



Srečo Dragoš

Sociološka topografija religijskih sprememb

Marjan Smrke (1996), Religija in politika: spremembe v deželah prehoda. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Izhodišče sociološkega razumevanja ljudi in dogodkov je družbena realnost. Realnost je vse, kar je lahko predmet neposrednega izkustva. Pri tem gre za nepregledno sosledje sprememb in dogajanj na različnih področjih, in ker je ta realnost družbena, je samo človek njen nosilec – le znotraj te predpostavke je lahko sociološko početje produktivno. Zato se sociologija religije kot družboslovna veda razlikuje od naravoslovnih, saj mora svoj predmet tudi razumeti in ne zgolj pojasnjevati; hkrati pa še vedno ostaja (kot vsaka druga znanost) nesposobna za preverjanje pravilnosti ali nepravilnosti katerega koli vrednotnega ali religioznega sistema. Verovanja, prepričanja, nazorske usmeritve, moralne in verske sodbe niso (so-

ciološko) dokazljive. Če tega sociologija ne ve ali pa ne upošteva, preneha biti sociologija.

Avtor knjige, na katero opozarjam s tem prispevkom, se tega dobro zaveda. Ker so njegov raziskovalni interes predvsem spremembe na religijskem področju – ne pa ta ali oni verski sistem – ga tudi opredelitev religije zanima le znotraj te povezave (njej namenja le eno stran). Zakaj je ta poudarek pomemben? Avtor opredeli (religijsko) spremembo “kot vsako menjavo stanja glede na prejšnje stanje, ki se dogodi na religijskem področju” (str. 10). Nakar tovrstno področje spreminjanja zajame po štirih kriterijih: glede na akterje, ki so njihov nosilec, glede na kvantitativne ter kvalitativne pokazatelje sprememb in glede “na vrsto religije”, ki je pri tem udeležena; tu vpelje razliko med t. i. klasičnimi, sekularnimi in civilnimi religijami. S takšnim pristopom si omogoči dvoje: spremembe lahko empirično preverja, saj je z zgornjimi kriteriji občutljiv za njihovo ugotovljivost (ko jih razlikuje na “merljive in nemerljive, prve so lahko merjene ali pa ne”). Hkrati pa si lahko pri razumevanju same religije privoščiti, kot sam pravi, “prepoznavno navezovanje na tisto tradicijo, ki temelji v opažanju, da človek dela religijo in ne religija (‘bog’) človeka” (vse na str. 10–11). S tem se izrecno osredotoča na delovanja družbenih (človeških) akterjev na religijskem področju, saj so lahko samo ta preverljiva, dokazljiva in do neke mere merljiva ter razumljiva (prestopiti to mejo bi pomenilo zaiti v filozofijo ali pa v teologijo). Ta avtorjeva poenostavitev razumevanja religije ima torej metodično funkcijo. Bralec, če tega ne upošteva, se lahko izgubi že na začetnih straneh.

Sicer je celotna monografija sestavljena iz štirih osrednjih poglavij. V njih so najprej opisani osnovni religijsko-kulturni vzorci zahodne civilizacije, ki nadalje služijo za primerjavo z vzhodnoevropskim razvojem (v času pred komunistično vladavino, med njo in po njej). Identificiranje osnovnih šestih religijskih vzorcev služi profiliranju razlik med njimi, tj. med državami, ki pripadajo posameznemu vzorcu. Med temi so najpomembnejše razlike v izrazitosti verskega individualizma, doseženi stopnji ver-

skega pluralizma in v delovni naravnosti v svet (kar predstavlja t. i. "kalvinistični element"). Prav odsotnost teh značilnosti pa je največja v dveh religijskih vzorcih – v latinskem (katoliškem) in v ruskem (pravoslavnem) – kjer se hkrati ugotavlja največji religijski monopol, verski monizem, hierarhičnost verskih institucij in v tej zvezi tudi moč družbenih konfliktov ter militantnost sekularnih religij. Kaj to konkretno pomeni in kako je do tega prišlo, je pokazano na naslednjih državah: ZDA, Velika Britanija, Kanada, Avstralija, Nova Zelandija, Švedska, Danska, Norveška, Finska, Nizozemska, Švica, Nemčija, Francija, Španija, Poljska, Slovenija, Češka (in Moravska), Slovaška, Madžarska, Rusija, Bolgarija, Romunija, Albanija, Litva, Estonija in Latvija; prav s primerjavo navedenih držav se dobro pokaže uporabnost in domet osnovnih religijsko-kulturnih vzorcev.

V zvezi s spremembami v postkomunističnih deželah pa se analiza končuje z ugotovitvami, ki so v sklepnem delu knjige pregledno strnjene po naslednjih enajstih področjih: glede na ustavnopravne spremembe, na izmerjene variacije v stopnji (samoizjavljene) klasične religiozne pripadnosti (tu se Slovenija uvršča na evropsko povprečje), glede na prisotnost oz. vztrajnost (de)sekularizacijskih procesov, na primerjavo deleža cerkvene in necerkvene religioznosti, na raven (ne)zaupanja v cerkvene ustanove in njihov ugled, na porast "praznoverja", glede na medcerkvene in znotrajcerkvene odnose, na razvojno zaostajanje posameznih cerkva (v primerjavi z istimi cerkvami na zahodu), na kompetitivnost med cerkvenimi in necerkvenimi predstavami o smotrni ureditvi cerkveno-državnih odnosov, na dinamiko rasti števila novih cerkva in sekt, na razpad nekdanjih civilnih religij ter na verjetnost vznikanja novih.

Poleg pronicljive analize, večšče uporabe empiričnih podatkov in jasnih ter uporabnih sklepov je Smrketovo delo tudi izredno aktualno za naš prostor, najbolj zaradi teh treh dejstev:

- ker gre za prvo delo pri nas, ki obravnava religijske spremembe v vzhodnoevropskih deželah na način, ki ni zamejen zgolj na njihovo zgodovino, ampak vključuje tudi najnovejša do-

gajanja v postkomunističnem času (obdobju pod vladavino komunističnih partij in spremembam po tej vladavini je namenjena celotna druga polovica knjige);

- ker gre v analizi vseh obravnavanih dežel predvsem za uporabo "svežih" empiričnih podatkov, nastalih v zadnjih nekaj letih (isto velja tudi za osupljivo bibliografijo: 299 enot);

- ker je tudi Slovenija "del tega sveta"; to pomeni, da ob politični, ekonomski, nacionalni in socialni doživljamo tudi religijsko tranzicijo, to zadnje pa na način latinskega vzorca.

Pomembnost in konfliktnost tega religijsko-kulturnega vzorca, torej tudi njegova inertnost v postkomunističnem obdobju, je obratnosorazmerna z uveljavljanjem sekularizacijskih procesov v času komunistične vladavine (ki se je uspela uveljaviti prav v deželah pravoslavnega in latinskega vzorca!). Kjer pa monopol civilne religije ni bistveno načel religijske strukture družbe, tam potekajo (po padcu tega monopola) nadaljnje spremembe v smeri krepitve dominantne religije oz. cerkve. Kajti "cerkev, ki ima možnost zavladati (s pomočjo politike in države), to praviloma tudi stori" (str. 60); kar seveda ne velja zgolj za katolicizem.

Priporočljivo bi bilo, da to ugotovitev – poleg drugih, ki jih je Smrke empirično dokazal – dobro premislijo zlasti funkcionarji političnih in religiozних ustanov. Ker so tudi od njih pomembno odvisne nadaljnje družbene spremembe na obravnavanem področju, je verjetno prav to glavni razlog, da avtor že v naslovu knjige izrecno izpostavlja razmerje med religijo in politiko (razlog: "pojavnost nedemokratične politike je povezana s pojavnostjo nedemokratičnih cerkva", str. 97). Kljub temu Smrketovo delo ne daje napotkov o tem, kaj in kako naj bi ravnali v prihodnje; ničesar ne prejudicira in ne sugerira receptov. Namesto tega ponuja temeljito analizo načinov ravnanja v preteklosti in jasno izpostavi konsekvence, ki sledijo iz posamičnih ravnanj (prav tu se namreč funkcionalnost sociologije konča; odločitve za vnaprej sprejemajo drugi).

V zvezi s prejšnjo je tudi naslednja značilnost te knjige: dosledno razlikovanje med dejstvi in

domnevami, ugotovitvami in (hipo)tezami. Če se ta razlika zamegli, je z znanostjo konec. Ta poudarek ni odveč v naših razmerah, saj so se začetki sociologije religije razvijali v tesni navezi s teologijo (dovolj zgoden poskus avtonomnejše zastavitve načrta religiozije je bil že v času svojega nastanka dosledno ignoriran; gl. članek dr. Franja Čibeja v katoliški reviji Čas, 1925/26, št. 1–2). V času pred drugo svetovno vojno se je namreč sociologija, da bi se razločila od teologije, sklicevala na racionalnost, kar pa ni bilo dovolj (navsezadnje je že sama teologija nastala kot intelektualna racionalizacija religiozних vrednot). Tako je bila že na samih začetkih zanemarjena ena od ključnih lastnosti sociološkega preverjanja: natančnost formuliranja hipotez in trditev ter občutljivost ugotovitev za odstopanja od lastnih napovedi. Tudi v tem smislu Smrketovo delo vzdrži kritično presojo, celo na tistih (maloštevilnih) mestih, kjer se njegove formulacije zdijo dvomljive – prav tam jih formulira (zgolj) kot teze in jih ne proklamira za ugotovitve.

Tu naj opozorim na eno od takšnih tez, in sicer “o antisemitizmu (v) večini krščanskih cerkva” (str. 162). Po avtorjevem mnenju naj bi antijudovstvo kristjanov bilo – “psihološko predvsem druga plat prvega nezdravega, ‘pretiranega’ odnosa do biblije in Jezusa”. Ker so Judje glavni “igralci” v bibliji (vključno z Jezusom) in ker cerkev to zgodbo uporablja kot sredstvo verske prisile, naj bi se, sugerira avtor, verniki na to “vseživljenjsko prisilo” posredno odzivali na antijudovski način (str. 98). Skratka – verniki, ki verujejo v religijo ljubezni in v Jezusa odrešenika, se hkrati tej verski indoktrinaciji posredno upirajo s sovraštvom, ko preganjajo Jude (tu se avtor sklicuje celo na T. Hribarja, čeprav ni jasno, v kakšni zvezi). Sam mislim, da ta razlaga ni najbolj logična; tudi če jo razumemo zgolj “psihološko”, ostaja neprepričljiva.

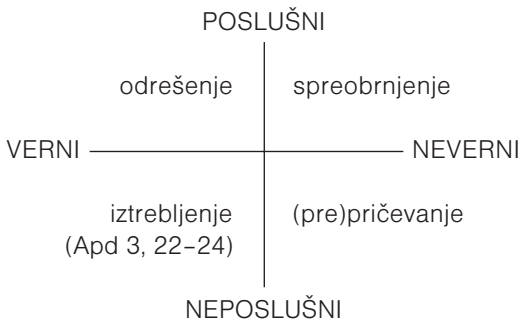
Zakaj npr. ne bi veljalo ravno nasprotno: da antijudovstvo (kristjanov) ni posledica posrednega zavračanja vsiljenega krščanstva, pač pa je neposreden izraz njegove privlačnosti, ko se je iz judovske, z obredi in predpisi zamejene ločine preoblikovalo v univerzalno (trans-etni-

no, trans-lokalno) religijo, ki je različne skupnosti integrirala z duhovno “obrezo”, ne pa jih segregirala po zunanjih znamenjih (v skladu z zahtevo, da prava “obreza je obreza srca, po duhu in ne po črki”; Rim 2,29). Če je to res, potem za antijudovstvo niso odločilni psihološki, ampak sociološki razlogi, tj. logika institucionalizacije in racionalizacije krščanstva v prvih dveh stoletjih. V kakšnem smislu?

Racionalizacija se je začela kot reakcija na judovske vojaške poraze (v letih 66–70 in 132–135 n. š.), ko je postal Mesija vse manj verjeten na vojaški način in vse bolj na duhoven. Tu pa ni odločilen psihološki premik. Ključno ni poreklo Jezusa, njegova narava ali etnična pripadnost izdajalca. Zanemarljivo je celo, ali so akterji pri tem izhajali iz predpostavke o bogu ali pa delovali brez te predpostavke – v obeh primerih je bilo treba o novi naravi odrešenja na novo prepričati tako Jude kot pogane. Prve je šel prepričevati Peter, druge pa Pavel (prim. Gal 2,7–8).

In tu se začne ključni problem. Pogoj Pavlovega uspeha je bil, da približa “pravega” boga tistim, ki ga še sploh niso poznali, pri čemer se je lahko zanašal zgolj na dva načina delovanja: le med tistimi pogani, ki so ga dejansko “slišali” in mu postali poslušni, je lahko dosegel spreobrnjenje, medtem ko je na vse druge lahko vplival zgolj s (pre)pričevanjem. Tipični petrinistični problem pa je bil hujši. Peter je bil pred tole težavo: kako Jude, ki že od prej verjamejo v “pravega” boga, prepričati v imenu tega boga, da so vseskozi živeli v “nevednosti, prav tako tudi vaši voditelji” (Apd 3,17), pri tem pa jim hkrati groziti z iztrebljenjem kot prerokbo tega istega boga? Kaj pa pomeni vernike iste vere nagovarjati, da niso prave vere, in hkrati verjeti, da ti bodo verjeli v imenu skupne vere (v istega boga)? To pomeni: biti heretik. Tako so Judje tudi razumeli prve apologete zgodnjega krščanstva v času, ko se to še sploh ni tako imenovalo (zelo verjeten opis tega je v: Apd 28, 17–28). Učinek takšnega pristopa je bil dvojen: delno uspešen in delno neuspešen. Prvi je bil dosežen na tistih Judih, ki so se kristjanizirali (in se kasneje popolnoma asimilirali), neuspešen

učinek pa je bil pri preostalih, ki se niso odločili za to izbiro (herezijo). Le-ti so s tem ostali verni, a neposlušni – tj. neuporabni za prepričevanje, ker so z vidika novega nauka veljali za nepokorne, hkrati pa bili nezmožni za spreobrnjenje, ker so že bili verni. V tem smislu nastane judovski problem v zgodnjem krščanstvu kot racionalizacijska konsekvence agitacijskih metod (Peter, Pavel), kjer ni šlo zgolj za nasprotje med vero in nevero, ampak za kombinacijo tega nasprotja z izkazovanjem (ne)poslušnosti. Da bo bolj jasno, za kaj gre, povzemam ta problem v shemi, ki ponazarja možnosti uveljavitve krščanstva v njegovih začetkih:



Iz tega izhaja, da so zgodnji (novozavezni) agitatorji – če so hoteli uspeti – morali nameniti poganom bistveno drugačen pristop kot pa Judom. Prvim, ki še niso poznali “pravega” boga (tj. “nevernim”), so boga predstavljali predvsem v privlačni luči; kot dobrega, odpuščajočega, usmiljenega, ljubečega itd. Pristop do njih je temeljil na logiki – “Do omahljivcev bodite strpni! Rešite jih in potegnite iz ognja! Do drugih pa bodite usmiljeni, vendar previdni” (Jud 22–23). To je mehkejši pristop (ponazorjen na desni strani prejšnje sheme), ki pa pri Judih ni bil uporab(lj)en. Ker ni mogel biti. Če se je namreč nesporno verovalo, da “so jim bila zaupana božja razodetja” (Rim 3,2), hkrati pa se jim je očitalo “izdajstvo”, “zavrženost”, “nevednost” (Apd 3, 13–17) itd. – potem je jasno, da je usoda zapečatenena. Bog, vsem njim skupen, ni samo milosten, blag, odpuščajoč, odrešilen, ampak tudi neusmiljen, strog, kaznovalen in

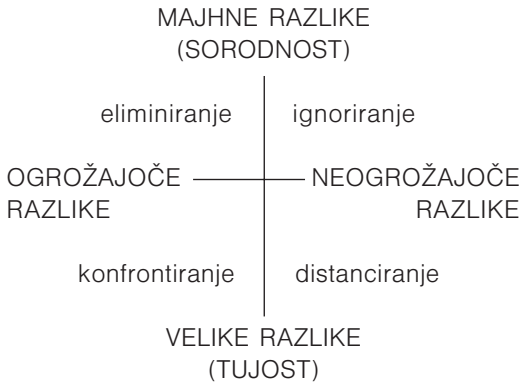
poguben. Do tistih, ki ga (še) niso spoznali, je koristno, da je popustljiv, celo tolerant; do onih, ki so ga spoznali, a se niso pokorili, pa je neusmiljen. Prve privablja, da bi se vrnili, druge iztreblja, ker so se odvrnili.

Je torej judovsko-krščanski bog lahko popustljiv do takšnih, ki ga ne poslušajo, čeprav ga poznajo: “Nemogoče! Če namreč znova zidam to, kar sem porušil, se izkažem za prestopnika” (Gal 2,18). Judje, ki so vedeli za boga, so ga iz nevednosti zavrgli, ker pa so to storili iz nevednosti, bodo kaznovani, da bodo vedeli – kar ni metafora. Še danes se to razlaga dobesedno. Npr.: nosilec najvišjega slovenskega državnega odlikovanja, akademik dr. Jože Krašovec, dopušča, da – “Vsak ima svobodo, da se ‘skrega’ in gre drugam.” Takoj za tem pa dodaja, da “ni logično pričakovati, da bo skupnost odobravalna vse; posebno pa ne, da ga sprejme nazaj /.../ Prelom s prvotno skupnostjo je preveč huda stvar, da bi lahko človek odločal o odpuščanju”. Tu je na delu ista svetopisemska logika, ki jo Krašovec izrecno izpostavlja: “Na zvestobi stoji ali pade življenje posameznika in skupnosti”, čeprav ima po njegovem “krščanstvo najbolj vsestranske osnove za odpuščanje” (intervju v Novi reviji, 1993, 136/137).

Kako pa se je lahko zakoreninilo to trdovratno prepričanje, da je odpuščanje sicer možno, a brez dopuščanja (drugačnosti, izbire), da si nekdo, ki se je odločil od nekoga, ne zasluži ne vrnitve in celo ne življenja; kako je prišlo do tega in s čim se obnavlja? Z institucionalizacijo.

Institucionalizacija verskega pomeni (rečeno v terminologiji Rudolfa Otta) operiranje na tistem področju svetega (“numinoznega”), ki se prežema z racionalnim, to pa z namenom, da se sakralizira (uzurpira). Na ta način je razmah krščanstva kot religije (reglementacije svetega) nujno prišel do točke, ko so se tudi na normativni ravni utrdile enake strategije, ki sta jih prakticirala že Peter in Pavel. Njihovo bistvo je soočenje z razlikami. Te razlike pa niso samo majhne in velike (glede na kanon), saj so obojne lahko ali vztrajne, nepopustljive, zagrizene (tj. z institucionalnega vidika zelo ogrožajoče) ali pa manj ogrožajoče, ker so prilagodljive,

nevtralne oz. neproblematične. Iz kombinacije teh možnosti so izšle strategije monopolne organizacije, ko se je soočala z judovskim vprašanjem (z njim najprej in najbolj):



Iz tega se vidi, katera strategija je bila namenjena Judom (ne samo njim). Za krščanstvo je judaizem, kot rečeno, tisti verski nauk, ki mu je najmanj različen in hkrati že od vsega začetka najbolj konkurenčen. Le odnos do nekonkurenčnih razlik, ker niso ogrožajoče, je lahko na način distance ali pa ignorance (tudi koopcije, kjer pa razlika že izgine kot razlika); pri ogrožajočih razlikah pa je uporabna le konfrontacija – razen če so takšne razlike majhne in (še) ostajajo tako rekoč v lastni hiši. V tem primeru konfrontiranje ni možno (toliko bolj, če je sistem navznoter nerazmejen), uporablja pa se izločevanje, izobčevanje, izključevanje in iztrebljevanje (zato je bilo v eliminiranem pogosto anatemiziranje). Kar so Judje, ko so bili v večini, počenjali prvotnim kristjanom, to so kristjani, ko so bili v večini, počenjali Judom (in drugim heretikom iz lastnih vrst).

Sistemska ekskluzivnost, ki se prilagaja okoliščini z izključevanjem verskih razlik na podlagi oženja lastnih kriterijev o tem, kaj je prav(overno) in kaj ni – tak pristop slejkoprej raztegne antijudaizem na metaforo. Jude išče in najde tudi tam, kjer jih ni (več). Od tod tudi antijudovstvo v našem predvojnem katolicizmu, kjer je to pomenilo predvsem antikapitalističnost, antimaterialističnost, antikomunističnost in antiliberalističnost (npr. pri Kreku). Danes pa se z

isto besedo, s katero se je od vsega začetka označevala narava Judov – “zakrknjenost” (Rim 9,18) – z isto besedo se danes meri na vse nevernike:

“Čedalje bolj čutim, da pravega ateista sploh ni, ker to ni mogoče/.../ Če pa smo žrtev ateistične vzgoje, to pomeni, da smo usodno pohabljeni.” (Jože Krašovec, Mag, 1996, št. 39, str. 42.)

“V resnici je zakrknjenje pojav skrajne oblike človekove nevere. Kdor radikalno zavrača božjo avtoriteto in delovanje, se na vsak božji poseg odziva z jasnejšim znamenjem nevere, se pravi z zakrknjenostjo/.../

Za zakrknjenega nevernika ni in ne more biti usmiljenja” (Jože Krašovec, Razgledi, 1996, št. 20, str. 4.)

Nočem reči, da je to napoved dobesednega iztrebljanja nevernikov. Utegne pa biti ilustracija prejšnje teze, namreč da je danes antijudovstvo nekaj drugega, kot je bilo včasih. Iz strategije za vzpostavitev lastne identitete, iz strategije za diferenciranje majhnih razlik – tistih sorodnih, nastalih znotraj “nas”, da so se lahko anatemizirali – iz te prvotne strategije se zdaj judovstvo metaforično razteza na razlike, ki so, nasprotno, največje in najmanj ogrožajoče (za vero). Kako naj namreč nevera (ignoranca do boga) ogroža katerega koli boga, če pa ga ne pozna, ga ne namerava spoznati in se dela, (kot) da ga ni? Ki je niti ne briga, kaj vera in nevera sploh pomeni? Prava nevera ni nasprotna veri (za razliko od antivere, npr. kakšne oblike civilne religije); pač pa verjamem, da je lahko nevera, podobno kot vsaka druga vera, razumljena kot konkurenca tistim, ki si monopolizirajo kontaktiranje z nadnaravnim (saj pri tovrstnih profesionalcih kriterij o tem, kdaj je ta kontakt vzpostavljen in kdaj ni, nikoli ni dovolj jasen; zato nujno čutijo konkurenco tudi tam, kjer je ni, npr. v znanosti, v necerkveni umetnosti, v sodobnem načinu življenja, v verskem pluralizmu itd.).

Ni najbolj primerno, da sem se pri prikazu izvrstne knjige Marjana Smrketa zadržal ravno pri snovi, ki sploh ni njen predmet in ki jo avtor

bežno omeni vsega skupaj na treh mestih (in to le v nekaj vrsticah). Namen moje reakcije je zgolj ta, da njegovo tezo o antijudovstvu – kot psihološkem odporu kristjanov do lastnega krščanstva – soočim z nasprotno možnostjo, kjer antijudovstvo nastane kot strateški produkt krščanske agitacije v času uvajanja njegovega monopola. Ne nastane kot odpor do njega, ampak kot sredstvo zanj; torej ne na iracionalni oz. "psihološki", ampak na racionalni, sistemski ravni. Seveda gre tudi tu, enako kot pri Smrketu, zgolj za tezo (in nič več).

Za razliko od te teze pa ves preostali Smrketov tekst govori o dejstvih, aktualnih za čas, ki prihaja. Zato je knjiga vredna pozornega branja.

Bojan Baskar

Mediteran v zahodnoevropskem ključu

**João de Pina Cabral in John Campbell (ur.)
EUROPE OBSERVED (Opazovanje Evrope)
Macmillan Press, 1992, 202 str.**

Po štirih letih, ki so pretekla od publikacije tega zbornika, se zdi, da s časom samo pridobiva, čeprav se ni uveljavil kot visokoreferenčno delo antropologije Mediterana. Prve verzije besedil v zborniku so sicer še starejše, saj so bila predstavljena na kongresu ruralne sociologije v Bragi (Portugalska) leta 1986.

Devet od desetih prispevkov v zborniku zadeva etnografijo južne Evrope (Španija, Portugalska, južna Italija, Grčija in Ciper), en sam etnografijo zahodne Evrope (Bretanja). Pet avtorjev izmed desetih nosi imena, ki so med najbolj zvenečimi v polju antropologije Mediterana: iz pionirske generacije, ki je po drugi svetovni vojni vzpostavila sodobno socialno antropologijo Mediterana, sta navzoča John Campbell in Julian Pitt-Rivers, druga tri prestižna imena nosijo občutno mlajši antropologi: João de Pina-Cabral, Peter Loizos in Michael Herzfeld. Zakaj tedaj v naslovu zbornika Evropa in ne Mediteran (oziroma, kaj išče v zborniku etnograf Bretanje)? Prvi razlog se imenuje Pina-Cabral: ta portugalski antropolog meni, da je Mediteran neustrezna kategorija; zavzema se za konstitucijo manjših etnografskih področij, predvsem pa za obravnavo Portugalske v kontinuiteti z atlantsko-zahodno Evropo (od tod potreba po vključitvi bretonskega terena). Etnografski tereni, na katere se nanaša zbornik, na zemljevidu zarišejo krivuljo v obliki črke S: Ciper–Grčija–Italija–Španija–Portugalska–Bretanja. Drugi razlog, ki s prvim ni v protislovju, je strateška odločitev, ki je botrovala selektivnemu izboru ude-