

---

Ivan CVITKOVIĆ\*

## LETA IZKUŠENJ IN MODROSTI\*\*

*Staranje je dolgočasno, ampak je edini način, da dolgo živiš.*  
domnevno George Bernard Shaw

### I

»Naše življenje je nenehno potovanje vse od rojstva pa do smrti,« zapiše Paulo Coelho v romanu Alef (2011: 18). Modremu Goetheju pripisujejo trditve, da »staranje pomeni postopno umikanje iz vidnega polja«. Simone de Beauvoir pa v svoji študiji Starost (1977) ugotavlja, da obstaja izkušnja, ki jo imajo zgolj stari: to je izkušnja starosti same. Če so, kot naj bi menil Victor Hugo, »štirideseta starost mladosti in petdeseta mladost starosti«, kaj bi lahko rekli za devetdeseta? Lahko bi bila leta izkušenj in modrosti.

Kadar koli se mi ponudi prilika zapisati nekaj vrstic o intelektualcih z območja nekdanje Jugoslavije, se vprašam, od kod »propad intelektualne zavesti« (Popper, 1994/1995: 94), ki ga je opaziti pri številnih od njih, zakaj je prišlo do »zmage intelektualne neiskrenosti« (ibid.). Ali ima prav Dubravka Ugrešić, ko trdi, da so intelektualci »pljunili na svojo lastno kulturno preteklost in v celoti podprli pozabo ... Življenje, ki se prične od začetka, z ničle, je neverjetno stimulatívna pozicija za prevarante, povprečneže, ignorante in idiote ... Politika diskontinuitete gre na roko začetnikom« (Ugrešić, 2004: 17). Tolaži pa me, da vendarle obstajajo tudi takšni, ki jim uspeva stalno, skozi vse življenje, ohranjati intelektualno in človeško dostojanstvo. Eden od njih je tudi prof. Zdenko Roter.

### II

Po vojni med letoma 1991 in 1995 so v Bosno in Hercegovino »romali« številni tujci, ki so hoteli poučiti tamkajšnje prebivalstvo o demokraciji in sožitju. Med enim od takšnih predavanj so domačini slišali mantra o »multikulturalnosti«, »multireligioznosti«, »multinacionalnosti« ... Mujota je vse to počasi začelo dolgočasiti in je vprašal: »Kaj so za vas multikulturalnost, multireligioznost, multinacionalnost?« Navdušeni nad zanimanjem, ki ga je izkazal Mujo, »romarji« pojasnijo, da gre za medsebojno srečevanje več kultur,

---

\* A Akademik dr. Ivan Cvitković, redni profesor na Oddelku za sociologijo Fakultete za politične vede v Sarajevu.

\*\* Pregledni znanstveni članek.

več religij, več narodov v skupnem prostoru. »J... ga, to smo imeli že prej, pa nismo vedeli, da se tako imenuje,« odvrne Mujo.

Te anekdote sem se spomnil ob odprtju programa religijskih študijev na Univerzi v Sarajevu. Partnerji, ki so prispeli iz tujine, ter donatorji so vzničeno razpravljali o tem, kako je prišel čas ne le za to, da se na tem območju sme verovati, pač pa celo za to, da se na univerzi vzpostavi religijske študije. Nejeverno so me gledali, ko sem jim razlagal, da so ti študiji v nekdanji Jugoslaviji že obstajali konec 60. let prejšnjega stoletja, in sicer na Univerzi v Zagrebu (le da, kot bi rekel Mujo, »nismo vedeli«, da se imenujejo religijski študiji, pač pa smo jih imenovali študij ateizma in religije). V okviru tega študija so kot gostujoči predavatelji predavali vsi najpomembnejši sociologi, politologi, filozofi, psihologi in teologi iz tedanje Jugoslavije. Gostujočih profesorjev iz tujine nismo imeli zaradi istega razloga kot danes: zaradi pomanjkanja denarja (dandanes gostujejo zgolj tisti, ki jih plačujejo njihove univerze). Prav v okviru tega podiplomskega študija na Univerzi v Zagrebu sem poslušal Zdenka Roterja. To je bilo moje prvo srečanje z dragim profesorjem, ki nam je predaval o sociološko-politoloških temah. Le kdo bi si tedaj lahko mislil, da bom skoraj 50 let kasneje pisal o svojih spominih na profesorja Roterja?! In to ob njegovem skorajšnjem 90. rojstnem dnevu. Čestitke, dragi profesor, naj vas še naprej spremljata zdravje in sreča! Na to nazdravljam s kozarcem rdečega vina!

Spominjam se tudi, kako je prof. Roter na Filozofski fakulteti Univerze v Sarajevu zagovarjal doktorsko disertacijo. Amfiteater je bil poln, k čemur je prispevala tematika dela (odnosi med Rimskokatoliško cerkvijo in državo), pa tudi dejstvo, da je njegov mentor, prof. dr. Esad Ćimić, venomer znal pritegniti občinstvo.

Kasneje, po mojem zagovoru magisterija, je sledil prijeten klepet s profesorjema Roterjem in Ćimićem v Zagrebu. Takrat mi je prof. Roter ponudil, da doktorat, če se zanj odločim, vpišem pri njem v Ljubljani. Po odhodu prof. Ćimića iz Sarajeva na Univerzi v Sarajevu ni bilo več kompetentne osebe za mentorstvo na področju sociologije religije. Spomnil sem se na pogovor v Zagrebu in po spodbudnih odzivih kolegov, ki so doktorate pisali v Ljubljani, o korektnosti tamkajšnjih Univerze in mentorja, sem vpisal doktorat na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo v Ljubljani (zagovarjal sem ga leta 1978). Besede kolegov so se izkazale za resnične: izjemna korektnost mentorja (Zdenko Roter), somentorja (Marko Kerševan) in tretjega člana komisije (Peter Klinar), pa tudi dekanata fakultete in Ministrstva za znanost in izobraževanje Slovenije. Ob tej priložnosti bi se jim rad še enkrat zahvalil (Petra Klinarja žal ni več med nami) za korektnost in pomoč pri pripravi doktorata.

## III

Tokrat se bom osredotočil le na en vidik prispevka prof. Roterja k razvoju sociologije religije na območju nekdanje Jugoslavije. Gre za področje metodologije, konkretneje tipologije<sup>1</sup> v študiju religije in religioznosti. Seveda so to področje obogatili tudi nekateri sociologi religije, kot so Đ. Šušnjić,<sup>2</sup> E. Ćimić, S. Vrcan, Š. Bahtijarević, M. Kerševan, S. Flere ter vrsta mlajših kolegov.

V socioloških tipologijah, povezanih z religijo, eno od najpomembnejših mest vsekakor zaseda tipologija odnosov med cerkvijo in državo. Pogosto je ta odnos odvisen od položaja cerkve v družbenih razmerjih moči. Slednji se razlikuje glede na to, ali govorimo o številčno velikih in prevladujočih verskih skupnostih (Rimskokatoliška cerkev, Srbska pravoslavna cerkev, Islamska skupnost ...) ali o verskih skupinah, ki imajo majhno število pripadnikov (t. i. »manjšinske« skupnosti in/ali alternativne religije). Ampak vsaka od navedenih verskih skupnosti je v neki državi »večinska«, v neki drugi pa »manjšinska«. Z narekovaji tako opozarjam na zavestno prevzemanje takšnih delitev: verske svoboščine so vendarle verske svoboščine. Ne delijo se (oziroma se ne bi smele deliti) na tiste za pripadnike »večinske« in tiste za pripadnike »manjšinske« skupnosti.

Roter je (1976) izdelal naslednje teoretske modele odnosa med cerkvijo in državo:<sup>3</sup>

1. Tip državne religije in državne cerkve z naslednjimi sociološkimi značilnostmi: religija in cerkev »služita« državi; cerkveni in religijski simboli uživajo državne privilegije. Državna religija je edina »prava« religija. Delovanje preostalih verskih skupnosti je prepovedano ali strogo zakonsko omejeno. Opravka imamo s teokracijo.<sup>4</sup>

2. Drugi model je tisti, kjer država podpira religijo kot takšno. Vse verske skupine imajo enak pravno-politični status (ne glede na številčnost pripadnikov in druge značilnosti), država pa ima do vseh pozitiven odnos. To izhaja iz potrebe po enakopravnosti državljanov v versko pluralnih družbah.

<sup>1</sup> »Ko imamo pred seboj veliko stvari, se počutimo prisiljene, da vnesemo nekaj reda v potencialni kaos. To je cilj klasifikacije. Omogoča nam, da zapleteno množico predmetov opišemo s preprostimi besedami ali pojmi celo za ceno pretirane poenostavitve.« (Cavalli Sforza, 2006: 37)

<sup>2</sup> »Na primer, zgodovinar religije ugotavlja, da določeno religijo sestavljajo dogma, izkušnje, obredi, simboli, vrednote, norme, verske osebnosti, znak in pomen nekega elementa v strukturi te religije za razliko od drugih religij, kjer prevladujejo drugi elementi. Tako je za eno religijo prvotnega pomena njen nauk (dogmatske religije), za drugo obredi (ritualne religije), za tretjo mistična izkušnja (emocionalni tip religije), za četrto verska ustanova (institucionalizirane religije), za peto verske vrednote (etične religije), za šesto norme (religije zakona), za sedmo osebnost ustanovitelja (karizmatični tip religije) itd.« (Šušnjić, 2008: 63)

<sup>3</sup> Cerkev je zanj skupnost vernikov (ožje: to je skupnost vernikov med obredom).

<sup>4</sup> »Država nikoli ne sme biti teokratska, temveč mora biti sekularna, v družbi pa nikoli ne more vladati sekularizem, ampak mora vladati pluralizem.« (Šarčević, 2011: 17)

3. V tretjem modelu država zavrača religijo kot tako (ločeni tip). Država dopušča izpovedovanje vere v strogo določenih zakonodajnih okvirih. Pri tem tipu odnosa lahko pride do konflikta, ki mu lahko botrujejo bodisi cerkev bodisi državne institucije. Ta splošni model ločenosti verskih skupnosti od države seveda ne deluje povsod na isti način. V nekaterih državah so verske skupnosti pomemben dejavnik zdravstvene in socialne pomoči državljanom, odvajanja od mamil itn. V drugih so pomemben dejavnik izobraževalnega procesa – odpirajo lastne izobraževalne institucije (od predšolskih institucij do univerz). Na teh področjih je opaziti veliko sodelovanja med državo in verskimi skupnostmi.

4. V četrtem modelu je država v odnosu do religije in cerkve nevtralna. Med poljem delovanja cerkve in poljem delovanja države poteka stroga ločnica, pri čemer se skrbno pazi, da se pristojnosti ene in druge ne »mešajo«.

Kaj vse lahko vpliva na izbiro modela? Predvsem »značaj« določene verske skupnosti (ali gre za nacionalno ali univerzalno). Nato stereotipi, o katerih je pisal Roter, in v skladu s katerimi naj bi bila socialistična država *a priori* proti religiji, cerkev pa reakcionarna institucija. V številnih gljavah ti stereotipi še danes niso izginili. S svojim delovanjem sta jih seveda znali spodbujati tako država kot cerkev. Poleg tega je treba upoštevati dejstvo, da cerkev vedno deluje v neki konkretni državi, s katero sta – ne glede na medsebojne ideološke in politične razlike – primorani vzpostaviti model medsebojnih odnosov. Med dejavniki, ki vplivajo na odnose med cerkvijo in državo, Roter izpostavi: 1) državno politiko do religije in cerkve (administrativni, pragmatični, kooperativni tip); država lahko v neodvisni religijski instituciji (cerkvi, verski skupnosti) prepozna potencialno nevarnost za svojo stabilnost; 2) cerkvena politika do države in državne ureditve (politika aktivnega in pasivnega odpora, politika prilagajanja delovanja cerkve določenim političnim okoliščinam); 3) politika vladajočih strank do cerkve in religije. S svojo študijo je Roter pokazal, da je odnos med cerkvijo in državo mogoče preučevati iz perspektive država-cerkve in iz perspektive cerkev-država.

Kaj je cerkev pridobivala in izgubljala s približevanjem državi in oddaljevanjem od nje? V *prvi fazi* iz časov Konstantina se je cerkev iz cerkve evangelija pretvorila v cerkev moči in oblasti; odprta je bila pot za manipuliranje s cerkvijo in religijo v posvetne in politične namene. Krepitev oblasti v krščanstvu je pomenila konec njegove službe človeštvu. *Druga faza* je ločevanje cerkve in države, to je obdobje razsvetljenstva, verskih vojn, ko verske skupnosti niso mogle prispevati k miru, kar je privedlo do ločitve cerkve od države. Radikalna formulacija le-te religijo obravnava kot nekaj, kar bo izginito. Nedvomno sta določeno korist od ločitve imeli tako cerkev kot država. *Tretjo fazo* označuje ločitev, a obenem tudi dialog in sodelovanje.

Ampak kaj se je v odnosih med cerkvijo in državo dogajalo v večini držav, ki so nastale po razpadu Jugoslavije? Kot da bi imeli opravka s tistim,

o čemer je pisal Dostojevski v *Legendi o velikem inkvizitorju*: »Teokracija bo zamenjala ateizem. Najprej bodo zmagovali revolucionarji brezbožniki, ampak ne bodo znali nahraniti ljudstva ... ljudstvo ... bo prišlo k tistim, ki so bili sedemdeset let preganjani, k svečenikom in dušnim pastirjem.« (Epstein, 1998: 292–293)

#### IV

Drugi vidik prispevka prof. Roterja k metodologiji sociološkega raziskovanja religioznosti, na katerega bi rad opozoril, je tipologija religioznosti. A najprej nekaj besed o sociologiji religije na območju nekdanje Jugoslavije. Tudi to smo nacionalizirali, tako da pišejo o »srbski sociologiji religije« ter »hrvaški in slovenski sociologiji religije« (Radisavljević-Čiparizović, 2006: 14). Na drugi strani so poskusi popredalčkati sociologijo religije glede na vero, tako da pišejo o »katoliški«, »protestantski«, »islamski«, »pravoslavni« sociologiji religije. Razlike med religioznostjo in pobožnostjo tu ne izpostavljajo dovolj. Gre pa za dva različna pojma. Obstajajo religiozni in pobožni ljudje (hodijo v džamijo/cerkev, praznujejo verske praznike itn.). Človek dobi vtis, da marsikdo ne ve, kaj je krščanstvo, četudi se predstavlja kot kristjan. »V sedanji vsenavzočni nevednosti ne moremo drugega, kakor da posumimo, da mnogi, ki se imajo za kristjane, sploh ne razumejo pomena te besede, mnogi, ki bi na vso moč odklanjali krščanstvo, pa so bolj kristjani od prvih.« (Eliot, 1999: 52)<sup>5</sup> Zagrebški sociolog religije I. Markešić dodaja: »Bojim se, da številni med nami, kristjani, ne verujemo v istega Boga.« (2012: 53) Ali obstajajo verniki v »izvornem« pomenu besede? Koliko med njimi je verskih povzpeticov, vernikov za praznike (za božič, veliko noč, bajram ...)?

A vrnimo se k Zdenku Roterju, ki je ponudil sledečo tipologijo vernikov (1971):

1. *Religiozno-cerkveni dosledni tip* (»verniki sem in redno, vsak teden obiskujem verske obrede«). Ostanimo za trenutek pri tem tipu vernikov. Kako med njimi prepoznati pravega vernika, ga ločiti od tistih, ki uživajo v tem, da jih opazijo med obiskovanjem cerkve (džamije), in v raziskavah izjavljajo, da jih obiskujejo pogosteje, kot to dejansko počnejo? Če za kriterij religioznosti vzamemo obiske cerkve (džamije), vernike, kot bi dejal Boltman, degradiramo v »mušketirje cerkve in njenih organizacij«. Spomnimo se tudi na držo sv. Pavla, na katero opozarja K. Kuschel: »Zato v njegovih očeh (Pavlovih – I. C.) ni Žid tisti, 'ki je to od zunaj', ampak je 'pravi Žid' od znotraj in pravo je obrezovanje v srcu, po duhu,

<sup>5</sup> »A pravih katoličanov, tistih, ki jim lahko rečemo pravi katoličani, teh je pri nas morda pet na stotino in še sem rekel veliko ...« piše argentinski pisatelj Ernesto Sabato v romanu *Grobovi in junaki* (Sabato, 1982: 129).

ne v besedi (Rim 2, 28)« (Kuschel, 2011: 221). Danes, ko meje med nere-  
ligioznimi in religioznimi ljudmi počasi postajajo vse bolj nejasne, saj  
se »drugi sekularizirajo, prvi pa postajajo bolj poduhovljeni« (Willaime,  
2007: 98), je treba biti posebej pazljiv glede tega kriterija. Treba je razliko-  
vati med »cerkvenostjo« (pripadnostjo cerkvi ali neki drugi verski skup-  
nosti) in religioznostjo. Ta Roterjev tip je blizu tipu »nedeljskega vernika«,  
»nedeljskega krščanstva« – tistim, ki se verniki in kristjani počutijo samo  
v nedeljo, ko grejo k maši/bogoslužju. Tu podvomimo, ali je »najboljši«  
verniki tisti, ki gre vsak teden k maši (ali džumi). Ali je golob bel, ker se  
vsak dan kopa, se bo kdo vprašal na tem mestu. Nevarnost pretiranega  
poudarjanja kriterija obiskovanja cerkve (džamije) tiči v tem, da lahko  
versko skupnost tako pretvorimo v »servis«, ki ga vernik koristi, takrat ko  
ga potrebuje. V tem smislu bi lahko govorili o »privatizaciji« verskih skup-  
nosti. Tu govorimo zgolj o »institucionalizirani«/»cerkveni« religioznosti,  
ki se na sociološki ravni kaže v praksah pobožnosti v verskih institucijah,  
cerkvah (džamijah).

2. *Religiozno-cerkveni nedosledni tip* (»verniki sem in pogosto obiskujem – najmanj enkrat mesečno – verske obrede«).
3. *Religiozno-cerkveni ravnodušni tip* (»verniki sem in samo včasih, za ver-  
ske praznike in ob posebnih priložnostih obiskujem verske obrede«).
4. *Religiozno-necerkveni tip* (»verniki sem in ne obiskujem verskih obre-  
dov«). Pomudimo se malo tudi pri tem tipu. Ko nekateri mlajši kolegi/-ce  
z navdušenjem govorijo o modelu »verovanja brez pripadanja«, ki ga je  
ponudila G. Davie, jim povem, da je o tem tipu prof. Roter pisal že dav-  
nega leta 1971. Človek, denimo, duhovno »čuti« krščanstvo, ampak ne  
pripada nobeni krščanski cerkvi. O tem neposredno priča tudi literatka  
Anne Rice: »Moja vera v Boga je zelo močna in želim si jo obdržati. Pre-  
kinila sem vse odnose z organizirano vero, in sicer iz moralnih razlogov.  
Več časa kot sem preživela z verskimi institucijami, jasneje mi je postajalo,  
da so njihovi nauki nemoralni in da so proti moji vesti. Ampak to ni nika-  
kor zmanjšalo moje vere v Boga. Ni treba hoditi v cerkev, da bi bili ver-  
niki. Meni je obiskovanje cerkve uničevalo vero, saj so me reči, ki sem jih  
slišala tam, pretresale ... Moja cerkev preganja homoseksualce in poskuša  
kratiti pravice, ki jim pripadajo.« Podobno deluje »statistični« katolik/prav-  
oslavac/musliman – ki se tako sam opredeli pri popisu prebivalstva ali  
v anketah. Sicer v vseh ostalih situacijah živi »pozabljeno« krščanstvo/  
islam. Nekateri bi ga označili za »nominalnega vernika«, »nominalnega«  
katolika/pravoslavca/muslimana ali katolika/pravoslavca/muslimana  
samo po imenu. Njegov »brat dvojček« bi bil lahko »sezonski vernik«:  
od božiča do velike noči – od velike noči do božiča; od kurban bajrama  
do ramazanskega bajrama. Državljeni opuščajo participacijo v življenju

- verskih skupnosti, saj jim te na določen način omejujejo svobodo,<sup>6</sup> ki (individualna svoboda) je postala ena od »ikon« posebej zahodnih družb.
5. *Neopredeljeno-cerkveni tip* (»ne morem reči, ali sem vernik ali ne, čeprav obiskujem verske obrede«). Govorimo o osebi, ki mogoče ne veruje, ne pozna vsebine Biblije, ampak je vezana na cerkev kot institucijo, kot nekaj, kar je bilo temelj njenega moralnega vodstva ali kot kraj pomembnih dogodkov v njenem življenju (rojstvo, zakon, smrt družinskega člana ...). V zahodnoevropskih družbah bi poleg cerkvene in necerkvene religioznosti lahko govorili tudi o »distancirani« religioznosti: cerkev človek potrebuje le v treh primerih: krst, poroka in pogreb. Govorimo o polovičnih vernikih, »ki hodijo v cerkev samo ob poroki, krstu in pogrebu ... pri mnogih od njih do zavračanja religiozne prakse ni prišlo toliko zaradi razumske nedopustnosti krščanskih dogem, ampak zaradi zavračanja etike, ki jo je pridigala cerkev« (Vattimo, 2004: 80).
  6. *Neopredeljeno-necerkveni tip* (»ne morem reči, ali sem vernik ali ne in ne obiskujem verskih obredov«).
  7. *Nereligiozno-nedosledni tip* (»nisem vernik, ampak obiskujem verske obrede«). Seveda bi lahko navedli tudi niz drugih podobnih tipologij, na kakršne naletimo v sodobni literaturi. Terry Eagleton tako piše o »religioznih vernikih«, kar bi lahko pomenilo, da obstajajo tudi »nereligiozni verniki« (Eagleton, 2011: 152). Tudi Hans Küng (v Kristić, 2012: IV) govori o »verujočem kristjanu«, kar bi lahko pomenilo, da obstajajo tudi »neverujoči« kristjani (nekateri bi rekli »kulturološki« kristjani). Slobodan Tišma piše o »lažni religioznosti« (2012: 38). Nela Rubić (2010: 194) piše, da »obiskovanje bogoslužja ni vrlina, če se prakticira iz golega dolgčasa ali potrebe osebe, da se na zunaj dokaže kot vernik«.
  8. *Nereligiozno-dosledni tip* (»nisem vernik in ne obiskujem verskih obredov«).

Danes bi lahko to Roterjevo tipologijo dopolnili z nekaj novimi variantami. Veliko ljudi je cerkev (verska skupnost) razočarala zaradi konfrontacij med verniki, duhovniki, pedofilije, svetohlinstva, materialnega razkošja duhovnikov itd. Kot da bi imeli prav stari Francozi, ko so trdili: »Tisti, ki je blizu cerkve, je daleč od Boga.« V novih časih vse več pišejo o »kulturnem« katoliku/muslimanu/pravoslavcu ... Nekateri bodo rekli, da gre za postkatoliške/postmuslimanske/postpravoslavne nevernike ali »pripadnike brez vere«. Vse več je »socioloških vernikov«, ki zapustijo skupnost že ob manjši krizi.

<sup>6</sup> »Ne gre za lenobo ali emancipacijo: v cerkve se ne hodi, ker je Cerkev ustanova, ki zavestno temelji na laži, nasilju in prevari.« (Introigne, 2006: 176)

Statistike kažejo, da prakticanje religije in verovanje rasteta samo v Afriki in Aziji. Vprašanje vernosti v postsocialističnih državah je sporno.<sup>7</sup> Ali religioznost ostaja močna (ali se je okrepila) v slabo (ali sploh ne) industrializiranih državah? Bogate družbe postajajo vse bolj posvetne,<sup>8</sup> revne pa verne. Če upoštevamo potencialni vpliv religiozne raznovrstnosti na konflikte v svetovni politiki, gre za tveganje!

Vloga molitve ali meditacije ni enaka v vseh religijskih kulturah. Določeni obredi so pomembnejši v eni, drugi pa v drugi religijski kulturi. V skladu z izidi raziskave (november/december 2011), ki so povzeti v Gallupovem indeksu mednarodne religioznosti – 52.000 sodelujočih iz 57 držav –, se je za verne izjasnilo 90 % Makedoncev; 89 % Romunov; 83 % Moldavcev; 81 % Poljakov; 77 % Srbov; 73 % Italijanov; 68 % Hrvatov; 47 % Ircev; 31 % Japoncev; 30 % Čehov; 29 % Francozov ... Najbolj verni so državljani Gane (96 %), Nigerije (93 %), Armenije in Fidžija. Takoj za njimi so Makedonci.<sup>9</sup> Po istih podatkih v Boga veruje 59 % vseh ljudi po svetu. Glede na celine je situacija sledeča: Afrika – 89 % vernikov; Latinska Amerika – 84 %; južna Azija – 83 %, arabske države – 77 %; vzhodna Evropa – 66 %; Severna Amerika – 57 %; zahodna Evropa – 51 %; vzhodna Azija – 66 %; severna Azija – 17 %.

Mihail Epstein piše o »religiozno nezavednem« stanju ruske duhovnosti v sovjetskih časih (Epstein, 1998: 8), o potlačeni podzavestni religioznosti, ki se je vzdržala vsakršnega zavestnega izražanja religioznosti (Epstein, 1998: 10). »Njihova zavest je v celoti ali delno osvojila sekularno ali celo ateistično orientacijo, zaradi česar je religioznost takih avtorjev potisnjena v podzavest ...« (Epstein, 1998: 23)

V postjugoslovanskih državah obstajajo tudi »instant verniki« ali verniki »tipa 1990« (»Zasebno ne verujem, javno verujem«). Obstaja tudi tip vernikov, ki koristijo »usluge« verskih skupnosti zgolj pri izrednih osebnih ali družinskih dogodkih, v času »državnih« praznikov itn. Armstrongova piše

<sup>7</sup> »Ne glede na vsa silna svetišča smo v duši ostali primitivni pogani, ki se mistifikatorsko grabimo za milijone svojih fetišev, kakor hitro nam srce močnejše bije. Zaradi lepšega se potem kljub vsemu prekrizamo, odidemo v cerkev in damo prispevek za sv. Petko, ampak vse to v resnici počnemo samo zato, da bi pred seboj skrili svoje mnogoboštvo. Na vsej zemeljski obli ga ni naroda, ki bi se pogosteje od našega skliceval na boga in ga omenjal, ob tem pa imel tako malo upanja, da se bo res prikazal.« (Laušević, 2013: 128)

<sup>8</sup> »Italijani in Američani ostajajo bolj verni od Francozov in Nemcev, a vernost pruih in drugih iz generacije v generacijo upada, pri čemer je opazen tudi trend upadanja vernosti pri bolj izobraženih. Podatki torej ne potrjujejo krilatice o povratku vernosti. Ta teza se opira na več dejavnikov: brutalne očitke islamu v mednarodni areni po dogodkih 11. septembra 2001, širjenje evangeličanstva v Afriki, Latinski Ameriki in Severni Ameriki ali celo medijske inovacije papeža Janeza Pavla II. Podatki ne gredo na roko niti trditvi o izginevanju religijskega. Pričajo pa o upadanju pomena religijskega in spremembah v naravi religioznosti. Kažejo na to, da so mladi in izobraženi nagnjeni k zavračanju simbolnih pojmov, od nekdaj povezanih s slavo svetega pisma, kot tudi s hudičem, peklom ali nebesi. Ti podatki so povzetek tendence k sekularizaciji religijskega ... Skandinavci so med Evropejci najmanj verni.« (Boudon, 2012: 88)

<sup>9</sup> Makedonci najreligioznejši v Evropi/ Makedonci so najbolj verni v Evropi. V: Oslobođenje, Sarajevo: 31. 7. 2012: 64.



o »emocionalni pobožnosti« (2007) in »teologiji jeze« (2007) ter o »teologiji sovraštva« (Armstrong, 2007), ki se pojavlja posebej v vojnih časih. Vsi ti modeli, o katerih piše Armstrongova, so zaživel na območju Balkana. Prav tako je tu veliko tradicionalnih vernikov. Zares je včasih težko razlikovati med tradicionalnimi verniki (tistimi, ki so samo katoliki/pravoslavni/muslimani in o veri nič več niti ne vedo niti nič drugega ne prakticirajo) in tistimi, ki živijo skladno s svojo vero. Tradicionalni vernik živi z običaji, vernik pa z vero.

Ali lahko zavzamemo stališče, da je v postjugoslovanskih državah prišlo do porasta religioznosti, ne pa tudi cerkvenosti? Ali gre za eno in drugo? Narasla je verska samoidentifikacija, ne pa tudi »cerkvenost«. Seveda, ne smemo pozabiti, da je pri nekaterih osebah, posebej iz politične sfere, narasla »cerkvenost« brez religioznosti ali z nizko religioznostjo.

## V

Spominjam se tudi nekaterih Roterjevih naukov o odnosu med religijo in politiko, njihovo bistvo je bilo v tem, da »politika živi ... po cerkvah več stoletij« (Krleža, 1980: 33). Gandhi je upravičeno opozarjal, da »tisti, ki govorijo, da religija nima nikakršne zveze s politiko, ne vedo, kaj pomeni religija« (Gandhi, 2008: 88).

V uvodu knjige Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji se Roter spominja dneva iz svoje mladosti (pred drugo svetovno vojno), ko je križ poleg verskega predstavljal tudi politični simbol. Povezanost verske skupnosti s politiko in nacionalizmom vodi k notranji sekularizaciji. Roter opozarja, kako Rimskokatoliška cerkev niti po definiciji niti po strukturi ne more biti nacionalna cerkev.<sup>10</sup> Ampak če država politiki Rimskokatoliški cerkvi priznava status političnega subjekta v mednarodni politiki, ji posredno priznava tak status tudi v notranjih, lokalnih odnosih. Nacionalni konflikti na Balkanu, ki so v praksi povezani s konfesionalnimi konflikti, so pokazali vso upravičenost Roterjevega opozarjanja na povezanost religije (cerkve) in politike. Gre za nacionalno, politično in konfesionalno izrazito medsebojno prepletanost.

<sup>10</sup> »Ena od primarnih nalog, ki stojijo pred katoliško teologijo, pa tudi pred teologijo drugih verskih skupnosti v tej državi, je denacionalizacija vere in desakralizacija politike ... Zgodovinska izkušnja, ki sega do božjega naroda Stare zaveze, posebna izkušnja 20. stoletja, se kaže vsakič, ko se nacionalno izenačuje z religijskim ali se mu daje prednost, saj ko institucionalizirana religija teonomsko (teološko) opravičuje popolnoma zemeljske, politične projekte, prihaja do katastrof in zatajitve ne le drugih vernikov, temveč predvsem vladajoče vere.« (Šarčević, 2005: 129)

## VI

Niti eno vprašanje, povezano z Marxovim učenjem, najbrž ni delovalo tako kontroverzno kot njegova kritika religije in ateizma. Nekateri, kot je William Stoddart, Marxa uvrščajo med »nevarno peterico« (Darwin, Marx, Freud, Jung, Teilhard de Chardin) (Stoddart, 2012: 17). Zakaj? Ker je Marxova kritika religije izrazito sociološka. Njegove kritike religije so historične. Pri Marxu se središče izkustva iz duhovne in religijske sfere prestavi v družbeno-ekonomsko sfero. Marxov »edini cilj je bil ublažiti ljudsko bedo«, piše Karen Armstrong v delu V zagovor Boga (2012: 243). Morda ima prav kardinal Lubac, ko zapiše, da »niso vsi Marxovi nasledniki podedovali njegove genialnosti« (2001: 44).

Roter (1976: 132) opozarja na Marxovo stališče, da je ateizem negativna religija. Izhaja namreč iz izvorne marksistične opredelitve pojma »ateizem«, ki ga številni (tudi zavestno) pozabljajo (ali ga nikoli niso poznali): ateizem je »samo kritična religija, *zadnja stopnja teizma* (poudaril – I. C.), negativno priznanje boga« (Engels-Marx, 1964: 135).

Ali ateizem sodi med »nereligioznost« ali predstavlja zadnjo stopnjo teizma (religioznosti)? Tudi pri Marxu je ateizem zadnja stopnja teizma, pa vendar ni »nereligioznost«.

»Tisti, ki so pozorno brali Marxove tekste, so lahko ugotovili, da le-ti niso bili tako sovražni do religije, kot bi si lahko mislili tisti, ki jih niso brali; »Marx ne pravi, da je religija 'pivo' za ljudstvo« (opij je bil elegantno mamilo za ustvarjenje občutka zadovoljstva – I. C.) (Grondin, 2010). Marx je imel prav, ko je pisal o religiji kot o opiju za ljudstvo. Cerkev njegovih časov je s svojo socialno in politično vlogo prav zares bila opij ljudstva. »Enkrat sem zapisal, da ni točno, da je bila religija opij za ljudstvo, kot je rekel Marx. Opij bi ga omrtvilil, anesteziral, uspaval. Ne, religija je kokain za ljudstvo.« (U. Eco<sup>11</sup>) Recimo torej, da gre za mešanico opija in kokaina. Res je sicer, da danes zastavo od borbenega ateizma prevzema muslimanski integralizem in da bi lahko iz te perspektive marksizem in nacizem obravnavali kot čudaški poganski religiji. Ampak koliko zločinov je na njunih dušah!« (Carrière, 2011: 114) Tudi kardinal Lubac meni, da Marx religijo opredeljuje kot »opij ljudstva« (2009: 77), in ne kot »opij za ljudstvo«.

Kritiki ateizma pravijo: religije so ustvarile svetovne civilizacije, ne pa ateizem. To ni točno. Več je religij, ki niso ustvarile nobene civilizacije, kot tistih, ki so jo. Poleg tega: ali je cilj ateizma kadarkoli bil ustvariti ateistično družbo (poleg »izkrivljenega ateizma«, kakršen je bil albanski v drugi polovici 20. stoletja)?

---

<sup>11</sup> V romanu *Praško pokopališče* Eco piše: »Rekel /bi/, da je vera tudi kokain za ljudstvo, saj je hujskala in še hujska k vojniam, k pokolom nevernikov, in to velja za kristjane, muslimane in druge malikovalce.« (Eco, 2012: 23)

Ateisti se zavedajo kulturne moči religije. Mimogrede, ob vseh negativnih določilih o religiji pojma »ateizem« ni bilo zaslediti niti v Programu niti v Statutu ZKJ. Ne gre za naključje. Osnova političnega delovanja jugoslovan-  
skih komunistov ni bil ateizem, kot to dandanes hočejo prikazati zaničevalci  
Marxa, temveč razredni boj oziroma vzpostavitev socializma in socialistič-  
nega samoupravljanja. Spomnimo še enkrat: nihče ni izpeljal tako ostre kri-  
tike ateizma kot marksizem, ki ga je zvedel na zadnjo raven teizma, nega-  
tivno priznavanje boga (Roter bi dejal »negativna religija«), kritično religijo,  
negativno stvar, navadno abstrakcijo, ki pa ima v svojem bistvu religijo itd.  
A čemu pisati o tem, ko klerikalci »... bolehajo za intelektualno slinavko ... že  
stoletja varujejo pamet pred okužbo z materializmom« (Krleža, 1985: 79).

Sarajevo, september 2013

#### LITERATURA

- Armstrong, Karen (2007): Bitka za boga. Sarajevo: Šahinpašić.  
Armstrong, Karen (2012): U prilog Bogu. Zagreb: Naklada Ljevak.  
Beauvoir, Simone de (1977): Old Age. London: Penguin books.  
Boudon, Raymond (2012): Sociologija kao znanost. Zagreb: Naklada Jesenski i  
Turk.  
Carrière, Jean-Claude in Umberto Eco (2011): Ne nadajte se da ćete se rešiti knjiga.  
Čačak: Grada.  
Cavalli-Sforza, Luigi Luca (2006): Geni, ljudstva in jeziki. Ljubljana: Krtina.  
Coelho, Paulo (2011): Alef. Tržič: Učila International.  
Eagleton, Terry (2011): O zlu. Zagreb: Naklada Ljevak.  
Eco, Umberto (2012): Praško pokopališče. Ljubljana: Mladinska knjiga.  
Eliot, Thomas Stearns (1999): Krščanstvo in kultura. Ljubljana: Družina.  
Engels, Friedrich – Marx, Karl (1964): Sveta porodica. Beograd: Kultura.  
Epstein, Mihail (1998): Ver i lik. Novi Sad: Matica srpska.  
Gandhi, Mahatma (2008): Put nenasilja. Beograd: Službeni Glasnik.  
Grondin, Jean (2010): Spektakularan povratak Boga u filozofiju, Očitovanja i raz-  
lozi jednog fenomena. V: Concilium 2010 (4): 123–133.  
Introvigne, Massimo (2006): Iluminati i sionski priorat. Split: Verbum.  
Kristić, Alen (2012): Graditeljice mira. Sarajevo: TIPO.  
Krleža, Miroslav (1980): Banket u blitvi I–II. Sarajevo: Oslobođenje.  
Krleža, Miroslav (1983): Polemike 4. Sarajevo: Oslobođenje.  
Krleža, Miroslav (1985): Dijalozi i ideje. Sarajevo: Oslobođenje.  
Kuschel, Karl-Josef (2011): Židovi – Kršćani – Muslimani. Sarajevo: Svjetlo riječi.  
Laušević, Žarko (2013): Leto mine, dan nikoli: Dnevnik nekega kaznjenca. Ljubljana:  
Modrijan.  
Lubac, Henri de (2001): Drama ateističnega humanizma. Celje: Mohorjeva družba.  
Markešić, Ivan (2012): Hrvatska i Bosna i Hercegovina na križu života. Zagreb-  
Sarajevo: Synopsis.

- Popper, Karl (1994/1995): U što vjeruje Zapad? V: Jukić 24–25: 94.
- Radisavljević-Čiparizović, Dragana (2006): Religioznost i tradicija. Beograd: Institut za sociologiju FF.
- Rice, Anne (2010): Intervju za časnik Jutarnji list, 24. 11. 2010: 28.
- Roter, Zdenko (1976): Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Roter, Zdenko (1971): Priroda i struktura religioznosti u Sloveniji. V: Revija za sociologijo, 22 (2): 26–40.
- Rubić, Nela (2010): Teror purizma v BiH pod krinko vere in nacije. V: Bosna franciscana, 2010 (32): 194.
- Sabato, Ernesto (1982): Grobovi in junaki. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Stoddart, William (2012): Što islam znači u današnjem svijetu. Sarajevo: Dobra knjiga.
- Šarčević, Ivan (2005): Pretpostavke kontesitualne teologije u BiH. V: Bilten franjevačke teologije, 5 (1/2): 129.
- Šarčević, Ivan (2011): Intervju za Dan, 10. 6. 2011.
- Šušnjić, Đuro (2008): Nedovršen razgovor: Beograd: Čigoja štampa.
- Tišma, Slobodan (2012): Pitoma religiozna razmišljanja. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada.
- Ugrešić, Dubravka (2004): Intervju za Hrvatsko ljevicu, 31. 8. 2004.
- Vattimo, Gianni (2004): Mislim, da verujem: Je moguće biti kristjan v sodobnem svetu? Ljubljana: KUD Logos.
- Willaime, Jean-Paul (2007): Ultramoderne rekonfiguracije. V: Evropski glasnik, 2007 (12): 97–106.