

Vernost in nevernost v Sloveniji 1968—1978*

I. Nekatera teoretična vprašanja o veri in vernosti danes



Zdenko
Roter

Raziskovanja o javnem mnenju v Sloveniji imajo zdaj že tradicijo. V okviru teh rednih preizkusov pa ima prav tolikšno tradicijo tudi ugotavljanje različnih vidikov vernosti in nevernosti slovenskega prebivalstva v starosti nad 18 let. Zavedam se seveda omejenih možnosti za razlage in posploševanja rezultatov, ki smo jih dobili skozi tako raziskovanje. Vendar je na drugi strani časovno obdobje desetih let dovolj dolgo, da podatke med seboj primerjam in nato sklepam tudi na tendence, trende, vsaj kakor se ti kažejo v statističnih podatkih. Objavljeni podatki bodo prav gotovo doživeli ugovore in pripombe, tako strokovne, še bolj pa interesno ideološke vrste. S takimi soočaji in tveganji pa mora računati vsako družboslovno raziskovanje. Vendar je prav, če že na začetku opozorim na širše strokovno-znanstvene in družbene okvire pri raziskovanju religije in religioznosti prek raziskav javnega mnenja.

Najprej moram omeniti velika nasprotovanja, ki nastajajo že več kot deset let v sociologiji religije, tako da nekateri avtorji govorijo celo o razpadanju te sociologije kot akademske discipline ali vsaj o krizi sociološke obravnave religije. Sociologija religije, ki se je začela, če njeno zgodovino nekoliko poenostavim, s statistiko, prehaja zdaj v obdobje novih, smelih teorij ter hkrati v poglobljeno krizo. To je njen sedanjí ponavljajoči se krog, v katerem se srečujejo zelo različne sociološke pozicije od empiristične (predvsem ameriška šola) do teoretične (Bellah, Berger, Parsons, Luckmann) in marksistične, znotraj te pa so nasprotovanja včasih ostrejša kot med drugimi. Nekateri avtorji ocenjujejo, da v sedanjem trenutku »sociologija religije niha med brezplodnim empirizmom in abstraktno teoretičnostjo, ki pogosto celo nevarno prekoračuje meje znanosti«. ¹ »Empiristi« očitajo »teoretikom«, da se ne ukvarjajo dovolj s konkretnimi raziskovanji, »teoretiki« pa so prepričani, da »empiristi« ne store vsega, da bi ojačali njihove teorije. Sedanje stanje v sociologiji religije je po mnenju drugih avtorjev v vedno večjem »izhlapevanju« empiričnosti, ki se, ločeno od statističnega aparata

* To študijo sem izdelal na temelju podatkov raziskav javnega mnenja v Sloveniji, ki jih od 1968 leta dalje opravlja Center za raziskavo javnega mnenja in množičnih komunikacij. Raziskovalnega inštituta fakultete za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani. Objavljam le prvi dve poglavji.

¹ Glej o tem. npr. J. Jukič, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Sp.št. 1973, str. 445.

in količinskih določilnic, vedno bolj spušča v špekulacije in prenaplo modeliranje novih teoretičnih sestavov. Upravičeno lahko domnevam, da gre za pomembno povezanost in odvisnost dveh pojavov: na eni strani krize sociologije religije v obliki postopnega slabljenja njene identitete, na drugi strani pa krize »vidne« religije (zlasti krščanstva), na katero je prav empirično usmerjena sociologija religije dramatično opominjala že od začetka štiridesetih let.²

Temeljna nasprotovanja in spori potekajo okoli vprašanja vsebine, meja in prihodnosti tkim. sekularizacije ali posvetovljenja sveta, ki naj bi v »tradicionalno« usmerjeni sociologiji religije pomenila predvsem veliko in globoko krizo religij, religioznosti in religijskih organizacij. V novem industrijsko tehničnem prostoru, ki je tipičen za sodobni svet, prav vse doživlja spremembe, tako tudi religija; ta naj bi stopila iz poprejšnjega središčnega mesta prav na rob družbenega in individualnega življenja. Različni avtorji različno razvrščajo tudi količinsko določljive simptome dekristijanizacije (sekularizacije v krščanskih deželah), med katerimi pa se najčešče pojavljajo padec verske prakse, abstraktnost in neživljenjskost religije, disolucija dogmatičnih verovanj, vera kot privilegij otrok, žená in starcev, kriza družinske vere zaradi krize tradicionalne družine, vera kot privilegij bogatih in nevera kot privilegij siromašnih, vera brez Cerkve in duhovnikov (kriza duhovniškega poklica), nepripravljenost krščanskih cerkva na urbano revolucijo, nerazumljivost religijskega jezika v sodobnem svetu, nepomirljivo nasprotje med tehniško in religiozno miselnostjo, razpad tkim. ljudske cerkve in podobno. Zoper takó ugotovljeno krizo religije formulirajo nekateri avtorji temeljni ugovor v obliki zahteve po brezpogojnem ločevanju dveh stvari: popolnega opuščanja vere na eni ter ravnodušnosti do vidne Cerkve, njenih ustanov in rituala na drugi strani. Sekularizacija naj bi v tej luči torej pomenila le krizo eklezialne (cerkvene) religije, zaton vidnih oblik in ne religije kot take. Potemtakem gre le za izginjanje enega in pojavljanje drugega tipa religioznosti. Potrebno naj bi bilo razlikovati med dejansko religioznostjo in golim cerkvenim konformizmom. Največja pomanjkljivost empirizma v sociologiji religije naj bi v tem pogledu potemtakem bila v nedopustnem izenačevanju (ali istenju) empiričnih kazalcev cerkvenega konformizma v oblikah obnašanja in verovanja z zanesljivimi kazalci resnične (dejanske) religioznosti.

Nadalje moramo upoštevati, da se novejša teoretične struje (Luckman, Yinger, Glasner) v sociologiji religije ne upirajo le teoretičnim pojmovanjem sekularizacije kot globlje krize religije in religioznosti v modernem industrijskem svetu, marveč tudi tistim posploševanjem empiričnih podatkov, ki operirajo s hipotezami o izginjanju ali odmiranju religije, s tem pa zavračajo kot neznanstveno tudi tisto marksistično tradicijo, ki ji je osrednja skrb vprašanje o nastanku in koncu religije, o njenem rojstvu in smrti in ki obravnava religijo, v primeri z »drugimi oblikami družbene zavesti« kot prehodni sestav človekovega in družbenega življenja, kot sestav, ki bo propadel. Vpraševanje o tem, ali je človek religiozno veren ali ne, naj bi bilo po mnenju teh avtorjev povsem neznanstveno, nesmiselno in za sodobno

² Hurtado s knjigo *ES Chile un país católico?* ter P. Godin s knjigo *France, pays de mission?* štejeta za prva temeljitejša raziskovalca fenomena dekristijanizacije.

sociologijo religije tudi povsem irelevantno. Legitimno je le vprašanje (in s tem tudi raziskovanje) o tem, kako je človek religiozno veren.⁵

Močne ugovore oblikujejo tudi zoper kvantifikacijo kot metodo izkustvenega raziskovanja. Resničnost procesov v sodobni dekristijanizaciji naj bi bila osnovana le ob podmeni, da je religijska resnica dostopna samo v religijskih izrazih (ekspresiji). Toda če se tudi druga človekova duhovna izražanja upirajo kvantifikaciji, potem je ta kriterij za religijo še manj primeren kot za umetnost, kulturo in podobno. In prav diagnoza o sekularizaciji industrijske civilizacije v večjem delu sloni na kvantitativni verifikaciji. Kvantifikacija je kriterij katastrofalnega padca verske prakse, pojmovane kot redno sodelovanje v nedeljskem bogoslužju. Todá obisk cerkve (če ga vzamemo kot primer) ni in ne more biti indeks čistosti pravega religioznega čustva ter religijske vitalnosti naroda, družbene skupine, župnije ali posameznika. Zunanje prakticanje vere pričuje le o zvestobi običajem, konformizem in ne o zvestobi avtentičnemu verskemu prepričanju. Obisk nedeljske maše je bolj kazalec poslušnosti cerkveni avtoriteti kakor intimnega osebnega prepričanja in potemtakem ne velja toliko za kazalec globalne religioznosti, marveč učinkovitosti pokorščine določenemu cerkvenemu predpisu. Primer naj bi jasno govoril o tem, da se »pravo«, intimno, ponotranjeno religijsko čustvo in prepričanje izmikata kvantitativni metodi, ki lahko »ujame« le zunanost.

Novejša teoretična razmišljanja v sociologiji religije zato opozarjajo na možnost in nujnost jasnega ter doslednega razlikovanja na splošni teoretični ravni tistega, kar je *esencialno* v religiji kot taki, od tistega, kar lahko sestavlja empirična danost, pa je vendar *akcidentalne*, epifenomenalne, pojavne narave. Zgodovinski in kulturni artikulaciji podlega le akcidentalno, ki je zato spremenljivo, polno notranjih protislovij, problematično in podlega tudi krizam. Empirična sociologija je doslej raziskovala le akcidentalno v religiji in na tej osnovi popolnoma neupravičeno sklepala na esencialno. V »krizi« so torej lahko le in samo tisti momenti religije, ki podlegajo zgodovinskim spremembam, religija kot taka pa ostaja neprizadeta. Empirična sociologija in pa kajpada tudi marksistično teoretično usmerjena sociološka razlaga religijske preteklosti, sedanjosti in prihodnosti po teh razlagah ne razlikuje površinskih religijskih pojavov od tistih, ki so globlje v religijskem področju in ki jih nekateri teoretiki opredeljujejo kot nevidno in drugi kot pozabljeno religijo.⁴ Upoštevati bi torej morali bistveno vsebinsko pa tudi statusno razliko med tradicionalnimi, doktrinarnimi, zgodovinskimi in kulturno spoznavnimi cerkvenimi religijami na eni strani in univerzalnimi, neodvisnimi, nadzgodovinskimi in transkulturno artikuliranimi nedoktrinarnimi religijami na drugi. Razliko bi lahko opredelili tudi kot razliko med univerzalno, elementarno, nespecifirano obliko in specifično, institucionalno, cerkveno usmerjeno obliko religije, ugotavljajo ti avtorji.

³ Glej o tem odličen članek enega od vodilnih jugoslovanskih sociologov dr. S. Vrcana, Nevidljiva i nedoktrinarna religija — zbilja ili čista teorijska konstrukcija, Naše teme 1978, št. 8, Zagreb.

⁴ Glej o tem dela našega rojaka T. Luckmanna, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963; The Invisible Religion, The Transformations of Symbols in Industrial Society, New York 1967, pa tudi dela R. N. Bellaha, P. Bergerja in drugih.

Sedanja dogajanja (v industrijski in postindustrijski družbi) naj bi bila potemtakem v znamenju *zatona vidnih religij*, čeprav je še do včeraj v sociologiji veljalo prepričanje, da so cerkve edino mogoči in legitimni izraz religioznosti. V tem konceptu se je cerkveni prostor povsem ujemal z religijskim in stanje v cerkvi naj bi zato kazalo tudi splošno stanje glede religioznosti v družbi. Istenje religioznosti in cerkvenosti je bilo popolno. Sociologija religije je tako postala sociologija cerkvene religioznosti in verskih institucij in mnogokrat celo običajna sociografija verske prakse in obrednih navad. Sprejeto je bilo metodološko načelo, da je religija dostopna znanstveni analizi le toliko kolikor obstaja kot institucionalna in organizirana realnost, kar je zunaj cerkveno je tudi zunaj religijsko. Zabloda takó usmerjene sociologije religije naj bi bila po mnenju novejših teoretičnih analiz predvsem v tem, ker ni dopustila možnosti, da bi se religija v industrijski družbi pojavila tudi zunaj institucij tradicionalnih cerkva in njenih normativno določenih vzorcev: kulta, vrednot in organizacije. Necerkvenost industrijske družbe naj bi torej logično pomenila tudi njeno nereligioznost (nevernost). Kritika takó usmerjene sociologije je že doslej pokazala, da zaton cerkvene religije ne pomeni avtomatičnega izginjanja religije. S tem je bila ustvarjena možnost za odkrivanje in identifikacijo religioznosti, ki živi zunaj cerkvenih shem.

Navzlic mnogim nejasnostim, odprtim vprašanjem in živahnemu medsebojnemu oporekanju v sodobno usmerjeni sociologiji religije (ta, razumljivo, vključuje tudi vse razborite duhove znotraj marksizma, kar posebej velja za skupino jugoslovanskih avtorjev in teoretike-marksiste okoli KP Italije, Španije in deloma Francije) mislim, da kaže pritegniti konceptu, da je religijsko področje zdaj dejansko že pomembneje drugače in širše artikulirano. Vedno bolj zaznavna je na primer navzočnost mnogoštevilnih *novih* religijskih gibanj in skupin poleg tradicionalnih velikih religij, skupin, ki jih različni avtorji različno poimenujejo od »spontanih«, »obrobnih«, »kritičnih«, »svobodnih«, »neformalnih«, »drop-outs« in podobno in za katere se je uveljavil skupen izraz *podtalna religija* oziroma *podtalna cerkev* (underground church).⁵ Ob tem ne gre zanemariti prav tako že prave »eksplozije« malih verskih skupnosti (sekt) zlasti v krščanskem kulturnem prostoru, ob katerem nekateri sociologi mislijo, da bi ga lahko pojasnili s strukturalno afiniteto postindustrijske družbe nasproti sekti kot najbolj prikladnem sociološkem modelu religijskega izraza in sektansko gibanje celo imenujejo tretjo silo (third force), pri čemer mislijo predvsem na to, da dandanes sekte pokrivajo več kot tretjino ameriškega krščanstva ob protestantizmu in katolicizmu.⁶ V spoznavno osnovo socioloških razmišljanj nadalje vedno bolj stopa prebujajoči se islam in druge, neevropske religije. In kot novum se pojavljajo že omenjena teoretična razmišljanja o povsem novih religijskih pojavih, ki jih ni mogoče ne tako in ne drugače spraviti na tradicionalne religije niti na nova izkustveno prepoznana religijska gibanja, marveč se izkustveni analizi preprosto izmikajo, zdi se, kot da so za njih tradicionalni empirični indikatorji povsem neuporabni.

⁵ Glej o tem npr. Rocco Caporale, *Underground and Group Churches*, Boston 1968; Rudolf Reitz, *La Chiesa sotteranea in Germania occidentale*, IDDC, 1970, str. 37—46; Jean-Thierry Maertens, *Les petits groups et l'avenir de l'Eglise*. Paris 1971.

⁶ Glej o tem N. Birnbaum-G. Lenzer, *Sociology and Religion*, New Jersey, 1969.

Nastaja vtis, da se slabe racionalni elementi v sociologiji religije in da novejši smeri v svojo analizo vključujejo vedno bolj iracionalne momente. Dela R. N. Bellaha⁷ implicitno svetujejo, da naj bi se sociologija religije vrnila k Freudu (in njegovim iracionalnim silam podzavestnega bitja), Durkheimu (in k njegovemu pojmu kolektivne vzburjenosti, v kateri se skupne predstave neuklonljivo vtiskujejo v zapomnjenje posameznika in bi to kolektivno iracionalno intenzivnost lahko pojmovali kot neko vrsto sociološke podzavesti) ter k Webru (oziroma k njegovemu pojmu karizme kot središčnem tako v sociologiji religije kot v sociologiji avtoritete). Bellah zagovarja nadaljevanje tiste sociološke tradicije, ki vključuje v analizo tudi neracionalne spodbude in razločljiva stanja, ki omejuje utilitaristični jezik sociološkega pozitivizma in odpira prostor novim in (še) neznanim pojmom, ki ne bi rabili predvsem razlaganju neznanega, marveč predvsem napovedovanju tistih skrivnostnih segmentov človeške biti, odkoder izvirajo močne in nepoznane sile in vplivajo na človekovo zgodovinsko vedenje. Iz tega konceptualnega okvira izhaja novejša teorija pozabljenе religije, po kateri naj bi v moderni družbi religija zdrsnila v podzemlje podzavesti, po kateri se religioznost v družbenem življenju bistveno zmanjšuje, toda ostaja kot arhetip v človeškem (človekovem) spominu. Toda ta arhetip (že) prihaja na dan iz psihičnega podzemlja. V pozabljenju se moderni človek hkrati tudi spominja religije. Plime praznoverij, ustvarjanje astroloških podkultur, okultizem, neospiritizem, črna magija, ezoterizem, verovanja v horoskope so primeri nižjih oblik dialektike pozabljenja in spominjanja religije. Na višji ravni prihaja to do veljave v ritualizaciji različnih oblik občanskega življenja, v ideologizaciji družbe izobilja, socialnem preroštvu vseh vrst pa še v takšnih laičnih gibanjih, kot so nudizem, naturizem in zagovarjanje popolne seksualne svobode. Dialektika hkratnega prikrivanja in potrjevanja religije se v modernem človeku kaže po teh razlagah potemtakem v stopnjevanju vseh vrst psevdo- in parasakralnosti. Še bolj subtilno pa naj bi to prihajalo do veljave v svetu književnosti, umetnosti, filma in še posebej poeziji, v kateri mitološke teme in simboli preživljajo (survive) svoje profane vsebine. Desakralizacija (sekularizacija) naj bi po teh razlagah sicer zares pomembno spremenila vsebine duhovnega življenja modernega človeka, toda ni mogla uničiti temeljev človekove imaginacije, kajti poseben celoten svet mitoloških »odpadkov« še naprej živi v slabo kontroliranih plasteh človeške duše.⁸ Iracionalistično usmerjena sociologija religije že po tej kratki predstavitvi opozarja na številne aktualne teme in novosti, čeprav je težko, če ne celo nemogoče, vzpostaviti ploden odnos med njeno teoretično splošnostjo in strpnimi iskanji novih smeri tudi v empirični sociologiji.⁹

Morda bi lahko še na drug način označili eno od skupnih značilnosti novejših teoretičnih konceptov v sociologiji religije kot teoretično utemeljevanje novega tipa religije, ki je zgodovinsko oblikovan zunaj formalnih

⁷ Glej še R. N. Bellah, *Beyond belief. Essay of religion in a posttraditional world*, New York, 1970.

⁸ O vsem tem glej zlasti dela Mircea Eliadeja, *Le Mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et Répétition*, Paris, 1949; *Images et symboles. Essais sur la symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965; *Aspects de mythe*, Paris, 1963; Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965; *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris, 1960.

⁹ N. pr.: J. Maitre, *Sociologie religieuse et méthodes mathématiques*, Paris, 1972.

cerkvenih struktur, zunaj »kirchlichkeita«, kar omogoča konstituiranje novega modela necerkvene religioznosti, ki bi bil brez večjega družbenega pomena in *družbene* vidljivosti. Zbrano empirično gradivo (nanj sem že opozoril) naj bi dokazovalo upravičenost alternative, da religija lahko živi v družbi tudi zunaj strogo službenih verskih skupnosti. Povsem jasno pa tudi je, da tako pojmovana religija in religioznost ne zadoščata vsem kriterijem, ki jih vzpostavljajo klasične in v sociologiji doslej veljavne definicije.

Razumljivo je, da je v luči vseh teh in tudi drugih novejših teoretičnih socioloških stremljenj, javnomnenjski tip raziskovanja religioznosti še posebej močno kritično presojan in njegovi rezultati ocenjevani še z večjim nezaupanjem. To so pokazali tudi dialogi in polemike že leta 1971, ko je skupina jugoslovanskih in poljskih sociologov predložila mednarodni konferenci za sociologijo religije (CISR) nekatere rezultate takšnih raziskovanj.¹⁰ Prof. dr. K. Dobbelaere je v svojem zelo obsežnem kritičnem poročilu menil, da so »to v bistvu market research študije... participativne študije, ki formulirajo le problem za vodstvo cerkvenega managementa ali označujejo napredek protiideologije«. Sodil je, da je raziskovanje religioznosti skrajno vprašljivo ali vsaj enostransko, če izhajamo iz religije kot individualne in neodvisne variable. Religioznosti ni mogoče tako definirati, saj na ta način izključujemo notranjo evolucijo religije, ne vidimo njene notranje dinamike. Študije, ki se osredotočajo na raziskovanje religiozne (cerkvene) participacije ter normativne integracije individua v cerkev, nam dajejo le odgovore (stališča, odnos) posameznikov do strukturiranih vrednot v cerkvah, ne označujejo ter v ničemer ne razkrivajo religijske restrukturacije (obnove), ki lahko poteka v cerkvah *ali na drugih ravneh*. Napačno je, če enačimo religioznost z integriranostjo v cerkev. Napačno je, če manjšanje integriranosti posameznikov v cerkev avtomatično razlagamo kot povečanje, ojačanje nereligioznosti. V teh zadregah naj bi, po njegovem mnenju, pomembno lahko pomagal koncept nevidne religije. Res je sicer, da se etika modernih ljudi (tako kot po mnenju Dobbelaereja upravičeno ugotavljajo tudi raziskovalci v obravnavanih študijah) vedno bolj strukturira zunaj cerkve. Ali pa ne bi mogli tega razložiti tudi z notranjo evolucijo religije (in ne cerkve!). Skratka, ugotavljano zniževanje integriranosti posameznikov v cerkev ne pomeni nujno tudi zmanjševanje religioznosti. Dobbelaere je izrecno izvil iz globalne kritične ocene le mojo študijo in posebej s tem v zvezi označil kot zelo plodno razlagalno hipotezo o razlikovanju med religioznostjo (vernostjo) in cerkvenostjo, stališče, da ni premočrtnega odnosa med urbanizacijo in religioznostjo, stopnjo izobrazbe in nereligioznostjo in da zmanjševanje participacije v cerkvi pomeni predvsem izginjanje tradicionalne (vaške ali mestne) religioznosti, ki je v bistvu cerkvena. Ob tej priložnosti bom podal samo dve temeljni opombi k predstavljeni kritiki glede raziskovanja religioznosti.

¹⁰ Šlo je za naslednje avtorje: A. Swiecicki, *La foi religieuse des jeunes en Pologne*; A. Pawelczynska, *Les attitudes de la population rurale envers la religion*, Š. Bahtijarević, *Some characteristics of the Religiosity of Secondary School Attendants*, E. Čimić, *Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains*, Z. Roter, *La nature et la structure de la religiosité en Slovénie*. Objavljeno v: *Les actes de CISR*, Lille, 1971.

Takó kritiziran koncept »verskega tržišča« (ne glede na upoštevanja vredne opombe K. Dobbelaereja) tudi v teoretično usmerjeni sociologiji religije ni neznan.¹¹ Po teh naziranjih se sicer religija tudi v moderni družbi pojavlja kot družbena moč, toda nima več monopolnega položaja. Ustvarjen je družbenozgodovinski kontekst, za katerega je značilen religijski pluralizem in ne več cerkvena izključnost. Cerkve niso več posredovalke obveznega religijskega modela, marveč se morajo dobesedno spopadati z drugimi nosilci-ponudniki, rešitev »zadnjih« vprašanj, če si hočejo pridobiti nove oziroma zadržati stare potrošnike »verskih produktov«. Potrošniška miselnost namreč ni omejena le na ekonomske, materialne dobrine, marveč prednjači tudi v odnosu med posameznikom in kulturno-duhovnim svetom, ki se mu predstavlja prej kot bogata izbira možnosti kot pa kot obvezna razlagalna shema s točno določeno hierarhijo pomenov. Posameznik verjetno vedno bolj kot kupec prihaja tudi h kulturnemu in sakralnemu kozmosu, svobodno izbira med različnimi ponudbami in tako ne konstituirá le svojo osebno identiteto, marveč tudi sestavo svojega osebnega »zadnjega pomena«. Religijski položaj je tako v mnogočem podoben modernemu gospodarskemu tržišču. Prav religijski pluralizem je tisti, ki vodi v religijsko tržišče. Včasih je bila religijska tradicija kar vsiljena posamezniku in družbenim skupinam, saj sta jo podpirala tako cerkvena kakor tudi državna avtoriteta, zdaj pa je ta tradicija postala blago kot vsako drugo blago in velik del religijskih delovanj je (mora biti) voden na osnovi logike tržnega gospodarstva. Za religijske skupine nastopa situacija tržiščne konkurence. Poprej si religijske skupine niso morale posebej prizadevati za uspeh, da bi »plasirale« religijsko blago«, ker jim je monopolni položaj sam po sebi zagotavljal pozitivne rezultate. Zdaj pa se morajo truditi v neprestanem boju z producent-konkurenti. Berger npr. poudarja, da je religija dandanes postala element luksuzne potrošnje v velikanskem supermarketu pluralističnega življenja.¹² Vse to pa zaradi potreb po racionalizaciji povzroča pomembno birokratizacijo v religijskih institucijah, kar se posebej kaže v preferiranju menedžerskega tipa verskega voditelja in v uniformiranju verskih vsebin. Takó se religijske institucije prizadevajo uspevati vedno bolj s podobnimi ali celo enakimi metodami kot druge birokratične npr. politične, političnoideološke ali »čiste« ideološke institucije. Svobodno tekmovanje religijskih in ideoloških producentov pa postane sčasoma iracionalno, ker »tekmovalni stroški« znatno presegajo dobljene rezultate, religijska proizvodnja postane predraga. Tudi s stališča posameznih religij se zdi vedno bolj umestno doseči sporazumevanje in sodelovanje med različnimi cerkvami ter skupno nastopanje na tržišču; to lahko prepreči grozeče samouničevanje pa tudi zavre pojavljajočo se nezainteresiranost potrošnikov. V tem smislu naj bi bilo gibanje ekumenizma (kot zblíževanja, sodelovanja krščanskih cerkva z namenom, da bi se združile) le drugo ime za kartelizacijo religijskega tržišča, ki seveda ne more več obnoviti nekdanjega monopola religije v družbi, lahko pa učvrsti oligopolizacijo prek združevanj, ki zagotavljajo funkcionalnost in

¹¹ Glej: P. L. Berger, A. Market Model for the Analysis of Ecumenicity, v *Social Research*, 30, 1963; P. L. Berger-Th. Luckmann, *Secularization and Pluralism*, v *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 2, 1966; P. L. Berger, *La religion dans conscience moderne, Essai d'analyse culturelle*, Paris, 1971.

¹² opomba cit. pod 11.

učinkovitost. V tem pogledu postaja tudi razumljiveje zanimanje, ki ga kažejo vse cerkve za vlogo laikov v religijski organizaciji. Družbena osnova tega naj bi bila v značilnosti laikov kot potrošniške populacije, ki ima nekakšno pravico, da kontrolira blago, ki se pojavlja na trgu. Različni sveti, odbori, posvetovalni organi in podobne laične ustanove novejšega časa naj bi potemtakem bili le drugo ime za svete potrošnikov, ki se kot pretekli in prihodnji kupci pojavljajo tudi s svojimi željami in predlogi za prihodnjo ponudbo, njen obseg, strukturo in značaj. Vse to vnaša tudi izrazito dinamično ozračje v religijsko področje, kar vključuje tudi hitrejše spreminjanje in prilagajanje. Vse to pa je načeloma nasprotno doslej znani religijski tradiciji, ki so jo opredeljeval kot celoto nespremenljivih resnic, norm in vzorcev vedenja. V to evolucijo se vsekakor vključuje tudi možnost izrazite individualizacije religijskega izraza, tako da bi vsak posameznik oblikoval svojo konstrukcijo modela verovanja ali neverovanja pač v funkciji tistega, kar ponuja tržišče. Tako se pokaže tržiščni model kot uporaben tudi za analizo religijske situacije v sodobni družbi.

Tudi vprašanje sodelovanja pri verskih obredih oziroma vloge rituala v religiji verjetno ne prenese enostranskih rešitev in odgovorov in ga ni mogoče skrčiti le na kazalec cerkvenega konformizma. Vemo, vsaj iz zgodovine katolicizma, da je imelo svoj čas sodelovanje pri nedeljski maši širši pomen in poleg religiozne tudi druge vsebine. V vaškem okolju je bila nedeljska maša vse od drame, opere, koncerta, šole, zabave, priložnosti za srečanje s soljudmi, do doživljanja skupnosti, kar je zadovoljevalo mnoge nereligiozne človekove potrebe. Ko so odpadle nereligiozne funkcije, so opustili nedeljsko mašo vsi tisti, ki so v njej iskali izpolnjevanje neverških želja. Res je torej, da svoj čas obiskovanje cerkve ni bilo pravi kriterij vernosti, in da zato tudi neobiskovanje danes ne more biti pravi kriterij nevernosti. In vendar iz zgodovine religij prav tako vemo, da ni religije brez rituala. »Obred je enoten jezik vseh religij,« upravičeno poudarjajo številni raziskovalci. Fenomenološka sociološka šola upravičeno poudarja, da je človekovo versko čustvo predvsem in zlasti njegovo najbolj intimno čustvo, vendar nikoli ne more biti brez zunanjega izraza ter je spoznavno šele na osnovi realnega in dejavnega pojavljanja. Toda rituali so lahko različni, tabuistični, magični in religijski in tudi njihov pomeni ni enak. Zlasti magični obred (v katerem gre v bistvu za podkupovanje numinozne moči) poteka (v primerjavi z religijskim) kot ponavljajoča se formalna dejanja, ki niso povezana s človekovimi notranjimi vrednotami in njegovim intimnim razpoloženjem. Potemtakem bi lahko rekli: sicer ni religije brez kulta (obredov, rituala), lahko pa imamo kult brez religije, če gre pri njej za tisto radikalno in totalno drugačno (Ganz Anderes), ne pa za vsakdanje. Drugače rečeno: lahko obstaja ritualno brez kakršne koli povezanosti s svetim, tako da prihaja do »dokončne laizacije ritualne drame«, kakor to ugotavlja P. Rodin.¹³ Po vsem tem lahko jasno vidimo, da ne gre le za to, ali je obiskovanje obredov absoluten kriterij vernosti oziroma nesodelovanje v ritualu absoluten kriterij nevernosti. Gre tudi za to, kako tisti, ki v kultu participirajo, to dejansko doživljajo. Izvajanje obrednih verskih dolžnosti lahko pomeni nesporno religijsko obnašanje, lahko pa gre za povsem pre-

¹³ P. Rodin, *Primitive Religion*, New York, 1957, str. 290.

prosta magična dejanja, če že odmislimo možnost, da sodobna okolja kljub vsemu še vedno spodbujajo, da ljudje poiščejo v verskih obredih tudi druga (neverska) zadovoljstva. Ob tem pa kaže še posebej opozoriti, da tudi meje med magičnim in verskim v obredu niso vedno zelo ostro in jasno zarisane oziroma so deleži enega in drugega v posameznih verskih obredih različni. V tkim. ljudskih pobožnostih je magičnega dosti več kot religijskega, zato moramo potemtakem drugače vrednotiti manjšanje ali naraščanje priljubljenosti različnih žegnanj, proščenj in podobnih lokalnih ali regionalnih ljudskih (verskih) običajev.

Vsa ta uvodna razmišljanja sem namenil, da bo lažje razumevana meja dobljenih podatkov o vernosti ter nevernosti prebivalcev Slovenije pa tudi zadržanosti, ki jo moramo ohraniti pri njihovem razlaganju.

II. Globalni položaj vernosti in nevernosti 1968—1978

1. Pojasnila o tipološki lestvici vernih, nevernih in neopredeljenih

Preden preidem k razlagam podatkov, ki so na voljo, bom znova pojasnil uporabljeno hipotetično skalo tipov odnosa do religije in cerkve.¹⁴ Gre za:

1 — religiozni-cerkveno dosledni tip (prva modaliteta — sem veren in redno, vsako nedeljo obiskujem verske obrede)

2 — religiozni — cerkveno nedosledni tip (sem veren in pogosto, vsaj enkrat mesečno obiskujem verske obrede)

3 — religiozni — do cerkve ravnodušni tip (sem veren in le včasih, ob velikih praznikih in ob posebnih priložnostih obiskujem verske obrede)

4 — religiozni — necerkveni tip (sem veren in ne obiskujem verskih obredov)

5 — neopredeljeni — cerkveni tip (ne morem reči, ali sem veren ali ne, čeprav obiskujem verske obrede)

6 — neopredeljeni — necerkveni tip (ne morem reči, ali sem veren ali ne in ne obiskujem verskih obredov)

7 — nereligiozni — nedosledni tip (nisem veren, vendar obiskujem verske obrede)

8 — nereligiozni — dosledni tip (nisem veren in ne obiskujem verskih obredov)

V globalnem razmerju *štejemo kot verne* prve štiri skupine in se pri tem opiramo na izjavo »sem veren«, ki je sicer subjektivna, vendar pa hkrati glede na jasno zastavljeno vprašanje (ali bi nam lahko zaupali, če ste verni (religiozni) ali ne, in ali obiskujete verske obrede ali ne?), popolnoma nedvoumna. Vidimo tedaj, da so v tej skupini takšni, ki obiskujejo verske obrede vsako nedeljo, pa tudi takšni, ki teh obredov sploh ne obiskujejo (necerkveni).

¹⁴ Podobne obrazložitve sem namreč podal že večkrat. Najbolj temeljito pa se bralec lahko seznanil s tem v: Razširjenost (ne)religioznosti v Sloveniji, SJM, Center za raziskovanje javnega mnenja, FSPN, Ljubljana, 1968; Priroda i struktura religioznosti u Sloveniji, v: Revija za sociologiju, št. 2, Zagreb 1971; Značaj in struktura (ne)religioznosti v Sloveniji, Teorija in praksa, št. 4, Ljubljana 1969, str. 560—574.

Med *neverne* vključujemo sedmi in osmi tip odnosa do religije in cerkve, pri tem se opiramo na izjavo *nisem veren*, ki je prav tako popolnoma nedvoumna. Neverni so tako takšni, ki (še) obiskujejo, kot tisti, ki ne obiskujejo verskih obredov.

Neopredeljeni so skupine respondentov iz pete in šeste modalitete. Poleg njih jim v razlagi priključujemo tudi tiste, ki so izjavili, da na zastavljeno vprašanje ne morejo odgovoriti. Skupini neopredeljenih v tem smislu nismo imeli le leta 1968, zaradi tega podatkov iz tega leta v tem in še v nekaterih pogledih ni mogoče povsem primerjati z izsledki naslednjih let.

Različne povezave obravnavanih tipov dajejo tudi nekatere druge možnosti globalnih presekov. Omenjam samo dve:

Verni-cerkvi zvesti (verni s cerkvijo bolj povezani) so tisti, ki so dali pozitivno izjavo o vernosti ter vsako nedeljo ali vsaj enkrat mesečno obiskujejo verske obrede. (Prvi dve modaliteti). Res je nekoliko tvegano takó poimenovati konstruirano skupino le na podlagi enega kazalca, tj. rednega obiskovanja verskih obredov. Toda iz vrste drugih podatkov iz domačih ali tujih raziskav vemo, da je redno obiskovanje verskih obredov vsaj v primeru katoliške religije eden od vidnih zunanjih znakov identifikacije s cerkvijo oziroma da *redni* obiskovalci verskih obredov navadno tudi v drugih stvareh bolj sledijo stališčem in napotkom cerkvene organizacije kot tisti, ki obredov sploh ne obiskujejo ali pa to delajo neredno. Večina cerkvenih avtorjev (pastoralnih sociologov) pa, kot bomo to podrobneje videli še kasneje, meni, da je udeležba pri nedeljskih mašah najbolj tehten kriterij za tkim. kategorizacijo vernikov.

Verni-cerkvi (skoraj) odtujeni so tisti, ki so verni, toda verskih obredov ali sploh ne obiskujejo ali pa to delajo le ob velikih praznikih in ob posebnih priložnostih (tretja in četrta modaliteta).

Naša osnovna, pa tudi izvedena, tipologija se razlikuje od večine tipologij, ki jih uporabljajo v empiričnih socioloških raziskovanjih pri nas in zlasti v svetu. Kot klasični še vedno veljajo različni modeli (zlasti pri raziskovanju župnij), ki jim je osnova bolj ali manj redno opravljanje *verske prakse*.¹⁵ Najbolj znan (kasneje bomo videli, da je tudi kritiziran) tovrstni model je model francoskega sociologa G. Le Brasa. Ta je uporabil štiri kategorije vernikov: pobožni ali goreči, spolnjevalci (praktikanti), obdobjniki ter verskemu življenju popolnoma odtujeni župljani.¹⁶ J. Fichter utemeljuje

¹⁵ »Pod versko prakso razume pastoralna sociologija upoštevanje verskih nauk in norm v praksi.« (J. Krošl, Uvod v pastoralno sociologijo, Celje 1973, str. 217). In dalje »Najtehtnejši kriterij pri kategorizaciji (vernikov) je udeležba pri nedeljski božji službi. Zahteva od župljana stalen in večji napor, kakor spolnjevanje drugih navedenih dolžnosti in zato bolj kot druge prakse izraža stanovitost ali nerednost župljanov v verskem življenju.« (prav tam, str. 218).

¹⁶ *Pobožni ali goreči* (les personnes pieuses ou zélées) zvesto spolnjujejo tako zapovedane kakor nezapovedane cerkvenoverske dolžnosti. *Spolnjevalci* (les pratiquants) hodijo ob nedeljah redno k maši, se postijo, pošiljajo otroke k verouku ter skrbijo, da se vsi družinski člani krščeni, se cerkveno poroče in jih cerkveno pokopljejo. *Obdobjniki* (les conformistes saisonniers) so s cerkvijo povezani prek krsta, poroke, pogreba in obhajila svojih otrok ter le ob velikih praznikih iz tradicije hodijo v cerkev. *Verskemu življenju popolnoma odtujeni* pa so tisti, ki niso vključeni v nobeno cerkveno skupnost in odklanjajo duhovnika. (Prim. L. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, Paris, 1955; G. Le Bras, Etudes de sociologie religieuse, De la morphologie à la typologie, Paris, 1956).

smiselnost naslednjega modela: jedrski župljani, povprečni župljani, obrobni župljani, dremajoči župljani.¹⁷ Podobne modele predlagajo in uporabljajo tudi drugi sociologi (Schreuder, Leoni, Greinacher, Häring, Bodzent itn.), ki raziskujejo predvsem odnos do verske prakse v župnijskem okviru.¹⁸ Videli smo, da je v vseh navedenih primerih izrazito poudarjen pomen povezanosti s cerkvijo, spolnjevanje vrednost, norm in obveznosti, ki jih je oblikovala cerkev. Podobne postopke ugotavljamo tudi v primerih nacionalnih raziskav javnega mnenja. Poznajo predvsem tkim. praktikante, neredne praktikante in nepraktikante.¹⁹ Posebej ugotavljajo tkim. *nedeljnike* (obiskovalce nedeljske maše) in tiste, ki opravljajo velikonočno spoved.²⁰ Zlasti pa so v praksi hkratio ugotavljanje vere v boga, članstva v cerkvi oziroma denominaciji, obiskovanje *nedeljske* maše, *verovanja* v posmrtno življenje ali v druge bolj ali manj natančne, teološko opredeljene dogme.²¹

Pri izdelavi naše tipologije sem izhajal iz dominantne vloge katoliške religije v Sloveniji (ne glede na formalni religijski pluralizem), iz poudarjene normativnosti v obveznostih članov do katoliške Cerkve in iz pomena, ki ga je za življenje ljudi v narodni socialnopolitični in kulturni zgodovini Slovencev imela prav povezanost s cerkvijo.²² To dejstvo, s kritičnim prizvokom danes ugotavljajo tudi nekateri katoliški avtorji: »Gre pač za pojem ‚katoliški narod‘, ki smo si ga Slovenci s še nekaterimi drugimi narodi prideli in nas danes spremlja kot opomin na nekdanji blišč Cerkve in nje-nega organizatoričnega aparata, pa tudi kot program. Zdi se, da je v slovenski cerkvi čutiti neko moro ob spoznanju, da se bo morala posloviti od preveč obremenjenega pojma ‚katoliški narod‘. S tem pa se bo morala posloviti tudi od svoje narodno-mesijanske misli, ko naj bi bila samo ta varuhinja narodne bitnosti, in da ni mogoče najti drugega obrazca za obstoj naroda kot le ‚krščansko idejo‘. Ta tako varljiva fatamorgana je zaslepljevala tisto 19. stoletje, ki je izšlo iz marčne revolucije 1848 in se nadaljevalo tja v sredo 20. stoletja.«²³ Hkrati pa v osnovi tipologije kar

¹⁷ *Jedrski župljani* so tisti, ki v svojem življenju in delovanju upoštevajo verske vrednote, se ravnaajo po katoliškem moralnem kodeksu in aktivno sodelujejo v župnijskih organizacijah. *Povprečni župljani* so vsi krščeni prebivalci, ki spolnjujejo najpomembnejše verske dolžnosti: nedeljska maša, verouk otrok, članstvo v cerkvenih društvih. *Obrobni* (marginalni) župljani hodijo k maši le ob največjih praznikih ali vsaj enkrat letno in svojih otrok večinoma ne pošiljajo k verouku. *Dremajoči župljani* sicer iz katoliške cerkve niso izstopili, a vendar s cerkvijo nimajo nikakršnih stikov. V ZDA naj bi po Fichterju bilo 20 % obrobnih, 70 % povprečnih in 10 % jedrskih župljanov. (Glej o tem: J. H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954; J. H. Fichter, *Religion as an Occupation*. Notre Dame, 1961; J. H. Fichter, *The profile of catholic religious life v: American Journal of Sociology* 58, 1952.

¹⁸ Pregled o tem lahko najdemo v: J. Krošl, *Uvod v pastoralno sociologijo*, Celje 1973.

¹⁹ E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales*, Paris, 1956.

²⁰ G. Kelly, *Catholics and the practice of the Faith*, Washington, 1946.

²¹ M. Argyle, *Religious Behavior*, Glencoe, 1959.

²² Še vedno je tudi v tem pogledu ostalo nepreseženo delo E. Kardelja, *Razvoj slovenskega narodnostnega vprašanja*.

²³ J. Rajhman, *Slovenski »nacionalizem in krščanstvo«*, v: *Znamenje*, št. 5, 1979, str. 399. Avtor upravičeno opozarja na prelomni pomen članka J. Janžekovića, napisanega 1945. in objavljenega 1950 leta, v katerem ugotavlja: »Nam (katoličanom) je naroda prvo. Najpreje moramo živeti, potem moremo živeti krščansko... Nad vsem, kar nas razdvaja, nam bo sijal in nas družil skupni narodnostni vzor. Potem se ne bo nikoli več zgodilo, da bi klical tuje za razsodnika v naših sporih. V narodnostnih vpra-

najbolj upoštevamo socialno stvarnost, za katero so že druga raziskovanja pokazala, »da je proces sekularizacije močno zajel naše kraje, tako da se sociološka situacija v njih ne razlikuje preveč od situacije v modernih industrijskih deželah.«²⁴ Sestavni del te situacije pa je tudi množičen pojav nevere (ireligioznosti, areligioznosti, ateističnosti in podobno), ne glede na to, kakšen pomen in kako dolgo življenje ji pripisujejo različni tuji avtorji. Po Steemanovem mnenju predvsem nadvlada tehnične mentalitete (ki jo prinaša industrializacija) nad tradicionalno religiozno mentaliteto dobiva dandanašnji že podobo socialne strukture, ki pospešuje trajno ustvarjanje (nastajanje) areligioznih prostorov v kulturi. Zato ta pojav lahko imenujemo tudi *sociološki ateizem*.²⁵ Tehnični homo faber postaja množično in spontano ateističen. V družbi, ki nastaja, potemtakem ne bo osnova dilema »vidna« ali »nevidna« religija, marveč religija ali nereligija.²⁶

To pa razumljivo ne pomeni, da zanikamo teoretično smiselnost pa tudi že evidentno empirično stvarnost različnih zunajcerkvenih oblik in izrazov pristne vernosti v tem smislu, kot si jo zamišlja tudi teolog Schillebeckx, ko poudarja, da lahko zunaj cerkveno religioznost čutijo in doživljajo tudi tisti, ki se nominalno ne drže cerkvenih zapovedi. Kljub pomenu, ki ga v našem modelu pripisujem povezanosti s Cerkvijo, pa religioznosti (sinonimno uporabljam tudi izraz vernost) ne enačim z integriranostjo s Cerkvijo oziroma s participacijo pri verskih obredih (ortopraksija). Izhajam iz smiselnosti in teoretične utemeljenosti koncepta, ki pri raziskovanju religioznosti naroda dežele ali posebne družbene skupine predlaga razlikovanje med povezanostjo s Cerkvijo (*l'affiliation à l'église*), participacijo v cerkvenem življenju (*la participation à la vie de l'église*) in religioznostjo (*la religiosité*). Takó lahko tudi upoštevam upravičeno kritiko, ki je zadela že predstavljeno tipologijo religioznosti G. Le Brasa, ki se opira, kot smo to videli, na podatke o obiskovanju verskih obredov.²⁷ Prav tako pa tudi upoštevam tiste poudarke sodobne sociologije religije, ki z njimi ločujejo *religioznost* in *cerkvenost* kot dve vedno bolj različni stvari, ki sta dolgo časa veljali za nekaj bolj ali manj nerazdružno povezanega.²⁸ Iz opuščanja obiskovanja verskih obredov zato ni mogoče *enoznačno* in brez ostankov ali dvomov sklepati na nereligioznost ali celo na ateističnost, čeprav opuščanje normativno opredeljenih zahtev Cerkve do vernikov v razmerah dominantne vloge katoliške Cerkve v kakšni družbi izraža tudi težnjo k areligioznosti.

šanjih nam mora postati rojak, ki ljubi svoj narod, čeprav je naš nasprotnik, bližji od vsakega tujca...« (J. Janžeković, Izbrani spisi 2, Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 101).

²⁴ J. Jukić, Kako su industrializacija i društvene promene djelovale na religioznost u nas?, Crkva u svijetu, št. 1/1977, Split, str. 34—47.

²⁵ T. M. Steeman, The Study of Atheism, a Sociological Approach, Louvain, 1965.

²⁶ Tudi ob tej priliki naj znova opozorim na tisto mejo v naši obravnavi, ki izhaja iz pretežnega gibanja znotraj tkim. eklezialne (cerkvene) religije. D. Savramis se npr. zavzema in objavlja sociologijo nekonfesionalne religije, da bi tako ustvaril primerne razlike (Religionsoziologie. Eine Einführung, München, 1968.)

²⁷ Glej o tem npr.: H. Desroche, Sociologies religieuses, P. U. F., Paris, 1968, str. 40—44.

²⁸ Ze navedena dela Th. Luckmanna. Cerkvenost razumemo kot celoto individualnih religioznih načinov mišljenja in obnašanja, ki jih določajo in oblikujejo cerkve ali druge religijske organizacije.

Seveda velja tudi obratno: iz povečevanja obiskov verskih obredov... Ljudje namreč, tudi v sodobni družbi, kolikor so religiozni, postajajo takšni tako, da sprejemajo ustaljene ali *prenovljene* religijske strukture, kakor jih ureja in določa Cerkev.²⁹ Zato je ob prevladovanju institucionalizirane in v našem primeru izrazito monopolne religije prostor za osebno, individualno religijsko misel skrajno (še vedno) omejen. Empirično je ugotovljivo nadalje, da je v naši družbi intimno, osebno, individualno versko iskanje omejeno na ne preveč številne posameznike ali manjše skupine, ki so podvržene trajni oblastniški represiji (včasih samo cerkvene, včasih pa tudi civilne oblasti). Poleg tega pa upoštevam še to, da poteka tudi »vtiskovanje« osebne, posebnega, individualnega (osebna religijska produkcija) v religijsko mišljenje in obnašanje v glavnem tako, da ljudje v skladu s svojim socialnim položajem, strukturo zavesti in podzavesti, osebno življenjsko izkušnjo ter na vsem tem temelječimi potrebami osmišljanja osebnega življenja, *izbirajo* iz religioznega »gradiva«, ki ga preskrbuje institucionalizirana religija in izbrano »gradivo« posvajajo. (Pri tem zanemarjamo tudi druge »ponudbe« na »religijskem tržišču«). Že toliko je seveda pojem religioznosti bolj širok mnogostran od cerkvenosti, od tistega tipa religioznosti, ki v celoti navezuje na cerkev in njene aktivnosti. Sicer pa sem v tem modelu (sem veren in ne obiskujem verskih obredov, pa tudi prek pete in šeste modalitete neopredeljenih) dal tako načelno kot tudi možnost opredeljevanja tistim, ki svoje vernosti ne navezujejo na Cerkev in na verske obrede.

Vprašanje je o zadostnosti kazalcev, ki sem jih uporabil za tipološko lestvico. Upoštevati kajpada moramo, da sem bil zaradi samega tipa nespecializirane raziskave prisiljen iskati čimbolj »ekonomični« kazalec, to pa povzroča dodatne težave. Da bi se tako izognil prehude subjektivnosti v ocenjevanju religioznosti kakor tudi prevelike preprostosti pri opiranju na en sam kazalec, sem vzel, kot to v tekstu mimogrede že omenjam dva kazalca v medsebojni povezanosti, in sicer *subjektivnega* (izjava anketiranca o svoji vernosti, nevernosti ali neopredeljenosti) in *objektivnega* (izjava anketiranca o obiskovanju verskih obredov, pri tem pa je ta objektivnost seveda relativna, saj so anketiranci lahko navedli tudi neresnične odgovore glede pogostosti udeležbe pri obredih). Kombinacija obeh kazalcev tudi glede na omejene možnosti dovolj dobro kaže stvarna razmerja. Na osnovi *same izjave o vernosti*³⁰ sicer še ne moremo sklepati na vsebino verskih

²⁹ »Prenovljene« poudarjam zato, ker tudi cerkvena religija v različnih deželah doživlja različne usode v današnjih časih. Če primerjamo npr. raziskovalne izsledke v Evropi in ZDA in upoštevamo tudi razlike v značajih obeh globalnih družb, potem pridemo do ugotovitve, da je v Evropi (z izjemo Poljske, Irske in Hrvaške) tradicionalna eklezijska religija potisnjena na obrobje »modernega« življenja, medtem ko je v ZDA sama postala »moderna« prek svoje lastne, notranje sekularizacije. (Glej o tem P. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies*, Garden City, 1961). Zlasti ameriška katoliška Cerkev je v bistvu posvojila sekularno etiko protestantske provenience. Kulturne, družbene in psihološke funkcije, ki jih Cerkev razvija za koristi celotne ameriške družbe, pa tudi v korist družbenih razredov, skupin in posameznikov, moramo razumeti mnogo bolj kot sekularne in ne kot religiozne funkcije.

³⁰ Vernost je vsekakor kompleksen, več razsežnostni pojav s tem, da imajo posamezne razsežnosti vernosti lahko zelo različno težo (mesto, vlogo) tako v zavesti in obnašanju posameznikov kakor tudi v različnih kulturah, ki je njen sestavni del insti-

predstav, na njeno intenzivnost, na njeno sestavo pa tudi na stopnjo soglasnosti s temeljnimi verskimi resnicami, ki jih je uradno oblikovala Cerkev.³¹ Podatki o obiskovanju verskih obredov so le en sam kazalec cerkvenosti in ima poleg tega drugačno težo v tradicionalnem verskem okolju (ljudska navada, običaj, kulturna prireditve, priložnost za srečanja itn.) kot v mestu (doživljanje skupnosti, doživljanje osebne sreče in zbranosti itn.). Prav tako vemo, da tudi povezava obeh kazalcev še ne pomeni niti (največje) intenzivnosti verovanja niti njegove ortodoksnosti, čeprav vendarle dopušča nekatera utemeljena sklepanja.³²

2. Razširjenost vernosti, nevernosti in neopredeljenosti v opazovanem obdobju (1968—1978)

Kot to lahko razbiramo iz tabelarnega gradiva, je bilo v desetletnem obdobju izvedenih sedem sondaj o javnem mnenju, ki so prav vse vključevale tudi vprašanje o odnosu do vere in do obiskovanja verskih obredov. Gre za desetleten časoven razpon, ki pa vseeno ne dovoljuje prenatrženih sklepov in vrednostnih zatrdil. Za ta čas bi v našem prostoru glede družbenega razvoja lahko veljala ocena velike dinamičnosti, umirjenosti in konfliktov, nacionalnih in političnih napetosti pa tudi velike stopnje vrednostne in akcijske homogenosti vsaj v določenih trenutkih. Prav gotovo bi bilo koristno uvesti v analizo tudi številne relevantne količinske kazalce tega družbenega razvoja (od standardnih gospodarskih, do kulturnih, demografskih in političnih), s katerih bi lahko predstavil slovensko družbo že kot sodobno industrijsko, sekularizirano in urbanizirano skupnost, ki je, glede na predvojne razmere, doživela velikanski gospodarski, socialni in politični napredek in so jo zajele številne družbene spremembe od ekonomije, do politike in ideologije. To bi bilo koristno še tem bolj, ker izhajam iz zelo splošnega domnevanja, da sta intenzivnost in tip verskega življenja v družbi odvisna od globalnega sociološkega in psihološkega kompleksa, ki sta v zvezi s socialnim razvojem družbe in tudi v našem primeru ustvarjata posebno urbano-industrijsko ozračje, načeloma nenaklonjeno vernosti,

tucionalizirana religija ali (in) njej oponirajoče skupine. C. J. Glock navaja npr. naslednje razsežnosti religioznosti: religiozno skušnjo, obredno razsežnost, ideološko razsežnost, intelektualno razsežnost in razsežnost posledic, ki izvirajo iz religioznega pričanja. (Gl. npr. Ch. J. Glock, R. Stark, *American piety. The nature of religious commitment*, California Press, 1968; Ch. J. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1966.

³¹ Občasno smo v nekatere letne sonde prav iz teh razlogov vključevali še dodatna vprašanja npr. o veri v posmrtno življenje, potrebnosti vere v naši družbi in podobno; to bom v nadaljevanju upošteval takrat, ko je bilo vprašanje zastavljeno vsaj dvakrat v obravnavanem časovnem obdobju.

³² Številne raziskave na tujem, pa tudi pri nas doma so npr. pokazale, da dobršen del obiskovalcev verskih obredov in tistih, ki sprejemajo zakramente, hkrati ne veruje v nekatere dogme, ki so za krščanstvo celo temeljne, čeprav imajo sebe za religiozne. Hkrati pa te raziskave kažejo, da zveza med tema vrstama kazalcev vendar obstaja kot tendenca, tako da je npr. med praktikanti (nedeljniki) veliko več tistih, ki sprejemajo navedene dogme in druga stališča in obratno. (H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966; pri nas: M. Kerševan, *Srednješolci in religija*, CPRC, FSPN 1969.

verskemu delovanju in verskim organizacijam in tako vplivata na razkristjanjevanje z vsemi protislovnostmi teh procesov, na katere sem že opozoril in ki nas morajo odvracati od problematičnega, ideološko določenega in etično tudi nesprejemljivega »optimizma« glede prihodnosti (odmiranja) vernosti in verskega življenja pri nas. Vendar bom ta del raziskave odložil za drugo priložnost oziroma se bom k posameznim segmentom družbene situacije vračal priložnostno v nadaljevanju analitičnega besedila in tako vendar neposredno vključeval vsaj vprašanja korelacije med ozračjem tehnološko-industrijskega sveta in nevernostjo. Pri tem se bom opiral tudi na druge opravljene raziskave pri nas, ki že zdaj dopuščajo vsaj začasna sklepanja o tem, da obstaja zelo nedoločena vzročna povezanost med industrializacijo, ki jo kot nosilec in proizvod predstavlja delavski razred, in sekularizacijo, ki jo predstavlja stopnja v razkristjanjenju delavcev. Toda ta vzročnost niti drugje po svetu niti pri nas še vedno ni do kraja preizkušena.³³

Domnevam, da so bili vzorci raziskovalne populacije odraslih prebivalcev Slovenije primerno korektni in reprezentativni, da je bila anketa pravilno izvedena in podatki v redu obdelani, da respondenti v vsem obdobju niso imeli pomembnejših zadržkov in so dajali resnične izjave,³⁴ za katere so bili naprošeni; zato bi lahko možne razlage podatkov strnil v naslednje najbolj pomembne:

a) Čeprav je globalna struktura vernih in nevernih opazovana v desetletnem časovnem obdobju sorazmerno ustaljena, vendar kaže statistično zaznavno *težnjo zmanjševanja skupine vernih* (od 67,8 % v letu 1968 do 45,3 % v letu 1978). Padec naj bi torej znašal 22,5 %. Če primerjamo še nekatere druge podatke (popis prebivalstva marca 1953 in anketo inštituta za družbene vede v Beogradu leta 1963) iz obdobja pred letom 1968 se pokaže ta težnja še bolj očitno.

³³ Izsledki raziskav na drugih jugoslovanskih področjih (zunaj Slovenije) so podani v naslednjih (izbranih) delih: Š. Bahtijarevič-S. Vrcan, *Religiozno ponašanje I, II*, Zagreb 1975; D. Pantić, *Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva v zborniku Društveni slojevi i društvena svijest*, Beograd 1977; Š. Bahtijarevič, *Religijska situacija u našoj savremenosti*, v zborniku: *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema crkvi i religija*, Zagreb 1976; A. Fiamengo, *Croyances religieuses et changements technologiques en Yougoslavie*, Archives de sociologie de Religion, 15, 1963, str. 101—111; S. Vrcan, *Društveni položaj i idejne preokupacije splitske srednješkolske i studentske omladine*, Split 1968; Š. Bahtijarevič, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb 1975; P. Petrić, *Mladi i religija*, Pula 1973; E. Čimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo 1966; S. Flere, *Teorijsko metodološki pristup izučavanju religije u vojvodanskom društvu*, v *Zborniku za društvene nauke Matice srpske*, Novi Sad 1975, str. 69—92; S. Flere-D. Pantić, *Ateizam i religioznost u Vojvodini*, *Zbornik Matice srpske*, Novi Sad 1978; Š. Bahtijarevič, *Seoska omladina i religija*, v: *Sociologija sela*, 45—50, 1975, str. 139—161.

³⁴ Verskopolična situacija (če s tem razumemo celoto odnosov med verskimi skupnostmi in družbo in položaj ljudi glede na (ne)vernost) je tudi v opazovanem obdobju nihala od videza »popolnega soglasja« do manjših ali večjih medsebojnih očitkov cerkvenih in državnih uradov oziroma cerkvenih in političnih predstavnikov, to pa je vzbujalo vtis konfliktnosti, neurejenosti, problematičnosti verskega vprašanja tudi pri nas. Vendar po mojem tudi občasna nerazpoloženja vernih ali nevernih občanov verjetno niso negativno vplivala na iskrenost izjav vprašanih. To lahko opiramo tudi na statistično povsem zanesljive podatke o tistih, ki o veri in verskih obredih niso hoteli podati izjave.

v %	vernih	nevernih	brez odgovora	
leto 1953	85,7	10,3	4,8	N = 1.487.100
leto 1964	65,4	33,9	0,7	N = 295
leto 1968	67,8	29,6	2,6	N = 2.475
leto 1978	45,3	42,8	1,6	N = 2.064

Seveda lahko iz podatkov (1953—1978) glede težnje zmanjševanja vernosti izvajam le omejene zaključke že zaradi različnih metodoloških prijemov statističnega popisa, raziskave beograjskega inštituta in raziskav Centra za proučevanje javnega mnenja v Ljubljani. Vendar lahko rečemo ne glede na vse te zadržke, da kažejo podatki na nekatere simptome izrazitega razkristjanjevanja v povojni Sloveniji do današnjih dni pod pogojem, da na predvojno Slovenijo gledamo kot na izrazito katoliško deželo, kar je, vsaj po zunanji podobi, nedvomno bila. »Nazadovanje« vernosti se v obdobju 1968—1978 kaže statistično takole:

vernih v %						
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
67,8	60,2	59,1	58,2	59,4	52,0	45,3

Kot sem to že pojasnil, štejemo med verne štiri precej različne skupine, ki jim je skupna le pozitivna izjava o vernosti, vendar pa zelo različno obiskujejo verske obrede. Potemtakem je tudi ta vernost zelo heterogena, če jo analiziramo z modelom štirih tipov, o čemer bo tekla beseda podrobneje še kasneje.

Seveda moramo tudi besede o nazadovanju (zmanjševanju) vernosti pretehtati temeljiteje. Če zanemarim vse tisto, kar se je službenemu krščanstvu v Sloveniji upiralo že pred vojno in je bilo gotovo omejeno na neznatne skupine intelektualcev in komunistov, še vedno ostaja odprto vprašanje, koliko je bila katoliškost videz, zunanja slika, vdano prenašanje zahtevnih modelov obnašanja in koliko so ljudje krščansko živeli zares iz prepričanja. V tem času je imela katoliška Cerkev na Slovenskem religijski monopol in posvetno moč tako, kot je bilo poprej še v mnogih tkim. evropskih krščanskih deželah.³⁵ Ljudje so opravljali verska dejanja v ozračju trovrstnega vpliva (pritiska, prisile?): Cerkve, države in družbe. Ta vpliv je dobil včasih tudi obliko neposredne ali posredne pravne prisile. Država je z vrsto svojih ukrepov posebej ščitila javni red in mir ob nedeljah in praznikih, s svojimi ukrepi je skrbela za plačevanje (in izterjevanje) cerkvenih davkov vseh oblik, vernost pa je hkrati štela kot temeljno osnovo za moralnopolitično spričevalo zlasti državnega uradništva in zaposlenih v drugih javnih službah.

³⁵ In prav raziskovanja G. Le Brasa te situacije so nenadomestljiva (*Études de sociologie religieuse, De la morphologie a la typologie*, Paris 1956; *Dechristianisation, mot fallacieux*, v *Social Campass*, X, 6, 1963, str. 445—452.

Delovala je tudi cerkvena prisila v šolstvu, v verskem pouku, v kulturi, v legitimizaciji državljanskih stanj in drugod. Še posebej močno in učinkovito je delovala družbena prisila. Vasi in družine so s trmoglavo vztrajnostjo ohranjale svoje patriarhalne običaje, navade svojih prednikov, celotno duhovno dediščino in vsa sakralna znamenja v hišah in na njih. Tako kot je dandanes še vedno v nekaterih deželah³⁶, je na vsakem občinskem območju delovala dvojna hierarhija: državna in cerkvena, ki sta z roko v roki v kali zatirali protiverska ali proti državna dejanja. Ritualna praksa je bila del obvezujočih lokalnih običajev, s tem pa je bila še bolj poudarjena tkim. »zunanja« religioznost in pobožnost torej bolj rutina in običaji, ki vključujejo veliko zunanjega bleska (opomnim naj samo na nekatere procesije in proslavljanja novih maš) toda malo religijske kulture. Ta religija je bila polna praznoverij in magije, tako da so imeli prednosti blagosavljanje hiš, živine in polj, odpustki in relikvije, kult svetnikov in lokalnih zaščitnikov, žeganja in drugi običaji predkrščanskega izvora. Religija je bila potemtakem izrazito v funkciji družbene kohezivnosti in še zdaleč ne notranjega spreminjanja človeka. Vernost se je kazala bolj kot skupnostna vdanost Cerkvi, torej neke vrste pasivna vernost v obliki splošnega konformizma, v katerem so bile verske navade pomembnejše od verskih prepričanj. Čeprav so zunanji znaki kazali, kot da gre za vsesplošno vernost, krščanskost slovenskega naroda, je seveda sporno, ali je bilo to katolištvo religija prepričanja ali navade, privrženost običajem ali resna, globoka in ponotranjena pobožnost. S tem pa že sprožam dvome o dolgo časa veljavnem prepričanju o idilični, idealni in popolni privrženosti slovenskega naroda krščanstvu. Mislim, da je vendar bolj šlo za tkim. *sociološko krščanstvo*, zraslo na tleh podeželske tradicije in pod »pokroviteljstvom« državne in cerkvene prisile. Poleg tega pa je to krščanstvo bilo (in je deloma to še danes) obremenjeno še s sistematično vzdrževano opsesijo o neobhodni povezanosti narodnosti z vernostjo (biti Slovenec — biti katoličan) tudi v tem smislu, da je narodnost »porojena iz greha« in da je toliko bolj upravičena zahteva, da se more slovenski narod kot takšen ohraniti le s pomočjo vere in cerkve.³⁷ Lahko rečemo, da pri nas praktično do 1941 leta ni bilo prav zaradi prevladovanja takšne ideologije, vsesplošnega razumevanja tistega, kar je bilo v zahodnih družbah jasno že dolgo časa, da sta narod in krščanstvo avtonomna socialna pojava in neodvisna drug od drugega.³⁸ In ta tip krščanstva (katolištva) je v novih družbenih razmerah (takoj potem, ko so se zmanjšali negativni zunanji administrativni in ideološki pritiski) v stiku z modernim svetom mesta in industrije začel razpadati. To sociološko krščanstvo je začelo izginjati ali pa so se njegovi prostori bistveno zožili takoj potem, ko je izginila ali pa se je zmanjšala družbena kontrola, ko so stoletne navade in običaji izgubili svojo neposredno vrednost in smisel, ko je zunanja vernost prenehala biti pogoj človekovega osebnega napredka, ko je pričela dominirati industrijska in urbana civilizacija. Morda je umestno premisliti

³⁶ Na takšne razmere še v novejšem času v nekaterih deželah Latinske Amerike opozarja v svojem delu F. Houtart, *L'Eglise latino-américaine a l'heure du Concile*, Freiburg, 1963.

³⁷ Prim. J. Rajhman, *Slovenski »nacionalizem in krščanstvo«*, op. cit. 23, str. 401.

³⁸ Sicer pa je jasnost v katoliški Cerkvi o tem prinesel šele drugi vatikanski koncil, zato se ne gre čuditi »zaplotništvu« slovenskega katolicizma v tem pogledu.

razlagalne hipoteze nekaterih sociologov (in njihovo vrednost tudi za naše razmere, čeprav izhajajo iz izkušenj svojih dežel), da je sedanja »verska kriza« nekakšna »kriza prehoda« iz ruralne v urbano, industrijsko civilizacijo. Ta nova civilizacija je vsaj v svojem prvem industrializacijskem obdobju izrazito *migracijska, nestabilna, neintegrirana* in tako tudi *nedokončana*. In prav v tem naj bi bil temeljni razlog množičnega *razkristjanjevanja*,³⁹ saj nov način življenja v prvem obdobju rušilno razbija tradicionalni ekvilibrij, skrbno negovano moralno ravnotežje, tradicionalno psihološko in moralno zanesljivost, kar vse je bilo doslej na voljo ljudem in kot samo po sebi razumljivo. Predvsem zaradi vseh teh razlogov nisem želel uvajati nikakršnih *spektakularnih* razlag zares visokega odstotka (22,5 %); za katerega naj bi se vernost pri nas v obdobju 1968—1978 znižala. Poleg tega pa bi bil lahko deloma dvomljiv tudi začetni odstotek (67,8) glede na to, da to leto nismo imeli dveh modalitet neopredeljenih in lahko domnevamo, da se je vsaj del takšnih opredelil za verne. Spreminjanje gotovo ni končano. Najbrž ne moremo dvomiti, da imamo opraviti z razpadanjem in »odpadanjem« vsega tistega, kar je bilo v krščanstvu »po sili razmer« in zagotovo bi morale prav tako biti bolj ali manj jasno, da je tudi *konec mita o katoliški Sloveniji*, saj naj bi bilo vernih (po notranjih ali zunanjih znakih) že manj kot 50 % odraslih Slovencev in Slovenk.⁴⁰ Vprašanje seveda je, ali se je večina ali odločujoča (profesionalna) manjšina v slovenski cerkvi že pripravljena temu mitu odreči. Kakorkoli bo odgovarjala na velike izzive razkristjanjevanja sama slovenska cerkev, gre razvoj v smeri preoblikovanja katoliške vere iz vere večine v vero manjšine v izrazito razkristjanjenih okoljih. Sociologi za podobne družbe, kot je slovenska, napovedujejo obnovo urbane vernosti, ki ne bo več množična, kot je to bila svojčas podeželska, toda bo zato izvirnejša in bolj intenzivna ter obrnjena v prihodnost.⁴¹ Končala naj bi se ena krščanska epoha in nasto-

³⁹ Na ta problem opozarjata npr. S. Buralassi, *La Chiesa italiana tra pasato e futuro*, Roma, 1971 in P. De Sandre, *Sociologia della religiosità, Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma, 1967.

⁴⁰ Nekateri katoliški avtorji tudi pri nas že nekaj časa opozarjajo na to. Tako npr. M. Žužek: »Pluralistična družba je neizogibna. Truditi se moramo, da bo v cerkvi vsaj elita. Ni pa pričakovati, da bodo vsi v tej eliti, skratka, navaditi se moramo, da bodo mnogi dobri ljudje ostali izven cerkve, vsaj zunaj vidne cerkve... Ne sme nas motiti, da bomo še naprej doživljali verske krize... Računajmo torej z realnimi 35 % (Vera na razpotjih sveta, v: Cerkev v sedanjem svetu, št. 5—6, 1968). Tudi J. Rajhman svetuje: »... Razvoj znotraj krščanstva samega, posebej seveda v pokoncilski dobi, (je) pokazal nevzdržnost nekdanjih 'katoliških' stališč (o krščanstvu in narodnosti) v slovenskem katolicizmu, posebej ko je koncil spregovoril o avtonomiji zemeljskih danosti, med katere po splošnem mnenju spadata tudi pojma narod in narodnost. Zavedati pa bi se morali, da je slovenska cerkev v svoji zgodovini ta pojma preveč 'izkoriščala' v svoje stranske namene, da sta se ta pojma že zdavnaj izkristalizirala zunaj cerkve kot samostojna enota, da se ne bomo mogli več z njima 'poigravati', temveč bomo ob vedno znova resnični 'historia docet' znali iskati zase prostor v slovenskem narodu. Gotovo ne bodo vsi soglašali s takšnim prikazovanjem dejstev, vendar bomo morali priznati, da je 'narodnostno vprašanje' tudi pri Slovencih in slovenskih kristjanih doživel svoj vrh prav v narodnoosvobodilni vojni, in da vrnitve ni več, kot je poudaril tudi J. Janžekovič, ko je rekel, da je narodno izdajstvo smrtni greh...« (Znamenja, št. 5, 1979, str. 406.)

⁴¹ Prim. S. S. Acquaviva — G. Guizzardi, *Religione e irreligione nell' eta postindustriale*, Roma, 1971.

palo naj bi novo obdobje, v katerem se oblikuje tudi nov tip krščanskega vernika, ki mu vera ne pomeni več bega od življenja in strah pred njim, marveč polno in angažirano delovanje. Vera, ki jo ne bremenijo več običaji, postaja zares osebna stvar, skrb lastne volje in prepričanja, prostor svobode. Takšen vernik je mnogo bolj kritičen in zahteven ne le do družbe, marveč tudi do cerkve, ki ne more več z njim manipulirati, kot je to lahko s prejšnjimi kristjani.⁴²

b) Zanimiva gibanja in spreminjanja globalnih razmerij *razkriva tudi heterogena sestava vernih*, če jih opazujemo skozi štiri konstruirane tipe odnosa do religije in cerkve: verni-cerkveno dosledni, verni-cerkveno nedosledni, verni-do cerkve ravnodušni, verni-necerkvni.

verni-cerkveno dosledni (v %)						
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
21,7	17,6	15,7	15,3	17,7	14,5	11,8

Delež tistih vernih, ki vsako nedeljo obiskujejo verske obrede, se je v opazovanem obdobju prepričljivo zmanjšal od 21,7 % (1968) na samo 11,8 % (1978). Potemtakem je takšnih, ki se zgrinjajo okoli župne cerkve, vsako nedeljo vedno manj, če pri tem kajpada računamo, da so v skupine vključeni le odrasli prebivalci stari nad 18 let, torej ni všteta mladina oziroma otroci.

verni-Cerkvi zvesti (v %)						
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
32,0	30,1	25,7	26,2	28,1	23,8	20,5

Če k nedeljnikom priključimo še vse tiste, ki nekoliko manj dosledno (vsaj enkrat mesečno) obiskujejo verske obrede, dobimo tkim. *verne-cerkvi zveste ter predstavo o velikosti* skupine. Res je tvegano poimenovati tako skupino cerkvi zvestih le na podlagi enega kazalca: rednega obiskovanja verskih obredov, kot sem to že ugotovil. Vendar prav ta udeležba zahteva od vernika stalen in večji napor kakor spolnjevanje drugih norm in dolžnosti, ki jih predpisuje Cerkev zato lahko precej zanesljivo izraža stano-

⁴² J. Rajhman takole opredeljuje nastajanje novega tipa vernika pri nas: »Spet pa nastaja nov tip vernika v cerkvi iz potrebe po globljem umevanju evangelijskega besedila in z njim njegovega sporočila. Saj slovenski vernik ne bere samo 'šmarnc', temveč ga zanima resna klasična duhovna literatura... Pokoncilski poglobitveni proces le ni šel mimo njega, pa čeprav se včasih zdi, da mu strukture zastirajo pogled, tiste strukture namreč, ki še vedno upajo, da bodo preživele v svojem starem okviru. Če spet drži, da je nemoč krščanstva prav v prilagajanju nekim družbenim in kulturnim sistemom, ki so se preživel, je kaj jasno, da si slovenski vernik želi bolj dinamične cerkve, ki bo skušala najti korak s časom. Tako postaja slovenski vernik po logiki časa in čudni igri zgodovinskih zakonitosti 'heretik' v smislu tistih velikih ljudi v cerkveni preteklosti, ki so znali vsiliti cerkvi novo podobo, da je pomagala cerkvi prebroditi viharne 'čas smrti', kot posrečeno imenuje tudi naš čas Etienne Gott«. (O neki majhnosti, Znamenja, št. 5, 1979, str. 390.)

vitnost ali nerednost pri tako pojmovanem in od cerkve zaželenem verskem življenju. Podatki, ki jih imamo pred seboj, kažejo, da se je v obravnavanem obdobju zmanjšala tudi skupina vernih-cerkvi zvestih (—11,5 %); to je sicer neznatno več, kot je zmanjšanje pri vernih-cerkveno doslednih (—9,9 %), toda v obeh primerih je zmanjšanje pomembno. Ti podatki prepričljivo govorijo, da se je oddaljevanje vernikov od Cerkve nadaljevalo in pričajo o »krizi« Cerkve ter tudi o koncu pojmovanja Cerkve kot polne družbe, ki ji je pravnodisciplinsko izvajana avtoriteta temeljni kriterij. Podatki pa vsaj deloma govorijo tudi o krizi tiste župnije, ki je kot polivalentna cerkvena institucija vključevala praktično vse prebivalce lokalne skupnosti in odgovarjala vsem njihovim verskim pa tudi drugim potrebam. Vsekakor procesi te vrste niso zajeli vseh župnij v Sloveniji enako in je položaj drugačen na »čistem« podeželju, spet drugačen v manjših mestih ali v mešanih naseljih in popolnoma drugačen v mestih z nad 100.000 prebivalci. Toda gotovo župnija ne more biti več prava družbena skupnost, kot je to bila poprej, ko je bila tesno povezana s krajevno družbeno skupnostjo, njenimi teritorialnimi mejami in politično razmejitvijo oblasti in ko so voditelji župnije praktično (zaradi povezanosti s katoliško politično stranko, katere lokalni voditelji so tudi najbolj pogostoma bili) odločali o vseh razsežnostih socialnega in individualnega življenja in ko praktično ni bilo mogoče pripadati lokalni skupnosti, če nisi pripadal župniji. Numerični podatki, ki jih obravnavam, navajajo k domnevi, da se bo tudi pri nas za daljše časovno obdobje ustalilo jedro cca 20 % odrasle populacije (stratifikacijsko sicer zagotovo nereprezentativne), ki se bo redno zbirala okoli lokalne cerkve v diaspori ne toliko kot ostanek »starega« krščanstva, marveč bolj kot žarišče novega pojmovanja vere in verskih aktivnosti, ki bo verjetno tudi vplivalo na spreminjanje »zastarelih« cerkvenih struktur.

Med vernimi skupinami je količinsko najbolj ustaljena tista, ki smo jo imenovali verni-do cerkve ravnodušni.

verni-do Cerkve ravnodušni (v %)						
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
23,2	22,1	23,7	22,3	23,3	21,0	20,1

To so tisti, ki sebe sicer štejejo kot verne, a se udeležujejo verskih obredov le ob velikih praznikih (božič, velika noč, novo leto in morda še ob kakšnem krajevnem cerkvenem slavlju v rojstnem kraju) in ob posebnih priložnostih (krst, poroka, pogreb). Nekateri avtorji imenujejo takšne vernike kristjane treh dejanj ali obdobje; s tem žele poudariti, da gredo v cerkev le ob tipičnih redkih priložnostih, ki so v zvezi s posebnimi, že omenjenimi dogodki v človekovem ali družinskem življenju pa v človekovem dialogu z naravo, dogodki, ki jih je človek po svoje vedno *posvečeval* in s čimer je zvezano tudi obredje, ki je predkrščanskega izvora v celoti ali v posameznostih. Veliko vprašanje je, ali ti »poredki« obiskovalci cerkve stopajo v njene prostore iz religioznih ali nereligioznih (občečloveških) motivov, o čemer so mnenja raziskovalcev sicer različna ob temeljnem soglasju, da vendar gre takó za *posebnost* obredov kot tudi motivov za

njihovo udeležbo. Količinska ustaljenost obravnavane skupine vernih pri nas (padec je v razdoblju 1968—1978 zanemarljiv), saj je to kar *petina* odraslega prebivalstva, pa kaže tudi na to, da so človekove potrebe posvečevati te dogodke mnogo globlje in trajnejše, kot bi to radi razložili površni opazovalci, in da jih tudi ni mogoče razložiti samo kot tradicijo (in to celo v razmerah izrazito protitradicijskega ozračja!) ter z domnevno zvestobo tej tradiciji. Vprašanje je tudi, ali naj bi šlo pri tej skupini že vsaj deloma za tiste vernike, ki v skladu s porabniškimi značilnostmi naše družbe in že ustrezno porabniško miselnostjo, gledajo v cerkvi »servis za verska vprašanja«, v katerem lahko za ustrezno plačilo dobiš ustrezno, boljše ali slabšo uslugo. Glede na podobne rezultate drugod in glede na mnenja izkušenih sociologov bi temu pritrnil. Župnija, prek katere vernik občuje s Cerkvijo ter si o njej tudi ustvarja osnovno podobo, izgublja temeljni pomen in smisel za življenje modernega človeka. Ne spremlja ga več v njegovem stalnem gibanju in pravih nomadskih selitvah, niti mu ni več blizu v njegovi mestni ali predmestni osamljenosti, tesnobi ali pravi izgubljenosti. Prav v ničemer ne more pomagati ali tudi vplivati na tiste, ki se dnevno ali tedensko selijo iz podeželja v svetove mesta in industrije, prek weekenda oziroma ob popoldnevnih ali dopoldan pa se zakopljejo v sezonska kmečka dela, ki jih še vedno opravljajo včasih celo z veseljem, bolj pa iz potrebe in s pomočjo sodobnih agrotehničnih sredstev. Cerkev (župnija) je zaradi svoje statičnosti prenehala biti cura animarum ter praktično postala poleg »servisa za svete stvari« še sakralna administracija za rojstva, poroke in smrti, in v celoti gledano v zavesti ljudi funkcionira kot javna služba za sveta dejanja in opravila. Ali kot pravijo sociologi: vsak krščeni je še naprej ostal član Cerkve, sociološko in psihološko pa se vede kot običajni uporabnik njenih ritualnih uslug, ki jih seveda izbira sam in do katerih je močno kritičen. V mestnoindustrijskem kompleksu je tako ostala župnija (cerkev) osamljena v množtvu različnih drugih institucij, prisiljena, da posnema mestne atrakcije in uporablja magična sredstva posvetne privlačnosti ter se tako tudi sama spreminja v eno od institucij porabniškega sveta, do katere se že več kot *polovica* vernih na Slovenskem verjetno že vede porabniško.⁴³ K temu sklepu nas navajajo tudi naslednji primerjalni podatki:

	1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
verni-Cerkvi zvesti	32,0	30,1	25,7	26,2	28,1	23,8	20,5
verni-Cerkvi skoraj odtujeni	35,0	30,1	33,4	32,3	31,3	28,2	24,8

Skupino verni-cerkvi (skoraj) odtujeni smo dobili tako, da smo vernim-do cerkve ravnodušnim priključili še tiste *vernike*, ki izjavljajo, da sploh ne obiskujejo verskih obredov. Pokaže se, da je tako pojmovana skupina vernikov, ki jim Cerkev pride prav le v »nujnih« primerih, zelo močna in zvečine za 3—4 % večja od cerkvi zvestih. Lahko domnevamo, da se bo

⁴³ O tem temeljito razpravlja J. H. Fichter, *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, 1954, Prim. tudi: L. J. Lebert, *La France en transition*, Paris, 1957.

razmerje v korist Cerkvi odtujenih vsaj ohranilo, če že ne povečalo, saj je pri Cerkvi zvestih padajoča težnja nekoliko, čeprav neznatno, večja. V heterogeni sestavi vernih imajo posebno mesto tisti, ki sem jih poimenoval kot *verni-necerkveni*.

verni-necerkveni (v %)						
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
12,6	8,0	9,7	10,0	8,1	7,2	4,7

Že pri zasnovi naše tipološke lestvice sem domneval, da se tudi v naših razmerah pojavlja skupina vernikov, ki kljub verskim prepričanjem nima obrednega stika s Cerkvijo. V vseh raziskavah se je navzočnost te skupine potrdila, čeprav se kaže težnja količinskega zmanjšanja od 12,6 % (1968) na 4,7 % (1978). Domneval sem, da se bo hkrati s povečevanjem za zdaj neprepričljive globalne privatizacije v družbi poglobljala prav tako privatizacija religijskega vedenja in ponotranjenje verskega življenja individua, da se bo uveljavila tkim. necerkveno usmerjena vernost. Mislim sem, da ima tudi v naših razmerah neposredno prihodnost versko vedenje, ki bo ali sorazmerno avtonomno v odnosu na kulturno skupnost ali pa bo celo popolnoma zunaj okvirov organizirane religije. Pričakovanja se niso uresničila, vsaj kar zadeva uveljavljanje čistega modela necerkvene religioznosti, ki vključuje poleg drugega tudi abstineniranje verskih obredov, ki jih organizira Cerkev. Nimam posebnih elementov za domnevanje o razlogih ne le stagniranja, marveč celo zmanjševanja teh skupin. Mislim pa, da je eden od temeljnih razlogov verjetno ideološka »nabitost« oziroma pri nas, vsaj kar zadeva versko vprašanje. Ta globinska ideološka polarizacija na verne in neverne, ki se vzdržuje tudi hote, in to včasih z ene, včasih z druge, včasih pa kar z obeh strani, sili verujoče, da se vsaj simbolično »zgrinjajo« okoli cerkve oziroma, se v njihovi zavesti cerkev pojavlja kot nekakšen varuh, zaščitnik človeških verskih pravic. Takó se vzdržuje nekakšna miselnost geta, ki seveda preprečuje uveljavljanje v drugih deželah močne procese resničnega ponotranjenja vernosti, ki pa jim je neke vrste predstopnja podzemna Cerkev, gibanje, ki v odnosu do službene cerkve pričuje izrazito oporekanje v mnogih smereh in tako tudi v smeri kritike formalne liturgije.⁴⁴ Pri nas ni prišla do kake vidnejše veljave za pokonciliske razmere drugod po svetu tako značilna kontestacija v Cerkvi (oporečništvo).⁴⁵ Tisto ideološko »nabreklost«, o kateri mislim, da ima pomembno vlogo prav po sedemdesetih letih, najbolje indicira ponavljajoče se javno razpravljanje

⁴⁴ O podzemni (podtalni) cerkvi je izredno veliko literature, kot sem to že omenjal. Glej npr. še: Jesse Kornbluth, *Notes from Underground*, New York, 1968, Rocco Caporale, *Underground and Group Churches*, Boston, 1968 ter številna druga dela, ki obravnavajo to gibanje po posameznih evropskih deželah. Lep pregled najde bralec tudi v knjigi V. Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Celje, 1971.

⁴⁵ Dober pregled in analizo tkim. »kritičnega katolicizma« v pokoncilskih razmerah v Sloveniji je opravil Drago Flis v diplomski nalogi na FSPN z naslovom *Kritični katolicizem v Sloveniji*, 1974 pa tudi Zdenka Strelec-Bernik prav tako v diplomski nalogi z naslovom *Katoliška skupina 2000*, 1977; za Hrvaško je izdelal analizo Z. Frid, *Kontestatorske grupe u katoličkoj crkvi u Jugoslaviji*, Zagreb 1975, (rokopis) žal ni dostopna javnosti.

o sektaštvu in klerikalizmu oziroma o vernikih kot o »drugorazrednih državljanih«; to nedvoumno dokazuje trajno težnjo različnih skupin in institucij pri nas, da bi za vsako ceno ideologizirali vernost ali nevernost in z njima manipulirali in tako pridobili povsem ozkosrčne in enostranske prednosti enih pred drugimi. J. Rajhman, slovenski teolog, to razumno zaznava: »Vedno manj je namreč ‚drugorazrednosti‘, saj o njej govorijo predvsem tisti, ki hočejo poudarjati svojo ‚prvorazrednost‘ v odnosu do neverujočih, in skušajo tako verjetno podzavestno izsiliti dominanten položaj v družbi (saj so prepričani, da so le oni v ‚posesti resnice‘), in tako prenašajo ‚drugo razrednost‘ na tiste, ki niso v ‚posesti resnice‘ in jim zato ne bi pripadala vodstvena vloga v družbi.«⁴⁶ Potemtakem je moja osnovna domneva s tem v zvezi, da bi dezideologizacija verskega vprašanja pri nas verjetno sprožila močnejše preobrate v smeri tistega tipa ponotranjenja in zasebljanja vernosti, ki prekinja tradicionalno cerkvenost in ji tudi stalno nasprotuje.

Verjetno je najbolj smiselno, če v okviru razpravljanja o heterogeni sestavi vernosti na Slovenskem predstavim še podatke o njenem razmerju do cerkvenosti po kriteriju obiskovanja verskih obredov.

	1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978
se vsaj včasih udeležuje verskih obredov	58,9	56,8	53,6	54,1	56,2	50,5	45,7
se nikdar ne udeležuje verskih obredov	38,5	41,2	45,0	44,2	42,1	48,1	52,6
brez odgovora	2,6	2,0	1,2	1,8	2,2	1,5	1,6

Tudi če opazujemo težnje v obdobju 1968—1978 po kriteriju, kako so se ljudje udeleževali verskih obredov, vidimo, da se *delež tistih, ki se verskih obredov udeležujejo vsaj včasih* (tudi npr. le ob izjemnih priložnostih in ob velikih praznikih, kot smo videli), iz leta v leto zmanjšuje, od 58,9 % v letu 1968 na 45,7 % v letu 1978, kar pomeni — 13,2 % in kar je nekoliko več, kot se v istem obdobju zmanjšuje delež vernih-Cerkvi zvestih (11,5 %) oziroma vernih Cerkvi skoraj odtujenih (-10,2 %). Poleg tega je v letu 1978 prvič prišlo do razmerja, v katerem je več tistih, ki se (po lastni izjavi) obredov nikoli ne udeležijo, — nekaj več kot polovica odraslih prebivalcev Slo-

⁴⁶ O tem V. Grmič s pretanjenim smislom za pristne medčloveške odnose bolj z antropološkega gledišča ugotavlja: »... Drugače pa je s človekom, ki bi hotel svojo vero ali svoj nazor nasploj spremeniti v znanje v strogem pomenu, v gledanje za vsako ceno in se prav zaradi tega čuti vedno manj gotov, vedno manj trden ali vedno bolj ogrožen. Takšen človek postane fanatik in zato napadalno zavrača vse, kar nasprotuje njegovim nazorom. Nevernika ali vernika v sebi prenaša na druge ljudi, vzrok za svojo negotovost in ogroženost išče v ljudeh z nasprotnim prepričanjem, v neverujočih ali v vernih. Te je treba uničiti, spraviti s poti in tako končno le priti do zaželene trdnosti. Če se ozremo v zgodovino nekaterih verstev, ne bo težko najti v njej primerov... Kolikor so se verstva institucionalizirala in se spremenila v ideologijo, toliko se je seveda še bolj izrazito pokazala ‚napadalna vernost‘... Nedvomno pa bi nam na podoben način govorila tudi zgodovina ateističnih svetovnih nazorov, kolikor so ti nazori kje postali ideologije ali sploh verska prepričanja z nasprotnim predznakom, kolikor so se hoteli uveljaviti s silo in jim nasilje nad vernimi ni bilo nič tujega...« (Globoko v nas so korenine, Znamenje, št. 5, 1979, str. 396—397).

venije. Tudi ta prerez pritrjuje, da se je oddaljevanje od Cerkve, ki sem ga ugotavljal že leta 1968, nadaljevalo ne glede na to, da so bile v cerkveno delo vpeljane mnoge novosti, vsebinske, tehnične, organizacijske vrste od uvedbe domačega jezika v liturgiji, večje zbornosti pri obredih do konstituiranja svetov in sosvetov vernikov na župnijski in škofijski ravni, ki naj omogočijo njihovo participacijo pri upravljanju župnije, z njenimi dobrinami in z njenimi dejavnostmi.

To oddaljevanje vernih od Cerkve lahko vsaj zaslutimo tudi pri podatkih, ki smo jih dobili v SJM 1969. Takrat smo namreč skupini vernih (60,1 %, N=1443) prvič in tudi zadnjič zastavili posebno vprašanje, s katerim naj bi preizkusili njihovo »privrženost« cerkvenim naukom.⁴⁷ Oblikovali smo lestvico tipičnih stališč glede na modalitete odgovorov, za katere so se vprašani odločili, in dobili razporeditev:

	glede na cel. pop.	skupino vernih	v % rang
— <i>katoliško ortodoksno stališče brez pridržkov</i> (cerkev je mati in učiteljica, zato sprejemam njena stališča kot obvezujoča v vseh vprašanjih — verskih, moralnih in družbenih)	11,0	18,8	2
— <i>katoliško ortodoksno stališče s pridržki</i> (kot obvezujoča sprejemam le stališča cerkve v verskih in moralnih vprašanjih)	8,8	14,9	3
— <i>avtonomno stališče s pridržki</i> (za mene so obvezujoče le verske resnice in njihova razlaga, ne pa stališča cerkve o drugih-moralnih in družbenih vprašanjih)	8,1	13,7	4
— <i>avtonomno stališče brez pridržkov</i> (sem veren, toda nauke cerkve sprejemam le kot priporočilo za lastno, svobodno presojo in odločitve)	19,9	33,8	1
— <i>neopredeljeni</i> (ne morem se odločiti, čeprav o tem razmišljam; ne morem se odločiti, ker o tem dolej nisem razmišljal)	9,7	12,6	5
— brez odgovora, ne želim odgovoriti, nisem veren	4,7 37,9	6,2 —	
N=2400 N=1443 ⁴⁸			

⁴⁷ Vprašanje je bilo: »Povedali ste nam, da ste verni. Gotovo vam je znano, da cerkev objavlja različna stališča o verskih, moralnih in družbenih vprašanjih našega časa (papeška enciklika, pastirska pisma škofov, razlaga nauka v pridigah in pri spovedi), kakšen je vaš odnos do teh cerkvenih stališč?«

⁴⁸ Podrobno utemeljitev tipološke lestvice sem podal v študiji: Avtoriteta cerkve in stališča o njenem nauku in delovanju pri nas, Poročila SJM 1969, št. 5, Visoke šole za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani.

Pregled je pokazal, da je skupina vernih (katoličanov) v Sloveniji diferencirana ne le glede obiskovanja verskih obredov, marveč tudi glede odnosa do cerkvenega nauka. Kakor drugod po svetu, tudi pri nas obstajajo med vernimi različne stopnje distanciranja od brezpogojne veljave cerkvenega nauka za človekovo osebno in družbeno življenje in da je (že) najmočnejša skupina tistih vernikov, ki se samostojno odločajo in cerkvene nauke jemljejo le kot priporočilo.⁴⁹ Do podobnih ugotovitev smo prišli tudi pri raziskavi stališč vernih do kontracepcije in do splava, saj se je 1975/76 leta za službeno cerkveno stališče »sem proti vmešavanju v naravni proces rojevanja otrok, ker je to greh« izreklo, kar zadeva uporabo kontracepcijskih sredstev, le 5,0 % in kar zadeva splav 9,4 % raziskovane populacije, to je bistveno manj, kot je bilo ugotovljenih vernih (52,0 %)⁵⁰.

c) Skupina *nevernih (nereligioznih)* se je v desetletnem obdobju ne samo ustalila, marveč je zanjo značilna pomembna »količinska« rast.

							neverni (v %)
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978	
29,6	31,3	32,6	29,8	29,8	36,7	42,8	

Potemtakem naj bi skupina nevernih (neverujočih) porasla od 29,6 % v letu 1968 na 42,8 % v letu 1978 kar znese +13,2 %. To je sicer manj, kot kaže nazadovanje vernih (-22,5 %), pri tem pa razlika odpade na neopredeljene, ki jih kot skupine v letu 1968 sploh nismo imeli in so se takrat z odgovori verjetno vključevali v ustrezne modalitete vernih. Porast nevernih je torej »količinsko« nesporen in sam po sebi pričuje o globinskem procesu razkristjanjenja slovenske družbe v sedemdesetih in osemdesetih letih. Kot vidimo iz tabelarnega pregleda, imamo dva tipa nevernih: nedosledni (obiskujejo verske obrede) in dosledni (ne obiskujejo verskih obredov). Mnogi oddaljevanja od Cerkve in razširjanje samoumevnosti zavesti o nevernosti jasno kaže tudi razmerje med tema dvema tipoma, pri čemer so neverni-nedosledni količinsko skoraj zanemarljivi.

								(v %)
	1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978	
neverni-nedosledni	3,7	2,7	2,3	2,0	1,6	2,0	2,7	
neverni-dosledni	25,9	28,6	30,3	27,8	28,2	34,7	40,1	

Uporabljam izraz *nereligiozni (neverni, neverujoči)* zato, ker z njim lahko smiselno omogočamo vključevanje *različnih različic in oblik nevere, ki*

⁴⁹ Podrobne razlage kakor tudi razprostranjenost stališč glede na različne socio-demografske značilnosti populacije lahko zainteresirani najde v študiji, omenjeni v op. 48.

⁵⁰ Glej o tem »Poročilo iz raziskave SJM 1969«, zvezek 1, od str. 104—132; Z. Roter, (Ne)religioznost in družbenopolitično obnašanje, FSPN, Raziskovalni inštitut, Ljubljana, 1977, str. 130—138.

je prav tako kot vera heterogen pojav. Nevera v množični obliki je nedvomno pojav, ki je tesno povezan z razvojem industrijske, urbane in tehniške družbe. V tkim. predtehniški družbi raziskovalci in poznavalci takratnih razmer⁵¹ ne ugotavljajo pojavov, da bi množično kar celi predeli in večje družbene skupine izostajali od verskih obredov. Celo posamični izostanki so bili prava redkost. Če pa se je to zgodilo, je bilo to premišljeno individualno dejanje navadno povezano s spremembo družbenega položaja prizadetega. V ozračju tradicionalne religioznosti je, kot to že vemo, družbena nepokorščina vedno pomenila tudi cerkveno neposlušnost, kot to ugotavlja Le Bras, sicer za francoske razmere. K verskim obredom niso bili pripuščeni različni kršilci družbenih norm kot npr.: prešuštniki, konkubini, tatovi, prekupčevalci, nasilneži in podobni, ker so bili zaradi svojega družbenega vedenja označeni kot nedostojnejši in so bili zato tudi izključeni iz cerkvene skupnosti. Iz vrst takšnih »odpadnikov« ter drugih posameznikov so nastajale manjše združbe, ki so razglašale in se zavemale za versko ravnodušnost. Zbirališče takih združb je bila krčma, prva protizupnija in proticerkev na vasi. Poleg teh združb so bili še kaki posamezni trgovci, vojaki, prevozniki, obrtniki, ki so opustili verske obrede, vsi drugi pa so bili »verno krščansko ljudstvo, vdano krščanskim običajem in tradiciji.«⁵²

V moderni družbi se je položaj v temelju spremenil. Kot smo videli, postajajo tisti, ki verujejo in tudi dejansko živijo po načelih vere že, celo v slovenskih razmerah, manjšina. Sekularizacija torej poteka tako, da se naglo širi in zajema vedno bolj obsežne krščanske prostore. Tisti, ki opuščajo vero in versko prakso, so torej kristjani in ne nekakšen drug svet. V tem smislu nevera v množični obliki pričenja svojo pot tudi iz krščanstva samega. Zaradi tega naj bi tudi razlikovali med *ateizacijo in razkristjanjevanjem*. Ateizacija naj bi v tem razmerju pomenila *nevero nevernikov* (neverujočih), torej proces obnavljanja in razširjanja nevere že iz njenih lastnih temeljev oziroma naj bi to bil že *teoretični ateizem*, ki skuša svoj model neverovanja teoretično utemeljevati pa tudi razširjati in priporočati kot razumno in za človeka edino smiselen odnos do sebe in do sveta.

Razkristjanjevanje (dekristjanizacija) pa naj bi v tem razmerju *označevala nevero vernikov*. Vsekakor gre za pomembno sociološko in psihološko razliko med človekom, ki stopa v življenje skozi neversko okolje in zanimalni odnos do vere kar posvoji, in človekom, ki se rodi v verskem okolju in od nje ali odpade, se do nje ohladi ali pa ji le na videz pripada, v dejanskem življenju pa jo zanika. Po mnenju nekaterih sociologov osrednji religiozni problem sodobnega sveta ni ateizem, marveč je to verska anemija, praktična areligioznost, vsakdanje življenje brez skrivnosti — nekrščansko krščanstvo. Zaradi tega naj bi sodobni svet ne bil vedno bolj *protikrščanski*, marveč *pokrščanski*.⁵³

⁵¹ Znova se sklicujem na izjemno in klasično sociološko delo G. Le Brasa, *Études de sociologie religieuse, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes française*, Paris, 1955. Njegove ugotovitve lahko v veliki meri služijo pri ugotavljanju teh razmer tudi v Sloveniji pred prvo vojno in po njej.

⁵² Prav tam, str. 240.

⁵³ Tako misli J. Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split 1973, str. 251. in zaključuje: »Če tako postavimo probleme, potem pridemo le do enega samega sklepa: usoda vere ni v rokah nevernikov, marveč vernikov. Tako je bilo doslej in tako je ostalo tudi dandanes.« (prav tam)

Razmišljanja o različnih oblikah nevere lahko nadaljujemo še z mislijo sociologa M. Eliade, da je *areligiozni človek v čistem stanju* (a l'état pure) celo v sodobni družbi redek pojav.⁵⁴

Proces desakralizacije v porabniški družbi je namreč spraval na površje tudi različne vrste »degradiranega« ritualizma in maskirane mitologije. Nekateri to imenujejo kot hibridno sakralnost, vendar bi raznovrstne oblike teh pojmov lahko uvrstili v pojem nereligije (nevere). Gre za različne oblike praznoverja, demonologije, teozofije, masonerije z mnogimi skrivnostnimi ceremonijami čisto laičnega rituala, pa tudi za mistiko ideoloških totalitarizmov, idolatrije, preroštva in celo rasnega fanatizma. Kakor lahko — to sem predhodno že storil — svet teh pojavov uvrstimo v tkim. psevdoreligioznost, jih lahko glede na ustaljeno pojmovanje religioznosti uvrstimo tudi v nereligijo (nevero). Ne gre npr. pozabiti, da se v sodobni družbi številne skupine in celo politična gibanja razglašajo za neverne, hkrati pa svojo agresivnost do vere, zlasti pa do verujočih, kažejo povsem verno. V tem smislu je kajpada celo težko potegniti povsem natančno mejo ločnico med vero in nevero. »Toda vendar je mogoče dati nekatere določilnice takšne razmejčitve: Nevera, ateizem je eksistencialno stališče, v katerem Bog ni priznan kot vrednota ali v katerem Bog ni priznan kot transcendentalno bitje, ki vpliva na dogajanje v svetu.«⁵⁵ V tej smeri se vsaj kar zadeva ateizme vedno bolj uveljavlja razlikovanje med že omenjenim *teoretičnim ateizmom* na eni ter *praktičnim ateizmom na drugi strani*. Teoretični ateizem naj bi bil predvsem filozofska oblika nevere, »nauk, po katerem ni mogoče z zagotovostjo trditi, da obstaja transcendentno bitje, ki deluje na ta svet«.⁵⁶ Praktični ateizem pa označuje predvsem množično vedenje ljudi v sodobni družbi, ki živijo, kot da boga ni.⁵⁷ Praktični ateisti naj ne bi zanikali samo božjo obstojnost, marveč zanikajo pomen priznavanja boga v odnosu na človeško vedenje. Praktični ateizem in verska ravnodušnost naj bi si bila zelo blizu, bog zanju ne pomeni nikakršne vrednote.

Kar zadeva naše podatke o neveri na Slovenskem 1968—1978, nam očitno ne povedo ničesar o tem, kakšne vrste ateizma ali katero obliko nevere imajo v mislih respondenti, ko odgovarjajo »sem nereligiozen (neveren)« in koliko se ob morebitnem teoretičnem zanikanju boga ali praktičnem življenju brez njega ne vedejo morda tudi praznoverno, se vdajajo kateremu koli laičnemu ritualu, igrajo na srečo in s tesnobo ali vznemirjenostjo ne berejo horoskopov, ki so jih časopisi in revije polni. Imamo na voljo le parcialne podatke iz raziskave SJM 1969, ko je bilo nevernim in neopredeljenim

⁵⁴ M. Eliade »Le Sacret et le Profane, Paris, 1965, str. 173. V. Grmič misli sicer z nesociološkega gledišča celo takole: »Kakor hitro... se človek nekoliko poglobi v svojo vernost, odkrije v sebi poleg vernika tudi neverujočega, poleg vere tudi nevero... Človek je v resnici ogrožen od nevere, čeprav je veren, kakor je tudi narobe res, da je namreč neverujoč ogrožen od vere. S tem dejstvom se lahko sprijaznimo in živimo z nasprotjem v sebi. Dan za dnem si skušamo potem izvojevati svoje prepričanje in vztrajati v njem kljub nasprotnim mislim, ki se nam vsiljujejo. Človek je zaradi tega strpen do ljudi, ki drugače mislijo, kakor misli sam, ponižen je in po nepotrebnem ne razkazuje svojega prepričanja.« (Globoko v nas so korenine, Znamenje št. 5, 1979, str. 396.

⁵⁵ A. Kusić, Poteškoče i pokušaji definiranja nevjere, Crkva u svijetu, 1/1979, Split, str. 31.

⁵⁶ L'Ateismo Contemporaneo, Torino, 1967, str. 27.

⁵⁷ prav tam, str. 27.

(37,9 % celotne populacije to leto) zastavljeno tudi posebno vprašanje o tem, kako gledajo na delovanje Cerkve pri nas. Izoblikovana je bila tudi tipološka lestvica, in sicer:

— borbeno ateistično (negativno) stališče brez pridržkov (Cerkev je politična in socialno reakcionarna ustanova, vsaka toleranca je izključena) — 1,9 %

— borbeno ateistično (negativno) stališče s pridržki (Cerkev je nezaželena nujnost, ki več škoduje kot koristi) — 9,7 %

— pozitivno stališče s pridržki (Cerkev je verska in moralna ustanova za vernike, nedopustno je njeno poseganje v politične in družbene zadeve) — 58,6 %

— pozitivno stališče brez pridržkov (Cerkev je kot druge družbene ustanove — obstoj in delovanje sta normalna stvar) — 8,2 %

— pragmatično stališče s pridržki (Cerkev je kot vzgojna in moralna institucija koristna za vse) — 6,6 %

— pragmatično stališče brez pridržkov (Cerkev naj služi državi za pridobivanje ljudi za socializem) — 4,9 %⁵⁸

Seveda so ti podatki starejši, razkrivajo pa samo strukture nevernih v odnosu do delovanja Cerkve pri nas. To nas potrjuje tudi v domnevi, da o tej neveri na Slovenskem rečemo lahko tudi že to, da neverni ob popolnoma jasnem vsakdanjem soočanju z delovanjem katoliške Cerkve pri nas prav gotovo razumejo svojo nevero tako, da se predvsem ne štejejo (več) za pripadnike katoliške religije in Cerkve in z izjavo »nisem veren« to izražajo.

Ne more biti nobenega dvoma, da je tudi pri nas pojav množične nevere tesno povezan s širjenjem posvetnosti in tehničnega pojmovanja sveta, vse to pa so prinesle velikanske gospodarske spremembe v povojnih letih in iz njih naj bi izviral »naravni« ali »tehnični ateizem«, kakor nekateri imenujejo to obliko nevere.⁵⁹ Bistvo tega ateizma naj bi bilo človekovo privajanje na odvečnost božjega poseganja v človekovo osebnost pa tudi v širše družbeno in zgodovinsko dogajanje. »Tehniški homo faber«, spontano ateističen, doživlja svoje delo in življenje kot posledico svojega lastnega prizadevanja in veščine, ne pa, tako kot poprej, kot rezultat zunajčloveških in nadčloveških moči. Učinkovit je človekov napor, stroj natančen izračun, računalnik, načrt in njegova potrditev ne pa več nekakšna »skrivnostna« moč narave, od katere so bili odvisni rezultati kmečkega dela. Kot pravijo sociologi, delavec pač verjame v tisto, česar se neposredno dotika in kar se nikoli ni spremenilo v drugo, za človeka koristno stvar drugače kot z njegovim praktičnim delom. In razširitev te življenjske skušnje na celoto človekovega življenja naj bi bil temelj tako pojmovanega ateizma.⁶⁰ Današnja nevera naj bi torej ne bila predvsem misel, teoretična pozicija, marveč preprosto način življenja, v katerem zamira vsako zanimanje za versko razsežnost življenja. In ta »novi način življenja« ni mogoče po-

⁵⁸ Glej podrobneje o tem: Z. Roter, Avtoriteta cerkve in stališča o njenem nauku in delovanju pri nas, SJM 69, Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, 1969, str. 1—35.

⁵⁹ Glej o tem H. Carrier-E. Pin, Essais de sociologie religieuse, Paris, 1967, str. 246—302.

⁶⁰ prav tam.

jasniti z enim samim vzrokom, marveč bi bilo upravičeno govoriti o celostnosti vzrokov, o celostnosti novih pogojev dela in življenja in zato lahko govorimo tudi o *ekološkem ateizmu*, kot nekateri predlagajo.⁶¹

Če izhajamo iz takšnega sociološkega in psihološkega okvira dogajanj tudi pri nas, potem lahko obravnavamo ob neveri tudi skupino, ki smo jih poimenovali kot *neopredeljene*. To so tisti, ki ne morejo reči niti da verujejo, niti da ne verujejo in ob tem obiskujejo ali pa ne obiskujejo verskih obredov oziroma na vprašanje sploh ne morejo odgovoriti.

							neopredeljeni (v %)
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978	
2,6	8,5	8,3	11,0	10,9	11,4	11,8	

Modalitet neopredeljenih leta 1968 nismo imeli (odtod le 2,6 %, ki ne morejo odgovoriti na vprašanje) pa so kasnejše sondaže pokazale, da je njihova vključitev ne samo logična, marveč tudi smiselna glede na dogajanje. Vidimo namreč, da je skupina v porastu od 8,5 % (1969) do 11,8 % (1978) oziroma če vzamemo »čisto« skupino neopredeljenih (od 6,5 % (1969) do 10,2 % (1978)). Očitno je, da obstaja kategorija ljudi, ki večinoma ne obiskujejo verskih obredov, a se ne čutijo ateiste, kajti v naših razmerah je vprašanje o vernosti in o nevernosti razumljeno vendarle kot odločanje med teizmom (religijo) in ateizmom. Verjetno jim tako manjka lasten trden kriterij za opredelitev, zato nihajo, tako da »pravzaprav ne vedo, ali so verni ali ne«. To pa bi lahko že tudi bila oblika nevere.

							neverni in neopredeljeni (v %)
1968	1969	1970/71	1972	1973	1975/76	1978	
—	37,8	40,9	39,8	40,7	48,1	54,7	

Tako pojmovana nevera pa pokaže dodatno količinsko razsežnost, saj je od 1969 porastla od 37,8 % na 53,0 % v letu 1978 kar pomeni +15,2 %, in kar je premik, ki je vreden upoštevanja tudi ob vseh zadržkih, ki jih omejnjam in ki zadevajo domnevne obrazce neverskega obnašanja.

Mislim, da zdaj lahko sklenem del študije, ki zadeva samó globalno razširjenost vere, nevere in neopredeljenih v opazovanem obdobju, ki nas prepričuje o smiselnosti tudi takšnega opazovanja teh gibanj, sicer zastrnjenih in zamejenih z javnomnenskim tipom raziskovanja.

⁶¹ J. Jukić, Kako su industrijalizacija i društvene promjene djelovala na religioznost u nas, Crkva u svijetu, št. 1/1979, str. 41.