

Starejši, religioznost in vprašanje smiselnosti človekovega življenja

V tem prispevku bom poskusila osvetliti in vsaj hipotetično nakazati nekatere sestavine sociokulturnega okolja, ki lahko – ob upoštevanju dejavnikov individualnega razvoja in posebnosti življenjskega cikla – prispevajo k razumevanju večje religioznosti pri starejših. Pri tem se bom omejila na evropski oziroma slovenski prostor.

Starost in religioznost

Izsledki mednarodne raziskave vrednot¹ v začetku osemdesetih in devetdesetih let kažejo, da v zahodnem kulturnem prostoru ljudje s staranjem postajajo bolj religiozni (Halman&Ester 1992, 18). Ta težnja, ki se kaže tudi v drugih delih Evrope in v Severni Ameriki, je očitna ne glede na to, katero mero in kakšno intenziteto religijske usmerjenosti in/ali cerkvene pripadnosti upoštevamo. Izražanje religioznosti in cerkvenosti je močnejše pri starejših, pa bodisi da gre za dosledne, sorazmerno trdne vernike in redne udeležence različnih cerkvenih obredov ali tiste, ki so bolj ohlapno povezani s cerkvijo in nedosledno privrženi religijskim razlagam urejenosti sveta in medčloveških odnosov. Ali, »obiskovanje cerkve, priložnostno ali redno, narašča s starostjo pri vsaki skupini ljudi, ki so bili rojeni v tem stoletju« (Toš, 1994, 225).

Večje religioznosti pri starejših ni mogoče pojasnjevati zgolj (ali pretežno) s sekularizacijskimi procesi, temveč je treba upoštevati tudi posebnosti življenjskega cikla in intraindividualne spremembe v vrednotni usmeritvi posameznikov. Kot kažejo psihološke raziskave, s starostjo upada pomen dionizičnih, narašča pa veljava apolonskih vrednot (Musek 1994, 141–142), torej tistih, ki spodbujajo presojanje etičnih vidikov delovanja ljudi in njihovega osebnostnega razvoja. Domnevamo lahko, da je s tem – glede na tradicionalno religijsko utemeljevanje moralnosti – povezana tudi večja nagnjenost k religioznosti.

Razumljivo je, da v okoljih, kjer potekajo sekularizacijski procesi², praviloma ne gre za linearno povezavo med starostjo in povečevanjem religioznosti. Tako je npr. raziskava na Nizozemskem leta 1990 (Steggerda 1993, 18) pokazala, da so kategorije ljudi obeh spolov najbolj oddaljene od religije in cerkve v aktivni dobi svojega življenja. Podobna težnja je opazna tudi v Sloveniji, kjer »nižjo stopnjo religioznosti nasploh kažejo pripadniki starostnih skupin od 25–45 let starosti, torej v obdobju življenjskega in profesionalnega vzpona« (Toš 1994, 224).

* Dr. Maca Jogan, redni prof. na FDV.

¹ V okviru World Value Survey je bila v začetku osemdesetih let (1981, 1982) in v začetku devetdesetih (1990) izvedena raziskava v zahodnoevropskih državah. Pregled je v Zulehner in Denz (1993, 2). Svoje ugotovitve sta L. Halman in P. Ester oprla na podatke v desetih državah: Francija, VB, ZRN, Italija, Španija, Nizozemska, Belgija, Danska, Severna Irsko. V devetdesetih letih so bile v to raziskovanje vključene še druge (»vzhodne«) države. V Sloveniji je bila v okviru SJM 1992/1 opravljena Mednarodna raziskava vrednot (februarja 1992) na RI FDV pod vodstvom N. Toša.

² Po Halman&Ester (1992, 11) se je v osemdesetih letih v vseh opazovanih zahodnoevropskih državah nadaljevala sekularizacija (merjena glede na več kazalnikov religioznosti in cerkvenosti).

Da bi razkrili razlike v religijski usmerjenosti med starejšimi in mlajšimi, bomo – na podlagi mednarodne raziskave vrednot – primerjali podatke za kategoriji starih dvajset in šestdeset let (po Zulehner in Denzu 1993, 220) glede na samoopredelitve religioznosti. Kakšno je stanje v Sloveniji v letu 1992, kaže razpredelnica št. 1.

Razpredelnica 1: Samoopredelitve religioznosti glede na starost v Sloveniji 1992

Tip religioznosti	Stari dvajset let	Stari šestdeset let
Religiozen	48,8%	66%
Nereligiozen	21%	15,3%
Ateističen	4,9%	4,7%
Neodločen	25,4%	14%

Zanimive so primerjave razlik v religioznosti glede na starost z nekaterimi drugimi okolji. Če upoštevmo – denimo – Italijo, so (po istem viru) ustrezni deleži pri kategoriji dvajsetletnih: 71, 8%; 16,6%; 3,2%; 8,3%. Pri kategoriji šestdesetletnih pa so ti deleži: 87%; 8,1%; 1,9%; 3,1%.

Drugačen položaj je na Češkem, ki je med najbolj sekulariziranimi družbami v Evropi (Kerševan 1994, 245). Ustrezni deleži pri dvajsetletnih so: 17,8%; 68,2%, 3,5%; 10,5%. Pri šestdesetletnih pa so takšni deleži (ne)religioznosti: 62,7%; 24,4%; 4,4% in 8,5%. Medtem ko je v Sloveniji in Italiji podobno obsežen intergeneracijski odliv pri religioznih, je ta odliv pri češki populaciji izjemno obsežen. Če primerjamo še podatke za Poljsko, ki je sicer po religioznosti na prvem mestu med evropskimi državami (Kerševan 1994, 245), vidimo, da je tu intergeneracijski odliv praktično zanemarljiv: delež religioznih med dvajsetletnimi (94,5%) je namreč zelo blizu deležna religioznih med šestdesetletnimi (98,3%).

Razlike v religioznosti glede na starost so v Sloveniji sorazmerno stalne, o čemer pričajo podatki raziskovanja SJM v letu 1978 (Kerševan 1982, 235). Čeprav takratna tipologija (ne)religioznosti ni povsem enaka tej iz začetka devetdesetih let, je vendarle uporabna za primerjavo. Primerljivosti tudi bistveno ne krni nekoliko spremenjena starostna meja. Stanje konec sedemdesetih let kaže razpredelnica št.2.

Razpredelnica 2: Samoopredelitve religioznosti glede na starost v Sloveniji 1978

Tip religioznosti	Stari pod 25 let	Stari nad 60 let
Veren	34,9%	65,3%
Nereligiozen	50,2%	26,7%
Neopredeljen	14,9%	8,0%

Očitne razlike glede na starost kažejo tudi podatki o udeležbi pri cerkvenih obredih. V letu 1978 je med starimi 60 in več let 24,9% tistih, ki redno obiskujejo cerkvene obrede, pri mlajših od 25 let pa je ustrezni delež 12%. Nikoli pa ne obiskuje cerkvenih obredov 40,4% starejših in 63,1% mlajših.

Glede na neenakomerno spolno sestavo kategorije starejših je treba omeniti še eno splošno značilnost, ki pomaga pojasniti večjo religioznost starejših. Po podatkih mednarodne raziskave vrednot so v vseh evropskih družbah (ter v ZDA in v Kanadi) – ne glede na stopnjo sekularizacije in kulturnozgodovinske posebnosti – ženske bolj religiozne kot moški (Zulehner in Denz 1993, 203). Razlike v religioznosti (po samoopredelitvi) glede na spol v začetku devetdesetih let v Sloveniji (in primerjalno na Poljskem ter na Švedskem) kaže razpredelnica št. 3.

Razpredelnica 3: Samoopredelitev religioznosti glede na spol v Sloveniji (Poljski/Švedski) v devetdesetih letih

Tip religioznosti	Moški	Ženske
Religiozen	54,9% (94,1%/25,3%)	65,6% (97,4%/35,1%)
Nereligiozen	18,4% (3,9%/66%)	12,6% (2,2%/60,3%)
Ateističen	7,5% (2%/8,7%)	6,4% (0,4%/4,7%)
Neopredeljen	19,3% (0%/0%)	15,4% (0%/0%)

Te podatke o spolni razliki glede religioznosti v Sloveniji je zanimivo primerjati z meritvami v letu 1978 (ob upoštevanju omenjenih razlik v tipologiji religioznosti), ker nam pokažejo tudi (spolno neenako) spreminjanje usmeritve (desekularizacijo). Razlike v religioznosti glede na spol v Sloveniji v letu 1978 kaže razpredelnica št. 4.

Razpredelnica 4: Samoopredelitev religioznosti glede na spol v Sloveniji 1978

Tip religioznosti	Moški	Ženske
Religiozen	39%	52%
Nereligiozen	47%	38%
Neopredeljen	14%	10%

Tudi nekateri drugi kazalniki kažejo na večjo religioznost žensk v Sloveniji. Tako je npr. po podatkih iz mednarodne raziskave vrednot leta 1992 (SJM 1992/1, N=1035) za 38,1% žensk in za 30% moških Bog pomemben v njihovem življenju.³ Med 54,9% vseh anketirancev, ki verujejo v Boga, je 56,9% žensk in 43,1% moških. Med tistimi, ki verujejo v posmrtno življenje (23% vseh anketirancev), je 58,4% žensk in 41,6% moških. Med tistimi, ki verujejo v pekel (14,4% vseh anketirancev), je 57% žensk in 43% moških. Več žensk (57,9%) kot moških (42,1%) je tudi med tistimi (25% vseh anketirancev), ki verujejo v nebesa. Tudi verovanje v greh (40,5% vseh anketirancev) je močnejše izraženo pri ženskah (55,1% kot pri moških (44,9%)).

Po isti raziskavi je med tistimi (21,2% vseh anketirancev), ki soglašajo s stališčem »Življenje ima smisel le zato, ker obstaja Bog«, 61,6% žensk in 38,4% moških.⁴ Podobna je razlika v strinjanju s stališčem »Smrt ima smisel le tedaj, če verjameš v Boga«. Od tistih, ki se strinjajo s tem stališčem (18,5% vseh anketirancev), je 63,4% žensk in 36,6% moških. Podobno je med tistimi (19,1% vseh anketirancev), ki se strinjajo s stališčem »Po mojem mnenju imata žalost in trpljenje smisel le tedaj, če verjameš v Boga«, več žensk (58,6%) kot moških (41,4%).

Mimogrede je treba opozoriti, da pa so razlike med spoloma zelo majhne ob strinjanju s trditvijo »Če si živel svoje življenje, je smrt naraven zaključek tega«, s katero se strinja 86,6% vseh anketirancev (od tega je 48,5% moških in 51,5% žensk). V življenju so marsikdaj krize, težave, ki jih mora vsakdo premagovati sam. Pri premagovanju življenjskih tegob pa je spet spolno neenako zatekanje k duhovnim sredstvom, izmed katerih je vera tradicionalno zelo pomembna. Med

³ Do teh deležev sem prišla na podlagi odgovorov na vprašanje (1.38 v SJM 1992/1) »Kako pomemben je Bog v vašem življenju?«. Anketiranci so svojo oceno izražali številčno tako, da je imela 1 vrednost »sploh ni pomemben«, 10 pa, da je »zelo pomemben«. Deleže od 6-10 sem upoštevala kot »pomemben«. Kjer ni posebej omenjen drug vir, so vsi podatki, ki jih navajam, iz te raziskave (ki je podlaga tudi za Zulehner-Denzove razpredelnice).

⁴ Kot ugotavlja M. Kerševan (1994, 249), so religiozni odgovori na vprašanje o smislu sicer povsod v Evropi v manjšini. Ob disoluciji dogmatičnih verovanj (Roter 1992, 40) gre torej tudi za disolucijo socialnih naukov cerkve.

tistimi, ki jim »vera daje tolažbo in moč« (42,9% vseh anketirancev), je 60,1% žensk (kar je 48,7% vseh anketirank) in 39,9% moških. Razumljivo je, da se ženske pogosteje kot moški zatekajo tudi k molitvi. Med tistimi, ki pogosto molijo (11,9% vseh anketirancev), je 69,1% žensk in 30,9% moških. Med vsemi ženskami pa nikoli ne moli 42,4% žensk in med vsemi moškimi 57,6% moških.

Za nadaljnje presojanje religioznosti pri starejših in smislu je pomemben tudi podatek o vzgoji. Iz iste raziskave (SJM 1992/1) izhaja, da je 74,3% vseh slovenskih anketirancev imelo doma vzgojo v »religioznem duhu«. Med tako vzgajanimi je več žensk (54,2%) kot moških (45,8%). Po podatkih mednarodne raziskave o vernosti in cerkvi (SJM 91/2) pa je celo dobre štiri petine vseh anketirancev (81,4%) izjavilo, da so jih doma vzgajali v smeri rimskokatoliške cerkve.

Kljub takšni vzgoji je v začetku devetdesetih približno ena tretjina odrasle populacije v Sloveniji nereligiozna (Toš 1994, 219; Kerševan 1994, 243). Vendar pa kljub dvotretjinski takšni ali drugačni povezanosti s cerkvijo in religijskimi definicijami urejenosti med vsemi anketiranci (skoraj izenačeno po spolu) prevladuje tuzemsko, v skusljivi svet praktično usmerjeno razumevanje smisla. Tako v mednarodni raziskavi o vernosti in cerkvi (SJM 91/2) 78,6% vseh anketirancev soglaša ali močno soglaša s stališčem »Življenje ima smisel le tedaj, če mu ga daš sam« (vpr. 6.06f). To človeško avtonomno usmeritev lahko razumemo kot potrditve spoznanja, da pripadnost verski skupnosti oz. cerkvi v Sloveniji pomeni predvsem kulturno civilizacijsko identifikacijo (Toš 1994, 220). Opuščanje religijske (mono) usmerjenosti je povezano tudi s povečevanjem strpnosti do »alternativnih« virov za presojanje moralnosti. Po podatkih mednarodne raziskave o vernosti in cerkvi (SJM 91/2) npr. se samo 18,1% anketirancev (in 3,7% močno) strinja s stališčem »Kaj je prav in kaj ni, naj sloni na božjih zakonih« (vpr. 6.21a).

Starejši in (religijsko) definiranje smisla

Presojanje vprašanja smiselnosti človekovega življenja je možno ob določeni količini življenjskih izkušenj; kopičenje izkušenj je vsaj delno povezano s starostjo. Ta individualna duhovna dejavnost se opira na posebne »zaloge vedenja«, ki določajo vsebine in globine presojanja. Kljub sekularizaciji v 20. stoletju je cerkev (katera koli) še vedno nezanevarljiv vir za priročne »recepte«, ki pomagajo oblikovati odgovore na vprašanja o smiselnosti življenja.

Ob zavračanju in oženu možnosti, da bi cerkev v sodobnosti posegala v javno politično dogajanje (Kerševan 1994, 253), je sorazmerno močna odprtost do delovanja cerkve zlasti pri duhovnosti. Po izsledkih evropske raziskave vrednot (Toš, 1994: 244) tako npr. več kot polovica (51%) odraslih prebivalcev Slovenije v začetku devetdesetih let prisoja cerkvi poklicanost za ukvarjanje z vprašanji smiselnosti življenja. Podobno usmerjenost (Zulehner in Denz 1993, 22) kažejo npr. Francija (53,3%), Velika Britanija (53,1%) in Belgija (49,3%), medtem ko je na Poljskem bistveno višje pričakovanje o delovanju cerkve na področju duhovnosti (80,4%). Sorazmerno močna navzočnost prepričanj o tem, da je cerkev primerna za ukvarjanje z vprašanji smiselosti življenja, gotovo ni naključna in tudi ne (le) usedlina preteklih razlag, temveč razumljiva glede na sodobna stališča (npr. v Katekizmu katoliške cerkve), da ni mogoče najti smisla življenja »zunaj ali mimo vere in ljubezni do Boga« (Lah 1994, 327).

Kot smo že omenili, se s staranjem povečuje nagnjenost k presojanju moralnosti in smiselnosti človekovega življenja. Oporne točke pri teh presojah so tudi

pomembnejše prelomnice v življenju. S povečevanjem starosti se (objektivno) zmanjšuje oddaljenost od smrti, ki je z vidika pričakovanj prizadetega posameznika poslednji zemeljski pomemben prehod. Ta je lahko olajšan z vero v nesmrtnost, ki pa je bistvenega pomena za krščansko pojmovanje smisla življenja (Lah 1994, 328). Tradicionalno je za javno obredno obeleževanje prelomnic (npr. zlasti rojstvo, poroka, pogreb) skrbela cerkev. Zato verjetno ni naključje, da je primerjalna evropska raziskava vrednot v začetku devetdesetih pokazala, da je v večini srednje- in vzhodnoevropskih držav »najbolj izražena potreba po verskem obredu ob smrti« (Toš, 1994:238).

V Sloveniji npr. 73,7% odraslih (1992) misli, da je pomembno opraviti verski obred ob smrti (in rojstvu – 73,4% ter ob poroki – 68,9%). Primerjalno navedimo še Poljsko, kjer so ustrezni deleži 91,7%, 93,6% in 94,5% in Francijo (z deleži: 70,4%, 63,2% in 65,6%) (Zulehner in Denz 1993, 18).

V nadaljevanju bom poskusila nakazati možnosti iskanja odgovorov na vprašanja o medsebojni povezanosti večje religioznosti pri starejših, zlasti ženskah in spraševanja o smiselnosti življenja. Seveda je to možno samo ob umestitvi problematike v konkretno zgodovinsko prakso in ob tem, ko poleg bioloških in psiholoških dejavnikov upoštevamo širše družbene določilnice, zlasti (re)produkcijo vzorcev vsakdanjega življenja z vključenimi zamejitvami pravilnosti in pozitivne moralnosti.

Pojasnjevanje večje religioznosti pri starejših navadno upošteva različne psihične determinante (kot npr. občutek odpisanosti, izključenosti, obremenjevanja, stopnjevanje značajske lastnosti, upadanje samozaupanja, strah pred končnostjo – bližina smrti itd.), somatske (zmanjševanje telesnih zmogljivosti in očarljivosti, degenerativne in druge bolezni) in kulturno-socialne (krčenje družbenega prostora, zmanjševanje družbenih vlog – zlasti poklicne, redčenje stikov, povečana osamitev itd.). Zdi se, da ni dovolj pozornosti namenjene vsebinskim vidikom pomenkega okolja, zabo bomo v nadaljevanju usmerili zanimanje prav k tej razsežnosti religijske (cerkveno institucionalno varovane) določilnice.

Pri tem bomo izhajali iz predpostavke o človeku kot večdimenzionalnem bitju, ki deluje kot razumsko, smiselno bitje, torej s ponotranjenimi predstavami o ciljnih in načinih svojega mišljenja, delovanja in obnašanja ter čustvovanja. Na potrebo po takšnem izhodišču opozarjajo tudi nekateri drugi, npr. P. Schotsmans (1991, 23), za katerega je človek želja po smislu.

V ospredje pojasnjevanja nedvomno sodi eno od ključnih vprašanj slehernega človeškega bivanja, namreč vprašanje individualne redefinicije (družbeno zamejenega in posredovanega ter varovanega) smisla življenja v spremenjenem individualnem (telesnem in psihosocialnem) položaju starejšega človeka. To pa pomeni, da se moramo vprašati o tem, kakšne so bile primarne določilne smiselnosti človekovega življenja, torej tiste, ki so bile podlaga za človekovo delovanje v mlajši dobi.

Ker tudi religiozna prepričanja ne obstajajo po sebi, kot nekaj naravnega, se moramo vprašati, koliko so v samem religijskem definiranju smisla človekovega bivanja že vključeni spodbujevalni mehanizmi, ki zagotavljajo bliskost prav temu definiranju smiselnega življenja posameznika. Izhajamo namreč iz prepričanja, da je delujoče človeško bitje praviloma smiselno, razumsko usmerjeno in da mora v vsakdanjem življenju imeti pojasnjena vprašanja, zakaj in čemu ter kako (naj) deluje. Ta pojasnila so še posebej praktično pomembna, ker vsako človeško bitje deluje v svetu z omejenimi in neenakomerno razporejenimi dobrinami in vlaganji v pridobitev dobrin in da prav zaradi tega nastopa stalna potreba, da se ta neena-

komernost možnosti za življenje ustrezno opraviči in predstavi tako, da spodbuja tiste, ki morajo omogočati obstoj vseh, da se prilagodijo in delujejo v vsakdanjem življenju. Zelo pomembno vprašanje je, kdo oblikuje te razlage, kakšne so in kako se prenašajo.

Nadaljnje izhodišče je prepričanje, da tudi dejansko naravni pojavi (rojstvo, rast, smrt) vstopajo v človeško zavest kot določene interpretacije in da tudi podaljševanje zemeljskega bivanja z zunajzemeljskim v interpretacijah ni namenjeno drugemu kot uravnavanju človekove dejavnosti v zemeljskem območju in v času življenja.

Kot smo videli iz podatkov empiričnega raziskovanja, je večina (starejših) ljudi v Sloveniji imela religijsko vzgojo in se je oblikovala pod vplivom zapovedi o pravilnosti (kaj je prav in kaj ni), kot jih je določala Katoliška cerkev. Ključna značilnost te drže pa je bila izoblikovati ljudi, ki bodo bogaboječi, ki bodo pri vsakdanjem ravnanju upoštevali, kar velewa božji načrt. Človeku je bila z vzgojo odvzeta njegova avtonomija, da bi postal čim bolj pokorna »ovčica cerkve« (Jogan, 1986). Takšna usmeritev se ni prenašala le v neposrednem cerkvenem delovanju, temveč tudi v drugih medijih (npr. v šolah in v množičnem tisku, Jogan 1991). Glavni navezni okvir, vir za vrednotenje posameznikovih dejanj in obnašanj, za prisojanje časti (moralne nagrade) je bilo delovanje, ki je ustrezalo božjemu načrtu.

Da bi lahko dosegla ta cilj, je religijska razlaga urejenosti medčloveških odnosov (in sploh sveta) omejenemu svetu dobrin in zemeljskemu bivanju ljudi nadredila nadzemeljsko območje, kamor je postavljen božji načrt (ki pa velja kot zapoved, zapovedovalna in urejevalna instanca za zemeljsko sfero). Temu, kar je lahko vsakdo skušal s svojo praktično dejavnostjo, je kot višje merilo za nižje dejavnosti določila tisto, česar ni mogel nihče skusiti drugače kot le v mislih in prepričanjih. Nihče ni mogel sam preveriti, ali obstajajo nebesa ali ne; vsakdo pa je bil poučen, da je vera v Boga in njegov red pogoj za to, da je človek sploh priznan kot pravi človek.

Torej je bilo s pomočjo nepreverljivega ustvarjano ravnanje ljudi, ki je bilo nadzorovano in neposredno sankcionirano. Zlasti je (bil) prepričljiv sklop negativnih sankcij (kazni) za neposlušnost. V podobi hudiča in/ali pekla so bile nakopičene tiste lastnosti in takšna trpljenja, ki jih nihče ne bi mogel sprejeti. Zaradi tega odpora je bil posameznik pripravljen sprejeti (manjše) zemeljsko trpljenje – predvsem tisti, ki ga je moral, ki ni temu (zaradi položaja) mogel uiti.⁵ Nasprotno pa so bile v nebesih same pozitivne lastnosti – nebesa, prostor za pozitivno nagrajene, so interpretirana kot sončna stran družbene urejenosti (obilje, »kraljestvo«, užitki). Ampak ta pozitivna nagrada je dosegljiva samo ob sprejemanju vseh zapovedi na zemlji, ob poslušnosti vseh avtoritet (božje, vladarske, očetove). In samo ubogljivo obnašanje je bilo označeno kot razumno, pošteno, pozitivno, moralno – smiselno. Že sama misel na upor pa je bila označena kot najhujše zlo, nemoralnost in v pogubo vodeča (Jogan, 1991).

Stroge zapovedi za zemeljsko življenje, ki jih je moral človek spoštovati, da bi bil sploh priznan kot normalno in pozitivno moralno človeško bitje, pa so bile še posebej diferencirane po spolu. Ta interpretacija je temeljila (oziroma temelji, saj je v najnovejših uradnih dokumentih Katoliške cerkve to očitno – Jogan, 1990, 93–116) na dualističnem načelu tako, da so pozitivne in zahtevane lastnosti moškega spola (samostojnost, borbenost, napadalnost, avtoritativnost, razumsko delo-

⁵ Zaradi naravnih reproduktivnih zmogljivosti so ženske vsekakor bolj ujete v ta krog zapovedi, prepovedi, nagrad in kazni (ki so bile vedno moško določane).

vanje, nečustvenost itd.) negativne, če bi jih hotele sprejeti in se po njih ravnati ženske. Te pa so morale biti čim bolj podobne liku Device Marije (poslušne, skromne, skrbne, disciplinirane itd.), katere glavna lastnost je ljubezen do trpljenja. Poveličevanje ženske kot matere in vzgojiteljice je v bistvu v veliki meri nadomeščalo primanjkljaje, ki jih je večina žensk doživljala v zemeljskem vsakdanjem življenju.

Smrt, ki je naraven pojav, je v religijski razlagi dobila izjemno pomensko obremenitev: to je trenutek prestopa v tisti drugi svet, kjer se doseže bodisi večno pogubljenje bodisi večna sreča.⁶ Misel na smrt potem nastopa obložena z različnimi pričakovanji prihodnjih kazni in/ali nagrad in deluje od zotraj kot individualni urejevalnik presojanja in obnašanja. V tem okviru je mogoče razumeti tudi strah pred smrtjo (npr. Južnič, 1991, 14) kot produkt religijske razlage in verske vzgoje ter kot pogoj za sprejemanje zapovedi vsakdanjega življenja. In ker sta duša in telo v hierarhičnem medsebojnem razmerju glede veljavnosti in umrljivosti, je treba spoštovati predvsem višje zapovedi, ki omogočajo večnostno bivanje. S tem se sklene definiranje smisla za časovno in prostorsko ter socialno diferencirano (nižje) zemeljsko bivanje ljudi.

Seveda je takšna drža lahko obstajala v vsakem posamezniku kot plod vzgoje, zato pa je bila toliko bolj poudarjena vloga matere kot vzgojiteljice, kajti prav ona je (bila) odgovorna za pravilno (=bogovšečno in v skladu z božjim načrtom) vzgojo. Ni tedaj naključno, da je stalno poudarjena večja bližina ženske (matere) z Bogom, Stvarnikom in da je tudi najhujše zlo, če mati/žena zataji to zvezo. In ker sta (bili) zahtevani (in dokler sta prevladovali) ženska nesamostojnost in domesticiranost v eksistencialnem pogledu, sta pogoj za priznanje pravilnosti spoštovanja teh zahtev in ustanove (cerkve), ki je njihova nosilka ter varuhinja in edino mesto, kamor (zaradi posebne bližine s Stvarnikom) sme ženska zahajati. Tam pa spet dobi navodila, kaj je prav in kaj ni sprejemljivo.

Da bi bili priznani kot moralni ljudje, so torej posamezniki morali ponotranjiti te razlage in tako so si ustvarili lastni sistem vrednotenja svojih ravnanj – vest. Vendar je z religijsko razlago povezana bolj vest kot »notranji prst božji«, manj kot človekova avtonomna (samoza)vest. To, da so v sedanosti starejši bolj religiozni, je pravzaprav razumljivo, saj so se kot človeške osebnosti oblikovali pod strogim vplivom religijskih zapovedi, ob prepričanjih, da bi bilo že nespoštovanje teh pravil nepravilno, bogoskrunsko dejanje (velik greh). Ob tem, ko ljudje s starostjo postajajo vedno bolj ranljivi, se gotovo tudi povečuje občutljivost za pravilnost prehojene poti in s tem tudi za vzorce edine prave (religijsko in/ali cerkveno interpretirane) moralnosti in človečnosti. Občutek skladnosti z definicijami smisla življenja je pomemben pogoj za umirjenost, za zadovoljstvo, ki prinaša užitek ob oženju meja drugih užitkov (npr. kulinaričnega, seksualnega itd.).⁷

Manjša religioznost pri starejših moških je razumljiva in končno tudi posledica same religijske razlage in cerkvene doktrine, ki dajeta temu spolu več samostojnosti in svobode in tolerirata celo večjo oddaljenost od božjega načrta, če je le spoštovanje temeljnih zapovedi božje, nadzemeljske (=moške) in zemeljske (=moške) urejenosti. V tem se končno kaže tudi mizoginost (ženskosovražna drža) religijskih definicij pravilnosti življenja.

⁶ O tem zelo nazorno govori Katekizem katoliške cerkve (iz leta 1992, v slovenščini izšel 1993) na straneh 274–287 (paragrafi 1005–1060).

⁷ V tem smislu lahko tudi razumemo, zakaj se v državah, kjer je raven vernosti najvišja, kaže tudi visoka raven psihološke blaginje, sreče (Toš, 1994, 215).

- BIANCHI, E.C. (1991), Duhovnost staranja. Znamenja, 1991, 5-6:15-21
- HALMAN, L. & ESTER P. (1992), Developments in Religious and Moral Values in Western Europe. Prispevek na First European Conference of Sociology, Vienna, Austria, August 26-29, 1992, 28 st.
- JOGAN, M. (1986), Ženska, cerkev in družina. Ljubljana: DE
- JOGAN, M. (1990), Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma. Ljubljana: FSPN
- JOGAN, M. (1991), Družbena konstrukcija identitete glede na spol od konca 19. do konca 20. stoletja na Slovenskem. Ljubljana: FDV (raz. poročilo).
- JUŽNIČ, S. (1991), Občutenje telesa in doživljanje telesnosti. Ljubljana: FDV
- KATEKIZEM katoliške cerkve. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca, 1993
- KERŠEVAN, M. (1982), Cerkevna religioznost v Sloveniji. Maribor: Obzorja
- KERŠEVAN, M. (1994), Religija, Evropa in Slovenci. TIP, let. 31, 3-4:242-255
- LAH, A. (1994), Smisel življenja v navezavi z Bogom in človekom. Bogoslovni vestnik, let. 54, 4:311-329
- MUSEK, J. (1994), Psihološki portret Slovencev. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
- ROTER, Z. (1982), Vera in nevera v Sloveniji 1968-1978. Maribor: Obzorja
- ROTER, Z. (1992), Premišljevanje o (katoliški) Sloveniji 1992, Slovenski izziv (ured. N.Toš) Ljubljana: FDV-IDV.
- SCHOTSMANS, P. (1991), Življenje kot dopolnitev. Znamenje 1991, 5-6: 22-31
- STEGGERDA, M. (1993), Religion and the Social Positions of Women and Men. Social Compass, let. 40. 1:65-73
- TOŠ, N. (1994), Primerjalne analize religioznosti. Slovenski izziv II, ured. N. Toš. Ljubljana: FDV-IDV (Dokumenti SJM), 205-258
- ZULEHNER P. - DENZ H. (1993), Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie (Tabellenband). Wien.