.1 Bolgarija

Zaupanje v cerkve se je v Bolgariji med letoma 1990 in 2006 močno povečalo, za več kot 30 odstotkov (iz 29,7 na 60,8 odstotka). Na drugi strani pa se je delež ljudi, ki menijo da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, v enakem obdobju zmanjšal za skoraj 12 odstotkov.

Tabela 3.1: Zaupanje v cerkve v Bolgariji v letih 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1990 (n=1022)	1999 (n=945)	2006 (n=956)
<i>Cerkvam zaupam</i>	29.7%	35.4%	60.8%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	70.3%	64.6%	39.2%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.2: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Bolgariji v letih 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1990 (n=722)	1999 (n=770)	2006 (n=747)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	50.8%	56.2%	62.7%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	49.2%	43.8%	37.3%

Vir: World Values Survey.

3.2 Finska

Na Finskem se je zaupanje v cerkve v obdobju petnajstih let (1990 do 2005) podvojilo in je leta 2005 znašalo 64,2 odstotka (medtem ko je bil ta delež leta 1990, 32 odstotkov). Prav tako se je skoraj podvojil delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme. Leta 1990 je tako znašal 24,8 odstotka, leta 2005 pa kar 47,6 odstotka.

Tabela 3.3: Zaupanje v cerkve na Finskem v letih 1990, 1996, 2000 in 2005

Odgovor/Leto:	1990 (n=560)	1996 (n=970)	2000 (n=1020)	2005 (n=1002)
<i>Cerkvam zaupam</i>	32.0%	55.5%	58.1%	64.2%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	68.0%	44.5%	41.9%	35.8%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.4: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Finskem v letih 1990, 2000 in 2005

Odgovor/Leto:	1990 (n=432)	2000 (n=852)	2005 (n=937)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	75.2%	56.4%	52.4%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	24.8%	43.6%	47.6%

Vir: World Values Survey.

3.3 Francija

V Franciji je zaupanje v cerkve od leta 1981 do 1999 postopoma padalo in je leta 1999 doseglo 45,7 odstotka, ta krivulja pa se je nato med letoma 1999 in 2006 počasi obrnila navzgor in tako je cerkvam v Franciji leta 2006 zaupalo 47,1 odstotka vprašanih. Mnenje, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme se je med leti 1981 in 1999 precej zmanjšalo (iz 48,3 na 35,7 odstotka), za kasnejše obdobje pa podatkov še ni na voljo.

Tabela 3.5: Zaupanje v cerkve v Franciji v letih 1981, 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1981 (n=1144)	1990 (n=965)	1999 (n=1562)	2006 (n=973)
<i>Cerkvam zaupam</i>	56.2%	49.6%	45.7%	47.1%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	43.8%	50.4%	54.3%	52.9%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.6: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Franciji v letih 1981, 1990 in 1999

Odgovor/Leto:	1981 (n=1043)	1990 (n=898)	1999 (n=1497)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	51.7%	61.9%	64.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	48.3%	38.1%	35.7%

Vir: World Values Survey.

3.4 Italija

Med letoma 1981 in 2005 je zaupanje v cerkve v Italiji skozi ves čas naraščalo (leta 1981 je znašalo 60,7 odstotka, medtem ko je bilo leta 2005 že 74,8 odstotka). Ravno tako je naraščal delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme. Le-ta se je dvignil iz 51 odstotkov leta 1981 na 64,2 odstotka leta 2005.

Tabela 3.7: Zaupanje v cerkve Italiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1981 (n=1348)	1990 (n=2017)	1999 (n=1975)	2005 (n=999)
<i>Cerkvam zaupam</i>	60.7%	63.1%	67.1%	74.8%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	39.3%	36.9%	32.9%	25.2%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.8: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Italiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1981 (n=1044)	1990 (n=1756)	1999 (n=1785)	2005 (n=914)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	49.0%	45.5%	38.2%	35.8%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	51.0%	54.5%	61.8%	64.2%

Vir: World Values Survey.

3.5 Nemčija

Delež tistih, ki cerkvam v Nemčiji zaupajo je med letoma 1990 in 1999 padel (iz 41,3 na 33,9 odstotka), vendar pa se je nato spet povečal na 37,6 odstotka leta 2006. Na drugi strani se je delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore med letoma 1990 in 1999 zmanjšal (iz 47,5 na 42,6 odstotka) in nato do leta 2006 ostal nespremenjen.

Tabela 3.9: Zaupanje v cerkve v Nemčiji v letih 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1990 (n=3433)	1999 (n=1916)	2006 (n=1935)
<i>Cerkvam zaupam</i>	41.3%	33.9%	37.6%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	58.7%	66.1%	62.4%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.10: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Nemčiji v letih 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1990 (n=2843)	1999 (n=1894)	2006 (n=1916)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	52.5%	57.4%	57.4%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	47.5%	42.6%	42.6%

Vir: World Values Survey.

3.6 Nizozemska

Zaupanje v cerkve je na Nizozemskem od leta 1981 do 1999 precej upadlo (iz 41,1 na 28,6 odstotka, vendar je nato leta 2006 spet malce narastlo (na 29,7 odstotka). Tudi delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme se je med letoma 1981 in 1999 zmanjšal (s 40,9 na 35,7 odstotka), vendar pa za kasnejše obdobje podatki niso znani.

Tabela 3.11: Zaupanje v cerkve na Nizozemskem v letih 1981, 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1981 (n=1207)	1990 (n=1014)	1999 (n=993)	2006 (n=953)
<i>Cerkvam zaupam</i>	41.1%	31.9%	28.6%	29.7%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	58.9%	68.1%	71.4%	70.3%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.12: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Nizozemskem v letih 1981, 1990 in 1999

Odgovor/Leto:	1981 (n=756)	1990 (n=684)	1999 (n=833)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	59.1%	63.2%	64.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	40.9%	36.8%	35.7%

Vir: World Values Survey.

3.7 Norveška

Na Norveškem delež tistih, ki cerkvam zaupajo precej niha. Med letoma 1982 in 1990 se je iz 49,5 odstotka zmanjšal na 44,6 odstotka, nato pa do leta 1996 spet povečal (na 53,5 odstotka) in ponovno zmanjšal leta 2007 (na 50,5 odstotka). Delež tistih, ki menijo da cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov na moralne dileme, pa se je v razmahu dveh desetletij in pol bistveno povečal, iz 52,5 leta 1982 na 71,3 odstotka leta 2008.

Tabela 3.13: Zaupanje v cerkve na Norveškem v letih 1982, 1990, 1996 in 2007

Odgovor/Leto:	1982 (n=1047)	1990 (n=1234)	1996 (n=1119)	2007 (n=1016)
<i>Cerkvam zaupam</i>	49.5%	44.6%	53.5%	50.5%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	50.5%	55.4%	46.5%	49.5%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.14: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Norveškem v letih 1982, 1990 in 2008

Odgovor/Leto:	1982 (n=855)	1990 (n=1038)	2008 (n=998)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	52.5%	59.1%	71.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	47.5%	40.9%	28.7%

Vir: World Values Survey.

3.8 Poljska

Na Poljskem se je delež tistih, ki cerkvam zaupajo zmanjšal med letoma 1990 in 1997 (iz 83,8 odstotka na 67,4 odstotka), nato pa spet povečal do leta 2005 (na 72,7 odstotka). Podobno se je gibal tudi delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme. Tako je med letoma 1990 in 1999 upadel (iz 80,1 na 64,4 odstotka) in se nato spet povečal do leta 2005 (na 66,7 odstotka).

Tabela 3.15: Zaupanje v cerkve na Poljskem v letih 1990, 1997 in 2005

Odgovor/Leto:	1990 (n=968)	1997 (n=1127)	2005 (n=987)
<i>Cerkvam zaupam</i>	83.8%	67.4%	72.7%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	16.2%	32.6%	27.3%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.16: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Poljskem v letih 1990, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1990 (n=824)	1999 (n=915)	2005 (n=877)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	19.9%	35.6%	33.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	80.1%	64.4%	66.7%

Vir: World Values Survey.

3.9 Romunija

Zaupanje v cerkve je v Romuniji od leta 1993 do 2005 narastlo iz 72,3 na 88,1 odstotka. Delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme se je med letoma 1993 in 1999 povečal iz 61,8 na 80,7 odstotka, nato pa rahlo zmanjšal na 79 odstotkov leta 2005.

Tabela 3.17: Zaupanje v cerkve v Romuniji v letih 1993, 1998 in 2005

Odgovor/Leto:	1993 (n=1089)	1998 (n=1199)	2005 (n=1767)
<i>Cerkvam zaupam</i>	72.3%	80.4%	88.1%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	27.7%	19.6%	11.9%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.18: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Romuniji v letih 1993, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1993 (n=989)	1999 (n=1012)	2005 (n=1601)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	38.2%	19.3%	21.0%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	61.8%	80.7%	79.0%

Vir: World Values Survey.

3.10 Rusija

Zaupanje v cerkve v Rusiji konstanto niha, vendar pa je to nihanje razmeroma majhno. Tako se je delež tistih, ki cerkvam zaupajo med letoma 1990 in 1995 povečal za manj kot odstotek (iz 65,2 na 65,9 odstotka), nato do leta 1999 zmanjšal na 61 odstotkov in ponovno povečal na 67,5 odstotka leta 2006. Podatki o deležu tistih, ki menijo, da dajejo cerkve ustrezne odgovore na moralne dileme so na voljo zgolj za leti 1990 in 1999; v tem obdobju se je delež tistih, ki menijo, da cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov na moralne dileme več kot podvojil iz 12, 3 odstotka na 29,5 odstotka.

Tabela 3.19: Zaupanje v cerkve v Rusiji v letih 1990, 1995, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1990 (n=1788)	1995 (n=1915)	1999 (n=2314)	2006 (n=1840)
<i>Cerkvam zaupam</i>	65.2%	65.9%	61.0%	67.5%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	34.8%	34.1%	39.0%	32.5%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.20: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Rusiji v letih 1990 in 1999

Odgovor/Leto:	1990 (n=831)	1999 (n=19489)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	12.3%	29.5%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	87.7%	70.5%

Vir: World Values Survey.

3.11 Srbija (in Črna gora)

V Srbiji (in Črni gori) se je delež tistih, ki cerkvam zaupajo v enem desetletju precej povečal (iz 38,3 odstotka leta 1996 na 61,8 odstotka leta 2006). Med leti 2001 in 2006 pa se je povečal tudi delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme (iz 49,5 odstotka na 60,7 odstotka).

Tabela 3.21: Zaupanje v cerkve v Srbiji (in Črni gori) v letih 1996, 2001 in 2006

Odgovor/Leto:	1996 (n=1205)	2001 (n=1115)	2006 (n=1174)
<i>Cerkvam zaupam</i>	38.3%	52.1%	61.8%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	61.7%	47.9%	38.2%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.22: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Srbiji (in Črni gori) v letih 2001 in 2006

Odgovor/Leto:	2001 (n=935)	2006 (n=924)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	50.5%	39.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	49.5%	60.7%

Vir: World Values Survey.

3.12 Slovenija

Delež tistih, ki zaupajo cerkvam se je v Sloveniji med letoma 1992 in 2005 počasi zmanjševal (iz 38,9 odstotka leta 1992 na 34,3 odstotka leta 2005). Prav tako se je zmanjševal delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme. Leta 1992 je tako znašal 63,9 odstotka, leta 2005 pa le še 43,2 odstotka.

Tabela 3.23: Zaupanje v cerkve v Sloveniji v letih 1992, 1995, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1992 (n=1033)	1995 (n=989)	1999 (n=989)	2005 (n=1011)
<i>Cerkvam zaupam</i>	38.9%	37.7%	35.4%	34.3%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	61.1%	62.3%	64.6%	65.7%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.24: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Sloveniji v letih 1992, 1999 in 2005

Odgovor/Leto:	1992 (n=634)	1999 (n=842)	2005 (n=857)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	36.1%	55.1%	56.8%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	63.9%	44.9%	43.2%

Vir: World Values Survey.

3.13 Španija

Med letoma 1981 in 1990 je delež tistih, ki cerkvam v Španiji zaupajo rahlo narastel (iz 50,7 odstotka na 52,7 odstotka), nato pa se je do leta 2007 precej zmanjšal (na 32,5 odstotka). Delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme pa je konstantno upadal; leta 1981 je tako znašal 47,3 odstotka, leta 2007 pa le še 35,2 odstotka.

Tabela 3.25: Zaupanje v cerkve v Španiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2007

Odgovor/Leto:	1981 (n=2285)	1990 (n=2625)	1999 (n=1183)	2007 (n=1185)
<i>Cerkvam zaupam</i>	50.7%	52.7%	41.8%	32.4%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	49.3%	47.3%	58.2%	67.6%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.26: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Španiji v letih 1981, 1990, 1999 in 2007

Odgovor/Leto:	1981 (n=1899)	1990 (n=3362)	1999 (n=999)	2007 (n=1070)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	52.7%	55.7%	60.1%	64.8%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	47.3%	44.3%	39.9%	35.2%

Vir: World Values Survey.

3.14 Švedska

Zaupanje v cerkve se je na Švedskem med letoma 1982 in 1990 rahlo zmanjšalo (za manj kot dva odstotka), nato pa vztrajno večalo in leta 2006 doseglo že 56-odstotni delež vprašanih. Podobno se je gibalo tudi mnenje o ustreznosti odgovorov na moralne dileme s strani cerkev. Med letoma 1982 in 1990 je delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore rahlo upadel (za dobra dva odstotka), nato pa se je do leta 2006 povečal na 29,9 odstotkov.

Tabela 3.27: Zaupanje v cerkve na Švedskem v letih 1982, 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1982 (n=930)	1990 (n=990)	1999 (n=990)	2006 (n=984)
<i>Cerkvam zaupam</i>	39.1%	37.5%	45.3%	56.0%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	60.9%	62.5%	54.7%	44.0%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.28: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme na Švedskem v letih 1982, 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1982 (n=707)	1990 (n=774)	1999 (n=776)	2006 (n=821)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	77.1%	81.3%	73.7%	70.1%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	22.9%	18.7%	26.3%	29.9%

Vir: World Values Survey.

3.15 Velika Britanija

Delež tistih, ki v Veliki Britaniji cerkvam zaupajo se je med leti 1981 in 1999 zmanjšal iz 48,6 odstotka na 34,4 odstotka, nato pa do leta 2006 ponovno povečal, in sicer na 45,7 odstotka. Tudi delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme se je med letoma 1981 in 1999 zmanjšal, za kasnejše obdobje pa podatkov (še) ni na voljo.

Tabela 3.29: Zaupanje v cerkve v Veliki Britaniji v letih 1981, 1990, 1999 in 2006

Odgovor/Leto:	1981 (n=1156)	1990 (n=1473)	1999 (n=948)	2006 (n=952)
<i>Cerkvam zaupam</i>	48.6%	42.8%	34.4%	45.7%
<i>Cerkvam ne zaupam</i>	51.4%	57.2%	65.6%	54.3%

Vir: World Values Survey.

Tabela 3.30: Mnenje o ustreznosti odgovorov, ki jih cerkve dajejo na moralne dileme v Nemčiji v letih 1981, 1990 in 1999

Odgovor/Leto:	1981 (n=878)	1990 (n=1201)	1999 (n=783)
<i>Cerkve ne dajejo ustreznih odgovorov</i>	60.4%	65.9%	67.3%
<i>Cerkve dajejo ustrezne odgovore</i>	39.6%	34.1%	32.7%

Vir: World Values Survey.

4 ANALIZA PODATKOV IN UGOTOVITVE

Longitudinalni pregled podatkov nam razkriva, da sta tako delež tistih, ki cerkvam zaupajo kot delež posameznikov, ki menijo, da le-te dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, konstantno padala le v Sloveniji in v Španiji (v Španiji od leta 1990 dalje). Na drugi strani pa so Finska, Italija ter Srbija (s Črno goro) tiste države, kjer deleža obeh spremenljivk stalno naraščata. Tudi v Romuniji zaupanje stalno narašča, medtem ko delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, po začetnem naraščanju nato med letoma 1999 in 2005 komaj opazno pade. V Franciji in Veliki Britaniji ter na Nizozemskem in Poljskem, zanimivo, oba deleža upadata do leta 1999, nato pa se povsod zgodi nekakšen obrat in zaupanje do leta 2006 začne ponovno naraščati (na Poljskem obenem ponovno narašča tudi delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, žal pa so za Francijo, Veliko Britanijo in Nizozemsko podatki o tej spremenljivki na razpolago le do leta 1999). Skoraj identičen potek lahko spremljamo tudi v Nemčiji, le, da tam delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, leta 2006 ostane povsem enak kot leta 1999 (medtem ko se zaupanje ravno tako ponovno poveča leta 2006). Na Švedskem se gibanje obeh spremenljivk povsem ujema. Tako oba deleža padata do leta 1990, nato pa do leta 2006 naraščata (le, da pri tem delež zaupanja zabeleži malce višjo rast). V Bolgariji pa je

medsebojno gibanje spremenljivk v ravno obratnem razmerju; zaupanje tako vseskozi vztrajno narašča, medtem pa delež posameznikov, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme, stalno pada. V Rusiji in na Norveškem zaupanje v cerkve konstantno niha, le da se to nihanje v zadnjem merjenju na Norveškem konča s padcem zaupanja, medtem ko je v Rusiji mogoče opaziti rast. V obeh državah pa se delež tistih, ki menijo, da cerkve dajejo ustrezne odgovore na moralne dileme vseskozi manjša, vendar so za Rusijo podatki na voljo le do leta 1999.

Analiza predstavljenih podatkov nam torej pokaže, da o univerzalnosti procesa neosekularizacije v Evropi (vsaj kot ga opredelita Chaves in Yamane) ne moremo govoriti (tudi v primeru, da bi obravnavali vsako izmed spremenljivk posebej). Proces neosekularizacije je nedvoumno opazen zgolj v dveh državah – Sloveniji in Španiji. Tudi neosekularizaciji obraten proces je z gotovostjo mogoče opaziti le v Italiji, Srbiji (s Črno goro) in na Finskem (ter z manjšim zadržkom morebiti tudi v Romuniji). Na splošno lahko rečemo, da je precej težko najti bolj smiselne vzorce povezanosti gibanja obeh spremenljivk in posameznih držav. Če Zahodno Evropo ohlapno razširimo preko strogo geografskega konteksta in jo razumemo tudi v politično-ekonomskem smislu, potem lahko podobnost med gibanji obeh spremenljivk opazimo v vseh obravnavanih državah (Francija, Nemčija, Nizozemska in Velika Britanija), ki jih umeščamo v ta del Evrope skupaj s Poljsko, ki (vsaj geografsko) meji na Zahodno Evropo. V teh državah tako neosekularizacija (upoštevajoč gibanje obeh deležev) poteka do leta 1999, nato pa se zgodi »univerzalen« preobrat in oba deleža padeta. Zanimivo je tudi izolirano opazovanje gibanja zaupanja po letu 1999 pri celotnem vzorcu držav. Le to v nekaj letih 21. stoletja naraste v kar štirih petinah obravnavanih držav. Seveda je mogoče ugibati, da gre pri tem za posledico splošnega gibanja zaupanja, vendar ta podatek vseeno ni zanemarljiv. V tem smislu gre po letu 1999 za nekakšno revitalizacijo zaupanja v cerkve, kar pa nikakor ni v skladu s predvidevanji neosekularizacijske teorije.

5 SKLEP

V uvodu diplomskega dela sem si zastavil naslednje raziskovalno vprašanje: *Ali v sodobni Evropi poteka proces neosekularizacije?* Na podlagi analize empiričnih podatkov (natančneje dveh spremenljivk) raziskave World Values Survey, sem prišel do zaključka, da neosekularizacija v evropskih državah ni univerzalen proces (vsaj če jo razumemo kot zmanjšanje dometa religijskih avtoritet). Še več, proces neosekularizacije je do danes jasno razviden le v dveh obravnavanih evropskih državah, Sloveniji in Španiji (od vzorca petnajstih držav). Tudi neosekularizaciji obraten proces (torej večanja dometa oziroma vpliva religijskih avtoritet) lahko nedvoumno opazujemo le v treh državah.

Na tem mestu se zastavlja vprašanje, če sta izbrani spremenljivki ustrezna kazalca dometa religijskih avtoritet; izhajajoč iz raziskave World Values Survey bi sam (še vedno) odgovoril pritrdilno. Menim tudi, da s tem ko upoštevamo Chavesov »obrat« na domet religijskih avtoritet, avtomatsko zajamemo različne ravni analize (ki so bile omenjene v teoretičnem delu) in to kljub temu, da pri obravnavi spremenljivk govorimo o deležih, ki so rezultat merjenja mnenj posameznikov. Kljub temu pa bi bilo mogoče upoštevati tudi druge pokazatelje avtoritativnosti religijskih avtoritet. Zlasti pomenljive so nekatere statistike, ki se nanašajo na število otrok rojenih zunaj zakonske zveze. To število je tako med leti 1960 in 2011 konstantno naraščalo v skorajda vseh današnjih članicah Evropske unije (podatki Eurostat 2011). Slednje nakazuje, da morda v številnih evropskih državah vendarle lahko opazimo določen upad pomena religijskih avtoritet (nenazadnje rojevanje otrok v zunajzakonski zvezi ni skladno z »usmeritvami« oziroma nazori religijskih avtoritet kot je npr. Rimskokatoliška cerkev), kar je torej skladno s tezo o neosekularizaciji. Mogoče je tudi to, da obstaja nekakšna dialektika med bolj subjektivnimi kazalci gibanja avtoritete in tistimi bolj objektivnimi (oziroma posledičnostnimi). Ljudje se npr. v praksi vse bolj oddaljujejo od zapovedanih norm, a ob tem - ali nemara ravno zato? - vztrajajo pri priznavanju nekakšne splošne moralne vloge cerkva. Del ljudi tudi ne ve, kaj spada v moralni nauk cerkve, zato je lahko razkorak med praktičnim vedenjem in pritrjevanjem moralnosti avtoritete cerkve, pokazatelj sekularizacije - v smislu nepoznavanja cerkvenih norm. Seveda pa je ob vsem tem potrebno upoštevati, da imajo različne cerkve do teh vprašanj tudi različna stališča.

Obenem pa velja tudi poudariti, da o samih razpravah o sekularizaciji oziroma desekularizaciji, analiza predstavljena v tem diplomskem delu, pravzaprav ne pove veliko, saj je bila religija kot predmet analize v našem raziskovanju (izhajajoč iz Chavesa) izvzeta. Ker se po letu 1999 zgodi nekakšen prevladujoč obrat k večjemu zaupanju v cerkve v kar štirih petinah obravnavanih držav, bi bilo smiselno podrobneje raziskati morebitne razloge za takšen trend. Ker pa naši najnovejši podatki segajo le do leta 2007, bi bilo smiselno narediti tudi longitudinalno primerjavo s podatki najnovejših raziskav po letu 2010 (ki naj bi bili po nekaterih informacijah na World Values Survey dostopni že leta 2014). Velja tudi omeniti, da je neosekularizacijska teorija kot jo je opredelil Chaves, stara že skoraj dve desetletji. Tako je povsem mogoče, da se je trend spremenil šele v tem času in, da je proces neosekularizacije pravzaprav zgolj prehodno obdobje, skozi katerega gre oziroma je (morebiti že) šla večina izmed držav (v različnih časovnih obdobjih). Vendar pa nam ravno nedostopnost (oziroma natančneje marsikje kar »neobstoj«) jasnih empiričnih podatkov, ki bi nam na primer omogočili obširnejšo longitudinalno analizo gibanja dometa religijskih avtoritet, preprečuje, da bi z natančnim raziskovanjem tovrstne špekulacije uspeli preseči.

Sklenemo lahko, da nam upoštevanje neosekularizacijske teorije pri našem empiričnem raziskovanju ni prineslo nekih jasnejših, univerzalno posplošujočih rezultatov (kaj šele »zakonitosti«). Tako se zdi smotrno vprašati, ali je domnevno teoretsko preseganje »klasičnih« teorij sekularizacije in desekularizacije s pomočjo neosekularizacijske teze, sploh smiselno in bi morebiti ne bilo bolje v prihodnosti usmeriti pozornost na uvodoma predstavljen teoretski model Warrena S. Goldsteina (2009), ki predlaga dialektičen pristop k raziskovanju procesov sekularizacije in desekularizacije ter ga tudi skušati izpopolniti za lažje empirično raziskovanje teh procesov. Le v dialektičnem pristopu je v tem trenutku moč videti potencialno možnost, da bi enkrat za vselej presegli že več desetletij trajajoče »prepire« med sekularizacijsko in desekularizacijsko paradigmo. Menim, da je bilo na tem mestu jasno pokazano, da tudi neosekularizacijska teorija (vsaj trenutno oziroma v takšni obliki) tej nalogi ni kos. Kljub temu pa to še ne pomeni, da bi jo bilo treba kar opustiti; Goldsteinove trditve o kompatibilnosti dialektičnega pristopa in neosekularizacijske teorije (vsaj v smislu domnevnega redefiniranja »klasične« sekularizacijske teze) se bodo nemara v bližnji prihodnosti izkazale kot tiste z največ potenciala.

6 LITERATURA

- Berger, Peter L., ur. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- --- 2008. Secularization Falsified. *First Things*, 1. februar. Dostopno prek: <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1> (27. maj 2013).
- Bruce, Steve. 2006. Secularization and the Impotence of Individualized Religion. *The Hedgehog Review* 8 (1–2): 35–45.
- Chaves, Mark. 1994. Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces* 72 (3): 749–774.
- --- in Philip S. Gorski. 2001. Religious Pluralism and Religious Participation. *Annual Review of Sociology* (27): 261–281.
- Davie, Grace. 2005. *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Dobbelaere, Karel. 1999. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion* 60 (3): 229–247.
- --- 2006. Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization. *Social Compass* 53 (2): 141–146.

- Eurostat. 2011. *Life births outside marriage, 1960–2011*. Dostopno prek: http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php?title=File:Live_births_outside_marriage,_1960-2011_%28%25_share_of_total_live_births%29.png&filetimestamp=20130130111239 (30. maj 2013).
- Flere, Sergej in Marko Kerševan. 1995. *Religija in (sodobna) družba: uvod v sociologijo religije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Goldstein, Warren S. 2009. Secularization Patterns in the Old Paradigm. *Sociology of Religion* 70 (2): 157–178.
- Houtman, Dick in Peter Mascini. 2002. Why Do Churches Become Empty, while New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (3): 455–473.
- Karpov, Vyacheslav. 2010. Desecularization: A Conceptual Framework. *Journal of Church and State* 52 (2): 232–270.
- Kerševan, Marko. 1996. Cerkev v postsocializmu. *Družboslovne razprave* 7 (21): 43–56.
- Lyon, David. 1985. Rethinking Secularization: Retrospect and Prospect. *Review of Religious Research* 26 (3): 228–243.
- Roter, Zdenko. 1988. Revitalizacija religije in desekularizacija družbe v Sloveniji? *Sodobnost* 36 (4): 406–422.

- Shelledy, Robert B. 2002. *The Necessary Echo: The Relationship of International Religious Advocacy to the Secular*. Dostopno prek: <http://isanet.ccit.arizona.edu/noarchive/shelledy.html> (29. maj 2013).
- Smrke, Marjan. 1996a. *Religija in politika: spremembe v deželah prehoda*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- --- 1996b. Janez Pavel II. v deželi Maručinih kristalov. *Družboslovne razprave* 7 (21): 68–80.
- Stark, Rodney in William S. Bainbridge. 2007. *Teorija religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Stark, Rodney in Laurence R. Iannaccone. 1994. A Supply-Side Reinterpretation of The "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 230–252.
- Stark, Rodney. 1999. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60 (3): 249–273.
- Tschannen, Olivier. 1991. The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4): 395–415.
- Voye, Liliane. 1999. Secularization in a Context of Advanced Modernity. *Sociology of Religion* 60 (3): 275–288.
- *World Values Survey*. Dostopno prek: <http://www.worldvaluessurvey.org/> (30. maj 2013).
- Yamane, David. 1997. Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (1): 109–122.

- Yip, Andrew K. 2002. The Persistence of Faith Among Nonheterosexual Christians: Evidence for the Neosecularization Thesis of Religious Transformation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2): 199–212.