

Igor Škamperle

Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti

Povzetek: Članek skuša definirati transformacijsko dinamiko novih religioznih form v sodobni družbi in evidentirati tiste oblike manifestacije svetega, ki so značilne za t.i. *new age*. Članek podaja hipotezo, da se pojem »svetega« danes ne prekriva nujno z religijo in prihaja do redefinicije nekaterih kriterijev, ki zaznamujejo religiozno zavest, predvsem t. i. nova duhovna gibanja. V oblikah manifestacije globalnega svetega je moč prepoznati nekatere forme stare gnoze, kljub temu pa sodobne oblike *new age* in duhovna gibanja spremljajo pojmi in praktične oblike, ki kažejo, da prihaja na področju religiozne zavesti do večjih in globljih sprememb, ki so vredne pozornega in kritičnega premisleka.

Ključne besede: integralna realnost, deterritorializacija, sinkretizem, gnoza, sveto.

Abstract: The Globalized Sacred and New Forms of Religiosity

The paper tries to define the transformation dynamics of new religious forms in the present society and to register those manifestation forms of the sacred, which are characteristic of the so-called *New Age*. The hypothesis is put up that nowadays the notion of »the sacred« does not necessarily overlap with religion and that one has to redefine some criteria characterizing religious consciousness, especially the so-called new spiritual movements. In the manifestation forms of the global sacred some forms of the old gnosis can be recognized; nevertheless, the modern forms of the *New Age* and spiritual movements are accompanied by notions and practical forms that show that rather big and deep changes take place in the area of religious consciousness and that they worthy of a careful and critical consideration.

Key words: integral reality, deterritorialization, syncretism, gnosis, the Sacred.

1. Nova družbena paradigma

V zadnjih petnajstih letih, nekje od sredine devetdesetih, spremljamo intenziven družbeni razvoj, ki zajema praktično vsa življenjska področja, od ekonomije in politike do kulture, družbenih odnosov, oblik komunikacije, družabnosti, morale, intimnosti, partnerskih odnosov, spolnosti, sreče, vprašanja identitete in samopodobe. Isto lahko trdimo za področje religije, ki prav tako doživlja določene izrazne spremembe. Sociolog in filozof Jean Baudrillard, ki se kritično loteva analize sodobnih oblik družbene transformacije, je v svojem zadnjem delu *Le Pacte de la lucidité ou l'intelligence du Mal* (Baudrillard 2004) vpeljal pojem integralne realnosti, ker naj bi bilo v njej prisotno oziroma vključeno »vse«. Za podobo sodobne družbe naj bi bilo značilno, da poseduje vse, nekakšno preobilje vsega, kjer ni »več ničesar, o čemer se ne bi dalo nič reči« (Baudrillard 2004). Ta realnost se čedalje bolj nerazločljivo prekriva s t.i. virtualno

realnostjo, sam postopek pa sloni na načelu deregulacije institucionaliziranih prvin, identitet in (tradicionalno razumljene) realnosti (Beck 2003). Objekti ne napotujejo na nekaj drugega, transcendentnega, ampak je vsaka stvar integrirana in virtualno dostopna. Realnost nima več svojih konstitutivnih transcendentnih temeljev, ki bi bili onkraj znanega, ampak je »vsa« prisotna in integrirana. Po avtorjevem mnenju postajamo čedalje bolj ujeti v mrežo izobilja komunikacijske realnosti, iz katere ne moremo uteči, konsekvenca tega pa je negacija oziroma zanikanje in posledična smrt imaginarija, kateremu ne verjamemo več. To s seboj nosi smrt simbolne govornice in njeno implicitno drsenje v signaletiko, ki izbrisuje vse mogoče dvoumne in odvajajoče pomene, ki so bili vedno temelj človeške kulture, njene imaginacije in tudi družbenih odnosov.

V posebni meri to velja za religijo. Gre skratka za svojevrstno ukinjanje realnosti objektov in njihovega odvajajočega imaginarnega statusa, oziroma za ukinitve tiste ravni, ki jo povzema slovenska oznaka »gola resnica«, ko izhajamo iz domneve, da se za obleko skriva prava, gola resnica. Toda zdi se, da danes ne verjamemo več, da je za oblačili sploh še kaj. Oblačila so integralna realnost, so vse, kar je. Za njimi ni ničesar, kar bi uhajalo vzajemni komunikaciji in igri znakov ali simulakrov na globalni mreži. Tako se izbrisuje pričakovanje neznanega, slutnja nedostopnosti in njen imaginarij, ki ga sproti prevajamo v integralno in trenutno navzočo realnost.

Baudrillardova analiza sodobne družbe je nedvomno kritična, vendar se mi zdi dovolj ustrezna in po svoje tudi drzna refleksija procesov transformacije, ki jih posredno usmerja ali sploh ustvarja politična in kulturna globalizacija. Velik odmev je doživelo že njegovo delo *Popoln zločin, ali kako je televizija ubila realnost* (Baudrillard 1995). Njegove pojme in teze tu uporabljam le toliko, kolikor koristijo pri razmisleku in oceni tistih oblik religioznosti, ki se zdijo nove ali tipične za transformacijo, ki spremlja sodobno razvito družbo.

Za sociologa, religiologa in družbenega kritika nasploh se zdi sodobni zgodovinski čas naravnost privilegiran, saj lahko iz prve roke spremljamo radikalno družbeno premeno paradigme in z njo povezano preobrazbo mentalitet in kompleksnega polja kulturne produkcije. Danes že lahko rečemo, da se je proces velike preobrazbe zahodnih družb začel na začetku devetdesetih let 20. st., kar se ujema s konkretnimi družbenimi dogodki, ki so dovolj naglo spremenili zemljevid sveta in smo jih večinoma zavestno spremljali od blizu: padec berlinskega zidu, ki bo v sodobnem zgodovinopisju nedvomno ostal zapisan kot metafora konca ideološke polarnosti in državne politične delitve v Evropi po drugi svetovni vojni pa tudi v svetu; ukinitve in razpust Sovjetske zveze; razpad Jugoslavije in balkanski spopadi; rekonstrukcija Evrope in njen ambiciozni razvojni projekt v okviru monetarno, ekonomsko, politično in

kulturno združene skupnosti; pa močan tehnološki razvoj, uveljavitev spletne mreže kot nove agore, ki postaja osnovna oblika komunikacije; težnja po liberalizaciji gospodarstva in destituciji laične socialne države; nadzor nad naftnimi viri na Srednjem Vzhodu, ki ga zagotavlja strateška vez med wahabitsko hišo v Savdski Arabiji in ZDA. Posege v Afganistanu in Iraku moramo brati tudi v tem kontekstu, poleg sprožilnega dogodka 11. septembra 2001 in dolgoletnega ter kompleksnega vprašanja Izraela in arabskih držav.

Na prvi pogled so novosti, ki zadnjih deset ali petnajst let prežemajo sodobno družbo poleg politične premene v srednji in vzhodni Evropi, predvsem tehnološke narave. Sociološke analize pa opozarjajo, da se z njimi, pa čeprav gre le za tehnološke inovacije, spreminja širša družbena paradigma. Tehno-medijska paradigma, ki se uveljavlja, spreminja osnovne oblike družbene komunikacije, individualna in kolektivna pričakovanja, njihove identitete, kulturo in miselne vzorce. Tehnološki in z njim povezan družbeni razvoj je postal tako nagel, da mu družboslovna teorija težko sledi s kritično refleksijo, kar je fenomen, čigar posledic ni moč predvideti.

2. Religiozno polje

Kako ta vsestranska družbena preobrazba vpliva na religijo in njene izrazne forme? Kljub laični sekularizaciji, ki vse od Webrove oznake »odčaranega sveta« spremlja razvoj moderne družbe, ostaja religija vitalno področje človeške družbe in v primerjavi s stanjem v 60. letih dvajsetega stoletja, ko sta bila na pohodu poudarjeni ateizem in močna sekularizacija, medtem ko je bila religija razumljena kot prežitek vraževerja ali tradicionalna oblika moči korporativne skupnosti, danes kaže novo vitalnost in presenetljivo sposobnost prilagajanja postmoderni družbi. Sekularizacija seveda ostaja metanaracija modernega sveta. Kljub temu religija ostaja živa in sposobna kreacije novih identifikacijskih ikon, ki učinkujejo tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. V tem smislu je najvitalnejša prav katoliška Cerkev. Zgovorna je že prva enciklika novega papeža Benedikta XVI., ki nosi naslov Bog je ljubezen (*Deus caritas est*). Papež, ki je s svojimi razumno previdnimi in racionalnimi prvimi nastopi uspešno prevzel nasledstvo močne karizme Janeza Pavla II., je hkrati nakazal probleme, ki jih je Cerkev zadnje četrt stoletja pustila pod preprogo. Z zadnjo encliko je celotna sfera erosa (tudi poganskega) integrirana v sfero ljubezni, ki je Bog sam. Ta ljubezen je tako duhovna kot telesna. S tem Cerkev zavrača mizoginijo, dvoumno zadržanost do ženskega telesa in spolnosti, ki so bile v katolištvu dolga stoletja težke in sporne teme. Ob tem je treba ugotoviti, da je moderna sekularizacija predvsem evropski pojav. V ZDA se je družbeni razvoj odvijal drugače in geneza sekularne in laične družbe ni imela tistih vzvodov, kot jih poznamo v

zgodovini novoveške Evrope. Pojem ločitve Cerkve od države, na katerega se v Evropi radi sklicujemo, v severni Ameriki nima takega pomena, zaupanje v Boga pa imajo napisano na dolarskem bankovcu.

Moderne družbe so danes kajpak že naprej od sekularizacije. Nahajamo se v obdobju globalizacije in velike pluralnosti religiozних izbir, ki nastopajo kot novi sinkretizem.¹ Tudi zato, ker se k religijam z ravednostjo obrača precejšen del mlajše populacije, ki pa ni bil več tradicionalno religiozno formiran, kot so bile, kljub vsem omejitvam, pretekla generacije, posebno v katoliških deželah in Nemčiji. V sodobni družbi, ki jo določajo tržni mehanizmi ponudbe in povpraševanja, se tem kriterijem prilagaja oz. jim podlega tudi religija. Poudarek ni več na vztrajnosti temeljnih vsebinskih in doktrinarnih vzorcev, to je na tistem, kar skozi vse dobe ostaja identično in temeljno, kot osnova duhovnega označila in izročila neke religije, ampak vse bolj pridobiva na vrednosti mobilnost, diskontinuiteta, odprtost do novih povezav in zmožnost integracije sinkretističnih elementov in dobrin. V ospredju ni vertikalna identiteta in osebna poglobitev, ampak mobilnost na horizontalni mreži in zmožnost koordinacije zunanjih pluralnih aspektov (Filorama 2004).

Identitete, ki jih razumem kot individualne in kolektivne oblike istovetenja, se v globalni družbi mešajo in raztapljajo. Gre za nekatere osnovne vzorce globalne družbe (Beck 2003), ki ju med drugim zaznamujeta deterritorializacija, tj. iztrganost iz fizičnega prostora in destabilizacija identitet, ki se raztapljajo v virtualni produkciji simulakrov drugega, kar vodi v agonijo nenehnega premeščanja. Podoben fenomen lahko opazujemo na področju religije, kjer prihaja do prave diseminacije svetega. Pojem svetega uporabljam v pomenu, kot ga je razvila predvsem nemška šola v 19. st. (Schleiermacher 2005) in se je s pionirskim delom Rudolfa Otta *Sveto* uveljavil pri študiju religij (Otto 1993). V tradicionalnem razumevanju religije je sveto lastnost ali kvaliteta stvari, predmetov, lokacij in oseb, ki je v jedru transcendentna, kompleksna in nespoznovna. V modernih religioloških disciplinah pa smo začeli govoriti o »svetem« kot samostojni substanci, ki ima ambivalenten značaj, soroden

¹ Pojem sinkretizem, ki ga danes spet pogosto uporabljamo, izhaja iz grške oznake *synkretismos*, ki je v prenesenem pomenu pomenila 'zavezništvo, kot to počno na Kreti'. Krečani so bili v antiki znani po tem, da so notranje vedno spri, navzven pa nastopajo enotno. V tem pomenu je besedo uporabil Plutarh. Pozneje je oznaka tonila v pozabo, obudil pa jo je Erazem, ki je v svojih *Adagia* nakazal tudi dvoumnost pojma, ki se je ohranil. Sinkretizem naj bi namreč pomenil povezovanje, a ne zaradi sožitja, marveč kot združitev proti skupnemu nasprotniku. Pojem se nato uporabil Herder, da je z njim označil duhovna gibanja helenistične dobe, v katerih je prišlo do združevanja različnih izročil sredozemskih in srednjeazijskih kultur. V tem smislu je pojem v 19. st. prešel v zgodovino religij in v sodobnosti dobil pomen skorajšnje etikete, s katero označujemo gibanja new age in pogosto nereflektirano prepletanje različnih duhovnih, religioznych in kulturnih izročil.

pojmu sakralnega, ki privablja in hkrati plaši, njegova lastnost pa je občutenje *numinoznega*. V postmodernejši družbi se sveto postavlja na nov način, kakšne so forme njegovega izražanja, pa ostaja zanimiv, a zaenkrat še nedoločen in malo raziskan predmet raziskav. Sveto, ki se iz objektivnega vse intenzivneje preobraža v substantivno kategorijo, se do neke mere celo odleplja od religije in stopa na raven, kjer ni nujno prekrito z religioznim. To je seveda tvegana hipoteza, vendar nam podrobnejše analize pokažejo, kako se polje religioznih form naglo in vznemirljivo preobraža v nekaj, kar bi morda lahko imenovali postkrščanska, nikakor pa ne postreligiozna ali postsakralna družba (Kerševan 2005; Luckmann 1997; Hribar 1990). Nove duhovne forme globalizirane družbe pa kažejo presenetljivo vrnitev starih gnostičnih prvin, ki jih evropska družba očitno ni uspela nikoli povsem zavrniti ali preseči. Forme postmoderne ali že kar globalne gnoze se javljajo v novi preobleki, izida te svojevrstne sakralizacije, po drugi strani pa kreacije novih religioznih form, ki se manifestirajo individualno in globalno, pa ni mogoče predvideti (Filoramo 1994).

3. Odgovori na nove religiozne fenomene

Ob prebujanju zanimanja za fenomen religije in pojavu t.i. novih religioznih gibanj (Davie 2005) smo v grobem priča dvema vrstama reakcij: na eni strani so tisti, ki jih takšen preporod vznemirja in ga razumejo kot regresijo na razsvetljenski paradigmi slonečem družbenem razvoju. Na ta preporod odgovarjajo s pojmovnim arzenalom iz preteklih desetletij in splošno redukcijo predmeta na formalno nivelizacijo potrošnih sestavin. V njem prepoznavajo tudi trojanskega konja, ki naj bi ga Cerkev izrabila, da bi sesula nasprotnikovo mesto. Na drugi strani so tisti, ki se tega preporoda veselijo in v njem vidijo vračanje »svetega« kot temeljne duhovne sestavine človeka in možnost osmislitve stare hiše vere v novi preobleki sodobne družbe. Resnejših analiz, ki bi pretresle nove izrazne forme religije, pa je razmeroma malo. Na Slovenskem prevladuje logika kontrasta, ki je žal vsakodnevno obremenjena z ideološko in politično ali celo zgodovinsko motivacijo, kar obtežuje konstruktivnejšo analizo. Čeprav bi moralo biti samoumevno, je treba vedno znova pojasnjevati, da je religiozna vera sicer intimna stvar posameznika, kljub temu pa se njene izrazne forme in manifestacije ne omejujejo na »skrito kamrico«, ampak so vsakokratna javna manifestacija v družbi in del javnega prostora, zato zanima in prizadeva vse. Primer: ob pojavu Mohamedovih karikatur se je predsednik Drnovšek opravičil Bošnjakom in drugim muslimanom, ni pa se opravičil državljanom ob žaljivkah krščanskega nazora, denimo ob zlorabi Brezjanske Matere Božje s podgano. Spopad med vero in razumom, ki ga v Evropi poznamo od začetka našega štetja,

se je izkazal za neplodnega. Za obe strani. To nam, kot primer, potrjujejo tako spopad Cerkve z Galilejem kot epopeja Marxa in marksizma z religijo. Danes bi moralo biti takšno načelno nasprotovanje preseženo. Fundamentalizmi na eni ali drugi strani (verski, laični) problemov ne rešujejo in le zapletajo tisto, kar naj bi poskusili razumeti, to pa je velika kompleksnost religioznega fenomena.

4. Nove izrazne forme svetega in postmoderna globalizirana gnoza

Kako danes definirati religijo? Oziroma, kako se v globalni družbeni paradigmi zahodnega sveta obnaša religija, katere so tiste specifične lastnosti, ki okarakterizirajo t.i. new age duhovnosti in kakšne so nove forme izražanja svetega, predvsem tiste, ki se razlikujejo od tradicionalnih oblik? Je religija še vedno sestavljena iz kulturnih dejanj in verovanja v nadčloveška bitja (bogovi, angeli, satan)? Se kulturna dejanja izražajo z molitvijo, prošnjo, zahvalo in češčenjem Boga? Ostaja temelj religije vera v posmrtno življenje? Vera v Božje učlovečenje? Gre za motrenje skritih sil narave in spraševanje o smislu obstoja sveta? Za zvestobo do svojega izročila? Ali pa je religija le etični kodeks bivanja na zemlji? Priznanje omejenosti človeškega spoznanja glede poslednjih reči? Ali morda le iskanje duhovnega razpoloženja, ki mi zagotavlja notranji mir, ravnovesje in osmislitev dni?

Velik del sodobnih oblik religioznega izražanja se namreč močno približuje ali celo prekriva z vprašanji, ki sodijo na področje psihologije, sociologije, antropologije, pa tudi politike, ved o naravi in tudi že ekologije. Po drugi strani pa tradicionalni religiozni vzgibi, kot so upanje, vera v opravičenje, uslišanje, milost in odrešenje, danes niso v ospredju. Raziskave kažejo, da se celo religiozni ljudje odpovedujejo veri v odrešenje in posmrtnost, v ospredju pa so teme vrednot, smisla življenja, duhovnega ravnovesja, samouresničitve in sreče. Za mnoga od teh vprašanj bi v resnici morala poskrbeti socialna država, ki pa tej nalogi očitno ni kos in se celo odpoveduje svoji tradicionalni vlogi socialnega garanta. Zdi se, da prav na to področje vstopajo nova religiozna gibanja s svojo živahno dinamiko.

Omenil sem že, da je ena temeljnih lastnosti novih religioznih formacij sinkretična uporaba razpoložljivih dobrin. Zaradi deteritorializacije, kontinuiranega premeščanja in destabilizacije identitet prihaja do drobljenja tradicionalnih kolektivnih religioznih formacij in njenih identitet, namesto njih pa se uveljavlja sfera individualnosti in sinkretističnih izbir. Iz oblike religiozne formacije, ki jo je posameznik prejel po tradiciji in je bila njegova naloga kvečjemu ta, da se je od nje distanciral ali pa jo aktivno oz. pasivno ohranjal, se danes religija pojavlja kot izbirna forma. Obča družbena formacija posamezni/ku-ci ne ponuja religioznosti, am-

pak je ta plod lastne izbire in dograditve. Namesto religioznosti, zakoreninjene v prostoru in času, ki jo podpira kolektivna memorija (Halbwachs 2001), ohranja pa živeča tradicija s svojimi oblikami kulturne reprodukcije, prehajamo v religioznost, kjer se prostor spreminja glede na pripadajoče subjekte in kjer čas ni več podrejen oblikam tradicionalne liturgije, niti ne časovnim premenam in drugim družbenim, kulturnim in kolektivnim identifikacijam. Tudi osebna identiteta, nekoč dana enkrat za vselej, je danes labilna in podobna kalejdoskopu. Pri novih religioznih gibanjih prihaja tudi do ustvarjanja novih, fiktivnih identitet, ko se pripadniki neke ločine želijo navezati na določen etnos, najpogosteje so to hindujske ali azijske kulture, kateri naj bi privzeta duhovna oblika etnično in kulturno ustrezala (primer Hare Krišna). Toda v dobi globalizacije izvirnih etničnih kultur ni več, gotovo pa ne v velikem zahodnem mestu, zato gre za svojevrsten fiktivni identifikacijski simulaker. Hinduistične duhovne forme so v tem pogledu prilagodljivejše, medtem ko je budizem konzervativnejši in manj pripravljen na prilagajanje zahodni civilizaciji.

Dva pomembna nova kriterija sta nedvomno privatizacija religiozne sfere, ki se povezuje z možnostjo ali celo s prevladujočo formo osebne duhovnosti, ki ni več vnaprej določena, ampak jo posameznik sam izbere in dogradi, kar implicira obliko »supermarketa«, kjer si poljubno izberem tiste sinkretistične duhovne elemente, ki mi po lastnem okusu ustrezajo. Glavni dejavnik te izbire je globalna paradigma tržne ponudbe na prostem trgu, ki ga v tem primeru omogoča religiozni pluralizem. Po svoje je garant te pluralnosti ali naj bi to vsaj bila prav laična država, ki ločena od Cerkve zagotavlja svobodo veroizpovedi. Seveda se postavlja vprašanje, ali v takšni družbi religija še opravlja vlogo temeljne družbene vezi, ki pripomore k skupni kolektivni identifikaciji (regije, naroda, države, celine, civilizacije), kot je to menil utemeljitelj sociologije religije Durkheim. Zdi se namreč, da religija ne sloni več na družbenih vezeh, ki bi bile kolektivno priznane, še manj jih danes more vzpostavljati, ampak se podreja t.i. razumni izbiri (*rational choice*), to je individualiziranim kriterijem duhovne primernosti in uporabnosti (Filoramo 2004).

Sodobna individualizacija religiozne forme, ki ni podrejena cerkvenemu nadzoru niti ne doktrinarnemu izročilu, ampak si poljubno kot v supermarketu izbira duhovne vsebine po lastnih kriterijih, je del širše mentalitetne transformacije, ki spremlja globalizacijo. Odlično študijo o tem je napisal Anthony Giddens, kjer se osredotoča na forme obče samorefleksije sodobnega človeka (Giddens 2000). Lastnost, ki spremlja preobrazbo kulturne istovetnosti, je tudi poudarjena usmerjenost v zdajšnjost. Že sama deregulacija in polivalentnost identitet, ki danes začinjata prevladovati, implicirata sinhronost razmerij. V religioznem smislu to pomeni, da duhovna skrb ni usmerjena v sluteno prihodnost in odrešenje, po katerem hrepenim in se nanj pripravljam, pa tudi temu prim-

erno moralno in družbeno zavzeto živim, ampak sta skrb in pozornost usmerjeni v »zdaj«, k tukajšnjemu in zdajšnjemu bivanju, ki postaja integralna realnost. Ta je na neki način vse, kar obstaja in kar me trenutno zanima. Sodobni avtorji ugotavljajo, da se zahodna družba odmika od linearnega zgodovinskega časa judovsko-krščanske tradicije, ki sloni na shemi kontinuitete in sukcesivnosti, od izvirnega začetka do pričakovanega mesijanskega ali utopičnega časa, poslednje ure in odrešenja onkraj časa in prostora. Linearni čas je tudi zgodovinski čas beleženja dogodkov in osmislitve. Ima pa v sebi tudi implicitno izključujočnost, značilno za abrahamovske religije, namreč tistega, ki ni na »pravi smeri«. Prav ta shema pa se danes v zahodnem svetu podira in prevzema forme, ki so časovno razvezane in sinhrono inkluzivne. Beck uporablja posrečen pojem *ukronia* (Beck 2003), ki označuje bivanje izven časovnih in naravnih determinant, na virtualnem zamenljivem ali reverzibilnem spletu, odrešenem sukcesivnega časa in njegovih determinant. Takšna religija pa je iztrgana iz fizičnega in zgodovinskega konteksta, zato je na neki način raztelesena. Sloni na homogenizaciji dobrin, katerih edina realnost je osebna percepcija. Po tej poti se približamo problematiki, ki so jo tudi pri nas že natančno obdelali nekateri avtorji, npr. Janez Strehovec (Strehovec 1998) in je nasploh predmet večje pozornosti. Gre seveda za pojem realnosti, ki je blizu konceptu integralne realnosti, kot ga je razvil Baudrillard in ga omenjam na začetku, ta realnost pa večinoma, kolikor ne izključno, sloni na senzorni percepciji. Prav zato je fluidna in zamenljiva, njen skrajni vizualni izraz pa so oddaje MTV. Mogli bi reči, da takšen koncept realnosti ustreza sodobnemu solipsizmu (*solus ipse*, zgolj jaz) in vodi v tipični narcisizem sodobne družbe. Toda v primerjavi z analizami, ki jih je o pojmu t.i. narcisistične kulture in begu posameznika v dobi kolektivnih deziluzij konec sedemdesetih let opravil Christopher Lasch (Lasch 1979), sodobni avtorji opozarjajo, da se z novo paradigmo tudi status in oblika narcisa spreminjata. Narcis ni več fiksno pripet na svojo, takšno ali drugačno, lahko tudi patološko podobo, ampak prevzema kolektivno formo, ki pa je deterritorializirana in desubstancializirana, njeni lastnosti pa sta indiferentnost in zapeljevanje. To vodi v disolucijo jaza, kjer se zavest znajde v nenehnem premeščanju, katerega pasivno zapolnjuje igra zapeljevanja nestabilnih in amplifikatornih ikon in tv-podob. Učinek takšne agonije premeščanja je posebna oblika brezvzročne razdraženosti, ki postaja oblika histerije sodobne družbe, indiferentnost in določena identitetna praznina, ki je druga stran primarnega načela vseobče razpoložljivosti. O tem piše Gilles Lipovetsky (Lipovetsky 1993).

Za nove religiozne oblike je torej značilna prosta izbira duhovnih prvin, ki so odvezane apriornih določil in sploh institucionalnih normativov, osnovno merilo pa je njihova uporabnost in takojšnja afirmacija.

V tem splošnem orisu problematike je sicer treba reči, da so tradicionalno formo religije postavili pod vprašaj že avtorji dekonstrukcije, denimo M. Foucault in J. Derrida, ki sta na univerzah v ZDA postala prava moda. Filozofski in literarni dekonstruktivizem smo spoznali tudi pri nas in vsaj posredno sta vplivala na nekatere družboslovne in kulturne usmeritve. V jedru dekonstruktivistične kritike je bil napad na subjektivnost, kot se je oblikovala v novoveški Evropi na osnovi razsvetljenske paradigme. Razsvetljeni in razumno konstituirani subjekt naj bi v prvi vrsti stremel h kontroli in dominaciji pluralne realnosti in z metodo shematizacije in izključevanja ukinjal apriorno heterogenost predmeta in identitet. Ta kritika je zato svojo pozornost iz subjekta preusmerila na t. i. drugosti, na razliko, alternativo, heterogenost, izključenost in na dekonstrukcijo postopkov in praks, s katerimi je družba to predpostavljeno izvorno mnogoterost asimilirala v enovito sfero in se pri tem posluževala vzvodov oblasti, ideologije in metod izključevanja. Dekonstruktivizem je zasedel veliko disciplinarnih področij in njegovi učinki se danes kažejo v deterritorializaciji predmeta in poudarjenem izbrisu generične in kulturnozgodovinske metode. Na udaru so se znašli tudi študiji religije, saj so se pod vprašaj postavili tudi pisni viri oz. njihova interpretacija, medtem ko je krščansko religijo doletela obsodba, da naj bi pripomogla h kolonizaciji izključujočega evropocentrizma in k misijonarski podreditvi sveta. Kritiko takšne ideološke in restriktivne uporabe pojma evropocentrizem je razvil Remi Brague, ki je letos (2006) nastopil v Ljubljani, npr. v delu *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*.

Primat individualnosti, ki zajema tudi religiozno področje, se umešča v preobrazbo form, ki so se sprva manifestirale na literarnem polju, ko se je v osemdesetih letih vzporedno z dekonstruktivizmom začelo govoriti o postmodernizmu in avtopoetiki. Fenomen religije se umešča v isti kulturni in družbeni kontekst in je z njim doživel sorodne preobrazbe kot druga področja. Navedel bom nekaj lastnosti, ki so značilne za nova duhovna gibanja, iz njih pa naj bo razvidno, kako se latentno pa tudi povsem eksplicitno manifestirajo nove oblike moderne gnoze, ki so ena od možnih oblik izražanja svetega (Filoramo 1994). Delno sledim tudi izvrstnim študijam, ki jih razvija Thomas Luckmann, ki je eden pomembnejših svetovnih avtorjev s tega področja (Luckmann 1997).

5. Poglavitne lastnosti duhovnosti new age

1) Pomemben kriterij pri razbiranju duhovnosti je *osebna izkušnja*. Zato da bi bil duhoven, ni dovolj, da se čutim pripadnika neke cerkve ali religije. Zunanji izrazi so pogosto odvečni ali kar zgrešeni. Najverjetneje niso pristni in za duhovnost niso dovolj. Zato udeleževanje obredov in tradicionalna molitev nista pravo merilo, ki bi potrjevala duhovnost

nekoga. Treba je imeti osebno izkušnjo. Večina nedeljskih vernikov na ta način odpade in pripadniki gibanj *new age* zanje menijo, da ne poznajo prave duhovnosti. Imperativ je torej neposredna osebna izkušnja, ki jo doživim v praksi, miselno in še bolj psihofizično.

2) Iz tega izhaja, da ima pomembno vlogo subjektivna forma. Na tem sloni karizmatičnost voditelja določene ločine ali skupnosti, vendar se zdi, da je bil ta aspekt posebej prisoten pred dvajsetimi ali tridesetimi leti, danes pa na deterritorializirani mreži naglega premeščanja ni več tako pomemben. Kljub temu je karizmatičnost voditelja neke ločine, za katerega se na podlagi osebne izkušnje, ki naj bi jo imel, predpostavlja, da duhovne stvari res pozna in vse ve, pomemben dejavnik, ki vzdržuje kritično naravnost ločine in njenih pripadnikov do tradicionalnih religiozних ustanov in kleriške strukture. Subjektivna izkušnja je tista, ki vzdržuje močan transferni odnos, ki ga imajo pripadniki kake skupine do svojega voditelja, posredno pa tudi med sabo, saj so le oni res vpeljeni v določeno duhovnost, ki je zanje edina prava. Znotraj kolektivnega duha, s katerim se manifestira komunitarni aspekt gibanja, pa vsakdo deluje iz osebnega nagnjenja, z namenom, da bi po svoji moči prebudil in spoznal božansko zrklo, ki ga ima v sebi.

3) Božansko zrklo, ki ga nosimo v sebi in čaka, da ga prebudimo, je naše pravo duhovno bistvo. Istovetno je z dobrim počutjem, psihofizičnim ravnovesjem in samouresničitvijo. Tu smo zelo daleč od tradicionalnih krščanskih oznak »solzne doline« in navodil potrpljenja, predanosti, upanja in pričakovanja onkrajnega. Imperativ zahteva, da se v svojem telesu dobro počutim in sem z njim zadovoljen, in sicer tu in zdaj. Ustrezati mora moji osebi, zato govorimo o privatizaciji religiozne izkušnje. Dobro osebno počutje, ki teži k samouresničenju, s seboj nosi vrsto praks, ki v mnogih duhovnih gibanjih prevladujejo in s tem zasenčijo religiozne prvine v ožjem pomenu. Pomembno vlogo v novih religiozних formah ima namreč telo, ki je zaščitna znamka gibanj *new age*. V tem okviru nastopajo joga, dihalne vaje, obredni plesi, izbrana prehrana, meditativne prakse, stoja na glavi in druga telovadba, glasbeni obredi, tudi magična obredna spolnost, prebujanje kundalini energije, aktiviranje čakler in nov, ekološki tip vernika. Namesto odrešenja v onkrajnem svetu, polna realizacija sebe tu in zdaj. Možna pa je tudi ciklično spiralna pot napredovanja preko reinkarnacij duha.

Takšen religiozni izbor formacij nam kaže še dva obraza: po eni strani gre za rahljanje družbenih vezi in kolektivnih identitet, ko človek postaja sam sebi svoja cerkev, iztrgan iz tradicionalnega habitusa, zato se takšne forme ne navezujejo na nobeno definirano konfesijo in so zmožne nezavezujočega prostega prehajanja po duhovnem polju. Vera

v Mohameda, Kristusa ali Budo se postavlja na isto raven in je med sabo zamenljiva. Kriterij je osebno dobro počutje, ki diktira subjektivni izbor duhovnih prvin. Po drugi strani pa gre za nasprotni tok, ko nova forma spodbuja vstop na globalni *network*, v kapilarno mrežo novih gibanj, ki pa so zaradi transfernih odnosov, ki so zanje konstitutivni, do določene mere restriktivna, včasih tudi avtoritarna in seveda institucionalizirana. V tem bi morda lahko videli poskus neke nove religiozne komunitarnosti.

4) Nova religiozna gibanja nimajo določenega kanona. Nimajo disciplinarnega učiteljstva, ki bi se navezovalo na lastno izročilo in izvajalo normativni nadzor. Ni univerzalnega oznanila, ki bi implicitno čakalo, da se razodene vsem. Vsakdo je »cerkev zase«, individualizem pa se na višji stopnji staplja v obči holizem, kjer smo vsi povezani z vsem, ne le z ljudmi, ampak z vsemi bitji nasploh. Holistična perspektiva pa omogoča, da se lahko vsakdo v obliki svojega vsakdanjega življenja vključi na globalno mrežo in vstopi v integralno realnost, ki jo sestavlja univerzalni individualni pluralizem. Ti aspekti so zanimivo podobni helenističnim religioznim formam cesarske dobe, ko se je med stoiki oblikovala duhovna »skrb zase« in so zaživele močne gnostične prvine v raznorodnih oblikah, medtem ko so misterijske religije pridobile intelektualni značaj. Cilj novih duhovnih gibanj ni mesijanska perspektiva niti ne posmrtno odrešenje, sodba in rajsko stanje, niti ne prejem zakramentalnih darov, ampak psihofizično ravnovesje v vsakdanjem življenju in spojitev svoje zavesti s svetim kozmičnim duhom.

Iz navedenega lahko vidimo, da se z družbeno transformacijo, ki smo ji priča zadnja leta, kar pomembno spreminjajo tudi obče religiozne forme ali vsaj določeni njihovi aspekti. Staro in tradicionalno razmerje človek – božje – sveto doživlja pretanjeno spremembo, ki jo je težko celostno opredeliti. Nova duhovna gibanja zavračajo religiozno formo odrešenja in se ne opirajo na kreacionističnega ne na osebnega Boga, živega »ti« abrahamovskih religij, ki ga od starozaveznih psalmov do katoliškega bogoslužja in sodobnega leposlovja, ki je imelo in še vedno ima tudi na Slovenskem visoke literarne izraze, srečujemo v tradicionalni religiozni formi. Nova gibanja pojem osebnega Boga nadomeščajo z alternativnimi oblikami, ki so bodisi gnostične bodisi naturalistične ali deistične. Namesto transcendence se pojavlja pojem holistične in presežne imanence. Odrešenje ne prizadeva posameznika, ampak celoten planet, kar poudarja predvsem nova forma ekološke gnoze, ali pa kar celotno vesolje. Gnostični bog, ki je istoveten z božanskim zrkлом, ki spi v posamezniku, je za razliko od krščanskega po svoji genetski in energetski naravi neoseben in brez subjektivne volje. V novi gnozi, analogno kot je to poznala že stara gnoza, subjekt, objekt in posrednik sovpadajo

in so si na najvišji ravni istovetni. Takšna religiozna zavest, ki izključuje božansko voljo, implicitno drsi v določen necesitarizem. Božanske moči se sicer lahko manifestirajo v različnih oblikah, ki pa odločno presegajo vsakršno antropomorfno determiniranost. Dovolj razvidna razlika, ki nekatere sodobne gnostične forme kakor tudi oblike doživljanja svetega razlikuje od tradicionalnih, pa tudi od zgodovinskih gnostičnih ločin, pa je pogosto odločna zavrnitev polarne delitve svetega od posvetnega, ki je za tradicionalne religije ključnega pomena. Klasično delo o tem je napisal Eliade (Eliade 1957).

Zavračanje te delitve je ena od posebnosti sodobnih globaliziranih duhovnih formacij. Do tega je bržčas prišlo pod vplivom azijskih religij, kjer te delitve ne srečujemo, ko so z indomanijo konec 19. st. začele prodirati na Zahod in vstopati v kulturne in duhovne sfere zahodnih družb. Danes je zavračanje te delitve velika znamka novih religioznih gibanj, kar implicitno pomeni, da je vsak trenutek in vsak košček življenja svet in da ni nič od njega ločeno, kar ne bi bilo sveto. Ali z drugimi besedami: sveto lahko izkušam in doživljam povsod. Da bi prišel z njim v stik, mi ni treba v posvečen prostor, ampak ga lahko v polnosti doživljam kjerkoli, denimo med sedenjem v polni čakalnici v pričakovanju vlaka. Pomemben dejavnik, ki prispeva k ukinitvi statusa svetega kot tistega, kar se konstitutivno razlikuje od posvetnega, pa je nedvomno že omenjena nova paradigma globalne družbe, ki sloni na deteritorializaciji, premeščanju, ukroniji in integralni realnosti.

6. Poskus tipološke opredelitve gnostičnih form in sklepna ugotovitev

Religiološke študije so v zadnjem stoletju podrobno obravnavale in osvetlile različne aspekte gnostične religiozne zavesti, tako njene zgodovinske formacije kot kompleksna religiozna, psihološka, sociološka in druga vprašanja. Filoramo (Filoramo 1994) ves izjemno zapleten tok gnostičnih usmeritev, ki mu lahko sledimo od začetka krščanstva do moderne misli, dovolj posrečeno razvrsti v štiri temeljne usmeritve. Kratke shematičen prikaz ni namenjen historični analizi, ampak je pomemben za celovitejše razumevanje možnih novih formacij duhovne in religiozne zavesti, ki spremljajo globalizirano družbo.²

I. Prva oblika gnoze je *teozofska*. Njeno osnovno načelo zagovarja istovetenje Boga s transpersonalnim sebstvom, ki predstavlja celovito

² Tu puščam ob strani tiste študije, ki fenomen gnosticizma obravnavajo duhovnozgodovinsko, literarno ali filozofsko, kot npr. Marko Uršič v knjigi *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Ljubljana 1994. Zanima me predvsem kontinuiteta gnostičnih aspektov in njihov vpliv pri genezi družbenih in religioznih nazorov.

integrirano ali prebujeno osebo. Ta aspekt srečujemo v mnogih religijah in na splošno ga povzemata oznaki velikega in malega kozmosa, ki se vzajemno odslikujeta. Vsebine, ki vodijo k teozofiji, v kateri sovpadata modroslovje in veroslovje, srečujemo tako v kanoničnih kot apokrifnih evangelijih, v antični in poznejši gnozi, mističnih vejah islama, kot je sufizem, hermetičnem izročilu in v vzhodnih religijah, poseben razmah pa je teozofija doživela v pozni renesansi. Znan avtor je Jakob Böhme (1575-1624). Močan razmah z ustanovitvijo svojega društva je teozofija doživela konec 19. st., njeni odmevi pa segajo do sodobnih oblik ezoterike (Puech et al. 1990).

II. Druga oblika gnoze trdi in verjame, da se univerzalno sebstvo istoveti z *veliko knjigo narave*. Kolikor človek to lahko spoznava, toliko tudi sam deleži ali participira na božanski naravi. Gre za obliko deizma, ki je naturalističen in panteizmu podoben nazor. Vpeljani je povabljen, da odkriva in dešifrira skrivnost narave, ki je sama presežna, kot bi bila božanska, čeprav onkraj nje ni nobene druge transcendence. Skrivnost narave je istovetna skrivnosti v človeku samem. Ta oblika misli se je kot nekakšna filozofija narave in protipol znanosti od renesanse prenesla v novi vek in močno navdihovala predromantično in romantično misel. To je t.i. Naturwissenschaft, polemična do kartezijanstva in razsvetljenskega racionalizma. Njen religiozni odmev srečamo v ameriškem transcendentizmu (Poligrafi 2004).

III. Tretjo obliko gnostičnega nazora bi lahko imenovali *psihološka*. Povezana je z alkimijo, ki je cvetela v 16. in 17. st., ko je nedvomno imela svojevrstne kulturne in družbene aspekte in predstavljala določeno alternativo tradicionalni religiji kot tudi nastajajoči znanosti. V osnovi gre za transmutacijo snovi, ki prehaja različna stanja s ciljem, da bi se preobrazila v popolno, trajno in nepokvarljivo stanje (čisto zlato, ki ni navadna kovina). Preko motrenja te preobrazbe adept spoznava tudi svojo notranjo naravo, od brezdanjih globin duše in njene črnine (*nigredo*, nezavedno) do integrirane celovitosti in odrešene popolnosti, ki jo v alkimiji simbolizira kamen modrosti ali eliksir življenja. Kot druga se je tudi ta oblika ohranila v moderni kulturi (Poligrafi 2003). Moderno reinterpretacijo je odprlo delo C. G. Junga, ki je imelo širok vpliv na različne miselne in kulturne tokove preteklega stoletja. V osnovi pa gre za introspektivno raziskovanje zavesti in nezavednega, kar predstavlja neke vrste iniciacijo v misterij človeške in univerzalne psihe, kjer sta um in telo le dva aspekta iste stvari.

IV. Četrta oblika gnoze, ki se je prav tako ohranila v moderni misli, pa je bila poudarjeno družbeno angažirana, zato jo imamo lahko za mesijansko ali kar *politično*. Tudi v tem primeru gre za zasledovanje notranjega cilja odrešenja in popolnosti, ki ni usmerjeno v transcendenco, ampak v pridobitev pravega stanja skladnosti in odrešenja v svetu in

življenju samem. Toda v tem primeru skrb ni namenjena posamezniku niti ne razkrivanju narave, ampak družbenemu korpusu. Spet gre za izjemno bogat in kompleksen preplet mesijanskih gibanj, v religiozni in posvetni obliki, ki mu lahko sledimo od zgodnjekršćanskih apokalips, preko joahimitskih hiliastičnih gibanj ob prelomu prvega tisočletja, do utopij in pričakovanja, da bo nastopilo tretje kraljestvo Duha (po dobi Očeta, Stara zaveza, in Sina, Nova zaveza) pa preko fiktivne ali realne družbe Rožnih križarjev in slavne Bratske razglasitve vse do velikih ideologij 20. st., tako Tretjega rajha na osnovi več vredne indogermanske rase kot na drugi strani rdečega oktobra in Leninovega kroga s tovariši, ki so povzeli Razglas svetovnega bratstva. Politični mesianizem bi si zaslužil posebno obravnavo.³ Tu lahko navedem le nekaj referenc o temi, ki je bila v našem družbenem prostoru kar dobro raziskana, čeprav morda ne z vseh aspektov (Clement 1995; Saint-Simon 1969; Servier 1967). Kdo bi si mislil, toda četrta oblika gnoze se nam v tej luči zdi še najdrznejša in ali ne bi mogli reči, da njen klic pretanjeno odmeva tudi v pogumnem projektu globalizacije, ki smo mu priče danes? Gotovo pa preseneča, kako močno se je gnostična popkovina prenesla v novi vek in se v različnih formah manifestira v moderni misli.

V jedru njenega pristopa sta predvsem dva aspekta: zavračanje institucionalne forme in pogost antimoderni refleksi, ki zavrača racionalizacijo sveta in razsvetljensko paradigmo, poudarjen pa samoodrešenjski ali avtoduhovni princip, kjer za svojo duhovno rast ne potrebujem nikogar, ampak so vsi dejavniki, ki omogočajo stik z božanskim, že prisotni v meni. Ta aspekt se zdi danes še posebno zanimiv, saj več kot očitno spremlja mnoge vzorce novih religiozних gibanj. S to značilnostjo, da so

³ Ker je tema kompleksna in zanimiva, naj navedem le nekaj splošnih oznak in načelnih pogledov, ki so kot celotna razprava le hipotetične ugotovitve in prispevek k obči refleksiji sodobne družbene dinamike. Družboslovcem je seveda znano, da sta imeli ideološki in politični konfiguraciji v 20. st., ki sta se izrodili in posredno pogojevali tragične konflikte, starodavne korenine, ki so se manifestirale v moderni, posvetni vizionarski obliki. Na eni strani marksistični in komunistični utopično mesijanski projekt osvoboditve človeka izpod vladavine kapitala, na drugi strani pa rasistično korporativna ideologija, ki naj bi zagotovila prevlado večvredne indogermanske rase, očistila svet odvečnih motečih dejavnikov in – tega ne gre spregledati – prav tako izstopila iz linearnega historičnega razvojnega toka. Ni slučaj, da je prefiguracijo pogledov o nad ali onkraj človeka, ki naj v polnosti užije poldan sveta in življenja, izpovedal filozof Nietzsche. Vladajoče strukture kapitala so se v času svetovnega konflikta prisilno znašle na eni, kajpak pravilni strani. Danes pa smo priče nekoliko drugačni, a po svoje zelo posrečeni konjunkturi. Zdi se namreč, da je prišlo do velike sinteze – če spet razmišljamo v sociološko zgodovinskih kategorijah – med poudarjeno mesijansko vizijo na eni strani, ki je doslej napajala velika hiliastična in revolucionarna gibanja, njen zaveznik pa danes ni odmev francoske revolucije, ampak sta to protestantska etika in duh kapitalizma, če povzamemo dobro Webrovo oznako (Weber 1988). To zavezništvo je globalno civilizacijsko gledano nekaj novega, njegov izid pa je seveda nepredvidljiv.

sicer stare gnostične korenine, ki izkazujejo določeno vitalnost religiozne naravnosti, v sodobni družbi postale množične in medijsko dostopne. Nakazanim oznakam moramo dodati še dve potezi duhovne forme, ki pridobivata na vrednosti in se kažeta kot manifestaciji svetega: to je na eni strani ekološko arkadijska gnoza, ki ima svoje korenine v 19. st. (Emerson, Thoreau, idr.), na drugi strani pa terapevtsko psihofizična duhovna forma z vsemi praktičnimi tehnikami, ki jo spremljajo. Prav za slednjo se zdi, da danes prevladuje. Ob tem je treba ugotoviti, da njena prednost ne leži le na poudarku, ki ga ima človeško telo kot najočitnejši pokazatelj duhovnega ravnovesja in dobrega počutja, s tem pa tudi kot najvrednejši garant osebne izkušnje, ki je, kot smo videli, temeljni kriterij religije v globalni paradigmi. Osebna izkušnja ima namreč primat in je pomembnejša od samega verovanja. Prav zato mnoga nova duhovna gibanja zavračajo hierarhično obliko duhovništva, vsakršen nadzor kot tudi pojmovno posedovanje resnice (Filoramo 1994). Po drugi strani pa imamo opraviti z aspektom, ki ga radi spregledujemo, pa se mi zdi zanimiv, ker kaže na potrebo po komunitarnem druženju ali sobivanju: v času, ko se je krščanstvo prilagodilo moderni družbi in sprejelo razsvetljenski model, zaradi česar je moralo zavrniti poudarjeno izkazovanje čustev, razne z ljudsko kulturo prepletene iracionalne prvine, pojav čudežev, ekstatični zanos, obredno slavje ipd., skratka elemente, ki od nekdanj tvorijo jedro religiozne zavesti, dogme pa so oblika miselne ubeseditve teh izkušenj, skušajo skupine novih religioznih gibanj ustvariti možnost kolektivnega izražanja velikih čustev: bolečine, radosti, jeze, smeha, petja, zadovoljstva ... Sekularizirana družba je namreč v veliki meri zavrgla tradicionalne kolektivne forme izražanja čustev, ki spremljajo rojstvo, poroko, smrt, pogreb ipd.

Sodobni globalni človek potemtakem ohranja svojo duhovno naravnost, forme njegovega iskanja in izražanja pa kažejo, da prihaja do odlepljanja in razlikovanja religije in svetega. Meditativne tehnike, ki jih sprejema, so usmerjene v samorealizacijo in stremijo k celovitemu objemu telesa in duha. V nasprotju od zgodovinskih meditativnih oblik, kjer je pogosto prevladoval odmik od posvetnosti in sveta (*fuga mundi*, dobri Anton Puščavnik!), pa danes pri zasledovanju svojega duhovnega cilja človek ne beži od sveta, ampak mu pluralnost izbir in globalna mreža omogočata, da svojo samorealizacijo integrativno udejanja v aktivni družbi. Tako se sveto vrača v »posvetno dolino«, pa tudi v čakalnico, če je treba, natančno tja, od česar bi moralo biti po svojem statusu ločeno. Najnovejše družbeno dogajanje kaže, da se podira tudi koncept »sekularizacije« in da ta morda ni bila drugo kot novoveški znanstveni mit, ki je po svoje legitimiziral znanstveni in ideološki napredek. In pri tem kajpak žrtvoval religijo. Ta je danes, vsaj v svoji tradicionalni obliki, prav gotovo v krizi, ne pa sakralizacija sveta, ki stopa v novo zavezništvo s postmo-

dero globalno kulturo. To zaveznitvo pa se ne odpira več odvajajočim pomenom, ki jih ponuja simbolna govorica, niti ne predpostavljeni transcendenci kot temelju ontološkega bivanja sveta. Spremlja pa ga dehistorizacija kulture.

Literatura:

- Baudrillard, Jean (1995): *Le crime parfait*. Paris: Editions Galilée. Slovenska izdaja: *Simulaker. Popoln zločin*. Ljubljana (1998), ŠOU, zbirka Koda.
- Baudrillard, Jean (2004): *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*. Paris: Ed. Galilée.
- Beck, Ulrich (2003): *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Brague, Rémi (2003): *The Wisdom of the World*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press.
- Clement, Oliver (1995): »Skušnjave in obljube zgodovine«, Ljubljana: Nova revija 159-160.
- Davie, G. (2005): *Religija v sodobni družbi. Mutacija spomina*. Ljubljana: FDV.
- Eliade, Mircea (1957): *Das Heilige und das Profane*. Hamburg. Francoska izdaja: *Le sacré et le profane*. Paris (1965): Gallimard.
- Filoramo, Giovanni (1994): *Le vie del sacro. Modernità e religione*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, Giovanni (2004): *Che cos'è la religione? Temi metodi problemi*. Torino: Einaudi.
- Giddens, Anthony (2000): *Preobrazba intimnosti*. Ljubljana: *cf.
- Halbwachs, Maurice (2001): *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Hribar, Tine (1990): *Sveta igra sveta*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kerševan, Marko (2005): *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*. Ljubljana: Sophia.
- Lasch, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism*. Norton & Company, Inc.
- Lipovetsky, Gilles (1993): *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Ed. Gallimard.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Otto, Rudolf (1993): *Sveto*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- Puech, H.-Ch. (1990): urednik zbirke *Histoire des Religions*, Paris: Gallimard. Opiram se na zvezek, A. Faivre, S. Hutin, J. Séguy: *Esoterismo, spiritismo, massoneria*. Rama-Bari: Ed. Laterza.
- Schleiermacher, Friedrich (2005): *O religiji*. Ljubljana: Kud Logos.
- Saint-Simon, Henri (1969): *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*. Paris: Ed. du Seuil.
- Servier, Jean (1967): *Histoire de l'utopie*. Paris: Ed. Gallimard.
- Strehovec, Janez (1998): *Tehnokultura, kultura tehna*. Ljubljana: ŠOU, zbirka Koda.
- Weber, Max (1988): *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis.