

TEORIJA IN PRAKSA DEFINIRANJA RELIGIJE

Povzetek: *Definicij religije ne uporablja zgolj akademsko okolje, temveč tudi širša javnost, politika in sodstvo ter različne verske skupnosti. Med tem ko so strokovne (družboslovne) definicije praviloma odprte in zajemajo večino delujočih novih religijskih gibanj, so na drugi strani popularne definicije občutno ožje in dovoljujejo le malo odstopanja od prevladujočih krščanskih oblik religije. Institucionalne definicije pa običajno iščejo pravo mero med strokovnimi in popularnimi definicijami. Kljub očitni nezmožnosti oblikovanja univerzalno veljavne definicije, družboslovci ne bi smeli odstopiti od ambicije definiranja religije, pri čemer bi veljalo upoštevati pragmatičen pristop, ki izhaja predvsem iz koristnosti določene definicije v določenem kontekstu.*

Ključni pojmi: *religija, definicije, nova religijska gibanja, sekte*

Znanstveno preučevanje religij nujno temelji na metodološkem agnosticizmu, saj ne more empirično niti dokazati niti ovreči temeljnih religijskih konceptov, kot so npr. obstoj boga/bogov, pekla, nebes, vstajenja, reinkarnacije, posmrtnega življenja ipd. Religijo pojmuje kot človekovo dejavnost in jo razume kot še eno izmed socialnih aktivnosti (kot npr. umetnost). Religija je specifična človekova proizvodnja¹ in se, podobno kot vsaka druga človekova dejavnost, s spremembami družbe spreminja. Tako bi težko trdili, da religija iz modernih oz. postmodernih družb izginja. V sodobnih zahodnih družbah smo priča le novim načinom izražanja religioznosti, ki so posledica sprememb v samih družbah. Tu se v zadnjih desetletjih religija restrukturira in repositionira. Višja izobrazbena stopnja prebivalstva, povečana geografska in socialna mobilnost ter izpostavljenost medijem množične komunikacije vse bolj otežujejo ali onemogočajo kontrolo religijskih institucij nad upo-

* Mag. Aleš Črnič, mladi raziskovalec v Centru za preučevanje kulture in religije Inštituta za družbene vede ter asistent na Fakulteti za družbene vede.

¹ Ideja o religiji kot o družbenem konstruktju se pojavi že v antični Grčiji: Ksenofanes (okrog 580-480 pr.n.št.) naj bi bil prvi, ki je sklepal, da človek ustvarja bogove po lastni podobi. Podobno so razmišljali sofist in nekateri drugi predsokratiki (npr. Demokrit, Prodik, Kritij, Anaksagora). Sorodno pojmovanje religije, ki ga zasledimo v antičnem Rimu (Lukrecij, Gal Petronij), pa se konča v 4. stol. z zmagovitim nastopom krščanstva, tako da šele z renesanso in reformacijo v razumevanju religije znova prevlada hermenevtika dvoma (Smrke, 2000: 21-23). Tudi v sodobnem pojmovanju religije vsaj od nemškega filozofa Ludwiga Feuerbacha dalje religija velja za človekovo tvorbo (človek je tisti, ki ustvarja boga ali bogove po svoji podobi, in ne obratno).

rabo religijskih simbolov. V taki situaciji je religija neredko predmet večjih družbenih nesoglasij in nasprotij, saj postaja manj predvidljiva.

Religija naenkrat ni več nekaj samo po sebi umevnega, prav tako pa ni več definirana izključno s prevladujočo, tradicionalno religijo danega okolja. Pomemben argument za takšno razumevanje najdemo v razcvetu novih religijskih gibanj (v nadaljevanju NRG), ki so produkt normalne kulturne aktivnosti ljudi, po svoji vsebini in strukturi pa odražajo stanje zahodnih družb ob začetku tisočletja, ki jih bistveno določa neizogibna pestrost in izjemna raznolikost svetovnih nazorov. V družbenih razmerah, ko NRG postajajo globalne kulture (Hexam in Poewe, 1997), ki "se širijo po svetu in prevzemajo lokalno barvo ter hkrati vsebujejo tako globalne, metakulturne, kot tudi tipično lokalne kulturne dimenzije" (Ibid: 41), tudi religijsko dejavnost opredeljuje predvsem princip izbire. Vsak posameznik se, podobno kot pri drugih dejavnostih, odloča za religijske izbire na temelju stroškov in koristi, kakor v svoji celoviti teoriji religije kot racionalne izbire pojasnjujeta Rodney Stark in William S. Bainbridge (1987).

Opisana situacija dobiva še dodatno dimenzijo v postsocialističnih deželah Srednje in Vzhodne Evrope, kjer si po padcu berlinskega zidu večinske cerkve neredko prizadevajo pridobiti vplivne družbene pozicije podobne tistim, ki so jih imele pred vzponom komunizma oz. socializma, hkrati pa na enkrat ponovno odprto duhovno področje intenzivno vstopajo tudi množice NRG (večinoma tista iz ZDA in Zahodne Evrope, kot tudi peščica novih, bolj ali manj izvirnih in unikatnih)².

Tako je v družbenih razmerah, ki jih pomembno določata deinstitutionalizacija religije in bolj ali manj množičen pojav novih, bolj individualističnih oblik religije³ (kot je npr. new age), potrebno znova prevetriti načine definiranja religije, saj je administrativno in pravno določanje pojma religije vse pogosteje povezano z resnimi konflikti.

Različni družbeni akterji definiranja religije

Ko govorimo o administrativnem in pravnem določanju pojma religije, s tem v prvi vrsti mislimo na določanje pogojev, pod katerimi neka skupina lahko pridobi status religije in s tem povezane ugodnosti. Status religije namreč v večini pravnih sistemov zagotavlja določeno zakonsko zaščito, različne davčne ugodnosti, dostop do javnih medijev ipd.

Posledično religija postane "kulturna dobrina", za katero se spopadajo različne interesne skupine. Religija postane zahteva določene skupine po družbenem statusu in z njim povezanimi ugodnostmi, ki jih zagotavlja status religije (Introvigne, 1999).

² Za analizo družbenega položaja NRG in njihovega odnosa z večinskimi cerkvami v Srednji in Vzhodni Evropi glej Barker, 2001.

³ Da bi v raziskovanju zajeli tudi religijske pojave izven prevladujočih, uveljavljenih religij in etabliranih cerkev, so preučevalci religije oblikovali nove izraze kot npr. "nevidna religija" (Luckmann, 1997). V zadnjem času se za opis sodobne religioznosti uporabljajo različne oznake, kot so npr. bricolage, mix-and-match, do-it-yourself religion, religion a la carte ipd.

Definiranje religije tako ni omejeno zgolj na akademsko sfero, saj imajo lahko definicije zelo konkretne in resne praktične posledice za posameznike kot tudi za določene skupine in institucije. Pod določenimi pogoji namreč definicije dobijo politično težo v smislu vplivanja na razmerja moči. Zato definicije niso nekaj zgolj teoretičnega, temveč lahko odločilno vplivajo tudi na vlogo, pomen in meje religije v javnem, družbenem življenju (Beckford, 1999).

Poleg akademikov definicije religije uporabljajo (in tudi proizvajajo) različni družbeni akterji. Pri opredeljevanju vloge religije v družbi (npr. v šolstvu in drugih javnih ustanovah) jih lahko uporablja politika. Pri odločanju o upravičenosti do statusa religije jih lahko uporablja sodstvo. Uporabljajo jih tudi sama NRG pri svojih prizadevanjih za pridobitev legalnega statusa religije, ki jim omogoča družbeno delovanje in določene, s statusom povezane, ugodnosti⁴. Prav tako jih v utrjevanju svojih pozicij v družbi in v izražanju odnosa do konkurenčnih NRG uporabljajo uveljavljene cerkve, v borbi proti NRG pa tudi protisektantska gibanja.

Pri različnih akterjih definiranja religije so opazne različne tendence. Družboslovci običajno uporabljamo široke definicije religije, da bi z njimi v analizo zajeli čim več religijskih pojavov. V razmerah povečane konkurence med različnimi religijskimi entitetami pa politika in sodstvo na podlagi kriterija avtentičnosti, pristnosti, religijo pojmujeata ožje. To uradno pojmovanje se pogosto približa popularnemu razumevanju religije, ki je izrazito kulturno pogojeno in je kot tako praviloma nenaklonjeno novim načinom izražanja religioznosti. Religijo definira s terminologijo etabliranih, uveljavljenih religij (na Zahodu je to krščanstvo v svojih različnih oblikah), ki jih kot take privilegira nasproti NRG. Podobno pojmujejo religijo uveljavljene cerkve, še ožje in izrazito ekskluzivistične definicije pa uporabljajo protisektantska gibanja. Tako lahko jasno razločimo razlike med strokovnimi definicijami, ki jih proizvajamo in uporabljamo družboslovci, popularnimi definicijami, ki jih proizvaja in uporablja širša javnost, ter institucionalnimi definicijami religije, ki jih proizvajajo in uporabljajo različna politična telesa, sodišča ipd.

Institucionalne definicije religije

Čeprav pravna regulativa (ustave in zakoni) demokratičnih držav praviloma zagotavlja svobodo religijskega delovanja, pa ne vsebuje eksplicitnih definicij religije. Kljub temu morajo pogosto pri svojem delu uradni organi (politika, sodstvo) na nek način izoblikovati vsaj delovne definicije religije. Zato sodišča pri različnih sodnih postopkih, ki zadevajo religijo, neredko za mnenje povprašajo strokovne

⁴ Omeniti pa velja, da se nekatere skupine in organizacije otepajo statusa religije, saj jim le-ta z določenimi pravnimi omejitvami onemogoča nekatere aktivnosti, kot je npr. delovanje v šolah ipd. Tako je npr. Transcendentna meditacija Maharishi Maheš Jogija na sodišču v New Jerseyu (neuspešno) dokazovala, da ni religijska organizacija, temveč zgolj meditacijska tehnika in jo je kot tako dovoljeno poučevati tudi v javnih šolah. Oznaki "religija" se izogibajo tudi Brahma Kumaris in Ananda Marga (glej Barker, 1989: 146). Podobno so na Slovaškem po glasnih protestih rimskokatoliške in evangeličanske cerkve ter nekaterih staršev v šolskem letu 2001/2002 opustili nameravano uvajanje joge - najprej v okviru telesne vzgoje, kasneje pa kot izbirni predmet - v osnovne šole. Glavni argument je bil, da gre v primeru mednarodnega društva Swamija Mahešvaranande Joga v vsakdanjem življenju za tujo, hindujsko religijsko dejavnost.

izvedence, se pravi družboslovce. Vendar pa praksa kaže, da so rezultati tovrstnih postopkov zelo različni. Včasih prevlada strokovno mnenje⁵, pogosto pa so institucionalne odločitve oblikovane na temelju popularnih definicij religije, na katere pomembno vplivajo množični mediji in protisektantske skupine.

Kot primer navedimo kontroverzen odnos raznih uradnih institucij in javnosti do Scientološke cerkve⁶. Leta 1993 je ameriška davčna služba (Internal Revenue Service, v nadaljevanju IRS) vsem podružnicam Scientološke cerkve v ZDA odobrila davčne olajšave, ki pripadajo religijskim organizacijam. Vendar se je to zgodilo šele po 25 letih ostrih pravnih razprav in javnih prerekanj, v katerih so scientologiji oporekali status religije z argumenti, kot so odsotnost religijskih obredov in molitve, zaračunavanje storitev Scientološke cerkve, ki naj bi bila po finančni strukturi podobna multinacionalkam, svobodno članstvo scientologov v drugih verskih skupnostih, domnevna kriminalna dejanja številnih scientologov ipd. Po mnenju kritikov naj bi bila Scientološka cerkev organizacija, ki pod religijsko krinko sledi predvsem poslovnim ciljem. A s tem, ko je IRS scientologiji priznala religijski status (in tako upoštevala prevladujoče strokovno mnenje), se je končal dolgoletni spor med ameriško vlado in Scientološko cerkvijo.

Izjemno nestrpnih reakcij javnosti so bili v 90. letih deležni scientologi v Nemčiji⁷. Mnogi člani vlade so javno obsodili scientologijo, podmladek Krščansko demokratske zveze je organiziral bojkot filmov Toma Cruisa in Johna Travolte, ki pripadata Scientološki cerkvi. Protiscientološko razpoloženje je doseglo višek leta 1997, ko je vlada odredila uraden nadzor Scientološke cerkve. Vendar pa sodišča niso zmeraj sledila tovrstnemu javnemu razpoloženju. Vrsta pomembnih sodnih procesov se je zaključila v korist scientologov. Leta 1986 je mestna uprava Stuttgarta lokalni scientološki organizaciji odvzela status religije. Scientologi so mestno upravo tožili, pristojno sodišče v Stuttgartu je razsodilo v korist mestne uprave, vendar pa je prizivno sodišče v Mannheimu novembra 1997 to sodbo razveljavilo in scientologom vrnilo religijski status.

V Italiji, kjer je odnos družbe do NRG bistveno manj konflikten⁸, se je v 90. zvrstila sodnih postopkov v zvezi z religijskim statusom scientologije. Rimsko prizivno sodišče je januarja 1997 v nasprotju z odločitvijo na prvi stopnji odločilo, da zaračunavanje storitev ni v nasprotju z religijskim poslanstvom scientologije in kot tako ne vpliva na religijski status Scientološke cerkve. Podobno je sodišče v Torinu marca 1993 zaključilo 10 let dolg postopek s sklepom, da je scientologija pristna religija ter posledično izreklo oprostilno sodbo 21 italijanskim scientologom, obtoženim davčne utaje. Do drugačnih zaključkov je prišlo prizivno sodišče v Milanu leta 1993 in 1996 ter razglasilo, da scientologija ni religija. Obe sodbi je oktobra 1997 zavrnilo italijansko vrhovno sodišče, po mnenju katerega

⁵ Vsi družboslovci religije seveda ne definirajo na isti način. Med tem ko večina (ne pa vsi) sociologov uporablja široke, inkluzivistične definicije in praviloma zagovarjajo pravice NRG, pa predvsem psihologi in psihiatri neredko na podlagi ekskluzivističnih definicij religije in različnih teorij o mentalni manipulaciji ali o "pranju možganov" nastopajo v sodnih procesih kot priče proti NRG. Več o tem v prispevku J. G. Meltona, glej tudi prispevek E. Barker.

⁶ Glej Introvigne, 1999; tudi Melton, 2000.

⁷ Več o položaju NRG v Nemčiji v prispevku Brigitte Schoen.

⁸ Za podrobnejši opis italijanskih razmer glej prispevek M. Introvigna.

“neobstoj pravne definicije religije ni naključje, saj bi vsaka definicija v trenutku zastarela in postala neuporabna, omejila pa bi tudi religijsko svobodo... Zato je bolje ne omejevati širokega področja religije z že po naravi restriktivnimi definicijami. Religija je spreminjajoči se koncept, ki ga sodišča lahko le presojuje znotraj specifičnega zgodovinskega in geografskega konteksta, pri tem pa mora upoštevati strokovna mnenja” (v Introvigne, 1999: 65).

V nasprotju od zakonodaje (in tudi sodne prakse) večine zahodnih demokratičnih družb, ki praviloma ščitijo pravice NRG, pa so razna poročila določenih parlamentarnih, vladnih in drugih administrativnih teles do NRG običajno izrazito negativno nastrojena. Primere takih poročil⁹, ki na podlagi iz ZDA “uvoženih” teorij o pranju možganov¹⁰, mentalni manipulaciji in nadzoru duha NRG oporekajo status “prave” religije, v zadnjem času zasledimo v Franciji (Assemblée Nationale, 1996 in 1999; Observatoire Interministériel aux Sectes, 1998; Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes - MILS, 2000), Belgiji (Chambre des Représentants de Belgique, 1999) in Švici (Audit sur les dérives sectaires, 1997; Commission pénale des dérives sectaires, 1999). V Franciji, kjer je odnos javnosti do NRG še bolj nestrpen kot v Nemčiji, so na podlagi omenjenih poročil 31. maja 2001 sprejeli oster “protisektantski” zakon, katerega glavni namen je “krepitev preprečevanja in onemogočanja sektantskih gibanj, ki ogrožajo človekove pravice in temeljne svoboščine”¹¹.

Kot primer institucionalnega pristopa k definiranju religije omenimo še kriterije, na podlagi katerih od leta 1978 dalje IRS presoja upravičenost do davčnih olajšav, ki pripadajo verskim skupnostim. Organizacija, ki želi v ZDA pridobiti pravico do tovrstnih davčnih olajšav, mora izpolnjevati naslednje pogoje: biti mora registrirana kot pravna oseba, imeti mora prepoznavno vero (ali sorodno prepričanje) in obrede čaščenja, jasno upravo in vodstvo, jasno določen in razpoznaven nauk in doktrino, razpoznavno religijsko zgodovino, članstvo, ki ne pripada drugim verskim organizacijam, posvečene duhovnike ali podobne religijske specialiste, program usposabljanja religijskih specialistov, lastno versko literaturo, javne prostore, kjer izvaja religijske dejavnosti, prirejati mora redne shode oz. zборе privržencev, redno izvajati religijsko dejavnost ter izvajati verouk ali podobno religijsko izobraževanje za otroke (Introvigne, 1999: 46).

Ponekod - še posebej to velja za evropske postsocialistične države - se morajo religijske organizacije obvezno registrirati pri za to pristojnih državnih organih¹², za kar morajo izpolnjevati določene zakonske pogoje. Ti pogosto vključujejo minimalno časovno obdobje, v katerem mora biti religija prisotna na ozemlju države,

⁹ Več o tem v izčrpnem pregledu evropskih parlamentarnih in administrativnih poročil J. T. Richardsona in M. Introvigna.

¹⁰ Podrobnejšo analizo teorije o sektantskem pranju možganov najdete v prispevku G. Meltona, glej tudi Lesjak, 2001.

¹¹ Podrobnejši opis položaja NRG v Franciji je v prispevku Danièle Hervieu-Léger, za novi protisektantski zakon glej opombo 9 v tekstu J. T. Richardsona in M. Introvigna.

¹² “Neregistriranost lahko pomeni, da religijska skupnost ne more najeti dvorane za srečanja ali celo uporabljati svojih lastnih prostorov za čaščenje, v nekaterih družbah pa celo onemogoči delovanje religijske skupnosti kot organizacije” (Barker, 2001: 119).

ali pa minimalno število pripadnikov. Tako je registracija mnogim NRG, ki praviloma nimajo številnih pripadnikov in že po definiciji v zahodnih družbah delujejo relativno kratek čas, izjemno otežena, če že ne kar onemogočena.

Družboslovni pristopi k definiranju religije

Osnovno vodilo teoretskega družboslovnega definiranja religije je oblikovanje takšne definicije, ki bo zajela kar najširši krog religijskih pojavnih oblik, hkrati pa iz preučevanja izključila tiste pojave, ki so sicer po nekaterih svojih značilnostih religiji podobni, pa vendar to niso.

Pri teoretskem opredeljevanju religije v grobem ločimo dva osnovna pristopa: 1. vsebinske (substancijalne) definicije poskušajo opredeliti, kaj religija je, kateri so elementi, ki ločijo religijske od nereligijskih kategorij, 2. funkcionalne definicije pa religijo določijo glede na funkcijo, ki jo ima za posameznika in družbo.

Glavna prednost vsebinskih definicij religije je ta, da so bolj specifične od funkcionalnih, bolj eksplisitne glede vsebine religije. So ožje, praviloma ekskluzivistične in omogočajo jasnejše ločevanje religijskih od nereligijskih pojavov. Vsebinske definicije temeljijo na zahodnem, krščanskem pogledu na svet in so zato bližje "zdravorazumskim" definicijam religije. Mnoge druge, nekrščanske kulture, pa religijo pojmujejo radikalno drugače, zato je potrebno določiti, katere so tiste temeljne sestavine religije, ki naj jih kot splošne iščemo tudi v drugih, nekrščanskih religijah. Zato vsebinske definicije uporabljajo dodaten kriterij, t.j. poseben odnos ljudi do sveta bogov in nadnaravnega, ki je odnos strahospoštovanja in se izraža v žrtvovanju in čaščenju. Kljub temu pa s tem še niso odpravljeni vsi problemi. Znana težava nastopi z obravnavanjem theravada budizma, ki v svojem bistvu ne pozna vere v boga in dušo, kljub temu pa bi ji zaradi celovitega pojmovanja in usmerjanja človekovega življenja k "poslednjemu cilju", izstopu iz kroga nenehnih rojstev in odrešitev v nirvani, težko oporekali status religije. Rešitev tega problema se je pojavila z uvedbo kategorije svetega, ki jo je v okviru sociološke tradicije vpejal Durkheim¹³. Kategorija svetega se nanaša na področje, ki ga skupina vernikov določi za posvečenega in ga kot takega loči od profanega ter ga s posebnimi obredi in pravili zaščiti (Durkheim, 1915: 62). Tako poda Durkheim v knjigi "Elementarne oblike religioznega življenja" klasično sociološko definicijo¹⁴, kjer pravi, da je religija "celovit sistem verovanj in opravil (praks), ki se nanaša na (od drugih stvari ločene in prepovedane) svete objekte in ljudi združuje v moralno skupnost - cerkev" (Durkheim, 1915: 47). Durkheim torej religijo razume kot odnos

¹³ V okviru fenomenologije religije je sveto opredelil in utemeljil Rudolf Otto kot "mysterium tremendum et fascinans" (Otto, 1993). Sveto (numinozno) je grozljivo in hkrati fascinantno področje, nekaj, kar vzbuja grozo, hkrati pa nas privlači. Romunski zgodovinar religije Mircea Eliade razume sveto kot nekaj, kar nas neskončno presega.

¹⁴ Durkheimova definicija religije sicer uporabi kategorijo svetega, poudarja pa tudi integracijsko funkcijo religije in tako kombinira vsebinski pristop s funkcionalnim, kar je glede na njegovo splošno funkcionalistično razumevanje religije razumljivo.

do svetih stvari, ki združujejo ljudi v moralno skupnost, cerkev. Če zanemarimo pojem cerkev, dobimo še zmeraj uporabno definicijo, ki vsebuje štiri glavne sociološke komponente: religijo sestavljajo verovanja, prakse - rituali, sveto in skupnost ali socialna organizacija ljudji, ki jih združuje religijska tradicija.

Vsaka religija vsebuje sistem verovanj o svetu, ki določajo človekov "poslednji smisel"¹⁵ in področje svetega, ki zahteva odnos strahospoštovanja in je zaščiten s tabuji. Običajno religija ponuja odgovore na osrednja vprašanja o smislu življenja, o kozmogoniji, pa tudi tolažbo vsled trpljenja in neizbežnosti smrti. Temeljne "resnice" religija utemljuje in utrjuje z ritualno prakso, ki največkrat podpira in vzdržuje obstoječi družbeni red ter hkrati združuje posameznike v neko skupnost. Ritualni vključujejo religijske festivale, obrede prehoda (rojstva, poroke, pogrebi) in podobne dejavnosti, ki simbolno povezujejo duhovni in materialni svet.

Vsebinske definicije so primerne za preučevanje religij v relativno stabilnih družbah, težave pa nastopijo pri analizi religijskih sprememb, saj je težko poiskati vsebinsko definicijo, ki bi trajno veljala v družbah, ki se stalno, včasih tudi rapidno spreminjajo. Prednost vsebinskih definicij je tako njihova specifičnost in zato uporabnost pri empiričnem preučevanju religij, obenem pa je njihova slabost v vezanosti na zgodovinsko in kulturno okolje in s tem povezane težave pri preučevanju religijskih sprememb in nekrščanskih religijskih oblik (McGuire, 1992, 11-13).

Za funkcionalen, bolj inkluzivističen pristop¹⁶ je religija to, kar opravlja funkcijo religije. Najbolj znani družbeni funkciji religije sta integracijska in kompenzacijska. Durkheim v svoji klasični sociološki definiciji religijo razume kot dejavnik, ki povezuje posameznike v skupnost, ki jo imenuje cerkev. To je integracijska funkcija religije, ki s svojimi predstavami, vrednotami, obredi, simboli ipd. integrira, povezuje ljudi v duhovno-moralno skupnost. Tudi sama možna etimološka razlaga korena besede "religiare" - povezovati se, nakazuje integracijsko funkcijo religije. Kompenzacijsko funkcijo gotovo najbolje ponazarja Marxova oznaka religije kot "opija ljudstva", ki "kot opij učinkuje s predstavami o drugem, pravem, novem svetu nebeškega ali božjega kraljestva ali pa tudi prave, notranje, duhovne stvarnosti nasproti sicer nevzdržni zunanji, materialni, družbeni stvarnosti" (Kerševan, 1995: 21). Tako religija nudi tolažbo vsled človekovega trpljenja in neizbežnosti smrti. Hkrati religija običajno legitimizira, upravičuje in utrjuje obstoječi družbeni red - to imenujemo legitimizacijska funkcija religije. Poleg navedenega pa religija tudi osmišlja človekovo delovanje in življenje nasploh - religija je lahko vse, kar

¹⁵ Liberalni teolog Paul Tillich (1886-1965) razume religijo kot tisto, kar "nazadnje zadeva človeka", kar je zanj "poslednja skrb" (ultimate concern). Religija pomaga odgovarjati na zadnja vprašanja človeškega življenja in s tem daje smisel celotnemu človeškemu življenju. Tisto, kar "nazadnje zadeva ljudi", za kaj jim je vredno živeti in umreti, je njihova religija (ne glede na to, ali vsebuje pojme kot so bog, duša, nadnaravno ipd.) (Kerševan, 1995: 20).

¹⁶ Vsebinske definicije so sicer res praviloma ekskluzivistične, funkcionalne pa bolj inkluzivistične, vendar pa to ni zmeraj tako. Kategorija svetega je npr. lahko temelj vsebinskega, ekskluzivističnega razumevanja religije, vendar pa lahko tudi "aneksionistično" širi področje religije na vse, kar ljudje dojemajo kot sveto (pri tem je sveto razumljeno "funkcionalistično", kot tisto, kar je za človeka/družbo najvrednejše, najpomembnejše) (Kerševan, 1998: 83, 84).

daje smisel. Razumevanje religije kot osmišljajoče dejavnosti v funkcionalnem opredeljevanju religije temelji na Webrovem¹⁷, pa tudi Simmlovem delu.

Funkcionalne definicije¹⁸ običajno vsebujejo večino elementov vsebinskih definicij religije, praviloma pa so še dosti širše. Tako lahko v svoji skrajnosti funkcionalen pristop med religije uvršča tudi nekatere pojave, ki jih vsebinski ne: npr. ideologije, nacionalizme, celo ateizem, marksizem ipd. V sodobnih družbah sekularni rituali, kot npr. politične kampanje, televizijski oglasi, rock koncerti in olimpijske igre nosijo mnogo funkcij, ki jih že Durkheim definira kot religiozne, saj promovirajo družbeno solidarnost in pomagajo pri procesu konstrukcije kolektivne identitete. Tako funkcionalen pristop najde religiozne elemente celo v človekovih aktivnostih, kot so šport, umetnost, glasba, seks ipd. Glavna prednost funkcionalnih definicij pred vsebinskimi je njihova uporabnost pri preučevanju medkulturnih, transzgodovinskih in spreminjajočih se elementov religije. Ravno zaradi tega pa jih težje uporabljamo pri empiričnih raziskavah, ki zahtevajo čiste, kvantifikabilne definicije.

Čeprav se je v sodobnih družbenih razmerah, za katere je značilen (med drugim tudi) religijski pluralizem, funkcionalen in bolj inkluzivističen pristop izkazal za bolj uporabnega od substancialnega (praviloma bolj ekskluzivističnega pristopa), pa oba pristopa kažeta tudi očitne slabosti. Zato v zadnjem času v družboslovnem raziskovanju vse bolj prevladujejo različne "odprte" definicije, ki bolj ali manj izhajajo iz pojmovanja avstrijskega filozofa Ludwiga Wittgensteina. Ta je v Filozofskih raziskovanjih (Wittgenstein, 1958) predstavil tezo, da družbeni pojavi, ki nosijo skupno ime, nimajo nujno tudi skupnega bistva, temveč so povezani s kompleksno mrežo "družinskih podobnosti" ("the Family Resemblance"). Tako je npr. nemogoče določiti skupno bistvo igre, ki jih povezujejo družinske lastnosti. Pri tem nobena izmed teh podobnosti (lastnosti) ni nujno sestavina posamične igre, po drugi strani pa nobena igra ne vsebuje vseh lastnosti iger (glej Smrke, 2000: 28, 29). Mnogi avtorji to Wittgensteinovo ugotovitev aplicirajo na religijo¹⁹ in ugotavljajo, da ni moč določiti bistva religije ali neke skupne značilnosti (ali kombinacije značilnosti), ki bi bila lastna vsaki religiji. Za religijo je sicer značilna mreža (družinskih) lastnosti, vendar pa nobena religija ne vsebuje vseh lastnosti religije, tudi nobena specifična lastnost ni nujno vsebovana v vsaki religiji. "Vključitev ali

¹⁷ Max Weber je veliko pozornosti namenil teodiceji, nauku o upravičevanju zla, ki razlaga smisel in pomen trpljenja, smrti in krivičnosti v življenju. Po njegovem so v različnih religijah nastale tri glavne teodicejske razlage obstoja zla in trpljenja: kalvinistična predestinacija, ki temelji na ideji o božji racionalnosti, ki je človeku nedoumljiva, zato svetovna ureditev s človeškega stališča izgleda iracionalno; zoroastrijski dualizem, po katerem je človekovo življenje področje večnega boja med dobrim in zlim ter indijska karma, po kateri je človekovo trpljenje rezultat slabih del v prejšnjih življenjih (glej Weber, 1971: 19-41).

¹⁸ Kot primer funkcionalne, inkluzivistične definicije religije navedimo Yingerjevo definicijo, po kateri je religija "sistem verovanj in praks s pomočjo katerega se določena skupina ljudi sooča z ultimativnimi problemi človeškega življenja" (Yinger, 1970: 12) in Geertzova petdelna definicija: "Religija je (1) sistem simbolov, ki z oblikovanjem (2) na videz popolnoma resničnih (3) predstav o kozmičnem redu (4) pri ljudeh vzpostavlja močna, dolgotrajna razpoloženja in motivacije, da tako postanejo (5) te predstave o kozmičnem redu edina realnost" (Geertz, 1968: 4).

¹⁹ Npr. Edwards (1972); P. B. Clarke in P. Byrne v knjigi *Religion Defined and Explained* (1993); tudi J. Throver v delu *Religion: Classical Theories* (1999) itd.

izključitev nekega pojava ni izvedena z dedukcijo na osnovi natančnih pravil o pripadnosti (vrsti pojavov z imenom religija), temveč s pomočjo analogije, to je na osnovi presoje, ali nek sistem verovanj in praktik v danem primeru vključuje zadostno število dimenzij in specifičnih značilnosti" (Kerševan, 1998: 84). Tako imajo nekatere svetovne religije manj, druge pa več družinskih lastnosti, sama religija pa je "pojav z zabrisanimi robovi" (Smrke, 2000: 29).

Ameriški filozof Rem B. Edwards navaja nekaj najbolj pogostih tipičnih družinskih lastnosti religij: verovanje v nadnaravna oz. superiorna bitja; kompleksen pogled na svet, ki vključuje razlago smisla človekovega življenja; vera v posmrtno življenje; določen moralni kodeks, ki ga sankcionira(jo) superiorno(a) bitje(a); upoštevanje vprašanja zla; teodiceja (vprašanje smiselnosti trpljenja); molitve in obredi; sveti kraji in objekti; razodete resnice; določena izkustva, kot npr. strahospoštovanje in mysticizem; intenzivna globoka skrb za nekaj; institucionalizirano družbeno deleženje (nekaterih) naštetih lastnosti itd. (Edwards, 1972).

Na podlagi sorodnega pristopa izdelal angleški sociolog B. Wilson seznam dvajsetih najpogostejših značilnosti religij, s katerim si pomaga pri dokazovanju teze, da gre pri scientologiji za pristno religijo:

1. verovanje v sile, ki presegajo normalno čutno zaznavo,
2. verovanje, da te sile neposredno vplivajo na naravni in družbeni red, ki so ju tudi ustvarile,
3. verovanje, da so/bodo v nekem (preteklem, sedanjem ali prihodnjem) trenutku v človeške zadeve posegle nadnaravne sile,
4. verovanje, da nadnaravne sile nadzorujejo in upravljajo človeško zgodovino in usodo,
5. verovanje, da je človekova usoda v tem in naslednjem(-ih) življenju(-ih) odvisna od njegovega razmerja s temi silami,
6. verovanje, da ima posameznik kljub nadzoru nad njegovo usodo možnost vpliva (s predpisanim obnašanjem) na sedanje ali prihodnje(-a) življenje(-a),
7. predpisani individualni in skupinski obredi,
8. določeni postopki, s katerimi lahko posamezniki ali skupine te nadnaravne sile prosijo za pomoč,
9. v določenih okoliščinah se (pogosto pred simboličnimi upodobitvami nadnaravnih sil) zahteva simbolno izražanje pokorščine, poslušnosti, hvaležnosti, spoštovanja ali vdanosti - ti elementi konstituirajo čaščenje,
10. jezik, določeni objekti, kraji, zgradbe in letni časi so še posebej povezani z nadnaravnimi silami in lahko sami postanejo objekt čaščenja,
11. ob določenih priložnostih se s praznovanjem, romanjem, pokoro (post) ipd. obeleži spomin na dogodke iz tuzemskega življenja božanstev, prerokov ali pomembnih učiteljev,
12. obredi čaščenja so razumljeni kot vzpodbuda občutja skupnosti, dobrohotnosti, tovarištva in skupinske identitete ter pomiritve med pripadniki (verniki),
13. pripadnikom so zaukazana jasna moralna pravila,
14. od pripadnikov se zahteva trajna predanost in vseživljenjska vdanost (pobožnost),
15. na delu je moralna ekonomija nagrad (za zasluge) in kazni (za storjene napake),

16. obstaja privilegirani sloj religijskih specialistov, ki so (a) skrbniki svetih objektov, krajev ter spisov in/ali (b) učitelji doktrine ter obredov in/ali (c) moralni zgledi,
17. religijski specialisti so za svoje dejavnosti nagradjeni z dajatvami, določenimi nagradami ali plačo,
18. zahtevana verovanja in prakse, ki jih sistematizirajo in legitimizirajo pooblaščen religijski specialisti, naj bi zagotavljala vse potrebno znanje za razumevanje izvora, delovanja, pomena in namena življenja ter sveta,
19. verovanja, obredi in institucije se legitimizirajo s sklicevanjem na tradicijo in/ali razodetje,
20. resničnost naukov in učinkovitost obredov so dogma, ki je sprejeta brez empiričnega preizkušanja; za doseg transcendentnih, nadnaravnih ciljev je potrebna vera (Wilson, 1990: 279-281).

Wilson v svoji natančni in obširni analizi večino od naštetih postavk (petnajst od dvajsetih) najde tudi pri scientologiji in na podlagi tega zagovarja upravičenost Scientološke cerkve do religijskega statusa.

Na podobno odprti način religijo opredeljuje tudi pristop, ki temelji na pojavnostnih razsežnostih, skozi katere se pojavljajo, "kažejo" religije. Večina religij se izraža skozi mite, obrede in različne ceremonije, verovanja, simbole, svete tekste in podobno. Ta pristop natančneje razdelajo predvsem Američani Rodney Stark in C. Glock (Stark in Glock, 1968) ter Ninian Smart (glej npr. Smart 1997), ki religijo definirajo na podlagi sledečih pojavnostnih razsežnosti (dimenzij) religije: izkustveno-emocionalna razsežnost, narativna ali mitska, doktrinarna ali filozofska, etična-legalistična, praktično-ritualna, socialno-institucionalna, materialna ter na koncu še posledična pojavnostna razsežnost.

Šele tovrstni odprti pristopi omogočajo analizo in razumevanje sodobnih, dinamičnih religijskih oblik. Religija je izjemno kompleksen in raznolik fenomen, ki ga je nujno preučevati z različnih zornih kotov (posledično znotraj različnih akademskih disciplin), zato je moč razviti tudi širok spekter različnih legitimnih definicij religije. Nerealne pa so zahteve po univerzalno veljavni definiciji religije, ki bi veljala za vse čase v vseh kulturah.

V sodobnem družboslovju vse bolj prevladuje nevsebinski, nehegemonski in multidimenzionalni pristop k definiranju religije. "Namen sociologije ni ugotoviti (enkrat za vselej) kaj religija kot taka je, temveč poskušati doumeti logiko, ki poganja transformacije religijskega univerzuma, konkretno skozi družbeno-zgodovinske manifestacije" (Hervieu-Léger, 1999: 84). Definicija religije je tako dinamičen koncept, odvisen od različnih kontekstualnih dejavnikov. Kot takšna bi morala izpolnjevati sledeče zahteve:

1. Definicija mora zaobjeti široko področje religije, da ne bi že vnaprej zoževala raziskovalnega področja.
2. Vendar pa definicija ne sme biti preveč ohlapna in neprecizna, saj mora omogočiti razlikovanje med religijskimi in nereligijskimi fenomeni.
3. Idejo o pomembnosti religije za človekovo življenje kot celoto mora pustiti ob strani.
4. Ne sme se vezati na določena verovanja ali kulturne fenomene, ki se pogosto povezujejo s temi verovanji (kot je npr. verovanje v boga).

5. Vprašanje zasebnosti oz. javnosti religije mora pustiti odprto - ne sme presojudati ali celo določati, ali je religija v svojem bistvu zaseben ali javen fenomen.

6. Definicija ne sme že vnaprej presojudati "resničnosti" oz. "zmotnosti" religije.

7. Prav tako ne sme presojudati, ali je religija za človeka in družbo škodljiva ali koristna (dobrodejna) ²⁰ (Ferré, 1967: 44-55).

Takšne vrednostno in kulturno nevtralne definicije zajamejo tudi nekonvencionalne religijske oblike in so tako nadvse primerne za preučevanje sodobnega raznolikega in nemalokrat izjemno težko preglednega religijskega dogajanja.

Sklep

Definicij religije ne uporablja zgolj akademsko okolje, temveč tudi širša javnost, politika in sodstvo ter različne verske skupnosti. V sodobnih, pluralnih družbah se pojavlja potreba po oblikovanju koncepta religije, ki bo služil bodisi kognitivnim (v akademskem preučevanju) bodisi širšim družbenim (političnim) potrebam. Konceptija religije pa je vedno odvisna od širšega konteksta in od določenih ciljev tistega, ki jo oblikuje. Med tem ko so danes strokovne (družboslovne) definicije religije praviloma odprte in zajemajo večino delujočih NRG, so na drugi strani popularne definicije občutno ožje in dovoljujejo le malo odstopanja od prevladujočih krščanskih oblik religije. Institucionalne definicije pa običajno iščejo pravo mero med strokovnimi in popularnimi definicijami.

Po letu 1978, ko je v Gvajani tragično preminulo 913 pripadnikov ljudskega templja pod vodstvom Jima Jonesa, je postala ameriška javnost izrazito nezaupljiva, na trenutke celo sovražna do "sekt". Podobno protisektantsko razpoloženje je v Evropi sprožila serija 74 obrednih samomorov pripadnikov Reda sončnega templja v Franciji, Švici in Kanadi med leti 1994 in 1997. V mnogih deželah (ZDA, Francija, Nemčija itd.) se je v javni percepciji NRG pojavil stereotip o družbeno škodljivih, deviantnih organizacijah, ki zaradi različnih nelegalnih aktivnosti in zaradi "prevarantskih" tehnik novačenja članov (kot so npr. pranje možganov, mentalna manipulacija, nadzora duha ipd.) niso "prave" religije, temveč kriminalne združbe, ki bolj kot religijskim ciljem sledijo predvsem finančnim motivom. Z aktivnim javnim delovanjem protisektantskih gibanj je v javnosti začel prevladovati strah pred "sektami", v katerem lahko odkrijemo vse bistvene značilnosti procesa, ki ga v sociologiji označujemo s terminom moralna panika.

Vendar pa družboslovna teorija in sodna praksa te javne podobe NRG ne potrujeta. Celo nasprotno: vrsta empiričnih raziskav je ovrgla veljavnost teorije o pranju možganov in podobnih teorij o mentalni manipulaciji, hkrati pa se je serija sodnih postopkov zaključila z ugotovitvijo, da gre pri večini NRG za legitimno religijsko dejavnost. Pri množici NRG, ki so se v sodobnih zahodnih družbah pojavila

²⁰ Definicija, ki opusti dojetje religije kot nekaj a priori dobrega, konstruktivnega, onemogoča tudi v praksi pogosto oporekanje religijskega statusa mnogim NRG, ki naj bi kršila zakone in bila tako deviantna. Spoštovanje zakonov namreč ne more biti kriterij za presojanje o tem, ali je dejavnost določene skupine religijska, ali ne (kar pa seveda nikakor ne pomeni, da za religijske skupine zakoni ne veljajo, saj se v demokratičnih družbah spoštovanje zakonov zahteva od vseh družbenih akterjev).

predvsem v drugi polovici dvajsetega stoletja, gre sicer praviloma res za drugačen tip religioznosti od tistega v etabliranih krščanskih cerkvah, vendar pa gre tudi tu za legitimno religijsko dejavnost. Zato postaja v sodobnih, religijsko pluralnih družbah vsebinski (substancialni) pristop, ki religijo opredeljuje na podlagi njene avtentičnosti, pristnosti, izrazito problematičen. V opisani situaciji so neprimerno bolj uporabne odprte definicije, ki na podlagi pojavnostnih razsežnosti ali družinskih podobnosti religije omogočajo boljše razumevanje sodobne religijske problematike.

Kljub očitni nezmožnosti oblikovanja univerzalno veljavne definicije, pa družboslovci ne bi smeli odstopiti od ambicije definiranja religije. Le rezultati legitimnih raziskav, ki zadovoljujejo osnovne znanstvene kriterije objektivnosti in preverljivosti, so lahko dobra podlaga za družbeno sprejemljive definicije religije. Je pa tudi pri družboslovnem oblikovanju definicije religije na mestu pragmatičen pristop²¹, ki izhaja predvsem iz koristnosti določene definicije v določenem kontekstu, ne pa iz njene univerzalne "resničnosti".

LITERATURA

- Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London: Her Majesty's Stationery Office.
- Barker, Eileen (2001): "Kdo bo zmagal?" Nacionalne in manjšinske religije v postkomunistični družbi. Časopis za kritiko znanosti, 29 (202-203): str. 103-122.
- Beckford, James (1999): "The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-for-granted Institution to a Contested Resource". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 23-40. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Durkheim, Emile (1976, 1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Uvin.
- Edwards, Rem B. (1972): *Reason and Religion*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ferré, Frederick (1967): *Basic Modern Philosophy of religion*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Geertz, Clifford (1968): "Religion as a Cultural System". V: Banton, M. (ur.): *Anthropological Approaches to the Study of religion*, str. 1-46. London: Tavistock.
- Hervieu-Légere, Danièle (1999): "Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 73-93. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Hexham, Irwing in Karla Poewe (1997): *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Introvigne, Massimo (1999): "Religion as Claim: Social and Legal Controversies". V: Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*, str. 42-72. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Kerševan Marko (1995): Religija kot predmet znanosti. V: Flere, Sergej in Marko KERŠEVAN: *Religija in (sodobna) družba: Uvod v sociologijo religije*, str. 11-24. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

²¹ *Takšen neusebinski, nehegemonski in multidimenzionalen pragmatičen pristop k definiranju religije ob zaključku obsežnega raziskovalnega projekta predlaga delovna skupina LISOR (Leiden Institute for the Study of Religions) (glej Platvoet in Molendijk, 1999).*

- Kerševan, Marko (1998): Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere. *Anthropos*, 30 (1-3): str. 82-87.
- Lesjak, Gregor (2001): Fragment izvirne hipoteze o sektantskem pranju možganov. *Časopis za kritiko znanosti*, 29 (202-203): str. 123-139.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion: The Social Context*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.
- Melton, Gordon J. (2000): *The Church of Scientology*. Torino: Signature Books in cooperation with CESNUR.
- Otto, Rudolf (1993, 1917): *Sveto: O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do svetega*. Ljubljana: Hieron.
- Platvoet, Jan G. in Arie L. Molendijk (ur.) (1999): *The Pragmatics of Defining Religion: Context, Concepts and Contests*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Smart, Ninian (1997): *The World Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, zbirka Teorija in praksa.
- Stark, Rodney in Charles Y. Glock (1968): *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney in William S. Bainbridge (1987, 1996): *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Weber, Max (1971, 1951): "Major Features of World Religions". V Robertson, Roland (ur.): *Sociology of Religion: Selected Readings*, str. 19-41. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wilson, Bryan R. (1990): *The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1958): *Philosophical Investigations*. (druga izdaja) Oxford: Blackwell.
- Yinger, J.M (1970): *The Scientific Study of Religion*. London: Routledge.