

# Ekonomija in religija – od označitve religioznih trgov do preučitve njihove dinamike

Poskus ekonomske teorije religij je zakrivil že klasik politične ekonomije A. Smith, ki v svojem delu *Bogastvo narodov* namenja temu pozornost, ki je dolgo ostala neopažena. Zato ni nenavadno, da se avtorji, ki se jim zdi ta tematika ponovno aktualna, sklicujejo v izhodišču prav na njegovo epohalno delo. Ni dvoma, da je postal fenomen verskih ustanov aktualen zaradi njegove holistične teorije, po kateri je ekonomski zakon vseprisoten in vedno aktualen. To velja tudi za religiozne skupnosti, ki so v ekonomskem pogledu izenačene z gospodarskimi in jih imenuje religiozne firme. Zakon ekonomije torej vlada tudi takšnim organizacijam, katerih cilji so daleč od posvetnih in ki se v končni posledici ne morejo izogniti tistemu, kar se dogaja na Zemlji.

A. Smithu, ki je v ozadju raznovrstnih dogajanj predvideval delovanje nevidne roke trga, se je zdelo takšno tolmačenje prepričljivo, vendar pa ta njegova postavka dolgo ni postala zanimiva za širši krog teoretikov oziroma raziskovalcev. Vzrok je predvsem v tem, da je velik del raziskovalcev menil, da so pojavi znotraj religioznega polja izpostavljeni sicer zelo dolgotrajnemu, a vseeno počasnemu izumiranju in so torej bolj zanimivi v njihovi končnosti kot v njihovi živosti. Veliko bolj aktualno je postalo ukvarjanje s tako imenovanimi sekularizacijskimi procesi in trendi, ki so če že ne univerzalni, pa vsaj prevladujoči in ki jih v končni posledici dokazuje preprosta statistika upadanja rednih obiskovalcev cerkvenih obredij.<sup>1</sup>

Potreben je bil torej miselni zasuk, ki je sekularizacijske procese

<sup>1</sup> L. Iannaccone v svojem članku o religiozni tržni strukturi povzema podatke iz Barretove Svetovne enciklopedije krščanstva (*World Cristian Encyclopedia*, 1982), kjer so vidni nekateri dolgoročnejši trendi v zvezi z rednimi obiskovalci verskih obredov.

vzporedno z drugimi umestil v širši kulturno-zgodovinski okvir, v okviru katerega so izgubili svojo univerzalno perspektivo. S tem ko so nekateri avtorji poudarjali umeščenost takšnega razumevanja v okviru specifične evropskega razsvetljenstva, so, kot npr. D.Martin, odkrivali njegovo kulturno zgodovinsko omejenost in osredotočenost na evropski prostor. Drugi so iskali in našli rešitev problema iz drugačnega zornega kota, in sicer v odkrivanju osebnih vidikov religioznosti, ki naj bi razkrivali manko religije v institucionalnem okviru. Eno izmed soočenj s teorijo sekularizacije je tudi teorija religioznih trgov oziroma ekonomska teorija religije, katere teoretična ponudba postaja čedalje bolj raznovrstna.

Ekonomska teorija religij ima tako kot ekonomska teorija nasploh številne vidike in eden teh je makroekonomski, ki tudi odpira osnovne dileme tega področja, kjer, kot pravita Chaves in Cann (1992:172): “na makro ravni je centralno pojmovanje, da bi morali religiozni trgi delovati tako kot drugi trgi in da bi več tekmovanja moralo proizvesti religiozni produkt, ki je bližje potrošnikom”.

Eden prvih, ki je opazil in tudi operacionaliziral zvezo med sekularizacijskimi trendi in ekonomijo, je bil L. Iannaccone. Pri tem je izhajal iz Smithovih predpostavk o delovanju ekonomskih zakonitosti na področju religije ter podrobneje razčlenil ekonomski vidik delovanja religioznih institucij oziroma njihovo ekonomijo. Delovanje religioznih ustanov je v odnosu do tržne ekonomije v grobem razčlenil na tri vidike (Iannaccone:1991,161–163):

Preprosta monopolna cerkev, ki maksimira stroške in na ta račun povečuje svoj dobiček na eni strani, na drugi pa siromaši in strogo regulira in poenostavlja ponudbo. To lahko počne le s pomočjo moči prisile. Iannaccone navaja v ta namen primer srednjeveške katoliške cerkve, ki kot prejemnik rentnih pravic postaja čedalje zanimivejša v raziskovalnih krogih.

Regulirani trg: drugi veliko pogostejši in lahko bi rekli prav značilen za evropske razmere je, kot pravi, nastanek močno subvencionirane državne ali s strani države podprte religijske firme, ki proizvajajo javno religijo. Država podpira najmočnejšo cerkveno ustanovo deloma ali v celoti s pomočjo davčne politike, kar seveda lahko pogojuje na različne načine. Dvostransko urejanje javne religije gre seveda v škodo tretjega partnerja – porabnika njenih storitev in prav tu Iannaccone zelo jasno in natančno analizira omejenost v obliki pretirane regulacije. Najprej gre tu za neučinkovitost, povzročeno z mankom konkurence, njeni akterji pa v okviru možnosti poskušajo še povečevati lastno korist v smeri zagotovitve rentnih odnosov. Tudi če gre v okviru javne religije za večjo stopnjo svobodnega odločanja, pa pomanjkanje konkurence sili porabnika k njeni podpori, ne glede na kakovost ponudbe.

Javna religija predvideva različne vrste povezav med religioznimi funkcionarji in oblastjo, ki poskuša tako ali drugače unovčiti te storitve. Takšna navezava je lahko zelo neprijetna in zavrača del

kritičnega očesa javnosti, ki bi sicer potencialno uporabljal njihove storitve. Prav te vrste navezava lahko v konkretnem političnem položaju pomeni pravicato politično mobilizacijo tako na eni kot na drugi strani, ki lahko do temeljev določa politične razmere v neki državi. V tem pogledu so razpoznavni tudi elementi političnega položaja v naši družbi. Poleg tega javna religija zožuje sortiment religiozne ponudbe – tu ne gre samo za indoktrinacijo, ki je povzročena z njenim v veliki meri monopolnim položajem oziroma z zvezo med Cerkvijo in državo, temveč zaradi manka konkurence, ki povzroči značilno raznovrstnost religijske ponudbe. In ne nazadnje Iannaccone poudarja trdoživost takšnega položaja, na katerega vpliva pomen generacijskih povezav, še posebej v okviru družine. Gre za blago, ki se v veliko večji meri “podaja” iz oči v oči, saj nastaja potreba po njem v družbenem okviru, v neposrednih odnosih med ljudmi. Ta tako živa dobrina je torej dostopna na določen način, ki ga ne moremo na hitro spreminjati. Zato so učinki delovanja javne religije zelo dolgoročni.

Tretji model je model svobodnega trga, kjer si različne cerkve prizadevajo povečati število članov in tržni delež. To je mogoče tako z nižjimi vhodnimi stroški, večjo učinkovitostjo kot tudi z raznovrstno ponudbo. V praksi je takšen tipičen položaj značilen za severnoameriški trg religij (ZDA, Kanada v manjši meri), na katerem tekmuje nekaj tisoč verskih skupnosti.

Gre za tri različne modele, ki se nanašajo na tri različne empirične situacije, ki v obliki ekonomske teorije prikazujejo kontinuiteto oziroma diskontinuiteto s to teorijo in hkrati postavljajo vprašanje soodvisnosti med različnimi modeli v obliki sistemske teorije. Vidna je diferenca med sistemi, ki jo razmejujejo in samimi sistemi. Značilnost posamičnih modelov namreč kaže na drugačno značilnost drugega modela in ga s tem pojasnjuje. Še posebej je to značilno za model razvite tržne ekonomije in v povezavi s tem za celotno makroekonomsko teorijo religioznih trgov – v veliki meri se postavke te teorije oblikujejo prav glede na manko nekaterih kategorij pri drugih dveh sistemih. Za model razvite tržne ekonomije pa je v tem razločevalnem pogledu značilno, da je bolj označevalen kot preostala dva in tudi bolj diferenciran.

Že na prvi pogled bi brez kakšnih velikih razmislekov lahko zatrдили, da je treba iskati vzroke za takšno opredelitev v razliki med tržnimi strukturami religioznih ekonomij, ki jo v ekonomskem izrazoslovju označujemo z monopolno, oligopolno in polipolno tržno strukturo. Tako bi lahko utemeljili kot temeljno merilo razlikovanja med modeli religiozni pluralizem. Na tej podlagi namreč lahko izluščimo delovanje trga v ameriški religiozni ekonomiji in njeno izrazito tržno usmerjenost. Vendar pa, kot bomo videli, je religiozni pluralizem pomemben, vendar ne ekskluziven indikator razvite tržne ekonomije in ne more pojasniti delovanja makroekonomske teorije delovanja religioznih trgov v celoti.

## **Problem empiričnega raziskovanja delovanja trgov religij**

Teoretična zasnova preučevanja religioznih trgov je le navidezno preprosto. Veliko bolj zapletena postane, ko se spustimo na empirična tla in tisto, kar je iz teoretične daljave videti tako jasno in preprosto, se kmalu pokaže kot kompleksno. Kot smo že omenili, je temeljna predpostavka, da je religiozni trg le eden izmed drugih trgov, za katerega prav tako držijo koncepti kot so podjetništvo, podjetja, tržni deleži, segmentirani trgi ... Ekonomijo religij v osnovi sestavljajo religiozna podjetja, ki na trgu tekmujejo za svoje potrošnike. Njihova uspešnost je odvisna, kot pravita Finke in Clark, "od aspektov njihove organizacijske strukture, predstavitve prodaje, njihovega produkta in marketinških tehnik" (Finke, Clark, 1993:17).

Vendar poleg podobnosti obstajajo tudi razlike, kajti religiozne storitve niso čisto navadno blago, ki bi ga lahko našli vsepovsod. V potrošnikovem sortimentu imajo prav gotovo poseben položaj in je zato v nasprotju z razpoložljivostjo navadnega blaga. Medtem ko so navadne vrste blaga proizvedene na podlagi konkretnega tehnološkega postopka, ki je bolj ali manj znan, pa se produkcija teh storitev prikazuje kot v večji ali manjši meri zunaj človekovega dosega. To sili v ekskluzivizem posebne vrste, ki poudarja pomen tovrstnih storitev nad drugimi, pri tem pa seveda nima določenih objektivnih meril za ocenitev takšnega položaja. Vendar pa je nebeški vir religioznih storitev le v navideznem nasprotju s tržno produkcijo na Zemlji, saj ravno ta vir omogoča zelo raznovrstno ponudbo.

Številni avtorji, ki so poskušali to zasnovo empirično proučiti, so se znašli predvsem pred metodološkimi dilemami. Izkaže se, da je treba tako enovit koncept, kot je trg religij, podrobneje opredeliti in določiti njegove komponente. To se je pokazalo predvsem tam, kjer se je kot edini kazalec delovanja religioznih trgov predvideval religiozni pluralizem in s tem poenostavil Smithov koncept religioznih trgov. Primer takšnega raziskovanja je delo Finka in Starka iz leta 1988 *Religious capital in sacred canopy, Religious mobilization in American cities*, kjer avtorja prikazujeta pozitivno korelacijo med religioznim pluralizmom in religiozno participacijo v ameriških mestih leta 1906. Kasnejša raziskava Landa, Deana in Blaua iz leta 1991, ki je raziskovala povezavo med religioznim pluralizmom in religiozno participacijo v ameriških deželah (counties), teh rezultatov ni potrdila.

Tako sta Chaves in Cann poskušala analizirati to dilemo z osredotočenjem na stopnjo reguliranosti religioznih trgov kot pomembnega dejavnika delovanja le-tega. Tako poskušala razrešiti nenavaden položaj na mednarodni ravni, ki kaže na težko dojemljiva nesorazmerja, ki nikakor ne potrjujejo, da je religiozni pluralizem edini pomembni dejavnik religiozne ekonomije.

Proučevanje različnih tržnih struktur je pokazalo, da obstajajo poleg religioznega pluralizma še drugi kazalci, ki pojasnjujejo živost

religioznih pojavov in ki ostajajo v razmerah razvite tržne strukture bolj ali manj nevidni. Tudi proučevanje razlik med številom rednih cerkvenih obiskovalcev (tedenskih) nam kaže velike razlike med posameznimi državami ne glede na religiozni pluralizem in bolj ali manj razvito tržno strukturo. Pri tem se moramo vprašati, ali pomeni večje število verskih skupnosti v neki družbi že garant za religiozni pluralizem, saj nesorazmerje med močno cerkvijo na eni strani in kopicjo manjših verskih skupnosti zagotovo še ne pomeni razvitega religioznega pluralizma. Verjetno je treba za natančnejšo opredelitev pojma pridobiti vpogled v samo tržno strukturo religij v neki družbi. V tem pogledu tudi sam pojem religioznega pluralizma ni povsem preprost.

Prav gotovo pa je religiozni pluralizem eden najbolj temeljnih dejavnikov delovanja religioznih trgov, ki je tesno povezan s problemom regulacije religioznih ustanov, oziroma širše, problemom ločitve med cerkvijo in državo. Če pogledamo nastajanje verskega pluralizma v severnoameriški zgodovini, je ta povezanost še bolj očitna. Tako kot so posamezne verske skupnosti nastajale in bile financirane podobno kot v matični državi, npr. s cerkvenimi davki, pa je postopoma s širjenjem števila denominacij nastalo neskladje med njimi in novejše ter agresivnejše so zahtevale enak sistem regulacije oziroma deregulacije. To se je z nastankom Združenih držav Amerike tudi zgodilo. V ozračju pluralizma so v imenu konkurence med številnimi denominacijami samimi nastale zahteve po ločitvi cerkve in države, ki jo je T. Jefferson označil s sintagmo zidu med cerkvijo in državo. To še danes pomeni, da je ustanavljanje kot tudi obiskovanje verskih obredov in drugih aktivnosti popolnoma zasebna zadeva, tako da država niti ne predpisuje niti ne onemogoča kakršnegakoli ustanavljanja verskih skupnosti. Prav tako tudi ni obvezna do financiranja verskih ustanov s pomočjo davkov ali česa podobnega. To zelo preprosto in kar se da jasno izraža prvo dopolnilo k ameriški ustavi, ki pravi, da kongres ne sme sprejemati nobenega zakona, ki zadeva ustanovitev religije ali prepoved svobodnega izvrševanja le-te. Vendar pa, če je zid še tako debel, ne more preprečiti kakršnegakoli stika in tako je tudi na tem področju, kjer kljub temu v pravni praksi nastajajo posamezne bolj zapletene dileme.

Če vzamemo kot za edino merilo živosti religioznih fenomenov religiozni pluralizem oziroma njegovo negacijo v obliki religiozne koncentracije, se pokaže na ravni meddržavnih primerjav zanimiva slika. Povedano preprosto, to merilo zelo dobro pojasnjuje položaj v pretežno protestantskih državah, kjer je religiozni pluralizem očitno povezan z živostjo religioznih pojavov. Tako se pokažejo precejšnje razlike v številu tedenskih obiskovalcev verskih obredov med npr. ZDA (več kot 40 odstotkov v 80. letih) na eni strani in npr. skandinavskimi državami (manj kot 10 odstotkov). V luči takšne primerjave je težko razložiti, ali v to sliko vključimo pretežno katoliške države. Na prvi pogled se zdi, da je pogosto obiskovanje

cerkvenih obredov v pretežno katoliških državah povsem neodvisno od religioznega pluralizma. V resnici je ravno narobe, pretežno katoliške države imajo pogosto, kot opozarja Iannaccone, večji delež obiskovalcev verskih obredov. Kot mogočo rešitev je Iannaccone predpostavljala večjo notranjo raznovrstnost znotraj katolicizma, predvsem pa na nedorečenost ekonomske teorije religij.

Chaves in Cann sta se pri definiranju reguliranosti trga religij znašla pred novo metodološko dilemo – stopnja reguliranosti religiozних institucij je ohlapen pojem, ki ga je težko kvantificirati glede na v številnih državah zelo različen empirični položaj. Tako sta reguliranost religiozних struktur ovrednotila s šestimi kazalci – in sicer glede na to, ali:

- obstaja edina uradno priznana državna cerkev
- država določa oziroma daje soglasje pri imenovanju cerkvenih voditeljev
- država neposredno izplačuje plače cerkvenemu osebju
- obstaja sistem pobiranja cerkvenih davkov
- država neposredno subvencionira poleg z davčno regulativo še z upravljanjem, vzdrževanjem in kapitalskimi izdatki za cerkve (M.Chaves, D.E.Cann, 1992:280)

Tako dobljeni podatki so pokazali popolnoma drugačno sliko v primerjavi s tisto, ki jo dobimo, če vzamemo za merilo živosti religije samo religiozni pluralizem. Neposredno merjenje delovanja religiozних trgov se izkaže za učinkovitejše, saj v marsičem razloži tudi položaj v evropskih – pretežno katoliških – državah, med katerimi se pokažejo precejšnje razlike. Chaves in Cann navajata kot razvpit primer razliko med Irsko in Belgijo, ki kotirata s stališča religioznega pluralizma približno enako, s stališča državne reguliranosti cerkvenih ustanov pa je med njima velika razlika – medtem ko za irsko katoliško cerkev velja v tem pogledu stroga ločenost od države, pa za belgijske velja v ekonomskem pogledu precejšnja prepletenost. Prav ta odločilna različnost regulacije pa se odraža tudi v veliki razliki med številom rednih cerkvenih obiskovalcev pri belgijskem in irskem primeru.

Podatki o obiskovalcih verskih obredov v nekaterih državah:

Države	tedensko	mesečno	letno	nikoli
ZDA	30,0 %	23,4 %	4,9 %	17,5 %
Z.Nemčija	10,9 %	11,1 %	12,5 %	34,9 %
Španija	18,4 %	12,0 %	4,0 %	32,9 %
Švedska	2,6 %	6,7 %	12,8 %	44,0 %
Norveška	3,0 %	7,5 %	14,0 %	41,7 %
Švica	9,5 %	12,5 %	9,9 %	33,1 %
Slovenija	18,7 %	11,2 %	6,7 %	28,6 %
Hrvaška	21,2 %	14,65 %	5,5 %	15,7 %

Toš Niko et al.: Slovensko javno mnenje 1995/2, Mednarodna raziskava vrednot

Chaves in Cann sta torej z dokazovanjem povezave med državno reguliranostjo cerkvenih ustanov in živostjo religioznih pojavov dokazala pomembnost teorije religioznih trgov, vsaj v večjem številu primerov pa tudi nekatere odklone. Tudi v samih katoliških državah so se pokazali odkloni v nekaterih primerih (npr. Francija), ki pa sta jih pripisovala drugim, ne ekonomskim, temveč kulturnozgodovinskim kazalcem.

Predpostavka o povezanosti med tržnim delovanjem religioznih ustanov in njihovo regulacijo s strani države v veliki meri podpira teorijo delovanja religioznih trgov, vendar pa v končni posledici ne zanika sekularizacijskih procesov, saj po nekaterih raziskavah, ki jih navajajo tudi zagovorniki te teorije, število obiskovalcev verskih obredov kljub temu postopoma in zelo počasi upada. Ali pomeni torej delovanje ekonomskih zakonitosti na področju religije le upočasnitev dolgoročnejših, toda usodnejših trendov?

### **Dinamično razumevanje religioznih trgov**

Odgovoriti moramo, da so pripadniki teorije religioznih ekonomij poskušali najti odgovor tudi na te dileme. Tako R. Stark in W.S. Bainbridge v svojem delu *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* iz leta 1985, že na začetku navajata svoje prepričanje:

“Družboslovni znanstveniki so napačno prečitali prihodnost religije, ne samo zato, ker so tako vneto želeli, da izgine, temveč predvsem zato, ker jim ni uspelo prepoznati dinamične narave religioznih ekonomij. Osredotočiti se na sekularizacijo pomeni ne znati videti, da je ta proces le del širših in recipročnih struktur. Ker so religijo napačno enačili s posebnim nizom religijskih organizacij, so si zahodni intelektualci napačno razlagali sekularizacijo teh skupin kot zaton religije na splošno. Toda neumno je gledati samo sončne zahode in nikoli opazovati jutranje zarje, zgodovina religij ni samo vzorec upadanja, temveč je prav tako vzorec rojevanja in rasti.”

Eden takšnih poskusov je delo Finka in Starka iz leta 1992 *The Churching in America 1776–1990, Winners and Losers in our Religios Economy*. Že v naslovu je podano dovolj jasno sporočilo, proučiti dolgoročne trende na tem področju oziroma ugotoviti dinamiko njihovih medsebojnih odnosov .

Najprej je treba povedati, da je bil namen avtorjev predvsem preveriti empirično sliko religioznega udejstvovanja od kolonialnih časov naprej v Združenih državah Amerike in raziskovanje različnih trendov v teh obdobjih. Na podlagi dobljenih podatkov sta dobila sliko o postopnem, a vztrajnem povečevanju števila obiskovalcev verskih obredov v ameriški zgodovini, kar sta označila tudi v samem naslovu knjige kot “pocerksenjenje” Amerike (*the Churching of America*). Vendar pa to povečevanje ni bilo premočrtno – zanj je

značilna zelo različna dinamika – in prav dinamika medsebojnih razmerij v tem procesu je še posebej zanimiva, lahko bi rekli ključ za nastanek predpostavk njune teorije.

Tako je za začetno kolonialno obdobje značilna nizka stopnja verskega udejstvovanja, ki je v nasprotju z našimi predstavami o prevladujočem puritanskem ozračju v tem obdobju. Z ameriškim osvajanjem Zahoda nastane zanimiva situacija – namesto uveljavljenih religij začnejo pridobivati nove člane nove sekte, ki postajajo čedalje bolj množične. Eden ključnih dejavnikov razlik med njimi je njihova pravna ureditev – tako so nekateri že v tistem času potrjevali Smithove besede, po katerih duhovniki, ki glede plačila in zaposlitve niso odvisni od svojih faranov, zanemarjajo svoje dolžnosti in ne razvijajo potrebnih sposobnosti za prebuditev verskega prepričanja. Prav to je postajalo značilno za tako imenovane etablirane denominacije. Tudi po ameriški revoluciji, ko so etablirane religije izgubile svoj privilegirani položaj, se niso znašle v razmerah ostre tržne konkurence.

V nasprotju z njimi pa je za tako imenovane nove sekte, v začetnem obdobju so bili to baptisti in metodisti, značilno prav nasprotno – neverjetna, skoraj megalomanska rast. Bistvo razlik med obema je v zelo dinamično marketinški dejavnosti drugih, ki je našla najpopolnejši odraz v verskih preporodih ali revivalih. Številni preučevalci verskih preporodov so bili prepričani, da je do tako množičnega in spontanega izbruha religioznosti prihajalo v izjemnih okoliščinah in da so bili v teh primerih odločilni zunanji vzroki. Avtorja sta prepričana, da verski preporodi (revivali) kot odraz težkih ekonomskih okoliščin ali celo množične histerije niso nikoli obstajali. Ravno narobe, bili so rezultat natančno načrtovanih in preiščenih aktivnosti, kot nam dokazuje eden njihovih očetov in prav gotovo eden njihovih najuglednejših izvajalcev George Whitefield. Njegove prav gotovo izjemne glasovne sposobnosti so bile uporabljene v skrbno načrtovani situaciji in podprte s široko načrtovano reklamno akcijo in ne nazadnje potrebnim denarjem.

Podobno velja za drugo veliko prebujenje v prvi polovici 19. stoletja, v katerem je blestel C.G.Finney, ki je videl pogoj za zdravo cerkveno skupnost v njeni ciklični obnovi skozi povezave med ljudmi, ki ji potem vračajo privrženost, da bi z jasnimi in natančnimi navodili izpeljal zadevo. V svojih Predavanjih o verskih preporodih je 1835 dejal: "... verski preporod ni čudež ali odvisen od čudeža v kateremkoli pomenu besede. Je čisto filozofski rezultat pravilne uporabe določenih sredstev – tako kot katerikoli drugi učinek proizveden z uporabo sredstev." (1987: 804). V povsem praktičnem duhu pa je narekoval, da je potrebno dobro zračenje, da preveč petja prinese zmedo, da morajo biti molitve kratke toda intenzivne, da morajo psi in majhni otroci ostati doma, da duhovniki ne smejo omahovati pri soočenju z grešniki in jih v javnosti grajati z imenom ter da se konverzije, ko je konvertiranec pod vplivom alkohola, redko opravljajo.



Tudi za kasnejše religiozne kampuse sta značilni zelo natančna organizacijska shema in natančno določena prostorska ureditev. Ta na videz anarhična in spontana gibanja pomenijo šolo vsem tistim, ki jim ni tuje razmišljanje o nujnosti izpostavljanja verskih storitev v okviru tržne ekonomije oziroma čim bolj približati te storitve potrošniku. To, kar so potujoči pridigarji počeli v najbolj neposrednem smislu, je bila temeljna vrednota nekaterih takratnih denominacij.

V nasprotju z njimi pa je bila za druge, že uveljavljene denominacije značilna toga organizacijska struktura in predvsem pomanjkanje duhovščine, ki je bila dobro plačana in izobražena in seveda nepripravljena za nove izzive. Duhovščina rastočih denominacij je bila slabo izobražena in neposredno povezana s svojim matičnim okoljem, kar so dokazovali pogosti laični pridigarji ali pa pridigarji – kmetje, ki so poleg cerkvene službe opravljali še delo na kmetiji.

Finke in Clark navajata v svojem delu (1992:80) izsek iz časopisnega članka, ki zelo nazorno prikazuje vztrajnost in odločnost krožečih pridigarjev v 19. stoletju: Richard Noley, eden znamenitih tovrstnih pridigarjev, je opazil sveže sledi voza v gozdu in kmalu našel emigrantsko družino, ki se je pravkar nameščala na tleh svojega novega doma. Mož je pravkar izpregel vprego in žena je pripravljala ogenj. "Kaj?" je vzkliknil kolonist, ko je zaslišal pridigarjev pozdrav in pogledal njegovo značilno pojavo, "ste me že našli? Še en metodistični pridigar. Zapustil sem Virginijo, da me ne bi našli, odšel sem v Georgijo in mislil, da sem se jim izognil, toda dobili so mojo ženo in hčer v cerkev, potem sem s tem nakupom našel košček zemlje in bil prepričan, da bom imel mir pred pridigarji, a tu se znajde eden pred mojim vozom, ko ta še ni razložen."

Vse to je odražala tudi bolj demokratična organizacija, ki je dovoljevala večji vpliv javnosti na cerkveno udejstvovanje tudi pri metodistih, za katere je sicer značilna toga organizacijska struktura. Stare, že uveljavljene denominacije so v takšnih razmerah poskusile zaustaviti zmagovit pohod konkurence s kartelskimi dogovori med njimi, kar pa jim je dolgoročno samo škodovalo. Medtem ko je vpliv konkurence naraščal, je njihov tržni delež počasi, a zanesljivo upadal.

Podoben trend je po mnenju avtorjev značilen za celotno obdobje ameriške zgodovine, ki se kaže v upadanju številčnosti enih denominacij in naraščanju števila drugih. Tako je kasneje prišlo do vzpona južnih in baptistov in katolikov, katerih vzpon je začel upadati v 60. letih. Zelo pomemben kazalec upadanja neke denominacije je po prepričanju avtorjev sekularizacija njihove doktrine, ki je povezana z visoko profesionalizacijo duhovništva. Tako avtorja navajata izjavo Jamesa Turnerja (Finke, Stark, 1992:86): "... v poskusu, da bi prilagodili svoja religiozna prepričanja družbenoekonomskim spremembam, novim problemom vedenja, čedalje bolj utesnjenim standardom znanosti, so branilci Boga le-tega

*<sup>2</sup> Lyman Beecher je bil najpomembnejši kongregacionalistični pridigar drugega velikega prebujenja, ki se je boril proti voluntarizmu novih denominacij*

počasi zadavili. Če je kdo lahko obtožen za uboj Boga, ... to ni brezbožni Robert Ingersoll, temveč pobožna družina Beecherjevih.”<sup>2</sup>

Po mnenju avtorjev je prav v teh procesih vidno bistveno sporočilo njunega dela, ki je do neke mere razvidno tudi iz kontroverznega dela D.Kellya iz leta 1972 z naslovom “Zakaj konservativne cerkve zmagujejo?”. D. Kelly je namreč opozoril na 60. leta, ko se je število vernikov vseh pomembnih denominacij začelo krčiti, medtem ko so evangeličanske protestantske cerkve pridobivale vernike. V tem pojavu, ki se je drugim zdel odraz družbenogospodarskih kriznih razmer, so tako Kelly kot tudi kasneje Stark in Finke videli nekaj povsem drugega – in sicer to, da sekularizirane liberalne denominacije ne morejo zadostiti temeljnim potrebam vernikov. Temeljna skrivnost torej tiči v vrednotah – verniki naj bi visoko vrednotili svojo cerkev v sorazmerju z njenimi zahtevami. Če bi le-ta od njih zahtevala veliko – včasih celo žrtvovanje ali stigmatizacijo, bi v tem primeru pomenilo, da bi bila njena vrednost s strani vernika celo večja. Ta v Kellyjevem delu izražena kontroverzna trditev pa pomeni za druge raziskovalce potrebo po nadaljnjem proučevanju na področju mikroekonomike religioznih prepričanj.

Finke in Stark sta v luči dolgoročne perspektive dokazovala skoraj nedvoumnost procesov naraščanja števila članov novih in upadanja števila članov starih, zrelejših denominacij.

Takšno, kot pravijo avtorji dinamično pojmovanje odnosov znotraj religiozne ekonomije pa temelji na več teoretičnih predpostavkah in prav tako pušča za sabo širše posledice.

Najprej gre tu za povezavo med socialno strukturo predstavnikov rastočih in padajočih denominacij, ki se sčasoma spreminja, hkrati s tem pa se spreminjajo temeljne značilnosti posameznih denominacij. Ko se socialna baza denominacije postopoma širi, se spreminja tudi njihova razredna struktura, v kateri pridobiva čedalje večji delež srednji razred. To pa vpliva tudi na odnos denominacije do širše družbe in torej na vsebino njihovega učenja, ki se vedno bolj sekularizira, da postane sprejemljivejše za njene predstavnike. Visoka stopnja sekularizacije odpira novo tržno nišo za novo sekto, ki je dolgoročno izpostavljena istim procesom.

Ta proces se da razložiti tudi iz bolj intimne individualne perspektive – avtorji se pri tem opirajo na Hirschmanovo pojmovanje izhoda, glasu in lojalnosti, kot komponent pri posameznikovem odločanju o pripadnosti znotraj religiozne ekonomije. Različna stopnja lojalnosti do starševske denominacije je prav tako pomemben kazalec dinamizacije teh procesov. Če gre za močan občutek pripadnosti, potem posamezniki ostajajo znotraj denominacije staršev, čeprav se njena narava glede stopnje sekulariziranosti spreminja. Te spremembe pa ne ustrezajo vsem in tisti, ki želijo višjo stopnjo strogosti, se zatečejo v novo, zanje primernejšo denominacijo.

Avtorji teh teoretičnih prepričanj domnevajo, da so lahko njihove predpostavke uporabne tudi v drugih, neameriških okoljih.

Zdi se, da ugotovitve te teorije kljub dobrim nameram za nas niso uporabne glede konkretnega modela, so pa uporabne v širši perspektivi. Videti je, da dinamični pristop pri proučevanju religioznih ekonomij dokazuje kompleksnost te teorije, ki se kaže v tem, da je za delovanje tržne ekonomije na tem področju pomembna tako stopnja reguliranosti s strani države kot tudi religiozni pluralizem kot zelo ameriška specifika. Medtem ko je stopnja reguliranosti neke religije kazalec, ki ga je vsaj navidezno lažje kontrolirati, pa je problem religioznega pluralizma veliko večji. Neka družba lahko popolnoma deregulira religijo, vendar ne more zagotoviti religioznega pluralizma. Razvita ameriška tržna ekonomija torej ni samo rezultat deregulacije, temveč dolguje svojo specifiko tudi izvirnemu načinu nastanka, ko so se ZDA oblikovale kot multikulturna in multireligijska skupnost, medtem ko je v evropskih državah položaj drugačen.

### **Sekularizacija kot univerzalen ali izviren evropski fenomen**

Logika ekonomije torej predvideva večjo živost religioznih pojavov v razmerah optimalnega tržnega delovanja. To naj bi bilo tudi izziv za splošno teorijo sekularizacije, ki naj bi v strogo ekonomskem pomenu pomenila, da je sekularizacija predvsem izraz nerazvitosti tržnih struktur na tem področju. Ekonomika religij potemtakem ni omejena samo na ekonomijo, temveč se dotika tudi sociologije.

V tem pogledu je to tipična evropska dilema in lahko bi rekli stranski produkt ekonomske teorije, ki je temelj razlage o vzrokih razdelitve pri posameznih evropskih narodih, kjer politične razlike sovpadajo z versko pripadnostjo. Eden takšnih primerov je tudi slovenski, za katerega je značilna premajhna politična razmejitev med cerkvijo in državo oziroma njena premajhna avtonomija. Čeprav gre za tematiko v okviru ekonomske teorije religije, pa je hkrati poudarjen politični vidik. Dokaj močna vez med cerkvijo in politiko je hkrati pogoj za nastanek politično angažiranega protipola tej identifikaciji. Ta protiutež pa je močan izvir sekularizacijskih trendov v neki družbi.

Na politični vidik premajhnega delovanja trgov opozarja D. Martin (1991), eden prvih, ki je podvomil o univerzalnosti sekularizacijskih procesov v svetu in meni, da religija in modernost nista nujno nekaj nasprotujočega, temveč da se pogosto kažeta kot taka v luči zahodnoevropskih sekularizacijskih procesov, ki so prikazani kot univerzalni. V Evropi, tako pravi Martin, se je dogajala osrednja bitka med Cerkvijo in razsvetljenstvom, ki se je za Cerkev, vsaj s stališča

modernosti, končala v neugodnem položaju. Medtem ko so jo določeni družbeni sloji videvali v povezavi s centri politične moči, so jo drugi videli kot reakcionarno silo. Na podlagi novejših virov pa je, če pogledamo nazaj v zgodovino, tudi položaj srednjeveške rimskokatoliške cerkve drugačen – zavest o njeni pripadnosti je bila med takratnim prebivalstvom občutno manjša.

Tesno je s tem pojmovanjem povezana tudi ideja, da je sekularizacija bolj prisotna v urbanih razmerah – ideja, ki izvira že iz svetopisemskih časov, ki pa je prisotna tudi med teologi, zgodovinarji religije in drugimi družbenimi misleci. Mesto s svojo v osnovi posvetno funkcionalnostjo naj bi bilo težišče sekularizacijskih teženj. Finke in Clark dokazujeta, da ni vedno tako in da je bilo vsaj v določenih obdobjih ameriške zgodovine (prva polovica 20. stoletja), značilno ravno nasprotno – in sicer, da je bilo tistih, ki so se šteli za pripadnike različnih denominacij, več v mestih kot na podeželju.

D. Martin je prepričan, da so pri nastajanju moderne družbe mogoče različne poti in zahodnoevropska je le ena izmed mogočih, še posebej če imamo v mislih odnose med cerkvami in družbo. To nam postane bolj jasno, če se poglobimo v socialno geografijo religij.

Omenjeni avtorji kritizirajo zahodnoevropski model sekularizacije, kadar se predstavlja kot univerzalen. To pa še ne pomeni, da je koncept sekularizacije zanje nepomemben. Tudi koncept delovanja religioznih trgov ima svoj sekularizacijski vidik, ki poteka znotraj same religiozne organizacije. Tako Finke in Stark izhajata iz Niebuhrovega razlikovanja med sekto in cerkvijo, ki se kaže v stopnji napetosti med vrednotami posamezne religijske organizacije in širšo družbo in podrobneje analizirata dinamični vidik tega medsebojnega razmerja. Sekta torej v prvotnem pomenu predvideva veliko napetost med seboj in okoljem, vendar se sčasoma prilagaja najpomembnejšim družbenim normam in vrednotam oziroma se sekularizira. Njena doktrina postaja čedalje manj nadzemska in čedalje bolj racionalna. Hkrati s tem pa izgublja tisto dinamično napetost, s pomočjo katere je lahko izvedla v nekaterih primerih izjemno množično mobilizacijo in ustvarja tržno nišo za novo sekto, ki bo na isti način uporabila svoj potencial.

### **Ekonomija religije v slovenskem prostoru**

Ne bomo se vprašali po uporabnosti omenjenega modela, temveč po njegovi primerljivosti glede na slovenske razmere, torej v koliki meri lahko govorimo o religiozni ekonomiji v slovenskem primeru.

Najprej nas zanima, kam bi v skladu z Iannacconovo terminologijo umestili dogajanje na tem področju v slovenskem prostoru. Že preprosta logika nam pove, da to dogajanje ne more biti ujeta v sintagmo preproste monopolne cerkve, kot tudi ni zanjo značilna

razvita tržna struktura. Dogajanje bi najbrž lahko uvrstili na področje javne religije, ki po Iannacconovem mnenju tudi najbolj ustreza evropskim razmeram, vendar pa bi morali zato slovenski položaj podrobneje opredeliti. Vprašati se moramo torej, kateri elementi javne religije so po Iannacconovem mnenju značilni za reguliranje tržne ekonomije v naši državi, in jih podrobneje opredeliti v skladu z merili Chavesa in Canna.

V Sloveniji prav gotovo ne obstaja ena in edina uradno priznana cerkvena ustanova, čeprav ima med obstoječimi verskimi skupnostmi katoliška cerkev zagotovo izjemen položaj. V primerjavi s situacijo med številnimi državami je registriranje verskih skupnosti razmeroma preprosto – prijavi se na Uradu za verske skupnosti kot pravne osebe zasebnega prava. S tako pogojeno pravno osebnostjo so opredeljene tudi osnove njihovega delovanja, organizacija in način pridobivanja sredstev.

Verske skupnosti, ki so poleg katoliške cerkve registrirane v naši državi, imajo relativno majhen vpliv v slovenskem prostoru – to prepričljivo dokazuje število njihovih pripadnikov. Država po obstoječem zakonu ne omejuje registriranja različnih verskih ustanov, v čemer bi našli dobrodošel kazalec za delovanje trga na tem področju, in tudi mogoče kakšno zelo živahno dogajanje v marginalni kulturi, ne pa v širšem družbenem okviru tega teksta – če pomislimo, koliko javnih oseb se deklarira za predstavnika sploh kakšne, celo katoliške cerkve. Da bo osvetljevanje dogajanja bolj prepričljivo, je treba pogledati tudi druge dejavnike.

Drugi dejavnik, ki ga omenjata Chaves in Cann, je imenovanje cerkvenih uradnikov s strani države. Naša ustava sicer izrecno govori o ločevanju med cerkvijo in državo in se povsem nedvoumno ne vmešava v to področje. Vendar po drugi strani verska skupnost z največjo težo, to je katoliška cerkev, pozna lastno državitvornost in v njeni funkciji je tudi imenovanje cerkvenih funkcionarjev. V odnosu med katoliško cerkvijo in državo bi lahko našli določene poteze meddržavnih odnosov in v tem smislu gre za delovanje javne religije. Cerkevne vodje imenuje višja in prav tako državna instances, kar je svojevrsten fenomen. Vpletenost vatikanskih struktur v našem primeru nacionalne katoliške cerkve, samo potencira njeno delovanje v smislu javne religije.

Naslednja značilnost javne religije naj bi bila, da država neposredno plačuje plače cerkvenim funkcionarjem. V našem primeru tega država ne počne, pač pa delno subvencionira njihovo socialno zavarovanje. Naša država tudi nima zgrajenega sistema cerkvenih davkov, vendar pa so verske skupnosti oproščene npr. davka od dobička, poleg tega pa se cerkve kot kulturnozgodovinski spomeniki obnavljajo in vzdržujejo iz državnih virov.

Glede na omenjene značilnosti lahko ugotovimo, da obstaja vsaj nekaj pomembnih elementov, s pomočjo katerih bi lahko našo religiozno ekonomijo označili za regulirano. V tej smeri je naravnan

tudi nov zakon o verskih skupnostih, ki že dolgo čaka na obravnavo v parlamentu. Medtem ko je stari zakon predvideval le možnost financiranja v okviru lastnega delovanja – iz dohodkov od lastnega premoženja in prispevkov vernikov, pa je predlog novega zakona v tem pogledu širši, saj izrecno govori o financiranju s strani države.

V tem pogledu se moč regulativnih dejavnikov ne zmanjšuje, temveč povečuje.

Kot smo povedali, je ekonomski pristop pri proučevanju religij zelo primeren za temu primerno razvit položaj – to je predvsem ameriški, vendar pa vsaj deloma aktualen za nas. Deloma zaradi različne in določite v globalnem okviru, deloma pa zato, ker se v tem trenutku pri nas marsikaj dogaja. Pri tem nimam v mislih dogajanja v zadnjih mesecih, temveč se ta trenutek lahko raztegne na obdobje od osamosvojitve naprej. Dogaja se boj za zakonsko utrditev in osmislitev položaja katoliške cerkve kot javne religije na eni strani, po drugi strani pa obstaja močna politična opozicija takšnemu procesu, kar je dobro vidno v polarizaciji našega političnega prostora.

Vendar pa sta to predvsem dve politični opciji, ki imata zelo malo zveze z verskim prepričanjem. Če zakoni ekonomije na religioznem področju v resnici delujejo, potem se mora za jasno opredeljenimi političnimi opcijami do religije skrivati odnos konkretnih vernikov, ki jih ta politični balast ne zanima. In zastavlja se vprašanje, kaj o takšni religiji mislijo oni sami.

\*\*\*

Avtorji teorije religioznih trgov vidijo v svoji teoriji tudi širše posledice, ki se tičejo pojmovanja religije nasploh. Religija v tržnem okviru je pojmovana kot nekaj vitalnega, nekaj, kar se tako ali drugače nenehno obnavlja. V tem pogledu ne pomeni le pomožnega sredstva, ki tako ali drugače omejenim ljudem pomaga preživeti. Religija tudi ni sredstvo manipulacije določenih nosilcev družbene moči nasproti brezpravnemu ljudstvu, saj v tržni ekonomiji vedno obstaja možnost izbire, ki v veliki meri to onemogoča. Religija sama po sebi tudi ne nosi v sebi vsebin, ki bi bile pisane na kožo patološkim osebnostim. Religija, lahko seveda obstaja tudi v manipulativnem ali kakršnemkoli slabšalnem pomenu, vendar je v okviru ekonomske teorije to deviantnost, ne pa njena najprimernejša funkcija. Je nekaj povsem normalnega, kot druga prtljaga, ki jo nosimo skozi življenje. Religija, osvobodena različnih spon, ustreza posamezniku v menjalnem razmerju, ki se določa na podlagi cene, ki jo je pripravljen plačati za to ali ono religiozno storitev.

LITERATURA:

- D. Barrett(1982): **World Cristian Encyclopedia**, Nairobi: Oxford University Press.
- M. Chaves, D. E. Cann (1992): **“Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure”**, *Rationality and Society*, Vol. 4, št. 3, str. 272–290.
- C. H. Lippy, P. W. Williams (1988): **Encyclopedia of the American Religious Experiences**, Charles Scribner & sons, New York.
- R. Finke, R. Clark (1992): **The Churching of America, 1770–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy**, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- L. Iannaccone (1991): **“The Consequences of Religious Market Structures”**, *Rationality and Society*, Vol. 3, št. 2, str. 156–177.
- K. C. Land, G. Deane, J. R. Blau (1991): **Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model**, *American Sociological Review*, št.56, str. 237– 249.
- D. Martin (1991): **“The secularization issue: prospect and retrospect”**, *British Journal of Sociology*, Vol. 42, št. 3, str. 456–474.
- J. D. Montgomery (1969): **Dynamics of the Religious Economy, Rationality and Society** 8(1), str. 81–110.
- L. Šturm et al.: (2000), **“Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo**, Nova revija, Ljubljana.

VIDA KRAMŽAR KLEMENČIČ je profesorica družboslovnih predmetov na Srednji šoli Zagorje. Po končanem univerzitetnem študiju politologije je končala še magistrski študij teoretične sociologije (tema njene magistrske naloge je bila Religiozno izkustvo in vrednote).