

Andrej Kirbiš

Odnos med tradicionalističnimi vrednotami, novodobniškimi idejami in religioznostjo v medkulturni primerjavi

POVZETEK: V pričujočem prispevku je na vzorcu študentov proučen odnos med novodobniškimi idejami, religioznostjo in tradicionalističnimi vrednotami v evropskem (katoliški, pravoslavni in muslimanski vzorec) in ameriškem okolju (protestantski vzorec). Z eksploratorno faktorsko analizo je bila potrjena ustreznost lestvice novodobništva, ki sledi Heelasu (1996b) in Lavriču (2002; 2005). V treh evropskih okoljih je bila ugotovljena statistično značilna pozitivna povezanost med religioznostjo in novodobniškimi idejami ter med tradicionalizmom in religioznostjo, v vseh štirih pa pozitivna povezanost med tradicionalizmom in novodobništvom. Povezave so obstajale tudi ob kontroli socio-demografskih spremenljivk. Raziskava ne podpira ugotovitev Houtmana in Aupersa (2007), rezultati namreč kažejo, da so za novodobniške ideje najbolj dovzetni religiozni in tradicionalistično orientirani ljudje.

KLJUČNE BESEDE: novodobništvo, tradicionalizem, religioznost, kristjani, muslimani

1 Tradicionalistične vrednote v sodobni družbi

Pojav slabljenja tradicionalizma kot ena pomembnejših značilnosti sodobnih družb je predmet mnogih socioloških raziskav, pri katerih pa prihaja do različnih pojmovanj. Pričujoča razprava bo tako poskušala osvetliti razmerje med tremi sodobnimi vrednotno-duhovnimi komponentami. Tradicionalizem bomo v tem smislu razumeli kot vrednotni in vedenjski pol (Shils 1981), po katerem posameznik živi v skladu z ustaljenimi vzorci in idealizira preteklost (Mannheim 1953) ter s pomočjo katerega osmišlja svet (Boudon 1984 v Langlois 2001: 15831–15832).

Nekateri raziskovalci menijo, da upadanje pomena tradicionalističnih vrednot pri ljudeh pomeni zatekanje k novodobniškim idejam (Heelas 1996b; Houtman in Aupers 2007). Slabljenje tradicionalnih praks, prepričanij in vrednot namreč povzroči eksistenčno in ontološko krizo (Green 2003: 212), nastopi »pozna modernost« (Giddens 1991; glej tudi Beck 1992), kjer tradicije izgubijo svoj vpliv na posameznika tako na družbeni kot individualni ravni (Thompson 1996: 89). Opisani pogled predstavlja »radikalno« detradicionalizacijsko tezo oz. »tezo o koncu tradicij« (Heelas 1996a: 2), ki pojasnjuje pojave v kontekstu nasprotujočih si kategorij, kjer prvi pol označuje tradicionalistične

vrednote, drugi pa njihovo odsotnost (npr. usoda/izbira, družbenost/individualnost, varnost/tveganje) (prav tam: 3).

Nasprotni pogled predstavljajo zagovorniki »teze soobstoja«, ki menijo, da ni mogoče potegniti jasne ločnice med tradicionalističnimi in posttradicionalističnimi orientacijami (glej Heelas 1996a; Luke 1996; Smart 1998). Med ljudmi nikoli ne prevladajo izključno tradicionalistične vrednote ali lastna avtonomija, posamezniki pa nihajo med zahtevami različnih situacij ter sintetizirajo in združujejo na videz medsebojno izključujoče se kulturne elemente (Heelas 1996a). Nekateri celo menijo, da je mogoče namesto o detradicionalizaciji govoriti o retradicionalizaciji, saj v času nenehnih sprememb, negotovosti in naključij ljudje hrepenijo po stabilnosti, redu in predvidljivosti, ki jih ponujajo tradicije (Adam 1996: 139–140; Smart 1998: 86).

Konkretizacijo nasprotja tradicionalizem/detradicionalizem oz. posttradicionalizem je mogoče videti tudi v nasprotju med konvencionalno (institucionalno) religijo in novodobniškimi idejami (angl. *New Age*). Raziskave namreč kažejo, da so tradicionalistične vrednote praviloma povezane z religioznimi prepričanji, versko avtoriteto in institucijami (glej De Koster in van der Waal 2007; Shils 1981; Ule in Miheljak 1995), za zahodno posttradicionalistično družbo pa je značilen upad vpliva religije (Bruce 2002; Wilson 1998), kar ljudem omogoča dinamično »duhovno« življenje tudi v obliki novodobniških idej (Bauman 1996; Heelas 1996b; Moravčíková 2005).

2 Razumevanje novodobništva

Raziskovanje novodobništva predstavlja raziskovalcem velik izziv že zaradi različnega razumevanja samega pojma novodobništva, saj kljub številčnosti razlag ni mogoče podati enotne definicije (glej Frisk 2005; Hanegraaff 1996; Heelas 1996b; Kubiak 2005; Lewis in Melton 1992; York 1995). V primerjavi s konvencionalno religijo pri novodobništvu ne gre za bistvene vsebinske novosti, temveč za eklectičizem oz. kombinacijo različnih verskih in filozofskih tradicij, teozofije, poganstva, okultnega in humanistične psihologije (Nasel in Haynes 2005; Stenger 1989; Sutcliffe 2006; York 1995). Novodobništvo se tako najpogosteje razume kot »religija izbire« (Kubiak 2005: 263) oz. »brikolaž« (Doktor 1999; Lambert 1999: 316) znotraj družbe, kjer lahko vsak ustvari svoj »izbirni življenjepis« (McLeod 2002: 222).

Med ključne elemente novodobništva se prišteva prepričanje, da je v vsakem posamezniku element božanskega (York 2001: 364; glej tudi Heelas 1996b; Houtman in Aupers 2007; Ježek 2005: 240–241). Novodobništvo Heelas (1996b) tako imenuje »religija jaza« (angl. *self-religion*). Poudarjanje lastnega jaza in osebna transformacija (Mears in Ellison 2000) ni le bistvena lastnost novodobništva, temveč kar celotne postmoderne družbe, v kateri prevladuje »kultura jaza« (Hanegraaff 2005: 6498; McLeod 2002). Ker prihaja v postmodernih družbah do manjšanja pomena tradicionalističnih vrednot (eksternih orientacij), se posamezniki obračajo v notranjost lastnega jaza (interna orientacija). Novodobništvo tako odseva postmoderno filozofijo, ki ne predpostavlja obstoja ene same univerzalne resnice, ampak vidi vsa prepričanja kot enakovredna (Tucker 2002: 49).

Houtman in Aupers (2007) sta na podlagi Svetovne raziskave vrednot (*WVS 1981–2000*) (Inglehart in dr. 2000; 2004) ugotavljala hkratno širjenje posttradicionalizma in novodobniških idej v zadnjih dveh desetletjih, prav tako pa ju je zanimalo, kateri ljudje novodobniške ideje najbolj sprejemajo. Njun cilj je bil »pojasniti novodobniško duhovnost, stoječo na lastnih temeljih in ločeno od krščanske tradicije, /in ne/ novodobniškim idejam naklonjeno cerkveno krščanstvo« (Houtman in Aupers 2007: 305). V kontekstu prej omenjenih vej detradicionalizacijske teze se lahko njuno razumevanje novodobništva prišteva k radikalni tezi, saj vidita religioznost in novodobništvo kot medsebojno izključujoči se kategoriji (glej tudi Heelas 1996a). Avtorja sicer priznavata, da *WVS* ne nudi zanesljive oz. izčrpane lestvice novodobniških idej, sta si pa zato pomagala z naslednjimi posrednimi indikatorji, iz katerih sta oblikovala lestvico novodobništva: prepričanje, da obstaja neka duhovna oz. življenjska sila; neverovanje v Boga, a hkrati zavrnitev posvetnega racionalizma (ateizma); verovanje v posmrtno življenje; verovanje v reinkarnacijo; prepričanje, da cerkve ne nudijo zadovoljivih odgovorov na duhovne potrebe ljudi, itn. (glej Houtman in Aupers 2007). S takšno določitvijo merskega instrumenta novodobniških idej sta želela doseči »jasno razmejitev novodobnikov kot tretje opcije, ločene od tradicionalno religioznih na eni in posvetnih racionalistov na drugi strani« (Houtman in Aupers 2007: 311).

Njuno zastavitev merskega instrumenta je mogoče problematizirati v več pogledih. Prvič, novodobniške ideje po njunem merilu sprejemajo le tisti, ki ne verjamejo v Boga; takšno ostro ločevanje religioznosti in novodobništva pa se ne sklada z rezultati nekaterih raziskav (glej Bainbridge 2004; Dinges 2004; Saliba 1999). Nadalje njuna lestvica novodobništva vsebuje tudi elemente eksplicitne »proticerkvenosti«, prepričanje, da »cerkve ne ponujajo zadovoljivih odgovorov na duhovne potrebe ljudi« (glej Houtman in Aupers 2007), pa je mogoče uvrstiti znotraj »kontrakulturne idejne sestavine« novodobništva (Lavrič 2002: 236). Kontrakulturni element je bil od 60. let 20. stoletja naprej sicer gonilna sila novodobništva, vendar je od 80. let dalje izgubljal pomen (Hanegraaff 2000; 2005: 6497; Lavrič 2003: 130). Novodobništvo se je tako odmaknilo od svoje nekdanje vloge kot kontrakulturnega gibanja, ki zavrača vrednote »stare kulture« (Hanegraaff 2005: 6497). V skladu s Heelasom (1996b) Lavrič podarja, da kritičen odnos do družbe ni značilnost izključno novodobništva oz. da ga je mogoče najti tudi znotraj drugačnih okvirov in da družbena kritičnost ni lastnost vseh novodobniških skupin. Poleg »kontrakulturne veje« novodobništva namreč obstajata še veja »duhovnih puristov«, ki se ne menijo veliko za dogajanje v družbi, in »veja blagostanja«, kjer ne prevladuje prepričanje o nasprotovanju družbi, temveč o njenem dopolnjevanju in samoaktualizaciji (Lavrič 2002: 236–237). Glede na povedano je vprašljivo, ali je kontrakulturno/proticerkveno komponento (še) upravičeno zajeti v merski instrument novodobniških idej. Lavrič (2002; 2003) je namreč ugotovil, da je mogoče novodobništvo proučevati in meriti v obliki treh prepričanj oz. trditvev, ki nudijo zanesljiv in stabilen indikator novodobništva. Trditve predstavljajo tri vsebinske ideje novodobništva po Heelasu (1996b): holistično, mistično in milenaristično sestavino, ki so najtesneje povezane s faktorsko komponento novodobništva (glej Lavrič 2002: 238–239). Preostali dve trditvi predstavljata kontrakulturno in izkustveno-sinkretično

idejno sestavino ter sta od vseh petih z novodobništvom najmanj povezani. Nobena izmed petih pa se ne nanaša na proticerkvenost (prim. Houtman in Aupers 2007).

Glede Houtmanove in Aupersove zastavitve novodobništva je mogoče torej skleniti: da ju ne zanimajo novodobniška prepričanja, ampak »novodobniki« (kot jasno ločeni od ostalih prej omenjenih skupin in eksplicitno nasprotujoči institucionalni religiji); da ju zanimajo predvsem »kontrakulturno ozaveščeni«, ki pa po Heelasu (1996b) in Lavriču (2002) niso edina veja novodobnikov; in da s tem, ko v merski instrument novodobništva vključujeta »neverovanje v Boga« (v kombinaciji z ostalimi indikatorji), sledita »radikalni tezi«, saj v okviru svoje metodologije ne dopuščata potencialnega sprejemanja novodobniških idej znotraj religiozne populacije, medtem ko je to po »tezi soobstoja« možno. Tako se je v kontekstu opisanega mogoče vprašati, do katere mere (če sploh) religiozni (in tradicionalistično orientirani) ljudje sprejemajo novodobniške ideje.

3 Novodobniške ideje znotraj religiozne populacije

Nekatere raziskave empirično podpirajo ostro ločevanje religioznosti in novodobništva, saj njihovi rezultati kažejo, da je »subjektivna spiritualnost« razširjena v majhnem deležu institucionalno religioznih ljudi (Glendinning in Bruce 2006: 412), da konvencionalni verniki niso naklonjeni individualnim duhovnim idejam, ker te spodkopavajo s strani uradne cerkve ponujene avtorizirane verzije svetega (Orenstein 2002: 302), da je sprejemanje novodobniških idej negativno povezano z očetovo religioznostjo (Doktór 1999). Takšno razmejenost obeh pojavov je mogoče uvrstiti predvsem v dva tipa klasifikacije potencialnih reakcij konvencionalnih vernikov na novodobništvo. Prva možnost je, da verniki nasprotujejo novodobniškim idejam in jih eksplicitno zavračajo, druga pa, da opustijo svoja religiozna prepričanja in versko skupnost zaradi nezadovoljstva z institucionalno religijo ter sprejmejo novodobniške ideje (glej Ježek 2005: 244–245).¹

Vendar obstaja tudi vmesna pot – namreč vernikov poskus vključitve novodobniških idej v okvir njegovega religioznega prepričanja. Takšna vključitev ne pomeni nujno ogrožanja njegovih religioznih prepričanj ali participacije pri verskih obredih. Ne nazadnje je možno tudi, da se vključitev odvija na nezavedni ravni (Ježek 2005). Raziskave v tej luči kažejo, da religioznost pozitivno korelira s »paranormalnimi prepričanji« (kot segmentom novodobništva) (glej McKinnon 2003: 302; Orenstein 2002: 309), ki so za mnoge ljudi del njihove religioznosti, ki je kompleksna celota religioznih *in* duhovnih prepričanj (McKinnon 2003). Četrtnina Američanov npr. verjame v astrologijo, enak delež pa tudi v reinkarnacijo (Lewis 1992). Glede na to, da skoraj 96 % Američanov verjame v Boga (Inglehart in dr. 2004), prihaja do preseka religioznih prepričanj in novodobniških idej. V eni izmed raziskav se je tretjina protestantov strinjala z novodobniškima trditvama »Vsa duhovna resnica in modrost sta znotraj mene« in »Posameznik bi moral do svojih lastnih religioznih prepričanj priti

1. Ježkova klasifikacija se sicer nanaša predvsem na verovanja v magijo, čarovništvo itn., kar pa se sicer pogosto interpretira kot ena izmed novodobniških dimenzij.

brez posredovanja katerekoli cerkve« (Donahue 1993: 182). Raziskave kažejo tudi, da se le četrtnina anketirancev opredeli za vero v Boga, ko so jim na voljo tudi alternativni odgovori (glej Glendinning in Bruce 2006), in da polovica tistih, ki verjamejo v reinkarnacijo, prav tako verjame v religiozni pojem vstajenja od mrtvih (glej Kemp 2001; Lambert 1999). Kemp tako ne govori o novodobništvu in krščanstvu, temveč o »krščanskem novodobništvu« (2001: 95; glej tudi Heelas 1996b). Skratka, ugotavlja se, da so konvencionalni verniki vse bolj avtonomni in da prihaja do soobstoja religioznih in duhovnih prepričanj (Lambert 1999; Redden 2005; Saucier in Skrzypińska 2006).

Vzrokov za prepletanje religioznosti in novodobništva je več, avtorji pa najbolj izpostavljajo skupne točke konvencionalnih religij in novodobniških idej. Prepletanje avtorji ugotavljajo predvsem za krščanstvo (glej Saliba 1999), oz. natančneje, rimo-katolicizem (glej Dinges 2004) in evangeličane (glej Guest in Taylor 2006; Sutcliffe 2006). Finlayson Smithova in Greatz Simmondsova tako menita, da se religiozna prepričanja dotikajo nekaterih elementov, ki so skladni z »alternativno religijo« (2006: 339), Bainbridge pa vidi stično točko med obema v skupnem prepričanju o obstoju transcendentálnih entitet, kot je npr. človeška duša (2004: 392). V slovenskem okolju je Lavrič (2005) na vzorcu študentov ugotovil pozitivno povezanost med katolicizmom in novodobništvom; najbolj religiozni so bili torej najbolj »novodobniški«.

4 Novodobništvo in tradicionalizem

Odnos med novodobništvom in religioznostjo je pomemben za razjasnitev glavnega problema, tj. odnosa med novodobništvom in tradicionalizmom. Razumevanje religioznosti in novodobništva kot nezdružljivih (radikalna teza) je vzporeden z odnosom nezdružljivosti med tradicionalizmom in novodobništvom. V preteklih raziskavah se je namreč izkazalo, da religioznost in tradicionalizem pozitivno korelirata (glej Achterberg in dr. 2006; De Koster in van der Waal 2007; Saucier in Skrzypińska 2006; Ule in Miheljčak 1995), in posledično naj bi poleg vernikov tudi konservativni člani družbe (Manheim (1953) razume konservativizem kot posebno obliko tradicionalizma) nasprotovali novodobništvu, saj ta spodkopava tradicionalne institucije (Bainbridge 2005: 22). V tem kontekstu raziskave kažejo, da so novodobniške ideje bolj priljubljene med liberalnimi protestantskimi denominacijami kot med konservativnimi (glej Donahue 1993; Stark in Bainbridge 1985). Ti izsledki sovpadajo z ugotovitvami Houtmana in Aupersa (2007), da torej najmanj tradicionalistično orientirani v največji meri sprejemajo novodobniške ideje. Iz detradicionalizacijske teze je mogoče izpeljati tudi hipotezo, da bosta glede na pozitivno povezanost religioznosti in tradicionalizma (Achterberg in dr. 2006; Roshwald 2002) negativno korelirala tudi religioznost (tradicionalnost) in novodobništvo (detradicionalnost). Vendar pa je mogoče na podlagi ugotovitev nekaterih raziskav o pozitivni povezanosti religioznosti in novodobništva (Bainbridge in Stark 1980; Lambert 1999; Lavrič 2005) pričakovati tudi pozitivno povezanost tradicionalizma in novodobništva. Po našem vedenju ni raziskav, ki bi proučevale interakcijo omenjenih treh konceptov, za razliko od Houtmana in Aupersa (2007) pa smo v zastavitvi novodobništva v naši raziskavi sledili Heelasu (1996b) in

Lavriču (2002; 2005) ter vanjo nismo vključili »proticerkvenosti« oz. kontrakulturnega elementa, ki – kot že rečeno – v operacionalizacijo novodobništva ne spadata nujno. Namen take zastavitve novodobništva je preprečitev vnaprejšnje izključitev možnosti obstoja in razširjenosti novodobniških idej med religiozno populacijo in, kar je bistvenejše, tradicionalistično orientirano populacijo.

5 Predmet študije

V nadaljevanju študije bomo proučili ustreznost treh lestvic v katoliškem, pravoslavnem, muslimanskem in protestantskem kulturnem okolju, primerjali povprečne vrednosti spremenljivk ter proučili odnos med tradicionalističnimi vrednotami, religioznostjo in novodobniškimi idejami.

5.1 Hipoteze

Prva hipoteza se nanaša na odnos med religioznostjo in novodobništvom: če držijo ugotovitve Bainbridgea (2004), Finlayson Smithove in Greatz Simmondsove (2006), Lamberta (1999), Lavriča (2005), Orensteina (2002), Salibe (1999) in ostalih, obstaja med obema spremenljivkama pozitivna povezanost (H1). Nadalje, če držijo ugotovitve Achterberga in dr. (2006), Bergerja (1990), De Kostra in van der Waala (2007), Roshwalda (2002), Sauciera in Skrzypińskie (2006), Shilsa (1981), Uletove in Miheljaka (1995) ter drugih, je pričakovati pozitivno in statistično značilno povezanost med religioznostjo in tradicionalizmom (H2). Nazadnje bomo preverili tretjo hipotezo (H3), ki se v skladu z radikalno detradicionalizacijsko tezo glasi, da bodo novodobniške ideje najbolj sprejemali tisti, ki zavračajo tradicionalistične vrednote (Houtman in Aupers 2007; glej tudi Heelas 1996a).

6 Metoda

6.1 Vzorec

V naši raziskavi so vzorec sestavljali dodiplomski študentje prvih in drugih letnikov družboslovnih študijskih smeri v štirih različnih religiozno-kulturnih okoljih. Iz celotnega vzorca ($n = 1786$) so bili za namene analize izbrani le anketiranci, ki so sebe prištevali k prevladujočemu verstvu znotraj svojega religioznega okolja. Naš vzorec so tako sestavljali anketiranci iz Slovenije (Maribor, katoliki, $n = 361$), Bosne in Hercegovine (Sarajevo, muslimani, $n = 392$), Srbije (Niš, pravoslavni, $n = 396$) in ZDA (Auburn, protestanti, $n = 285$).² Povprečna starost slovenskega vzorca je bila 20 let ($SD = 1,23$), bosanskega 20,62 let ($SD = 1,66$), srbskega 20,37 let ($SD = 1,33$) in ameriškega 20,12 let ($SD = 1,55$). Celoten vzorec je sestavljalo 62,2 % žensk oz. od 56 % v ameriškem vzorcu do 66,5 % v bosanskem vzorcu. Študentje so vprašalnike izpolnjevali pod nadzorstvom pri predavanjih, kar pomeni, da niso sodelovali le tisti, ki bi bili religiji bližje oz. ji bili bolj naklonjeni. Pri prevodu vprašalnika za bosanski

2. Izbranih je bilo deset prevladujočih protestantskih denominacij v ZDA.

vzorec je bilo v eni izmed trditev lestvice religioznosti potrebno besedo »nebesa« zamenjati z besedo »raj«.

Naš namenski neverjetnostni vzorec študentov nam sicer ne omogoča posploševanja na širšo populacijo,³ vendar pa nam zaradi primerljivosti vseh štirih posameznih vzorcev omogoča veljavne medkulturne oz. medreligiozne primerjave. Anketiranci so namreč homogeni glede na nekatere ključne družbene dejavnike (starost, izobrazba, družbeni status) in tako posledično primerljiva enota.⁴ Uporaba homogenega (npr. študentskega) vzorca poveča verjetnost, da so razlike med državami dejansko odraz kulturnih in ne drugih (npr. sociodemografskih) razlik (Schwartz 1999: 34; glej tudi Van der Vijver in Leung 1997; Reynolds, Simintiras in Diamantopoulos 2000).⁵ Dodatno dimenzijo o uporabnosti študentskih vzorcev pa je dala raziskava Flereta in Lavriča (2008), kjer avtorja pri primerjavi študentskih in nacionalnih vzorcev iz *Evropske raziskave vrednot (EVS)*⁶ triindvajsetih evropskih držav ugotavljata, da je ob statistično značilni povezanosti med proučenimi spremenljivkami v študentskem vzorcu vselej obstajala istosmerna statistično značilna povezanost tudi na reprezentativnem nacionalnem vzorcu.⁷ Avtorja skleneta, da so študentski vzorci primerni in veljavni za medkulturne primerjave,⁸ kljub temu da niso reprezentativni za splošno prebivalstvo (prav tam).⁹

3. Uporabo študentskih vzorcev mnogi avtorji problematizirajo, predvsem glede njihove zunanje veljavnosti (glej Sears 1986). Študentje se namreč od ostale populacije v mnogih pogledih razlikujejo; sestavljajo ozko starostno skupino, vključeni so v izobraževalni sistem in v njem zasedajo relativno visoko pozicijo (prav tam: 521).
4. Gre za t. i. ujemalni vzorec (angl. *matched sample*).
5. Schwartz ugotavlja, da medkulturne primerjave, ki temeljijo na reprezentativnih vzorcih, terjajo določeno mero previdnosti. Države se namreč razlikujejo po svoji demografski sestavi (npr. distribuciji starosti, izobrazbe, poklica), te razlike pa utegnejo vplivati na vrednote posameznih demografskih skupin. Na starejše populacije tako ne vpliva le prevladujoča kultura – npr. večinska (in lastna) religiozna orientacija – temveč tudi edinstvene izkušnje, ki jih imajo te skupine zaradi svoje »družbene lokacije« (1999: 32). Z drugimi besedami, do razlik med državami utegne prihajati zaradi različne demografske strukture. Zato je ob medkulturnih primerjavah na osnovi reprezentativnih nacionalnih vzorcev potrebno kontrolirati tudi demografske razlike.
6. Svetovna raziskava vrednot (v okvir katere spada *EVS*) sicer uporablja stratificirano verjetnostno vzorčenje.
7. Čeprav se študentje razlikujejo od ostale populacije, pa avtorja dodajata, da je mogoče predpostaviti, da se študentje v različnih kulturnih okoljih od ostale populacije razlikujejo v podobnih pogledih – so npr. sistematično bolj postmaterialistično orientirani, bolj permissivni glede pravice do splava in manj religiozni kot preostala populacija (prav tam).
8. Uporaba homogenih (predvsem študentskih) vzorcev z neverjetnostnim vzorčenjem postaja v medkulturnih raziskavah zaradi njihovih omenjenih lastnosti pogosta praksa (glej DeJong, Faulkner in Warland 1976; Forgas, Kagan in Frey 1977; Hofstede 1980; Darley in Johnson 1993; McClenon 1993; Burton, Farh in Hegarty 2000; Hoellinger in Smith 2002; Soares 2004).
9. Skladno z ugotovitvami o ustreznosti študentskih vzorcev tako npr. Hoellinger in Smith pri medkulturnem proučevanju religioznosti in novodobništva na študentskem vzorcu ne podajata sklepov le o študentski populaciji, ampak tudi o »religioznih vrednotah celotne populacije« (2002: 245).

6.2 Merski instrument

Vse tri spremenljivke so bile merjene v obliki trditev Likertovega formata. Na religioznost so se nanašale naslednje trditve: »Ali verjamete v Boga?«; »Ali verjamete, da imajo ljudje dušo?«; »Ali verjamete v posmrtno življenje?«; »Ali verjamete v nebesa?« in »Ali verjamete v pekel?« (1 = sploh ne verjamem, 5 = popolnoma verjamem).

Tradicionalistične vrednote so bile opazovane prek treh trditev: »Tradicija je zame pomembno vodilo na razpotjih mojega življenja«; »Čeprav so morda bili manj seznanjeni z znanostjo, so naši predniki bili bolj modri«; »Običaje in šege naših prednikov je potrebno izvajati, tudi kadar je zame težko razumeti njihov pomen«¹⁰ (1 = se ne strinjam, 5 = se strinjam).

Novodobništvo smo opazovali prek treh trditev, vsaka izmed njih pa izraža temeljno novodobniško idejno sestavino (glej Heelas 1996b; Lavrič 2002): »Vsak človek ima notranje duhovno jedro, ki ga je mogoče prebuditi in doseči razsvetljenje« (mistična idejna sestavina); »Vse stvarstvo, vključno s človekom, preveva neka enotna duhovna energija« (holistična idejna sestavina); »Pred nami je čas duhovnega prebujenja in hitrega razvoja človeške zavesti« (milenaristična idejna sestavina) (1 = se ne strinjam, 5 = se strinjam).

6.2.1 Ustreznost treh lestvic v medkulturni primerjavi

Najprej smo preverili, ali obravnavane trditve dejansko merijo predpostavljene spremenljivke znotraj štirih religioznih okolij. Kaiser-Meyer-Olkinov test je znašal 0,84, Bartlettov test sferičnosti pa je bil statistično značilen ($p < 0,001$), kar potrjuje primernost podatkov za eksploratorno faktorsko analizo. Pred izvedbo eksploratorne faktorske analize smo izvedli metodo glavnih komponent za oceno števila faktorjev. Po Kaiserjevem kriteriju smo obdržali tri komponente z lastnim vektorjem, višjim od ena. Uporabljena je bila metoda glavnih osi. Trije faktorji so pojasnili 36,19 %, 14,26 % in 7,76 % celotne skupne variance. Komunalitete vseh spremenljivk so bile višje od 0,5. Mejna točka interpretacije faktorjev je bila vrednost 0,45. Večina spremenljivk je obtežila dva ali celo tri faktorje, zato smo na treh faktorjih izvedli poševno rotacijo,¹¹ ki je pokazala jasno faktorsko strukturo, spremenljivke pa so obtežile faktorje skladno z našo zastavitvijo lestvic. Faktorje smo poimenovali »religioznost«, »novodobništvo« in »tradicionalizem« (Tabela 1). Podobna struktura je nastala tudi na ravni posameznih vzorcev.¹² Rezultati eksploratorne faktorske analize kažejo, da je lestvica po Heelasovem pojmovanju novodobništva (1996b) in Lavričevi zastavitvi (2002; 2005) ustrezna

10. Vprašalnik je vseboval še dodatno trditev, ki se nanaša na tradicionalistične vrednote (»Vsako dekle bi se moralo poročiti kot devica, saj je to zagotovilo zakonske harmonije«), vendar je nismo uvrstili v lestvico tradicionalizma, saj se je notranja konsistentnost sumacijske lestvice tradicionalističnih vrednot z njeno vključitvijo zmanjšala (na individualni ravni vzorcev je bil v tem pogledu izjema le srbski vzorec).

11. Poševna rotacija je bila izbrana zaradi teoretične predpostavke o povezanosti faktorjev.

12. Izjema je bil slovenski vzorec, kjer je vprašanje »Ali verjamete, da imajo ljudje dušo?« obtežilo faktor novodobništva.

za medkulturne primerjave, saj vse tri novodobniške trditve predstavljajo celoto, ločeno od religioznosti na eni in od tradicionalizma na drugi strani.

Tabela 1: Matrika rotiranih faktorjev enajstih obravnavanih trditev, celoten vzorec.

	Faktor		
	Religioznost	Novodobništvo	Tradicionalizem
Ali verjamete v Boga?	0,71		
Ali verjamete, da imajo ljudje dušo?	0,57		
Ali verjamete v posmrtno življenje?	0,84		
Ali verjamete v nebesa?	0,92		
Ali verjamete v pekel?	0,91		
Vsak človek ima višje duhovno jedro, ki ga je mogoče prebuditi in doseči razsvetljenje.		0,67	
Vse stvarstvo, vključno s človekom, preveva neka enotna duhovna energija.		0,98	
Pred nami je čas duhovnega prebujenja in hitrega razvoja človeške zavesti.		0,50	
Tradicija je zame pomembno vodilo na razpotjih mojega življenja.			0,68
Čprav so morda bili manj seznanjeni z znanostjo, so naši predniki bili bolj modri.			0,59
Običaje in šege naših prednikov je potrebno izvajati tudi kadar je zame težko razumeti njihov pomen.			0,75
Delež pojasnjene variance (%)	36,19	14,26	7,76

Opombe: Metoda glavnih osi s poševno rotacijo. Vrednosti, manjše od 0,4, niso prikazane.

Na podlagi rezultatov eksploratorne faktorjske analize smo ustvarili tri sumacijske lestvice. Notranja konsistentnost lestvice religioznosti je na ravni celotnega vzorca znašala $\alpha = 0,89$ ¹³, tradicionalizma $\alpha = 0,71$ ¹⁴, novodobništva pa $\alpha = 0,77$ ¹⁵.

Vprašalnik nam je dopuščal tudi kontrolo nekaterih demografskih spremenljivk. Poleg spola ($m = 1$, $\mathring{z} = 2$) so anketiranci navedli še *izobrazbo matere in izobrazbo očeta* ($1 = \text{»manj kot osnovnošolska izobrazba«}$, $8 = \text{»podiplomska izobrazba«}$). Prav

13. Na ravni individualnih vzorcev je notranja konsistentnost znašala: $\alpha_{\text{Slovenija}} = 0,85$, $\alpha_{\text{BiH}} = 0,80$, $\alpha_{\text{Srbija}} = 0,84$ in $\alpha_{\text{ZDA}} = 0,89$.

14. Na ravni individualni vzorcev je notranja konsistentnost znašala: $\alpha_{\text{Slovenija}} = 0,69$, $\alpha_{\text{BiH}} = 0,71$, $\alpha_{\text{Srbija}} = 0,70$ in $\alpha_{\text{ZDA}} = 0,65$. Za krajše lestvice (sestavljene iz 10 ali manj trditev) je običajno, da je $\alpha < 0,7$ (Pallant 2001), kar se je pri nas izkazalo v slovenskem in ameriškem vzorcu.

15. Na ravni individualnih vzorcev je notranja konsistentnost znašala: $\alpha_{\text{Slovenija}} = 0,76$, $\alpha_{\text{BiH}} = 0,71$, $\alpha_{\text{Srbija}} = 0,69$ in $\alpha_{\text{ZDA}} = 0,78$.

tako so podali subjektivno oceno *ekonomskega stanja svoje družine* (1= »zelo dobro nam gre«, 5= »le s težavo se prebijamo«).

7 Rezultati

7.1 Opisna statistika

V celotnem vzorcu so najbolj religiozni ameriški protestanti in bosanski muslimani, najmanj pa slovenski katoliki in srbski pravoslavci (Tabela 2). Najbolj tradicionalistično orientirani so anketiranci v bosanskem in srbskem vzorcu, sledijo jim ameriški in slovenski anketiranci. Isti vrstni red držav je tudi pri kriteriju sprejemanja novodobniških idej. Povzeti je mogoče, da so bosanski muslimani hkrati najbolj religiozni, tradicionalistično orientirani in prav tako v največji meri sprejemajo novodobniške ideje, konceptualizirane v obliki naše lestvice. Obratno je glede na tri spremenljivke mogoče reči za slovenski katoliški vzorec, ki vselej zasede zadnje mesto. Ugotavljanje razlik med spoloma je pokazalo, da so dekleta dosegala statistično značilno ($p < 0,001$) višjo povprečno vrednost obravnavanih spremenljivk v bosanskem (tradicionalizem) in srbskem vzorcu (religioznost in novodobništvo).

Tabela 2: Opisna statistika religioznosti, tradicionalizma in novodobništva, posamezni vzorci.

		Religioznost	Tradicionalizem	Novodobništvo
Slovenija (n = 361)	Povprečna vrednost	3,28 ^a	2,75 ^a	3,07 ^a
	Standardni odklon	0,92	0,82	0,87
BiH (n = 392)	Povprečna vrednost	4,65 ^b	3,44 ^b	4,10 ^b
	Standardni odklon	0,66	0,93	0,79
Srbija (n = 396)	Povprečna vrednost	3,33 ^a	3,37 ^{bc}	3,68 ^c
	Standardni odklon	0,99	0,93	0,86
ZDA (n = 285)	Povprečna vrednost	4,77 ^c	3,13 ^d	3,24 ^a
	Standardni odklon	0,55	0,74	0,95

Povprečne vrednosti spremenljivk, označene z različno nadpisanimi črkami, se med seboj statistično značilno razlikujejo ($p < 0,05$).

7.2 Religioznost in novodobništvo

Rezultati korelacije so pokazali obstoj statistično značilne pozitivne povezave med religioznostjo in novodobništvom ($r_{\text{celoten vzorec}} = 0,35, p < 0,001$), na ravni posameznih vzorcev pa v vseh treh evropskih kulturnih okoljih: $r_{\text{Slovenija}} = 0,53$ ($p < 0,001$), $r_{\text{BiH}} = 0,25$ ($p < 0,001$) in $r_{\text{Srbija}} = 0,38$ ($p < 0,001$). Izjema je bil vzorec ZDA, kjer sicer pozitivna korelacija med spremenljivkama ni dosegla statistične značilnosti ($r_{\text{ZDA}} = 0,07, p > 0,05$). Ob parcialni korelaciji (kontrolni izobrazbe staršev in zaznave ekonomskega stanja družine) se je raven povezanosti nekoliko zvišala in ostala statistično značilna

($r_{\text{celoten vzorec}} = 0,38, p < 0,001$) oz. ostala enaka znotraj posameznih vzorcev.¹⁶ Rezultati tako kažejo, da je pozitivna povezanost med religioznostjo in novodobništvom dokaj enoznačna, ko gre za neprotestantsko okolje, sicer pa tudi v protestantskem vzorcu ni prišlo do negativne povezanosti.

7.3 Tradicionalizem in religioznost

Skladno s predhodnimi raziskavami (De Koster in van der Waal 2007; Saucier in Skrzypińska 2006; Ule in Miheljak 1995) se je tudi v naši raziskavi izkazalo, da so tradicionalistične vrednote korelat religioznosti ($r_{\text{celoten vzorec}} = 0,25, p < 0,001$). To velja v treh posameznih vzorcih evropskega verskega okolja ($r_{\text{Slovenija}} = 0,25, p < 0,001$, $r_{\text{BiH}} = 0,17, p < 0,001$, in $r_{\text{Srbija}} = 0,32, p < 0,001$). Ponovno je izjema vzorec ZDA, kjer povezava – čeprav pozitivna – ni statistično značilna ($r_{\text{ZDA}} = 0,01, p > 0,05$). Ponovno smo izvedli parcialno korelacijo, kjer tako na celotnem vzorcu kot znotraj posameznih vzorcev ni prišlo do sprememb koeficientov.¹⁷ Naši rezultati tako podpirajo H2 v okviru neprotestantskega religioznega okolja, tudi tokrat pa neznatna pozitivna povezanost med pojavoma v protestantskem okolju ni bila statistično značilna.

7.4 Tradicionalizem in novodobništvo

Nazadnje smo ugotavljali povezanost med tradicionalizmom in novodobniškimi idejami (H3). Med obema pojavoma je znotraj celotnega vzorca obstajala pozitivna in statistično značilna povezanost ($r_{\text{celoten vzorec}} = 0,35, p < 0,001$); podobno se je izkazalo tudi znotraj vseh štirih posameznih vzorcev, kjer so se koeficienti gibali od $r_{\text{ZDA}} = 0,15$ ($p < 0,05$) do $r_{\text{Slovenija}} = 0,34$ ($p < 0,001$) (Tabela 3). Parcialna korelacija je na celotnem vzorcu in znotraj posameznih vzorcev pokazala praktično enake rezultate (Tabela 3). Glede na ugotovljeno povezanost religioznosti in tradicionalizma smo ponovno izvedli delno korelacijo, kjer smo poleg običajnih kontrolnih spremenljivk kontrolirali tudi vpliv religioznosti, saj obstaja možnost, da k povezanosti tradicionalizma in novodobništva bistveno prispeva religioznost. Povezanost med spremenljivkama se je ob dodatni kontrolni spremenljivki nekoliko zmanjšala ($r_{\text{celoten vzorec}} = 0,27, p < 0,001$), vendar je kljub temu v vseh štirih kulturnih okoljih ostala pozitivna in statistično značilna (Tabela 3).¹⁸ Naše ugotovitve znotraj štirih verskih okolij ne podpirajo H3 oz. ugotovitev Houtmana in Aupersa, ki v okviru krščanske Evrope ugotavljata, da so »za novodobniške ideje najbolj dovzetni tisti, ki najbolj zavračajo tradicionalistične vrednote« (Houtman in Aupers 2007: 309).

16. Rezultati se niso bistveno razlikovali niti, ko smo vzorce razdelili po spolu.

17. Ponovno se rezultati na vzorcih, razdeljenih po spolu, niso bistveno razlikovali.

18. Vzorci, razdeljeni po spolu, so sicer pokazali nekatera odstopanja. Koeficient korelacije je bil večji pri moških anketirancih (razlike so se gibale od 0,06 v srbskem vzorcu do 0,18 v bosanskem vzorcu). V protestantskem vzorcu pri moških anketirancih pozitivna povezanost med tradicionalizmom in novodobništvom ni bila statistično značilna. Na tem mestu se nismo poglabljali v interpretacijo vsebinskih razlik.

Tabela 3: Korelacije novodobnosti in tradicionalizma ter delne korelacije, posamezni vzorci.

Država	Korelacije	Delne korelacije ^a	Delne korelacije ^b
Slovenija	0,34***	0,35***	0,27***
BiH	0,25***	0,25***	0,22***
Srbija	0,34***	0,32***	0,23***
ZDA	0,15*	0,15*	0,15*

Opombe: * $p < 0,05$; *** $p < 0,001$.

a = kontroliranje izobrazbe staršev in samoocene ekonomskega položaja družine.

b = kontroliranje izobrazbe staršev, samoocene ekonomskega položaja družine in religioznosti.

8 Diskusija in sklep

Glavni namen pričujoče študije je bil proučiti interakcijo religioznosti, tradicionalizma in novodobniških idej oz. preveriti veljavnost detradicionalizacijske teze, po kateri odsotnost tradicionalističnih vrednot spodbudi ljudi k večji usmerjenosti vase, k čaščenju samega sebe oz. k novodobniškim idejam (glej Heelas 1996a; Houtman in Aupers 2007). Naša raziskava, opravljena na vzorcu študentov štirih različnih kultur, je, za razliko od Houtmanove in Aupersove (ki je v merski instrument novodobništva zajela kontrakulturno oz. proticerkveno komponento, neverovanje v Boga itn.), dopuščala možnost hkratnega obstoja treh obravnavanih spremenljivk, skladno s »tezo soobstoja« (Heelas 1996a).

Opisna statistika je pokazala, da dosega muslimanski vzorec najvišje povprečne vrednosti glede na vse tri spremenljivke, katoliški pa najnižje. Obstoj statistično značilne pozitivne povezanosti religioznosti in novodobništva (tudi ob kontroliranju sociodemografskih spremenljivk) podpira H1, tj. možnost hkratnega obstoja novodobništva in religioznosti, ter sovпада z ugotovitvami Bainbridgea, ki poudarja skupno lastnost religioznosti in novodobništva – »vero v nadnaravno« (Bainbridge 2004: 382) – oz. vidi pri obeh pojavih »transcendentnost« v odnosu do tostranskega, materialnega sveta (Stark in Bainbridge 1980). Merjenje novodobniških idej kot potencialno razsejanih med konvencionalnimi verniki (Bainbridge 2004; Bainbridge in Stark 1980; Goode 2000; Lavrič 2002 in 2003; Orenstein 2002) pokaže, da imajo v vseh treh evropskih vzorcih najbolj religiozni tudi relativno največ novodobniških prepričanj. Znotraj istih treh vzorcev se je izkazala tudi pozitivna povezanost med religioznostjo in tradicionalizmom, kar podpira H2 in je skladno z nekaterimi drugimi raziskavami (glej De Koster in van der Waal 2007; Saucier in Skrzypińska 2006; Ule in Miheljak 1995). Protestantske ZDA so bile izjema v dveh omenjenih primerih, kjer sicer pozitivna povezanost ni bila statistično značilna. Tako je mogoče reči, da (ameriški) protestantizem ni povezan ne s tradicionalizmom ne z novodobništvom. Odsotnost obstoja prve povezave po eni strani morda ne preseneča glede na ugotovljeno relativno nizko povprečno stopnjo tradicionalistične orientacije v ameriškem vzorcu, kar je mogoče pojasniti v okviru modernizacijske teorije oz. ob dejstvu, da ZDA spadajo med najbolj

razvite države sveta (*Human Development Report 2006*), prav tako pa so bolj postmaterialistično orientirane, kar v kombinaciji z družbenim razvojem povzroča odmik od tradicionalističnih vrednot (Inglehart in Baker 2000). Sicer to ne pojasni ugotovitve, da je postsocialistična in po ekonomskih indikatorjih manj razvita Slovenija glede na naš vzorec manj tradicionalistična kot ZDA, čeprav Inglehart in Baker ugotavljata, da poleg družbeno-ekonomskega razvoja ne gre pozabiti na »kulturno tradicijo« države (predvsem prevladujočo religijo, komunistično zgodovino itd.). Po drugi strani pa je potrebno upoštevati tudi relativno visoko stopnjo religioznosti v ZDA,¹⁹ kjer ima bistveno vlogo »civilna religija« (glej Flere in Lavrič 2007), poleg tega pa tudi dejstvo, da je za ZDA značilna visoka stopnja pluralizma »religioznega trga«, tekmovalnosti in truda ponudnikov religiozних storitev oz. produktov, ki skušajo privabiti »kupce oz. potrošnike« (Stark in Bainbridge 1985; 1987). Tako ugotovitev, da protestantizem ni povezan s tradicionalističnimi vrednotami, ne preseneča, še posebej v kontekstu »individualistične narave« protestantizma, pri katerem gre že izvorno za odmik od tradicionalne (moralne) avtoritete duhovništva; vsak posamezni vernik oz. bralec svetega pisma je namreč »edina moralna avtoriteta« (Cecil 1993: 205; glej tudi Demerath 1995; Bruce 1998). Ne nazadnje pa individualizem ni le značilnost protestantizma, ampak kar celotne ameriške »kulture« (glej Heelas 1996b).

Individualizem novodobništva (Roof 1995; Kubiak 2005; Redden 2005; Radoani 2005) in protestantizma utegne vplivati tudi na odsotnost statistično značilne povezave med pojavoma znotraj protestantskega okolja. Tako se zdi, da protestantski nauk svojim vernikom omogoča realizacijo individualističnih teženj v večji meri kot ostala tri proučevana religiozna okolja, kjer se bolj poudarja hierarhija odnosov. Zato morda anketiranci v neprotestantskih vzorcih potrebo po individualizmu in pluralizmu, ki sta sicer močno prisotna v sodobnih družbah (Bruce 2002; Kubiak 2005), realizirajo prek sprejemanja novodobniških idej, kar se kaže tudi v značilni povezanosti novodobništva in religioznosti.

Izsledki naše raziskave pa so pokazali, da radikalna detradicionalizacijska teza oz. H3 (da torej novodobniške ideje najbolj sprejemajo netradicionalistično orientirani ljudje) ni moč potrditi v nobenem izmed proučevanih kulturnih okolij, kadar novodobništvo ni definirano kot »proticerkvenost« in »neverovanje v Boga« (prim. Houtman in Aupers 2007). Naši rezultati, dobljeni na podlagi merskega instrumenta, ki je sledil Heelasovemu (1996b) in Lavričevemu (2002; 2003; 2005) razumevanju novodobništva, se tako ne skladajo s pojmovanjem novodobništva kot poti, jasno ločene od religioznosti in ateizma, prav tako pa ne s predvidevanjem, da ljudje, ki sprejemajo novodobniške ideje, ne ustvarjajo lastne identitete iz »vnaprej danih avtoritarnih virov« (Houtman in Aupers 2007: 307). Naša raziskava je pokazala, da je mogoče novodobništvo, religioznost in tradicionalizem postaviti na skupni pol. Mogoče je domnevati, da razširjenost novodobniških idej *predvsem* med tradicionalistično orientiranimi anketiranci (v vseh štirih religiozних okoljih) in religioznimi anketiranci (v treh neprotestantskih okoljih)

19. Zagovorniki sekularizacijske teze ZDA omenjajo kot »izjemo« zahodnega sveta (glej Bruce 2002).

kaže na dve stvari: prvič, na naravo novodobništva, in drugič, na lastnosti religioznih in tradicionalistično orientiranih ljudi.

V kontekstu prve točke sprejemanje novodobniških idej med verniki in ljudmi s tradicionalističnimi vrednotami nakazuje, da utegne novodobništvo postati oblika ljudske religioznosti (Hanegraaff 2000: 289), s katero se povezujeja tradicionalizem in njegov obstoj predvsem v ruralnih okoljih. Od uradne religije se ljudska religioznost loči po relativni neorganiziranosti in po svojem neuradnem položaju. Opredelitev ljudske religioznosti po Yoderju prav tako močno spominja na opredelitve novodobništva, saj je definirana kot »celota religioznih prepričanj in praks, ki obstajajo med ljudmi neodvisno od teoloških in liturgičnih oblik uradne religije ter hkrati skupaj z njimi« (cit. po Mullen 2005: 298; glej tudi Kim 2005). V prihodnjih raziskavah bi veljalo ugotavljati morebitne skupne elemente obeh pojavov.

V zvezi z drugo točko naši rezultati podpirajo tiste avtorje, ki menijo, da (religiozni) ljudje vse bolj ustvarjajo svojo kvaziosebno religijo v obliki kolaža oz. mozaika, s kombiniranjem prepričanj in praks iz različnih virov, med katerimi ne zaznavajo nasprotij, ampak jih integrirajo v celoto (Guest in Taylor 2006; Kemp 2001; Mears in Ellison 2000; Saliba 1999). Po drugi strani pa ugotovitev, da novodobništvo z vsemi svojimi lastnostmi (pluralizem, sinkretizem, individualizem, relativizem itn.) najbolj sprejemajo tradicionalistično orientirani ljudje, ne pomeni nujno »ljudskosti« novodobniških idej, ampak morebiti nakazuje, da prihaja do sprememb (tudi) pri tradicionalističnih ljudeh samih. Možno je namreč, da so ti na sedanji točki, ko sprejemajo novodobniške ideje, manj tradicionalistično orientirani kot pred časom, ko (morda) zanje niso bili tako dovzetni. Naša raziskava nam ni omogočila longitudinalne primerjave sprejemanja novodobniških idej, bi jo pa sicer veljalo opraviti v prihodnjih študijah. Ne nazadnje je potrebno tudi omeniti, da je novodobništvo mogoče razumeti kot strategijo za soočanje z vsakdanjimi problemi in stiskami (Heelas 1996b: 201–203; Hoellinger in Smith 2002). Če se ljudje danes vedno bolj »poglabljajo v svoj lastni jaz« (Houtman in Aupers 2007: 309), potem je glede na rezultate naše raziskave mogoče skleniti, da je to značilno predvsem za tradicionalistično orientirane ljudi, kar morda kaže, da tradicionalistična vrednotna orientacija v postmodernem, individualističnem in pluralističnem svetu, polnem nejasnosti in negotovosti, terja določen davek, novodobniške ideje pa nudijo most za premostitev posameznikovih notranjih in zunanjih konfliktov.

Potrebno je omeniti tudi nekatere omejitve naše raziskave. Proučevani vzorec študentov nam je onemogočil oceno nekaterih osrednjih dejavnikov (npr. starost, izobrazba, poklic itd.), ki utegnejo bistveno vplivati na odnos med proučevanimi spremenljivkami. Pomembno je omeniti tudi, da se študentje od ostale populacije razlikujejo glede na tri tukaj obravnavane spremenljivke. Znano je namreč, da je stopnja sprejemanja novodobniških idej najvišja ravno med mlajšimi kohortami in bolj izobraženimi (Mears in Ellison 2000; Hoellinger in Smith 2002; Glendinning in Bruce 2006), hkrati pa je ta demografska skupina tudi najmanj religiozna in najmanj tradicionalistično orientirana. Posledično bi to utegnilo vplivati na ugotovljeno stopnjo povezanosti med tremi spremenljivkami. Nadalje, za študente oz. mlajše generacije je mogoče predpostaviti,

da religijo v primerjavi s preostalo populacijo doživljajo na bolj intelektualni ravni. Naštete omejitve tako bistveno omejujejo možnost posploševanja ugotovitev raziskave s študentskih vzorcev na celotno populacijo.

Podobno kot pri ostalih medkulturnih primerjavah se tudi pri naši raziskavi postavlja vprašanje primernosti uporabe lestvic, ki naj bi merile »isti pojav« pri pripadnikih različnih kultur (Meredith 1993; Reise, Widaman in Pugh 1993; Cheung in Rensvold 1998). Čeprav je eksploratorna faktorska analiza pokazala, da znotraj posameznih vzorcev le ena izmed trditev obteži dva faktorja, pa bi v prihodnje vendarle veljalo povezanost treh spremenljivk proučevati z drugače zastavljenimi lestvicami. Tukaj mislimo predvsem na lestvico religioznosti, kjer nismo upoštevali njenega obrednega elementa, rezultati pa bi se utegnili razlikovati tudi ob upoštevanju njene multidimenzionalnosti (glej Allport in Ross 1967; DeJong, Faulkner in Warland 1976). Podobno je mogoče predvidevati tudi v zvezi z zastavitvijo merskega inštrumenta novodobništva. Ob upoštevanju ne le novodobniških idej, ampak tudi (oz. predvsem) novodobniških praks, bi namreč morebiti prišli do drugačnih spoznanj. Nadalje, v raziskavi smo povezanost spremenljivk ugotavljali na podlagi sumacijskih lestvic, ki imajo po mnenju nekaterih avtorjev v primerjavi s faktorskimi vrednostmi (angl. *factor scores*) določene pomanjkljivosti (glej Cheung in Rensvold 1998). V prihodnjih raziskavah bi zato bilo smiselno izvesti primerjalno analizo rezultatov obeh metod. Prihodnje medkulturne raziskave bi bilo dobro opraviti tudi na vzorcih drugačnih demografskih skupin, za možnost širšega posploševanja pa tudi na reprezentativnih nacionalnih vzorcih. V raziskavi se prav tako nismo osredotočili na nekatere kazalnike razlik med moškimi in ženskami anketiranci.

Kljub omejitvam naše raziskave pa lahko rečemo, da rezultati podpirajo ugotovitve tistih raziskovalcev, ki ugotavljajo, da novodobništvo ostaja pomembna silnica v sodobnih družbah (glej Frisk 2005; Hanegraaff 2000; Heelas 1996b; Mears in Ellison 2000), za katere je sicer značilno širjenje in prevlada posttradicionalističnih vrednot (Inglehart in Baker 2000) ter individualizma, pluralizma in relativizma (Bruce 2002). Ljudje v postmoderni družbi tako ne iščejo ene same resnice, ampak več hkratnih (Moravčíková 2005). Prav tako ne iščejo le racionalno-izkustvene oz. na znanosti temelječe resnice – pri ustvarjanju slike o sebi in svetu namreč prihaja do sinteze raznolikih elementov. Ne le da je mogoč hkraten obstoj tradicionalističnih vrednot in novodobniških idej, zdi se, da se lahko te tudi empirično ujemajo. To utegne biti tudi smiselno, če upoštevamo, da imata tako novodobniška duhovnost kot tudi tradicionalistična vrednotna orientacija starodavne korenine in da obe izražata težnjo po določenih vzorcih mišljenja, ki so v mnogih pogledih zoperstavljeni racionalnemu in znanstvenemu spoznanju.

Literatura

Achterberg, Peter, in dr. (2006): Contesting Individual Liberty; Moral Traditionalism and Authoritarianism in the Netherlands: paper presentation. Changing Cultures, European Perspectives. Dostopno prek: <http://www.esaculture.be/files/Paper%20Achterberg,%20Aupers%20and%20Houtman%20-%20Ghent%20Conference%5B1%5D%5B1%5D.pdf> (5. 3. 2008).

- Adam, Barbara (1996): Detraditionalization and the Certainty of Uncertain Futures. V P. Heelas in dr. (ur.): Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity: 134–148. Cambridge: Blackwell.
- Allport, Gordon, in Ross, Michael (1967): Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5: 432–443.
- Bainbridge, William S. (2004): After the New Age. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43 (3): 381–394.
- Bainbridge, William S. (2005): New Age Policy. V M. Moravčíková (ur.): *New Age*: 21–37. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Bainbridge, William S., in Stark, Rodney (1980): Superstitions: Old and new. *Skeptical Inquirer*, 6 (4): 18–32.
- Bauman, Zygmunt (1996): Morality in the Age of Contingency. V P. Heelas in dr. (ur.): Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity: 49–58. Cambridge: Blackwell.
- Beck, Ulrich (1992): *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Berger, Peter L. (1990): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books : Doubleday.
- Boudon, Raymond (1984): *La place du désordre*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Bruce, Steve (1998): Cathedrals to Cults: the Evolving Forms of the Religious Life. V P. Heelas in dr. (ur.): *Religion, Modernity and Postmodernity*: 19–35. Oxford, Malden: Blackwell.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burton, Brian K., Farh, Jiing-Lih, in Hegarty, Harvey W. (2000): A Cross-cultural Comparison of Corporate Social Responsibility Orientation: Hong Kong vs. United States Students. *Teaching Business Ethics*, 4: 151–167.
- Cecil, Andrew R. (1993). *Moral Values in a Free Society. Individualism and Social Conscience*. Predstavljeno na 15. letnem predavanju Andrewa R. Cecila o moralnih vrednotah v svobodni družbi na Univerzi v Texasu, Dallas, ZDA.
- Cheung, Gordon W., in Rensvold, Roger B. (1998): Cross-cultural Comparisons Using Non-invariant Measurement Items. *Applied Behavioral Science Review*, 6 (1): 93–110.
- Cohen, Jacob, (1988): *Statistical Power Analysis for the Behavioural Sciences*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Darley, William K., in Johnson, Denise M. (1993). Cross-National Comparison of Consumer Attitudes Toward Consumerism in Four Developing Countries. *The Journal of Consumer Affairs*, 27 (1): 37–54.
- DeJong, Gordon, Faulkner, Joseph, in Warland, Rex (1976): Dimensions of Religiosity Reconsidered. *Social Forces*, 54: 866–889.
- De Koster, Willem, in Van der Waal, Jeroen (2007): Secularisation in the Netherlands. Reassessing Cultural Value Orientations and their Impact on Voting Behaviour. ASSR Working paper 7 (1). Dostopno prek: <http://www2.fmg.uva.nl/assr/workingpapers/documents/ASSR-WP0701.pdf> (5. 3. 2008).
- Demerath, Jay N. (1995): Cultural Victory and Organizational Defeat in the Paradoxical Decline of Liberal Protestantism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (4): 458–469.
- Dinges, William D. (2004): The New (Old) Age Movement: Assessing a Vatican Assessment. *Journal of Contemporary Religion*, 19 (3): 273–288.

- Doktor, Tadeusz (1999): "New Age" Worldview of Polish Students. *Social Compass*, 46 (2): 215–224.
- Donahue, Michael J. (1993): Prevalence and Correlates of New Age Beliefs in Six Protestant Denominations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (2): 177–184.
- Finlayson Smith, Anne, in Greatz Simmonds, Janette (2006): Help-seeking and Paranormal Beliefs in Adherents of Mainstream Religion, Alternative Religion, and no Religion. *Research Report. Counselling Psychology Quarterly*, 19 (4): 331–341.
- Flere, Sergej, in Lavrič, Miran (2007): Operationalizing Concept at a the Civil Religion Cross-Cultural Level. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (4): 595–604.
- Flere, Sergej, in Lavrič, Miran (2008): On the Validity of Cross-Cultural Social Studies Using Student Samples. *Field Methods* 20 (4):399-412.
- Forgas, Joseph P., Kagan, Carolyn, in Frey, Dieter (1977): The Cognitive Representation of Political Personalities. *International Journal of Psychology*, 12: 19–30.
- Frisk, Liselotte (2005): Is »New Age« a Construction? V M. Moravčíková (ur.): *New Age: 99–118*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Glendinning, Tony, in Bruce, Steve (2006): New Ways of Believing or Belonging: is Religion Giving Way to Spirituality? *The British Journal of Sociology*, 57 (3): 399–414.
- Goode, Erich (2000): Two Paranormalisms or Two and a Half? An Empirical Exploration. *Sceptical Inquirer*, 23 (1): 29–35.
- Green, Dave (2003): Re-enchanting Modernity: Imagining Tradition as a Psycho-Social Concept. *Journal for Psycho-Social Studies*, 2 (2): 206–219.
- Guest, Mathew, in Taylor, Steve (2006): The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK. *International Journey for the Study of the Christian Church*, 6 (1): 49–64.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age religion and Western Culture*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (2000): New Age Religion and Secularization. *Numen*, 47: 288–312.
- Hanegraaff, Wouter J. (2005): New Age Movement. V L. Jones (ur.): *Encyclopedia of Religion* (2. izdaja): 6495–6500. New York: Macmillan.
- Heelas, Paul (1996a): Introduction: Detraditionalization and its Rivals. V P. Heelas in dr. (ur.): *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity: 1–20*. Cambridge: Blackwell.
- Heelas, Paul (1996b): *The New Age Movement*. Cambridge: Blackwell.
- Hoellinger, Franz, in Smith, Timothy B. (2002): Religion and Esotericism among Students: A Cross-Cultural Comparative Study. *Journal of Contemporary Religion*, 17 (2): 229–249.
- Hofstede, Geert (1980): *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Values*. London: Sage.
- Houtman, Dick, in Aupers, Stef (2007): The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3): 305–320.
- Human Development Report (2006). United Nation Development Programme. New York: Oxford University Press.
- Inglehart, Ronald, in Baker, Wayne E. (2000): Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*, 65: 19–51.

- Inglehart, Ronald, in dr. (2000): World Values Survey and European Values Survey, 1981–1984, 1990–1993, and 1995–1997 [datoteka podatkov]. ICPSR version. Ann Arbor, MI: Institute for Social Research [izdelava]. Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research [distribucija]. Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov.
- Inglehart, Ronald, in dr. (2004): World Values Survey and European Value Surveys, 1999–2001 [datoteka podatkov]. ICPSR version. Ann Arbor, MI: Institute for Social Research [izdelava]. Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research [distribucija]. Ljubljana: Arhiv družboslovnih podatkov.
- Ježek, Václav (2005): The New Age Movement within the Context of Orthodox Christian Theology and the Orthodox Church in the Czech Lands and Slovakia. V M. Moravčíková (ur.): *New Age*: 240–245. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Kemp, Daren (2001): The Christaquinarians? – A Sociology of Christians in the New Age. *Studies in World Christianity*, 7 (1): 95–110.
- Kim, Andrew A. (2005): Nonofficial religion in South Korea: Prevalence of Fortunetelling and Other Forms of Divination. *Review of Religious Research*, 46 (3): 284–302.
- Kubiak, Anna (2005): Perfect Religion in the Globalized Culture. V M. Moravčíková (ur.): *New Age*: 263–277. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Lambert, Yves (1999): Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion*, 60 (3): 303–333.
- Langlois, Simon (2001): Traditions: Social. V N. Smelser in P. Baltes (ur.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*: 15829–15833. Amsterdam: Elsevier.
- Lavrič, Miran (2002): Pristop k merjenju razširjenosti novodobnih idej. *Anthropos*, 34 (1/3): 231–242.
- Lavrič, Miran (2003): Sociološki pogled na novodobno duhovnost. V A. Fištravec (ur.): *Subkulture: prispevki za kritiko in analizodružbenih gibanj*: 101–135. Maribor: Frontier.
- Lavrič, Miran (2005): Measuring New Age Ideas Among Slovenian Students. V M. Moravčíková (ur.): *New Age*: 340–352. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví.
- Lewis, James R. (1992): Approaches to the study of the New Age movements. V J. R. Lewis, in G. J. Melton (ur.): *Perspectives on the new age*: 15–29. Albany: State University of New York Press.
- Lewis, James R., in Melton, Gordon J. (ur.) (1992): *Perspectives on the new age*. Albany: State University of New York Press.
- Luke, Timothy (1996): Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Post-Modern Space-time Compression. V P. Heelas in dr. (ur.): *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*: 109–133. Cambridge: Blackwell.
- Mannheim, Karl (1953): *Essays in Sociology and Social Psychology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- McClenon, James (1993): Surveys of Anomalous Experience in Chinese, Japanese, and American Samples. *Sociology of Religion*, 54 (3): 295–302.
- McKinnon, Andrew M. (2003): The Religious, the Paranormal, and Church Attendance: A Response to Orenstein. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (2): 299–303.
- McLeod, Julie (2002): Working out Intimacy: Young People and Friendship in an Age of Reflexivity. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 23 (2): 211–226.

- Mears, Daniel P., in Ellison, Christopher G. (2000): Who Buys New Age Materials? Exploring Sociodemographic, Religious, Network, and Contextual Correlates of New Age Consumption. *Sociology of Religion*, 61 (3): 289–313.
- Meredith, William (1993): Measurement Invariance, Factor Analysis and Factorial Invariance. *Psychometrika*, 58: 525–543.
- Moravčíková, Michaela (2005): Post New Age – Next Age: Juxtaposition or Spiritual Basics of Future? V M. Moravčíková (ur.): *New Age: 17–20*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi.
- Mullen, Patrick B. (2005). *Folklore*. V L. Jones (ur.): *Encyclopedia of Religion* (2. izdaja): 3141–3149. New York: Macmillan.
- Nasel, Dagmar D., in Haynes, David G. (2005): Spiritual and Religious Dimensions Scale: Development and Psychometric Analysis. *Australian Journal of Psychology*, 57 (1): 61–71.
- Orenstein, Alan (2002): Religion and Paranormal Belief. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2): 301–311.
- Pallant, Julie (2001): *SPSS Survival Manual: A Step by Step Guide to Data Analysis Using SPSS for Windows (Version 10 and 11)*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.
- Radoani, Silvana (2005): The Apotheosis of Individualism and of Spiritual ‘Do it by Yourself’. V M. Moravčíková (ur.): *New Age: 497–506*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi.
- Redden, Guy (2005): The New Age: Towards a Market Model. *Journal of Contemporary Religion*, 20 (2): 231–246.
- Reise, Steven P., Widaman, Keith F., in Pugh, Robin H. (1993): Confirmatory Factor Analysis and Item Response Theory: Two Approaches for Exploring Measurement Invariance. *Psychological Bulletin*, 114 (3): 552–566.
- Reynolds, Nina L., Antonis, Simintiras C., in Diamantopoulos, Adamantios D. (2000): Homogeneous Samples in Cross-national Research. *Marketing in the New Millenium*. Swansea: European Business Management School. Dostopno prek: <http://www.swan.ac.uk/sbe/research/working%20papers/EBMS%202000%2011.pdf> (5. 3. 2008).
- Roof, Wade C. (1995): God is in the Details: Reflections on Religion’s Public Presence in the United States in the Mid-1990s. *Sociology of Religion*, 57 (2): 149–162.
- Roshwald, Mordecai (2002): Traditionalism and Its Modifiers. *Modern Age*, 44 (1): 45–47.
- Saliba, John R. (1999). *Christian Responses to the New Age Movement: A Critical Assessment*. London: Geoffrey Chapman.
- Saucier, Gerard, in Skrzypińska, Katarzyna (2006): Spiritual But Not Religious? Evidence for Teo Independent Dispositions. *Journal of Personality*, 74 (5): 1257–1292.
- Schwartz, Shalom H. (1999). A theory of Cultural Values and Some Implications for Work. *Applied Psychology: An International Review*, 48 (1): 23–47.
- Sears, David (1986): College Sophomores in the Laboratory: Influences of a Narrow Database on Social Psychology’s View of Human Nature. *Journal of Eprsonality and Social Psychology*, 51: 515–530.
- Shils, Edward (1981): *Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Soares, Ana Maria (2004): The influence of culture on consumers: Exploratory and risk taking behaviour. *Doktorska disertacija*. Escola de Economia e Gestão, Universidade do Minho.
- Stark, Rodney, in Bainbridge, William S. (1985): *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Los Angeles: Berkley.

- Stark, Rodney, in Bainbridge, William S. (1987): *A Theory of Religion*. New York: Lang.
- Stenger, Horst (1989): Der „okkulte“ Alltag-Beschreibungen und wissenssoziologische Deutung des „New Age“. *Zeitschrift für Soziologie*, 18 (2): 119–135.
- Sucliffe, Steve J. (2006): Re-thinking »New Age« as a Popular Religious Habitus: A Review Essay on The Spiritual Revolution. *Method and Theory in the Study of Religion*, 18: 294–314.
- Thompson, John (1996): Tradition and Self in a Mediated World. V. P. Heelas in dr. (ur.): *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*: 89–108. Cambridge: Blackwell.
- Tucker, James (2002): New Age Religion and the Cult of the Self. *Society*, 39 (2): 46–51.
- Ule, Mirjana, in Miheljak, Vlado (1995): *Prihodnost mladine*. Ljubljana: DZS: Ministrstvo za šolstvo in šport, Urad Republike Slovenije za mladino.
- Van de Vijver, Fons, in Leung, Kwok (1997): *Methods and Data Analysis for Cross-Cultural Research*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Wilson, Bryan (1998): The secularization Thesis: Criticism and rebuttals.. V R. Laermans in dr. (ur.): *Secularization and Social Integration. Papers in Honour of Karel Dobbelaere*: 45–65. Leuven: Leuven University Press.
- Yoder, Don (1974): Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*, 33: 2–15.
- York, Michael (1995): *The Emerging Newtork: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Lanham, MA: Rowman & Littlefield.
- York, Michael (2001): New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16 (3): 361–372.

Naslov avtorja:

Andrej Kirbiš, mladi raziskovalec

Filozofska fakulteta

Koroška cesta 160, 2000 Maribor

e-mail: andrej.kirbis@uni-mb.si