

Doktrina, kje je tvoja moč?

Prevlada poetičnosti nad prozno dimenzijo religijskega verovanja

*“Zame je Bog samo eden. Naj mu damo ime Krišna, Jezus Kristus, Alah, Jehova ... ali mu rečemo vesolje, kozmos, ni važno. Samo en Bog je. Vse drugo so sekte. In katoliška vera je največja sekta na svetu, ki je obogatela na račun nesrečnih ljudi. Verjamem v kozmos, v energijo, v to, kar naredim sama. Bog mi še nič ni prinesel. Vsaj do zdaj ni bilo še nič v nabiralniku. Je pa res, da mi je od te stroge katoliške vzgoje kar nekaj ostalo. To, da delam jekico in da imam jaslice in Jezuška notri, to se mi zdijo take lepe stvari, ki me spomnijo na otroštvo. In to bom imela, dokler bom živa.”*¹ (Salome)

Kadar steče beseda o religiji, se razprave največkrat vrtijo okrog nauka, ki ga določena religijska institucija zastopa in zahteva od svojih članov, oziroma okrog institucionalne ureditve in delovanja verske skupnosti. To še posebej velja za naše kulturno okolje, v katerem je krščanstvo, zlasti v katoliški obliki, stalno tarča kritik in napadov, ki se v prvi vrsti nanašajo na Cerkev kot institucijo ter na (moralni) nauk cerkvenega učiteljstva. Vse to daje vtis, kot da je pripadnost določeni verski skupnosti bistveno pogojena z naukom, ki ga verniki intelektualno prepoznajo za resnico in ga zato sprejmejo za vodilo svojega življenja.

Zaradi razvoja znanosti in modernizacije imajo ljudje vedno manj zaupanja v verske institucije in njihove doktrine, zato naj bi bila religija v hudi krizi. Odklanjanje tradicional-

nega cerkvenega nauka in hierarhičnih struktur naj bi botrovalo pojemanju religijske zavesti, ki se v zahodni družbi krči in omejuje le še na peščico vernih. To prepričanje se pod vplivom množičnih medijev in religiji nenaklonjenih socioloških teoretikov vsiljuje tudi v cerkvene vrste, čeprav empirični podatki religiji ne pripisujejo in ne napovedujejo poraza v bitki za obstanek niti ne pojemanja njenega vpliva in pomena v sodobni družbi.² Religija ostaja spremljevalka in sopotnica človeka; pokopati je ne morejo ne znanost ne modernizacija, ne racionalizacija ne ateistična in laicistična politika. Še več. Celo cerkveni nauki, ki niso po volji sodobnemu človeku, in vsi duhovniški škandali, o katerih se razpisujejo in jih napihujejo časopisi in revije, ne morejo zamajati temeljev religioznosti, kaj šele, da bi jo izkoreninili. Razlog trdoživosti in neuničljivosti religijskega izražanja in verovanja je v prvobitnosti poetične razsežnosti religije, ki je ne moremo zreducirati na prozno dimenzijo verske institucije, veroizpovedi in katekizma. Religija presega dogme, moralni nauk in hierarhične strukture in se ne pokriva z redno versko prakso, ki jo od svojih članov zahtevajo religijske institucije. Religija živi v doživetjih, zgodbah in obredju, ki se iz roda v rod prenašajo kot dediščina ter gonilna sila in oblikovalka religijskega življenja. To seveda ne pomeni, da institucija in nauk za religioznost nimata nobenega pomena. Nasprotno. Prav po njuni zaslugi se religijska de-

diščina ohranja, dopolnjuje, izvaja in razvija, vendar je le-ta za religijo prvobitnejša in odločilnejša. Religijski poetični simbolni svet z bogatim obredjem, zgodbami in druženjem je za religijo življenjski sok, ki ji daje vitalnost, trdoživost, privlačnost in barvitost. Religija se ohranja in živi poetično.

Geneza religijskega verovanja

Prvobitnost poetične razsežnosti religije lepo odraža sekularna teorija, ki jo je konec prejšnjega stoletja razvijal in predstavil ameriški sociolog Andrew M. Greeley.³ Petstopenski model religijskega verovanja izhaja iz (1) religijskih izkušenj, ki jih interpretiramo s pomočjo (2) simbolnega jezika. Vsak simbol je tudi (3) zgodba, s katero sebi in drugim osmišljamo življenje in ima prednostno vlogo v religiji. Skozi pripovedovanje zgodb se formira (4) religijsko občestvo, ki te zgodbe uprizarja in odigrava v (5) ritualih.

Greeleyjev model razvoja religijskega verovanja ima linearno obliko (drugačne tudi ne more imeti), čeprav poteka v življenju v ciklični obliki. Na religijska doživetja, ki so logično prvi korak v modelu geneze, vpliva in jih oblikuje religijska dediščina, ki vsebuje takó doživetja kot simbole, zgodbe, občestveno življenje in obredje, ki vplivajo na interpretacijo doživetij. Zato ne moremo govoriti o izvornih religijskih doživetjih, ker je vsako doživetje že pogojeno s kontekstom religijske dediščine, v kateri se oseba, ki je imela doživetje, nahaja.⁴

Religijske izkušnje

Greeley razvija sekularno teorijo religije na podlagi predpostavke, da je religija posledica človekove zavesti o minljivosti življenja ter upanja, da s smrtjo vendarle ni vsega konec.⁵ Religija obstaja samo pod pogojem negotovosti in upanja, saj gotovost in obup religijo izključujeta, čeprav se upanje poraja prav v soočenju z obupom.⁶ Pred tem nas šči-

tijo upanje porajajoča doživetja, iz katerih religija izhaja in se obnavlja. Zato religijske izkušnje niso samo mistične narave, kot običajno predpostavljamo, ampak so to vsa doživetja, ki nam nakazujejo, da je naše življenje nekaj več, kot vidimo skozi očala pesimizma. Gre za doživetja, v katerih se zavemo svoje krhkosti in omejenosti, hkrati pa lahko prav v teh mejnih izkušnjah doživimo nekaj več; meja postane horizont, ki ne kaže zgolj, kje smo, ampak namiguje, da je na drugi strani še nekaj oziroma še nekdo. Tipičen primer sekularnega religijskega doživetja navaja Gianfranco Ravasi, duhovnik, teolog in prefekt Ambrozijanske knjižnice v Milanu: "Z dedom sva ob sončnem zahodu stala na hribu. V dolini je mimo pripeljal vlak. Trenutek minljivosti se mi je za vedno vtisnil v spomin in začutil sem neizmerno hrepenenje po večnem, po svetem. Moja potreba po Bogu se je rodila iz te otožnosti. Začutil sem krhkost našega bivanja, ki me še zdaj sili, da iščem globlji smisel stvari."⁷

Ravasijevo pričevanje kaže, da za obnove upanja niso potrebna globoka in intenzivna religijska doživetja. Dovolj je, da vidimo sončni zahod in vlak, ki izginja v daljavi. Ni stvari, za katero bi lahko rekli, da ni sposobna prebuditi v človeku religijske izkušnje, čeprav so nekatere stvari za to bolj dovzetne v primerjavi z drugimi. Temu pri-trjuje tudi Wiligis Jäger, ko pravi, da "v skakanju z rolkami ali jadraniu s padalom tiči potencialno prav toliko religioznosti kot v bogoslužju".⁸

V religijski izkušnji običajno zaznavanje izpodrine nov način dojemanja. Med razodevajočo močjo (čisto navadne in vsakdanje) stvari in eksistencialno potrebo se vzpostavi dialektičen odnos, ki daje slutiti, da je nekaj onkraj tega doživetja, obenem pa zaznavajočo stvar samo na sebi transformira v simbol, ki združuje tako naše zaznavanje problema kot tudi slutnjo našega odgovora. Bistvo

religijskega doživetja je simbolizacija stvari, ki vodi v aktivno delovanje. Posledice prestrukturiranega zaznavanja se kažejo v prestrukturiranem življenju, saj živimo v skladu z dojemanjem sveta; nekdo, ki dojema svet drugače, tudi živi drugače. Ko so apostoli doživeli vstalega Jezusa, so se podali na pot in pripovedovali o tem, kar so doživeli. Leta so minila, preden so se obrnili k teologiji in svoje oznanilo tudi zapisali, saj refleksija šele sledi prvotnemu delovanju. Osredotoča se tako na simbol kot tudi na posledično delovanje in si prizadeva razložiti – še posebej tistim, za katere neka stvar nima simbolnega pomena –, kaj izkušnja, ki je inkarnirana v simbolu in integrirana v nekem življenju, dejansko tudi pomeni.

Religijska govorica

Religijsko doživetje strukturiramo s pomočjo govorice, saj “človekove izkušnje ni, dokler se to, kar je ‘občuteno’, ne formira in izreče v določeni govorici”.⁹ Včasih so jezik obravnavali ločeno in sekundarno glede na doživljanje, kar je danes postavljeno pod vprašaj. Ne gre za to, da bi posameznik živel v svetu doživetij, le-ta pa bi prevajal v jezik oziroma govorico, ki služi ustvarjanju medčloveških povezav in interakcij. Doživetje je namreč strukturirano prek govorice,¹⁰ zato jezik ni samo opisovalec določenih doživetij, pomen pa ne samo nekaj, kar je izgovorjeno v jeziku, ampak je bistveno produkt jezika.¹¹

Ker religijska doživetja niso enoumna, jasna in običajna, ampak večpomenska in polivalentna, sočasno nam govorijo o mnogih – včasih tudi paradoksalnih in kontradiktornih – stvareh, jih običajno strukturiramo s pomočjo simbolne govorice, ki gre do skrajnih mej jezika. Povedi in izrazi, kot so “prvi bodo zadnji in zadnji bodo prvi”, “umrl je, a živi”, “mati in devica” so primer takšne govorice, ki hoče v prvi vrsti s svojim paradoksalnim značajem presenečati in čuditi. S svojo

jezikovno močjo si prizadeva poslušalcu pretvoriti neko stvar v simbol in mu tako razodeti tiste razsežnosti človeške eksistence, ki so v proznem jeziku zamolčane in skrite.

Čeprav je govorjenje o Bogu v središču religijskega izražanja, pa ideja Boga iz samih upanje porajajočih izkušenj ne izhaja. Če kdo v artikulaciji religijske izkušnje takoj uporablja podobo Boga za obrazložitev svojega doživetja, potem je simbol Boga že sestavni del njegovega simbolnega repertoarja. Simbol Boga je namreč končni rezultat refleksije religijske izkušnje drugosti, ki se v teku simbolizacije in personifikacije transformirajo v Drugo in kasneje v Boga. Zaradi najrazličnejših upanje porajajočih doživetij so tudi podobe drugosti ter z njimi povezane simbolizacije in personifikacije zelo različne. Te so posledica simbioze religijske izkušnje in dediščine, ki jo nosi s seboj oseba, ki je imela religijsko izkušnjo. Religijske izkušnje namreč niso neodvisne od kulturnih, družbenih, zgodovinskih in duševnih okoliščin, ampak so z njimi pogojene, prav tako tudi podobe Boga, saj iz njih izhajajo. Večina ljudi dojema religijske izkušnje pod vplivom filozofskega koncepta Boga, ki so si ga prisvojili z religijsko dediščino. Ta koncept vpliva tako na samo religijsko izkušnjo kot tudi na opis te izkušnje. Zato je – kronološko gledano – ideja Boga lahko pred izkušnjo, vendar je ne more nikoli “uloviti” ali določiti. Izkušnja lahko “eksplodira” onkraj predstave in ima vpliv, ki je v nasprotju s pridobljeno predstavo. Zato so – s psihološkega vidika – ideje o Bogu izpeljanke in predstavljajo refleksijo primarne religijske izkušnje, ki sproži ustvarjalni domišljijski proces in nanj vpliva. Te zgodbe in predstave, ki se formirajo skozi ustvarjalno domišljijo (in so lahko v nasprotju s pridobljeno idejo Boga) vplivajo na naše življenje mnogo bolj kot pojmovni koncept Boga. Ker se ideja Boga, ki jo pridobimo z religijsko dediščino, nujno ne pokriva z iz-

kušnje drugosti, lahko kdo veruje v Boga brez religijske izkušnje in obratno. Zato je pomembnejše poznati "zgodbo drugosti", saj se le-ta formira na osnovi religijske izkušnje, kot vedeti, ali človek veruje v Boga oziroma priznava njegov obstoj.

Religijske zgodbe

Simboli - nekakšne kode religijskih doživetij - so najmočnejša in najučinkovitejša oblika religijske govorice. Seveda hočemo kot razmišljujoča bitja narediti refleksijo svojih izkušenj in podob, zato izkušnje, ki so zaobjete v simbolih, delimo z drugimi v zgodbah, ki so refleksija v poetični obliki. Vsi religijski simboli so obenem tudi zgodbe. Simboli namreč niso statične, ampak dinamične podobe, ki nam pripovedujejo zgodbe, s pomočjo katerih skušamo razumeti stvarnost.

Ljudje razmišljamo skozi zgodbe, ki smo si jih pridobili v življenju.¹² Njihova vloga je nenadomestljiva pri oblikovanju identitete, poučevanju, zadovoljevanju potrebe po osmišljanju življenja ter zdravilnem učinku tako na posameznika kot na skupnost.¹³ Tudi religija je v prvi vrsti zgodba, ki jo pripovedujemo sebi in drugim, da z njo osmišljamo življenje.¹⁴ Za kristjane je to evangelijska zgodba, katere bistvena razsežnost je simbolna, čeprav ne zanikamo njene zgodovinskosti. Nastala je na podlagi doživetja vstalega Jezusa in to je osebo Jezusa Kristusa spremenilo v upanje sveta. Vstajenja ne moremo in ne smemo skrčiti na en sam dogodek ali ga pojmovati kot nekakšno preživetje v pozitivističnem pomenu besede, saj s tem ne zajamemo vsega njegovega pomena.¹⁵ Evangelijska zgodba obujenja in vstajenja utrjuje vernikom zaupanje, da ni nobena situacija brezupna, da se vedno znova dvigamo iz svojih malih, a bolečih smrti, da živimo in gradimo na svojih razočaranjih in ruševinah. Zgodba o vstajenju je torej v svojem bistvu simbolna zgodba, ki prebujajo upanje, da je prihodnost, ki je ne more uničiti

ni smrt. Ta zgodba radikalizira starozavezne zgodbe, ko Bog prav tako rešuje, ko se zdi, da ni rešitve.

Narativna razsežnost je bistvena v religijskem dogajanju, čeprav je ta vidik stopil na površje šele z nastopom narativne teologije, ki ima svoje korenine v ZDA v sedemdesetih letih 20. stoletja.¹⁶ Še desetletje prej je Clifford Geertz definiral religijo zgolj kot sistem simbolov, pri čemer ni omenil nikakršne narativne razsežnosti religije. Zato Greeley dodaja h Geertzevi definiciji, da gre za narativne simbole, čeprav mogoče po nepotrebnem, saj je v sami naravi simbola, da vsebuje zgodbo. Tega se seveda Greeley jasno zaveda; z izpostavitvijo pripovednega elementa hoče le eksplicitno poudariti narativno razsežnost religije.

Danes ni nobenega dvoma, da imajo religijske zgodbe izjemen vpliv na naše strukturiranje in dojemanje življenja in sveta. Z njimi je prežet celoten človeški svet, tudi svet današnje postmoderne dobe, čeprav se sam razume kot osvobojen vsega religijskega. Religijske zgodbe so prisotne v našem razumevanju samih sebe in sveta, pri strukturiranju pojmov dobrega in slabega, diktiranju družbenih pravil in podpiranju ter potrjevanju političnega, družbenega, kulturnega in ekonomskega življenja.¹⁷

Religijsko občestvo

V vsaki religiji se vzpostavijo tri oblike občestvenih odnosov. Poleg horizontalnega občestva vernika z njegovimi sodobniki in občestva z Drugostjo, s katero se vernik srečuje v religijskih izkušnjah, ne smemo spregledati vertikalnega občestva, ki se nanaša na vernikovo povezanost s preteklo religijsko tradicijo, ki zajema verske resnice, veroizpoved in - kar je še osnovnejše - ureditev simbolov ter mrežo medsebojno povezanih zgodb. Prav ta vidik občestvenega življenja je bistven za razmislek o premoči poetične razsežnosti religije nad prozno, zato pogledjmo, kako poe-

zija prehaja v prozo in v kakšnih relacijah sta v okviru religijske tradicije.

Religijska dediščina kot sistem simbolov ali zgodb, ki so artikulacija predhodnih religijskih doživetij, je prvobitnejša, širša in močnejša od formalnih denominacijskih struktur. Ureditev simbolov v sistem ne pomeni le njihovega povezovanja, ampak tudi poudarjanje specifičnih značilnosti različno povezanih zgodb oziroma simbolov. Vsaka zgodba ima več plati, izpostavljene pa so le nekatere. V krščanski zgodbi je poudarek na dokončni osvoboditvi, spravi in ljubezni. Središčna in privilegirana zgodba o Jezusovi smrti in vstajenju izpostavlja neizpodbitno zmago, ki pod sabo pokoplje celo smrt, druge zgodbe, npr. izhod Izraelcev iz Egipta, pa so s to zgodbo povezane in ji podvržene. Tako je v krščanski perspektivi izhod iz egiptovskega suženjstva v obljubljeni deželi interpretiran kot napoved izhoda iz suženjstva smrti v življenje; v obeh primerih Bog odpira tisto, kar se je zaprlo: v prvem primeru morje, da Izraelci zbežijo pred egipčanskimi tirani, v drugem primeru grob, da Jezus vstane v življenje izpod tiranije smrti.

Ureditev simbolov obstaja v človekovi zavesti vnaprej, še preden se artikulira v formalni verski sistem ali veroizpoved, vendar ta ureditev ni logična, ampak poetična. Kasnejše logično sistematiziranje zgodb v filozofske, teološke in katehetske sisteme je neizogibno in potrebno, čeprav se v procesu logične sistematizacije izgublja moč in privlačnost zgodbe. Zato ti sistemi ne premorejo kaj dosti vitalne energije, če se ne vračajo k izvirnim zgodbam.

V prvi fazi svojega razvoja je religija stvar predracionalnega, vnaprej se zavedajočega kreativnega duha oziroma poetične dimenzije človekove osebnosti; religijska izkušnja prerodi naše upanje, njene podobe, odtisnjene in shranjene v domišljiji, pa vplivajo na naš odnos do življenja in sveta. Ker smo ljudje

razumska bitja, se v naslednji fazi usmerimo k razmišljanju, analiziranju, razlaganju, kritičnemu presojanju in sistematiziranju teh podob oziroma vsega tistega, kar smo doživeli. Včasih je ta prehod na racionalno dimenzijo naše osebnosti zelo hiter in intuitiven, drugič bolj izdelan in sistematičen.

V refleksiji religijskih podob se razvije človekov pogled na svet kot odgovor na problem smrti in trpljenja. V primerjavi z religijsko zgodbo je pogled na svet že bolj izdelan, a še vedno manj od religijske doktrine. Doktrinalna pripadnost in pogled na svet ne gresta nujno skupaj z roko v roki: nekdo lahko sprejema verske resnice o Božji ljubezni in odrešenju, vendar v težkih trenutkih izgubi upanje v Božjo pomoč in razrešitev zapletene situacije. Verski nauk sestavljajo teoretične resnice, medtem ko je pogled na svet praktično odzivanje racionalnih dimenzij osebnosti na človekove težave. Religijske podobe imajo v primerjavi z doktrinalnimi resnicami mnogo večji vpliv na pogled na svet, prav tako tudi na družbena stališča in obnašanje. Primer: ljubeča podoba Boga, shranjena v poetični dimenziji človekove osebnosti, ima večji vpliv na družbeno angažiranost kot vera v papeževo nezmotljivost in njegov primat ali prepričanje v grešnost izostanka od nedeljske maše. Ljudje z milejšo podobo Boga so v moralnih, političnih in družbenih vprašanjih bolj blagi in tolerantni kot ljudje s podobo strogega Boga, ne glede na pripadnost doktrinalnemu sistemu.¹⁸

In kako se religijske izkušnje, ki so začetki religijske tradicije, transformirajo v religijski sistem? Običajno se izkušnje najprej artikulirajo z izrazi simbolnega sistema, ki je že na voljo. Jezusovi učenci so v velikonočnem dogodku doživeli Jezusa, ki kljub smrti še živi. Da bi sebi in drugim izrazili to osupljivo doživetje, so si pomagali z že poznanim simbolnim sistemom judovske tradicije. Jezusa so opisali kot Mesija, trpečega služab-



Irena Podobnik: **Pogled proti cerkvi**, akril na platnu, 2003.

nika, Sina človekovega, Mojzesa, Davida, Abrahama, Adama. Pri tem so poudarili posebnost in izjemnost njegovega poslanstva: Jezus ni Mesija v političnem, ampak v duhovnem smislu; kot Adam ni začetnik človeštva, ampak novega človeka; kot Mojzes jih ni izpeljal iz fizičnega suženjstva, ampak iz suženjstva greha in smrti. Vzpostavili so kontinuiteto med temeljnim dogodkom svoje izkušnje in predhodnimi religijskimi izkušnjami, tradicijo in podobami, pri čemer so

nove simbolne povezave vodile v preureditev simbolnega sistema.¹⁹

Kmalu po simbolizaciji religijske izkušnje nastopi potreba po njeni razlagi in interpretaciji. Na tej točki se poetična dimenzija religije prevesi v prozno; religijskim izkušnjam in simbolom se pridruži še doktrina, ki je nujni in sestavni del vsake religije. Tako kot mora biti v sleherni človeški skupnosti, dejavnosti in organizaciji harmonično ravnanje med poetičnimi in proznimi elemen-

ti, sicer prihaja do sprevrženosti ene ali druge vrste, tako mora tudi religija za svoje preživetje in delovanje razviti svojo prozno sestavino, ki se odraža v doktrini. V krščanski religijski tradiciji je prehod od poetične k prozni dimenziji opazen v prvih poglavjih *Apostolskih del*, v katerih Peter in apostoli razpravljajo, razlagajo, utemnjujejo in argumentirajo Jezusovo smrt in vstajenje. Kot je običajno, se je v začetni fazi refleksije pojavilo več različnih interpretacij Jezusove zgodbe, ki so se skozi čas zlile v integriran sistem. Do sredine 2. stoletja si je janezovska tradicija pridobila dominanten položaj, pri čemer je bolj ali manj zaobjela tudi sinoptično tradicijo, vendar ne brez konfliktov in napetosti. Proti koncu 2. stoletja je Janezova kristologija prevzela še abstraktne pojme grške filozofije, kot so "bistvo", "narava" in "oseba", prvi štirje koncili pa so natančno artikulirali in določili, v kakšnih odnosih so ti pojmi.²⁰ Tako se je proti koncu 4. stoletja oblikovala veroizpoved, ki je še danes obrazec vere. Kdor te interpretacije Jezusove zgodbe ni sprejel, je bil izobčen.²¹

Med veroizpovedjo in zgodbo je določena napetost. Zgodba je neposreden rezultat izkušnje. Je kot njen odmev, ki poskuša zaobjeti in izraziti izkušnjo. Veroizpoved, ki je od izkušnje že odmaknjena, pa je rezultat razumskega razglabljanja, prečiščevanja in interpretiranja izkušnje. Veroizpoved je za zgodbo preveč natančna, določena in omejena, medtem ko je zgodba za veroizpoved preveč pestra, bogata in večplastna. Različnost njunih značajev lahko vodi do napetosti ali celo konfliktov, kljub temu pa sta obe razsežnosti nujni sestavini sleherne religijske tradicije. Verski sistem brez veroizpovedi bi bil za svoje preživetje preveč razpuščen in neorganiziran, brez zgodbe pa bi mu primanjkovalo življenjske energije in vitalnosti. Reforma gibanja znotraj religijske dediščine se v konfliktu z izdelanimi in togimi doktrinalnimi struktu-

rami običajno sklicujejo na prvotno veroizpoved oziroma simbolizacijo. V krščanski religijski tradiciji je to največkrat evangelij, ki je že refleksija prvotne zgodbe in izkušnje.

Čeprav religije za svoje preživetje potrebujejo doktrine, so vedno v nevarnosti, da bi se zaprle vanje in jih absolutizirale kot edino veljavno interpretacijo religijske izkušnje. Ta skušnjava absolutiziranja določenih pogledov, čeprav ti niso (več) smiselni, je - kot kaže zgodovina - zelo močna in realna.²²

Religijska dediščina se prenaša iz roda v rod v prvi vrsti ne z doktrinalnim, ampak s simbolnim sistemom, ki ponovno vzbuja izkušnje, zaradi katerih so se ti simbolni sistemi sploh oblikovali. Pripovedovanje zgodb, prepevanje, ples in praznovanje so bili za večji del človeške zgodovine edina oblika socializacije. Njihov namen ni bil v pri-
našanju neke vednosti, ampak so z njimi priklicali pretekle izkušnje in jih povezali - poetično, ne logično ali filozofsko - z osnovno simbolno ureditvijo, iz katere je religijska dediščina oblikovana. To je razvidno iz polnočne božične maše v katoliški tradiciji, ki je bolj kot k teološkemu nauku o inkarnaciji usmerjena k doživljanju svetlobe in teme. Božični praznik noče udeležencem vsiljevati svoje zgodbe, ampak prebuditi v njih izkušnje svetlobe in teme, mraza in toplote, izkušnje torej, ki so jih imeli v teku svojega življenja, ter jih nato povezati s prevladujočo zgodbo religijske tradicije.

Simbolni sistem religijske tradicije se v največji meri prenese na človeka preko poetične razsežnosti osebnosti v zgodnjem otroštvu. Seveda ni pri tem nobenega zagotovila, da bo ta prenos združljiv s temeljnim poučkom religijske tradicije. Nekateri zgodbe tako preuredijo in priredijo, da so še vedno v doktrinalnem okviru religijske tradicije, vendar z večjim ali manjšim odstopanjem od zgodbe, ki v religijski tradiciji zavzema osrednje mesto. Tako lahko npr. starši iz krščan-

ske zgodbe napravijo sklep, da je bil Jezus priden in ubogljiv otrok, ki ga postavljajo za vzor svojemu otroku. Če otrok sprejme to zgodbo kot najpomembnejšo zgodbo iz krščanskega konteksta, potem je skoraj nemogoče, da bi mu bil Jezus privlačna in priljubljena osebnost. Podobno lahko starši ali cerkveno občestvo priredijo novozavezne zgodbe v tem smislu, da ni več poudarek na Božji osvobajajoči ljubezni, ampak na njegovi jezi in kaznovanju. Zato je možno, da je nekdo doktrinalno pravoveren, a še vedno pod vplivom religijske dinamike, ki je drugačna od dinamike, ki naj bi jo vzbudile zgodbe. To še posebej velja, kadar te zgodbe spremljajo negativne emocionalne in psihološke sankcije. Zato ni pomembno le, kateri religiji in dogmatičnemu sistemu pripadamo, ampak tudi, kakšna je naša religijska zgodba; lahko je v nesoglasju s prednostno zgodbo religijske tradicije ali pa odraža kakšen drug vidik, ki se je izoblikoval v drugačnih pogojih in okoliščinah. Raziskovanje religijske dediščine skozi zgodovino kaže, da je simbolni sistem podvržen stalnim preoblikovanjem in spremembam. Zato v kompleksnih družbah vse velike religijske tradicije razvijejo takšne ali drugačne institucije, ki si prizadevajo jamčiti zvestobo izvirni religijski tradiciji. Večina teh institucij - v katoliški Cerkvi je to Kongregacija za nauk vere - se v glavnem ukvarja z doktrinalnimi vprašanji. Čeprav nobena od teh institucij ne premore kreativne dinamike poetičnega duha, je njihov glas potreben v primerih, ko se simbolni sistem oddalji od osrednje zgodbe oziroma se verski nauk pomika onkraj meja religijske dediščine. V drugih primerih pa bi bilo bolje, da bi te institucije prisluhnile kreativnemu duhu svojih vernikov. Brez soglasja vernikov je namreč zelo težko, da bi bila določila, ki jih institucije določajo od zgoraj navzdol, učinkovita. Tipičen primer v nedavni religijski zgodovini je enciklika *Humanae vitae*. Papež je dolo-

čil norme, ki so jih škofje sicer sprejeli, vendar jih niso poskušali vsiliti duhovnikom, ti pa ne svojim vernikom, ampak so odločitve raje prepustili njihovi vesti. Iz tega primera je razvidno, da institucije praktično ne morejo pričakovati zvestobe svojim navodilom brez predhodnega posveta in soglasja s člani verske skupnosti. To se je potrdilo ob anketi, ki jo je v Italiji na prehodu v leto 2006 izvedel Institut za raziskave javnega mnenja in sociološke študije "Urispes". Glede na to, da se imajo tako rekoč vsi Italijani za katolike - skoraj 88 % se jih izreka za katoličane, kar je za 8 % več kakor pred petnajstimi leti, ko so zadnjič merili religioznost med državljani - so bili rezultati raziskave za marsikoga presenetljivi, z vidika Greeleyeve sekularne teorije pa povsem sprejemljivi in celo pričakovani. Pokazalo se je namreč, da se prozna dimenzija vernikov (njihovo versko in moralno prepričanje) ne pokriva z uradnim naukom Cerkve, čeprav zaradi tega ne zapuščajo katolištva. Nasprotno. Delež italijanskih državljanov, ki sprejemajo Kristusovo zgodbo za svojo zgodbo, je v porastu, kljub strmemu upadu podpore cerkvenemu nauku v moralnih in socialnih vprašanjih, še posebej, ko gre za tiste poudarke, ki jih izpostavlja papež Benedikt XVI.: problem istospolnih skupnosti, splava in razveze zakona, še zlasti pa prepoved obhajila ločenim in ponovno poročenim. Dve tretjini anketiranih zagovarjata italijanski zakon o razvezi zakonske skupnosti. Splav v primeru nevarnosti za mater zagovarja 83 %, v primeru anomalij pri zarodku 73 % in pri posilstvu 66 % katoličanov. Skoraj 69 % katoličanov zagovarja sprejetje zakona o istospolnih zvezah in o zakonski potrditvi zunajzakonskih skupnosti heteroseksualnih parov. 59 % katoličanov se strinja tudi z oplojevanjem z biomedicinsko pomočjo.²³ Številke prepričljivo potrjujejo tezo, da ima poetična dimenzija religije premoč nad prozno; zgodba je pomembnejša od nauk

in pravil. Če se verniki z naukom cerkvenega učiteljstva ne strinjajo, zaradi tega še ne izstopijo iz Cerkve, ampak skušajo prenoviti religijsko dediščino, ki jo sprejemajo za svojo.

Obredje

V luči sekularne teorije so (občestveni) rituali zgodbe v dramski obliki oziroma poezija v gibanju. Lahko jih opredelimo tudi kot simbolna dejanja in aktivnosti, s katerimi izražamo z najpomembnejše razsežnosti življenja in se povezujemo z njimi,²⁴ ali kot pravi Thomas Luckmann: "Obredi so oblika delovanja simbolov."²⁵ Kljub dramski naravi obred ni predstava, v kateri bi verniki zgolj odigrali, podali gledalcem svojo zgodbo, s katero osmišljajo svoje bivanje. Skozi igro šele prihajajo do smisla in z obredno udeležbo (pre)oblikujejo svoj pogled na svet in življenje.²⁶ Dramatizacija religijske zgodbe v obredje potegne za seboj tudi nov jezik, s katerim obredje pripoveduje zgodbo, ki jo uprizarja. Nova govorica ni le drugačen, ampak tudi učinkovitejši način izražanja vsebin, ki jih pojmovno le s težavo ali brez zelenega uspeha posredujemo naprej. Obredje je običajno vznemirljivo in dramatično, deluje na vsa človekova čutila in popelje človeka tja, kamor ga prozna govorica ne more.

Današnja neučinkovitost obredne govorice je posledica zamenjave oblikovalcev in sestavljalcev religijskih obredov; če so včasih sodelovali pri oblikovanju cerkvenega obredja najboljši umetniki, imajo danes glavno besedo teoretsko dobro podkovani, a poetično nenadarjeni teologi. Racionalni element proznega pristopa ne more dati obredu iracionalnega naboja, ki ustvarja mejna doživetja in izkušnje horizonta. Posledica obrata od poezije k prozi so izpraznjene cerkve in hladno obredje, ki prisotnim ne omogoča religijskega doživetja.²⁷ Če hočemo, da bo obredje tudi danes učinkovito uresničevalo svojo vlogo, bo potrebno odstopiti večji pro-

stor poetični govorici, ki jo je v obredju povsem izrinil racionalni, prozni element.

Zdi se, da je obredje zadnja stopnja v modelu razvoja religijskega verovanja. Že na začetku pa smo omenili, da ne gre za linearni, ampak ciklični model, pri čemer so posamezne stopnje med seboj neločljivo povezane in prepletene ter pod stalnim medsebojnim vplivom. Religijski razvoj torej ne poteka od miselnih spoznanj k dejavnosti, ampak se verovanje poraja ob kultih in obredju.²⁸ S tem se danes praktično strinjajo vsi učenjaki. Stara teorija, po kateri naj bi mitu sledila dramatizacija v obredju, je ovržena. Obredje je pred mitom in ne obratno. Vsaka misel je telesno pogojena. Ideje in vrednote, ki so izražene v mitih, so konceptualizacija in artikulacija predhodnih, skozi telesno performativnost izraženih resnic v obredju.²⁹

Za zaključek

Sekularna teorija religijskega verovanja izpostavlja vlogo poetične dimenzije v religiji, ki je na račun prozne dimenzije nauka in institucije mnogokrat prezrta in premalo ovrednotena. Večina razprav v Cerkvi in o njej se vrti okrog doktrinalnih in institucionalnih vprašanj, kar daje vtis, da se religija napaja in živi iz katekizma in verskih institucij, čeprav temu ni tako; poetični pol zagotavlja religiji preživetje – celo takrat, kadar sta nauk in institucija v krizi.

Da ima v religiji poetičnost odločilno vlogo, se očitno kaže v katoliškem občestvu, ki živi na območju gorske verige Sangre de Cristo v New Mexicu okrog mesta Taos.³⁰ Prebivalci tega področja so potomci španskih židov, ki so jih v 15. in 16. stoletju nasilno spreobrnil v katolištvo, a so na skrivaj še vedno ostali zvesti judovstvu. Mnogi od njih so se preselili v Latinsko Ameriko, da so se izognili inkviziciji. Naslednje generacije priseljenec so se večinoma imele za katoličane, čeprav so ohranile judovske običaje in jih pre-

pletle s tradicijo katoliških spokorniških pobožnosti. Te so bile v Španiji v času njihovega preseljevanja zelo razširjene in priljubljene; oblikovale so se bratovščine, ki so uprizarjale Kristusovo trpljenje, vključno s križanjem in včasih tudi s smrtjo glavnega akterja. Uradna španska Cerkev teh pobožnosti ni odobraval, kljub temu pa ni bila uspešna v prizadevanju, da bi jih odpravila. V središču svojega verskega izražanja so jih postavili celo izseljenci z židovskim poreklom na severu New Mexica. Cerkev je vse člane bratovščin izobčila, kasneje pa je - ob njihovi obljubi, da v obrede velikega tedna ne bodo vključevali bičanja in križanja - ekskomunikacijo preklicala. Danes so spokorniške pobožnosti velikega tedna med katoličani na območju gorske verige Sangre de Cristo še vedno žive, nekateri celo poročajo o krvavem nasilju, vanje pa se vedno bolj množično vključujejo tudi mladi.

To izolirano katoliško občestvo je dve različni in kontradiktorni zgodbi, judovsko in ljudsko katoliško, združilo v eno zgodbo, nezdržljivo z uradno katoliško prakso in doktrino, ki je postala vezno tkivo te - z religijskega vidika zelo zanimive - skupnosti. Njena fleksibilna religijska dediščina kaže na temeljno poetično naravo religijskega verovanja in izražanja. Čeprav ta skupnost ni imela izoblikovane teologije in institucije ter ni poznala verskega izobraževanja v današnjem pomenu besede, je njena religija (pre)živela v zgodbah in obredih, ki so gonilna sila slehernega religijskega verovanja.

Premoč poetičnega pola v religiji nadproznim dokazujejo tudi izsledki proučevanja religijskega spreobrnjenja. Do nedavnega je v sociološki in religiološki znanosti veljala predpostavka, da se ljudje v večini primerov spreobrnejo zaradi privlačnosti nove doktrine. John Lofland in Rodney Stark pa sta bila prva sociologa, ki sta v šestdesetih letih prejšnjega stoletja dejansko šla na teren in opa-

zovala ljudi, ki so prestopili v nove religijske skupnosti.³¹ Njune empirične raziskave so ovrgle zakoreninjeno prepričanje, da se ljudje spreobrnejo zaradi resničnosti nove doktrine. Pri spreobrnjenju imajo najpomembnejšo vlogo družbene povezave; sorodstvene in prijateljske vezi dajejo religiji verodostojnost in ustvarjajo primerno ozračje za sprejem nove vere, saj so - glede na poetičnost religije - najučinkovitejše pri ustvarjanju (religijskih) doživetij, iz katerih se poraja upanje. Verski nauk, ki je v središču vsake religijske obveze, pri začetnem izboru navadno igra drugotno vlogo; spreobrnjenci se v večji meri seznanijo z doktrino šele po vstopu v novo versko skupnost.

Spoznanja o prvobitnosti in prevladi poetične razsežnosti religije so izziv za sleherno versko skupnost, ki bi se rada obdržala na bogatem tržišču religijskih ponudb - tudi za našo Cerkev, ki se vse prevečkrat (brez pastoralnega uspeha) zadržuje in vrti le na svojem zabetoniranem in absolutiziranem proznem polu, namesto da bi pogledala na drugo stran in od tam črpala spoznanja za nove doktrine in smernice za svoje pastoralno delovanje, ki bodo ljudem v pomoč na njihovi življenjski poti osvobajanja.

1. Vesna Milek, "Evo, ne da se mi biti več vmesna faza" [pogovor s Salome], *Delo*, 13. junij 2009, Sobotna priloga, 30.

2. Prim. Rodney Stark in Massimo Introvigne, *Dio è tornato: indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* (Casale Monferrato: Piemme, 2003); Alan Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo: una prospettiva sociologica* (Bologna: Il Mulino, 2005); Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics* (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999).

Podatki *Evropske raziskave vrednot* (*European Value Survey*), izpeljane v letih 1999-2004, kažejo, da se je religioznost v zadnjem desetletju povečala; v Evropi veruje v Boga okoli 78 % prebivalstva. Prim. Vinko Potočnik, "Vera v času božje oddaljenosti," v: Slovenski katehetski urad,

- Kateheza oblikuje podobo Boga*, Zbornik 38. katehetskega simpozija (Ljubljana: Slovenski katehetski urad, 2008), II.
3. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion: a secular theory* (New York: The Free Press, 1982); Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1995).
 4. Na to opozarja Charles Taylor, ko kritično presoja slovito delo Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience*. Medtem ko James v središče religije postavlja individualno osebno religijsko izkušnjo – ki jo imenuje tudi “izkušnja iz prve roke” – kot tisto, kar religija resnično je, ga Taylor popravi, da vsaka izkušnja zahteva neko besedišče, ki ni nikoli individualno in zasebno, ampak je vedno od nekoga izročeno ter družbeno, kulturno in religijsko pogojeno. Prim. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James revisited* (Cambridge: President and Fellows of Harvard College, 2002), 3-29.
 5. Izvora religije ne moremo ugotoviti z zgodovinsko ali arheološko metodo raziskovanja, saj so podatki o začetkih religijskega izražanja nepreklicno nedosegljivi. Edini način odkrivanja temeljnega izvora religije je raziskovanje osnovnih teoretičnih principov o človeku in njegovih prizadevanjih, da bi onkraj izkustvenega sveta odgovoril na temeljna vprašanja o smislu življenja. Predpostavka, na kateri gradi Greeley svojo teorijo, najde potrditev pri različnih avtorjih v literaturi. Prim. Lev Nikolajevič Tolstoj, *O umetnosti in družbi*, ur. Bratko Kreft, in Branko Hofman, *Spoved* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1980), 327-391; Gianni Vattimo, *Mislam, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* (Ljubljana: KUD Logos, 2004), 23-26; Olivier Clément, *Drugačno sonce* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2006).
 6. Prim. Soren Kierkegaard, *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; in Trije spodbudni govori* (Celje: Mohorjeva družba, 1987), 26; Edward F. Edinger, *Jaz in arhetip: individuacija in religijska funkcija psihe* (Ljubljana: Študentska založba, 2004), 73-74.
 7. “Ljubši razmišljujoč ateist kakor plehek vernik,” *Delo*, 25. marec 2005, 28.
 8. Willigis Jäger, *Vsak val je morje: mistična duhovnost* (Petrovč: Znamenje, 2005), 26.
 9. Drago Ocvirk, “Razumeti religijo v mejah človeškega,” v: Gérard Fourze, *Barva učlovečenja: religijska izkušnja in kritični čut* (Ljubljana: Družina, 2001), 6.
 10. Da se doživljanje življenja in sveta razlikuje glede na uporabo govorice, poudarja tudi Janja Urbas, profesorica ruščine in vodja lektorata za moderni ruski jezik na Filozofski fakulteti v Ljubljani. “Jezik ni samo sredstvo za sporazumevanje, je predvsem način razmišljanja, bivanja. In ko začneš razmišljati v tujem jeziku, hkrati prevzameš del mentalitete, postaneš del kulture. /.../ Pravzaprav vam ne znam razložiti, kaj se zgodi, ko začnem govoriti rusko. Nekakšen preklap. Razmišljati začnem drugače, kot če govorim slovensko.” Branka Grujičić, “Rusije ne moreš razumeti, vanjo lahko samo verjameš” [pogovor z Janjo Urbas], *Delo*, 9.maj 2006, Ona, 10, 12.
 11. Prim. Christian Gostečnik, *Psihoanaliza in religijsko izkustvo* (Ljubljana: Brat Frančišek: Frančiškanski družinski inštitut, 2005), 222-223.
 12. Največje zasluge za razvoj na področju razumevanja zgodb, njihove vloge in moči ima profesor Roger C. Schank, kognitivni psiholog in elektroinženir, specialist za računalniško umetno inteligenco. V svojem proučevanju se je osredotočil na vzporednice med človeško in umetno ustvarjeno računalniško inteligenco ter pokazal na temeljno vlogo zgodb v obeh primerih. Prim. Roger C. Schank, *Tell Me a Story: a new look at real and artificial memory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1990).
Da je naša inteligenca zelo podobna računalniški, pritrjuje tudi Stephen Jay Gould, ki uči, da naši možgani delujejo kot mehanizem, ki je reguliran za prepoznavanje vzorcev v obliki zgodb. Richard Holloway pa pravi, da je ne glede na to, ali smo za pripovedovanje zgodb biološko determinirani ali ne, ustvarjanje in pripovedovanje zgodb najznačilnejša človekova lastnost. Prim. Richard Holloway, *Guardare lontano: per una spiritualità senza religione* (Milano: Ponte alle Grazie, 2005), 62.
Po mnenju Rolanda Barthesa je pripovedovanje zgodb navzoče v vseh časih, na vseh krajih in v vseh družbah. Nikdar ni obstajala družba, ki ne bi imela zgodb, zato se začetek pripovedovanja zgodb pokriva z začetkom človeštva. Prim. Brunetto Salvarani, *In principio era il racconto: verso una teologia narrativa* (Bologna: EMI, 1999), 85-86.
 13. Prim. Rolf Jensen, *Heartstorm - Viharjenje srca* (Ljubljana: Sakan Dragan - New Moment, 2003); Karen Armstrong, *Kratka zgodovina mita* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005), 9-13; Gérard Fourze, *Barva učlovečenja*, 23-28; Clarissa Pinkola Estés, *Ženske, ki tečejo z volkovi: miti in zgodbe o arhetipu Divje ženske* (Nova Gorica: Eno, 2003), 14-19.
 14. Če je bil nekoč osrednji prostor, kjer so ljudje pridobili zgodbe, s katerimi so osmišljali svoje življenje, svetišče, sta danes to vlogo v zahodnem svetu nedvomno prevzela televizija in film. Kinodvorana je postala nova oblika sakralnega prostora, film pa religija v najbolj razširjeni obliki. Prim. Myrna R. Grant, “Christ and the Media: Considerations on the Negotiations of Meaning in Religious Television,” v: Jolyon Mitchell in Sophia Marriaga, ur., *Mediating*

- Religion: conversations in media, religion and culture* (London: T&T Clark, 2003), 129.
- Ameriški pisatelj John Updike je v enem od svojih intervjujev izrazil prav to misel – da se ima za duhovno življenje prej zahvaliti kinu kot pa Cerkvim. Meni, da je film tisti, ki zapolnjuje vakuum, v katerem se je znašel človek po pojemanju vpliva, ki ga je nekoč imela krščanska vera. Film je postal nadomestek za religijo, kino za svetišče. Prim. Jörg Herrmann, "From Popular to Arthouse: An Analysis of Love and Nature as Religious Motifs in Recent Cinema," v: Jolyon Mitchell in Sophia Marriage, ur., *Mediating Religion*, 190.
15. Prim. Gérard Fourez, *Barva učlovečenja*, 139-140; Françoise Dolto; z vprašanji in komentarji Gérarda Sévérina, *Evangelij na rešetki psihoanalize* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), 206.
 16. Narativna teologija ima dve smeri: ena se identificira z yalsko in druga s čikaško univerzo. Medtem ko se je yalska šola osredotočila predvsem na Biblijo, čikaška šola obravnava zgodbe na širši filozofski in kulturni osnovi. Poleg omenjenih šol lahko omenimo še kalifornijsko šolo, ki v središče svojega razmišljanja postavlja biografijo. Prim. Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), 134-162.
 17. Prim. Wendy C. Hamblet, *The Sacred Monstrous: a reflection on violence in human communities* (Lanham: Lexington Books, 2004), 1-3; Maurice Godelier, *Uganka daru* (Ljubljana: Študentska založba, 2006), 165-166.
 18. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry*, 179-215; Andrew M. Greeley, *The Catholic Myth: the behavior and beliefs of American catholics* (New York: Touchstone, 1990).
 19. Prim. Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta* (Ljubljana: Družina, 2007), 323.
Današnje Jezusove podobe v neevropskih kulturah (npr. Jezus kot zmagovalec, poglavar, zdravilec, praoče) kažejo, kako ljudje vedno uporabljajo kategorije, ki so jim domače. Prim. Anton Wassels, *Images of Jesus: how Jesus is perceived and portrayed in non-European cultures* (London: SCM Press, 1990); Drago Ocvirk, "Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo," *Bogoslovni vestnik* 63 (2001): 263-377.
 20. Prim. Anton Strle, *Vera cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva* (Celje: Mohorjeva družba, 1977), 89-143.
 21. Rimski cerkveni zbor pod papežem Damazom I. je leta 382 izdal doktrinalne določbe, ki se nanašajo na odnos med osebami Očeta, Sina in Svetega Duha ter na njihovo bistvo in naravo. Te določbe izobčujejo in razglašajo za krivoverce vse, ki ne sprejemajo uradne cerkvene doktrine (interpretacije Jezusove zgodbe). Prim. Anton Strle, *Vera cerkve*, 130-131.
 22. Prim. Gérard Fourez, *Barva učlovečenja*, 151-152.
 23. Prim. "Za splav in istospolne zveze," *Delo*, 19. januar 2006, 24.
 24. Prim. Nancy C. Ring in drugi, *Introduction to the Study of Religion* (Maryknoll: Orbis Books, 1998), 73-74.
 25. Thomas Luckmann, *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec (Ljubljana: Študentska založba, 2007), 84.
 26. Prim. Drago Ocvirk, *Lepo tveganje: hoditi z Jezusom danes* (Ljubljana: Družina, 2000), 92.
 27. Prim. Alojz Ihan, *Deset božjih zapovedi* (Ljubljana: Študentska založba, 2000), 29-31.
 28. Gracie Davie se v zvezi s pogrebnimi obredi upravičeno sprašuje, ali vedno bolj razširjena upepelitev vpliva na vsebino verovanja. "Ali sprememba religijskih dejavnosti nujno pomeni tudi spremembo religijskega verovanja, kar se še posebej nanaša na spremembo v razumevanju življenja po smrti? Ta sprememba vsekakor zahteva ponoven razmislek v smislu liturgije, ki obred spremlja." Grace Davie, *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina* (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005), III.
 29. Prim. Wendy C. Hamblet, *The Sacred Monstrous*, 3-4; Drago Ocvirk, *Lepo tveganje*, 91-95; Giorgio Manacorda, *La poesia è la forma della mente: per una nuova antropologia* (Roma: De Donato - Lerici Editori, 2002), 18.
 30. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry*, XV-XIX.
 31. Prim. Rodney Stark in Roger Finke, *Acts of Faith: explaining the human side of religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), 116-118.