

Enotnost pojma religije/religioznosti za (post)moderne razmere?

MARKO KERŠEVAN

POVZETEK

Pri raziskavah sodobnih mladinskih kultur in religioznosti se pokaže potreba po pojmu religije, ki bi ustrezno zajel tako krščansko cerkveno religijo/religioznost kot nova religiozna gibanja (new age, kulti in "sekte") pa ljudsko religioznost, civilno religijo in oblike sakralizacije vsakdanjega življenja ter različnih umetniških in političnih praks. Pri tem ni smiselno iskati kar se da široke funkcionalistične ali minimalistične substancialne opredelitve, pa seveda tudi ne takih, ki bi pustile zunaj preveč relevantnih pojavov. Ustreznejša strategija je oblikovanje kombiniranih, kompleksnih, a hkrati odprtih opredelitev, ki omogočajo zapopasti različne tipe religioznosti in njihove razlike. Definiranje religije je treba videti kot socialni proces z različnimi nosilci (raziskovalci, učitelji, cerkvami, državnimi, pravnimi in političnimi institucijami), interesi in pričakovanji. Za specializirane, izdiferencirane vloge in institucije v moderni, diferencirani družbi obstaja potreba po definiranju (svojega področja), takorekoč prisila k samodefiniranju, in prizadevanje, da take definicije sprejmejo tudi drugi. Kot posledica takih prizadevanj in kot reakcija nanje se artikulira tudi pojmovanje religije in religioznosti pri konkretnih ljudeh, tudi če sami nimajo posebne potrebe po njenem definiranju. V sodobni religijski situaciji (ki ne pozna več institucionaliziranih monopolov, čeprav ni brez institucionaliziranih privilegijev) postaja religiozno samoopredeljevanje ljudi vedno bolj "razvezano" od takih institucionalnih opredeljevanj, zlasti pri mladih. Proces definiranja religije je sam element v širšem kontekstu načina obstoja religije v postmodernih razmerah.

ABSTRACT

ONE CONCEPT OF RELIGION/RELIGIOSITY FOR (POST)MODERN CIRCUMSTANCES?

In surveys of contemporary cultures and religiosity of the youth a need for a concept of religion, which would adequately cover Christian institutional (i.e. church) religion/religiosity as well as new religious movements (new age, cults and 'sects'), popular piety, civil religion and various forms of sacralization present in every day life and in different artistic and political practices, is distinctly shown. In pursuit of an adequate notion it is not sensible to look for some kind of an extensive functionalistic or minimalistic substantial definition or trying to define a too narrow concept that would exclude too many relevant manifestations. A more adequate strategy proves to be formation of combined, complex and at the same time open definitions that enable us to embrace various types of religiosity and their distinctions. Defining religion has to be perceived as a social process with different protagonists (researchers, teachers, churches; state, legal and political institutions), interests and expectations. For specialised, distinctive roles and institutions

in modern, differentiated society there exists a need of defining (their domain), which manifests itself in almost an urge to selfdefinition and in striving to persuade others to accept such definitions. As a consequence of such efforts and as a reaction to them a notion of religion is formed in consciousness of concrete individuals even though they themselves do not feel a need of defining it. In modern religious situation with absence of institutionalised monopoly (although we cannot claim the same about the privileges) religious selfdefining of people becomes more and more 'disconnected' from institutional declarations, especially in case of the youth. The process of defining religion is itself an element in the wider context of the mode of existence of religion in post-modern conditions.

I. Definicije in strategije definiranja religije

Ne more nas čuditi, če se pri obravnavi tematike, kot je mladinska kultura in religija/religioznost,¹ zastavi vprašanje o ustreznem pojmu in definiciji religije/religioznosti (pa seveda tudi razmerja med religijo in religioznostjo, *Soeffner 1994*). Vprašanju se ni mogoče docela izogniti ne na začetku, ne v toku, ne ob sklepu raziskovanja oziroma obravnave. Po eni strani potrebujemo pojem, ki bi zajel: tradicionalno, cerkveno organizirano (krščansko) religijo in nova religiozna gibanja (new age, kulte in "sekte"), ljudsko religioznost, civilno in nevidno religijo, sakralizacije in ritualizacije, "zadnja" osmišljanja vsakdanjega življenja in drugih, na primer umetniških ali političnih praks. Hkrati pa to težnjo po širokem pojmu neizogibno spremlja skrb: kje so meje, ali ne gre to predaleč, kaj je "prava" religija in religioznost, kaj pa so le parareligiozni pojavi ali funkcionalni ekvivalenti. Na razpolago imamo - kot je ob podobni priložnosti zapisal Y. Lambert - "babilonski stolp" definicij religije (*Lambert 1991, 73*). Ni da bi jih na tem mestu prikazoval in razčlenjeval, še manj, da bi se opredelil za eno med njimi ali dodal novo, tisto pravo. Takih poizkusov je bilo že mnogo, in zdi se mi, da jih je v zadnjih letih ponovno več. Naj spomnim poleg Lamberta še na delo z izrecnim in ambicioznim naslovom *P. Clarka in P. Byrna, Religion, Defined and Explained (1993)*, na razpravo z neposrednim vprašanjem *Was ist Religion D. Pollacka (1995, z obsežno bibliografijo)* in na sicer bežen prikaz različnih opredelitev, v *A. Greely, Religion as Poetry (1996)*, ob soočenju z rezultati mednarodnih primerjalnih raziskav - na tri povsem različne primere (toda z neko konvergirajočo usmeritvijo, kot bomo videli).

Vsi poznamo klasično delitev na substancialne in funkcionalne opredelitve: substancialne, ki si - na hitro rečeno - pri opredelitvi *objekta* religije/religioznosti pomagajo z razlikovanji naravno/nadnaravno, profano/sveto, imanentno/transcendentno ali neposredno govore o nadnaravnih bitjih in silah, bogu, doživetju svetega; funkcionalne, ki vežejo religijo na različne *probleme subjekta* religije, človeka in/ali družbe oziroma na funkcijo pri reševanju teh problemov: integracije, kompenzacije, socializacije, soočanja z "zadnjimi" problemi, v novejšem času obvladovanja kontingence in nesmisla (Lübbe, Luhmann, Pollack) z osmišljanjem (usmeritev, ki se v sociologiji navezuje na Webra). Če so substancialne opredelitve ranljive predvsem zato, ker so največkrat preozke (ker vedno kaj pomembnega ostaja zunaj njih), so funkcionalne največkrat zavračane kot preširoke, saj da ne uspejo specificirati tistih religioznih dogajanj, ki nas posebej zanimajo. Lahko bi razlikovali tudi med "ekskluzivističnimi" in "inkluzivističnimi" strategijami. Inkluzivistične so pogosto redukcionistične; religijo

¹ Referat na mednarodnem kolokviju "Mladinske kulture-vrednote-religioznost" v organizaciji Katoliške teološke fakultete dunajske univerze, Dunaj 30.-31. maj 1997.

zvedejo na širše pojme ali problematike, na primer Althusser na problematiko ideologije. Lahko pa so tudi "aneksionistične" (Lambert): religiji pridružijo še druge pojave na osnovi nekih skupnih imenovalcev, problemov, neke skupne funkcije (v tem smislu Luckmann, 1991). Delitev ekskluzivno/inkluzivno se deloma pokriva z razlikovanjem substancialno/funkcionalno, toda ne docela. Kategorija "svetega" lahko služi ekskluzivnemu (substancialnemu) razumevanju religije, toda lahko je opredeljena tudi tako, da aneksionistično širi področje religije na vse, kar ljudje imajo ali doživljajo kot sveto (s tendenco, da se sveto samo razume "funkcionalistično", kot tisto najpomembnejše in najvrednejše z vidika človekove/družbene potrebe).

Prednosti in slabosti substancialnih in funkcionalnih opredelitev so poznane in dobro argumentirane (na primer Bergerjev pledoaje za substancialno opredelitev, v Berger, 1967, proti Luckmannu, ali utemeljevanje prednosti funkcionalnih opredelitev, v Baird, 1971). Čeprav (zato) upravičeno velja, da je uporaba ene ali druge definicije stvar raziskovalnih potreb ali celo *de gustibus* (Berger, ibid.), lahko srečamo v novejšem času ponovno nagnjenje h kombiniranim opredelitvam različnih vrst. P. Clarke in P. Byrne (1993, 11-14) se opirata na Wittgensteinov tip "the family resemblance definition" in vztrajata, da ni nobene posamezne značilnosti ali nespremenljive kombinacije značilnosti, ki bi jo našli pri vsaki religiji, čeprav obstaja kombinacija značilnosti, ki je religiji lastna (obstoje štiri dimenzije: teoretske oziroma narativne, praktične, socialne in izkustvene, s posebnimi značilnostmi religije znotraj vsake). Vključitev ali izključitev nekega pojavnosti ni izvedena z dedukcijo na osnovi natančnih pravil o pripadnosti (vrsti pojavov z imenom religija), temveč s pomočjo analogije, to je na osnovi presoje, ali nek sistem verovanj in praktik v danem primeru vključuje *zadostno* število dimenzij in specifičnih značilnosti. Lahko manjka več značilnosti ali dimenzij, pa še vedno lahko govorimo o religiji, lahko manjka le ena, pa nekega pojavnosti ni mogoče uvrščati k religiji.

Pollack (1995) vključuje v definicijo *kombinacijo* med *predmetom/problemom* (kontingenco in smislom) in *načinom* reševanja tega problema (z razlikovanjem/povezovanjem med imanenco in transcendo). D. Hervieu-Léger (1993), ki razveže (definicijo) religije od (definicije) svetega, vidi specifičnost religije v tistem načinu verovanja (*mode de croire*), ki se opira na avtoriteto tradicije (ki pa je lahko "metaforizirana") (106-110).

Skupna značilnost teh opredelitev ni nagnjenost k širini ali k ožini, določenosti ali nedoločenosti, ampak "odprtost" sicer kompleksnega opredeljevanja. Ob nespornih primerih religije se dopušča tudi pojav novih, ki obstajajo na nov način (na primer "metaforiziran"), ne da bi jim vnaprej zagotovili prostor in status z neko široko funkcionalno ali minimalistično substancialno opredelitvijo. "Odperta končnost razreda religij, ki jo sugerira slika družinske podobnosti, pomeni, da moramo dopustiti možnost novih primerov religije, ki na drugačen način izražajo naravo religije in ki ne ustrezajo sprejeti razlagi, pa čeprav bi ta ustrezala vsem članom (razreda religije), ki smo jih srečali dotlej" (Clarke and Byrne, 1993, 16).

Primer take usmeritve bi lahko našli tudi pri Luckmannu (1991), kjer dejanski poudarek ni na opredeljevanju nespecifične družbene (socializacija) in osebne (identiteta) oblike religije, ampak na raznolikosti transcendent in raznolikosti družbenih in osebnih form religije; poudarek je na neekskluzivnosti določene tradicionalne družbene forme za definicijo religije, ne pa na "funkcionalističnem" izenačevanju vseh mogočih pojavov v enodimenzionalni opredelitvi.

II. Prisila k definiranju - interesi, investicije, donosi

Nič ni lažjega kot prezreti, kar je evidentno. V našem primeru: opredeljevanje

pomena religije, ohranjanje ali spreminjanje definicije, je socialni proces (Beckford, 1994, 318), ki ima svoje nosilce in ti svoje interese, investicije, dejanske ali pričakovane dobičke ali izgube. Ker obstaja religija kot nekaj "separatnega", izdiferenciranega, obstajajo tudi izdiferencirane, separate vloge, institucije in njihovi nosilci: raziskovalci, učitelji, duhovniki in njihove institucije. Ker obstajajo izdiferencirane vloge in institucije, mora kot nekaj izdiferenciranega in separatnega obstajati - in biti opredeljena - tudi religija (o tem Matthes, 1993, 27). Definiranje religije je proces, ki posreduje med obema ravnema stvarnosti, vsaj v zahodnih modernih družbah. Več vrst nosilcev, več potreb, več vrst interesov po definiranju - več definicij in konkurenca med njimi. Pri raziskovalcih (in učiteljih religije) je ta interes dokaj abstrakten: potrebujejo religijo kot izdiferenciran pojav, nagibajo se k širši opredelitvi, toda ne tako široki, da bi odprli vrata vsem drugim raziskovalcem in učiteljem; zato pa so nevtralni in odprti nasproti interesom drugih in njihovim težnjam po bolj specifičnih ožjih ali širših opredelitvah "prave" ali "zaresne" religije. Tak interes imajo na primer državne, pravne in politične institucije, ki potrebujejo neko opredelitev/omejitve religioznih od nereligioznih organizacij, ki vsebuje tudi neko vrednotenje, čeprav so državne instance nasproti tistim, ki se znajdejo znotraj opredelitve religije, praviloma ali načeloma nevtralne. Tu so seveda še same religiozne institucije, katerih nosilci lahko nihajo med interesi za ožjo ali širšo definicijo ne le religije nasploh, temveč na primer tudi lastne religije oziroma konfesije in njenih kriterijev pripadnosti. (Zanimiva je uporaba različnih števil in kriterijev o pripadnosti cerkvi v državno-političnih odnosih.)

Raznolikost in neizogibno medsebojno učinkovanje različnih opredelitev sooblikujeta neko prevladujočo, "samoumevno" predstavo o tem, kaj je ali ni religija tudi zunaj omenjenih institucij. Odgovor na vprašanje, "od kdaj velja neko dejanje ali pojav za religiozno", nimajo le strokovnjaki in institucije, ki take odgovore potrebujejo. Imajo jih (lahko) v naši kulturi tudi ljudje, posamezniki ali skupine, ki so objekti preučevanja in delovanja omenjenih institucionaliziranih opredeljevalcev religije - pod njihovim vplivom, v distanci ali celo opoziciji do njih; lahko sprejemajo enake definicije, pa tako definiran pojav različno vrednotijo ali nasprotno, lahko "religijo" enako (pozitivno ali negativno) vrednotijo, toda jo drugače opredeljujejo in razmejujejo. Opredeliti se kot (ne)religiozen, zato ne pomeni istega v vseh okoljih (nacionalnih, generacijskih, socialnih, kulturnih). Izjave o (ne)religioznosti govore o razširjenosti uporabe določene semantike; analogno velja za udeležbo pri ritualih ali za uporabo simbolov. Za reči kaj več, je potrebno raziskati, "zakaj" in "za kaj" take uporabe oziroma udeležbe.

Podobno velja tudi za opredelitve, kot "sem katoličan", "verujem v boga", "to mi je sveto", "to je nadnaravno" ali "duhovno". Izjava "sem katoličan" lahko v nekem kontekstu pomeni minimalistično opredelitev: sicer ne verujem, toda sem katoličan, ne pa pravoslavce, protestant ali ateist, saj sem katoliško krščen; lahko pa pomeni "maksimalno" opredelitev: ne verujem le v boga in posmrtno življenje kot "vsi", ampak sprejemam tudi tiste cerkvene norme, ki jih drugi ne sprejemajo. "Duhovnost" je lahko v nekih okoljih razumljena kot jedro (cerkvene) religije, drugod pa kot izraz distanciranja do povnanjenih cerkvenih in sekularnih "religij".

Zato je treba pozdraviti tendenco v raziskovanju v zadnjih letih (Zulehner, Campiche, Greeley in drugi), da se raziskuje, *kakšne* so predstave o bogu, svetem, posmrtnem življenju, ki jih anketiranci sprejemajo ali zavračajo; da se skratka ne ostane na splošno uporabljanih besedah, predstavah in simbolih, pa bodisi da so le-ti predmet kulturnega soglasja ali kulturnih bojev v nekem okolju.

Težava je v tem, da ni mogoče vnaprej vedeti, kako "daleč" in kako "globoko" v sprejemanje, zavračanje ali nepoznavanje in neuporabo konkretnjših in specifičnejših stališč, praktik in simbolov sega vpliv temeljne naklonjenosti, zadržanosti ali naspro-

tovanja na primer dominantni cerkvi kot dominantnemu opredeljevalcu "religije", "boga" ali "svetega". Verjetno ni mogoče pojasniti na primer dvakrat večje razširjenosti verovanja v nebesa in pekel med Američani, Irci in Poljaki v primerjavi z Angleži, Čehi ali Slovenci s kakšnimi splošno antropološkimi ali posebnimi civilizacijskimi pogoji življenja v teh deželah; ponuja se prej razlaga, da gre za izraz in posledico različne oddaljenosti ljudi od cerkva in njihovega delovanja v teh deželah, ali celo različne stopnje identifikacije z njimi (in zato tudi z njihovimi nauki). Spreminjanje položaja in odnosa do cerkve v nekem okolju lahko tako privede do zmanjšanja ali povečanja izjav o verovanju v posmrtno življenje, ne da bi se pri samem tem verovanju res kaj spremenilo (ali vsaj ne v taki meri). Tudi v takih primerih se je pokazala potreba po raziskovanju korelacij med specificiranimi religioznimi opredelitvami in različnimi moralnimi ter življenjskimi stališči oziroma ravnanji (Greeley, 1996, Zulehner/Denz, 1993).

III. Opredelitev religije - pluralizem vsebin in dominantna družbena forma religije

Če smo ugotovili obstoj prisile in interesa za definiranje religije ter neizogibno interakcijo med različnimi institucionalnimi opredeljevanji ter samoopredelitvami ljudi - ali lahko prav za mladinske kulture v sodobnih razmerah predpostavljamo/ pričakujemo večjo distanco nasproti takim zunanjim definicijam in interesom? Ali ni mogoče, da se to kaže tudi na navidez paradoksalne načine: v ohranjanju ali celo krepitvi pripadnosti in zunanje navezanosti na tradicionalne cerkve prav zato, ker dopuščajo (ne zmorejo zares zahtevati) dejansko (ne)verovanje svojih pripadnikov po njihovi lastni meri in izbiri ("*belonging without believing*"), hkrati pa nudijo druge, družabne, identifikacijske, kulturne možnosti; njihova "zaresna" religioznost - tako poimenovana ali ne - je oblikovana in doživljana mimo zahtev in pričakovanj tradicionalne cerkve, čeprav ne brez nje in še manj proti njej. Le del - dva dela, manjšini? - definira svojo (ne)religioznost ekskluzivno z ozirom na cerkveno definirano religijo: tisti, ki cerkvam ne le pripadajo, ampak v njihove nauke tudi verujejo (in ne le z njimi izražajo svojo pripadnost), in tisti, ki cerkvam ne le pripadajo, ampak jim tudi nasprotujejo. Za drugi del - večino? - cerkvene opredelitve religije niso več relevantne, njihova (ne)religioznost pa je za cerkvene institucije neopredeljiva in "neulovljiva". Ali to pomeni, da je zato taka religioznost neopredeljiva tudi za raziskovalce religije, da torej ne obstaja več kot nekaj enoznačno izdiferenciranega? Gotovo lahko rečemo, da ni več monopolne vsebine, forme, funkcije, zornega kota za ekskluzivistično definiranje in da zato monocentrično - ozko ali široko - opredeljevanje ne vzdrži soočenja z raznolikostjo nove stvarnosti. To pa ne pomeni, da niso možne in potrebne kompleksne in hkrati odprte opredelitve.

In končno, kako presojati to novo religijsko pluralno stvarnost - je res tako nova in tako edinstveno pluralna. Pridružujem se tistim, ki menijo, da je pojav ljudske religioznosti na svoj način vedno izražal obstoj religijske pluralnosti in sinkretizma, tudi in predvsem v domnevno tako religiozno enotnem krščanskem srednjem veku (o tem tudi Greeley, 1996 in še prej seveda zgodovinarji, kot Delumeau, Gurevič, Ginzburg in drugi).

Max Weber govori o prodoru krščanskega monoteizma - posebej v času reformacije in posttridentskega katolištva - kot izjemni zgodovinski konjunkturi, ki ji zopet sledi (današnji) pluralni "religiozni vsakdan". Ali drugače: znano je, da so bili prvi kristjani označevani kot atheoi, brezbožni, saj so zavračali vse znane in priznane rimske bogove, Križani, ki so ga častili in mu sledili, pa je bil po takratnih rimskih predstavah in merilih vse prej kot bog in vera vanj torej vse prej kot zaresna *religio*. Kasneje je prav ta vera v Križanega postala uradna in dominantna vera, krščanska religija in cerkev pa sta bolj ali manj monopolno prevzeli različne religiozne funkcije, ki so bile prej

porazdeljene med različnimi religioznimi kulti in nazori. Do danes je tak monopolni položaj izginil ali vsaj slabel, toda krščanska religija in cerkve še vedno ostajajo privilegirani prostor in okvir, v katerem mnogi posamezniki in skupnosti zadovoljujejo različne religiozne potrebe (ki bi jih sicer lahko tudi drugod) - in to kljub temu (ali prav zato), da vera v Kristusa in svoji krščanski specifičnosti postaja (ali ostaja) le eno od konkurirajočih (manjšinskih?) verovanj.

In če sociologi dokaj soglasno ugotavljajo, da je v sekularizirani, moderni, pluralistični, potrošniški itd. družbi subjekt in objekt, nosilec in cilj religioznega iskanja sakralizirani avtonomni posameznik - ne gre prezreti, da sta taka religijska pluralnost in tak status posameznika v bistveni zvezi s krščanstvom. Za priči lahko poleg drugih vzamemo tako Marxa kot Durkheima. Po Marxu je krščanstvo "s svojim kultom abstraktnega človeka (...) najprimernejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev" (*Kapital I*). To pomeni tako to, da je "kult abstraktnega človeka" najprimernejša oblika religije, kot to, da je krščanstvo zaradi tega svojega kulta učinkovito navzoče v moderni družbi, pa čeprav na posreden način. Po Durkheimu je v modernih družbah navsezadnje svet(o) prav in samo človek kot posameznik, človek kot oseba. "Vrsta transcendence, ki jo priznavamo človekovi osebi", temelji po njegovem v tem, da je "človeška oseba (...) edini fenomen, ki enako gane vsa srca, njena povzdignitev je edini cilj, ki mu še lahko kolektivno sledimo; zato se dviga nad vsemi človeškimi cilji in postaja nekaj religioznega" (*Durkheim, 1992, 46-49*). Tak status posameznika in osebe po njegovem ni nasproten krščanstvu, saj je tudi njegov proizvod; oziroma kot je zapisal Durkheimov učenec Marcel Mauss: "nam domači pojem osebe je v osnovi še vedno krščanski pojem" (*Mauss, 1975, 247*). Krščansko verovanje kot eno od konkurirajočih si religioznih sporočil in hkrati - v neki njegovi bistveni sestavini - bistveni (so)oblikovalec dominantne forme, dominantnega načina obstoja sodobnih religioznih verovanj in iskanj?

LITERATURA

- Baird D.B., 1971, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague, Mouton.
- Beckford, J.A., 1994, Religion, self-help and privatization, in: Sprondel W., (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen ...*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Berger P., 1967, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday.
- Berger P., 1992, *A Far Glory, The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press.
- Campiche R. et al 1992, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L' age d' Homme.
- Clarke P.B., Byrne P., 1993, *Religion. Defined and Explained*, New York, St. Martin's Press.
- Durkheim E., 1992, *Samomor*, Ljubljana, SH.
- Flere S., Kerševan M., 1995, *Religija in (moderna) družba*, Ljubljana, ZPS.
- Gabrijel K., (Hg.), 1996, *Religiose Individualisierung oder Säkularisierung*, Guetersloh, Chr. Kaiser.
- Gladigow B., 1988, *Religions-geschichte des Gegenstandes - Gegenstaende der Religionsgeschichte*, in Zinsler H. (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- Greeley A., 1996, *Religion as Poetry*, London, Transaction Publishers.
- Hervieu-Léger D., 1993, *La Religion pour Mémoire*, Paris Cerf.
- Matthes J., 1993, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in *Religion und Kultur, KZfSS, Sonderheft 33*.
- Lambert Y., 1991, La "Tour de Babel" des definitions de la religion, *Social Compass*, 38, 1.
- Luhmann N., 1987, *Unterscheidung Gottes, Soziologische Aufklärung 4*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Luckmann Th., 1997, *Neridna religija*, Ljubljana, Krt.
- Mauss M., 1975, *Soziologie und Anthropologie*, Muenchen, Hanser Verlag.
- Pollack D., 1995, Was ist Religion? Probleme der Definition, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 2.
- Soeffner H.G., 1994, Das "Ebenbild" und Bilderwelt - Religiosität und Religionen, in Sprondel W. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Waaardenburg J., 1986, *Religionen und Religion*, Berlin, De Gruyter.
- Zulehner P., Denz H., 1993, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf, Patmos.