



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Nikolina Hazdovac Bajić

**NERELIGIOZNOST U HRVATSKOJ:
SOCIOLOŠKI ASPEKTI
ORGANIZIRANJA NERELIGIOZNIH I
ATEISTA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Nikolina Hazdovac Bajić

**NON-RELIGIOSITY IN CROATIA:
SOCIOLOGICAL ASPECTS OF
ORGANIZING OF NON-RELIGIOUS AND
ATHEISTS**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Nikolina Hazdovac Bajić

**NERELIGIOZNOST U HRVATSKOJ:
SOCIOLOŠKI ASPEKTI
ORGANIZIRANJA NERELIGIOZNIH I
ATEISTA**

DOKTORSKI RAD

Mentorica: Dinka Marinović Jerolimov

Zagreb, 2017.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Nikolina Hazdovac Bajić

**NON-RELIGIOSITY IN CROATIA:
SOCIOLOGICAL ASPECTS OF
ORGANIZING OF NON-RELIGIOUS AND
ATHEISTS**

DOCTORAL THESIS

Supervisor: Dinka Marinović Jerolimov

Zagreb, 2017.

O MENTORICI

Dr. sc. Dinka Marinović Jerolimov je znanstvena savjetnica u trajnom zvanju u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu gdje radi od 1985. godine. Diplomirala je sociologiju i pedagogiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na istom je fakultetu završila poslijediplomski studij Sociologija religije, magistrirala a potom i doktorirala iz područja sociologije religije. Od 2005. godine voditeljica je za Hrvatsku kontinuiranog godišnjeg međunarodnog istraživačkog projekta International Social Survey Programme. Bila je voditeljica za Hrvatsku EU FP6 networking projekta REVACERN 2007.-2009., suradnica iz Hrvatske u međunarodnom projektu Kotor Network, te sudjelovala, kao voditeljica ili suradnica, u brojnim domaćim znanstvenoistraživačkim projektima u području religije. Predsjednica je međunarodne udruge za istraživanje religije u centralnoj i istočnoj Europi (ISORECEA). Od 2006. godine kodirektorica je poslijediplomskog tečaja Future of Religion u Interuniversity Centre u Dubrovniku. Aktivno je sudjelovala na više od 50 međunarodnih i domaćih znanstvenih skupova, te bila organizatorica ili suorganizatorica više međunarodnih i domaćih znanstvenih skupova u području religije, te nacionalnih socioloških kongresa. Članica je uredništva međunarodnih časopisa RASCEE (Religion and Society in Central and Eastern Europe) i EJMh (European Journal of Mental Health). Objavila je dvije knjige o vjerskim zajednicama u Hrvatskoj, kao urednica i koautorica dvije knjige na engleskom jeziku, te brojna poglavlja i članke u domaćim i međunarodnim znanstvenim knjigama i časopisima. Bavi se sociologijom religije, a posebno istraživanjem tradicionalne crkvene religioznosti, malih vjerskih zajednica, novih oblika religioznosti, religioznosti mladih te religijskog obrazovanja.

SAŽETAK

Cilj ovoga rada je stjecanje novih znanstvenih spoznaja o fenomenima nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj i to kroz istraživanje njihovih organiziranih oblika. Temeljna teorijska perspektiva iz koje rad polazi je sociologija nereligioznosti koju razvija Colin Campbell (1971a; 1971b), a koja nereligioznost promatra kao reaktivnu, dinamičnu i relacijsku pojavu u odnosu na (kulturalno relevantnu) religiju. Campbellov pristup se nadopunjava identitetskim pristupom nereligioznosti koji u svojem radu razvijaju Cimino i Smith (2007; 2010; 2014) i Smith (2010; 2013). Osnovna je pretpostavka rada da društveno reguliranje religije utječe na društveni položaj nereligioznih građana i ateista.

Istraživanju se pojavi nastojalo prići iz nekoliko različitih perspektiva, stoga je u empirijskom dijelu rada korišten pristup mješovite metodologije. Metoda analize sadržaja korištena je u analizi dokumentacije i mrežnih stranica organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. U drugoj fazi istraživanja provedena je anketa među članovima organizacija (N=292), nakon koje su slijedili polustrukturirani dubinski intervjui (N=22).

Dobiveni podaci pokazuju da temeljno neslaganje proizlazi iz sukoba vrijednosti pri čemu se članovi nereligioznih/ateističkih organizacija pozivaju na vrijednosti osobnih sloboda, jednakosti i kritičkog mišljenja, koje svoje utemeljenje imaju u znanosti. Nereligiozne osobe i ateisti percipiraju svoj identitet kao stigmatiziran, nejednak i u nekim slučajevima diskriminiran. Ova percepcija proizlazi iz društvene regulacije religije (osobito pitanja nastave vjeronauka u osnovnim školama), sveprisutnosti religije u javnom prostoru i politizacije nereligioznosti/ateizma u javnom diskursu, a očituje se na grupnoj razini kao pojava organiziranja na temelju zajedničkog identiteta i na individualnoj razini kao selektivnost i oprez u iznošenju vlastitog nereligioznog/ateističkog identiteta. Identitetski pristup organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma u hrvatskom javnom prostoru omogućuje da se na temelju njihovih ciljeva, aktivnosti, strategija, strukture, unutargrupne dinamike i sl. utvrde oblici kolektivnog identiteta, kao i različiti tipovi organizacija, odnosno različiti tipovi nereligioznih/ateista ovisno o (ne)postojanju i vrsti kolektivnog identiteta koji razvijaju. S obzirom na to razlikuju se dva tipa organizacija, institucionalni i kulturalni te, ovisno o (ne)postojanju i obliku kolektivnog identiteta tri tipa ateista, institucionalni, kulturalni i distancirani.

KLJUČNE RIJEČI: nereligioznost, ateizam, organizirani oblici nereligioznosti i ateizma, kolektivni identitet, nereligiozni/ateistički identitet, Hrvatska

SUMMARY

The main aim of this dissertation is to acquire new scientific knowledge on the phenomenon of non-religiosity and atheism in Croatia through the research of their organized forms. The basic theoretical perspective from which the work proceeds is Campbell's (1971a, 1971b) sociology of non-religiosity that considers non-religiosity as a reactive, relational and dynamic phenomenon in relation to (culturally relevant) religion. Campbell's theoretical frame is complemented by an identity-based approach to the non-religiosity found in the work of Cimino and Smith (2007; 2010; 2014) and Smith (2010; 2013).

Comprehensive overview of the literature on non-religiosity and atheism which is presented in the first part of this study served as a base for construction of a theoretical and methodological model for the analysis of non-religiosity in the Croatian socio-historical context. Studied phenomenon was approached from several different perspectives, so mixed methodology approach was used in the empirical part of the work. The content analysis method was used for the analysis of documentation and web pages of organized forms of non-religiosity and atheism. In the second phase of the research, a survey was conducted among the members of the organizations (N = 292) followed by a semi-structured in-depth interview (N = 22). In this way, the survey data was used as an incentive for interview questions, and interviews provided inductive validation, contextualization and additional interpretation for survey data.

The basic premise is that social regulation of religion affects the social position of non-religious citizens and atheists. Religious regulation at the state (institutional) level is implemented by the Constitution, laws (the Law on the Legal Status of Religious Communities) and individual contracts with religious communities (Croatian Treaties with the Holy See also known as Vatican Contracts and Contracts on Issues of Common Interest between Croatia and other religious communities). Considering the legal framework and its implementation, there is the possibility for the non-religious persons and atheists to perceive their own identity as unequal, stigmatized and discriminated against. So, organizing and constructing collective non-religious/atheist identity is the answer to the wider socio-political context in which it is formed.

Special problem stemming from the legislative regulation of religion is the implementation of the confessional religious education in public schools, which encourages legal responses and protests at the organization level. At the individual level, members of organized forms of non-religiosity and atheism, however, although generally opposed to religious education in public schools, are practically reacting out of conformism or because of their own values of free upbringing and leaving children to make their own decisions about

religious beliefs. In doing so, persons who have been attending the religious education themselves tend to enroll their children in religious education at statistically significant level. On the other hand, for some parents the issue of religious education in public schools provokes stronger engagement within organizations and greater commitment to separating religion and the education system.

Beside the problem of religious education in public schools, important issues stemming out of social regulation of religion (which gives the perception of Catholic Church as privileged), are politicization of (non)religiosity and atheism, and the omnipresence of religion and religious symbols (in public space, media, education system). In this way, non-religious people and atheists believe that Catholic religious values are "imposed" as universal to the society as a whole. Accordingly, one of the most important causes of perception of their identity as unequal, stigmatized and discriminated against (significantly worse than of a person with a religious worldview) derives from the perception of their own value system as an endangered one. Organizing of non-religious persons and atheists is therefore largely motivated by the effort to defend and promote "secular sacred" values. Regarding the way this should be done, there is a difference between non-religious and atheist organizations which includes different basic goals, activities, strategies, group dynamics, form of organization, etc. According to these differences they can be divided on institutional and cultural type (see also Cimino and Smith, 2014; LeDrew, 2015b). By using specific strategies and emphasizing specific goals institutional type of organizations generates collective identity more like subculture or community within the dominant one. Hence, it seeks to strengthen the internal solidarity by using minority discourse and referring to its endangered status, but also acting with the goal of incorporating it into a wider society by emphasizing positive values and beliefs. Contrary, cultural type of organizations builds its collective identity on strategies aimed at gaining broader social support in order to induce the changes of the society itself, hence as a new social movement (or beginning of it).

At the same time, at the individual level, depending on the affirmation of their own non-religious/atheist identity, individuals tend to involve in the organizations but that doesn't mean necessarily that they will develop collective identity. Although members of non-religious/atheist organizations perceive their identity in society as unequal, discriminated and stigmatized, in their own lives, at the everyday level, they do not experience this stigmatization and discrimination, partly because their non-religious/atheist identity is expressed strategically in order to avoid it. Consequently, (larger) part of the members of organizations lacks some of

the key components of collective identity (non-adherence to goals, activities and strategies or lack of common cognitive definitions and absence of network of active relationships) so they are not developing it. Based on (not)development of collective identity members of the non-religious/atheist organizations could be divided on institutional and cultural type (who accept institutional or cultural type of collective identity, respectively) and distanced type who doesn't develop collective identity due to various causes.

KEY WORDS: non-religiosity, atheism, organized forms of non-religiosity/atheism, non-religious/atheist identity, collective identity, Croatia

SADRŽAJ

1. UVOD.....	1
2. TEORIJSKA POLAZIŠTA: RELIGIOZNOST I NERELIGIOZNOST	3
2.1 DEFINIRANJE RELIGIJE.....	3
2.1.1 Religija i duhovnost	4
2.2 RELIGIJA, RELIGIOZNOST, SEKULARIZACIJA, NERELIGIOZNOST	5
2.2.1 Religioznost i nereligioznost.....	5
2.2.2 Teorija sekularizacije	8
2.2.2.1 Nereligioznost i sekularizacija	12
2.2.3 Nereligioznost i ateizam kao predmeti interesa sociologije religije	14
2.2.4 Omeđivanje koncepta i značenja nereligioznosti.....	18
2.2.5 Definiranje nereligioznosti.....	22
2.2.6 Sekularnost.....	27
2.2.7 Ateizam	30
2.2.7.1 Novi ateizam	33
2.3 ORGANIZIRANI OBLICI NERELIGIOZNOSTI I ATEIZMA	38
2.3.1 Organiziranje nereligioznih osoba i ateista.....	38
2.3.2 Organizacije i formiranje nereligioznog/ateističkog identiteta.....	39
2.3.3 Uloga novih medija u organiziranju i formiranju nereligiozne i ateističke zajednice	42
2.3.4 Komponente identiteta organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma	45
2.3.4.1 „Sekularno sveto“	45
2.3.4.2 Vjera u znanost (scijentizam)	46
2.3.4.3 Zamagljivanje granica između nereligioznosti/ateizma i duhovnosti	47
2.3.4.4 Ritualne prakse u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma	50
2.3.4.5 Nereligioznost/ateizam i moral	51
2.3.4.6 Manjinski diskurs	53
2.3.4.7 Uporaba humora.....	54
2.3.5 Tipologizacije nereligioznih/ateista	55

3.	EMPIRIJSKO ISTRAŽIVANJE NERELIGIOZNOSTI I ATEIZMA U HRVATSKOJ	59
3.1	Društveni i povijesni kontekst istraživanja nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj	59
3.1.1	Socijalističko razdoblje	60
3.1.1.1	Empirijski podaci o nereligioznosti i ateizmu iz socijalističkog perioda	63
3.1.2	Postsocijalistički okvir – procesi deprivatizacije i (de)sekularizacije	68
3.1.3	Empirijski podaci o religioznosti u postsocijalističkom razdoblju	70
3.1.3.1	Konfesionalna pripadnost	71
3.1.3.2	Religijska samoidentifikacija	73
3.1.3.3	Razina vjerovanja	75
3.1.3.4	Razina religijske prakse	77
3.1.3.5	Moralno-etička dimenzija	78
3.1.3.6	Odnos prema ulozi religije u javnoj sferi	79
3.1.4	(Ne)religioznost u Hrvatskoj – zaključne primjedbe	81
3.1.5	Opći zakonodavni okvir reguliranja religije u Republici Hrvatskoj	85
3.1.5.1	Ustav RH	85
3.1.5.2	Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske (Vatikanski ugovori)	86
3.1.5.3	Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica	90
3.1.5.4	Potpisivanje ugovora s drugim vjerskim zajednicama	92
3.2	TEORIJSKO-HIPOTETSKI OKVIR, CILJ RADA I HIPOTEZE	93
3.2.1	Teorijsko-hipotetski okvir rada	93
3.2.2	Definiranje temeljnih pojmova	96
3.2.3	Cilj rada	96
3.2.4	Hipoteze i istraživačka pitanja	97
3.3	METODE ISTRAŽIVANJA	98
3.3.1	Preliminarno istraživanje – intervju s voditeljima/predstavnicima	100
3.3.2	Analiza sadržaja dokumentacije i mrežnih stranica grupa, inicijativa, udruga i organizacija nereligioznih osoba i ateista	102
3.3.3	Anketni upitnik za članove organiziranih zajednica nereligioznih osoba i ateista	103
3.3.4	Polustrukturirani intervju s odabranim članovima organiziranih zajednica nereligioznih osoba i ateista	104
3.3.5	Promatranje bez sudjelovanja i ostali izvori	107

3.4	REZULTATI ISTRAŽIVANJA.....	108
3.4.1	Rezultati analize sadržaja: Organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista u Republici Hrvatskoj	108
3.4.1.1	Obilježja organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj - formalno i neformalno okupljanje.....	117
3.4.1.2	Formalni i neformalni oblici organiziranja – razlike u ciljevima i aktivnostima	118
3.4.1.3	„Sekularno svete“ vrijednosti organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj.....	121
3.4.1.4	Strategije grupa, udruga, inicijativa i organizacija – kolektivni identitet između supkulture i društvenog pokreta	122
3.4.1.5	Proces formiranja kolektivnog identiteta	135
3.4.1.6	Problemi na koje nailaze organizirani oblici nereligioznosti i ateizma.....	136
3.4.1.7	Organizirana nereligioznost i ateizam u Hrvatskoj – „Postoje različite nijanse, ali u principu osnovna ideja je ta koja nas drži na okupu“.....	139
3.4.2	REZULTATI ANKETE: TKO SU ČLANOVI ORGANIZIRANIH OBLIKA NERELIGIOZNOSTI/ATEIZMA.....	141
3.4.2.1	Struktura uzorka i socio-demografska obilježja ispitanika	141
3.4.2.2	Oblik i priroda članstva u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma .	143
3.4.2.3	Porijeklo i razvoj nereligioznosti i ateizma.....	151
3.4.2.4	Sadržaj i vrste nereligioznosti i ateizma.....	161
3.4.3	NALAZI INTERVJUA: OD INDIVIDUALNOG PREMA KOLEKTIVNOM IDENTITETU	176
3.4.3.1	Socio-demografska struktura uzorka.....	176
3.4.3.2	(P)ostati nereligiozan/ateist	176
3.4.3.3	Reprezentacija nereligioznog/ateističkog identiteta.....	189
3.4.3.4	Društveni odnosi	199
3.4.3.5	Vrijednosti	203
3.4.3.6	Percepcija društvenog konteksta	212
3.4.3.7	Percepcija organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj i (ne)postojanje kolektivnog identiteta	221
3.4.3.8	Vjerovanja	227
3.4.3.9	Tipovi nereligioznih/ateista.....	232

4. RASPRAVA I ZAKLJUČAK	234
POPIS LITERATURE	245
PRILOZI.....	266
Prilog I: Analitička matrica za analizu sadržaja	266
Prilog II: Anketni upitnik za članove organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma	267
Prilog III: Pitanja za polustrukturirani intervju	286
ŽIVOTOPIS	291

1. UVOD

Pitanje nereligioznosti i ateizma u posljednjih petnaestak godina izaziva sve veću pažnju sociologa religije, premda su ove pojave dugo bile potpuno zanemarene u sociologiji. I u hrvatskom kontekstu istraživanja su usmjerena prvenstveno na religiju i religioznost, dok su radovi koji se bave nereligioznošću, osobito nakon devedesetih godina 20. st., izrazito rijetki.

Iako su na svjetskoj razini radovi s temom nereligioznosti i ateizma sve brojniji, ove pojave su i dalje teorijski, konceptualno i empirijski daleko nerazrađene od religije te je, zapravo, još uvijek jedina cjelovita sociologija nereligioznosti knjiga *Toward a Sociology of Irreligion* koju je 1971. napisao Collin Campbell. Osim što je ukazao da nereligioznost (kao i religija i religioznost) može biti legitiman predmet sociološkog interesa, štoviše da je takav interes potreban, Campbell konceptualno razrađuje pojam nereligioznosti i tako postavlja temelj za sva kasnija istraživanja ovog fenomena. Pri tome ukazuje da je nereligioznost reaktivan i dinamičan proces koji uključuje osviještene akcije, stavove, vjerovanja i osjećaje neprijateljstva i odbacivanja bilo kojeg od izraza prevladavajuće religije i njezinih zahtjeva, da na nju utječe način društvenog reguliranja religije, te da se ne može svesti samo na sferu vjerovanja, odnosno nevjerovanja (ateizam), nego na sve aspekte ponašanja (vjerovanje, akcije, stavove, osjećaje, iskustvo) koje obuhvaća i religija.

Lois Lee (2012b; 2015) se nadovezuje na Campbellovo stajalište tvrdnjom da se nereligioznost ne bi trebala supstantivno definirati, već da je ona relacijski i dinamičan fenomen koja obuhvaća „bilo koju poziciju, perspektivu ili praksu koja je primarno definirana u odnosu na religiju, ali koja se smatra drukčijom od religijske“ (2012b:131). Ovakvim određenjem osnovnog pojma Lee uvodi mogućnost veće raznolikosti nereligioznih izraza od neprijateljstva i indiferentnosti prema religiji.

Pojačani interes za fenomen nereligioznosti koji se među sociolozima javlja početkom ovog stoljeća, osobito u zapadnim zemljama, potaknut je porastom deklariranja nereligioznih (Bullivant, Lee, 2012, Pasquale, 2012), rađanjem pokreta tzv. novog ateizma, te osobito porastom pojave organizacija i udruga koje okupljaju nereligiozne pojedince/ateiste. Znanstvena produkcija o nereligioznosti (i drugim njezinim pojavnim oblicima, od kojih je jedan i ateizam) stalno raste u posljednjih desetak godina. Ova produkcija je velikim dijelom zasnovana na teorijama dekonverzije pojedinca koji kroz nekoliko faza prisvaja ili osvještuje svoj nereligiozni/ateistički identitet i kasnije ga potvrđuje kroz razvoj kolektivnog identiteta priključivanjem nereligioznoj/ateističkoj zajednici u obliku formalne ili neformalne

organizacije (Cimino, Smith, 2007, 2010, 2014; Kettel, 2013; LeDrew, 2013a, 2015a; Smith, 2011). Pojmovi kao što su nereligioznost, ateizam, agnosticizam, skepticizam, indiferentnost, neopredijeljenost, sekularizam, antiklerikalizam, racionalizam, humanizam itd. često se koriste kao sinonimi, što ukazuje na problem terminologijske zbrke i pojmovne nedosljednosti unutar ovog područja. Nereligioznost je nadređeni pojam koji svojim sadržajem obuhvaća druge u cjelini ili dijelom, a ateizam se kao jedan od izraza nereligioznosti uvriježio u svakodnevnom govoru, ali često i u znanstvenim tekstovima o nereligioznosti.

Položaj religioznosti i nereligioznosti, odnosno religioznih i nereligioznih građana pitanje je društvenog uređenja religije. U Hrvatskoj su promjenom društvenog sustava početkom devedesetih godina 20. st. pozicije religioznosti i nereligioznosti zamijenile uloge u odnosu na svoju društvenu poželjnost i konformistički obrazac, što potvrđuju i podaci o značajnom smanjenju građana koji se deklariraju kao nereligiozni (Aračić, i sur., 2001; Cifrić, 1995; Marinović Jerolimov, 1993, 1999, 2005; Zrinščak, 2004). Međutim, u Hrvatskoj u skorije vrijeme, osim istraživanja stavova nereligioznih osoba prema vjeronauku u školama (Ančić, Puhovski, 2011) i empirijskog istraživanja koje je nastojalo verificirati tipove ateista na uzorku studentske populacije (Čulig i sur., 2011) nije bilo opsežnijeg istraživanja nereligioznosti.

Istraživački interes za ovu problematiku naročito potiče pojava organiziranja i udruživanja nereligioznih građana i ateista, prisutna u Hrvatskoj u posljednjih desetak godina. Njihove aktivnosti i istupanja u javnosti (npr. povodom ateističke autobusne kampanje 2009. godine) impliciraju da nereligiozne osobe u Hrvatskoj imaju potrebu zaštititi svoja prava i interese. Drugim riječima, iako je Hrvatska sekularna država, gdje se sloboda mišljenja i (ne)vjeronanja jamči Ustavom, sveprisutnost religije u javnom životu, medijima i obrazovnom sustavu te hijerarhiziranje religijskih zajednica u pravnim dokumentima (prvenstveno Vatikanskim ugovorima i Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica, te Zaključkom, dokumentom Vlade RH kojim se utvrđuju dodatni uvjeti za mogućnost sklapanja Ugovora između vjerskih zajednica i RH), pruža mogućnost za osjećaj (a i stvarni društveni položaj) nejednakosti i diskriminacije prema nereligioznim osobama/ateistima.

Istraživanje nereligioznosti s fokusom na udruge i organizacije nereligioznih osoba, osobito ateista izaziva pažnju zapadnih, posebno američkih i britanskih sociologa religije koji se, u svojem socio-kulturnom kontekstu, u istraživanjima u najvećoj mjeri oslanjaju na teorije supkulturnog identiteta, identitetskih politika i novih društvenih pokreta (Amarasingam, 2010; Catto i Eccles, 2013; Cimino i Smith, 2007, 2010, 2014; Smith, 2010, 2013). Međutim, još je

Campbell istaknuo da sociologija nereligioznosti treba reflektirati raznolikost organizacija nereligioznih osoba, te je uveo dvije binarne podjele ovakvog tipa organizacija: abolicionističke (teže ukinuti religiju) i supstitucionističke (žele zamijeniti religiju), te komunalne (usmjerene na poticanje i stvaranje zajednice među svojim članovima) i asocijativne (prvenstveno posvećene političkom djelovanju i stvaranju promjene u širem društvu).

Grupnim organiziranjem nereligiozne osobe i ateisti u Hrvatskoj iskazuju akcijski element svoje identifikacije. Ovaj rad bavit će se stjecanjem osnovnih i prvih znanstvenih spoznaja o navedenom fenomenu u specifičnom hrvatskom društveno-povijesno-kulturnom kontekstu.

2. TEORIJSKA POLAZIŠTA: RELIGIOZNOST I NERELIGIOZNOST

2.1 DEFINIRANJE RELIGIJE

Kako bismo pobliže odredili nereligioznost, najprije je važno reći nešto religiji, kao predmetu sociologije religije. Drugim riječima, potreba definiranja nereligioznosti u direktnoj je vezi s definiranjem religije, odnosno religioznosti budući da se ova dva fenomena javljaju kao vječan antonimijski par. Ćimić u svom pionirskom djelu *Drama ateizacije* (1971) govori o nereligioznosti (ateizmu) kao sjeni religije, koja je prati i neprekidno propituje, pri čemu uvijek ostaje, baš poput prave sjene, izvan dosega religije, bez mogućnosti da je ona uhvati ili zgazi.

Sa sociološke točke gledišta, teoretičari smatraju da je vrlo važno dati objektivnu definiciju religije, ne onu koja procjenjuje njezinu vrijednost, vjerovanja, zahtjeve, nego onu koja će sve religije sagledati kao društveno-povijesne fenomene koji utječu i povezani su s drugim oblicima društvenog i individualnog djelovanja. Smisao teorije (a tako i definicije), naposljetku, i jest da proširi spoznaju i pomogne razumijevanju stvarnosti. Međutim, s obzirom na različitosti pojava oblika religije, ovaj zadatak nije jednostavan. Čak i kad govorimo samo o zapadnjačkom kontekstu, danas se uslijed pojave različitih oblika duhovnosti koje dolaze u oblicima *new age* učenja, holističkih praksi, feminizma i sl. zamagljuje granice religioznoga. Unatoč brojnim pokušajima, ne postoji jedinstvena teorija ni općeprihvaćena definicija religije. Ogroman broj definicija religije, koje su uglavnom oblikovane prema određenom kontekstu i svrsi u koju se rabe, svjedoči o tome. S druge strane, potpuno općenita definicija religije zapada u opasnost da bude preširoka i da izgubi smisao (zbog nejasnoće i neodređenosti), ali i sposobnost razlikovanja od nekih drugih društvenih fenomena. Valja napomenuti i da dodatnu

konfuziju uvodi razlikovanje definicije i koncepta religije koji nisu isto (Woodhead, 2012). Koncept je mentalna reprezentacija koja je apstrahirana do te mjere da obuhvaća sve svoje stvarne ili potencijalne sastavnice, dok se definicija primarno odnosi na određenje značenja.

Jedno je sigurno, a to je da religija nije singularan fenomen, ona je raznolika, mijenja se, ovisna je o društvenim procesima, ali na njih i utječe. Dakle, za sociologe je povezanost društva i religije neupitna. Dinamičan odnos religije i društava, društvenih grupa, pojedinaca, funkcija religije na svim razinama društva i društvene posljedice svih ovih procesa predstavljaju promjenjive i nestalne pojave.

Kako bismo odgovorili na pitanje što je nereligioznost (i ateizam), moramo najprije odgovoriti ili pokušati odgovoriti na pitanje što je religija. O tome C. Campbell piše „budući da se nereligioznost definira primarno referencom na religiju, primjetni nedostatak uspjeha u definiranju potonjeg termina teško da je dobar predznak za uspjeh u definiranju prethodnog“ (Campbell, 1971b:17). S obzirom da je ovaj rad kontekstualno ukorijenjen u hrvatsko društvo u kojem je prevladavajući tip religije i religioznosti onaj tradicionalnog tipa, oni se u radu tako i definiraju. Dakle, budući da je nereligioznost odgovor na *kulturalno relevantnu religiju* prije svega, a s obzirom da je u Hrvatskoj najrasprostranjenije katoličanstvo, tj. tradicionalni, crkveni oblik religije i religioznosti, uputno je poći od supstantivne i ekskluzivne definicije religije kao institucionaliziranog sustava ideja, vjerovanja, simbola, vrijednosti i prakse, koji se odnosi na nadnaravno, transcendentno biće, koje se doživljava i kao sveto. Religioznost se stoga odnosi na aktualnu (tradicionalnu) religioznost kao oblike i elemente religioznosti koji se aktualiziraju „kao usvojeni elementi osobne religijske identifikacije i prakse“, a proizlaze iz tradicionalne religioznosti u užem smislu (iz obiteljske tradicije, te tradicije i običaja sredine) (Marinović Jerolimov, 2005:305).

2.1.1 Religija i duhovnost

Dodatne probleme shvaćanja i definiranja pojma religije stvara i sve češće korišten pojam duhovnosti (spiritualnosti), koji prate jednake nedoumice i nejasan sadržaj. Interes za duhovnost i duhovne prakse koji se u posljednjih nekoliko desetljeća može slijediti u popularnoj kulturi (osobito u zapadom kontekstu) dovodi do neslaganja i zbunjenosti pri upotrebi pojmova, njihovih konceptualnih određenja, razlika i mogućih sfera preklapanja.

Proces individualizacije religije (Luckmann, 1967), o kojem su sociolozi od sedamdesetih godina prošlog stoljeća intenzivno počeli raspravljati, odnosi se prije svega na subjektivističke pristupe religiji, prilagođavanje religijskih tradicija i praksi prema želji i volji

pojedince, svojevrsni narcisizam, privatizam (Roof, 2003:140), *sheilaizam* (Bellah et al., 1985) ili religija *à la carte*. U centru ovakvih dekonstrukcija religijskog stoji usmjerenost na individualne potrebe, a ne na religijsku dogmu, moral i tradiciju. Proces individualizacije religije dovodi do „šizme“ između religije i duhovnosti, budući da se (u zapadnom svijetu) osobna potraga za smislom, unutrašnjim razvojem, ispunjenjem i sl. diferencira od religijskih tradicija (Heelas i Woodhead, 2005; Hill et al., 2000).

Općenito govoreći, religija se pri tome shvaća više kao „skup praksi, moralnih kodeksa, zajednica, društvenih institucija itd. - odnosno vanjskih i objektivnih elemenata tradicije“ i utemeljenja pojedinca u takvim elementima (Roof, 2003:138), a duhovnost kao unutrašnja individualna potraga za smislom. Ta potraga može i ne mora biti utemeljena u religiji¹, no, budući da je individualističkog i subjektivnog karaktera, češće se shvaća kao „nastojanje pojedinca da postigne, kroz neki oblik vlastite transformacije, svoj najveći potencijal“ (ibid.) neovisno o religiji.

2.2 RELIGIJA, RELIGIOZNOST, SEKULARIZACIJA, NERELIGIOZNOST

2.2.1 Religioznost i nereligioznost

U okvirima sociologije religije postoje velika razmimoilaženja oko definicije centralnog pojma – religije, kao i njezina različita tretiranja unutar pojedinih teorija religije. Na iste probleme, nailazimo pri pokušajima definiranja i konceptualiziranja nereligije i nereligioznosti. Treba napomenuti da autori koji se bave ovom tematikom kao svoj temeljni pojam koriste pojam nereligije kao sadržajni antipod religiji. Ali, ovdje se problemi javljaju u još većoj mjeri nego kod pojma religije, budući da je kod nereligije prisutan nedostatak identifikabilne „srži nereligijskih fenomena“, kako ističe Campbell (1971b:19)², koji i pri definiranju religije, stvaraju znatne probleme, unatoč tome što ih načelno možemo izdvojiti u najširem smislu kao oblik transcendiranja ljudske prirode, očitovan kroz ideje, prakse, emocije i zajednicu (pri čemu svi od ovih elemenata mogu, ali i ne moraju biti prisutni)³. Međutim, za nereligiju ne

¹ Prema nekim istraživanjima u SAD-u osobe koje se definiraju najviše duhovnima su istovremeno i najviše religiozno aktivne. Dakle polarizacija religije i duhovnosti nije uvijek praćena empirijskim dokazima (Ammerman, 2013).

² Premda Campbell koristi pojam ireligije u smislu nereligije u tekstu je zbog jednostavnosti i ujednačenosti korišten pojam nereligije.

³ Istodobno imajući na umu da se ovakva određenja referenciraju prvenstveno na zapadnjačko poimanje religije kao prototipskog oblika.

raspoložemo sličnim konceptualnim aparatom koji bi predstavljao, makar ugrubo, njezinu supstantivnu jezgru. Campbell tvrdi da ni pojave kao što su ateizam, agnosticizam ili antiklerikalizam ne mogu zadovoljiti kriterij budući da su opterećene religijskim značenjima, te su prerigidne i uske za ovu svrhu. Nereligija definirana kao „karakterističan set odgovora na religiju“ (Campbell, 1971b:21) ili kao široki dijapazon praksi, dispozicija, odnosa koji se referiraju na religiju, ali se namjerno samopozicioniraju kao drukčiji od religijskih kako bi iskazali *značajnu* razliku⁴ zapravo se svodi na izraze nereligije, odnosno nereligioznost. Nereligija kao pojam sadržajno je prazan, osim što obuhvaća različite izraze nereligioznosti. Stoga će u tom značenju i biti korištena u tekstu. Kako bismo nereligiju mogli istražiti, moramo se usmjeriti na njen supstantivni, društveni i konkretan izraz, odnosno na nereligioznost. Lee (2015) predlaže da sve što se smatra karakteristikom religije (vjerovanje u nadnaravno, tradicija, osjećaj pripadnosti zajednici, rituali, usmjerenost na pitanja od krajnjeg značenja itd.) može u svojoj obratnoj formi biti pretpostavka nereligioznosti. Prema tome se nereligioznost u najširem smislu može odrediti kao očitovanje *namjernog značajnog* razlikovanja u odnosu na religiju prema svim dimenzijama religioznosti. U našem društvenom kontekstu ateizam je jedan od najčešćih oblika nereligioznosti (iako se ova dva pojma sadržajno ne podudaraju niti je nereligioznost pojam koji je nadređen ateizmu). Dakle, kako i Campbell tvrdi, nereligioznost ne možemo svesti samo na sferu vjerovanja, odnosno nevjerovanja (zbog čega npr. ateizam preuzak pojam za ovu svrhu), nego je potrebno uključiti sve aspekte (vjerovanje, akcije, stavove, osjećaje, iskustvo) koje obuhvaća i religija.

Uz ovaj temeljni problem definiranja i konceptualiziranja, ili možda upravo zbog njega, nereligioznosti je posvećeno znatno manje pažnje od strane sociologa (u usporedbi s njezinim antipodom), te je daleko sociološki nerazrađenija društvena pojava. Nereligioznost uz probleme oko definicije i omeđenja koncepta, pati i od drugih bolesti koje prate pojam religije (etnocentrizam, poteškoće u nastojanjima da funkcionira kao inkluzivna kategorija, problemi oko reifikacije i esencijalizacije promjenjivih, dinamičkih i često preklapajućih fenomena religije, nereligioznosti i duhovnosti) što je dodatno otežano nedostatkom empirijskih analiza (premda se stanje u posljednje vrijeme popravlja) i terminološkom nekonzistencijom.

Odnos religije i različitih oblika nereligioznosti na prvi pogled i intuitivno može se doimati kao neprijateljski, antagonistički, ukratko kao odbojnost ili čak konflikt. Međutim, to

⁴ Usporedi Lee, (2012; 2015). Ova autorica religiju i nereligiju tumači analogijom s nasiljem i nenasiljem, pri čemu je jasno da je prefiks ne- korišten u kontekstima u kojima opisuje značajnu razliku, pa se primjerice govori o nenasilnom protestu ili sukobu, a ne nenasilnom kuhanju ili vježbanju (Lee, 2015:32-33).

bi značilo pretjerano pojednostaviti stanje. Nereligioznost ne predstavlja (uvijek) suprotnost religiji, ona predstavlja fenomen koji je drukčiji od religije i uključuje čitav niz pozicija i odnosa spram nje, koji mogu uključivati antagonističke pozicije koje su učestalije (snažno neprijateljstvo, odbacivanje, konflikt), ali i indiferentnost, nezainteresiranost pa čak i uvažavanje, blagonaklonost i odobravanje (Campbell, 1971b; Cotter, 2011, 2015; Lee, 2015; Zuckerman, 2012).

Shvaćanje religioznosti i nereligioznosti kao pojava koje su, ne samo neodvojive jedna od druge, nego često i preklapajuće iznio je Srđan Vrcan. On smatra da postojanje religije nije nužnost u društvu nego tek mogućnost. To za njega znači da

vjera i sumnja, vjerovanje i nevjerovanje, divinizacija i sakralizacija te desakralizacija i profanizacija itd. idu zajedno ruku pod ruku do te mjere da se može realistično ustvrditi da nema vjerovanja bez nevjerovanja, nema sakralizacije bez profanizacije itd. (Vrcan, 1986:19)

I Đuro Šušnjić iznosi slično razmišljanje:

nereligiozne ideje, vjerovanja i vrijednosti, kao i religiozne, izazivaju u životu društva i pojedinaca određene posljedice i zbog toga su od podjednakog teorijskog (iako ne i praktičnog) interesa i značaja za svakog povjesničara, sociologa, psihologa, antropologa, filozofa itd. religije. (Šušnjić, 1988:127)

Shvaćanje religije i religioznosti, prema tome nepotpuno je ako zanemarimo nereligioznost smatra i Lee (2015). Stavljanjem fokusa isključivo na religiju i fenomene uz nju vezane (religijski pluralizam, religijsku kulturnu raznolikost) gubimo uvid u značajnu populaciju onih u čijim životima su religija i njezine manifestacije „sumnjivo“ odsutne ili drugotne (Lee, 2015:3). Osim toga, prema mišljenju ove autorice, suvremena sekularna društva tretiraju sve fenomene vezane uz religiju (pa tako i nereligioznost) kao sporedne. Ovakvo pozicioniranje na marginama društvenog sustava dovodi ih u sasvim drugačiji međudodnos od prethodnog shvaćanja kao međusobno isključivih.

Iz ovakvog shvaćanja slijedi ne samo zaključak da je za cjelovitu teoriju religije nužno obuhvatiti i postojanje nereligioznosti, nego i da postojanje religioznosti i nereligioznosti kao relacionalnih i supostojećih pojava, treba tražiti u specifičnom društvenom i povijesnom kontekstu u kojemu se javljaju. To znači da se odbacuje ideju o čovjeku kao *homo religiosusu* u čiju je antropologijsku prirodu ugrađena imanentna i univerzalna potreba za religijom, i dopušta shvaćanje da se na ultimativna (ili egzistencijalna, kako ih naziva Lee, 2015) ljudska pitanja može odgovoriti jednako na nereligiozne načine kao i na religiozne.

Novija empirijska istraživanja religioznosti i nereligioznosti (Bulivant, 2015; Cotter, 2011, 2015; Hoesly, 2015; Lee, 2015; Schnell i Keenan, 2011; Tomlins, 2015) u obliku življenih praksi, simboličkih formi, društvenih formacija i etičkih principa ukazuju da je

moguće da ono za što smo mislili da su dualistički, odvojeni svjetovi značenja i vjerovanja (Berger, 2010; Gellner, 2003) „zapravo dijele, u kontekstu i življenom iskustvu, stupanj zajedničkog tla u smislu značenja i obaveza“ (Schnell i Keenan, 2011:75).

Drugi problem predstavlja terminologija i njezina nepreciznost. Nereligioznost, ireligioznost, ateizam, agnosticizam, sekularnost, racionalizam, humanizam samo su neki od pojmova koji se često koriste kao svojevrsni sinonimi za označavanje fenomena koji je drugačiji (ne nužno suprotan) od religije. Problem s većinom navedenih pojmova je što su ovisni o kontekstima u kojima se rabe pri čemu im je opće značenje često preklapajuće, ali sadržaj nije (Campbell, 1971b:18). Uzrok je ovoga djelomice sekularizacija jezika samoga. Naime većina navedenih pojmova bili su dio religijskog diskursa prije nego su preuzeti u jezik nereligioznosti, ali time nisu prestali funkcionirati u prvotnom kontekstu (ibid.). Kao primjer možemo uzeti pojam ateizma. U religijskom kontekstu on se odnosi na (kako mu ime i kaže) negaciju teizma, odnosno nevjerovanje u Boga i bogove i/ili vjerovanje u nepostojanje Boga i bogova. U kontekstu modernog ateizma, kao oblika nereligioznosti, on se ne promatra samo kao negacija nego se nastoji usmjeriti na dimenziju vjerovanja u ono što smatra da je istinito o svijetu, odnosno nastoji izbjeći ograničavanje vlastite definicije na (isključivo) negativnu referencu na religiju.

Religija i nereligioznost, dakle, dijele iste korijene, jezik, terminologiju, ali i pretenzije na druge društvene fenomene. Campbell (1971b) ovo pripisuje elastičnosti upotrebe pojma religije i društveno-povijesnom relativizmu ovih pojava prema kojemu „jasni nevjernik jednog doba može biti ortodokсни vjernik drugog“ doba (ibid.:20-21). U svakom slučaju, jasno je da nema cjelovite teorije religije bez analize nereligioznosti na što je upozorio i William Sims Bainbridge: „Svaka sveobuhvatna teorija religije treba ispitati dokaze ne samo o samoj religiji, nego i o njezinoj odsutnosti [...] Učeći više o nedostatku vjere, možemo bolje razumjeti ulogu vjere u suvremenom društvu " (Bainbridge, 2005:22). A prema Wuthnowu (2003:21) „najbližeg kandidata za istinski cjelovitu teoriju religije“ predstavljala je teorija sekularizacije. Utemeljena na klasicima sociologije i pretpostavci modernizacije, smjestila je religiju (i nereligioznost) u širi društveni kontekst. To nas dovodi do nezaobilazne teme kad je o religiji i nereligioznosti riječ, rasprave o teoriji sekularizacije.

2.2.2 Teorija sekularizacije

Sekularizacija kao paradigma, teorija i koncept u sociologiji i sama izrasta iz dihotomijskog poimanja religije i nereligioznosti koje dalje perpetuira. Najjednostavnije

rečeno, sekularizacija označava opadanje važnosti religije koja, iz sveobuhvatnog sustava koji je obuhvaćao društveni život u cjelini, gubi na značaju u općenitom smislu, te gubi svoj utjecaj u različitim društvenim sferama koje se emancipiraju od religije i postaju specijaliziranije za određene funkcije (zdravstvo, sudstvo, obrazovanje, socijalna skrb i sl.). Usporedo s ovim procesima i povlačenjem religije, odvija se i pad religioznosti i religijske aktivnosti na individualnoj razini. Prema svemu što je do sad navedeno vidi se kako se pod konceptom sekularizacije obuhvaćaju vrlo različiti procesi i ideje. Jedan od najvećih zagovaratelja sekularizacijske teze, Bryan Wilson, smatra da konceptu nedostaje standardna definicija upravo zbog činjenice da fenomeni na koje se odnosi „obuhvaćaju širok društveni spektar“ (Wilson, 2005:8215).

Veliki dio debate oko sekularizacije proizlazi iz problema definiranja religije. Prema tome, vjerojatnije je da će autori koji religiju definiraju supstantivno prihvatiti teoriju sekularizacije, dok će je oni koji religiju definiraju funkcionalistički odbaciti (Chaves, 1994; Wilson, 2005). Funkcionalističke su definicije inkluzivne i same po sebi apriorno odbacuju mogućnost sekularizacije, budući da će u društvu uvijek postojati nešto što će vršiti funkcije koje se pripisuju religiji. Ovakva podjela preslikava temeljno različita polazišta (ili paradigme) „društvenih činjenica“ i „društvenih definicija“ što su zapravo dirkemovski i veberijanski pristup. Ritzer (prema Dobbelaere, 1984:205) o tome piše

Dok društveni faktist proučava društvene činjenice kao prisilne na čovjeka, fenomenološki sociolog proučava način na koji su ljudi uključeni u proces stvaranja i održavanja društvenih činjenica koje su prisilne za njih.

Isto tako treba istaknuti da je sekularizacija izrazito zapadnjački (ili čak europski⁵) fenomen, ona ne samo što nastaje unutar religije koju potkopava, nego se o njoj govori prvenstveno u okviru kršćanstva „kao njegovoj nužnoj i zakonitoj posljedici“ (Jukić, 1997:183). U tom smislu će i J. Matthes (1964) sekularizaciju razumijevati kao „društvenu emigraciju Crkve“ ili dekristijanizaciju društva, a Berger govoriti kako je “kršćanstvo samo sebi iskopalo grob“ (1973:132).

O sekularizacijskim tendencijama unutar kršćanstva opširno je pisao njemački protestantski teolog Friedrich Gogarten. On prvi ukazuje i na razliku između sekularizacije i sekularizma koji predstavlja ideologizaciju sekularizacije (opširnije u Jukić, 1997:183-184; Wilson, 2005: 8214-8215). I Talal Asad (2003:1) razlikuje dvije vrste sekularizacije, jednu kao

⁵ David Martin (1991) zaključuje kako je sekularizacija kao pojava prisutna u Europi zbog povijesnih previranja između crkve i sekularnih aktera koje se nisu dogodile u drugim neeuropskim društvima. O europskom eksecijalizmu po pitanju sekularizacije pišu i Berger (1999), Davie (2000; 2007), Hervieu-Léger (2000).

teorijsku i epistemološku kategoriju, a drugu kao političku doktrinu (u sociološkom diskursu poznatiju kao sekularizam). Sekularizam se pri tome prvenstveno odnosi na odvajanje vjerskih od svjetovnih institucija vlasti, ali i s time povezane „nove koncepte 'religije', 'etike' i 'politike' i nove zahtjeve koji ih prate“ (ibid.:1-2). Istovremeno, sekularizam nije isključivo onaj tip koji zagovara država (Lee, 2015), nego predstavlja „ideološku i teorijsku ekspresiju“ sekularnosti koja može biti prisutna u mnogostrukim društvenim izvorima (Knott, prema Lee, 2015:42; Wohlrab-Sahr, Burchardt, 2012). U engleski jezik pojam sekularizam ulazi u 19.st. kad je George Jacob Holyoake svoju organizaciju slobodnih mislilaca nazvao *Sekularno društvo*, a njihov program sekularizam pod kojim je podrazumijevao „praktičnu filozofiju“ usmjerenu na interpretaciju i organizaciju života bez reference na nadnaravno. Uz ovakvo „agresivno programatsko značenje“ sekularizam se odnosio i na „stav ravnodušnosti prema religijskim ustanovama i praksi, pa čak i religijskim pitanjima kao takvim“ (Asad, 2003:23).

Nema sumnje da je pojava sekularizacije jedno od najkontroverznijih pitanja za sociologe religije. Sekularizacija je kao pojava bila prepoznata još od strane utemeljitelja sociologije⁶, ona se, kako je Bruce slikovito rekao, može pratiti kroz „intelektualnu biografiju sociologije“ (Bruce, 2011:24).

Ovako postavljena klasična teorija sekularizacije bila je podloga na kojoj su kasnije svoje ideje razvijali drugi njezini zagovaratelji koji su (kao i „očevi“ sociologije) teško izbjegavali linearnu predodžbu sekularizacijskog procesa (proizašlu iz evolucionističkog porijekla sociologije u 19. st.) bilo da su u svom sociološkom imaginariju sekularizaciju vidjeli kao napredovanje, nazadovanje ili pak cikličko kretanje, koje ima formu spiralnoga⁷ (Hammond, 1985:1).

Određeni se broj sociologa prihvatio sustavne analize teorije sekularizacije, budući da je daljnjim njezinim razvojem, ali i sve glasnijim kritikama na njen račun postalo jasno da ona predstavlja vrlo kompleksan skup različitih ideja.

Posebno važan doprinos debati o sekularizaciji donio je Karel Dobbelaere (1981; 1999) predloživši razlikovanje između triju razina sekularizacije: socijetalne, organizacijske i individualne (makro, mezo i mikro). Na društvenoj makro razini sekularizacija se očituje kao odvajanje religije i religijskih institucija od drugih društvenih sustava, odnosno u procesu

⁶ Iako je pojam sekularizacije u europskim jezicima upotrebljivan još od Westfalskog mira 1648. (u smislu formalno-pravnog preuzimanja crkvenih teritorija od strane političkog autoriteta), u opću je sociološku upotrebu ušao tek u 20. st. (Shiner, 1967; Wilson, 2005).

⁷ Tschannen u svojoj detaljnoj analizi sekularizacije kao sociološke paradigme izražava sličan stav: „Na koncu, iako su se neki autori trudili ne odati takav dojam, sekularizacijska teorija uvijek implicira prilično jednostavan linearni model“ (Tschannen, 1992:180).

funkcionalne diferencijacije. Na mezo razini ona se odvija kao sekularizacija religijskih institucija koje napuštaju sakralne vrijednosti kako bi preuzeli vrijednosti šireg društva i tako mu se bolje prilagodili (Luckmannova unutrašnja sekularizacija). Na mikro razini očituje se u opadanju religijskih vjerovanja i smanjenju participacije u religijskim praksama. Podjelom na tri nivoa Dobbelaere je otvorio nove mogućnosti analize, ne samo komparativnu historijsku analizu impliciranu u njegovoj socijetalnoj ideji sekularizacije, nego i različite mogućnosti interpretacije drugih dvaju nivoa i njihovih međudnosa.

Jose Casanova (1994) u svojoj poznatoj knjizi *Public Religions in the Modern World* prihvaća koncept sekularizacije, ali pod uvjetom da ga se redefinira. Smatra da se pod sekularizacijom podrazumijevaju „tri vrlo različite, nejednake i neintegrirane“ ideje (Casanova, 1994:211): 1. sekularizacija kao proces institucionalne diferencijacije; 2. sekularizacija kao opadanje religijskih vjerovanja i praksi i 3. sekularizacija kao smještanje religije u sferu privatnoga. Casanova kritizira Weberovo i Bergerovo (iz prve faze njegova rada) shvaćanje sekularizacije, kao jednosmjernog ireverzibilnog procesa institucionalne diferencijacije koji religiju smješta u sferu privatnoga. Iako shvaćanje sekularizacije kao institucionalne diferencijacije ostaje za Casanovu plauzibilan element unutar teorije, on smatra da sekularizacija ne mora voditi privatiziranju religije. Događa se upravo suprotno, religija se deprivatizira, ulazi u javni život i dobiva veći publicitet. Prema tome, prisustvo religije u javnoj sferi treba prije svega biti predmetom empirijskog istraživanja, a ne *a priori* teorijskom pretpostavkom.

Ovakav Casanovin zaključak danas je gotovo općenito prihvaćen. Dakle, sekularizacija nipošto nije normativan ili prediktivan i pravocrtan proces, nego deskriptivan koncept koji može ponuditi okvir za bolje razumijevanje transformacije religije i njezine uloge u društvu. Svi navedeni autori svoje viđenje sekularizacije temelje na multidimenzionalnom pristupu, nastojeći u konceptu sekularizacije odvojiti slojeve koje obuhvaća, a koji predstavljaju vrlo različite procese i fenomene koji često nisu međusobno kompatibilni.

Gradeći na idejama klasičnih sociologa, nove su generacije nastavile koristiti sekularizaciju kao pojam i koncept kojemu su pripisivali različita značenja. U tom smislu „zlatno doba“ teorije sekularizacije bilo je razdoblje šezdesetih godina prošlog stojeća i to prvenstveno zbog triju knjiga: *Religion in Secular Society* Briana Wilsona (1966), *The Sacred Canopy* Petera Bergera⁸ (1967) i *Invisible Religion* (1967) Thomasa Luckmanna.

⁸ Knjiga je ponovo objavljena 1973. pod naslovom *The social reality of religion* u izdanju Penguin Booksa.

2.2.2.1 Nereligioznost i sekularizacija

Pažnju koja je posvećena sekularizacijskoj paradigmi, njezinoj kritici i odgovoru na kritiku, može se objasniti idejom (koja je nerijetko bila prisutna u pozadini nekih teoretičara sekularizacije ali i velikog broja njezinih kritičara) da sekulariziranje društva vodi apsolutnom opadanju (za razliku od relativnog ili marginalizacije) religije u društvu i paralelno s tim porastu nereligioznosti. Još šezdesetih godina prošloga stoljeća, u razdoblju najveće popularnosti sekularizacijske teze Demerath i Thiessen će primijetiti da

Iako se sociologija religije ponovo rodila, sociologija nereligioznosti ostaje u utrobi unatoč trenutnom govoru o sekularizaciji i stalnom tijeku teoloških dopuna ortodoksiji 19. stoljeća i unatoč predviđanjima Webera, Marxa i Durkheima da će dvadeseto stoljeće svjedočiti opadanju religijskih institucija. Zasiurno nereligija nije uspjela zamijeniti crkve. (Demerath i Thiessen, 1966:674)

Drugim riječima, iako je ideja da će progresom sekularizacije društvo postajati ne samo sekularnije nego i nereligioznije, bila implicitno prisutna u pozadini klasične sekularizacijske misli, to se zasiurno nije dogodilo. Prije će biti da je razvoj političkog sekularizma i s njim vezanog liberalizma doveo do religijskog pluralizma kao pragmatičkog rješenja religijske raznolikosti i problema njihove koegzistencije⁹, a ne do procvata nereligioznosti (Lee, 2015:44). Bruce (prema Bullivant, 2010:13) ističe da su izrazi nereligioznosti „obilježja religijskih kultura“, a indiferentnost kvaliteta koja se prvenstveno vezuje uz sekularno (sa sličnim pretpostavkama barataju i Bagg i Voas, 2010 i Zuckerman, 2008; 2012).

Ovdje treba istaknuti da premda se sekularno i nereligiozno povremeno koriste kao sinonimi ili lingvistički korelati, njihova asocijativna (i eventualna povremena sadržajna) povezanost nikako ne znači da upućuju na iste društvene fenomene. Čak i unutar sebe ovi pojmovi nose polisemičku različitost. Prirodno stanje sekularnosti prije je pasivna indiferencija u odnosu na religiju nego snažniji izrazi nereligioznosti. No obrnuta situacija je moguća i vjerojatna: jačanje nereligioznosti, djelovalo bi pozitivno na sekularizacijske indikatore. Ovakvo viđenje Campbell objašnjava političkim programom nereligioznih pokreta koji, logično i očekivano, imaju za cilj postizanje sekularnog društva. Međutim, Campbell ovdje podrazumijeva dvije pretpostavke: prva je da je oblik nereligioznosti o kojoj govori samosvjesan, asertivan i organiziran, a druga je da ima politički cilj. Osim toga, ispravno primjećuje da u sekularizacijskoj debati i jedna i druga suprotstavljena strana previđaju

⁹ Perl i Cimino (2009) stoga zaključuju kako je, pomalo ironično, teorija religijske ekonomije u mogućnosti ponuditi uvjerljivije tumačenje o razlozima organizacijskog i individualnog jačanja pronereligioznog aktivizma, nego sekularizacijska paradigma.

činjenicu da nereligioznost (u organiziranom ali i neorganiziranom obliku) može biti tretirana kao indikator sekularizacije (bilo u kulturnoj ili u političkoj domeni).

[s]kloni su previdjeti, izostaviti ili namjerno ignorirati značaj organiziranih i difuznih napada na religiju. To je kao da se napredak sekularizacije može adekvatno objasniti u odnosu na učinak apstraktnih društvenih i kulturalnih sila, kao što su klasni sukobi ili funkcionalna diferencijacija, bez razmatranja čimbenika i djelovanja koje se aktivno zalažu za sekularizam i sekularna društva. S obzirom da širok raspon kampanja, pokreta i dobrovoljnih udruga promiče sekularizam, racionalizam, ateizam i humanizam u Velikoj Britaniji i drugdje, važno je uzeti u obzir njihove izravne i neizravne doprinose sekularizaciji i tumačenjima sekularizacije. (Campbell, prema Beckford, 2003:36).

Nereligiozni akteri, koji se javljaju i „kao neovisni stimulans i kao zavisni odgovor“ sekularizacijskog procesa (Pasquale i Kosmin, 2013:456), osim što nadgledaju odvojenost crkve i države, prema Campbellu, uvelike doprinose procesu sekularizacije u društvima koja su se temeljila na poštovanju religijskih sloboda, ali s naglaskom na favoriziranje religijske pozicije općenito, prema čisto sekularnim društvima koja se zalažu za pravo građana da biraju religiozno ili nereligiozno uvjerenje (Campbell, 1971b:122). Ovi su akteri (najčešće u obliku društvenih pokreta) doprinijeli i širenju područja autonomije od utjecaja religije i religijskih institucija (npr. nad područjem obrazovanja, socijalnim sustavom, pa i osobnom moralnošću), što je proces koji još nije dovršen budući da se još uvijek javljaju povremeni prijepori suprotstavljenih strana. Ne samo što služe kao stimulans sekularizacije, nereligiozni akteri sekularnost i održavaju (Lee, 2015; Taylor, 2007).

Interes znanstvene zajednice ne samo što se okreće u smjeru navedenih procesa i pojava, nego i autoritetom svojih podataka i zaključaka na određeni način postaje alat koji organizirana nereligiozna zajednica koristi u vlastite svrhe kako bi „poput drugih etničkih i religijskih identitetskih grupa [...] stvorila i/ili ojačala određeni kulturalni identitet (Hirschfield, prema Pasquale i Kosmin, 2013:460). Ova Hirschfieldova tvrdnja u suglasju je s Bourdieovom tezom da je svaka akademska ili znanstvena produkcija (iako se predstavlja kao objektivna i neutralna) u svojoj osnovi politička, budući da nastoji utjecati na determiniranu strukturu odnosa simboličke dominacije (Bourdieu, 1971). Stoga će Johannes Quack (2014) izričito specificirati znanstvene studije religije i nereligioznosti kao dio nereligijskog polja, koje čine zajedno s drugim s religijom povezanim, ali u odnosu na nju različitim pozicijama. Međutim, ulazak u epistemološku i ideološku pozadinu znanosti daleko je izvan okvira ovog rada. Ono što na ovom mjestu treba istaknuti je da aktivna nereligiozna zajednica koristi znanost i kao svoju ideološku bazu (ovo se prvenstveno odnosi na prirodne znanosti u obliku scijentizma i darvinizma na

način na koji ga shvaćaju zagovornici novog ateizma¹⁰), ali i podatke i diskurs koji proizlazi iz društvenih znanosti u svoje vlastite svrhe (privlačenje pozornosti na zajednicu, formaciju identiteta, privlačenje simpatizera i prezentiranje vlastitih ideja i ciljeva). Ovime se otvara pitanje razvoja sociologijskog interesa za nereligioznost i ateizam.

2.2.3 Nereligioznost i ateizam kao predmeti interesa sociologije religije

Iako „[s]vaka disciplina koja nastoji razumjeti 'religiju' mora pokušati shvatiti ono što je od nje drukčije“ (Asad, 2003:22), fenomeni nereligioznosti i ateizma dugo su bili zanemareni unutar sociologije religije. Glenn Vernon (1968) prvi je ukazao tu zanemarenost u svojoj raspravi o nereligioznima, odnosno o kategoriji *religious nones*¹¹. Na to upozorava i veliki broj autora koji su se počeli baviti ovom tematikom u zadnjih petnaestak godina (Bainbridge, 2005; Bullivant, 2008; Cotter, 2011; Zuckerman, 2007; Pasquale, 2005). Bullivant i Lee smatraju ne samo da je ovakav način započinjanja znanstvenih tekstova postao neka vrsta općeg mjesta, već i da to više jednostavno nije točno (Bullivant i Lee, 2012:19).

Campbell (1971b) činjenicu nedostatka interesa za nereligioznost unutar sociologije religije objašnjava putem nekoliko uzroka od koji su dva vezana uz osobine same sociologije kao znanosti. Naime, sociologija je kao znanstvena disciplina utemeljena u razdoblju pozitivizma pa se spontano okreće proučavanju pojava koje nisu racionalne i znanstvene (a u koje spada religija). Pri tome se nereligioznost shvaća kao samoobjašnjavajuća i logična pojava. Ovome u prilog autor navodi činjenicu da je nereligioznost podjednako zanemarena kao predmet analize u komunističkim, kao i u demokratskim društvima. Nadalje, funkcionalizam kao prevladavajuća teorijska orijentacija unutar sociologije polazi od pretpostavke da je neki oblik religije univerzalna pojava svakog društva i usmjerava se na istraživanja pozitivnih učinaka religije, previđajući pritom da je i nereligioznost prisutna u svakom društvu (i da može

¹⁰ O ovome opširno piše LeDrew (2013b; 2015b).

¹¹ *Religious nones* su osobe koje se u istraživanjima izjašnjavaju da nisu pripadnici niti jedne religijske tradicije, odnosno na pitanje koje su religijske pripadnosti odgovaraju *none* ili niti jedne. Oznaka *nones* može uključivati (i uključuje) različite kategorije: od potpunih ateista do nezainteresiranih za religiju, od agnostika do „duhovnih, ali nereligioznih“, od kršćana koji ne voli da ga se tako etiketira iz nekog razloga do različitih vjerskih apostata (koji se u englesko-američkom žargonu odnedavno nazivaju i *dones*, kao oni koji su završili svoj odnos s religijom). Ova kategorija „koristi se u religijskim istraživanjima, a označava osobe bez religijske pripadnosti, ali i nepotrebno implicira da se radi o nereligioznim osobama“ (Vernon, 1968:220). Međutim, iako su *nones* prije svega etička kategorija (nametnuta od strane istraživača), ona je zaživjela i u svom emičkom obliku, odnosno pojedinci se svjesno za nju opredjeljuju istovremeno je supstantivno tumačeći na vlastite načine i izražavajući pri tome poziciju koja je značajno različita od religijske, a odbacujući mogućnost treće opcije ili neodgovaranja na pitanje/izražavanje nesigurnosti (usporedi Day, Lee, 2014; Lee, 2015). Na ovom mjestu opet treba upozoriti na implicitno brisanje dihotomnog poimanja religioznosti i nereligioznosti i njihovo približavanje pa čak i ispreplitanje.

imati pozitivne funkcije). S praktične strane difuznost fenomena nereligioznosti otežava njeno istraživanje jer je problematično analitički determinirati objekt istraživanja „koji je primarno [ali ne i jedino] karakteriziran onim što nije“¹² (Wohlrab-Sahr i Kaden, 2014:105). Zanemarivanje nereligioznosti dovodi do nedostatnih i manjkavih empirijskih podataka koji nadalje otežavaju situaciju. Često se smatralo i da je nereligioznost fenomen 19. st. zbog nekoliko velikih nereligioznih pokreta koji su se u tom razdoblju pojavili na prostoru Velike Britanije i SAD-a i da je njezina pojava u 20. st. samo ostatak koji će s vremenom nestati ili, kao što je Nietzsche tvrdio, onodobni je revolt protiv Boga više pitanje društvenog ukusa nego razuma (odnosno rezultat trenutačnih kontekstualnih povijesno i društveno ograničenih okolnosti).

Zbog svih ovih razloga pojavama nereligioznosti i ateizma sustavnije su se bavili teoretičari drugih disciplina (povjesničari, teolozi, filozofi, psiholozi, antropolozi), dok su sociolozi tek krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina prošlog stoljeća počeli upozoravati na nepravednu zapostavljenost ovog područja (Vernon, 1968; Campbell, 1971b). Sekularizacijska teza u to vrijeme još nije doživljavala veće kritike, a odbacivanje starih vrijednosti (između ostalih i religije) u kontekstu zapadnog svijeta potaknula je zabrinutost u crkvenim krugovima.

Crkva je imala važnu ulogu u poticanju znanstvenog interesa za ateizam i nereligioznost. Nakon Drugog vatikanskog koncila 1965. ustanovljen je u Vatikanu Sekretarijat za nevjernike. Njegov predsjednik, kardinal Franz König izjavio je kako „za Crkvu danas ne postoji važniji i aktualniji problem od intelektualnog i pastoralnog susreta s ateizmom“ (navedeno u Campbell, 1971b:12). Prema riječima pape Pavla VI. pastoralno poslanje Crkve upućuje je da istraži um modernog ateista i shvati njegove razloge za odbacivanje Boga. Iz ovih se izjava vidi da Crkva nastoji pristupiti pojavi ateizma s potrebom da shvati razloge njegova nastanka. Vatikan je 1969. sazvaio međunarodnu konferenciju koja je okupila veliki broj znanstvenika među kojima su bila mnoga poznata imena (Bullivant i Lee, 2012). Prilikom pozdravnog obraćanja sudionicima papa Pavao VI. rekao je

Došlo je vrijeme da moramo prepoznati mnoge aspekte i mnoge motive nevjere; da moramo uzeti u obzir mnoge primjedbe koje nam nevjera upućuje; da moramo poštovati znanstvene doprinose koji se postižu u proučavanju religijskih problema, s argumentima izvedenih iz neupitnih znanosti poput psihologije i

¹² Paul Cliteur će tako istaknuti da je ateizam zajedničko uvjerenje kao što je i „neigranje šaha hobi“ (Cliteur, 2010:17), a Lee citirati britanskog komičara Marcusa Brigstocka koji tvrdi: „Mislim, ja ne volim koromač [ali] ne družim se s drugim 'anti-koromačima' preko vikenda“ (Lee, 2015:106). Iz ovako postavljenih tvrdnji proizlazi percepcija o nereligioznosti i ateizmu kao negativnoj poziciji koja ne sadrži nikakvu drugu supstantivnu odliku osim negacije religije/teizma.

sociologije; da moramo priznati teškoće koje se javljaju u današnjem društveno-pedagoškom kontekstu, osobito u mladim umovima koji se bave znanstvenim istraživanjima; i u korištenju osjetljivih znanja, s naglaskom na stečena znanja, kada se radi o tradicionalnim vjerskim mentalitetima. Želimo također priznati da se a-religijska forma koja se definira kao sekularizacija, te je danas tako široko raširena, sama po sebi nije antireligiozna; naprotiv, ona teži zahtjevu za autonomnom snagom ljudskog razuma, znanju i iskorištavanju svijeta kako je predloženo čovjekovim izravnim iskustvom. Jednom riječju, onda, mi se slažemo, a dijelom i pristajemo, na ovakve "nevjernike". (papa Pavao VI., Obraćanje sudionicima simpozija *Kultura nevjerovanja*, 27.3.1969.)¹³

Papin govor svjedoči da je Katolička Crkva svjesna pojave i rasprostranjenosti ateizma, nereligioznosti i procesa sekularizacije, ali istovremeno u njima ne vidi apriornog neprijatelja, nego im želi pristupiti sa željom da ustanovi njihove uzroke i izgradi dijalog na temelju zajedničkih vrijednosti.

O značenju simpozija *Kultura nevjerovanja* svjedoči i Berger koji je u predgovoru knjige s tekstovima sa simpozija pisao

Prvo opažanje, očito, ali bitno, bilo je da je simpozij imao značaj povijesnog događaja. Mislim da je pošteno reći da su to osjećali svi sudionici. Osjećaj je bio pojačan prilično nevjerojatnim zanimanjem koji je simpozij pobudio, ne samo unutar crkvenog i znanstvenog rimskog ambijenta, nego i od strane masovnih medija. [...] Tijekom cijelog simpozija, sudionici su bili okruženi novinarima, promatračima iz različitih crkvenih agencija, televizijskim ekipama podrijetlom iz udaljenih mjesta kao što su Kanada i Jugoslavija, te na kraju, ali ne najmanje važno tehnologijom (sustavi simultanog prevođenja, audio i vizualni uređaji za snimanje, itd.). [...] Koliko ja znam, ovo je bio prvi put da se međunarodna grupa znanstvenika društvenih znanosti okupila kako bi raspravljala o ovoj određenoj temi. (Berger, navedeno prema Bullivant i Lee, 2012: 22).

Bergerov tekst upućuje da je simpozij imao ne samo povijesnu ulogu u znanstvenoj, nego i široj društvenoj zajednici. Medijski interes za pitanja nereligioznosti i ateizma iskazale su države geografski, ali u to vrijeme i ideološki udaljene od Vatikana.

Nakon pobuđenog interesa u međunarodnoj znanstvenoj zajednici, 1971. Colin Campbell objavio je prvu i još uvijek jedinu sociologiju nereligioznosti *Toward a Sociology of Irreligion*. Ovom je knjigom želio definirati novo područje istraživanja. Međutim, budući da se njegova studija više zadržala na analizi niza nereligioznih pokreta u Velikoj Britaniji i SAD-u tijekom devetnaestog i dvadesetog stoljeća¹⁴, a manje na izgradnji teorijskog okvira za analizu nereligioznosti, nije uspio dati sustavnu analizu samog fenomena, u smislu njegove temeljite analize u širem kontekstu društvene stvarnosti. Ipak, neprijeporan je veliki doprinos

¹³ Preuzeto sa službenih stranica Svete Stolice: <https://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>

¹⁴ Campbell je uključio sljedeće pokrete u svoju studiju: sekularistički pokret u Britaniji i Americi, pozitivistički pokret i religiju humaniteta, etički pokret u Americi i Engleskoj, slobodnu religiju u Americi, Racionalističku tiskovnu udruhu i humanistički pokret.

Campbellove studije. Teorijski okvir koji je naznačio još uvijek je polazišna točka istraživanja ovog fenomena i predstavlja prekretnicu u sociološkom tretiranju nereligioznosti.

Unatoč značajnom utjecaju koji je Campbellova studija imala, interes za područje nereligioznosti u sociologiji nije se snažnije razvio. Teorija o sekularizaciji doživjela je ozbiljne kritike, a oživljavanje religije (osobito u SAD-u) odvučlo je pažnju sociologa u drugom smjeru (Pasquale, 2012). Pojačani interes za pojavu nereligioznosti i ateizma ponovno se među sociolozima javlja početkom ovog stoljeća. Na to utječu određene pojave koje su zabilježene u zapadnom svijetu, a odnose se na sve veći broj pojedinaca koji se u različitim anketnim istraživanjima deklariraju nereligioznima (Bullivant i Lee, 2012; Pasquale, 2012)¹⁵, rađanje pokreta tzv. novog ateizma (potaknutog objavama vrlo čitanih knjiga četvorice autora Richarda Dawkinsa, Sama Harrisa, Daniela Dennetta i Christophera Hitchensa koji kritiziraju religiju), sve brojnije organizacije i udruge koje okupljaju nereligiozne pojedince i njihova pojačana aktivnost, osobito u SAD-u (LeDrew, 2013a) kao svojevrsni otpor ili alternativa religijskom konzervativizmu, sve većem utjecaju religije u javnoj sferi i čestim fundamentalističkim izrazima religije nerijetko povezanim s terorizmom.

Brojni autori ističu kako nereligioznost i ateizam nisu samo pojava novijeg doba nego sastavni dio svakog razdoblja ljudske povijesti (Amarasingam, 2010; Campbell, 1971b; Ćimić, 1971; Bahtijarević, 1991, 1993; Bullivant i Ruse, 2013; LeDrew, 2015a, 2015b; Martin, 2007; Stark, 1999), međutim ono što se mijenja u 20. stoljeću, tj. u modernom društvu jest pojava „demokratizacije nereligioznih svjetonazora“ ili distribucija nereligioznosti i ateizma među svim društvenim slojevima i pojava nereligioznih društvenih pokreta (Campbell, 1971b), te popularni i medijski interes za prepakirane stare ideje koje se zahvaljujući modernim komunikacijama globalno šire u 21. st. (Amarasingam, 2010).

Interes društvenih znanstvenika za pitanja nereligioznosti očituje se ne samo u brzorastućoj produkciji znanstvenih tekstova iz cijelog svijeta, nego i u pojavi novih inovativnih organizacija, među kojima se ističu Institut za proučavanje sekularizma u društvu i kulturi¹⁶ (Institute for the Study of Secularism in Society and Culture ili ISSSC), Istraživačka mreža za

¹⁵ Zuckermann (2007; 2009) je ustanovio kako broj osoba koje ne vjeruju u Boga unutar svjetske populacije iznosi između 500 i 750 milijuna (kad bi im se pridodali religijski neopredjeljeni i deklarirani nereligiozni, brojke bi bile još veće), te sukladno tome čine četvrtu najbrojniju „religiju“ na svijetu, iza kršćana, muslimana i hinduista.

¹⁶ Osnovani su ga Barry Kosmin i Ariela Keysar 2005. pri Trinity koledžu u Hartfordu, u Connecticutu.

nereligiju i sekularnost¹⁷ (Nonreligion and Secularity Research Network ili NSRN) i Centar za ateistička istraživanja¹⁸ (Center for Atheist Research ili CAR).

Sve ovo ukazuje na to da su danas nereligioznost i ateizam „vruće teme“ unutar sociologije religije, a promjenu fokusa znanstvenog interesa najavio je na samom kraju prošlog stoljeća opet Peter Berger kad je pronicavo i pomalo proročki rekao „snažna religija oduvijek je bila prisutna, ono što zahtijeva objašnjenje je njezina odsutnost, a ne njezina prisutnost“ (Berger, 1999:11-12). Sociologija religije je tako od svojeg početnog interesa za religiju kao pojavu koja traži objašnjenje, napravila potpuni zaokret.

2.2.4 Omeđivanje koncepta i značenja nereligioznosti

Unutar sociologije religije raznolike su rasprave o historijskim izvorima i pojavi nereligioznosti. Prevladavajuće je mišljenje da je s pojavom prosvjetiteljstva (ili preciznije Francuske revolucije) nastupila „demokratizacija nereligioznih nazora“ (Campbell, 1971b:3), odnosno da se nereligioznost kao fenomen koji je bio ograničen na relativno male grupe intelektualaca ili kulturne elite širi, te u 20. stoljeću postaje masovna pojava u svjetskim razmjerima i to na svim razinama društva, što nikako ne znači da je jednako rasprostranjena ili da se jednako iskazuje u svim društvenim slojevima, a pogotovo ne da su moderna društva nereligiozna (ona su i dalje u općenitom smislu više religiozna). Pojava novog ateizma prije nešto više od desetljeća¹⁹, utjecala je na vidljivost ovog specifičnog fenomena zbog iznimne medijske pažnje koju je izazvao, ali i na prozelitizaciju i širenje njegovih ideja kroz veliki uspjeh u prodaji knjiga najistaknutijih autora i ostalih aktivnosti koje su uslijedile u obliku kampanja, prosvjeda i drugih javnih istupa. Kriva pretpostavka o jačanju nereligioznosti (osobito ateizma) s napretkom modernog društva dodatno je inicirana dominantnim narativom novog ateizma, a temelji se na pretpostavci o jačanju sekularne države i razvoju znanosti koji potkopava religijska vjerovanja. Pojava nekog oblika nereligioznosti stara je koliko i religija

¹⁷ Poticaj za osnivanje NSRN-a (međunarodne i interdisciplinarnе mreže istraživača koja je nastala s ciljem da okupi postojeća istraživanja na temu nereligioznosti i sekularnosti i stvori mrežu znanstvenika) dala je Lois Lee, koja je uz C. Cottera, S. Gutkowski i J. Quacka i danas na čelu organizacije. Tri osnovne aktivnosti NSRN-a su formiranje e-mail liste koje pruža mogućnost međusobnih kontakata među znanstvenicima, održavanje web stranice (<http://www.nsrn.net>) kako bi velik dio tih istraživanja bio dostupan istraživačima i drugim korisnicima i organiziranje konferencija, radionica, predavanja i virtualnih konferencija.

¹⁸ Osnovali su ga Langston Hammer i Ryan Cragun s namjerom da privuku pozornost na važnost društvenog i znanstvenog interesa za sekularnost, informiraju javnost o istraživanjima, komuniciraju i surađuju s kolegama, te pruže mogućnost za sudjelovanje u istraživanjima zainteresiranima iz cijelog svijeta putem internetske stranice <http://atheistresearch.org>.

¹⁹ Prva knjiga koja je doživjela izniman uspjeh bila je *Kraj vjere: religija, teror i budućnost razuma*, autora Sama Harris (jednog od četvorice najpoznatijih autora novog ateizma) 2004. godine.

sama (Bremmer, 2007; Campbell, 1971b; Skledar, 1991; Sedley, 2013; Whitmarsh, 2015), no imajući u vidu kulturalni i historijski relativizam pojava i izraza religioznosti i nereligioznosti, valja biti oprezan s generalizacijama ove vrste.

Ako se osvrnemo na klasičnu sociologiju religije, možemo zaključiti sljedeće: funkcionalistički pristup koji je religiju vidio kao univerzalnu pojavu u svim ljudskim društvima zbog njezine dominantno integrativne funkcije, zanemaruje mogućnost i ideju postojanja nereligioznosti. Širokom definicijom religije ne dopušta se postojanje nereligioznosti, budući da je sve ono što vrši „religijske“ funkcije u društvu, nužno religija. Tako se nereligioznost vezuje uz pojavu institucionalne diferencijacije i s njom vezane promjene funkcija i lokusa religije (Luckmann, 1967), ili uz opadanje vanjskog sustava religijske kontrole i tradicionalnih religijskih vjerovanja (Bellah, 1967), ili kao pojava koja se artikulira unutar sekularnih alternativa religiji kao njezin supstitut koji ne uspijeva zadovoljiti potrebu pronalaženja odgovora na pitanja posljednjeg značenja (Yinger, 1970). Istovremeno, marksističke su teorije nereligioznost i ateizam opisivale kao zadano, početno (difoltno) stanje s jedne strane, i stanje kojem valja težiti u procesu emancipacije od religije kao oblika lažne klasne svijesti. Kao što smo vidjeli, sekularizacijska teza drži porast indikatora nereligioznosti afirmacijom sekulariziranja i moderniziranja društva, a tzv. nova paradigma odrazom slabo razvijenog i nefunkcionalnog religijskog tržišta. U navedenim sociološkim tradicijama (kao i u drugim shvaćanjima i istraživanjima religije i religioznosti) prevladavajuće je shvaćanje religije kao supstantivnog i kulturološki bogatog i raznolikog fenomena, te njezinog antonima određenog prvenstveno negativnim odnosom spram religije, nikad u vlastitom afirmativnom sadržaju, kao odraz ili jeku drugih društvenih procesa (Phillips, 2007) ili pak kao praznog nesupstantivnog označitelja koji u društvenom prostoru i odnosima ostaje nakon povlačenja religije i religioznosti (Lee, 2015).

Kroz istraživanje i teoretiziranje religije u zapadnjačkom kontekstu možemo pratiti tendenciju da se religija promatra kao normativna činjenica, čime sociologija religije postaje religiocentrična te se logičnim slijedom reificiraju i esencijaliziraju religija i njezin izostanak u obliku dvaju monolitnih binarnih opozicija (Beckford, 2003; Campbell, 1971b; Cotter, 2011; Lee, 2015). Pri tome su znanstvenici začuđujuće rijetko dovodili u pitanje postojanje ove dihotomije, ali i osporavanja njihove međusobne granice kroz granične slučajeve koji je implicitno razaraju iznutra, činili su se suglasni s percepcijom da, kako kaže Beckford

zaista postoje, odvojene sfere ili domene i da je zadatak znanstvenika uhvatiti razlike među njima opisujući ih i na taj način zabilježiti 'pravu' liniju podjele. Nikakvu razliku za moj argument ne predstavlja pitanje je li njihov cilj razlikovanje između religije i nereligioznosti, svetog i profanog, svetog i nesvetog i tako dalje. Sve takve dihotomije indiciraju vjerovanje u stvarno postojanje nepreklapajućih sfera ili domena (Beckford, 2003:4).

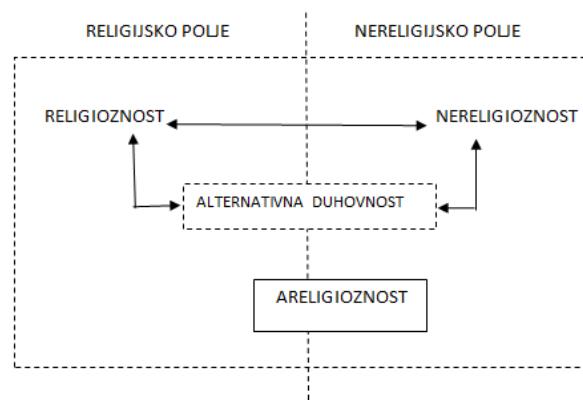
Već je Campbell upozoravao na potrebu da se ta dihotomija dekonstruira, a rad velikog broja autora koji se bave nereligioznošću danas ide tim smjerom (Beckford, 2003; Bulivant, 2015; Catto i Eccles, 2013; Cotter, 2011, 2015; Day, 2011; Hoesly, 2015; LeDrew, 2013a; Lee, 2012b, 2015; Pasquale, 2010; Schnell i Keenan, 2011; Taira, 2012a; Tomlins, 2015; Zuckerman, 2008, 2012) budući da empirijske podatke temelje na kvalitativnim metodama istraživanja pri čemu vrijedi tvrdnja da „[š]to se bliže ispituju svjetonazori ljudi – čak i među samodefiniranim sekularnim ili nereligioznim pojedincima – teže je uredno složiti mnoge u glavne kategorije koje uokviruju zapadnjački diskurs o 'teizmu' i 'ateizmu' ili 'religiji' i 'nereligioznosti'“ (Pasquale, 2010:63). Pri tome se etnografski pristupi ipak više usmjeravaju na nereligiozne grupe kao „epistemičke zajednice“ koje dijele zajedničke principe i vrijednosti, te na tim temeljima izgrađuju zajedništvo, a manje na „tihe“ oblike „zajednica prakse“ u kojima nereligioznost nije nužno smještena u prvi plan, nego postoji kao značajan repozitorij koji prema situacijskim potrebama manje ili više dolazi do izražaja u životnom iskustvu bivanja nereligioznim (Lee, 2012a). Ova podjela zrcali organizirane (formalne i neformalne) i neorganizirane oblike nereligioznosti, pri čemu prvi ima oblik društvenog pokreta, organizacija, grupa, asocijacija, udruga i sl., odnosno skupina koje dijele svijest o zajedničkom identitetu, a drugi se javlja u obliku društvenog agregata s nekoordiniranim, sporadičnim i raznoliki(ji)m izrazima nereligioznosti.

Generičke kategorije koje se odnose na nereligioznost, a koje se često koriste u upitnicima o religioznosti uvelike doprinose dihotomizaciji i ispražnjavanju supstantivnih kvaliteta religioznoj opoziciji. Lee (2014; 2015) ističe kako kategorije „bez religije“, „nereligiozan/na“, „*none*“ (ili u našem kontekstu uz neke od ovih prisutni i „indiferentan/na“, „nesiguran/na“, „ateist/kinja“ i sl.) predstavljaju više nametnute etičke klasifikacije, koje, formirane u negativnom obliku, upućuju da specifični pozitivni oblik društvene ili kulturne identifikacije (odnosno religijska identifikacija kao pozitivan emički konstrukt) nedostaje ili nije relevantan u dijelu populacije²⁰. Pri tome se zamagljuje pogled na bogatstvo supstantivnih i afirmativnih oblika nereligioznosti kao življene stvarnosti koja se izvodi u svakodnevnom, u

²⁰ Usporedi i Pasquale (2010).

zajednicama prakse, u formiranju pojedinačnih identiteta i oblikovanju interakcija s drugima, ali koja ima svoj utjecaj i na fizičko, materijalno okruženje, tjelesnu pojavnost, strukturiranje društvenih i političkih odnosa itd.

U svojoj sociologiji nereligioznosti Campbell (1971a; 1971b) je nastojao odbaciti dihotomnu koncepciju religioznosti i nereligioznosti²¹, te je sugerirao da su ova dva fenomena u svom idealtipskom obliku smještena na dvama krajevima linearnog pravca, a da se između njih na pravcu u kontinuumu smještaju pojavni oblici koji u različitim stupnjevima predstavljaju dvije krajnosti, odnosno niz prije svega kvantitativno različitih odnosa spram religije, pri čemu do problema dolazi oko sredine, gdje je tzv. siva zona ili kako Voas (2009) tvrdi mutna sredina između religioznosti i nereligioznosti.



Slika 1. Shematski prikaz religijskog krajobraza kako ga Lee opisuje (2015)

Campbellova linearna predodžba ne odmiče se znatno od klasičnog binarnog poimanja, pa se u svjetlu novih radova napušta i Campbellova ideja o kontinuumu i uvodi kao korisnija i plauzibilnija burdieovska predodžba nereligijskog polja (Quack, 2014) ili religijskog krajobraza u kojem se smještaju religioznost, nereligioznost, alternativna duhovnost i areligioznost (kao idealtipska pozicija nedostatka religije zbog nedostatka kontakta s njom, ali i sa svjesnom nereligioznošću) ispresijecanog egzistencijalnim kulturama (Lee, 2015). Shematski prikaz religijskog krajobraza kako ga Lee (2015) vidi prikazan je na slici 1.

Okrenut ćemo se sada nastojanjima da se definiraju temeljni pojmovi. Pri tome ćemo slijediti argumente autora koji smatraju da se kao temeljni pojam ovog novog polja interesa

²¹ Brojni su drugi autori nastojali razbiti dihotomnu percepciju religioznosti i nereligioznosti polazeći s „religijske strane“ pa se uvode koncepti poput zamagljenog vjerovanja, odnosno *fuzzy fidelity* (Voas, 2009); nominalnog vjerovanja (Day, 2011), likvidne religioznosti (Taira, 2012a), sekularnih kršćana (Voas i Day, 2010), kulturalnih kršćana (Demerath, 2000), izbornih kršćana (Aračić et al., 2003), sekularno religioznih (Berlinerblau, 2005), etničko religioznih (Hervieu Léger, 2000), liminalnih *nonesa* (Lim i sur., 2010), difuzne religije (Cipriani, 1989), vjerovanja bez pripadanja (Davie, 1990) i sličnih kako bi se ukazalo na dediferencijalizaciju navodno diferenciranih sfera.

treba uzeti pojam nereligioznosti²² (iako ni on nije neproblematičan), a ne, kako se to često čini, ateizma ili sekularnosti (Lee, 2015; Quack, 2014). Quack tako ističe da je nereligioznost kao centralni pojam podobna iz tri razloga: jasno pokazuje svoju povezanost s pojmom religije bez nastojanja da prikrije probleme koji se uz taj pojam vezuju; analizom odnosa između religije i nereligioznosti nudi mogućnost novih uvida u postojeće probleme i reproducira multidimenzionalnost religije u svim njezini aspektima. Lee kao razloge koncipiranja polja oko nereligioznosti kao centralnog operativnog pojma navodi povijesne (dominantnost pojma religije u zapadnjačkoj tradiciji) i teorijske čimbenike (otvorenost prema preuzimanju određenih problema vezanih uz pojam religije, ali i benefit od bogatog teorijskog i istraživačkog naslijeđa). Uz navedene razloge treba istaknuti i da je pojam nereligioznosti aplikabilniji kroskulturalno (iako i on donosi određene probleme) od drugih pojmova koji dolaze u obzir.

Budući da se u ovakvom konceptualnom određenju nereligioznosti ona referira na religiju, postavlja se pitanje kako nereligioznost definirati s obzirom na dosadašnji izostanak konsenzusa oko definicije religije. Je li tako nereligioznost unaprijed osuđena na vječiti problem oko definicije kao i njezina referentna pozicija? Prema Cotteru nije. On smatra da je uzrok tome „kontingencija nereligioznosti u odnosu na situacijski odgovarajuće definicije religije“ (Cotter, 2011:8). Slično smatra i Lee: „preciznost o različitim oblicima kontingencije je korisna sama po sebi - i predstavlja značajnu razliku bez obzira na to kako se njihovi kontingentni pojmovi shvaćaju“ (prema Cotter, 2011:8). Dakle, sadržaj nereligioznosti varira u odnosu na religiju, a pri definiciji težište se stavlja upravo na međusobni odnos.

2.2.5 Definiranje nereligioznosti

Jedna od najistaknutijih suvremenih teoretičarki nereligioznosti, Lois Lee, smatra da budući da se radi o (relativno) novom polju istraživanja, nije tako jednostavno za istraživače da sebi dopuste privilegiju zanemarivanja potrebe postojanja definicije (kao što je primjerice Weber u slučaju religije mogao) te je stoga potrebno na početku dati definiciju, makar samo radnu, koja će kao svoj uspjeh vidjeti i vlastito odbacivanje kroz dogledno vrijeme (Lee, 2015). Drugačiji pristup ima Johannes Quack, koji smatra da je korisnije poći od heurističkog pristupa empirijskim podacima kako bi se na općenitiji način pristupilo fenomenima religije i/ili nereligioznosti (Quack, 2014).

²² U stranjoj se literaturi autori na ovom mjestu zapravo referiraju na pojam nereligije, ali, kako je već rečeno, on u hrvatskom jeziku nema sadržaja, te je stoga preveden kao nereligioznost.

Potreba definiranja nereligioznosti u direktnoj je vezi s definiranjem religioznosti, budući da ova dva pojma egzistiraju kao „semantički paraziti“ (Fitzgerald 2007:54), odnosno ne možemo razumjeti što mislimo pod religioznošću ako je ne stavimo u odnos s onim što smatramo nereligioznošću i obratno. Asad polazi od tvrdnje (sukladne Fitzgeraldovom mišljenju) da je razlikovanje među antonimskim parovima upravo ono što ih stvara, te da religioznost i nereligioznost nisu „esencijalno fiksne kategorije“, dapače, ne postoji ništa esencijalno religijsko, kao ni ništa esencijalno nereligiozno, već su ovi fenomeni kontekstualno varijabilni (Asad, 2003:25). Ovaj pristup bitno određuje definiciju nereligioznosti koja se mora konstruirati kao relacijska ili prvenstveno u odnosu na fenomen religije i religioznosti. Campbell (1971a, 1971b) sukladno tome ističe kako je nereligioznost nemoguće shvaćati kao apovijesni, ageografski i akulturalni fenomen te je neće definirati supstantivno, u smislu određenih vjerovanja i praksi nego samo kao „opću formu“ ili „karakterističan set odgovora na religiju“ (Campbell, 1971b:21), a Quack u odustajanju od cilja nalaženja općenite definicije razvija „relacijski pristup“ koji nastoji shvatiti međupovezane i međuovisne fenomene koji se nazivaju nereligioznim i/ili religioznim u svoj njihovoj raznolikosti.

Okrećući se prema konkretnim definicijama, treba, podrazumijeva se, krenuti najprije od Campbella. Kao najopćenitiju definiciju, ovaj autor ponudio je određenje ideal-tipa ireligije²³ (zapravo nereligioznosti) kao „ponašanja (osjećaja, stavova, akcija i vjerovanja) koja izražavaju jednostavno neprijateljstvo prema i odbacivanje svih formi religijskih izraza i pripadanja manifestnih u svim religijskim tradicijama“ (Campbell, 1971a: 43). Campbell je ovako širokom definicijom nastojao odrediti generalni okvir koji može obuhvatiti različite oblike nereligioznosti, ali i odvojiti nereligioznost od različitih povezanih pojava „religijske reforme, religijske predrasude, kvazi-religije i sekularnosti“ (Campbell, 1971b:35). U užem smislu njegovo temeljno određenje nereligioznosti odnosi se na dinamičan proces koji uključuje osviještene akcije, stavove, vjerovanja i osjećaje neprijateljstva i odbacivanja bilo kojeg od izraza i/ili zahtjeva prevladavajuće religije. Pri tome nereligioznost uključuje antireligioznost manifestiranu izrazima neprijateljstva spram određene religije i samo nominalno areligioznost kao nereaktivni i indiferentni stav prema religiji koji spada u domenu sekularnoga.

Campbell utvrđuje i dva oblika nereligioznosti (prema Babinski, 2015:14): reakcionarna (prikazuje se kao totalna negacija religije, osobito nastojanje da se prevlada organizirana religija

²³ Campbell umjesto pojma nereligije i nereligioznosti kojisti pojmove ireligije i ireligioznosti. Pod nereligijom smatra odsustvo religije, odnosno nepostojanje svijesti o religiji ili areligiju (što je idealtipska poziciji koja je u modernim društvima praktično nemoguća). U tekstu su radi jasnoće i preglednosti korišteni pojmovi nereligije i nereligioznosti.

što je slučaj s nereligioznim pokretima 19. st.) i evolucijska (manje neprijateljska prema religijskim doktrinama, a kritiku usmjerava na religijske institucije, što je karakterističnije za moderne oblike nereligioznosti).

Prema Campbellovim definicijama, jasno je, dakle, kako se njegov pojam nereligioznosti prvenstveno odnosi na odbacivanje religije. Ovakva definicija nereligioznosti uvelike je ograničavajuća i previđa cijeli niz nereligioznih pojava koje se ne svode samo na osjećaje neprijateljstva ili odbacivanja religije, nego mogu varirati od nezainteresiranosti, preko zanimanja pa i benevolentnosti spram religije. Kako bi pružila primjenjiviju definiciju nereligioznosti, Lois Lee (2015) u svojoj knjizi *Recognizing the non-religious, reimagining the secular* nastoji uvesti reda u terminologiju, a na tom tragu ide i rad na novom rječniku nereligioznosti i ateizma²⁴. Sustavnim pristupom temeljnim pojmovima koji se javljaju u istraživanju ovih pojava, te analogijom u korištenju prefiksa za različite korijenske termine (religija, teizam, sekularno) pokušava iste standardizirati u okvirima novog polja istraživanja. Tako uvodi nereligiju kao temeljni pojam koji je određen primarno ne kao nedostatak (religije) nego kao supstanca koja postoji neovisno o njoj i koja se u odnosu na nju oblikuje kao značajno drukčija te je upravo način razlikovanja i odvajanja od religije čini specifičnom. Prema tome nereligija (zapravo nereligioznost) je „bilo koji fenomen – pozicija, perspektiva ili praksa – koji je primarno shvaćen u odnosu na religiju, ali koji se ne smatra religijskim“ (Lee, 2015:32). Iz ove definicije razgledno je kako je emičko shvaćanje na prvom mjestu, dakle težište se stavlja ne na vanjske nametnute kategorije nego na nereligioznost kao generički pojam koji obuhvaća ne samo smisao vezan za pojmove i koncepte, nego i motivaciju za to i kontekst u kojem se koriste. Različita značenja nereligioznosti sumira u dva osnovna tipa: poziciju nereligioznosti koja sebe označava drukčijom od religije (odnosi se na otvorenu antireligioznost, ateizam, ali i šire i otvorenije oblike nereligioznosti kojima je ipak važno da se pozicioniraju izvan religije) i indiferentizam (poziciju koja je osviješteno drugačija od religijske, ali se smatra indiferentnom, premda realno to često i nije, s obzirom na elemente koje smatra „stvarno“ ili autentično religijskim, nereligioznim ili duhovnim). Uzroke indiferentizma Lee nalazi u nastojanju da se pojedinac distancira i zadrži neutralnost u odnosu na iracionalnost, snažno zauzimanje i slične ekstremne stavove koji prema njima karakteriziraju religiju ili nereligioznost. Druga važna pretpostavka je da se nereligiozne pozicije i kulture često na određeni način previđaju, uzimaju zdravo za gotovo i apriorno pretpostavljaju jer zauzimaju

²⁴ U nastojanju da se uvede red u terminologiju ovog područja, Stephen Bullivant i Lois Lee prihvatili su se zadaće izrade rječnika nereligioznosti i ateizma: *Oxford Dictionary of Atheism*. Oxford: Oxford University Press (u tisku).

normativne strukture i utkane su u forme nevidljivih solidarnosti (Spencer i Pahl, 2006). Ovim slijedom razmišljanja, Lee će prevesti Billigov (1995) koncept banalne nacionalnosti u istraživanje nereligioznosti i stvoriti tako pretpostavku o nevidljivoj ili banalnoj nereligiji koja u specifičnom društvenom kontekstu njezinog istraživanja postoji posvuda, ali ostaje u pozadini nezamijećena, iako konstantno sudjeluje u stvaranju i reproduciranju „nereligioznih kulturalnih normi djelujući kao tihi, ali svakodnevni podsjetnik na ove norme“ (Lee, 2015:72).

Cotter (2011) će u nastojanju da odbaci dihotomni pristup religioznosti i nereligioznosti u potonju ubrojiti nereligioznost (u Campbellovom smislu), neteizam (u smislu nevjerovanja u Boga ili negativnog ateizma), te Voasovo zamagljeno vjerovanje (poziciju nominalnih kršćana, koji nisu ni vjernici u pravom smislu, ali ni otvoreno nereligiozni²⁵), kao različite oblike odnosa prema religiji, ali ih pri tom sadržajno ne određuje, nego to čini na kraju empirijskog istraživanja utvrdivši pet tipova (ne)religioznosti. Pri tome zaključuje kako su pojedinci savršeno sposobni svjesno kombinirati naizgled kontradiktorne kategorije opisujući svoju poziciju, brišući na taj način iznutra granice religioznosti i nereligioznosti, te se na fluidan i dinamičan način pragmatično prilagođavati situaciji.

Johannes Quack (2014), kako je već spomenuto, predlaže drukčiji konceptualni pristup. Polazeći od Bourdieova metodološkog relacionalizma i metafore polja predlaže relacijski pristup koji „preskače“ utvrđivanje precizne definicije na početku i okreće se heurističkom pregledu empirijskih podataka, koji bi ponudio uvid u pozicije unutar nereligijskog polja i njihove odnose prema religijskom polju. Pri tome je religijsko polje (bez obzira kako je određeno: širim diskursom, specifičnom znanstvenom definicijom, „zdravorazumskim poimanjem religije“ (Knott, 2006:164) ili nekako drugačije, a znakovito je da nije određeno u potpunosti vlastitom unutrašnjom logikom nego, bar djelomično, iz određene „vanjske“ perspektive²⁶) uvijek okruženo heterogenim nereligijskim poljem (koje obuhvaća sve nereligiozne pozicije, kao i znanstvene pristupe religiji). Na temelju dubinskih empirijskih studija pojedinaca, organizacija i pokreta, društveno-povijesnog i kulturalnog konteksta i s njim u vezi ukorijenjenog shvaćanja religije, Quack (2014) razvija koncept modaliteta nereligioznosti kako bi opisao heterogenost nereligijskog polja. Na taj način prvotnu pretpostavku autonomnog religijskog i s njim vezanog nereligijskog polja kao odvojenih fenomena dekonstruira, ukazujući na djelovanje aktera (prvenstveno iz nereligioznih pozicija,

²⁵ Usporedi Davie (1990; 2000) i Day (2011) koja polazeći od kršćanskog nominalizma o kojem Davie piše, razlikuje natalni, etnički i aspiracijski tip nominalnih vjernika.

²⁶ Usporedi Asad (2003); Beckford (2003); Fitzgerald (2000; 2007).

koje su autoru u centru pažnje), njihovih odnosa i konstrukcija čiji su istovremeno subjekti i objekti. Pozicije i odnosi između polja temporalno i geografski su ovisni i podložni promjenama. Naposljetku, Quackovo shvaćanje nereligioznosti blisko je spomenutoj definiciji koju je ponudila Lee: nereligioznost je heuristički pojam koji označava fenomene koji se u općem smislu ne smatraju religioznim, ali čije je temeljno značenje manje ili više ovisno o njihovom specifičnom odnosu s religijskim poljem.

I njemačka sociologinja Uta Karstein (2013) oslanja se na Bourdieov koncept religijskog polja, ali ga nadopunjava na primjeru Istočne Njemačke, gdje utvrđuje postojanje religijsko-ideološkog polja unutar kojeg se religiozni i nereligiozni akteri spore oko interpretativne prevlasti, pri čemu znanost predstavlja središnji repozitorij za delegitimizaciju religijskih uvjerenja, međutim sporenje na ovoj relaciji nije spontano realizirano (procesom strukturalne diferencijacije) nego je politički nametnuto (prema Wohlrab-Sahr i Kaden, 2014:108).

Također polazeći od relacijskog pristupa, Monika Wohlrab-Sahr i Tom Kaden (2014) analiziraju nereligioznost na trima razinama, koristeći znanost kao „pozitivnu referentnu točku nereligioznih protagonista“ (Wohlrab-Sahr i Kaden, 2014:109). Autori su identificirali četiri ideal-tipska oblika normativnih društvenih uvjeta koje pružaju okvir unutar kojeg se smještaju religija i nereligioznost, odnosno određuje njihova društvena pozicija: nereligioznost kao nekonformizam (SAD), nereligioznost kao društveni standard (Istočna Njemačka), stabilna tenzija na relaciji religija – nereligioznost (Francuska) i tendencija prema više ili manje mirnoj pluralnosti (Velika Britanija). Na stavovskoj i identitetskoj razini utvrđuju tri oblika nereligioznog odnosa prema religiji: antireligioznost, areligioznost (kao situaciju gdje je religija djelomično i selektivno relevantna) i indiferentnost (koja iz relacijske perspektive nije relevantna jer se odnosi s istom nezainteresiranošću i prema religiji i prema nereligioznosti). Treći nivo odnosi se na polja konflikta gdje religija teži utjecati na druge društvene podsustave. Koristeći primjer Istočne Njemačke i SAD-a, zaključuju kako su nereligiozni identiteti u oba slučaja slični po pitanju odnosa prema znanosti koja služi kao referenca za pružanje pozitivnog identiteta i sadržaja nereligioznosti koja se strateški koristi u konfliktu između politike i religije (ibid.:119). Svi spomenuti pristupi prikazani su sažeto u tablici 1.

Tablica 1. Teorijske konceptualizacije nereligioznosti

	Temeljni pojam	Konceptualna razdrada temeljnog pojma
Colin Campbell (1971)	ireligioznost	- ponašanja (osjećaji, stavovi, akcije i vjerovanja) koja izražavaju jednostavno neprijateljstvo prema i odbacivanje svih formi religijskih izraza i pripadanja
Lois Lee (2015)	nereligioznost	- bilo koji fenomen – pozicija, perspektiva ili praksa – koji je primarno shvaćen u odnosu na religiju, ali koji se ne smatra religijskim
Christopher R. Cotter (2011)	(ne)religioznost	- ireligioznost (u Campbellovom smislu), neteizam (u smislu nevjerovanja u Boga ili negativnog ateizma), te Voasovo zamagljeno vjerovanje (poziciju nominalnih kršćana, koji nisu ni vjernici u pravom smislu, ali ni otvoreno nereligiozni), kao različite oblike odnosa prema religiji
Johannes Quack (2014)	heterogeno nereligijsko polje	- nereligioznost je heuristički pojam koji označava fenomene koji se u općem smislu ne smatraju religioznim, ali čije je temeljno značenje manje ili više ovisno o njihovom specifičnom odnosu s religijskim poljem
Uta Karstein (2013)	(ne)religijsko ideološko polje	- religijsko-ideološkog polja unutar kojeg se religiozni i nereligiozni akteri spore oko interpretativne prevlasti
Monika Wohlrab-Sahr i Tom Kaden (2014)	relacijski odnos religije i nereligioznosti	- relacijski odnos religije i nereligioznosti promatrane na trima razinama 1. razini društvenih normi i vrijednosti; 2. stavovskoj i identitetskoj razini grupa i pojedinaca i 3. na razini arena konflikata religije i drugih društvenih podsustava

Prije nego se okrenemo temi organiziranih oblika nereligioznosti, treba se dotaknuti ostalih uvriježenih pojmova koji se vezuju uz nereligioznost, prvenstveno sekularnosti i ateizma.

2.2.6 Sekularnost

Pojam sekularno dolazi od latinskog *saeculum*, što je prvotno označavalo vremensko razdoblje generacije (ili duha vremena) ili ugrubo stoljeće. Kasnije pojam zadobiva veću

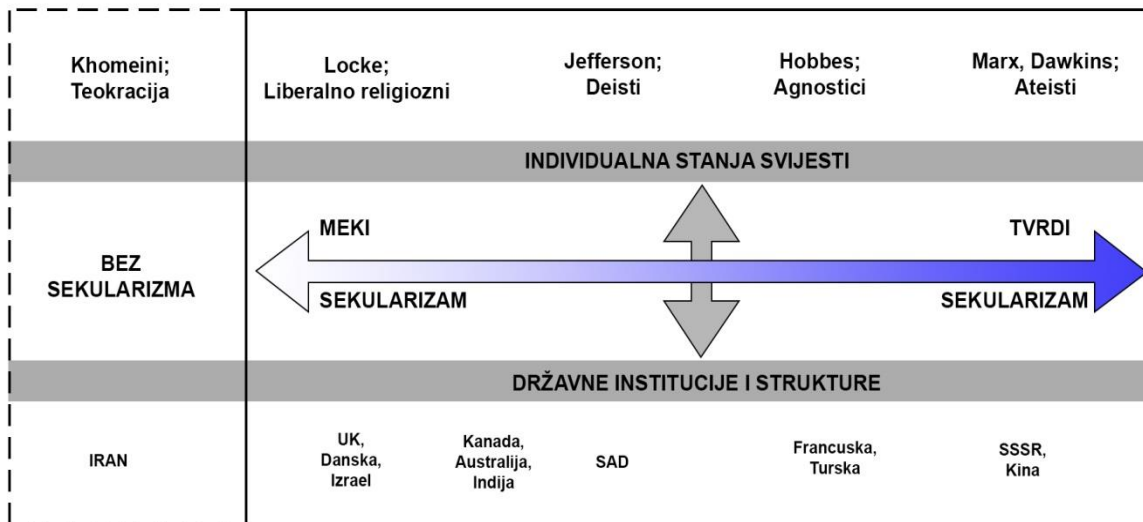
značenjsku nepreciznost, označavajući dugo vremensko razdoblje (*saecula saeculorum* ili u vijeku vjekova), ali i u odnosu na religiju negativističko značenje svjetovnog (za razliku od onostranog ili Božjeg). Prema tome, sekularno se odnosi na (u kršćanskom kontekstu) ukazivanje distinkcije između svetog i svjetovnog²⁷ (Shiner, 1967).

Sekularnost služi kao referentni pojam za domene ili aspekte života pod direktnom kontrolom ili manipulacijom čovjeka bez utjecaja nekog svetog poretka (Coleman, 1990:18). Iako primarno antropocentričan, sekularnost je pojam koji je značenjski neutralniji od sekularizma. U tom smislu sveto ili religija kao takva, te njihov izravan ili neizravan utjecaj na druge (sekularne) sfere društva nisu direktno negirani, nego „stavljani u zagrade“ iz pragmatičnih razloga (ibid.).

U svojoj konceptualnoj razradi, Lee će odvojiti supstantivno sekularno (što ona naziva nereligijom, odnosno nereligioznošću) i nesupstantivno sekularno koje se kao kategorija javlja u sociologiji i koja se odnosi na ne-stanje ili ne-entitet koji je vrlo općenit po svojoj prirodi (uključuje cijelu realnost), a nastaje/ostaje nakon povlačenja religije u privatnu sferu. Stoga bi ideal-tipski oblik sekularnog preveden u pojam s religijom u korijenu bio areligioznost, ili, budući da će vjerojatno sekularno društvo u nekom obliku komunicirati s religijom, postreligioznost. Lee nesupstantivno sekularno vidi kao prvenstveno kvantitativnu kategoriju (u odnosu na kvantitet oduzete religije), te ističe potrebu usmjerenja na sekularno kao kvalitativnu kategoriju (nereligioznost), kao značajno i supstantivno stanje samo po sebi koje je društveno ne samo u „minimalnom smislu“ isključivanja religije iz zajedničkog okruženja nego i u smislu povezivanja ljudi na značajne načine (Lee, 2015:68).

Pokušaj konceptualizacije sekularnog iznio je i Barry Kosmin (2007) uvodeći podjelu na sekularnost kao na kategoriju vezanu uz pojedinca i njegove društvene i psihološke karakteristike i na sekularizam koji je kategorija vezana uz razinu društvenih institucija. Ovakvu binarnu podjelu upario je s još jednom: mekim i tvrdim oblikom objaju kategorija, pri čemu se dobiva shematski raster unutar kojeg je moguće tumačenje specifičnih pojava i objašnjenje primjerice paradoksalnih situacija rastuće religioznosti uz istodobnu prevlast sekularnog. Kosminov shematski prikaz pokazan je na slici 2.

²⁷ S tim u vezu su i sekularni (svjetovni) svećenici bili oni koji nisu služili u vjerskim redovima, nego među laicima.



Slika 2. Tipologija sekularizma

Izvor: Kosmin (2007:3)

Kosmin se, međutim, više zadržava na razini sekularnosti, odnosno socio-strukturalnom procesu odvajanja crkve i države, a manje na supstantivnim kvalitetama sekularnog na razini pojedinca.

O supstantivnoj naravi sekularnog govori Talal Asad tvrdeći kako unatoč svojem samorazumljivom karakteru ono ipak „označuje i nešto realno“, međutim zbog ukorijenjenosti u naš moderan život²⁸, teško ga je direktno dokučiti (Asad, 2003:16). Osim ovog autora koji tvrdi da sekularno nije „nastavak“ religijskog (koje mu je navodno prethodilo), ali ni njegova suprotnost (fenomen koji ga isključuje), na shvaćanje sekularnog kao fenomena po sebi kvalitativnog ukazao je u svojoj opširnoj studiji i Taylor (2007) analizirajući sekularno doba kao fenomen širi od pukog odsustva religije, ali i mreže religijskog pluralizma. Taylor je pri tome izrazito kritičan prema tzv. suptrakcijskoj prirodi sekularnog, ukazujući kroz detaljnu povijesno-kulturološku analizu, poput Asada, da sekularno „nije singularno u porijeklu niti stabilno u svom povijesnom identitetu“ (Asad, 2003:25).

Na tom tragu ide i jedan od najzapaženijih pristupa u novije vrijeme - koncept mnogostrukih sekularnosti koji su ponudili njemački sociolozi Monika Wohlrab-Sahr i Marian Burchardt. Ovi autori polaze od Eisenstsdtove ideje o mnogostrukim modernostima, prema kojoj postoji minimalni temeljni zajednički obrazac modernosti, koja je pak u različitim kontekstima razvila različite oblike. Analogijom, sekularnost vide kao minimalni zajednički

²⁸ I ovdje možemo povući paralelu s Billigovom (1995) idejom banalnosti.

obrazac iz čega proizlazi mogućnost apstrahiranja kako bi se razradili njezini tipološki oblici. Iako kritiziraju klasičnu sekularizacijsku teoriju, sekularizaciju kao analitički model ne odbacuju i smatraju da nije nužno povezana s Europom (ili zapadom) nego s modernošću. Tipovi sekularnosti razvijaju se procesom sekularizacije kao odgovor na specifične socijetalne (moderne) probleme. Njihovom komparativnom i longitudinalnom analizom autori kombiniraju koncept mnogostrukih modernosti i kulturalni pristup koji naglašava različite strukture značenja proizašle iz specifične društvene povijesti, odnosa moći, religijske i političke tradicije i sl. Sekularnost se definira kao oblik odnosa „religijske i drugih društvenih domena (koje su prema tome označene kao nereligiozne) koje su institucionalizirane i djelomično legitimizirane idejama vodiljama“ (Wohlrab-Sahr, Burchardt, 2012:886). Četiri identificirana ideal-tipa sekularnosti su: sekularnost zbog individualnih prava i sloboda, sekularnost zbog usklađivanja razlika među religijama, sekularnost zbog društvene ili nacionalne integracije i napretka i sekularnost zbog omogućavanja nezavisnog razvoja funkcionalnih domena društva. Ovaj tip pristupa iznimno je koristan jer uspijeva premostiti jaz između procesa sekularizacije i oblika sekularnosti uključujući sklop društveno-povijesnih i kulturalnih značenja, čime pruža mogućnost nadilaženja europocentričnog gledišta. S druge strane, odmiče se od određenja sekularnosti kao singularnog entiteta i njegove univerzalne i jedinstvene ideal-tipske forme, pa različite tipove sekularnosti može promatrati kao kvalitativno različite, čime izbjegava upadanje u zamku njihovog svođenja na različite stupnjeve u jednom pravocrtinom slijedu razvoja, odnosno kvantitativni pristup nesupstancijalnog sekularnog.

2.2.7 Ateizam

Ateizam²⁹ se uvriježio kao temeljni pojam suvremene literature koja se bavi nereligioznošću (Amarasingam, 2010, Bullivant i Ruse, 2013, Martin, 2007). Ova činjenica i nije tako neobična budući da se veliki broj suvremenih radova o kojima je riječ bavi nereligioznošću u zapadnjačkom kontekstu, odnosno židovsko-kršćanskoj tradiciji čiju srž čini koncept Boga, a ateizam je fenomen koji se nužno odnosi na Boga (u užem smislu) ili bogove (u širem smislu). Osim toga empirijski radovi najčešće se zbog jednostavnijeg izoliranja uzorka usmjeravaju na skupine aktivnih (novih) ateista kao „visoko kodificiranih primjera

²⁹ Pojam ateizam dolazi od grčkog a- (ne ili bez) i theos (bog). Isprva je bio korišten za osobe koje su odbacivale boga (bogove) koji su se štovali u određenom društvu od strane većine populacije. Širenjem skeptičke misli i kritike religije pojam poprima današnje značenja. Prvi pojedinci koji su se samodeklarirali kao ateisti javili su se u 18. st. (Armstrong, 1999; Dupré, 1999).

nereligioznosti“ (Lee, 2015:64), što samo po sebi nije problematično osim ako se zaključci takvih studija ne nametnu kao generalizirajući za cjelinu nereligioznih.

Ateizam je koncept koji se javlja i povijesno razvija u kontekstu zapadnih monoteističkih religija i unutar tih okvira ima najjasniju primjenu (Martin, 2007:1). Prema tome, koncept je primarno zapadnocentričan (i odražava percepciju religije prvenstveno kao intelektualnu kategoriju), ali se nastoji, kao i drugi takvi koncepti (npr. religija), odvojiti od zapadnjačkog konteksta gdje vjerovanje ne mora zauzimati centralnu poziciju unutar religije. Ovakva nastojanja da se kontekstualno ograničen pojam aplicira na širi sadržajni spektar uzrokuju probleme u njegovoj definiciji i konceptualizaciji, kao što smo vidjeli i na primjeru religije.

Široko definirani pojam nereligioznosti preuzet od Lee omogućava da se ateizam razumijeva kao oblik i vrsta nereligioznosti u većini slučajeva, odnosno ateizam se većim dijelom svog sadržaja preklapa s nereligioznošću. Međutim, određeni dio sadržaja pojma ateizam ne uklapa se u semantički raspon nereligioznosti, niti potonji možemo razumijevati kao „kontejner“ pojam koji potpuno obuhvaća ateizam. Osim što su određene religije ateističke po svojoj prirodi³⁰, moguće je zamisliti i pojedince u zapadnjačkom monoteističkom kontekstu koji odbacuju vjerovanje u tradicionalnu ideju osobnog Boga, te su prema tome, ateističkih uvjerenja, ali se svejedno smatraju religioznima u pogledu vjere u duhovno spasenje koje neka religija propovijeda, držeći se njenih propisa, rituala i pripadnosti tradiciji i zajednici. Odnosno, izuzimanje vjere u Boga nije nužno nekompatibilno s odobravanjem i/ili poštivanjem drugih aspekata religije³¹, pa tako osoba ateističkih nazora može izražavati naklonost prema religiji npr. na estetskom ili ritualnom nivou, po pitanju moralnih načela, zbog identifikacije sa zajednicom i sl. (Martin, 2007:229-230). Cliteur (2010:17), koji odbacuje mogućnost šire primjene ateizma u nezapadnjačkim kontekstima i koristi ga isključivo u užem smislu u kontekstu monoteističkih religija (židovske, kršćanske i islama), smatra da i negiranje specifične koncepcije Boga koji je imanentno i apsolutno dobar, vječan, svemoguć, sveznajuć, savršen, svet, transcendentan, osoban itd. predstavlja određeni tip ateizma pa netko tko izjednačava Boga sa zlim ili vjeruje u boga, ne kao personalnog Boga s velikim B, nego kao simbol ultimativne stvarnosti, ne može biti teist u punom značenju te riječi.

³⁰ U ateističke religije spadaju budizam, džainizam, konfucijanizam (Martin, 2007) i neka učenja unutar hinduizma.

³¹ Vidi kršćanski ateizam (<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/atheism/types/christianatheism.shtml>) ili humanistički judaizam (<http://www.bbc.co.uk/religion/religions/judaism/subdivisions/humanistic.shtml>), Alain de Botton i njegovu Školu života za ateiste (School of Life for Atheists, <http://alaindebotton.com/the-school-of-life>), unitarijanski univerzalizam i Jukić (1979).

Ovakvo uže poimanje ateizma najbolje je prikazano u Martinovoj definiciji:

u zapadnom društvu pojam ateizam se najčešće koristi za označavanje poricanja teizma, posebno judeo - kršćanskog teizma. To je pozicija da biće koje je svemoćno, sveznajuće i apsolutno dobro postoji, da je tvorac svemira i aktivno se zanima za ljudske brige te vodi svoja stvorenja otkrivenjem. (prema Cliteur, 2010:27)

Osim uže definicije, postoji i šira, koja ateizam definira kao odbacivanje vjere u boga (bez specifičnih obilježja) i/ili bogove.

Uz uže i šire shvaćanje ateizma, postoji i podjela na negativni i pozitivni ateizam. Negativni bi se odnosio na nevjerovanje u postojanje Boga/bogova i označava pasivniji stav, a pozitivni na vjerovanje u nepostojanje Boga/bogova. I pozitivni i negativni tip mogu se definirati na uži i širi način (vidi Martin, 2007:2). Pozitivni ateizam označava osviješten kognitivan stav vjerovanja u nepostojanje Boga/bogova kao zrcalnu sliku religijske pozicije vjerovanja u postojanje pa se ateizam stoga često i smatra odrazom religije u smislu protesta i pobune (McGrath, 2004:175). Martin (2007) smatra kako je za poziciju pozitivnog ateizma u užem smislu potrebno proći nekoliko predfaza: treba prihvatiti negativni ateizam u užem smislu i ponuditi razloge za nevjerovanje u teističkog Boga. Stoga, nevjerovanje ne možemo poistovjetiti s ateizmom, jer ateizam zahtijeva misaonu refleksiju nevjerovanja (Babinski, 2015:17). Dakle, ateizam kao aktivna samodoktrina podrazumijeva više od puke odsutnosti teističkih uvjerenja, i predstavlja ideološki i identitetski konstrukt (LeDrew, 2013a, 2015b; Smith, 2013).

Converse definiciju ateizma dodatno nastoji proširiti, ali i dati joj određeni pozitivni sadržaj kako bi izbjegao isključivo negativističko određenje spram religije. Prema njemu ateizam je

negiranje postojanja nadnaravnog u svim oblicima, bilo da je to vjerovanje u obliku religije ili apsolutne istine u bilo kojem drugom obliku; te vjerovanje da se prvi uzroci mogu spoznati i da će jednoga dana biti spoznati (Converse, 2003:149).

I LeDrew (2013) u pozitivnom svjetlu definira ateizam, ali se pri tome odmiče od mikro kognitivne razine koja prevladava u definicijama i analizama ateizma, dajući mu socio-historijsku perspektivu i smatrajući ga prije svega političkim fenomenom, u skladu sa svojim dominantnim interesom za novi ateizam kao društveni pokret. Prema njemu ateizam je

moderan pokret misli i prakse koji proizlazi iz političkih previranja i revolucija u različitim intelektualnim poljima, i oblik vjerovanja (radije nego nedostatak vjerovanja) oblikovan svojim socio-historijskim kontekstom. (LeDrew, 2013b:22)

Nastojanje da se ateizmu da pozitivna supstancija djelomično proizlazi iz činjenice da su ateisti često stigmatizirani od strane šireg društva, te je ateizam kao samodefinicija često izbjegavan i

od strane osoba koje dijele ateistička uvjerenja (Armstrong, 1999; Campbell, 1971b; Cimino i Smith, 2011; Cragun et al., 2012; Edgel et al., 2006; Hammer et al., 2012; Smrke i Uhan, 2012; Swan i Heesacker, 2012; Taira, 2012b; Tomlins, 2015).

Ulazeći nadalje u pojedinosti definicije ateizma možemo raspravljati o svakoj njezinoj sastavnici kao što to čini Bullivant (2013). Međutim, različita tumačenja ateizma u znanstvenom diskursu, ali i u svakodnevnom govoru ukazuju na kulturalni i kontekstualni relativizam pojma (i najveći vjernik je ateist u odnosu na neki drugi oblik božanstava) koji zadržava svoju kontingentnost u različitim definicijama. Prema tome ateizam nije samo intelektualni, nego i društveni fenomen koji ovisi o specifičnom kontekstu unutar kojega se javlja, stoga neće biti isto shvaćen u SAD-u, Velikoj Britaniji, Hrvatskoj, Francuskoj ili negdje drugdje (Bullivant, 2010; Lee, 2015:139).

Ateizam, dakle, prije svega označava razinu vjerovanja, odnosno kognitivni aspekt religije, dok ostali aspekti (npr. ponašanje ili religijske prakse i pripadanje religijskoj zajednici) ostaju po strani. Iz ovoga proizlazi da ateizam i religija nisu antonimi (i da je njihovo stavljanje u binarnu opoziciju kategorička pogreška, kako ispravno zaključuje Lee) te da ateizam i nereligioznost nisu sinonimi, odnosno „baš kao što je afirmativni odnos s Bogom/bogovima prepoznat samo kao jedan aspekt religijskih studija i religije, tako i neafirmativni odnos prema Bogu/bogovima treba biti prepoznat kao samo jedan aspekt bilo kojeg proučavanja nereligioznosti“ (Lee, 2015:39). U istraživanjima religioznosti i nereligioznosti (osobito kvantitativnim) česta usmjerenost na ateizam kao religioznu suprotnost odražava činjenicu da se u praksi jednostavnije usmjeriti na empirijski manje problematičnu formu (ne)vjerovanja nego na mnogo šire, neuhvatljivije i često apstraktne aspekte religije (simboli, narativi, dnevne prakse, navike i izbori).

2.2.7.1 Novi ateizam

Pojačano zanimanje za ateizam i (pogrešno) stavljanje ovog fenomena u kategoriju religiozne suprotnosti velikim je dijelom posljedica pojave vrlo glasnog, provokativnog i medijski eksponiranog novog ateizma.

Sam Harris 2004. godine objavljuje prvu knjigu u nizu izdanja autora koji promoviraju novi ateizam. Harris je knjigu *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (*Kraj vjere: religija, terorizam i budućnost razuma*) započeo pisati dan nakon napada na SAD, 11. rujna 2001., što već na samom početku određuje novi ateizam kao odgovor na religijski fundamentalizam (ali i religiju) koju smatra predmodernom pojavom, u suprotnosti s

civilizacijskim intelektualnim i etičkim dosezima modernosti. Po objavljivanju knjiga je doživjela izvanredan uspjeh. Nakon ovog izdanja uslijedila su i druga, jednako dobro primljena kod publike: Daniel Dennett 2006. *Breaking the Spell; Religion as a Natural Phenomenon* (*Kraj čarolije; Religija kao prirodna pojava*), Richard Dawkins 2006. *The God Delusion* (*Iluzija o Bogu*), Christopher Hitchens 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (*Bog nije velik - Kako religija zatuje sve što dotakne*) te druga Harrisova knjiga 2006. *Letter to a Christian Nation* (*Pismo kršćanskoj naciji*). Sve navedene knjige prevedene su na hrvatski jezik³². Ovi autori su se svojim knjigama i javnim nastupima nametnuli kao lideri novog ateizma kao društvenog pokreta.

Zajednički nazivnik navedenih djela, kao i dominantnog narativa novog ateizma je napad na religiju kao na barbarski ostatak predmodernosti koji prijeti razvoju zapadne modernosti (LeDrew, 2015b) ne samo na epistemičkoj ravni (kao neplauzibilne hipoteze o postanku i tumačenju svijeta, inferiorne u odnosu na znanost i njezina tumačenja), nego i na moralnoj ravni (u smislu da religija direktno ili indirektno vodi u nemoralni tip ponašanja, stoji u pozadini brojnih konflikata i negativno djeluje na pojedinca i društvo u cjelini, te da stoga ateizam pruža superiorniju i općenitiju podlogu za moralna načela u vidu prirodne moralne intuicije jer briše religijske granice među grupama i utilitarnu pozadinu činjenja dobra prisutnu kod religioznih pojedinaca). Premda vrlo kontroverzan (i kritiziran i unutar nereligiozne skupine), oštar nastup koji je prisutan u izdanjima četvorice najistaknutijih predstavnika novog ateizma, imao je prvenstveno funkciju okupljanja vrlo diverzificirane populacije nereligioznih osoba, slikovito nazvane „krdom mačaka“ (Cimino i Smith, 2015:97), putem pružanja temeljnog zajedničkog seta pitanja i ideja na kojima mogu graditi zajednicu (Cimino i Smith, 2014).

Osim navedenih izdanja „četvorice jahača novog ateizma“ razvila se razgranata mreža medijskih kampanja, magazina, mrežnih stranica, blogova, *online* foruma i drugih knjiga, koji su izravno i neizravno pridonijeli populariziranju, prozelitiziranju i prihvaćanju ateističkih nazora, te potaknuli rast ateističkih organizacija (Bullivant, 2010:122; Cimino i Smith, 2011). Cimino i Smith (2014) popularnost novog ateizma tumače prvenstveno kroz utjecaj medija (u sadržaju i formi), osobito novog tipa koji otvaraju inovativne načine komuniciranja i interakcije među nereligioznima van njihove fizičke zajednice.

³² S. Harris. (2009). *Kraj vjere - Religija, terorizam i budućnost razuma*. Zagreb: Evolutio evolutionis; D. Dennett. (2009). *Kraj čarolije; Religija kao prirodna pojava*. Zagreb: Jesenski i Turk; R. Dawkins. (2007). *Iluzija o Bogu*, Zagreb: Izvori; C. Hitchens. (2008). *Bog nije velik - Kako religija zatuje sve što dotakne*. Zagreb: VBZ; S. Harris. (2007). *Pismo kršćanskoj naciji*. Zagreb: Izvori

Stephen LeDrew (2013b; 2015a; 2015b) pitanju pojave novog ateizma ne prilazi kao intelektualnoj struji, nego kao društvenom, kulturalnom i identitetskom pokretu i ideologiji (budući da zagovara rigidan stav vjerovanja i vrijednosti) koja poprima oblik sekularnog fundamentalizma koristeći visoko strukturirani sustav vjerovanja koji percipira kao ugrožen (u uvjetima kasnomodernističke relativizacije i jačanja religije kao predmodernističkog ostatka) te ga nastoji univerzalizirati kroz djelovanje društvenog pokreta. Ono što LeDrew ističe kao ključnu osobinu ovog pokreta je usvajanje kulturalnih ciljeva i strategija za postizanje političkih ciljeva. Međutim, veliki problem unutar pokreta u SAD-u i Velikoj Britaniji predstavlja njegova unutrašnja podjela na dva različita pravca. S jedne strane nalazi se znanstveni ateizam ukorijenjen u prirodnim znanostima (zbog čega na religiju i gleda kao na netočnu hipotezu), koji nastoji scijentizam kao ideologiju naturalizirati i univerzalizirati, odnosno autoritetu znanosti podrediti politički, kognitivni i moralni sustav na način da njegovi postulati postanu kulturalno dominantni, izbjegavajući eksplicitnu političku platformu³³. Na taj način primarni mu je cilj opsežna promjena vjerovanja i vrijednosti i širenje kulturalnog univerzalizma znanosti. S druge strane formiran je humanistički ateizam koji svoje utemeljenje nalazi u humanističkim i društvenim znanostima (pa na religiju gleda prvenstveno kao na društveni fenomen), a osnovni mu je cilj političke prirode usmjeren na pitanja identiteta i identitetskih politika ukorijenjenih u manjinskom diskursu, zaštiti sekularnih društvenih institucija i nadzor odvojenosti crkve od države, građanskim pravima, zaštiti od diskriminacije i sl. Političko djelovanje pri tome može (u obliku instrumentalnih akcija usmjerenih na državu s ciljem promjene zakonodavnih okvira i politike) i ne mora biti formalno, nego se u tom slučaju usmjerava na oblikovanje i prepoznavanje identiteta ateističke zajednice unutar šireg društva kako bi zadobila legitimitet i potencijal za političke akcije (bilo pretvaranjem u formalno-političku organizaciju ili kao glasačka i interesna skupina). LeDrew među dvama pravcima novog ateizma uočava kontradikciju i tenzije, budući da prvi teži univerzalizaciji svojih ideoloških nazora i nametanju kao dominantne društvene intelektualne pozicije, a drugi nastoji sebi naći mjesto unutar „religijskog tržišta“ izgradnjom identiteta kao marginalizirane i/ili diskriminirane manjine čime stoji u suprotnosti s idejom univerzalizacije. Iako je znanstveni ateizam u svojim nastupima glasniji, te medijski i društveno eksponiraniji, humanistički

³³ Ovdje se LeDrew poziva na Meluccija koji tvrdi da novi društveni pokreti koji se oblikuju na temelju zajedničkog identiteta, a ne strukturalnog položaja (jer se lokus konflikta dislocira s klasnog na pitanja značenja i identiteta) ne mogu apriori koristiti pristupe usmjerene na državu, budući da su sami ciljevi nepolitički te se oblikuju kao kulturalni pokreti usmjereni na konstrukciju i održavanje zajedničkog identiteta i akcije usmjerene univerzalizaciji vlastitih ideoloških postavki kako bi se izazvala promjena u širem društvu. Pri tome je konstrukcija kolektivnog identiteta često samo prva faza za kasnije postizanje političkih ciljeva.

ateizam postiže u posljednje vrijeme uspjeh, a tome u prilog ide rad na percepciji ateizma kao sustava koji nije isključivo negacijski, nego sadrži i vlastite pozitivne vrijednosti³⁴ kako bi se uklopio u pluralistički religijski krajolik (ovdje se prvenstveno misli na kontekst SAD-a), te činjenica da je njujorški gradonačelnik Bloomberg pozvao organizaciju Ateisti New Yorka na međuvjerski doručak 2010. zajedno s predstavnicima drugih religijskih zajednica, a predsjednik Obama se obratio i nevjernicima među različitim drugim vjerskim skupinama u svom prvom inauguracijskom govoru (Wohlrab-Sahr i Kaden, 2014:116).

Slične tenzije unutar pokreta identificirali su i Cimino i Smith (2014) koji se referiraju na korištenje manjinskog diskursa i „imitacije“ određenih aspekata religije kao nekih od strategija koje su usmjerene na izgradnju posebne niše za ateiste kao supkulturu među drugim (ne)religioznim grupama (radi se također o kontekstu SAD-a), te djelovanja te iste supkulture koja, upravo na temelju svog specifičnog društvenog statusa, teži isti promijeniti, transformirajući pri tome i širu društvenu strukturu. Autori se pri analizi ovih procesa teorijski oslanjaju na politike identiteta, odnosno Castellsovu podjelu na opozicijski ili identitet otpora (*resistance identity*), prvenstveno defanzivno motiviran i projektni identitet (*project identity*), kao ofanzivan pristup. Prvi ima za cilj inkluziju ili akomodaciju u širu društvenu strukturu kroz različite forme organizacijskog djelovanja (aktivizma), a drugi postizanje autonomije kroz konfrontaciju koja se temelji više na individualnom i nezavisnom djelovanju pojedinaca³⁵.

Novi ateizam često se poistovjećuje sa znanstvenim ateizmom zbog njegovih istaknutih i medijski praćenih kontroverznih ideja i javnih istupa. U literaturi je često nazivan i ateističkim fundamentalizmom (Aslan, 2010; Amarasingam, 2010; LeDrew, 2013b; 2015b; McGrath i McGrath, 2007; Stahl, 2010) jer, osim što po uzoru na religijski fundamentalizam treba imati protivnika u odnosu na kojeg gradi svoje ekstremne stavove, preuzima i diskurs i način istupanja od religijskih fundamentalista, ideju da su jedini oni nositelji ispravnog tumačenja svijeta, redukcionističku kritiku oponenta, nedostatak tolerancije prema kritičarima te otpor vrijednostima postmodernog multikulturalizma, liberalizma i relativizma koji gubi vjeru u velike narativne i univerzalne istine. Još je Campbell (1971b) sličnosti ateističkog (ireligijskog) odgovora na religiju vidio upravo u relacijskoj vezanosti ovih dvaju fenomena, odnosno

³⁴ Wohlrab-Sahr i Kaden (2014:116) navode riječi jednog od predstavnika Ateista New Yorka, Kena Bronsteina: „O, imamo mi vjere [...]. Samo ne u Boga“, kao primjer „vjerske mimikrije“, gdje se pojam vjere odvaja od svoje religijske pozadine i smješta u sekularni kontekst općeg dobra i drugih „sekularnih svetih“ fenomena (Knott, 2010:126).

³⁵ U tom smislu i jedan od najistaknutijih autora novog ateizma, Sam Harris, piše da je rad na stvaranju društvenog pokreta korak u krivom smjeru, te da svaki pojedinac tijekom svog života treba raditi na osporavanju „loših ideja“ (prvenstveno religijskih) gdje god da ih susretne (Harris, 2007).

preuzimanje unutrašnje logike i karakteristika religije odvija se od strane njezinog intelektualnog i kulturalnog oponenta kako bi joj mogao kontrirati na istim osnovama.

Stahl (2010) opisuje novi ateizam kao društveno i politički konzervativan, što LeDrew (2013b; 2015b) potvrđuje analizirajući niz sličnosti u stavovima između pokreta novog ateizma i religijske desnice (po pitanjima vanjske politike SAD-a, regulative tržišta, kapitala i ekonomije, pitanjima sigurnosti, ljudskih prava i antiislamskih stavova i sl.). Pri tome se novi ateizam, odnosno znanstveni ateizam, po modelu potkove približava svojoj ideološkoj opoziciji religijskog fundamentalizma, a udaljuje od vlastitog umjerenog centra³⁶.

Kao odgovor na radikalizaciju ateizma, unutar pokreta javlja se struja jačanja sekularnog humanizama i to u različitim varijantama. Jačanje feminističkog otpora usmjerenog na konzervativizam i patrijarhat prisutan u stavovima „ateističke desnice“ dovodi do pojave „trećeg vala ateizma“ ili Ateizma+, gdje plus označava društvenu pravdu (LeDrew, 2015b) i nastoji otvoriti debatu o nejednakostima koje proizlaze ponovo iz identitetskih obilježja roda, rase i seksualnog opredjeljenja (ostavljajući i dalje po strani pitanja ekonomske deprivacije, probleme kapitalizma, klasne podjele i sl.)³⁷.

S druge strane javlja se i Ateizam 3.0 ili Novi novi ateizam koji iskazuje benevolentnu retoriku u odnosu na religiju, zadržavajući svejedno svoje ateističke stavove. Drugim riječima, stavljanje u zagrade supstantivnog sadržaja religije uz istovremeno prihvaćanje njezinih funkcija, omogućuje ovoj struji, iako odbacuje vjerovanje u Boga, percepciju religije kao pozitivnog fenomena, koji ima intrinzičnu vrijednost i zbog toga nije apriorno protiv nje, nego se zalaže za miran i inkluzivan međuodnos.

Bez obzira na razmimoilaženja unutar pokreta, Cimino i Smith (2011; 2014) ukazuju na činjenicu da je novi ateizam bez premca najvažnija i najutjecajnija pojava koja je oblikovala suvremenu nereligioznost i to kroz realizaciju triju osnovnih preduvjeta koji su omogućili njegovu organizaciju: 1. dao je nevjernicima glas u javnosti; 2. osigurao im je općeniti kanon putem kojega im je omogućeno da se ujedine, polemiziraju i komuniciraju; 3. stvorio je

³⁶ Cimino i Smith su utvrdili da, premda se u političkim pitanjima oko tri četvrtine deklariranih ateista u SAD-u smješta lijevo od centra, unutar populacije jača struja koja naginje konzervativizmu i libertarijanizmu (Cimino i Smith, 2014:3).

³⁷ LeDrew tumači činjenicu izostavljanja ekonomskih i klasnih pitanja svojevrsnim elitizmom ateističkog pokreta, sastavljenim od pretežno obrazovanih članova srednje klase, koji ne osjeća unutar sebe snažniju ekonomsku neravnotežu, nego se usmjerava na prisutniju rasnu i rodnu nejednakost. Lee također navodi kako u svom empirijskom istraživanju nije naišla kod nereligioznih ispitanika povezivanje nereligioznosti sa socio-kulturnim ili demografskim faktorima, izuzev obrazovanja (Lee, 2015:138). Povezivanje nereligioznosti i ateizma (osobito njihovih aktivnih oblika) s boljim socio-ekonomskim statusom često je u istraživanjima (Hunsberger i Altemeyer, 2006; Inglehart i Norris, 2004; Marinović Jerolimov, 1993), iako je klasno pitanje još uvijek zanemareno u literaturi o nereligioznosti i ateizmu (Cimino i Smith, 2014).

opozicijski alternativni etos koji služi između ostalog i za kritiku religije. Na taj je način fenomen novog ateizma, nezaobilazan čimbenik po pitanju organizacije i aktiviranja nereligioznih osoba i ateista.

2.3 ORGANIZIRANI OBLICI NERELIGIOZNOSTI I ATEIZMA

2.3.1 Organiziranje nereligioznih osoba i ateista

U istraživanjima nereligioznosti i ateizma česta je (pa i prenaglašena) usmjerenost na osobe s jasno izraženim i istaknutim nereligioznim identitetom (Cimino i Smith, 2014, 2015; Demerath, 1969; Demerath i Thiessen, 1966; Hunsberger i Altemeyer, 2006; Langston i sur., 2015; LeDrew, 2013a; Perl i Cimino, 2009; Smith i Cimino, 2012), odnosno tzv. aktivne nereligiozne i/ili ateiste koji participiraju u nekom organiziranom obliku nereligioznosti i ateizma iz čega nerijetko proizlaze zaključci na temelju kojih se izvode generalizacije za cijelu populaciju. Važno je, stoga, istaknuti kako aktivni oblici nereligioznosti i ateizma nisu nikako reprezentativne pojave ovih fenomena, te kako je ispravna Bullivantova tvrdnja da je nevjerovanje bez pripadanja još uvijek itekako normativna pozicija³⁸ (Bullivant, 2008:365). Usmjerenost na organizirane oblike nereligioznosti razumljiva je iz praktičnih razloga, budući da se radi o izuzetno disperziranoj i teško metodološki obuhvatljivoj populaciji koja se u istraživanjima velikih razmjera na reprezentativnim nacionalnim uzorcima usmjerenim prvenstveno na istraživanja religije i religioznosti, opet neadekvatno dotiče (Bullivant, 2008; Lee, 2015).

Cimino i Smith (2014:8) u tom smislu govore o aktivnom ateistu kao o pojedincu koji se identificira s ateističkim ciljevima i sudjeluje u nekom obliku zajedništva i aktivizma bilo viralnog ili stvarnog, a Jesse Smith uvodi razliku između javnog i privatnog ateizma, definirajući javni kao „kolektivnu i koordiniranu aktivnost otvoreno samoidentificiranih ateista uključenih u javno promicanje ateizma“ (Smith, 2015:20).

Postojeća istraživanja organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma usmjeravaju se uglavnom na identificiranje strategija koje takve organizacije koriste kako bi opstale i privukle članove u (pretežno religioznom američkom) društvu (Cimino i Smith, 2007), njihovu ulogu u formiranju kolektivnog identiteta nereligiozne i ateističke populacije (LeDrew, 2015b; Perl i Cimino, 2009), probleme na koje nailaze u svom djelovanju (Demerath, 1969; Demerath i

³⁸ O podacima i omjerima pripadnika organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u odnosu na broj nereligioznih i ateista u američkoj populaciji detaljnije vidjeti u Pearl i Cimino (2009).

Thiessen, 1966), preferencije i stavove članova organizacija u pogledu načina djelovanja organiziranog aktivizma (Langston i sur., 2015), individualne razloge i načine priključenja organizacijama (Smith, 2013; Tomlins, 2015) te procese stvaranja značenja na temelju kojih se razvija grupni identitet (Ritchey, 2009). U najopširnijoj postojećoj studiji organizirane nereligioznosti i ateizma u SAD-u autori Cimino i Smith (2014) dali su sveobuhvatan pregled nereligioznog/ateističkog aktivizma i zajednice, podjela koje se unutar nje javljaju, strategija i identitetskih politika, ulogu medija (osobito novih) u stvaranju i održavanju kohezije i promicanju grupnih ciljeva i aktivnosti, utjecaju novog ateizma, te oblicima i funkcijama okupljanja i rituala kao načinima formiranja zajednice, identiteta i unutargrupne solidarnosti.

I Campbell (1971:43-44) u svojoj studiji ističe kako je nužno da sociologija nereligioznosti opiše raznovrsnost organizacija koje okupljaju nereligiozne osobe. Stoga uvodi dvije binarne podjele takvih. Prva podjela odnosi se na njihovo razlikovanje s obzirom na odnos prema religiji te uključuje abolicioniste (usmjereni su na ukidanje religije) i supstitucionaliste (nastoje zamijeniti religiju u svim njenim glavnim funkcijama³⁹). Druga Campbellova podjela odnosi se na komunalne organizacije (usmjerene „prema unutra“, na poticanje stvaranja zajednice među svojim članovima) i na asocijativne (prvenstveno okrenute „prema vani“ i stvaranje promjena u širem društvu).

2.3.2 Organizacije i formiranje nereligioznog/ateističkog identiteta

Različite kontekstualne okolnosti vidljive prije svega usporedbom zapadnoeuropskih i američkog društva uvelike određuju prirodu, strategije, načine rada i organiziranja nereligioznih i ateista. Sekularizacijski proces koji je vremenom oblikovao odnos religije i nereligioznosti/ateizma u SAD-u se temeljio na strogom razdvajanju crkve i države kao ustavnoj odrednici od samog početka, dok je u zapadnoeuropskim državama doživio otpor te se do danas javlja u različitim oblicima, od potpunog prekida u kojem gotovo da i nema suradnje na relaciji crkva – država, preko (selektivno) kooperativnog modela do različitih oblika državnih crkvi ili konkordata u kojima su mogućnosti preklapanja u odlukama i ovlastima daleko veće (Davie, 2007:50, Ferrari, 2003). Američko sekularno utemeljenje ističe kao najvažniju ideju osobnu slobodu te omogućuje promatranje specifične američke asocijativnosti u denominacije kao „dobrovoljno koaliranje pojedinaca na horizontalnoj ravni“ (Wohlrab-Sahr i Burchardt, 2012:894). Osim toga, budući da nema monopola utjelovljenog u obliku državne

³⁹ Campbell kao primjer supstitucionalističkog modela organizacije navodi Comteovu religiju čovječanstva, koja je u potpunosti oblikovana po uzoru na model tradicionalne religije.

crkve, sve religijske zajednice imaju jednake šanse u javnom prostoru (ovisno o vlastitoj motivaciji, vremenu, mogućnostima, resursima i sl.) nudeći vlastite specifične „proizvode“ po principu religijskog tržišta pri čemu pojedinac bira na osnovu osobnih preferencija, a pripadnost određenoj religijskoj tradiciji postaje kulturalni simbol, demarkacija i jedno od najistaknutijih identitetskih obilježja. Isto se odnosi i na pripadnost nereligioznoj i ateističkoj zajednici koja tom logikom postaje dijelom (ne)religioznog tržišta. Retorika novog ateizma također ističe nereligiozni/ateistički identitet kao fenomen koji se postiže na individualnom socijalno-psihološkom nivou (Smith, 2011), ali i na društvenom kroz djelovanje na razini organizacije.

Znanstvena produkcija o organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma, osobito na području SAD-a, upravo je stoga velikim dijelom i zasnovana na teorijama identitetskih politika (odnosno na procesu dekonverzije pojedinca koji u kontekstu sveprisutnosti religije kroz nekoliko faza prisvaja ili osvješćuje svoj ateistički identitet koji kasnije potvrđuje priključivanjem ateističkoj zajednici, u obliku formalne ili neformalne organizacije), novih društvenih pokreta (koji također nastaju iz identitetskih konflikata i sporenja oko značenja i vrijednosti) i supkulturnog identiteta (Cimino i Smith, 2007; Kettel, 2013; LeDrew, 2013a; Smith, 2011). Prisutna su i tumačenja u sklopu teorije religijske ekonomije u njenom osnovnom ili revidiranom obliku (Froese, 2004; Gill i Lundsgarde, 2004; Jagodzinski i Greeley, 1997; Perl i Cimino, 2009).

Polazeći od politika identiteta pretpostavlja se da identitetska sebstva imaju društvene izvore, odnosno proizlaze iz društvene verifikacije. Identiteti su fluidne i nestabilne kategorije, a govoreći o ateističkom identitetu Smith konstatira kako on nije produkt popunjavanja određene „društveno definirane i kulturalno prihvaćene uloge“ nego je ukorijenjen u „osobnim značenjima, povijesti i biografiji“ pojedinca (Smith, 2011:217), najčešće konstruiran u negativnom smislu kao ono što nije⁴⁰. Smith (2011) konstruira uopćeni i standardizirani⁴¹ socio-psihološki okvir unutar kojega kroz četiri uzastopne faze pojedinac konstruira svoj ateistički identitet. Polazi od prve faze koju obilježava svijest o sveprisutnosti teizma, u drugoj se fazi teizam preispituje, u trećoj slijedi njegovo odbacivanje, a četvrta predstavlja prihvaćanje i objavljivanje vlastitog ateističkog identiteta. Budući da ima društvene korijene, autentičnost

⁴⁰ Autori Fazzino, Borer i Abdel Haq (2014) tvrde da ateistički aktivizam svoju ulogu formira kao devijantnu u odnosu na dominantnu kršćansku hegemoniju u američkom društvu, s ciljem da zaustavi stalnu marginalizaciju i isključivanje ateista iz većinski religioznog društva.

⁴¹ LeDrew (2013) upozorava da je ovakva putanja kakvu Smith prikazuje vrlo simplificirana i da postoje različiti drugi mogući načini formacije nereligioznog i ateističkog identiteta, što je nastojao prikazati svojim kvalitativnim istraživanjem. Svakako je jasno da brojni individualni i društveni faktori utječu na ovaj proces, prije svega (ne)religiozna socijalizacija, individualne psihološke osobine, društvene okolnosti, socijalni kapital itd.

identiteta dolazi do izražaja samo ako je relacijski i interakcijski priznata, a ne tek nominalno konstatirana. Autor u skladu s tim tvrdi da je ateistički identitet postignut, a ne pripisan (kao religiozni u najvećem broju slučajeva) te da se on konstruira i verificira kroz društvene interakcije. Slijedeći put ostalih društvenih grupa koje su organiziranim djelovanjem zadobile priznanje svog identiteta i jednakopravnost (žene, afroamerikanci, homoseksualci) javno se politiziraju pitanja koja su se prethodno smatrala stvarima osobne domene ili osobne savjesti (Cimino i Smith, 2014:49).

I dalje polazeći od američkog konteksta, Cimino i Smith (2007) iznose tezu da organizirani oblici nereligioznosti i ateizma uslijed neuspjeha sekularizma da se nametne kao dominantan način tumačenja svijeta (nadmoćan nad religijskim tumačenjima) preuzimaju supkulturni identitet⁴². Naime, u okolnostima u kojima se skupina ljudi osjeća na neki način ugrožena u okvirima šireg društva, jača njezina unutarnja solidarnost, lojalnost i kohezija, osobni identitet povezuje se s grupnim, pa obrana i zaštita grupe postaje ekvivalent osobne obrane i zaštite (Perl i Cimino, 2009:4). Pri tome se potenciraju opozicijski simboli i poruke te stvara kontraloyalnost u odnosu na šire društvo⁴³. Percepcija organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma kao supkulture referira se na LeDrewov (2013b; 2015a; 2015b) humanistički sekularizam ili humanistički ateizam koji teži ovakve organizirane zajednice pozicionirati kao dio šire američke javnosti, odnosno kao manjinu (supkulturu) koja supostoji s drugima u okviru šireg (ne)religijskog polja (ili tržišta). Istovremeno Cimino i Smith (2014) ne negiraju postojanje društvenog pokreta i vide koncept supkulture kao latentan u pristupu organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma kao novom društvenom pokretu. Linija po kojoj su ova dva pristupa komplementarna predstavlja odmak od ekonomskih pitanja i usmjerenost na politike identiteta.

S druge strane, u britanskom kontekstu Susan Budd (prema Beckford, 2003:37) tvrdi da ateističke organizacije nemaju velikog društvenog utjecaja iz sasvim drugih razloga. Naime, ideje na kojima one temelje svoj identitet i djelovanje predstavljaju dominantnu struju u britanskom društvu, odnosno društvo i kultura u toj su mjeri već sekularizirani da se gubi potreba za uvjeravanjem od strane nereligioznih i ateističkih organizacija. Ovaj smjer

⁴² Isti autori navode da bi problem u pristupu organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma kao supkulturi mogao prije predstavljati sam pojam nego ideja iza njega, Naime, pojam supkulture često je esencijalistički konceptualiziran, a budući da postoji izuzetan pluralizam u vrstama i oblicima nereligioznosti i ateizma možda je prihvatljiviji Nancyjev pojam „neoperativnih zajednica“ ili Maffesolijev „neo-plemena“ kao mogućih alternativa u sociološkoj teoriji često osporavanim supkulturama (Cimino i Smith, 2014:178).

⁴³ Stoga samopercepcija kao manjinske i stigmatizirane zajednice predstavlja jednu od ključnih sastavnica kolektivnog identiteta nereligiozne/ateističke zajednice u SAD-u.

razmišljanja u suglasju je s pretpostavkama o banalnoj sveprisutnoj nereligioznoj normativnoj strukturi o kojoj govori L. Lee (2015).

I američki i britanski kontekst na taj način potvrđuje pretpostavku da su organizirani oblici nereligioznosti i ateizma prije svega reaktivne, relacijske i dinamičke pojave koje imaju jače izraze u društvenom kontekstu u kojem se religija percipira kao nametljiva i suviše prisutna u javnoj sferi. Nastojanje da se religija „raskrinka“ (na svim razinama, od intelektualne do moralne) i proaktivno zagovaranje nereligioznosti i ateizma putem pozivanja na autoritet znanosti, humanizma, razuma (i ostale „sekularne svete“ prosvjetiteljske vrijednosti) česte su preokupacije organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma (Smith, 2015:28). Međutim, u dominantno religioznom društvu (kao što je primjerice američko, ali i hrvatsko) fokus na kojemu se temelji „misija“ ovih organizacija predstavlja religija koja je stopljena s političkom ideologijom i pozicijama političke moći.

Navedeni autori ističu da organizirana nereligioznost i ateizam formiraju supkulturu ili novi društveni pokret pri čemu se napušta klasno utemeljenje ovih pojava i usmjerava na kolektivni identitet. Mary Bernstein tvrdi da se društveni pokreti u nastajnju koji imaju pristup politici i/ili jaku organizacijsku strukturu (formalne udruge) razvijaju naglašavajući sličnosti, a ne razlike, djelujući pravnim sredstvima i koristeći kolektivni identitet više kao sredstvo edukacije, a manje kao sredstvo kritike. Oni društveni pokreti koji nemaju pristup politici, a organizacijska struktura im je labava u svom formiranju naglasak stavljaju na razlike potrebne za izgradnju solidarnosti i mobilizaciju članstva i na kritiku (Bernstein, 2008:541).

2.3.3 Uloga novih medija u organiziranju i formiranju nereligiozne i ateističke zajednice

U posljednjih nekoliko godina internet je postao prostor raznolikih mogućnosti za informiranje i povezivanje nereligioznih osoba i ateista, distribuciju materijala i dizanje razine svijesti o postojanju ove specifične populacije unutar nje same, kao i u okviru šireg društva. Osim kvantitativnog skoka u količini i opsegu dostupnih materijala, posredstvom interneta moguće je povezati geografski često disperzirane (pa i izolirane) pojedince, te ih upoznati s postojanjem organizacija i udruga ovog tipa, što ima značajne učinke na mobiliziranje i aktivizam nereligioznih osoba i ateista (Bainbridge, 2005; Cimino i Smith, 2014; Smith, 2015).

Ključna razlika interneta u odnosu na druge moderne tzv. *mainstream* medije (televiziju, filmove, serije) jest mogućnost dvosmjerne komunikacije, odnosno publika ima mogućnost dati

povratnu informaciju o sadržaju koji joj se nudi. Osim toga, internet je kao medij po svojoj prirodi „demokratičniji“ u smislu da svatko može biti kreator sadržaja. Neke studije pokazuju kako nereligiozne osobe i ateisti u američkoj popularnoj kulturi, koja se temelji prije svega na televiziji i televizijskoj fikciji, uopće nisu prikazane ili ako jesu, onda su prikazane u negativnom svjetlu (Cimino i Smith, 2010; Theunis, 2011), drugim riječima u tim medijskim formama religija i religioznost predstavlja normativnu situaciju, a nereligioznost i ateizam neki oblik devijacije⁴⁴. To može stvoriti nezadovoljstvo među pojedincima koji se smatraju isključenima iz dominantnog diskursa, pri čemu se okreću drugim medijskim oblicima, prije svega internetu koji im nudi mogućnost samoreprezentacije.

Elektronički mediji usmjereni su na naglašavanje osjećaja, dojma, raspoloženja i iskustva, a ne ideja, što je slučaj s tiskanim medijima (Cimino i Smith, 2010). Osim toga, elektronički mediji dokidaju podjelu na javnu i privatnu sferu, što je osobito vidljivo kod novih digitalnih medija koji u tome idu toliko daleko da dolazi do raskrinkavanja i „detroniziranja“ javnih figura, osoba i institucija do te mjere da nastaje određena kriza legitimiteta i povjerenja na svim razinama društva. Sve postaje mogućim predmetom debate, te stoga i intelektualni autoriteti gube sposobnost nametanja jer se oko njih spori, što doprinosi sve težem razlučivanju istinitih činjenica od neprovjerenih pretpostavki. Temeljeći svoje viđenje na teoriji medija, Cimino i Smith (2014) ističu kako novi mediji i tehnologija uz njih vezana ujedno stvaraju materijalni teren na kojem i kroz koji se oblikuje i usvaja društveno znanje i društveno iskustvo. Drugim riječima elektronički definirano zajedničko mjesto, koje se elektronički reproducira, može se promatrati i kao javni prostor koji je deterritorijaliziran. Navedeni autori vide ovu činjenicu ključnom za oblikovanje specifične osobine nereligioznosti i ateizma u njihovom organiziranom obliku ili aktivizmu⁴⁵, a to je u dominantnom narativu prisutan istodobni osjećaj da su manjina (u odnosu na specifični geografski lokus u kojem se pojedinačno nalaze, kao i u odnosu na prevladavajući društveni diskurs reproduciran u *mainstream* medijima), ali i da ih ima više nego što se pretpostavlja, odnosno da predstavljaju važan čimbenik u budućnosti iz čega proizlazi osjećaj ponosa i nade. *Online* okruženje u tom slučaju nudi mogućnost da se objavljuju sadržaji koji nemaju mogućnosti da se pojave u drugim medijima, uz istodobno očuvanje privatnosti, odnosno anonimnosti sudionika, što je neizvedivo u klasičnim institucionalnim oblicima aktivizma.

⁴⁴ U hrvatskom kontekstu ovaj je podatak također značajan budući da se veliki dio televizijskog zabavnog programa temelji na američkoj produkciji.

⁴⁵ Cimino i Smith (2014) shvaćaju i mrežu ateističkih interakcija posredstvom interneta (kao javnog i povezanog medija) kolektivnim djelovanjem, odnosno oblikom aktivizma.

Raznolike mogućnosti koje nude novi digitalni mediji u razvoju nereligioznog i ateističkog aktivizma, utječu na činjenicu da se u svjetskim okvirima značajan dio aktivističkog djelovanja odvija upravo *online*. Nabours (prema Cimino i Smith, 2014) zaključuje kako se nereligiozni i ateistički aktivizam podijelio na dva tipa. Prvi je politički tip, institucionalan je, usmjeren na pravne procedure, suradnju s religijskim organizacijama i nadziranje indikatora eventualnog povezivanja crkve i države, služi kao posrednik između privatnih vrijednosti i šireg društva te je do pojave drugog tipa bio jedini kanal za eksplicitnu nereligioznost i ateizam. Drugi je kulturalni tip, a odnosi se na pretežno neinstitucionalni (ili neformalni) aktivizam koji se odvija uglavnom u digitalnom okruženju društvenih medija, naglašava ulogu rasprave, argumenata i slobodnog mišljenja, povezan je sa znanošću i nerijetko usmjeren na raskrinkavanje i ismijavanje religijskih vjerovanja. Ovaj aktivizam djeluje odozdo, odnosno od pojedinaca koji u pravilu nisu povezani s formalnim aktivizmom, ukida podjelu na javno i privatno iznoseći osobnu, intimnu i situacijsku problematiku javno, te na taj način ima i sposobnost spontanog „okupljanja“ i organiziranja, prema potrebi, bez predstavničkih ili posredničkih mehanizama. Prema tome, suvremeni organizirani oblici nereligioznosti i ateizma odnose se i na formalne organizacije, ali i na neformalno djelovanje (u virtualnom ili fizičkom svijetu), te predstavljaju kombinaciju različitih organizacijskih formi i pojedinaca, a djeluju podjednako u sferi prava i politike, kao i u sferi kulture. Cimino i Smith u tome vide veliku prednost za sam pokret, budući da prvi tip aktivizma djeluje kao „javno lice“ pokreta, želeći se pozicionirati kao manjina u širi okvir religijskog pejzaža (ovdje se misli prvenstveno na SAD), a drugi tip, oslobođen od potrebe za političkom korektnošću, govoreći s margina društva, ima mogućnost izricanja ekstremnijih i agresivnijih poruka. Istodobno, ovaj se rascjep, kao što smo vidjeli kod LeDrewa (2013b; 2015a; 2015b) može promatrati i kao slabost pokreta budući da predstavlja prijetnju za njegovu podjelu.

Međutim, ne samo što internet nudi raznolike mogućnosti za nove medijske forme (blogovi, društvene mreže, forumi, *YouTube* kanali i sl.), u *online* okruženje se prebacuju i novine. I dok u svom fizičkom izdanju, novine u većini slučajeva nastoje zadržati neutralnost, prebačene u novo okruženje, njihov sadržaj postaje materijal koji je podložan rekreiranju, mijenjanju i komentiranju. Različite medijske forme i oblici i način njihove recepcije utječu na formiranje „mnogostrukih javnosti i različitih oblika publiciteta koji djeluju unutar općeg ili dominantnijeg pojma 'javnosti'“ (Cimino i Smith, 2014:93).

2.3.4 Komponente identiteta organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Unatoč spomenutom naglašavanju individualizma i tome što je populacija nereligioznih osoba i ateista sačinjena od pojedinaca koji se samodefiniraju na različite načine i iz različitih uzroka (Cimino i Smith, 2014; Cotter, 2011, 2015), postoji i svojevrsna baza na kojoj je moguće graditi zajedništvo. Određeni aspekti organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma koji pridonose oblikovanju grupnog identiteta i solidarnosti, ali i ukazuju na postojanje dvaju frakcija unutar pokreta odnose se na: promicanje neupitnih vrijednosti koje se nazivaju i „sekularnim svetim“, vjeru u znanost ili scijentizam, zamagljivanje čvrstih granica između nereligioznosti i ateizma s jedne strane i duhovnosti s druge strane (sekularna/ateistička duhovnost), ritualne prakse, manjinski diskurs, uporabu humora i pitanje morala.

2.3.4.1 „Sekularno sveto“

Christopher Hitchens govoreći o nereligioznim osobama istaknuo je:

Nismo unificirana grupa. Ali slažemo se u jednome: jedina stvar koja je bitna jest slobodno traganje, znanost, istraživanje, provjera dokaza, upotreba razuma, ironija, humor i literatura, takve stvari. (prema Cimino, Smith, 2014:106)

U organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma postoje neupitni vrijednosni koncepti na kojima se temelje principi djelovanja, aktivnosti, kao i zajednički identitet. Uz koncepte koje navodi Hitchens u svom citatu, tu su i vjera u humanizam, sloboda, jednakost i kritičko mišljenje⁴⁶. Ove vrijednosti predstavljaju „neupitne pojmove vjerovanja i vrijednosti koje ne proizlaze iz formalno religijskih izvora nego se javljaju u domeni 'nereligioznosti'“ (Knott, 2010:126.). Dakle, radi se o principima koje ljudi drže iznimno važnim, nedodirljivim, fundamentalnim, a najbolje se opisuju religijskim pojmom „svetoga“. Kim Knott ističe da u sukobima dvaju svjetonazora sporenje proizlazi iz različitih moralnih pozicija koje su nadgradnja onih vrijednosti koje pojedinci smatraju svetima (Knott, 2007:162). Drugim riječima, individualna religijska vjerovanja nisu problematična. Do neslaganja dolazi kad se prema tim vjerovanjima djeluje u društvenom prostoru, odnosno kad izađu iz domene individualnog, što se tumači kao određena vrsta prijetnje ili ugroze „sekularnim svetim“ vrijednostima.

Suvremena istraživanja pojedinaca koji su članovi organizacija nereligioznih osoba i ateista potvrđuju navedene pretpostavke (Catto i Eccles, 2013; Cotter, 2011; Mumford, 2015):

⁴⁶ Veliki broj navedenih vrijednosti potječe iz razdoblja prosvjetiteljstva koje je ujedno bilo i zagovaratelj ideje sekularne države, znanstvenih principa koji su do danas temelj znanosti, ali i prostor nereligioznih i ateističkih nazora.

ne radi se (samo) o neslaganju na intelektualnoj ili spoznajnoj ravni, nego na osjećaju da su nečije vrijednosti koje se drže neupitnima i svetima, stoga i vrijednim branjenja, ugrožene ili prekršene religijskim javnim djelovanjem. Društveni konflikt (iz kojeg proizlaze kulturalni ratovi) temelji se, prema tome, na previranjima oko temeljnih vrijednosti na kojima bi trebala počivati društvena struktura. Dakle, određene ideje, prakse, vjerovanja i ponašanja ne izazivaju otpor samo zbog činjenice da proizlaze iz religijskih vjerovanja, nego, riječima Lorne Mumford (2015:165), „zato što se percipira da krše vrijednosti tolerancije, jednakosti, socijalne kohezije, individualne slobode, osobne autonomije i zaštite djece“.

2.3.4.2 Vjera u znanost (scijentizam)

Jedno od sredstava otpora prelijevanju religijskih uvjerenja u druge sfere društva i obrane „sekularnih svetih“ vrijednosti predstavlja diskreditacija tih uvjerenja iz pozicije znanosti. Promišljanje utemeljeno na dokazima, objektivnost i provjerljivost znanja, temeljni su postulati znanosti. Takvoj racionalno-znanstvenoj kritici podvrgavaju se tvrdnje religijskih tekstova, vođa i institucija. Budući da se znanstveno znanje akumulira prema navedenim obrascima, smatra se višom ili vrijednijom formom znanja. Postoji (danas osobito u narativu novog ateizma⁴⁷, ali i ranije u razdoblju komunizma⁴⁸) implicitno prisutna ideja da su znanost i nereligioznost/ateizam u odnosu pozitivne korelacije, odnosno da poznavanje i obrazovanje u znanosti, vodi nereligioznosti i ateizmu. Uzrok ovakvog razumijevanja jest činjenica da se razvojem znanosti smanjuje domena religijskih objašnjenja funkcioniranja svijeta. Naime, u prošlosti su određene stvari i pojave tumačene kao rezultat nadnaravnih djelovanja sve dok znanstvenici nisu ustanovili njihove uzroke u prirodnim zakonima. Na taj način nadnaravna tumačenja nekih pojava postaju suvišna, a najistaknutiji predstavnici novog ateizma smatraju da će s vremenom i razvojem znanosti i ostala pitanja koja još uvijek ostaju otvorena i nude mogućnost nadnaravnog rješenja biti odgovorena na isti način. Postoji, dakle, duga intelektualna tradicija koja polazi od autoriteta racionalne znanstvene spoznaje nad religijom kao iracionalnim fenomenom. U sociologiji tu tradiciju pratimo još od Augustea Comta, koji je ipak religiju vidio, osim (netočnog) načina tumačenja i razumijevanja stvarnosti, i kao fenomen

⁴⁷Taira ističe kako je novi ateizam „izgrađen na retoričkoj razlici između religije i znanstvenih spoznaja ili točnije na razlici između religije i znanosti ili religije i racionalnosti“ te da novi ateizam gradi svoj popularni medijski diskurs usmjeravajući se na razlikovanje religije i znanstvenih spoznaja kao „sredstva za crtanje granice oko suprotstavljenih strana uključenih u raspravu“ (Taira, 2012c:98).

⁴⁸Vidi Čimić (1971:109).

koji omogućava društvenu koheziju te je smatrao da će evolucija društva kroz faze dovesti do situacije u kojoj će znanost (sociologija) preuzeti ulogu religije.

S druge strane ističe se i spoznaja da se znanost i religija referiraju na potpuno različite aspekte ljudskog postojanja, te da one zapravo nisu u opoziciji (Eclund, 2010; Haught, 1995; Proctor, 2005). Znanost je lišena vrijednosti, ne zanima je svrha ili ultimativno značenje stvari i pojava. To su domene religije⁴⁹.

LeDrew (2015b) smatra da diskurs novog ateizma reducira ideju o religiji na kognitivnu razinu, obračunavajući se onda s njom iz pozicije (prirodnih) znanosti, te nastupa u ime napretka i civilizacije, potpomognut autoritetom znanstvenih činjenica i jezika znanosti (prije svega evolucijske psihologije i neuroznanosti) kao domena apsolutne objektivnosti i istinitosti. Ovaj autor zaključuje kako se na taj način „nezainteresirana znanstvena potraga pretvara u političku ideologiju“, odnosno stvara se radikalna ideologija scijentizma (LeDrew, 2015b:89) koja se očituje u nastojanju da se cjelokupan društveni sustav podredi ne samo kognitivno, nego i moralno i politički, znanosti i njenim postulatima.

U tom smislu treba istaknuti da postoji tradicija svojevrsne glorifikacije znanstvenih otkrića i slavni znanstvenika (npr. Darwina) unutar organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista (Cimino i Smith, 2014; LeDrew 2013b, 2015b). Neupitne „sekularne svete“ vrijednosti u ovom se slučaju percipiraju utjelovljene u važnim znanstvenim otkrićima kroz povijest čovječanstva i personificirane u slavni znanstvenicima. Tako se izvor apsolutnih vrijednosti premješta iz transcendentalnog u svjetovni okvir.

2.3.4.3 Zamagljivanje granica između nereligioznosti/ateizma i duhovnosti

Unutar dominantnog narativa u organizacijama nereligioznih osoba i ateista prisutno je naglašavanje razlike između institucionalnih religija i osobnog vjerovanja/duhovnosti. Premda stavovi nisu unificirani, ipak se odnos prema institucionalnim oblicima religije prije svega može okarakterizirati više kao antagonizam, neprihvatanje ili otpor (što je osobito evidentno u literaturi novog ateizma). Bilo da ovakav generalni stav odražava postmodernističko nepovjerenje u velike narative, zaziranje od javnih izraza religije ili nešto treće, deklariranje pojedinaca kao nereligioznih i/ili ateista označava njihovu jasnu namjeru da se distanciraju od

⁴⁹ U teoriji se spominju tri moguća odnosa između religije i znanosti. Uz spomenutu 1) poziciju antagonizma gdje napredak znanosti utječe na smanjenje religioznosti i 2) poziciju odvojenih domena u kojima supostoje religija i znanost, tu je i treća mogućnost koja se odnosi na zajedničke izvore znanosti i religije, odnosno činjenicu da se znanost razvija iz i unutar teističke kulture ta da još uvijek počiva na „metafizičkim temeljima koji proizlaze iz vjere“ (Edis, 2013:398). Opširnije o ovim odnosima pišu Barash, 2013; Edis, 2013; Haught, 1995; Proctor, 2005.

institucionalnih religijskih tradicija. S druge strane potraga za transcendentnim ili duhovnim ostaje i dalje prisutna (pa i u dijelu organizirane nereligiozne i ateističke zajednice), te se tako dio populacije samodefinira u empirijskim istraživanjima i literaturi prepoznatljivom etiketom *spiritual but not religious* (SBNR), odnosno *duhovan/na ali nereligiozan/na*. Ove pojave zamagljuje uredne granice binarne podjele na religiozno i nereligiozno/ateističko, odnosno umjesto situacije ili/ili imamo i/i. U teoriji se ovaj fenomen često naziva postsekularizam, iako je taj termin osporavan od strane nekih autora (Lee, 2012a; Taira, 2012a).

Premda se određeni dio populacije unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma distancira od fenomena duhovnosti jer je povezuju s religijom i nadnaravnim tumačenjima, zanimanje za nju ostaje⁵⁰. Čak i među jahačima novog ateizma dvojica autora blagonaklono gledaju na duhovnost i duhovne prakse: Hitchens ih vidi povezane s pojavama i stvarima koje ljepotom i značajem izazivaju strahopoštovanje, a Harris u specifičnijem smislu od ovoga kao „namjerno nastojanje nekih ljudi da prevladaju vlastiti osjećaj odvojenosti – putem meditacije, psihodelika ili drugih sredstava za izazivanje neobičnih stanja svijesti“ (Harris, 2012)⁵¹. I ateistička aktivistica Greta Christina piše o dubokim osjećajima začudnosti, strahopoštovanja i divljenja koje ljudi mogu iskusiti u određenim situacijama, a na koje ni nereligiozni i ateisti nisu imuni⁵². Problem, međutim, nastaje zbog jezika budući da se pri izricanju vjerovanja, pitanja smisla, povezanosti i transcendencije teško može izbjeći jezik religija koji na određeni način okupira komuniciranje o navedenim temama⁵³.

S druge strane, ključna odrednica nereligiozne duhovnosti je činjenica da ona nije institucionalno posredovana (nego individualno neposredna) te proizlazi iz iskustava i aktivnosti koje su ljudski značajne, isključujući pri tome bilo kakav nadnaravni prizvuk ili asocijaciju. Drugim riječima, radi se o horizontalnoj, a ne vertikalnoj transcendenciji. Luckmann (1990) iznosi sličnu ideju govoreći o niskoj razini transcendencije povezanoj uz nevidljivu religiju. Streib i Hood (2013) definiraju horizontalnu transcendenciju kao pojavu koja nadilazi svakidašnje i svakodnevnicu, ali se zadržava u „svijetu života“. Dok vertikalnu transcendenciju ovi autori drže izričito religioznom, horizontalnu smatraju „implicitno religioznom“, odnosno nereligiozne osobe i ateisti koji iskazuju interes i naklonjeni su duhovnosti, zapravo su „vjernici“ drugog ili alternativnog tipa. Ovaj su smjer razmišljanja

⁵⁰ I u pogledu ove podjele možemo slijediti rascjep na „tvrde“ ateiste i mekši pristup sekularnog humanizma koji nastoji formirati vlastitu nereligioznost i ateizam u pozitivnom svjetlu kako bi lakše prilagodio religijskom okruženju u kojem se nalazi (ovdje se prvenstveno podrazumijeva američki kontekst).

⁵¹ Postoji i cijeli niz publikacija koje se bave ovom specifičnom problematikom (opširnije u Taira, 2012a).

⁵² Opširnije na Christininom blogu: http://gretachristina.typepad.com/greta_christinas_weblog/

⁵³ Usporedi Campbell, 1971b; Bullivant, 2015.

kritizirali Coleman, Silver i Holcombe (2013), tvrdeći da on predstavlja tiransko i hegemonijsko nametanje ideje o primordijalnoj, iskonskoj religijskoj prirodi ljudskog bića, koja je neodrživa, te su nastojali „spasiti“ koncept horizontalne transcendencije kao koristan u analizi nereligioznosti i ateizma definirajući ga kao „iskustvenu dimenziju ljudskog života koja se odnosi na duboke, izuzetne i začudne međusobne povezanosti koje ne zahtijevaju nikakav religiozni, duhovni ili teistički okvir ili narativ“ (prema Coleman i sur., 2013:11).

Nereligiozna ili ateistička spiritualnost prije svega se odnosi na istočnjačke tradicije i mudrost, zen, jogu, reiki, izučavanje nekih kršćanskih teologa (npr. Paula Tillicha) te egzistencijalnu psihoterapiju, odnosno usmjerena je na individualni holistički pristup izgradnje i razvoja pojedinca i njegove dobrobiti (Taira, 2012a:401). Dakle, prisutno je distanciranje od doktrinalnih religijskih vjerovanja uz istovremeno zanimanje i provođenje određenih praksi koje su porijeklom religijske, te usmjeravanje od kolektivnog na individualno (na unutrašnji svijet pojedinca). Teemu Taira (2012a) ističe kako pojedinci koji se istovremeno deklariraju kao nereligiozni/ateisti, ali i u potrazi za duhovnošću i pojava nereligiozne/ateističke duhovnosti koja tu potragu prati otkriva dublju problematiku suvremenog organiziranog oblika nereligioznosti/ateizma. Naime, ovaj autor smatra da se radi o pojedincima u privilegiranom društvenom položaju, pripadnicima srednje klase usmjerenim na poboljšanje vlastite kvalitete života koji prakticiraju „zrno meditacije i druge duhovne prakse bez da otplutaju daleko od inače nereligioznog stila života i vjerovanja“ (Taira, 2012a:401). Drugim riječima, pojedinac se dekontekstualizira i usmjerava na vlastito individualno (dobro)stanje i unaprjeđenje, istovremeno zanemarujući „kritičku analizu društvenih struktura, organizaciju društva i goruća društvena pitanja eksploatacije, nejednakosti i nepravde“ (ibid.) koja je bila prisutna u radovima klasičnih ateističkih mislilaca (Nietzschea, Marxa, Sartrea) kao ključna sastavnica same ideje ateizma⁵⁴. Na ovaj način, isticanje sekularne duhovnosti i sekularnih vjerovanja omogućuje jednostavnije uklapanje u društvo u kojemu je vjerovanje percipirano kao normativno, isključujući mogućnost i namjeru šire kritike i subverzivni(ji)h načina razmišljanja i djelovanja.

⁵⁴ Pitanje uske površne kritike (mono)teističkih religija od strane organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista, a osobito od strane novog ateizma i zanemarivanja činjenice da su religije komponente kulture i kao takve integrirane i povezane sa svim drugim aspektima kulture „ekonomskim sustavom, praksama srodstva, politikama, jezikom, rodnim ulogama itd.“ (Eller, 2010:18) povremeno se javlja kao kritika od strane šireg društva, ali i od strane dijela članstva iz čega je proizašao i novi, ranije spomenuti, ogranak Ateizam+. Jedna od istaknutijih aktivistica Ateizma+, Greta Christina (2012:40-41) tvrdi kako „biti ateist zahtijeva i zalaganje za društvenu pravdu“ iz vlastitih pobuda (bolji ekonomski uvjeti u društvu vode većoj sekularnosti), ali i moralnih razloga (želje za pomaganjem potrebitima). Ova linija razmišljanja pobuđuje i otpor jer neki smatraju da se ateizmu tako nastoji nametnuti ideologija, te da je ateizam komponenta svjetonazora koji promiče društvenu pravdu, a ne princip na kojemu se ona organizira (Croft, 2012).

2.3.4.4 Ritualne prakse u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma

Ritualne prakse koje su prisutne u različitim oblicima organizirane nereligioznosti i ateizma nadovezuju se na pitanje duhovnosti unutar ovih organizacija. Iako veliki broj pojedinaca smatra da su rituali „rudimenti religije“ koju odbacuju (Cimino i Smith, 2015:87), istovremeno se u dijelu zajednice razvijaju i specifične sekularne ritualne prakse koje izazivaju veliko zanimanje⁵⁵. Slično kao i po pitanju sekularne duhovnosti, nastoji se staviti naglasak na iskustva i aktivnosti koje su ljudski značajne, isključujući pri tome nadnaravni prizvuk.

Cimino i Smith (2015) govoreći o ritualnim praksama nereligiozne i ateističke zajednice u SAD-u ističu kako veliki broj pojedinaca koji se samodeklariraju nereligioznima i ateistima te priključe nekoj organizaciji, tim činom iskazuju snažno identitetsko opredjeljenje koje u većini slučajeva stoji u opoziciji prema tradiciji i sustavu vjerovanja u kojem su socijalizirani, te nalaže da se razum „retorički valorizira iznad svega drugoga“ i zauzme apriorno defanzivan stav u odnosu na sve što „i u najmanjoj mjeri implicira religiju, uključujući i rituale“ (Cimino i Smith, 2015:99). Ipak, prema istraživanju dvojice navedenih autora, oko dvije trećine ispitanika iskazuje interes za sudjelovanje u sekularnim ritualnim ceremonijama (ibid.:89).

Dok rituali u religioznim zajednicama u svojoj osnovi naglašavaju nadilaženje individualnoga i postojanje zajednice, u organiziranoj populaciji nereligioznih i ateista oni su orijentirani na „kreativno stvaranje značenja“ usmjereno na pojedinca koji nastanjuje ovaj svijet (ibid.:97). Nepostojanje centralnog zajedničkog principa po kojemu se ova zajednica okuplja (osim nastojanja da se religija raskrinka), predstavlja značajan nedostatak u tom smislu. U nekim se slučajevima znanost i njezina otkrića uzima kao ta središnja značenjska struktura, međutim sama priroda znanosti koja je otvorena kritici, pobijanju, debati i nadogradnji nije dovoljno „čvrsta“ (u odnosu na npr. religijski narativ kao centralnu osnovicu značenjske strukture religijske zajednice). Uz to, pitanje je i njenog potencijala za mobilizaciju članstva unutar šireg društva.

Kad govorimo o ritualima u nereligioznoj i ateističkoj zajednici, treba spomenuti da postoje oni koji su osmišljeni unutar zajednice (npr. Darwinov dan u SAD-u ili u hrvatskom kontekstu završna proslava humanističke radionice za djecu kao pandan svetoj pričesti), ali i

⁵⁵ Npr. Sunday Assembly (nedjeljne skupštine) su nedjeljna okupljanja nereligioznih osoba i ateista (premda su pozvani svi koji žele sudjelovati, bez obzira na njihov stav o religiji) koja uključuju slušanje inspirativnih govora, pjevanje zabavnih i pop pjesama te druženje. Drugim riječima, Sunday Assembly predstavlja okupljanje ljudi koji žele slična zajednička iskustva kakva nuda religijska zajednica.

oni čiji je okvir preuzet iz religijske tradicije, ali im je sadržaj promijenjen (Festivus⁵⁶, ali čak i Božić⁵⁷ ispražnjen od referenci na kršćansku tradiciju).

Unatoč različitim problemima vezanim uz pitanje postojanja i prirode ritualnih praksi u organiziranoj nereligioznoj i ateističkoj zajednici postoji za njih izraženo zanimanje, bilo da se njima nastoji pridati integrativna, solidarizirajuća, estetska ili legitimizirajuća funkcija. Međutim, osobit problem predstavlja društveni nedostatak znanja o postojanju i dostupnosti različitih simboličkih resursa vezanih uz ritualne prakse nereligioznosti i ateizma. Drugim riječima, „praktične ili opipljive forme društvenog života ne osiguravaju uvijek zadovoljavajuće socio-kulturalne resurse“ za nereligiozne osobe i ateiste (Lee, 2015:123). Stoga često u određenim životnim situacijama u kojima se javlja potreba za ritualnim obilježavanjem, ne postoji (opće)poznata ustaljena forma djelovanja, kao ni funkcionalni kanali kojim bi nereligiozni/ateistički društveni i kulturalni resursi cirkulirali i bili dostupni.

2.3.4.5 Nereligioznost/ateizam i moral

Lee (2015:123) ističe kako je, osim po pitanju ritualnih praksi i društvenih obrazaca ponašanja u određenim životnim situacijama, nedostatak simboličkih resursa nereligioznosti i ateizma izrazito vidljiv i u odnosu na pitanje moralnog i etičkog kodeksa.

Tradicionalno i široko rasprostranjeno mišljenje da moral proizlazi iz religije implicira i drugu tvrdnju: nereligioznost potiče nemoral. Ovakvi generalni i presimplificirajući stavovi zamagljuju kompleksnost pojava o kojima je riječ. Kao što religija nije jednoznačna pojava, tako ne postoji ni jedinstveno stajalište o tome što bi bilo moralno (ili nemoralno) ponašanje. Campbell (1971b:104-105) govoreći o ovoj temi, a na temelju relevantnih istraživanja religioznosti i morala, zaključuje kako bi bilo i moguće govoriti o postojanju veze između religije općenito i određenih oblika moralnosti, iz čega onda možemo govoriti o odbacivanju određenih formi morala (asketskog „privatnog“ morala čije posljedice osjeća uglavnom

⁵⁶ Festivus je izmišljeni blagdan proizašao iz američke pop-kulture. Postao je popularan u kasnim devedesetima godinama dvadesetog stoljeća, nakon što je bio tema u jednoj epizodi serije *Seinfeld*. Zamišljen je kao alternativni božićni praznik koji parodira obiteljska okupljanja i konzumerizam i potpuno je sekularnog karaktera, bez referenci na religiju. Slavi se i u Zagrebu u organizaciji formalnih i neformalnih zajednica koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste.

⁵⁷ Slavljenje Božića kao blagdana koji se sadržajem istrgnuo iz religijskog konteksta prisutno je u američkoj nereligioznoj/ateističkoj zajednici. U New Yorku je 2012. godine na jednom od centralnih panoa bio objavljen natpis „Keep the Merry! Dump the Myth!“ (Zadržite sreću! Odbacite mit!) koji upućuje na prihvaćanje obiteljskih tradicija i slavlja i istovremeno odbacivanje religijskih vjerovanja s kojima je Božić povezan. Ovakav način subverzivnog odnosa prema religijskim elementima (bilo da se radi o blagdanima, praznim crkvenim zgradama koje dobivaju novu funkciju, nedjeljnim okupljanjima, religijskim simbolima koji postaju npr. potrošni i zamjenjivi modni dodatci) pri čemu se zadržava forma, a sadržaj se potpuno mijenja vrlo je prisutan u djelovanju organizirane nereligiozne/ateističke zajednice (posebice u Velikoj Britaniji).

pojedinaac), dok se nikako ne može govoriti o razlikama u odnosu na generalnu „društvenu“ moralnost (čije posljedice osjećaju drugi). Slično zaključuje i Zuckerman (2009:955): govorimo li o maloljetničkoj zloporabi droga i alkohola, ona je češća među nereligioznima, ali kad se radi o težim oblicima kriminalnog i nasilnog ponašanja, nema podataka koji bi sugerirali da postoji razlika između religioznih i nereligioznih osoba. Ovaj autor, navodi i podatke koji bi sugerirali upravo suprotno: stope ubojstava niže su u zemljama s većom populacijom nereligioznih i ateista, stope nasilnih kriminalnih akata unutar SAD-a niže su u državama koje imaju niže indikatore religioznosti, a više u onima koje imaju veće. Stoga „je tvrdnja da je vjerojatnije da će ateisti na neki način biti nemoralniji ili nepošteniji odavno pobijena sustavnim istraživanjima“ (Beit-Hallahmi, 2007:306).

Nadalje, razlučivanje religije i morala temelji se na ideji da je tradicionalni religijski moral potaknut velikim dijelom interesnim djelovanjem usmjerenim na dobivanje nagrade ili izbjegavanje kazne na drugom svijetu. Prema tome je kriterij morala „isključivo sadržan u korisnosti“ (Ćimić, 1971:41). Takav utilitaristički pristup moralnim činima znatno umanjuje ili briše njihovu moralnu komponentu. Razdvoji li se moral od religije kriterij moralnosti prelazi s Boga na pojedinca i njegovu savjest i unutrašnji smisao odgovornosti prema sebi i drugima (ibid.).

Na ovim polaznim pretpostavkama temelji se i odnos prema pitanju morala u okviru literature novog ateizma. Sam Harris (2009) smatra da ljudi imaju urođenu moralnu intuiciju, a prema Richardu Dawkinsu kriterij za prosuđivanje o tome što je moralno, a što ne dostupan je svakom članu suvremenog društva (bez obzira na njegovu osobnu religioznost ili nereligioznost) u obliku povijesno promjenjivog moralnog *zeitgesita*, svojevrsnog društvenog konsenzusa koji s vremenom napreduje, pa ono što je nekad bilo moralan čin danas to više ne mora biti i obratno (Dawkins, 2007:239-247). Pozivajući se na darvinovski princip evolucije i primjenjujući ga i na druge aspekte osim biološkog razvoja, Dawkins izvodi zaključke o načinima na koji oni djeluju kao poticaj razvoju altruizma i morala. Izvođenje morala iz biološke datosti ljudske vrste često je i kod drugih ateističkih mislilaca (Ridley, 1998; Ruse, 1986), no kritičari im spočitavaju zadržavanje na deskriptivnoj razini, bez većeg uspjeha u opisu preskriptivne varijante moralne teorije ili iznalaženju „uvjerljive normativne teorije“ (Schulzke, 2013:68).

2.3.4.6 Manjinski diskurs

U prethodnom tekstu već je bilo govora o podjeli organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, odnosno društvenog pokreta, na dvije struje. Prvi je tzv. znanstveni koji teži univerzalizirati svoje nazore i, uz pomoć autoriteta znanosti, zadobiti dominantne društvene i kulturalne pozicije. Drugi je tzv. humanistički koji se stavlja u poziciju manjine koja je u određenom antagonističkom odnosu spram dominantne (religiozne) kulture. Premda centralni dio pokreta novog ateizma pripada većim dijelom prvoj struji, veliki dio pokreta i istaknutih aktivista nastoji oblikovati osnovni diskurs pokreta kao diskurs identitetskih grupa (Smith, 2011), manjinski (Cimino i Smith, 2014), supkulturni (Cimino i Smith, 2007) ili čak devijantni (Fazzino i sur., 2014). Na taj se način pitanje nereligioznosti i ateizma pretvara u pitanje (zaštite) ljudskih i građanskih prava.

Debate oko nereligioznosti/ateizma kao građanskog prava zrcale navedenu podjelu pokreta i uključuju s jedne strane potrebu da se ukaže na diskriminaciju, nejednake društvene pozicije, predrasude i antagonizam prema nereligioznim osobama/ateistima koje su (u različitim stupnjevima) prisutne u različitim društvenim kontekstima. Ovakvo shvaćanje ukazuje na potrebu aktiviranja i u političkom smislu, odnosno djelovanje na tragu drugih manjinskih grupa koje su se uspjele izboriti za svoja prava, transferirajući problem iz domene kulture u domenu politike. S druge strane prisutno je mišljenje da se odsustvo religije ili vjerovanja ne može nazvati identitetom, budući da nereligiozne osobe i ateisti ne dijele druge zajedničke karakteristike pa više trebaju „kampanju za podizanje javne svijesti, a ne pokret za oslobođenje“ (Grothe i Dacey, 2004). Osim toga, postoji svijest, i unutar pokreta i organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista, o važnoj karakteristici koja ih razlikuje od drugih manjinskih skupina s kojima se uspoređuju, a to je činjenica da je njihova nereligioznost/ateizam pozicija koja je odabrana, a ne (za)dana (kao boja kože ili seksualna orijentacija). Stoga, zagovornici ovog mišljenja smatraju da, premda se protiv bilo kojeg oblika diskriminacije, nejednakog društvenog tretmana ili predrasude treba boriti, problemi na koje nailaze nereligiozne osobe i ateisti u najvećem broju slučajeva nisu tako ozbiljni⁵⁸ kao nijekanje ljudskih prava i nasilje koji su često prisutni u odnosu prema drugim manjinama s kojima se uspoređuju (npr. homoseksualcima i rasnim manjinama). U svakodnevnom diskursu unutar populacije aktivnih nereligioznih osoba i ateista (osobito u društvima koja su većinski

⁵⁸ Ovdje, ipak treba napomenuti da u konkretnom hrvatskom slučaju model provedbe nastave konfesionalnog vjeronauka, prema općeprihvaćenom stavu u organizacijama nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj ima mnoge elemente diskriminatornog ponašanja.

religiozna⁵⁹) ipak prevladava stav da se radi o ugroženoj manjinskoj skupini jer „stav većine prema toj manjini odražava nerazumne predrasude ili nastojanje da se zanijeću potpuna zakonska prava njenim članovima“ (Tabash, 2004:44). Stoga, članovi manjinske skupine trebaju aktivno djelovati kako bi unaprijedili svoj društveni položaj i takvim djelovanjem promijenili i društvo, odnosno društvenu percepciju i položaj religije i nereligioznosti/ateizma.

2.3.4.7 Uporaba humora

Izvedbe humora u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma sredstvo je koje može koristiti u stvaranju i jačanju grupne solidarnosti te grupnog i individualnog identiteta. Ateistički sarkazam postoji još od vremena antičke Grčke, tvrdi T. Whitmarsh (2015:105). Humor, često u vidu ismijavanja i šala na račun religijskih predstavnika, vjerovanja i praksi uobičajen je u komunikaciji (osobito računalno posredovanom, ali i u prilikama javnih okupljanja, govorima, predavanjima, tekstovima i sl.), a upućuje na svojevrsnu intelektualnu superiornost i nastojanje zadobivanja odobravanja od strane šireg društva, te izazivanje, propitivanje i potkopavanje tzv. neupitnih religijskih istina (Cimino i Smith, 2007:420, usporedi i Guenther et al., 2014). S druge strane to je i određeni ispušni ventil za izražavanje frustracija i osjećaja nepripadnosti ostatku društva. Humor tako pomaže stvaranju i održavanju granica između religije i nereligioznosti i postaje jedan od glavnih obilježja nereligiozne/ateističke aktivne zajednice, njena definirajuća karakteristika. Guenther i sur. (2014) u tom smislu pišu: „Biti ateist znači biti duhovit“. Jedan od administratora *Facebook* grupe Atesti i agnostici Hrvatske tako u javno objavljenim pravilima grupe o uporabi humora piše:

Bogohuljenje je dopušteno i dobrodošlo. Naime, s obzirom da bogovi ne postoje, sve šale i pošalice na tu temu su dobrodošle. Svako ljudsko biće zaslužuje poštovanje kao ljudsko biće, ali ideje ne zaslužuju poštovanje samo zato što postoje. Ideje poštovanje moraju zaslužiti - moraju se pokazati kao dobre i valjane [kroz znanstvenu verifikaciju]. Ukoliko se netko osjeća uvrijeđenim 'bogohulnim' forama i komentarima - njegova stvar, nek ne dolazi ovamo (P. M., 4.1.2014.)

Isto tako, podnaslov kulturnog hrvatskog satiričkog tjednika koji je među članovima organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj izrazito popularan (premda ne izlazi od 2008. godine) glasio je „Feral Tribune: glasilo hrvatskih anarhista, protestanata i heretika: (Bogu-mili a i Vragu nisu mrski)“.

Cimino i Smith navode izjavu jedne njihove ispitanice iz Kalifornije:

⁵⁹ Razumije se, postoje velike razlike u odnosu na društveni kontekst o kojemu je riječ. Treba ponoviti da se ovaj tekst prvenstveno zadržava u okviru zapadnjačkog konteksta.

Svi ismijavamo sve, uključujući i slobodoumlje. Na slobodnom tržištu ideja sve je otvoreno izrugivanju. Ako postoji nešto što se ne može ismijavati, onda tu nešto nije u redu. (Cimino i Smith, 2007:420)

Guenther i sur. (2014) smatraju da novi ateizam kao pokret nastoji izrugati vjernike i vjerske institucije, naglašavajući apsurdnost vjerskog uvjerenja i sablažnjivost akcija nekih vjernika. Humor je osobito koristan jer nudi relativno neprijeteći izazov za religiju, a istovremeno „uzrokuje kod ljudi određenu nelagodu i prisiljava ih da promisle svoje religijske stavove“.

Jedan od primjera razrađene uporabe humora u nereligioznoj i ateističkoj zajednici svakako je ciljane parodija religija kroz tzv. „izmišljene“ religije (Cusack, 2010; Lesjak, Črnič, 2016): Crkvu letećeg špageti čudovišta (tzv. pastafarijanizam), Jedi crkvu i Slovensku trans-univerzalnu zombi crkvu blaženog zvonjenja.

2.3.5 Tipologizacije nereligioznih/ateista

Iako je prisutan izniman pluralizam u vrstama nereligioznosti/ateizma uzrokovan varijabilnošću individualnih povijesti i intelektualnih tradicija te društveno-povijesnih i kulturalnih okolnosti, ipak su brojni teoretičari nastojali ponuditi različite tipizacije ovih fenomena.

Tipologiziraju se najčešće oblici ateizma ili se u općenitijem smislu nastoji dokinuti dihotomizacija religioznosti i nereligioznosti pa se kategoriziranje vrši presijecajući cjelokupno (ne)religijsko „polje“⁶⁰.

Cotter (2011) temeljem empirijskog istraživanja na uzorku studentske populacije izvodi novu tipologiju koja proizlazi iz narativa sugovornika (njihovih samoreprezentacija, vjerovanja, praksi i relativne važnosti/istaknutosti nekih vjerovanja i praksi nad drugima) te uočene nestabilnosti pojedinačnih identiteta ispitanika. Naime, autor je uočio učestalu kombinaciju naizgled nespojivih (ne)religioznih samoreprezentacija, identiteta, praksi i vjerovanja koja su na individualnoj, praktičnoj razini kompatibilna i konzistentno protumačena, ali i fluidna i kontekstualno varijabilna u odnosu na religiju i nereligioznost. Njegova tipologija ne ograničava se na izričito nereligiozni dio spektra, nego nastoji obuhvatiti i tzv. sivu zonu⁶¹ (Voasove „mutno religiozne“ ili nominalno religiozne o kojima piše Day). Sukladno tome Cotter razlikuje pet (ne)religioznih tipova: naturalistički tip (u svojem narativu naglasak stavlja na znanost, dokaze i težnju znanju što stoji u opreci prema religiji kako je ovaj tip vidi),

⁶⁰ Usporedi Cotter (2011) i kategorizaciju egzistencijalnih kultura koju uvodi Lee (2015).

⁶¹ Vidi fusnotu 45.

humanistički tip (stavlja fokus na ljudske vrijednosti, ljudska prava i slobode), spiritualni tip (distanca se od institucionalnih oblika religije uz istodobno zanimanje za određene religijske i duhovne prakse, uz naglasak na individualne, sinkretičke forme vjerovanja), obiteljski tip (naglašava se važnost obitelji, lojalnosti i emotivnih veza, koji velikim dijelom strukturira odnos prema (ne)religioznosti) i filozofski tip (sklon je introspekciji, sumnji i dubokom promišljanju putem kojega se formiraju stavovi).

Silver i sur. (2014) proveli su opsežno kvalitativno i kvantitativno istraživanje u kojemu su najprije temeljem *grounded* pristupa izveli šest tipova nereligioznih osoba i ateista⁶², te onda kvalitativnim metodama nastojali utvrditi psihološke korelate različitih tipova. Ne ulazeći u rezultate drugog, kvalitativnog dijela istraživanja, zadržat ćemo se samo na izvedenoj tipologiji u kojoj su autori uočili sljedeće tipove: intelektualni ateist/agnostik (usmjeren je na širenje vlastitih spoznaja o pitanjima religije i nereligioznosti te sklon razgovorima na tu temu), aktivist ateist/agnostik (iskazuje različite stupnjeve društvene proaktivnosti), tragač agnostik (suzdržava se od čvrste ideološke pozicije jer smatra da su ljudske spoznaje i iskustva ograničeni), antiteist (oštro suprotstavljen religiji i njezinim učenjima jer ih smatra ne samo nazadnim i ograničavajućim, nego i opasnim te aktivno djeluje kako bi ih suzbio), neteist (nevjernik je, ali ga pitanje religije ne zanima, ne doživljava ga relevantnim, kao ni bilo kakav oblik aktivnog ateizma), ritualni ateist/agnostik (premda je otvoreno nereligiozan, nalazi da su neka religijska učenja, prakse i tradicije korisne te ih upražnjava).

Ako govorimo o specifičnijim tipizacijama koje se odnose na ateizam, treba ponovo spomenuti podjelu na znanstveni i humanistički ateizam o kojoj piše LeDrew (2013b; 2015a; 2015b), gdje se znanstveni tip odnosi na pristup koji svoje uporište nalazi u Darwinovoj teoriji evolucije koju suprotstavlja religijskim tumačenjima svijeta, dok humanistički religiji prilazi kao društvenom fenomenu te sukladno s tim formira svoje ciljeve i strategije. No, Hashemi (2016) tvrdi da je podjela na znanstveni i humanistički ateizam pitanje 19. st. i za današnje okolnosti zastarjela. On, po uzoru na Baumanove dvije vrste identiteta, predlaže podjelu na dvije vrste ateista: hodočasnike i turiste. Hodočasnici ateisti odnose se na one koje svoje iskustvo doživljavaju kao potragu za istinom u koju je utkana ideja napretka, pri čemu svijet predstavlja značajnu i duboko smislenu cjelinu. S druge strane, turisti ateisti zadržavaju se na fragmentarnim iskustvima iz kojih nestaje duboke unificirajuće svrhovitosti, svijet za njih

⁶² Autori se nisu zadržavali samo aktivnim nereligioznim i ateistima (članovima organizacije) nego u istraživanje uključuju i veliki broj onih koji ne pripadaju nikakvim organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma (Silver i sur, 2014:994).

predstavlja „kombinaciju fascinantnih mjesta“ (Hashemi, 2016:57) u kojima je svrha pronaći užitek, zabavu i avanturu. Hodočasnici ateisti religiju shvaćaju kao „lažnu pretpostavku“ koja se znanstvenim činjenicama (istinom) treba opovrgnuti, dakle prisutna je jasna polarizacija na istinu i neistinu, činjenice i nepotvrđene pretpostavke pri čemu znanost odlučuje što je što, a hodočasnički ateizam zauzima prozelitizirajuću ulogu, odnosno ima agendu i nastoji proširiti svoje viđenje istine (znanstvene spoznaje). Turistički ateizam u prvi plan stavlja ljudsku subjektivnost kojoj je podređeno sve ostalo, pa svatko „postaje svoj Bog“ (Hashemi, 2016:66), a kao postmoderni fenomen, suzdržava se od procjene što je istinito, a što nije. Svrha se ne traži van svijeta ili u njemu, već unutar svakog pojedinca. Hashemi kao primjer hodočasnika ateista ističe Richarda Dawkinsa, a turista ateista Alaina de Bottona⁶³.

Od domaćih autora u socijalističkom kontekstu treba spomenuti Esada Ćimića koji u svojoj knjizi *Drama ateizacije* (1971) konstruira skalu na kojoj se nižu različiti tipovi vjernika, odnosno ateista ovisno o intenzitetu njihovih uvjerenja. Ćimić tako razlikuje na religioznoj strani teološki uvjerenog vjernika i tradicionalnog vjernika, a na nereligioznoj emotivnog (intuitivno osjeća da nema Boga te na temelju emocija gradi svoj stav koji ipak nije u stanju racionalno objasniti zbog čega je često u istupima afektivan i sklon dogmatičnosti) i racionalnog ateista (racionalnim je razmišljanjem došao do zaključka da Boga nema pa svoje stavove može racionalno i razložiti što ga čini spremnim i sposobnim za odmjerenu i intelektualnu diskusiju). Osim ovih čistih ideal-tipskih kategorija, Ćimić uvodi i nekoliko „devijantnih“: pokolebani vjernik (predstavlja granični slučaj prelaska vjernika u ateista), prividni ateist (koji je zapravo vjernik, ali se iz određenih socijalnih i psiholoških razloga predstavlja kao ateist), prividni vjernik (koji je zapravo ateist, ali se zbog određenih socijalnih i psiholoških razloga predstavlja kao vjernik), indiferentni vjernik odnosno ateist (za koje pitanja religije ili ateizma ne predstavljaju relevantna pitanja, odnosno ne pokazuju zanimanje za zauzimanje religioznih ili ateističkih uvjerenja ili osjećaja).

Čulig i sur. (2011) temeljem empirijskog istraživanja na uzorku studenata zagrebačkog sveučilišta dolaze do podjele na pet različitih tipova ateista: racionalist, pozitivist, antiteist,

⁶³ Alain de Botton je istaknuta britanska javna osoba, po obrazovanju filozof, često je prisutan u medijima te je autor brojnih bestselera u kojima piše o različitim temama na popularno filozofski način prihvatljiv širokom čitateljstvu. Jedna od njegovih knjiga *Religion for Atheists (Religija za ateiste)* promiče stav kako, premda su nadnaravne religijske tvrdnje u potpunosti netočne, nereligiozni i ateisti ipak mogu mnogo pozitivnoga naučiti od religije. Nereligiozni bi, zapravo, umjesto potpunog odbacivanja svega što je religiozno trebali probati neke elemente religije (smisao za zajednicu, održavanje dugotrajnih veza među ljudima, poštovanje prema obitelji, prevladavanje negativnih osjećaja itd.) koji im odgovaraju, odnosno religiju dekonstruirati, okupirati i eksproprijirati (Hashemi, 2016).

sudbinist i štovatelj više sile. Ateist racionalist apsolutno je siguran u nepostojanje Boga te smatra da je religija skup besmislenih postavki i logičkih nedosljednosti. Ateist pozitivist slijepo vjeruje u znanost i drži da će znanost u budućnosti dati odgovor na sva otvorena pitanja. Antireligijski orijentiran ateist ili antiteist više je usmjeren na socijalnu nego na spoznajnu razinu, odnosno važno mu je druženje s ateistima (smatra ih inteligentnijima), a ne razmišljanje o „ultimativnim pitanjima“. Ateist sudbinist vjeruje u sudbinu, a objašnjenja crpi iz horoskopa i sličnih alternativnih izvora tumačenja svijeta. Štovatelj više sile nije siguran u postojanje Boga, ali vjeruje u postojanje više sile. Autori zaključuju kako se od navedenih tipova jedino ateist racionalist može smatrati „pravim“ ateistom, dok drugi tipovi predstavljaju različite oblike alternativnih uvjerenja koja su pandan religijskom vjerovanju. Drugim riječima, radi se o ateizmima koji su vrste „zamjenske religije“ kojom pojedinci „rješavaju neke svoje ili neke grupne, odnosno općenito društvene probleme“ (Čulig et al., 2011:209). Treba istaknuti kako zaključak koji autori izvode upućuje da smatraju da je jedina „prava“ vrsta ateizma negacijski ateizam, odnosno ateizam koji se isključivo svodi na svoje određenje kao negacije teizma, ne ispunjavajući ga nikakvim drugim pozitivnim uvjerenjima. Druge vrste ateizma, temelje se također na odricanju vjere u Boga, no svoj sadržaj ne ograničavaju isključivo na tu dimenziju, odnosno uključuju i niz pozitivnih vjerovanja. Ipak, postojanje različitih alternativnih vjerovanja ne umanjuje činjenicu da pojedinac ne vjeruje u Boga, što ga čini ateistom te se ne bi moglo govoriti o postojanju „pravih“ i „krivih“ vrsta ateista.

3. EMPIRIJSKO ISTRAŽIVANJE NERELIGIOZNOSTI I ATEIZMA U HRVATSKOJ

Nakon što su izložene teorijske perspektive koje se bave nereligioznošću, potrebno je prije rezultata empirijskog istraživanja nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj skicirati (ne)religioznu situaciju hrvatskog društva i to kroz dva razdoblja koja se (osim po drugim značajnim obilježjima) razlikuju prema društvenom reguliranju i položaju (ne)religioznosti.

3.1 Društveni i povijesni kontekst istraživanja nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj

Nema sumnje da je Katolička Crkva predstavljala značajan čimbenik u procesu stvaranja i oblikovanja kolektivnog identiteta Hrvata. U dugoj povijesti života na različitim granicama katolicizam je služio kao obilježje hrvatskog identiteta i demarkacija u odnosu na drugog⁶⁴, a u socijalizmu i kao sredstvo otpora prevladavajućoj ideologiji.

Ipak, još u 19. stoljeću, u formativnom razdoblju buđenja hrvatske nacionalne svijesti, u javnom su životu Hrvatske bili prisutni snažni antiklerikalni stavovi, koje nalazimo u narativima nekih od najistaknutijih osoba toga doba, a koje se i danas smatraju ključnima u formiranju ideje hrvatske nacije. Ante Starčević (1823. – 1896.), poznat kao Otac Domovine i jedna od najvažnijih osoba nacionalne povijesti, bio je ključna figura u formiranju političkog hrvatstva i protivnik bilo koje percipirane antihrvatske tendencije na ovom području. Antihrvatske elemente nalazio je, između ostalog, i u djelovanju katoličkog klera koji je smatrao djelomično odgovornim za zapušteno stanje ruralnih područja, nepismenost i neobrazovanje puka. Rimokatolička Crkva služila je, prema njegovom mišljenju, kao sredstvo kulturalne retencije i ograničavajući faktor, što je u konačnici išlo u prilog hrvatskim opresorima. Katoličku Crkvu vidio je odgovornom i za stvaranje nacionalnog razdora među hrvatskim narodom, odnosno za podjelu na Hrvate katolike i Hrvate pravoslavce.

Izraziti antiklerikalist bio je i poznati hrvatski političar, osnivač Hrvatske pučke seljačke stranke, Stjepan Radić (1871. – 1928.). Svoju popularnost djelomično je i temeljio na kritici Crkve i svećenstva. Radić je izrazio misao vodilju svoje Pučke seljačke stranke u sljedećem navodu:

Ne pita se kako se križaš i da li se križaš s tri prsta ili s cijelom rukom, ili se možda ne križaš, jer nisi kršćanin, nego se pita kako živiš i kakav si čovjek. (Radić, 1924.)

⁶⁴ Najpoznatiji primjer povijesne vezanosti Hrvata za katoličku vjeru predstavlja fraza „predziđe kršćanstva“ kako je Hrvatska bila nazivana u višestoljetnom ratu s Osmanskim Carstvom.

Generacija političara na prijelazu 19. i 20. stoljeća bila je usmjerena na napuštanje starih kulturnih, vjerskih i političkih tradicija. Nastojanja su bila usmjerena na izgradnju nove ideologije koja se prije svega temeljila na slavenskoj solidarnosti i naglašavanju „bratstva i jedinstva“ među slavenskim narodima (pogotovo Srbima i Hrvatima), a svoj je politički izraz našla je u stvaranju jugoslavenske zajednice naroda. Hrvatska je bila dio te zajednice najprije u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca nakon I. svjetskog rata, zatim Kraljevini Jugoslaviji 1929. godine i na kraju, nakon 2. svjetskog rata, SFR Jugoslavije koja je, pod komunističkom vlašću, trajala do 1991.

Govoreći o položaju religije i nereligioznosti/ateizma u suvremenom hrvatskom kontekstu prije svega treba razgraničiti dva različita vremenska razdoblja u kojima se potpuno mijenja društvena pozicija i viđenje ovih fenomena. Radi se o socijalističkom i postsocijalističkom periodu. U razdoblju socijalizma u Hrvatskoj je prevladavajući ideološki obrazac bio usmjeren protiv religije i religijskih zajednica, a institucionalni konformistički obrasci ateizma i nereligioznosti zagovarali su se u javnoj domeni. Početkom devedesetih godina dvadesetog stoljeća Hrvatska je, kao dio Jugoslavije, slijedila put ostalih komunističkih zemalja nakon pada Berlinskog zida, koje su doživjele slom sustava. Promjene koje su uslijedile nisu bile samo političke, nego i ekonomske, ideološke, kulturne i duboko strukturne naravi. Osim procesa raspada komunističkog sustava, dezintegracija Jugoslavije je (uslijed pobune lokalnog srpskog stanovništva, podržanog od strane službene srpske vlasti) bila praćena i agresijom na Hrvatsku 1991. godine. U dramatično izmijenjenim okolnostima i religija mijenja svoju poziciju u društvenom životu. Religija i Crkva ulaze u javnu sferu, sudjeluju u oblikovanju odnosa na različitim razinama društva (u javnom životu, medijima, obrazovnom sustavu), a građani iskazuju vrlo visoku razinu konfesionalne (izrazito većinski i dominantno katoličke) te religijske identifikacije.

Međutim, navedeni društveni konteksti nisu jednoznačni niti su religioznost i nereligioznost u tim kontekstima predstavljale homogene fenomene. Najprije će ukratko biti opisan položaj religije i nereligioznosti/ateizma u socijalističkom periodu uz pregled odabranih indikatora religioznosti, a potom će opširnije biti prikazano postsocijalističko razdoblje i suvremene prilike.

3.1.1 Socijalističko razdoblje

Nakon dolaska na vlast u Hrvatskoj potkraj Drugog svjetskog rata, komunistički sustav ističe ateizam kao svoj službeni stav. Slijedeći Marxov koncept historijskog materijalizma

prema kojemu sva društvena nadgradnja reflektira nejednakost i nepravdu društvene baze (proizvodnih ekonomskih odnosa), komunistička ideologija zauzima antagonistički stav prema religiji, doživljavajući je kao simbol starog poretka, lažnu svijest i legitimatora ugnjetavanja. Nereligioznost i ateizam pri tome predstavljaju temeljni element procesa čovjekova razotuđenja i vraćanja istinskoj, dostojanstvenoj čovjekovoj prirodi. King (1975) ističe tri osnovna žarišta na kojima se ispoljavaju animoziteti između komunističke države i crkve. Prvi se odnosi na sukob između dviju ideologija ili tumačenja svijeta (komunističkog i religijskog) u nastojanju utjecaja na narod, odnosno ideološkog opravdanja svog postojanja. Stoga se komunizam i može promatrati kao religija (Riklin, 2010), odnosno kao svjetovna religioznost marksističke eshatologije (Jukić, 1994:367). Iz toga slijedi drugi razlog koji se tiče nastojanja komunističke partije da podčini sve institucije u društvu kako bi „eliminirala bilo kojeg ozbiljnog rivala“ za postizanje društvene moći (King, 1975:326). Ovaj se „sukob“ vodio različitim intenzitetom u pojedinim razdobljima, ali i u kontekstualno različitim okolnostima, odnosno tipovima komunističkog uređenja, te je, stoga, imao i različite ishode u pojedinim državama. Treću točku sukoba King identificira u, za ove prostore specifičnom, povezivanju religije i nacije pri čemu religija zadobiva odlučujuću ulogu kao zaštitnica nacije i nacionalnosti.

Nakon dolaska na vlast u Hrvatskoj odnos nove ideologije prema simbolima starog poretka (među kojima je bila i religija i crkva) bio je suroviji i uključivao je kazneni progon svećenika⁶⁵ i nekih vjernika, zatvaranje crkvenih zgrada, nacionalizaciju crkvene imovine, ukidanje vjeronauka iz javnih škola, raskid diplomatskih odnosa sa Svetom Stolicom 1952. godine itd. (Zrinščak, 2004:223-224). U drugoj fazi, nakon etabliranja sustava, situacija se stabilizirala, ali religija je i dalje percipirana kao nazadna, primitivna, na nju se gleda s nepovjerenjem i nastoji potisnuti iz društva.

Treba istaknuti da je na formalno-pravnoj razini postojao različit odnos službene države i Komunističke partije u odnosu na religiju i crkvu (King, 1975). Tako je na državnoj razini, Ustav jamčio religijska prava i slobode, ali istovremeno i naglašavao odvojenost crkve i države, te je suzbijao bilo kakvu manifestaciju religije u obrazovnom sustavu, medijima i sl. S druge strane Partija je imala javnu misiju da aktivno radi na suzbijanju religije i propagiranju ateizma. Religija je na taj način potisnuta u sferu privatnosti, nevidljiva i irelevantna za društvo u cijelosti, a nereligioznost i ateizam, kao službeni stav vladajuće strukture i konformistički obrazac koji se slijedio, bili su propagirani kroz medije, obrazovni sustav i javni diskurs. Stoga

⁶⁵ Najpoznatiji je u tom smislu slučaj zatvaranja i suđenja ondašnjeg zagrebačkog nadbiskupa, kardinala Alojzija Stepinca, 1946. godine.

je religija postojala u „dvostrukoju realnosti“ (Zrinščak i sur., 2014:133), odnosno stvorena su, kako Vrcan tvrdi, dva paralelna sustava simboličke vrijednosti ili dvije paralelne kulture, koje su postojale jedna nezavisno od druge, jedna u javnoj sferi, propagirana, nametnuta i legitimirana od strane službene vlasti i druga, neinstitucionalna, alternativna, privatna, svojevrsna „tolerirana opozicija“ koja je poslužila kao zaštitnik i čuvar tradicionalnih i nacionalnih vrijednosti (Vrcan, 1986). Religija ostaje u razdoblju socijalizma jedini sustav koji službena vlast ne uspijeva kontrolirati iznutra, nego samo izvanjski potiskivati iz javosti (kako to Vrcan slikovito opisuje „kao strano tijelo“) i oduzimati društvenu relevantnost. Budući da se pluralizam ne tolerira, religija je tako jedini izvansistemski „balon“ koji, premda marginalan, nudi alternativu i ima sposobnost da okuplja ljude na simboličkim i svjetonazorskim osnovama drukčijima od službenih.

Jukić (1994), govoreći o sukobu dviju ideoloških pozicija – religijske i komunističke, zaključuje kako je „u pitanju bio sudar dviju doista različitih religija s potpuno suprotnim vjerovanjima, dogmama, etikama, obredima, teologijama, eshatologijama, apokalipsama, ustanovama i masovnim pristalicama“. Autor smatra da je sudar djelovao na učvršćenje identitetske osnove obaju zajednica, pri čemu obje u svom javnom očitovanju uzimaju kolektivističku formu. S druge strane, u privatnoj sferi, obrasci tradicionalne religioznosti nastavili su se prenositi, najčešće u okviru nuklearne obitelji, odnosno kroz primarnu religijsku socijalizaciju. Religija u „dvostrukoju realnosti“ tako nastavlja postojati kao oblik otpora, „borbena, snažna, izdržljiva i pravovjerna“, ali istovremeno masovna, kolektivistička i pučka pojava koja se očitovala u organiziranju hodočašća, slavljanja svetaca zaštitnika, blagdanskim skupovima, provođenju lokalnih religijskih tradicija i sl. (Jukić, 1994:366). Međutim, službeni stav vladajuće partije propagiranjem i favoriziranjem nereligioznosti i ateizma pružao im je poziciju legitimnosti i hegemonije u društvu općenito, ali i u službenim institucionalnim strukturama posebno (Vrcan, 1986) te tako nametao konformistički obrazac. Iako je jugoslavenski tip komunizma bio nešto blažeg tipa od onih u drugim komunističkim zemljama, ipak je samo do određene mjere tolerirao javno i društveno iskazivanje religije pa u tom smislu religiozne osobe nikad nisu bile u potpunosti ravnopravne s građanima koji su imali nereligiozna ili ateistička uvjerenja te su tretirane, manje ili više, kao građani drugog reda (Zrinščak i sur., 2014:133).

Empirijski podaci iz razdoblja socijalizma daju uvid u situaciju i promjene koje su se odvijale u okviru nereligioznosti i ateizma bivše Jugoslavije. Ti su empirijski podaci rijetki i

sporadični te se pojavljuju tek od kasnih šezdesetih godina dvadesetog stoljeća⁶⁶. Popisi stanovništva, osim onoga iz 1953., nisu bilježili podatke o religiji (sve do 1991.). Ovaj prikaz, temelji se prije svega na tekstu koji je Marinović Jerolimov objavila u zborniku *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma II* iz 1993. godine. Autorica je objedinila na jednom mjestu različita empirijska istraživanja religioznosti i nereligioznosti koja su provedena u razdoblju socijalizma na području zagrebačke regije i na nacionalnoj razini i na taj način nam omogućila uvid u podatke o ovim pojavama u navedenom razdoblju.

3.1.1.1 Empirijski podaci o nereligioznosti i ateizmu iz socijalističkog perioda

Krenuvši od (ne)religijske samoidentifikacije⁶⁷ odrasle populacije starije od 18 godina Marinović Jerolimov (1993) pokazuje da prema podacima za Hrvatsku i za zagrebačku regiju nije nikad zabilježeno manje od 35% religioznih građana⁶⁸. Podaci su prikazani u tablici 2. Religiozna orijentacija dominantna je 1972., ali ova kategorija se sustavno smanjuje u sljedećim istraživanjima (u zagrebačkoj regiji pada s 43% iz 1972. na 35% u 1988.) da bi 1989. uslijedio svojevrsni obrat, odnosno opet porast broja religiozno samodeklariranih (na 46% u zagrebačkoj regiji). U suprotnom smjeru se kretala kategorija nereligiozno orijentiranih: raste do 1989., a onda se smanjuje: 1972. iznosi 35%, do 1988. narasla je na 44%, a 1989. se opet smanjuje na 36%. U svim istraživanjima najbrojnija, ali ne i većinska, kategorija „nereligioznih koji nemaju ništa protiv religije“ još zornije pokazuje ove promjene: raste s 26% iz 1972. na 40% 1988. te

⁶⁶ Uskoro nakon svog ustanovljenja u sklopu Sveučilišta u Zagrebu 1964., Institut za društvena istraživanja (IDIS) počeo je provoditi empirijska istraživanja religioznosti i nereligioznosti. Autorica je u svom radu koristila podatke iz nekoliko istraživanja koja nisu u svim aspektima komparabilna, no pružaju uvid u opće stanje (ne)religioznosti. Također valja napomenuti da na razini Hrvatske gotovo dva desetljeća nisu provedena istraživanja tradicionalne religioznosti. Stoga su podaci o (ne)religioznosti na nacionalnoj razini nadopunjeni podacima iz istraživanja religioznosti u zagrebačkoj regiji kako bi se stekao bolji uvid. Istraživanja iz koji su podaci ovdje prikazani odnose se na: Rasprostranjenost religioznosti na području zagrebačke regije iz 1968. godine, Manifestacija religioznog ponašanja (zagrebačka regija) iz 1972. godine; Religijska situacija na području zagrebačke regije iz 1982. godine; Istraživanja javnog mnijenja u Zagrebu 1987., 1988., i 1989. godine; Sociokulturni razvoj (na razini Hrvatske) iz 1984. godine i Društvena struktura i kvaliteta života (na razini Hrvatske) iz 1989. godine. Sva istraživanja proveo je IDIS.

⁶⁷ Skala ponuđenih odgovora na pitanje odnosa prema religiji sadržavala je sljedeće moguće odgovore: 1. Uvjereni sam vjernik i prihvaćam sve što moja vjera uči; 2. Religiozan sam, premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči; 3. Nisam siguran vjerujem li ili ne; 4. Prema religiji sam ravnodušan; 5. Nisam religiozan, iako nemam ništa protiv religije; 6. Nisam religiozan i protivnik sam religije.

⁶⁸ Religioznom orijentacijom obuhvaćene su prve dvije kategorije „Uvjereni sam vjernik i prihvaćam sve što moja vjera uči“ i „Religiozan sam, premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči“, a nereligioznom posljednje dvije „Nisam religiozan, iako nemam ništa protiv religije“ i „Nisam religiozan i protivnik sam religije“. Autorica navodi da se pojmovi religiozna i nereligiozna orijentacija koriste kako bi se sažeto označile kategorije, a ne u smislu vrijednosnih orijentacija i sl.

ponovo pada na 34% 1989. godine. Kategorija „protivnika religije“ (koja nije nikad iznosila preko 10% ispitanika), također se značajno smanjuje i 1989. iznosi tek 2% (u zagrebačkoj regiji, ali i na nacionalnoj razini). Podaci za Hrvatsku pokazuju vrlo mala odstupanja ako ih usporedimo s podacima za zagrebačku regiju u odgovarajućim godinama⁶⁹.

Tablica 2. Religijska samoidentifikacija u Zagrebu (1972. i 1982.) i u Hrvatskoj (1984. i 1989.)

Religijska samoidentifikacija	ZAGREB					HRVATSKA	
	1972.	1982.	1987.	1988.	1989.	1984.	1989.
	%	%	%	%	%	%	%
Uvjereni vjernik	19	16	15	13	22	11	14
Religiozan	24	23	23	22	24	25	27
Nesiguran	12	10	6	10	9	12	11
Ravnodušan	10	8	15	12	9	11	11
Nereligiozan	26	36	36	40	34	35	35
Protivnik religije	9	7	4	4	2	7	2

Izvor: Marinović Jerolimov (1993)

Kad govorimo o konfesionalnoj samoidentifikaciji prvi podaci kojima raspolažemo na nacionalnoj razini su oni iz popisa stanovništva iz 1953. godine. Prema ovom popisu u Hrvatskoj je visoka razina konfesionalne opredijeljenosti, a zabilježeno je 73,9% katolika, 11,3% pravoslavaca i 12,5% stanovništva bez religije. Podaci koje je sintetizirala Marinović Jerolimov pokazuju da je konfesionalna pripadnost u zagrebačkoj regiji bila visoka (tablica 3) i da se 96% ispitanika 1968. godine izjasnilo da pripada nekoj, uglavnom katoličkoj konfesiji (86%). Postotak ispitanika koji se opredjeljuje konfesionalno bilježi stabilan pad do 1987. godine (na 66%), da bi prema podacima iz 1989. godine bio zabilježen opet porast konfesionalnog izjašnjavanja.

Tablica 3. Konfesionalna samoidentifikacija u zagrebačkoj regiji 1968. do 1989.

	Konfesionalna pripadnost	Katolici	Drugi	Bez konfesionalne pripadnosti
	%	%	%	%
1968.	96	86	10	4
1972.	94	86	8	6
1982.	85	75	10	15
1987.	66	63	3	34
1989.	80	74	6	20

Izvor: Marinović Jerolimov (1993)

⁶⁹ Veće odstupanje prisutno je u kategoriji uvjerenih vjernika, no autorica ističe kako je uzorak u ovom istraživanju bilo radno aktivno stanovništvo, dakle isključeni su umirovljenici i domaćice (inače visoko religiozne kategorije) što je vjerojatno utjecalo na dobivene podatke.

U svim istraživanjima katolici predstavljaju dominantnu i većinsku kategoriju, a pad postotka konfesionalnog samoizjašnjavanja povezan je prije svega s porastom unutar kategorije bez konfesionalne pripadnosti. Podacima o konfesionalnoj samoidentifikaciji na nacionalnoj razini raspoložemo ponovo 1989. godine, kad je zabilježeno 70% katolika, 12% pripadnika drugih konfesija i 18% bez konfesionalne pripadnosti, što su podaci koji ne odstupaju previše od onih za zagrebačku regiju iz iste godine. Visoki postotak konfesionalne pripadnosti sugerira nam da se određeni broj osoba koje su se samodefinirale kao nereligiozne konfesionalno opredijelio. Marinović Jerolimov (1993) ukrstivši podatke o konfesionalnoj identifikaciji i religijskoj orijentaciji ispitanika (tablica 4) potvrđuje ovu pretpostavku. U kategorijama nereligioznih i protivnika religije zabilježen je pad konfesionalnog opredjeljivanja u razdoblju od 1972. do 1987., a 1989. ponovo porast.

Tablica 4: Konfesionalna pripadnost nereligiozno orijentiranih u zagrebačkoj regiji (1972. – 1989.)

%	Nereligiozni			Protivnici religije		
	Katolici	Ostali	Bez konfesionalne pripadnosti	Katolici	Ostali	Bez konfesionalne pripadnosti
1972.	78	11	11	50	27	23
1982.	59	13	28	28	20	52
1987.	30	2	68	5	2	93
1989.	46	9	45	36	18	46

Izvor: Marinović Jerolimov (1993)

Iz navedenih podataka jasno je, dakle, da u Hrvatskoj postoji, čak i među nereligioznom populacijom, određeni osjećaj tradicionalnog pripadanja nekoj konfesiji. Šundalić (1999:55-56) navodi kako se konfesionalno samoodređivanje često temelji i na sekularnim elementima, odnosno ono može biti potvrda nacionalnog (proizlazi iz povijesne povezanosti religije i nacije na ovim prostorima), izraz tradicije (tradicionalne pripadnosti obitelji i/ili narodu), odraz konformizma (subjektivno prilagođavanje dominantnim društvenim obrascima) i drugih svjetovnih motiva, što su sve uzroci koji mogu biti lišeni vjerničkog karaktera konfesionalne pripadnosti. Sukladno tome nereligiozni ističu u visokom postotku konfesionalnu pripadnost (uglavnom katoličku) svojih roditelja, naročito majki (Marinović Jerolimov, 1993). Podaci su prikazani u tablici 5. Iz prikazanih se podataka može zaključiti da postoje određene razlike između pojedinaca koji su se deklarirali kao nereligiozni i onih koji su protivnici religije. Naime, osim što manje roditelja među protivnicima religije iskazuje konfesionalnu pripadnost,

manje je i katolika. Ujedno možemo primijetiti i trend opadanja konfesionalnog izjašnjavanja roditelja prema podacima iz 1982. godine.

Tablica 5. Konfesionalna pripadnost roditelja nereligiozno orijentiranih u zagrebačkoj regiji 1972. i 1982.

	%	Majka			Otac		
		Katolici	Ostali	Bez konfesije	Katolici	Ostali	Bez konfesije
1972.	Nereligiozni	84	12	4	83	12	5
	Protivnici religije	65	28	7	59	29	12
1982.	Nereligiozni	73	16	11	69	15	16
	Protivnici religije	52	22	26	48	17	35

Izvor: Marinović Jerolimov (1993)

Marinović Jerolimov nadalje ističe kako je između 30% i 60% nereligioznih primilo vjersku pouku u okviru bliže obitelji (to su uglavnom činili ženski članovi obitelji, majke i bake, a očevi u manjoj mjeri). Nereligiozni koji nemaju ništa protiv religije nisu poučavani protiv vjere, a protivnici religije vrlo malo (to su uglavnom činili očevi i to prema podacima iz 1972. njih 13%, a 1982. tek 4%). Podaci su prikazani u tablici 6.

Tablica 6. Vjerska pouka u obitelji nereligiozno orijentiranih u zagrebačkoj regiji 1972. i 1982.

	%	Otac		Majka		Baka	
		Nereligiozni religije	Protivnici religije	Nereligiozni religije	Protivnici religije	Nereligiozni religije	Protivnici religije
1972.	Da	32	16	52	34	49	37
	Protiv	0	13	0	8	0	5
	Nije bilo govora	68	72	48	58	51	58
1982.	Da	34	20	50	33	61	53
	Nereligiozno*	25	38	19	31	13	21
	Protiv	1	4	1	3	0	0
	Nije bilo govora	40	38	30	33	26	26

Izvor: Marinović Jerolimov (1993)

*odgovor nereligiozno nije bio ponuđen u istraživanju iz 1972. godine

Zaključno autorica potvrđuje tvrdnje Esada Ćimića (1971:167):

- iz homogeno ateističkih obitelji - djeca su u pravilu ateisti;
- iz homogeno religijskih obitelji – djeca su u pravilu religiozna;
- iz mješovitih obitelji (religijsko-ateističkih) - djeca su u pravilu pokolebana ili pak ateisti (radi se najčešće o obiteljima u kojima je figura oca dominantna, a otac je u pravilu ateist)

Osim iskazivanja konfesionalne pripadnosti među nereligiozno orijentiranim pojedincima, zanimljivo je i da na razini vjerovanja 6% ovih ispitanika iskazuje da vjeruje u Boga, a 25% tvrdi da nisu sigurni postoji li Bog. Oko 8% nereligioznih ispitanika ponekad ide u crkvu, a nešto više od 25% redovito slavi velike vjerske blagdane (Marinović Jerolimov, 1993). Ovi podaci ukazuju da je nereligioznost i ateizam (slično kao i religioznost) u Hrvatskoj izrazito heterogena pojava, odnosno da obuhvaća različite interpretacije na individualnoj razini i značajna odstupanja na razini vjerovanja i religijskih praksi.

Marinović Jerolimov (1993) analizirajući sociodemografska obilježja nereligioznih osoba u razdoblju socijalizma zaključuje kako se radi više o muškarcima, iako je prisutan snažan trend izjednačavanja među spolovima pa je na području zagrebačke regije 1989. godine udio muškaraca i žena među nereligioznima bio gotovo sasvim izjednačen. Riječ je o osobama mlađe životne dobi koje u svim promatranim istraživanjima prednjače u broju nereligiozno orijentiranih, osim 1989. kad kod svih dobnih grupa opada udio nereligiozne orijentacije (kod mladih na 32% na području zagrebačke regije) te se one ujednačavaju u odnosu na religiozno i nereligiozno opredjeljenje (izuzetak je najstarija dobna skupina kod koje prevladava religiozno opredjeljenje). Nereligiozno orijentirani porijeklom su uglavnom iz urbanih sredina (podaci iz 1989. ukazuju da se ujednačavaju razlike između sela i grada s obzirom na (ne)religioznu opredijeljenost, no ispitanici iz urbanih sredina i dalje u većem postotku imaju nereligioznu orijentaciju). Nereligiozno opredijeljeni prema podacima imaju bolje imovinsko stanje, a razlike u udjelu religioznih i nereligioznih boljeg materijalnog stanja smanjuju se prema podacima iz 1989. Nereligiozno opredijeljeni uglavnom su višeg stupnja obrazovanja u svim istraživanjima do 1989., kad se događa promjena u smislu ujednačavanja udjela religioznih i nereligioznih među ispitanicima s višim stupnjevima obrazovanja, dok su među slabije obrazovanim ispitanici religiozne orijentacije u svim istraživanjima bili većinska kategorija. Nereligiozni ispitanici uglavnom su prema podacima zauzimali viši položaj u društvenoj strukturi, pri čemu se ističu vojna lica i osoblje zaštite koji iskazuju izrazito visoki postotak nereligiozno orijentiranih te domaćice i radnici kao dominantno religiozno orijentirani. Unutar kategorija ostalih zanimanja, smanjuju se razlike u udjelu nereligioznih i religioznih prema podacima iz 1989. godine.

Promjene broja religiozno i nereligiozno orijentiranih koje se događaju potkraj osamdesetih godina prošloga stoljeća ukazuju na početak procesa koji možemo u najširem smislu nazvati oživljavanje ili revitalizacija religije, desekularizacija ili resakralizacija. Trendove oživljavanja religije možemo pratiti u kasnim osamdesetim ne samo u komunističkim (ili

postkomunističkim) zemljama, nego i u nekim zapadnim društvima. Ovaj proces odnosi se na promjenu društvene uloge, prisutnosti i vidljivosti religije koja postaje važan čimbenik u javnom životu (Berger, 1999; Casanova, 1994; Heelas i sur., 2003), ali i na generalni zaokret od sekularizacije prema njoj suprotnim tendencijama na svim razinama društva. Osamdesetih su godina, dakle, na temelju empirijskih istraživanja u Jugoslaviji (preciznije u Hrvatskoj i Sloveniji) zamijećeni procesi koji upućuju na rast i jačanje religioznosti prema svim indikatorima te potaknuli sociologe da govore o krizi nereligiozne orijentacije (Roter, 1988), deideologizaciji društvenog odnosa spram crkve i religije (Vrcan, 1986) ili naprosto općoj krizi komunističkog sustava (Zrinščak, 2004) odnosno regeneraciji društva nakon nasilnih komunističkih intervencija (Tomka, 1991). U tom je razdoblju već bilo izvjesno da je slom komunizma na vidiku, te je moguće da se pojedinci iz brojnih različitih razloga okreću religiji i izražavaju svoju konfesionalnu pripadnost. U svakom slučaju, postkomunističko razdoblje u Hrvatskoj u okviru sociologije religije najčešće se interpretira unutar općeg koncepta revitalizacije religije (Črpić i Zrinščak, 2014:13).

3.1.2 Postsocijalistički okvir – procesi deprivatizacije i (de)sekularizacije

Nakon opsežnih, naglih i turbulentnih promjena društvene strukture uslijed pada komunizma, ali i dramatičnih ratnih zbivanja koja su uslijedila u Hrvatskoj (i kasnije u Bosni i Hercegovini i na Kosovu), hrvatsko društvo nalazi se u svojevrsnom stanju anomije (Nikodem, 2004:263; Tomka, 1991). Društvena konsolidacija temelji se na homogenizaciji u nacionalnom i religijskom smislu. U takvim okolnostima novostvorene političke elite svoj legitimitet, kao i legitimitet novog društvenog sustava jednim dijelom temelje na religiji, kao povijesnom čuvaru tradicionalnih vrijednosti i hrvatskog nacionalnog i grupnog identiteta. Budući da je Crkva (ovdje se prvenstveno misli na Katoličku Crkvu) bila jedini institucionalni oponent komunističkog sustava, u promijenjenim okolnostima ona, riječima Ferrarija (1995:802), „naplaćuje dividende“ te pozicije. Religija i Crkva pri tome radikalno mijenjaju svoju društvenu poziciju, izlaze iz „nerelevantnosti“ i ulaze u javnu sferu s ciljem da se pozicioniraju kao važan čimbenik na različitim razinama i u različitim sferama društva (od javnog prostora, medija, odgoja i obrazovanja, obitelji itd.). Na taj način povijesna veza između religijskog i nacionalnog⁷⁰ dovodi do revitalizacije religije općenito u postsocijalističkim zemljama

⁷⁰ Događaju se procesi *sakralizacije nacije* i *nacionaliziranja religije* (SchulzeWessel, prema Markešić, 2010). Markešić (2010) analizira ove procese na prostoru Bosne i Hercegovine.

(Borowik i Babinski, 1997; Tomka, 1995), ali i do snažne mobilizacije religijskog simboličkog repozitorija u političke svrhe („Bog i Hrvati“) (Vrcan, 2003).

Proces revitalizacije religije započet osamdesetih godina dvadesetog stoljeća nastavlja se u pravcu retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije (Vrcan, 1999). Zrinščak (2007) tvrdi kako se u Hrvatskoj religija oblikuje u dvije specifične javne uloge. Prva se odnosi na religiju kao nadsvođujući kulturni i simbolički sustav, neku vrstu hrvatskog „svetog baldahina“ koji služi kao identifikacijski okvir apsolutnoj većini stanovništva (dok istodobno ne mora odražavati jednako visoke indikatore religioznosti na individualnom nivou). Druga se odnosi na činjenicu da zbog specifičnih povijesnih i ratno-tranzicijskih okolnosti religija zadobiva distinktivnu političku dimenziju, odnosno vezuje se uz konkretne političke stavove. Ove dvije različite pojavnosti religije u Hrvatskoj očituju se u nizu nekonzistentnosti „između identiteta i svakodnevnog života“ (Črpić i Zrinščak, 2005), a vidljive su iz empirijskih podataka koji upućuju na njihov međusobni raskorak i tenzije.

Uz religiji naklonjenu vladajuću političku strukturu devedesetih godina prošlog stoljeća stvaraju se zakonski okviri koji će odrediti položaj religije i Crkve u budućnosti, a to su prije svega Ustav RH, Vatikanski ugovori koje je država potpisala sa Svetom Stolicom u razdoblju od 1996. do 1998. godine, te Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica iz 2002. godine. Prema zakonskoj legislativi u Hrvatskoj je prisutno hijerarhiziranje religijskih zajednica koje odražava njihov različit društveni značaj i vidljivost (Zrinščak, 2007:141) unatoč ustavnoj odredbi o jednakosti.

Zbog navedenih promjena početkom devedesetih jasno je da se društveni položaj, kao i društvena poželjnost kategorija religioznog i nereligioznog/ateističkog mijenja. Religija se (prvenstveno većinska) ne samo deprivatizira, nego i se u ideološkom smislu pozicionira kao relevantan javni čimbenik. Javni diskurs (dijela klera, nekih političara, prvenstveno desno orijentiranih i nekih drugih javnih osoba) do danas često ističe antikomunističke poruke koje se dijelom tiču i ondašnjeg ideološki propagiranog ateizma.

Sve do sad navedeno:

- religija kao simboličko-identifikacijski sustav prepoznavanja,
- veza religijskog i nacionalnog,
- veza religijskog i političkog,
- snažna društvena, pa i privilegirana, pozicija (katoličke) religije (proizašla iz zakonskih okvira ali i specifične pozicije u komunizmu, te legitimirajuće funkcije za novi sustav),

- čest društveni javni antikomunistički diskurs koji se konotativno proteže na nereligioznost i ateizam

utječu na činjenicu da se nereligiozni građani i ateisti osjećaju na određeni način diskriminirano. Iako ne možemo govoriti o razini diskriminacije koja bi bila sustavno i institucionalno provođena (kakva je bila za religiozne građane u komunizmu), određena doza stigme je prisutna. Naime, unutar kulturalno-simboličkog univerzuma koji „normalizira kršćanske vrijednosti kao intrinzične“ (Adams, prema Fazzino i sur., 2014:174) i tako stvara tzv. kulturu „kršćanske hegemonije“, na specifičan način se percipiraju određene društvene grupe (ateisti, LGBT zajednica). O percepciji vlastitog položaja kao nejednakog i diskriminiranog svjedoči i pojava organiziranja nereligioznih građana i ateista u različite formalne i neformalne grupe s ciljem zaštite i promocije svojih prava, ali i konkretni događaji npr. prilikom pokušaja organiziranja Ateističke autobusne kampanje u Zagrebu (Marinović Jerolimov i Hazdovac Bajić, 2017). Istraživanje koje su proveli Ančić i Puhovski (2011) među roditeljima djece koja ne pohađaju nastavu vjeronauka u osnovnoj školi također upućuje na određene elemente diskriminacije kojoj su takva djeca izložena (od strane vršnjaka ili škole koja, kao i šire društvo, religioznost uzima kao normativnu poziciju).

3.1.3 Empirijski podaci o religioznosti u postsocijalističkom razdoblju

U nizu istraživanja koja su provođena od devedesetih godina prošlog stoljeća, unatoč različitim metodologijama, uzorcima i instrumentima, podaci o religioznosti u Hrvatskoj ukazuju na visoku razinu religioznosti prema svim indikatorima mjerenja (Baloban i Črpić, 2000; Baloban, Hobljaj, Crnić, 2010; Baloban, Štengl, Crnić, 2014; Črpić i Zrinščak, 2005; 2010; 2014; Marinović Jerolimov, 1999; 2005; Nikodem, 2004; 2011, Nikodem i Zrinščak, 2012.). Davie (2000) i Črpić i Zrinščak (2005) smještaju Hrvatsku među najreligioznije države u Europi, iza Poljske, Rumunjske, Malte, Portugala, Italije i Irske. Črpić i Zrinščak (2014) uspoređivali su Hrvatsku s trinaest odabranih zemalja: državama bivše Jugoslavije (Slovenija, Crna Gora, Bosna i Hercegovina, Makedonija, Srbija i Kosovo), državama bivše Austro-Ugarske Monarhije (Austrija, Mađarska, Češka i Slovačka) te Hrvatskoj bliskim katoličkim državama (Italijom i Poljskom). Autori su u ovoj komparativnoj studiji zaključili kako se i među ovim zemljama Hrvatska nalazi među religioznijima, iza Poljske, Kosova, BiH i Italije.

3.1.3.1 Konfesionalna pripadnost

Podaci o konfesionalnoj opredijeljenosti zabilježeni u popisima stanovništva Hrvatske ukazuju da je ona u hrvatskom društvu gotovo potpuna i, premda bilježi blagi pad, stabilna je iznad granice od 90% ukupne populacije. Apsolutno najdominantnija kategorija katolika u razdoblju od 1991. do 2001. raste za 10 postotnih poena i do 2011. ostaje relativno stabilna. Promjena broja katolika zabilježena u međupopisnom razdoblju od 1991. do 2001. praćena je gotovo jednakom promjenom suprotnog predznaka u kategoriji ostalih konfesija. Dakle, porast broja katolika odvija se uglavnom „na račun“ opadanja broja pripadnika ostalih konfesija, što je zasigurno rezultat homogenizacije stanovništva i migracija u ratnom i poslijeratnom periodu. Dio populacije koji ne izražava konfesionalnu pripadnost ima tendenciju blagog porasta, od 4% na 7%. Podaci su prikazani u tablici 7.

Tablica 7. Podaci o konfesionalnoj pripadnosti u Hrvatskoj od 1991. do 2011.

	Konfesionalna pripadnost	Katolici	Drugi	Bez konfesionalne pripadnosti
	%	%	%	%
1991.	96	78	18	4
2001.	94	88	6	6
2011.	93	86	7	7

Izvor: Popisi stanovništva 1991, 2001., 2011.

Europsko istraživanje vrijednosti u Hrvatskoj je za sad provedeno u dva navrata 1999. i 2008. Prvi krug EVS-a iz 1999. bilježi 86,8% katolika što je podatak koji ne odstupa previše od onoga dobivenog popisom stanovništva iz 2001. U drugim kategorijama, međutim, dolazi do odstupanja⁷¹. Pripadnika ostalih konfesija zabilježeno je 1,9%, što je manje nego u popisu stanovništva. Istovremeno je zabilježen i nešto veći udio osoba koje se nisu konfesionalno odredile - 11,3%. Drugi krug EVS-a iz 2008. godine zabilježio je 80,6% katolika, 3,7% pripadnika ostalih konfesija i 15,7 konfesionalno neopredijeljenih. Podaci su prikazani u tablici 8.

Tablica 8. Podaci o konfesionalnoj pripadnosti u Hrvatskoj 1999. i 2008.

	Konfesionalna pripadnost	Katolici	Drugi	Bez konfesionalne pripadnosti
	%	%	%	%
1999.	88,7	86,8	1,9	11,3
2008.	84,3	80,6	3,7	15,7

Izvor: EVS, 1999. i 2008.

⁷¹ Ova su odstupanja vjerojatno rezultat uzorkovanja i metodologije istraživanja. Opširnije u Črpić i Zrinščak (2005:57-58).

I prema podacima dobivenim u drugim istraživanjima⁷², a treba napomenuti da su tabličnim prikazima međusobno uspoređivani samo podaci iz istraživanja koja su koristila iste instrumente i metode uzorkovanja, broj katolika u hrvatskom društvu relativno je stabilan i kreće se između 80% i 90% stanovništva. Udio pripadnika drugih konfesija kreće se u rasponu od 1,4% (Aufbruch, 1997.) do 6,7% (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj, 2004.). S druge strane broj onih koji su konfesionalno neopredijeljeni kreće se između 3,5% (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj, 2004.) i 15,7% (EVS, 2008.), odnosno pokazuje nešto veću varijabilnost ovisno o istraživanju.

Zanimljivo je pogledati i konfesionalnu samoidentifikaciju nerelegioznih osoba prema kojoj se među njima najveći dio ipak konfesionalno opredjeljuje i to kao katolici (45,4%), pravoslavci (8,5%) i pripadnici drugih konfesija (2,4%), dok ih se 43,8% konfesionalno ne opredjeljuje (tablica 9).

Tablica 9. Nerelegiozni prema konfesionalnoj pripadnosti

	Bez konfesionalne pripadnosti	Katolici	Pravoslavni	Ostali
%	43,8	45,4	8,5	2,4

Izvor: ISSP, 2008. (<http://www.gesis.org>)

Što se tiče odgoja u vjeri, više od 50% nerelegioznih odgojeno je u katoličkoj vjeri, a oko 40% nije odgajano u vjeri (podaci su prikazani u tablici 10). Iz ovih podataka možemo zaključiti da se nerelegiozni uglavnom konfesionalno opredjeljuju u skladu s obiteljskom, kulturološkom pripadnošću određenoj religijskoj tradiciji. Prema podacima 30% nerelegioznih odlazilo je u crkvu jednom mjesečno i češće u dobi od 11-12 godina. Otac ispitanika u oko 60% slučajeva nije nikad odlazio u crkvu, dok je u slučaju majčinog neodlaska u crkvu taj postotak manji i iznosi 45%.

Tablica 10. Nerelegiozni prema vjeri u kojoj su odgojeni

	Bez vjerskog odgoja	Katolička vjera	Pravoslavna vjera	Ostale
%	40,5	50,4	7,6	1,6

Izvor: ISSP, 2008

⁷² Istraživanja čiji su rezultati promatrani odnose se na: Društvena struktura i kvaliteta života (1996.), Aufbruch (1997. i 2007.), Europsko istraživanje vrijednosti, odnosno European Values Survey (1999. i 2008.), Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj (2004.), Modernizacija i identitet hrvatskog društva (2004. i 2010.) i International Social Survey Program - ISSP (2008.).

Osim konfesionalne pripadnosti kao indikatora opće religioznosti važne su i dimenzije religijske samoidentifikacije, vjerovanja i religijske prakse ispitanika.

3.1.3.2 Religijska samoidentifikacija

Prema podacima iz 1996. (Društvena struktura i kvaliteta života) zabilježeno je 73% religioznih (objedinjene su prve dvije kategorije uvjereni vjernik i religiozan), 8% nesigurnih, 6% ravnodušnih i 13% nereligioznih (objedinjene su posljednje dvije kategorije, nereligiozan i protivnik religije). Podaci iz 2004. godine (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj) bilježe 78,1% religioznih, 7,1% nesigurnih, 6,3% ravnodušnih i 8,5% nereligioznih. Podaci su prikazani u tablici 11. Najveće promjene evidentirane su u odnosu na udio uvjerenih vjernika (koji se povećao za oko 5 postotnih poena) i udio nereligioznih koji se smanjio za oko 4 postotna poena).

Tablica 11. Religijska samoidentifikacija u Hrvatskoj 1996. i 2004. godine

Religijska samoidentifikacija	1996.	2004.
	%	%
Uvjereni vjernik	36	40,5
Religiozan	37	37,6
Nesiguran	8	7,1
Ravnodušan	6	6,3
Nereligiozan	12	7,8
Protivnik religije	1	0,7

Izvor: Marinović Jerolimov (1999; 2005)

Rezultati iz EVS-a zabilježili su 1999. godine 80% religioznih, 11% nereligioznih, 3% uvjerenih ateista i 6% nesigurnih. Rezultati iz 2008. godine ne pokazuju veće promjene: 79% religioznih, 10% nereligioznih, 4% uvjerenih ateista i 6% nesigurnih.

Rezultati istraživanja Modernizacija i identitet hrvatskog društva iz 2004. ukazuju na 45,4% religioznih u skladu s crkvenim učenjem, 42,2% religioznih na svoj način, 4,5% nesigurnih, 6,5% nereligioznih i 1,1% protivnika religije (Nikodem, 2011:14). Isto istraživanje iz 2010. godine ustvrdilo je da nije došlo do značajnijih promjena, zabilježeno je 47,2% religioznih u skladu s crkvenim učenjem, 41,6% religioznih na svoj način, 3,8% nesigurnih, 7,1% nereligioznih i 0,3% protivnika religije (ibid.).

Dakle, prema svim navedenim podacima religijska samoidentifikacija u Hrvatskoj je visoka. Međutim, treba istaknuti da se unutar religiozno samodeklariranih mogu razlikovati dvije kvantitativno podjednake skupine⁷³, religioznih u skladu s Crkvenim učenjem i onih koji su religiozni na svoj način, odnosno religioznih koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči i onih koji ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči.

Među konzultiranim istraživanjima, najniži udio religioznih od 73% zabilježen je u vremenski najstarijem istraživanju (Društvena struktura i kvaliteta života iz 1996.), a najviši od 88,8% u najrecentnijem istraživanju (Modernizacija i identitet hrvatskog društva, 2010.). Udio nereligioznih, ovisno o istraživanju kreće se između 8,5% u 2004. godini (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj) do 14% koliko iznose objedinjene kategorije nereligioznih i uvjerenih ateista, kako su utvrdila obadva kruga EVS istraživanja (1999. i 2008. godine). Zanimljivo je primijetiti da su upravo ova dva istraživanja ustanovila i najmanji, odnosno najveći udio konfesionalno neopredijeljenih ispitanika. U istraživanju Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj taj je broj manji od broja nereligioznih (što opet ukazuje na to da se dio nereligioznih konfesionalno orijentira), isto kao i u prvom krugu EVS-a, dok je u drugom podjednak (razlikuje se tek u jedan postotni bod).

Analizom podataka dobivenim ISSP istraživanjem iz 2008. utvrđene su prema sociodemografskim i sociostrukturnim obilježjima statistički značajne razlike između nereligioznih, nesigurnih i religioznih u odnosu na spol, mjesto boravka, pripadnost makroregiji i stupanj završenog obrazovanja. S obzirom na dob ispitanika nije utvrđena statistička značajnost u odnosu na njihovu religijsku samoidentifikaciju. Dakle, osim izostanka statističke značajnosti u odnosu na dobnu strukturu, potvrđen je postojeći obrazac: nereligioznosti su skloniji muškarci, oni iz urbanih sredina, iz Istre i Hrvatskog primorja i oni s većim stupnjem obrazovanja. Podaci su prikazani u tablici 12.

⁷³ S obzirom na redovitost pohađanja mise i važnosti vjere u životu Črpić i Kušar (1998) razlikuju tri kategorije vjernika: praktične, tradicionalne i nominalne vjernike. Praktičnim vjernicima vjera je jako važna i najmanje jednom tjedno odlaze na misu. Autori smatraju da je takvih vjernika u Hrvatskoj oko 25%. Tradicionalni vjernici su oni kojima je vjera važna, ali na mise prigodno (uglavnom za blagdane). Autori smatraju da je takvih vjernika oko 50%. Nominalni vjernici su oni koji se identificiraju kao katolici, ali vjera u njihovu životu ne zauzima značajno mjesto, na mise odlaze rijetko (za blagdane), a oni čine oko 15% vjerničke populacije. Aračić i sur. (2003) trima spomenutim dodaju i četvrtu kategoriju izbornih kršćana, koji nominalno prihvaćaju dio crkvenog nauka. Baloban i Črpić (2000) u svojoj tipologiji razlikuju redovite, povremene i prigodne praktikante i nepraktikante.

Tablica 12. Sociodemografska obilježja ispitanika i religijska samoidentifikacija (%)

		Nereligiozni	Nesigurni	Religiozni
Spol	Muški	15,7	14,1	70,2
	Ženski	7,6	10,1	82,3
$\chi^2=26,932$; $df=2$; $p<0,001$				
Dob	16-29 godina	15,3	13,9	70,8
	30-39 godina	11,4	9,7	78,9
	40-49 godina	8,1	11,8	80,1
	50-59 godina	7,3	15,5	77,2
	60-69 godina	9,0	9,6	81,4
	70 i više godina	14,5	7,2	78,3
$\chi^2=20,613$; $df=10$; $p=0,24$				
Mjesto boravka	Veliki (veći) grad	15,4	12,4	72,2
	Grad srednje ili manje veličine	12,4	15,1	72,5
	Selo	5,8	8,8	85,5
$\chi^2=31,739$; $df=6$; $p<0,001$				
Regija	Zagreb	11,1	13,8	75,2
	Sjeverna Hrvatska	5,6	10,7	83,7
	Slavonija	7,7	10,5	81,8
	Lika i Banovina	9,5	15,2	75,2
	Istra i Hrvatsko primorje	24,5	15,4	60,1
	Dalmacija	11,7	7,8	80,5
$\chi^2=46,479$; $df=10$; $p<0,001$				
Stupanj obrazovanja	Bez osnovne škole	3,2	3,2	93,5
	Osnovna škola	4,0	6,0	90,0
	Srednja škola	11,2	13,8	75,0
	Viša i visoka	23,0	9,6	67,4
$\chi^2=46,481$; $df=6$; $p<0,001$				

Izvor: ISSP, 2008.

3.1.3.3 Razina vjerovanja

Unutar dimenzije religijskog vjerovanja ispituje se vjerovanje u temeljne vjerske istine. Najčešće se ispituje vjera u Boga, u život poslije smrti, odnosno Raj i Pakao. Prema podacima istraživanja Društvena struktura i kvaliteta života iz 1996. 75% ispitanika iskazalo je vjerovanje u Boga, a taj se udio povećao na 82% u istraživanju Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj iz 2004. godine. Visoku razinu vjerovanja u Boga ustvrdila su i EVS istraživanja, 91% prema podacima iz 1999. i 87% u 2008. godini. EVS ipak razlikuje vjerovanje u osobnog Boga i vjerovanje u „neku vrstu duha ili sile“. Komparacijom rezultata dvaju krugova EVS-a, primjetan je porast onih koji vjeruju u osobnog Boga i pad onih koji vjeruju u neku vrstu duha ili sile (Nikodem, 2011:15). ISSP istraživanje iz 2008. godine ustvrdilo je da vjerovanje u Boga iskazuje 73,9% ispitanika.

Vjerovanje u život poslije smrti prema podacima iz 1996. (Društvena struktura i kvaliteta života) iskazuje 49% ispitanih, a 2004. (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj) njihov udio je porastao na 52%. Prema podacima EVS-a iz 1999. 60% osoba vjeruje u život poslije smrti, a 2008. njihov udio pada na 53%. Vjerovanje u Raj uobičajeno je rasprostranjenije od

vjerovanja u Pakao i iznosi 56% prema podacima EVS-a iz 1999., a 53% prema podacima EVS-a iz 2008. U istim istraživanjima vjerovanje u Pakao prisutno je kod 49% ispitanika, odnosno njih 40%.

Prema ovako sintetiziranim podacima, možemo zaključiti kako je razina vjerovanja u Hrvatskoj visoka. Najviša razina vjerovanja je u Boga i prisutna je najmanje kod tri četvrtine osoba. Vjerovanja u život poslije smrti, Raj i Pakao prisutna su kod oko polovice osoba prema svim navedenim istraživanjima. Podaci EVS istraživanja prikazani su u tablici 13.

Tablica 13. Razina vjerovanja u Hrvatskoj 1999. i 2008. godine

Vjerovanja	1999.	2008.
	%	%
u Boga	91	87
u život poslije smrti	60	53
u Raj	56	53
u Pakao	49	40

Izvor: EVS, 1999. i 2008.

Zanimljivo je napomenuti da su u Hrvatskoj rasprostranjena i neka alternativna vjerovanja. Tu spada vjerovanje u reinkarnaciju koje se prema različitim istraživanjima kreće u rasponu između 12% do 19%, vjerovanje u telepatiju te astrologiju, odnosno horoskop (Nikodem i Zrinščak, 2012). Isto tako prisutna su kod oko svake četvrte osobe i različita praznovjerja, kao što su vjerovanje u zaštitne moći nekih predmeta ili da je dobro za sreću kucnuti o drvo tri puta (Marinović Jerolimov, 2005:315-316). Može se pretpostaviti da je dio osoba koje se deklariraju nereligioznima naklonjen duhovnosti i alternativnim vjerovanjima⁷⁴, dok kod dijela religioznih dolazi do sinkretizma, tj. miješanja takvih elemenata i tradicionalne religioznosti.

Što se tiče nereligioznog dijela populacije i vjerovanja u Boga (tablica 14), ateističko uvjerenje prisutno je kod nešto više od 40% njih, svojevrsni agnosticizam iskazuje nešto više od 17%, vjerovanje u neku drugu višu silu koja nije Bog iskazuje 22,6% ispitanika, dok nesigurnost iskazuje 7,5% nereligioznih. S većom ili manjom sigurnošću vjerovanje u Boga iskazuje 12% nereligioznih ispitanika. U odnosu na religiozne ispitanike nije utvrđena statistički značajna razlika s obzirom na alternativna vjerovanja (nirvanu, reinkarnaciju). Druga vjerovanja, kao što su vjerovanje u Raj, Pakao, vjerska čuda među nereligioznima su na razini od ispod 10%, dok je jedino vjerovanje u život nakon smrti nešto snažnije izraženo i iznosi 22%.

⁷⁴ Usporedi Črpić i Zrinščak (2005:63-66).

Tablica 14. Nereligiozni prema vjerovanju u Boga

	Ne vjerujem u Boga	Ne znam postoji li Bog i ne vjerujem da postoji način da se to sazna	Ne vjerujem u osobnog Boga, ali vjerujem u neku vrstu više sile	U nekim trenucima vjerujem u Boga, a u nekim ne	Iako ponekad sumnjam, ipak osjećam da vjerujem u Boga	Znam da Bog doista postoji i uopće ne sumnjam u to
%	40,6	17,3	22,6	7,5	3,8	8,3

Izvor: ISSP, 2008.

Nešto manje od trećine nereligioznih sebe smatra duhovnim osobama, premda ne slijede religijska učenja, a 37,3% ih tvrdi da se povezuju s Bogom na svoj način (bez crkava i vjerskih obreda).

3.1.3.4 Razina religijske prakse

U okvirima dimenzije religijske prakse osvrnut ćemo se najprije na odlazak u crkvu na misu. Prema podacima iz 1996. godine (Društvena struktura i kvaliteta života) 31% ispitanika odlazi u crkvu na misu najmanje jednom tjedno, 43% najmanje jednom mjesečno, a 26% nikad. Podaci iz 2004. (Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj) u nešto drukčijoj skali zabilježili su da 29% osoba odlazi u crkvu na misu najmanje jednom tjedno, 17% jednom mjesečno, 37% samo za blagdane i 17% nikad.

Tablica 15. Pohađanje vjerskih obreda u Hrvatskoj 1999. i 2008.

Pohađanje vjerskih obreda	1999.	2008.
	%	%
Tjedno	31	26
Mjesečno	21	16
Povremeno	37	40
Nikad	11	17

Izvor: EVS, 1999. i 2008.

EVS iz 1999. godine zabilježio je da 31% osoba odlazi na vjerske obrede svaki tjedan, 21% svaki mjesec, 37% povremeno i 11% nikad. U 2008. godini broj osoba koje tjedno pohađaju obrede smanjio se na 26%, a onih koji ih mjesečno pohađaju na 16%. U suprotnom smjeru se kretao udio onih koji povremeno pohađaju obrede, porastao je na 40%, kao i udio onih koji ih nikad ne pohađaju, koji je 2008. iznosio 17%. Podaci su prikazani u tablici 15.

Istraživanje Modernizacija i identitet hrvatskog društva koje je provedeno 2004. i 2010. godine ustanovilo je isti trend. Smanjuje se udio onih koji na misu odlaze tjedno (s 24,5% na

22,9%) i mjesečno (s 16,6% na 12,8%), a porastao udio onih koji na misu odlaze povremeno (s 48,2% na 53,8%) ili nikad (s 6,3% na 8,5%).

Osim pohađanja vjerskih obreda istraživanja su ustanovila da je učestalost molitve na dnevnoj razini 35%, na tjednoj 17%, mjesečnoj 11%, povremeno 18% i nikad 18% (Marinović Jerolimov, 2005:323, usporedi i Črpić i Zrinščak, 2010:13).

S druge strane, kad se radi o nereligioznim osobama, podaci pokazuju da oko četvrtine njih odlazi u crkvu jednom godišnje, a oko 5% na mjesečnoj razini ili češće. Nadalje, oko 10% nereligioznih moli najmanje jednom mjesečno, više od 15% odlazi na hodočašća, a oko 40% u kući iz vjerskih razloga ima oltar, križ, ikonu ili neki drugi religijski objekt (ISSP, 2008.).

3.1.3.5 Moralno-etička dimenzija

Dosadašnja istraživanja vrednota u Hrvatskoj pokazala su da su na snazi dva usporedna, ali i kontradiktorna sklopa vrijednosti (Maldini, 2006; Labus, 2005; Sekulić, 2010). S jedne strane snažno su prisutne tradicionalne, kolektivne vrednote obilježene autoritarnim, etnocentričnim i nacionalnim elementima (Labus, 2005:390). Ovaj tip vrednota osobito je prisutan kod uvjerenih vjernika koji više od drugih skupina naginju tradicionalizmu, osobito izraženom kroz vrednovanje patrijarhalizma, etnocentrizma, nacionalne tradicije. S druge strane prisutne su moderne vrijednosti koje su na općenitoj razini više prihvaćene kod nereligioznih osoba (Labus, 2005). Ovo se prije svega odnosi na vrijednosti ekonomsko-političkog liberalizma. Sekulić (2010:152) smatra da je Hrvatska istodobno liberalna (a takva je bila i u socijalizmu) i ideološki konzervativna, te da se jedina „nova“ liberalizacija odvija u sferi rodni odnosa. U pogledu rodni odnosa prisutna je dihotomizacija shvaćanja uloge žene u društvu, gdje s jedne strane postoji tradicionalističko gledanje (pretežno muškarci, niže obrazovani i s nižim prihodima), a s druge liberalno koje više prihvaća novu ekonomsku ulogu žene i sve što takvu ulogu prati (Črpić i sur., 2005). Pri tome je znakovito da mlađi muškarci naginju tradicionalističkim stavovima, a mlade žene liberalnijim što može imati dalekosežne posljedice za budućnost braka i obitelji (ibid.).

Liberalnost se na razini opće populacije očituje u odnosu na pitanja seksualnosti, braka i pobačaja gdje dolazi do značajnog odstupanja od tradicionalnih kršćanskih vrednota (Baloban i Črpić, 2000; Goldberger, 2005; Marinović Jerolimov, 2005; Marinović Jerolimov i Ančić, 2013). Marinović Jerolimov i Ančić su slijedom analize rezultata istraživanja Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj iz 2004. i ISSP-a iz 2008. godine, zaključili kako je hrvatska populacija najpermissivnija u odnosu na upotrebu kontracepcijskih sredstava, predbračne

seksualne odnose, rastavu braka, život u izvanbračnoj zajednici i rađanje izvanbračne djece. Tolerancija i odobravanje ovih obrazaca ponašanja prisutna je kod religioznih, kao i kod nereligioznih i religiozno indiferentnih. Ipak, moguće je unutar skupine religioznih razlikovati uvjerene vjernike koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči, a koji pokazuju nešto tradicionalnije stavove u vezi ispitivanih pojava (ne svih) i religiozne koji ne prihvaćaju sve što njihova vjera uči, koji imaju permissivnije stavove. Kao jači prediktor permissivnosti pokazala se religijska praksa, odnosno učestalost odlaženja na misu. Autori su ustanovili i da su homoseksualnost i legalizacija prostitucije još uvijek većinski neprihvatljive pojave.

Prema podacima dobivenim u ISSP istraživanju (2008.) nereligiozni su spremniji od religioznih prihvatiti osobe drugačijih religijskih uvjerenja kao kandidata preferirane političke stranke ($\chi^2=29,044$; $df=6$; $p<0,001$) i kao supružnika nekog od članova obitelji ($\chi^2=41,965$; $df=6$; $p<0,001$), te iskazuju veće slaganje s tvrdnjom da moramo poštovati sve religije ($\chi^2=30,295$; $df=8$; $p<0,001$). Po pitanjima odnosa prema znanosti, također je utvrđena statistički značajna razlika u odnosu na religiozne osobe pri čemu oko 63% nereligioznih smatra da se premalo vjeruje u znanost, a previše u religiju ($\chi^2=96,259$; $df=8$; $p<0,001$), te se nešto više od polovice ne slaže s tvrdnjom da moderna znanost čini više štete nego koristi ($\chi^2=28,853$; $df=8$; $p<0,001$). Nereligiozno orijentirani iskazuju veću permissivnost od religioznih po pitanju pobačaja ($\chi^2=45,883$; $df=6$; $p<0,001$), istospolnih seksualnih odnosa ($\chi^2=80,340$; $df=6$; $p<0,001$), vanbračnih seksualnih odnosa ($\chi^2=37,413$; $df=6$; $p<0,001$) te predbračnih seksualnih odnosa ($\chi^2=39,961$; $df=6$; $p<0,001$).

3.1.3.6 Odnos prema ulozi religije u javnoj sferi

Uz dimenzije religioznosti, za potpuniju sliku položaja Crkve i religije u hrvatskom društvu, treba se osvrnuti i na podatke koji upućuju na povjerenje u Crkvu kao instituciju, te percepciju sadašnje i buduće uloge koje Crkva i religija u društvu imaju ili bi trebale imati.

EVS istraživanje u oba kruga ispitivalo je povjerenje u instituciju Crkve. U suvremenom (postmodernom) svijetu prepoznat je pad povjerenja na općenitoj razini u velike narative, apsolutne istine, ali i društvene institucije (Bauman, 2000, Castells, 1996, Giddens, 1990, Inglehart, 1999, Lyotard, 1984). Nije stoga neobično da su i u Hrvatskoj prisutni takvi trendovi. Povjerenje u Crkvu iskazalo je 62,8% ispitanika 1999. godine, a 53,2% 2008. godine. Pada povjerenje i u druge institucije društva (Sabor, pravosudni sustav, policiju, vojsku, obrazovni sustav). Ipak, više od polovice osoba iskazuje povjerenje u Crkvu, čime je ona zapravo jedna od institucija kojoj se najviše vjeruje u Hrvatskoj. Podaci su prikazani u tablici 16.

Tablica 16. Povjerenje u institucije u Hrvatskoj 1999. i 2008.

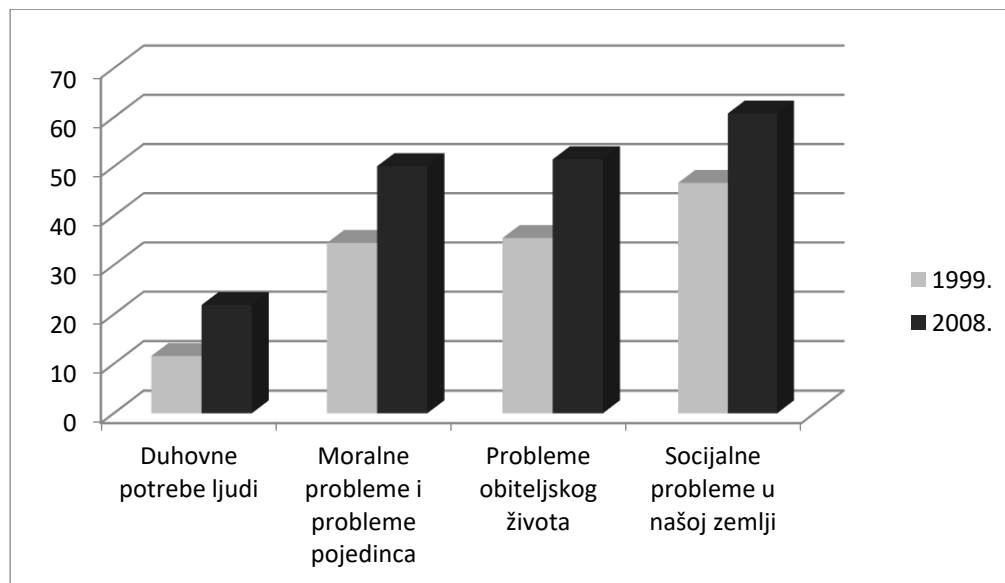
Institucije	1999.	2008.
	%	%
Vojska	63,9	44,8
Odgojno-obrazovni sustav	62,8	56,1
Crkva	62,8	53,2
Policija	52,5	35,9
NATO	50,5	22,3
Zdravstveni sustav	43,5	40,4
UN	42,3	24,9
Europska unija	39,5	20,2
Pravosudni sustav	34,7	19,1
Sustav socijalnog osiguranja	30,8	28,7
Sindikati	27,0	17,0
Sabor	21,9	11,5
Tisak	17,5	14,5

Izvor: EVS, 1999. i 2008.

Nikodem (2011) komparirajući rezultate dvaju krugova Aufbruch istraživanja, iz 1997. i 2007., navodi kako je uočljiv trend povećanja negativne percepcije Crkve. Podaci pokazuju da se u promatranom razdoblju povećao udio onih koji smatraju da je Crkva prvenstveno zainteresirana za moć na Zemlji (s 28,3% na 37,8%), da je prirodni saveznik bogatih i moćnih (s 10,6% na 23,5%) te da je u Hrvatskoj Crkva bogata (s 42,1% na 58,3%).

S obzirom na prilično negativnu percepciju Crkve kao institucije u hrvatskom društvu, dolazi i do značajnih promjena u viđenju njezine društvene uloge. Naime, pada pozitivno viđenje njezinih odgovora na određene probleme pa je na svim ispitivanim područjima uočen porast nezadovoljstva u odnosu na djelovanje Crkve. Prema rezultatima EVS-a iz 1999. i 2008. godine možemo vidjeti kako se najviše Hrvata i dalje slaže s tvrdnjom da je Crkva najadekvatnija u pružanju odgovora na duhovne potrebe, premda je zabilježen porast onih koji smatraju da ni u ovom području Crkva ne djeluje na odgovarajući način (s 11,6% na 21,9%). Raste i percepcija da se Crkva ne snalazi u odgovaranju na moralne probleme i probleme pojedinca (s 34,5% na 50,1%) te probleme obiteljskog života (s 35,5% na 51,5%). Najveći broj ispitanika 2008. godine, njih 60,8%, smatralo je da se Crkva najlošije snalazi u odgovoru na socijalne probleme u zemlji (1999. godine tako je mislilo 46,7%). Podaci su prikazani na grafikonu 1.

Grafikon 1. Neadekvatnost Crkve u odgovoru na probleme u zemlji



Izvor: EVS, 1999. i 2008.

Dakle, iz dosad prezentiranih podataka, moguće je tvrditi kako u hrvatskom društvu pad povjerenja u Crkvu kao instituciju prati i porast negativne percepcije Crkve i njezina djelovanja. To se uglavnom odnosi na djelovanje Crkve u širem društveno-političkom kontekstu. Tako više od 80% ispitanika smatra da religijski vođe ne bi trebali utjecati kako će ljudi glasovati na izborima, a oko tri četvrtine smatra da se religijski vođe ne bi trebali miješati u rad Vlade. Ovi podaci upućuju da u hrvatskom društvu postoji značajan otpor politizaciji religije, odnosno otvorenom miješanju u političku domenu umjesto zadržavanja unutar okvira civilnog društva, gdje danas prema Casanovi pripada, ali rijetko ostaje (Črpić i Zrinščak, 2014:75-76).

Nereligiozni u statistički značajnijoj mjeri više nego religiozni smatraju da u Hrvatskoj crkve i religijske organizacije imaju previše moći ($\chi^2=94,316$; $df=8$; $p<0,001$), da religije više vode do sukoba nego do mira ($\chi^2=77,198$; $df=8$; $p<0,001$) te da su ljudi jakih vjerskih uvjerenja često pretjerano netolerantni prema drugima ($\chi^2=56,516$; $df=8$; $p<0,001$). Statistička značajnost između religioznih i nereligioznih utvrđena je i u slaganju s tvrdnjama da vjerski vođe ne bi trebali pokušavati utjecati na glasovanje ljudi na izborima ($\chi^2=60,948$; $df=8$; $p<0,001$) i da vjerski vođe ne bi trebali pokušavati utjecati na odluke vlasti ($\chi^2=72,695$; $df=8$; $p<0,001$).

3.1.4 (Ne)religioznost u Hrvatskoj – zaključne primjedbe

Nakon prikazanih podataka, možemo zaključiti da se, nakon općeg trenda revitalizacije započetog krajem osamdesetih godina dvadesetog stoljeća i nastavljenog nakon dramatičnih promjena početkom devedesetih (padom komunizma, raspadom Jugoslavije, ratnom agresijom

na Hrvatsku i brojnim promjenama koje su slijedile u tranzicijskom razdoblju) religija u Hrvatskoj oblikuje u dvije distinktivne pojavnosti. Prva se odnosi na široki kulturno-simbolički identifikacijski okvir za većinu stanovnika (što uključuje religiozne, ali i dio indiferentnih i nereligioznih osoba) s obilježjima tradicionalne i kolektivističke religioznosti. Ova je dimenzija ojačana javnom ulogom i položajem Katoličke Crkve, njenom prisutnošću u obrazovnom sustavu, medijima i javnom prostoru. Istodobno, druga se očituje u dimenziji konkretnih, svakodnevnih i življenih oblika religije, koji su oblikovani specifičnim kontekstualnim i povijesnim okolnostima, ali i procesima koji bismo u teoriji mogli obuhvatiti konceptima sekularizacije ili individualizacije. Upravo se tu događa kod dijela religiozno orijentiranih odmak od normativne religioznosti, odnosno raskorak između deklarativne, proklamirane, s jedne strane, i stvarne religioznosti s druge strane.

Izneseni podaci koji svjedoče o tenzijama ovih dviju religijskih pojavnosti odnose se na:

- visoke indikatore religioznosti koji Hrvatsku smještaju u sam vrh europskih država prema religioznosti uz istovremeni otpor i kritiku društveno-političke uloge Crkve;

- visoki stupanj konfesionalne identifikacije i snažno prisustvo elemenata tradicionalne religioznosti koji su vezani uz socijalizaciju i običaje u obitelji i društvenoj sredini (vjerski odgoj u obitelji, sakramenti, slavljenje vjerskih blagdana, pohađanje vjeronauka) uz istovremeno niže druge indikatore religioznosti. U tom smislu dolazi do stupnjevanja od gotovo potpune konfesionalne identifikacije u društvu prema sve nižim razinama religijske samoidentifikacije, razine prihvaćanja temeljnih religijskih vjerovanja, razine religijske participacije do prihvaćanja moralnog Crkvenog nauka, odnosno disolucije na razini vrijednosti;

- kontroverze i polemike koje se očituju kroz javni otpor religijskim vrijednostima prisutnim u cijelom nizu pitanja – tema javnih kulturalnih ratova (zdravstveni odgoj, regulacija pobačaja, pitanja ustavne definicije braka i prava LGBT zajednice, obiteljskog zakona, vjeronauka u javnim školama itd.);

- izrazita religiozno-obredna motivacija uz istodobnu distanciranu crkvenost i parcijalnu identifikaciju s Crkvom (Baloban i sur., 2014);

- stabilnost institucionalne religioznosti uz značajno prisustvo individualiziranih, osobno oblikovanih oblika religioznosti (Nikodem i Zrinščak, 2012);

- prisustvo alternativnih vjerovanja (reinkarnacija, telepatija, astrologija i sl.), odnosno eklektičko miješanje različitih religijskih tradicija i elemenata duhovnosti.

U Hrvatskoj je, dakle, prisutno u visokom stupnju prihvaćanje prve dimenzije javne uloge religije, odnosno religija i Crkva se prihvaćaju kao ključna sastavnica nacionalnog, kulturnog i društvenog identiteta. Religija pri tome ima obilježja kolektivističkog tipa kako ga je definirala Slavica Jakelić (2010): ukorijenjen je u specifičnoj povijesti i kulturi, oblikovan u odnosu na vjerskog *drugog*, nije izabran, nego prihvaćen kao zadan rođenjem, fiksna je i nepromjenjiva te oblikuje identitet pojedinca kao člana određene povijesne, kulturne, društvene i krvne zajednice. S druge strane prisutno je distanciranje od institucionalne Crkve i njezinih učenja. Uzroke tomu možemo tražiti na više razina. Jedna bi mogla biti povijesno-kontekstualna, a odnosi se prvo na tradicionalni hrvatski otpor Crkvenim institucijama o kojemu je već bilo riječi. Taj je stav politički oblikovan u 19. stoljeću kroz antiklerikalističke pozicije i javni diskurs osoba koje i danas predstavljaju temelj političkog hrvatstva i same ideje nacionalnog. Prema tome, prisustvo tradicionalne religioznosti, uz istodobnu snažnu kritiku Crkve, klera i javnog (i političkog) crkvenog djelovanja nije nepoznanica u hrvatskim povijesnim okvirima. Drugo moguće tumačenje ovoj situaciji možemo naći i u komunizmu koji je u dužem vremenskom razdoblju „zamrznuo“ stanje i ograničio razvoj osviještene religioznosti. Jukić (1994) smatra kako je ovakva situacija nakon pada komunizma uzrokovala vraćanje na predmodernu društvo s pučkom, kolektivističkom i masovnom religijom, dijelom i konformistički deklariranom⁷⁵, bez organiziranog i institucionalnoj Crkvi bliskog laikata, koji bi bio poveznica Crkve i naroda. Balaban i sur. (2014:48) u tom smislu ističu nedostatak „javne religiozne socijalizacije“ u komunističkom razdoblju. Dalje uzroke ovoj situaciji možemo tražiti i u procesima koji su unutar sociologije religije identificirani kao temeljni procesi razvoja religije u modernim društvima, a odnose se na sekularizaciju ili individualizaciju. O sekularizaciji kao jedinstvenom i jednoznačnom procesu teško je govoriti, o čemu je već bilo riječi. Tomka (1991) je zaključio kako sekularizacija nije koncept koji može objasniti religijske promjene u komunizmu, a poznato je i da sekularizacijski procesi manje pogađaju tradicionalno katoličke zemlje. No, unatoč spoznaji o raznolikim učincima sekularizacije i upitnosti mogućnosti njezine primjene na hrvatski slučaj jer, kako David Martin ističe, „kad god se religija zaplete u probleme nacionalnog identiteta, vrlo je vjerojatno da će se obrazac sekularizacije promijeniti“ (prema Tschannen, 1992:260), odnosno događa se „kulturalna obrana“ (Bruce, 2011), još uvijek se teoretičari okreću njoj kao općenitom trendu unutar kojeg se mogu uočiti određena odstupanja. Neki autori u tom smislu govore o tzv. kontekstualnoj ili

⁷⁵ Ovdje se može govoriti o religijskoj mimikriji na individualnoj razini (Smrke, 2004) .

diferenciranoj sekularizaciji (Črpić i Zrinščak, 2005:78; Pickel, 2009; Pickel i sur., 2012) odnosno o mnogostrukim sekularnostima (Wohlrab-Sahr i Burchardt, 2012). Na temelju stavova o javnoj ulozi Crkve koji upućuju na određeno „zatvaranje“ u posebnu diferenciranu sferu koja bi se bavila prvenstveno duhovnim potrebama, a manje socijalnim i pogotovo političkim pitanjima, moguće je govoriti o sekularizaciji hrvatskog društva na socijalnoj ravni. Isto tako, moguće je govoriti o „dinamičnosti u stabilnosti“ (Črpić i Zrinščak, 2010) ili „stabilnosti uz blagi porast institucionalne religioznosti“ (Nikodem i Zrinščak, 2012), pri čemu se snažnije profilira i postaje konzistentnija vjernička populacija, a pripadnost Katoličkoj Crkvi i dalje ostaje osnovni društveno-identifikacijski okvir (Črpić i Zrinščak, 2010:21). Individualizirani oblici religioznosti unutar takvog simboličko-identifikacijskog okvira, kako možemo pratiti iz podataka različitih istraživanja, snažno su prisutni: miješanje različitih religijskih vjerovanja, kritički stavovi prema Crkvi i njezinoj ulozi u društvu, „izborno kršćanstvo“/„distancirana crkvenost“ i nekonzistentnost po dimenzijama religioznosti (što je pojava česta i u drugim katoličkim zemljama). Drugim riječima, u skladu s teorijom individualizacije (Bellah, 1967; Davie, 2000; Hervieu-Léger, 2000; Luckmann, 1967) događa se pluralizam, odnosno proliferacija autonomnih formi religijskog, svojevrsni religijski kolaž sadržajno oblikovan na subjektivnoj razini. Na pitanje u kojem opsegu će se ovi procesi dalje razvijati, mogu odgovoriti samo buduća istraživanja.

Generalna slika Hrvatske kako je upravo očitana, može značajno odstupati na razini pojedinih regija. Uzrok tomu mogu biti različiti: stupanj razvoja, odnosno modernizacijskih procesa koji su prisutni na određenom prostoru, ali i socio-geografsko okruženje u kojem je regija smještena, a koji je mogao imati značajan utjecaj na etnoreligijsku mobilizaciju i razlikovnu funkciju koju je konfesija odigrala u izgradnji nacionalnog identiteta (Boneta, 2000; Marinović Jerolimov, 2005; Marinović Jerolimov i Zrinščak, 2006).

Naposlijetku treba naznačiti da su u prosjeku religiozni (osobito uvjereni vjernici) uglavnom žene, oni starije životne dobi, manje obrazovani i oni sa sela ili iz manjeg grada (Črpić i Zrinščak, 2005; Marinović Jerolimov, 2005; Nikodem, 2011). No, isto tako unutar populacije religioznih uočen je trend smanjivanja spolnih, dobnih pa i obrazovnih razlika (Baloban i sur., 2014; Črpić i Zrinščak, 2010).

S druge strane, možemo zaključiti kako su prema dobivenim rezultatima nereligiozni nekoherentna skupina, što se ponajviše odnosi na pitanje konfesionalne pripadnosti, koja je shvaćena u najvećoj mjeri kao pripadnost određenom kulturološko-tradicijskom krugu u kojem su odgojeni, što možemo slijediti i po podacima o pohađanju vjerskih obreda u djetinjstvu,

religijskoj praksi roditelja te posjedovanju religijskih obilježja u domu. Religijska vjerovanja i religijske prakse među nereligioznima, očekivano, nisu izraženije prisutne (zadržavaju se u okvirima od 10 do 15%). No, zanimljivo je ipak da je među religioznima prisutno svojevrsno razlikovanje između vjere i crkvene institucije implicirano kroz iskaze da se nešto manje od 40% ispitanika smatra duhovnim osobama koje imaju individualan način povezivanja s Bogom. Dakle, nereligioznost ne znači istovremeno i odsustvo duhovnosti, budući da se određeni dio nereligioznih identificira kao duhovni, a ne religiozni i koji, očito, žele napraviti (iz određenih razloga) odmak od organizirane religije.

3.1.5 Opći zakonodavni okvir reguliranja religije u Republici Hrvatskoj

U opći zakonodavni okvir reguliranja religije u Republici Hrvatskoj spadaju sljedeći pravni dokumenti: Ustav Republike Hrvatske, Vatikanski ugovori i Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica (ZPPVZ) te za temu važni Zaključak (podzakonski akt ZPPVZ), Ugovor o katoličkom vjeronauku u javnim školama i vjerskom odgoju u javnim predškolskim ustanovama i ugovori o pitanjima od zajedničkog interesa koje Republika Hrvatska potpisuje s drugim vjerskim zajednicama.

3.1.5.1 Ustav RH

Ustav Republike Hrvatske jamči jednaka prava i slobode i jednakost pred zakonom svim građanima neovisno o njihovom vjerskom uvjerenju (Članak 14 i 17) te zabranjuje bilo kakav vid nasilja, mržnje ili nesnošljivosti temeljene (između ostaloga) na vjerskim uvjerenjima (Članak 39). Nadalje, jamči slobodu savjesti i vjeroispovijedi i slobodno javno očitovanje vjere ili drugog uvjerenja (Članak 40). Nakon konstatiranih jednakosti svih građana neovisno o njihovim (ne)religioznim uvjerenjima, u Članku 41 jamči se svim vjerskim zajednicama jednakost pred zakonom i odvojenost od države. Međutim, unatoč ovako postavljenoj ustavnoj normi o odvajanju zasebnih sfera djelovanja crkve i države, ipak se u drugom stavku istog članka dodaje kako su „vjerske zajednice slobodne, u skladu sa zakonom, javno obavljati vjerske obrede, osnivati škole, učilišta, druge zavode, socijalne i dobrotvorne ustanove te upravljati njima, a u svojoj djelatnosti uživaju zaštitu i pomoć države.“

Dakle, Ustav RH uređuje odnos vjerskih zajednica i države po principu separacije uz istovremenu kooperativnost u određenim aktivnostima i to posebno u trima istaknutim područjima djelovanja, obrednom, odgojnom i karitativnom.

Valja napomenuti da je načelo separacije koje je ustavno propisano idealtipskog karaktera, odnosno u provedbi dolazi do manjih ili većih odstupanja, budući da u okviru društvene realnosti supostoji uz druge elemente koji često imaju suprotne tendencije (Zrinščak i sur., 2014:132). Osim toga odredba o kooperativnom djelovanju države i religijskih zajednica otvara širok spektar različitih mogućih rješenja, a često se na praktičnoj razini odvija selektivno, odnosno veći društveni značaj religije često slijedi i snažnija potpora države. Prema tome nastojanje reguliranja odnosa države i religije u prvoj fazi hrvatske samostalnosti uglavnom se svelo na regulaciju odnosa s Katoličkom Crkvom zbog njezinog neupitnog simboličkog, ali i političkog značaja. Upravo ova činjenica bila je uzrok brojnih kasnijih dilema i prijepora u hrvatskom društvenom prostoru.

3.1.5.2 Ugovori između Svete Stolice i Republike Hrvatske (Vatikanski ugovori)

Ubrzo nakon što je Sveta Stolica priznala državnost Republike Hrvatske uspostavljeni su diplomatski odnosi dviju država te je 1993. uspostavljena Hrvatska biskupska konferencija. Nakon toga su osnovana dva povjerenstva, Povjerenstvo Hrvatske biskupske konferencije za odnose s državom i Državno povjerenstvo za odnose s vjerskim zajednicama, koja su pristupila pregovorima o pojedinačnim međunarodnim ugovorima između RH i Svete Stolice što je rezultiralo potpisivanjem triju ugovora u prosincu 1996. godine: 1. Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske; 2. Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture; 3. Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima te četvrtog 4. Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o gospodarskim pitanjima u listopadu 1998. Svi ugovori (osim onoga o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske) u svom preambulnom dijelu pozivaju se na Ustav RH, dokumente Drugoga vatikanskog sabora i odredbe kanonskoga prava te ističu povijesnu i sadašnju ulogu Katoličke Crkve u Hrvatskoj u kulturnom, društvenom, obrazovnom i moralnom području kao i većinsku pripadnost građana katoličkoj Crkvi.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o dušobrižništvu katoličkih vjernika, pripadnika oružanih snaga i redarstvenih službi Republike Hrvatske ima 12 članaka i sadržajno se odnosi na pitanja uspostavljanja Vojnog ordinarijata, uređenje pravnog statusa klera koji ga vodi i sudjeluje u njegovom radu, njegove jurisdikcije (vojnici i pripadnici redarstvenih službi,

stalni zaposlenici oružanih i redarstvenih službi, članovi njihove uže obitelji i šire ako žive na istom prebivalištu, kadeti vojnih službi i redarstvenih ustanova i vjernici koji obavljaju službu povjerenu od Vojnog ordinarija) te izvorima financiranja (Ministarstvo obrane i Ministarstvo unutrašnjih poslova).

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture sadrži 15 članaka. U ugovoru se naglašava da će „odgojno-obrazovni sustav u javnim predškolskim ustanovama i školama, uključujući i visoka učilišta, uzimati u obzir vrijednosti kršćanske etike“ te se uređuje način provedbe vjeronauka u javnim predškolskim i školskim ustanovama, osnivanje predškolskih ustanova i škola bilo kojeg stupnja od strane Katoličke Crkve, uređuje ustroj i status katoličkih visokih učilišta, omogućuje Crkvi pristup sredstvima javnog priopćavanja i uređuje pitanje očuvanja i pristupa kulturnoj i umjetničkoj baštini Crkve.

Na temelju ovog ugovora sklopljen je 1999. godine između Vlade Republike Hrvatske i Hrvatske biskupske konferencije Ugovor o katoličkom vjeronauku u javnim školama i vjerskom odgoju u javnim predškolskim ustanovama u kojemu se razrađuje način provedbe nastave vjeronauka i utvrđuju potrebne kvalifikacije te način izbora vjeroučitelja.

Već 1990. javila se inicijativa za uvođenje konfesionalnog vjeronauka kao izbornog predmeta u javne škole. Zbog snažne uloge Katoličke Crkve u turbulentnim događajima političke i društvene konsolidacije nove države (ovdje treba istaknuti ulogu pape Ivana Pavla II. u priznavanju hrvatske državnosti od strane Svete Stolice koje je bilo među prvim priznanjima suvereniteta od strane drugih država), ali i zbog njenog povijesnog i identitetskog značenja u hrvatskim okvirima, uvođenje vjeronauka kao izbornog predmeta u sve javne škole u školskoj godini 1991./1992. može se sagledati kao prvi korak prema povlaštenom položaju Katoličke Crkve unutar novih ustavnih odredbi (Zrinščak, 2007:140). Zakonski okvir uređenja provedbe vjeronauka u školama donesen je znatno kasnije potpisivanjem Ugovora između Svete Stolice i Republike Hrvatske o suradnji na području odgoja i kulture, na temelju kojeg je 1999. godine sklopljen i Ugovor između Vlade Republike Hrvatske i Hrvatske biskupske konferencije o katoličkom vjeronauku u javnim školama i vjerskom odgoju u javnim predškolskim ustanovama. Uvođenje vjeronauka od početka je kontroveržno pitanje i izaziva različite reakcije. Premda većina smatra da je poučavanje djece o religiji potrebno (90,5%), tek se polovica ispitanika slaže da je škola pravo mjesto za to (49,8%), dok druga polovica smatra da nije (49,2%) (Cifrić, 2000:238-239). Javne rasprave vodile su se od samog početka ideje uvođenja o vjeronauku i/ili religijske kulture u javne škole, no budući da se proces političkog

odlučivanja odvijao brzo u javnosti je prevladalo mišljenje da je „politika donijela odluku, a da su na brzinu organizirane rasprave samo alibi“ (Marinović Bobinac i Marinović Jerolimov, 2006). U javnosti su se iskristalizirale dvije skupine, jedna koja je zagovarala uvođenje vjeronauka i druga koja mu se protivila (osobito na takav način). Prva je smatrala da je zbog ukorijenjenosti katoličke vjerske tradicije u hrvatskoj nacionalnoj baštini, potrebe upoznavanja te baštine, osobito nakon perioda u kojoj je ona bila iz ideoloških razloga potiskivana, potrebno uvođenje konfesionalnog vjeronauka. Druga skupina zalagala se za uvođenje konfesionalno neutralne religijske kulture zbog moguće „instrumentalizacije i politizacije religijskog“ i utjecaja na laičku prirodu škole (ibid.).

U školskoj godini 1995./1996. katolički vjeronauk pohađalo je 99,29% učenika osnovnih i 99,07% učenika srednjih škola (Hoblaj i sur., 2005). Prema podacima iz 2011. godine 93,57% učenika osnovnih škola i 75,36% učenika srednjih škola pohađa vjeronauk (Ančić i Puhovski, 2011).

Ovdje treba spomenuti da u hrvatskom kontekstu način i provedba nastave vjeronauka u osnovnoj školi ima mnoge elemente diskriminatornog ponašanja u odnosu na djecu koja je ne pohađaju. Naime, učenicima u osnovnim školama ne nudi se alternativni izborni predmet (u srednjim školama postoji alternativni izborni predmet etike), a vjeronauk je obično smješten unutar školske satnice (nije uvijek prvi ili zadnji nastavni sat). Ovakva situacija dovodi do toga da su učenici koji ne idu na vjeronauk za to vrijeme prepušteni sami sebi, dakle škola im najčešće ne organizira neke druge aktivnosti. Osim problema organizacije, koji utječe na dojam socijalne izoliranosti i segregacije djece, nije neuobičajena pojava verbalnih ili fizičkih napada od strane vršnjaka koji idu na vjeronauk (Ančić i Puhovski, 2011). Zbog navedenih problema nereligiozni roditelji često iz konformizma upisuju djecu na vjeronauk (o čemu svjedoči visoki postotak djece koja pohađaju vjeronauk), što znači da se stav većine nameće kao normativan, a oni koji od njega odstupaju posramljuju se, isključuju i tretiraju se kao drugi i drugačiji (ibid.). Zbog svega navedenog, udruga Protagora podnijela je 2013. godine tužbu protiv Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske zbog diskriminacije učenika koji ne pohađaju vjeronauk. Županijski sud u Zagrebu odbio je tužbeni zahtjev, na što je Protagora reagirala žalbom. Međutim, Vrhovni sud je donio presudu kojom se žalba odbija. Nakon toga 2014. godine, Protagora je, želeći iscrpiti sve pravne mogućnosti u Hrvatskoj, podnijela i tužbu Vrhovnom sudu. Ta tužba još nije riješena.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o pravnim pitanjima sadrži 19 članaka i uređuje odnos između Karoličke Crkve i države. U prvom članku utvrđuje se da su Katolička Crkva i država „neovisne i samostalne“ te da se obvezuju u međusobnim odnosima potpuno poštivati to načelo odvojenosti, no isto tako da će međusobno surađivati „u brizi za cjelovit duhovni i materijalni razvoj čovjeka i u promicanju općega dobra“. Nadalje se u ugovoru priznaje javna pravna osobnost Katoličke Crkve i crkvenih ustanova, pravo crkvene vlasti na upravljanje crkvenim pravnim osobama, pravo na slobodu općenja, pravo na vjersku slobodu (izvođenje bogoštovlja, upravu, učiteljstvo i djelatnosti katoličkih društava) te slobodu i samostalnost u određivanju teritorijalno-upravnog crkvenog ustroja kao i u provedbi crkvenih imenovanja i dodjele crkvenih službi. Republika Hrvatska jamči nepovredivost mjesta za bogoštovlje, a u slučajevima izvođenja bogoštovlja izvan ovih mjesta crkvene vlasti dužne su obavijestiti državna tijela. U Članku 8 određeno je da su u slučaju sudske istrage o kleriku zbog možebitnih krivičnih djela predviđenih krivičnim zakonikom, sudske vlasti dužne o tome prethodno obavijestiti nadležne crkvene vlasti, kao i da su dužne poštovati ispovjednu tajnu. Utvrđuju se neradni dani, pravo crkvenih vlasti na upravljanje pokretninama i nekretninama te imovinskim pravima, pravo na izgradnju crkvi i crkvenih zgrada i pravo na medijsko djelovanje (tiskanje i širenje knjiga, novina, časopisa i djelatnosti radija i televizije). Ugovor kanonskoj ženidbi dodjeljuje građanske učinke, te određuje da se odluke crkvenih sudova o ništavosti ženidbe o razrješenju ženidbenoga veza dostavljaju se nadležnome državnom sudu radi primjene građanskih učinaka tih odluka, u skladu s odredbama zakonodavstva RH. Ustanovljeno je pravo vjernika na osnivanje katoličkih društava i pravo Crkve na osnivanje obrazovnih ustanova. Crkvi je zajamčeno i pravo na dušobrižništvo vjernika koje se nalaze u zatvorima, bolnicama, lječilištima, sirotištima i u svim ustanovama za zdravstvenu i društvenu skrb. Ovaj ugovor uređuje i karitativnu Crkvenu djelatnost, odnosno način organiziranja, djelovanja i financiranja Crkvenih karitativnih ustanova.

Ugovor između Svete Stolice i Republike Hrvatske o gospodarskim pitanjima ima 15 članaka i uređuje pitanja Crkvenog primanja milostinje i darova pri čemu su isti oslobođeni od poreznih davanja, vraćanja imovine koja je Crkvi oduzeta u vrijeme komunističke vladavine te izdvajanja novčanog iznosa iz državnog proračuna kao priznanje općeg društveno vrijednog rada Katoličke Crkve. Predviđen je i način financiranja mirovina svećenika te način suradnje Crkve i države na planu općeg dobra (posebni programi i projekti pravnih osoba Katoličke

Crkve, izgradnja novih crkava i crkvenih zgrada). Pravne osobe Katoličke Crkve u odnosu na porezni sustav određene su u ovom ugovoru kao neprofitne ustanove.

Potpisivanje ugovora između Republike Hrvatske i Svete Stolice nije se odvijalo uz javnu debatu. Iako su od početka osporavani u dijelu javnosti, koji ih kritizira zbog navodnog kršenja načela sekularnosti države i zbog toga što stavljaju Katoličku Crkvu u povlaštenu poziciju spram drugih religijskih zajednica, većina građana ne pokazuje veliki interes za pitanja koja ugovori potiču. S druge strane, postoji i dio javnosti koji se odnosi uglavnom na svećenike, teologe i konzervativne političare desne orijentacije koji ugovore smatraju potpuno očekivanim i ispravnim načinom uređenja odnosa crkve i države jer uvažavaju značaj i tradiciju katoličke crkve u hrvatskom kontekstu (Zrinščak, 2004:306). Sve navedene tri skupine kontinuirano se prepoznaju u hrvatskom javnom prostoru uglavnom u esencijaliziranom obliku, stereotipizirane i s predrasudama na osnovu njihovih društvenih, religijsko-ideoloških i političkih osobina.

3.1.5.3 Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica

Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica predstavlja pokušaj da se prava koja su do tad bila zajamčena Katoličkoj Crkvi kroz ugovore potpisane sa Svetom Stolicom, priznaju i drugim vjerskim zajednicama u Republici Hrvatskoj. Do donošenja ovog zakona pravni položaj vjerskih zajednica (izuzev Katoličke Crkve) bio je reguliran starim Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica iz 1978. godine. Unatoč povremenim inicijativama i ukazivanjem na potrebu uređenja pravnog položaja svih vjerskih zajednica, tek se nakon što je 2000. godine koalicija političkih stranaka lijevog centra zamijenila dotadašnju vladajuću garnituru počinju događati pomaci u smjeru rješenja ove situacije, a sam zakon donesen je 2002. godine.

Tekst zakona sastoji se od 32 članka i podijeljen je na četiri cjeline: Temeljne odredbe, Posebne odredbe, Evidencija vjerskih zajednica i Prijelazne i završne odredbe. U Temeljnim odredbama vjerska zajednica definirana je kao „zajednica fizičkih osoba koje ostvaruju slobodu vjeroispovjedi jednakim javnim obavljanjem vjerskih obreda i drugim očitovanjima svoje vjere (u daljnjem tekstu: vjernici) upisana u Evidenciju vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj“. ZPPVZ garantira slobodu vjerskih zajednica u određivanju svoje organizacije, sadržaja i načina očitovanja vjere i udruživanja te zabranjuje širenje netrpeljivosti i predrasuda, onemogućavanje tuđih uvjerenja i djelovanje protivno pravnom poretku, javnom moralu i na štetu drugih. Zakonska odredba koja je izazvala polemike odnosi se na razlikovanje vjerskih zajednica koje već djeluju kao pravne osobe (koje se mogu upisati u Evidenciju vjerskih zajednica podnošenjem prijave za upis) i vjerskih zajednica koje će se tek osnovati, a koje za upis u

Evidenciju moraju ispuniti određene dodatne uvjete: trebaju imati najmanje 500 vjernika i najmanje pet godina evidencije u registru udruga. Reguliranje pravnog statusa vjerskih zajednica otvara mogućnost suradnje s državom na područjima zajedničkog interesa putem potpisivanja pojedinačnih ugovora. ZPPVZ garantira vjerskim zajednicama slobodno obavljanje vjerskih obreda; nepovredivost vjerskih prostora; slobodno osnivanje škola i učilišta; sufinanciranje od strane države; porezne olakšice; socijalna davanja za kler, vjerske službenike, namještenike i redovite polaznike vjerskih škola i učilišta; obavljanje djelatnosti javnog priopćavanja i pravo pristupa sredstvima javnog priopćavanja. Ostala važna prava kao što su vjerski odgoj i nastava vjeronauka u javnim predškolskim i školskim ustanovama, dušobrižnička pomoć u ustanovama zdravstvene i socijalne skrbi, dušobrižništvo u kaznionicama i zatvorima te dušobrižništvo pripadnika oružanih snaga i policije Zakon vezuje uz pojedinačne ugovore te je jasno, stoga, da su vjerske zajednice bile motivirane za njihovo potpisivanje.

Naknadno je 2004. godine Vlada RH donijela *Zaključak*, podzakonski akt prema kojem je „za sklapanje ugovora o pitanjima od zajedničkog interesa za Republiku Hrvatsku i neku ili više vjerskih zajednica, koji sklapa Vlada Republike Hrvatske i vjerska zajednica, potrebno da jedna ili više vjerskih zajednica, koje bi sklopile ugovor, ispunjavaju jedan od dva uvjeta:

- da su djelovale na području Republike Hrvatske na dan 6. travnja 1941. godine i nastavile djelovanje u kontinuitetu i pravnoj slijednosti, te da broj vjernika prelazi brojku od šest tisuća, prema zadnjem popisu stanovništva,
- da je povijesna vjerska zajednica europskog kulturnog kruga (Katolička Crkva, Pravoslavna Crkva, Evangelička Crkva u Republici Hrvatskoj, Reformirana kršćanska Crkva u Hrvatskoj, Islamska zajednica u Hrvatskoj, Židovska zajednica u Republici Hrvatskoj).“

Budući da im je temeljem ovakvih uvjeta odbijen zahtjev za potpisivanje ugovora s Vladom, tri crkve (Riječ Života, Crkva cjelovitog evanđelja i Protestantska reformirana Crkve) su odlučile, nakon što su iscrpile pravne mogućnosti u RH, tužiti državu za diskriminaciju pred Europskim sudom za ljudska prava koji je presudio u njihovu korist⁷⁶.

⁷⁶ Opširnije u Marinović i Marinović Jerolimov (2012).

3.1.5.4 Potpisivanje ugovora s drugim vjerskim zajednicama

Nakon Katoličke Crkve i neke druge vjerske zajednice su, na temelju Zakona o pravnom položaju vjerskih zajednica potpisale Ugovor o pitanjima od zajedničkog interesa s Republikom Hrvatskom. Ti su ugovori sadržajno slični onome s Katoličkom Crkvom i vjerskim zajednicama koje su ih potpisala jamče neke dodatne povlastice, koje se odnose na priznavanje sklapanja braka s učincima građanskog braka, obavljanje vjerskog odgoja, obrazovanja i nastave vjeronauka u školama i predškolskim ustanovama, financiranje iz državnog proračuna, obavljanje dušobrižništva u kaznionicama i zatvorima, bolničkim zdravstvenim ustanovama i oružanim snagama i policiji. U preambulama ugovora poziva se na Ustav Republike Hrvatske, međunarodne konvencije i na opći cilj uzajamne suradnje za dobrobit svih građana, bez obzira na vjersko uvjerenje. Crkve koje su Republiku Hrvatsku tužile Međunarodnom sudu za ljudska prava ugovore su potpisale 2014. godine, a u preambuli ugovora strane se pozivaju i na presudu tog suda.

S obzirom na zakonodavni okvir reguliranja religije u Hrvatskoj možemo zaključiti kako se vjerske zajednice hijerarhiziraju na sljedeći način (Vukojičić Tomić, 2014; Zrinščak, 2007):

- Katolička Crkva koja svoj poseban pravni položaj temelji na međunarodnim ugovorima Republike Hrvatske i Svete Stolice
- Vjerske zajednice koje su s Vladom RH sklopile pojedinačne ugovore o pitanjima zajedničkog interesa. Do sad su takve ugovore potpisale Srpska pravoslavna Crkva, Islamska zajednica, Evangelička Crkva, Reformirana kršćanska Crkva, Evanđeoska pentekostna Crkva, Kršćanska adventistička Crkva, Savez baptističkih crkava, Savez Kristovih pentekostnih crkava, Crkva Božja, Reformirani pokret adventista sedmog dana, Kristove Crkve, Bugarska pravoslavna Crkva, Hrvatska starokatolička Crkva, Makedonska pravoslavna Crkva, Koordinacija židovskih općina u Republici Hrvatskoj, Židovska vjerska zajednica Bet Israel, Savez crkava Riječ Života, Crkve cjelovitog evanđelja i Protestantske reformirane Crkve.
- Registrirane vjerske zajednice, odnosno one upisane u Evidenciju vjerskih zajednica, koje nisu sklopile ugovore s Vladom o pitanjima zajedničkog interesa
- Vjerske zajednice koje nisu registrirane, odnosno nisu upisane u Evidenciju vjerskih zajednica, te postoje kao vjerske udruge.

3.2 TEORIJSKO-HIPOTETSKI OKVIR, CILJ RADA I HIPOTEZE

3.2.1 Teorijsko-hipotetski okvir rada

S obzirom da je u prvom dijelu rada opsežno izložena postojeća suvremena teorijska literatura o nereligioznosti i ateizmu, u ovom poglavlju će biti sažeta temeljna teorijska polazišta iz kojih rad proizlazi.

a) *Campbellova sociologija nereligioznosti*

Temeljna teorijska perspektiva od koje se u radu polazi je Campbellov (1971b) sociološki pristup nereligioznosti. Najveći doprinos Campbellovog rada je što je dekonstruirao prevladavajući funkcionalistički pristup religiji te ukazao kako su religioznost, kao i nereligioznost, „kulturalne varijable“ pri čemu nereligioznost, isto kao i religioznost, može biti istraživana kao zaseban fenomen. Nereligioznost (u bilo kojem specifičnom obliku) nije funkcionalna alternativa religioznosti kako su sociolozi religije unutar dominantne teorije funkcionalizma pretpostavljali budući da ne postoje univerzalne ljudske potrebe kao ni univerzalni ljudski problemi na koje bi samo religija mogla imati odgovor. U svom teorijskom određenju nereligioznosti Campbell smatra da je ona reaktivna i relacijska pojava koja se može javiti na svim dimenzijama kao i religioznost (vjerovanjima, akcijama, osjećajima, iskustvu, zajednici), a prvenstveno (no ne i jedino) izražava neprijateljstvo i odbacivanje različitih dimenzija religioznosti. Nereligioznost kao set društveno mogućih odgovora na religiju može biti manifestan ili latentan, organiziran ili neorganiziran, manjinska ili većinska tradicija u odnosu na religiju itd. Ovakvo teorijsko polazište omogućuje da se nereligioznost promatra kao zasebna pojava na različitim društvenim razinama i u različitim mogućim izrazima, dakle supstantivno ispunjena, a ne samo kao izostanak religioznosti. U općenitijem smislu, stoga, možemo identificirati i kulture, institucije, ljude, populacije i artefakte kao nereligiozne. To ne znači da su oni u potpunosti lišeni nekih obilježja religioznosti, nego da su im dominantne karakteristike (ili one koje su dominantne za naš interes) nereligiozne (Lee, 2015:36). Campbell nereligioznost shvaća kao reaktivni odgovor prvenstveno na onu religiju koja je kulturalno relevantna, a tek zatim i na religiju u općenitom smislu. Na taj način nereligioznost ovisi o percepciji ili iskustvu vezanim uz religiju. Drugim riječima, religija koja je percipirana kao asertivna i „nametljiva“ (pri čemu se narušava sekularnost javnog prostora) izazvat će jaču opoziciju ili jače izraženu nereligioznost (Cimino i Smith, 2007; 2014; Hout i Fischer, 2002, Stahl, 2010; Taylor, 2007, Zuckerman, 2012). Organizirane oblike nereligioznosti Campbell

dijeli na supstitucijski i akomodacijski tip, te na asocijativni i komunalni tip. Budući da se ovaj rad odnosi na specifični hrvatski društveni kontekst, odnosno na organizirane oblike nereligioznosti i ateizma kao odgovor na religiju u tom kontekstu, Campbellov pristup nereligioznosti pruža osnovnu polazišnu točku.

b) Identitetski pristup

Drugo teorijsko polazište ovog rada temelji se na identitetskom pristupu koje u svom radu razvijaju Cimino i Smith (2007; 2010; 2014) i Smith (2010; 2013). Teorija identiteta proizlazi iz tradicije simboličkog interakcionizma i socijalnog konstruktivizma. Identiteti su fluidne i nestabilne kategorije, a na individualnoj razini identitet se definira kao ono što koristimo kako bismo locirali i shvatili sebe u društvenom životu (Smith, 2010) odnosno on je „posljedica postavljanja sebe kao društvenog objekta i prihvaćanje uvjeta takvog postavljanja“ (Howard, 1991). Budući da pojedinac posjeduje mnogostrukie identitete, bitna odrednica je istaknutost identiteta, odnosno njegov položaj u ukupnoj hijerarhiji identiteta (Stryker i Serpe, 1982:203). S obzirom na to da ateistički/nereligiozni identitet ne proizlazi iz neke društveno definirane uloge, on je ukorijenjen u osobnom značenju, povijesti i biografiji. Cimino i Smith (2010:147) ističu kako "značajne transformacije u našem suvremenom medijskom okružju stvaraju nov prostor ateistima da izađu, progovore i 'susreću se' u još uvijek većinski religioznom društvu" (2010:147). Na stvaranje tog novog prostora uvelike je utjecala pojava novog ateizma, koja je imala značajnu ulogu u afirmiranju osobnog i grupnog identiteta nereligioznih osoba i ateista. S druge strane nereligiozni/ateistički identitet u pretežno religioznim društvima nosi i određenu stigmatu (Mann, 2015; Smith, 2013) na način kako ju je opisao Goffman (1963), kao neželjeno svojstvo koje se pripisuje pojedincu na temelju čega stigmatizirani akter trpi određene društvene posljedice. Budući da je nereligiozna/ateistička stigma diskretna, ateistički identitet može biti zatajen kako bi se ona izbjegla ili (ponosno) afirmiran kako bi se ona odbacila.

Govoreći o grupnom identitetu ovi autori organizacije nereligioznih i ateista vide u širokom spektru od supkultura do novih društvenih pokreta. Premda su supkulture i novi društveni pokreti teorijski i praktično različite strukture, one su čak i ideal-tipski određene, djelomično povezane i preklapajuće (McAdam i Snow, 1997). Supkultura je u klasičnom sociološkom teorijskom shvaćanju utemeljena u klasnom položaju i nalazi se istovremeno u odnosu opozicije i subordinacije prema dominantnoj, „roditeljskoj“ kulturi iskazujući jasne granice i strukturu koja je čini različitom (Hall i Jefferson, 2006). Nasuprot tome, novi društveni

pokreti predstavljaju kolektivno organizirano djelovanje izvan institucionaliziranih kanala s ciljem postizanja ili osoporavanja određenih promjena u društvu. Novi društveni pokreti napuštaju usmjerenost na političke strukture i usmjeravaju se na kulturalne ciljeve.

Napusti li se i klasno utemeljenje supkulture, kao što to čine Cimino i Smith, te se ona shvati kao fenomen koji „djeluje unutar granica postojećeg društvenog poretka“ (Melucci, 1996:28), a novi društveni pokret kao fenomen koji se odnosi na „oblike zajedničkog djelovanja koji tjeraju sukob do točke pucanja granica kompatibilnosti sustava“ (ibid.) unatoč razlikama, otvara se mogućnost zajedničke podloge njihove konceptualizacije, odnosno njihove kompatibilnosti (Cimino i Smith, 2014; Martin, 2013; Olson, 2011). Linija po kojoj su kompatibilni odnosi se na njihovu opozicijsku ulogu spram dominantne kulture te njihovu utemeljenost u kolektivnom identitetu. Kolektivni nereligiozni/ateistički identitet koji opisuju Cimino i Smith odgovor je na širi društveno-politički kontekst u kojem se formira. Pri tome se identitet koristi kao resurs za postizanje promjene. Premda ne postoji jedinstveno prihvaćena definicija kolektivnog identiteta, on se uglavnom shvaća kao zajednički osjećaj grupe koji može biti „ukorijenjen u stvarnim ili zamišljenim zajedničkim obilježjima i iskustvima među onima koji čine kolektiv u odnosu ili kontrastu prema jednom ili više stvarnih ili zamišljenih grupa 'drugih'“ (Snow, 2001:2213). Pri tome su važna obilježja kolektivnog identiteta emocije, zajedničke kognitivne definicije (ciljevi, aktivnosti, mogućnosti) te mreža odnosa među pripadnicima grupe (Melucci, 1989).

Ovakva podjela koja se na jednom kraju odnosi na supkulture, a na drugom na nove društvene pokrete omogućava preuzimanje osnovnih koncepata teorije društvenih pokreta poput „švercanja“ (*free riding*) i lidera društvenog pokreta. Osnovna poveznica supkultura i društvenih pokreta je kolektivni identitet, a razlike se odnose na načine na koji se taj kolektivni identitet razvija i koristi, čime se omogućuje izvođenje različitih tipizacija organizacija nereligioznih osoba i ateista.

Treba još dodati da unutar ove organizirane zajednice pojedinačne motivacije za članstvo ili identifikaciju igraju značajnu ulogu, odnosno „kolektivni identitet predstavlja individualnu kognitivnu, moralnu i emotivnu vezu sa širom zajednicom“ (Smith, 2013:82), dok se individualni identitet konstruira u društvenim interakcijama. Stoga analiza kolektivnog identiteta nereligioznih/ateističkih grupa ne može biti potpuna bez individualne razine i načina na koji pojedinci koriste zajednicu kako bi formirali vlastiti identitet.

3.2.2 Definiranje temeljnih pojmova

Na samom početku treba spomenuti da se polazi od shvaćanja nereligioznosti u najširem smislu kao „bilo koja pozicije, perspektive ili prakse koja je prvenstveno definirana u odnosu na religiju, ali se smatra različitom od religijske“, dakle prema definiciji koju je ponudila Lee (2012b:131). Međutim, s obzirom da ova definicija pretpostavlja široki i uopćeni koncept različitih fenomena koji se pod nereligioznost mogu svrstati, a da se ovaj rad odnosi na specifični hrvatski društveni kontekst, odnosno na organizirane oblike nereligioznosti i ateizma u tom kontekstu, nereligioznost će u užem smislu biti shvaćena više u skladu s Campbellovom definicijom (1971b:493), kao „ponašanje (osjećaji, stavovi, akcije i uvjerenja)“ koji prvenstveno uključuju neprijateljstvo i odbacivanje dimenzija religioznosti. Ateizam je, s druge strane, najjednostavnije rečeno nevjerovanje u Boga, odnosno odbacivanje Boga kao temeljnog koncepta judeo-kršćanske religijske tradicije. To je pojam koji se najčešće koristi za samoidentifikaciju na razini samih aktera. Široko definirani pojam nereligioznosti omogućava razumijevanje ateizma (budući da se radi o kontekstu dominantne teističke religije) kao još jednog oblika i vrste nereligioznosti (usmjerenog prije svega na dimenziju vjerovanja). Međutim, moguće je da se određeni dio sadržaja pojma ateizam ne uklapa u semantički raspon nereligioznosti. Iz tog razloga, kroz tekst su korišteni pojmovi upareni u sintagmu.

Budući da je nereligioznost prvenstveno odgovor na kulturalno relevantnu religiju kako je definira Demerath (1969:72), kao „elementarne religijske doktrine s kojima je pojedinac kulturalno povezan“, religija se u ovom radu odnosi na oblik koji je u Hrvatskoj najrasprostranjeniji, a to je katoličanstvo, odnosno tradicionalni crkveni oblik katoličke religije i religioznosti.

Osnovni fokus rada su organizirani oblici nereligioznosti i ateizma, pod kojima se podrazumijevaju formalne ili neformalne organizacije koje povezuju pojedince u direktnom obliku ili posredstvom interneta, a koji se okupljaju u svrhu postizanja zajedničkog kodificiranog cilja ili ciljeva.

3.2.3 Cilj rada

Cilj ovog rada je produbiti postojeće i doći do novi znanstvenih spoznaja o fenomenima nereligioznosti i ateizma u suvremenom hrvatskom društvu. Pri tome će naglasak biti na organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma. Na temelju postojeće teorijske literature i u svjetlu obnovljenog znanstvenog interesa za ove pojave u radu su opisani sociološki aspekti organiziranja nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj. Analiza je obuhvatila:

1. institucionalnu razinu, odnosno opći zakonodavni okvir unutar kojeg postoji mogućnost, kao i stvarna društvena situacija (kako je percipiraju članovi organizirane nereligiozne/ateističke zajednice) diskriminacije u odnosu na nereligiozne/ateiste;
2. grupnu razinu koja se odnosi na oblik organizacija (formalne, neformalne), njihovu strukturu, funkcije, misiju (ideologiju), djelovanje i aktivnosti, strukturu članstva i strategije;
3. individualnu razinu koja se odnosi na pojedince, članove organizacija, njihovu socio-demografsku strukturu, vrijednosne orijentacije, motivaciju, identifikaciju i djelovanje.

Interes za pojave nereligioznosti i ateizma, do sada slabo istražene i zanemarene u hrvatskom društvu, osobito fenomen njihovog organiziranja i organiziranog javnog djelovanja, uključuje Hrvatsku u tematiku za koju trenutno postoji snažan interes unutar sociologije religije na globalnoj razini.

3.2.4 Hipoteze i istraživačka pitanja

Premda, kako smo već naznačili, religiju i nereligioznost ne možemo promatrati kao zasebne sociološke činjenice na socijetalnom nivou (dakle, odvojene od kulturno-političkih procesa), gledano iz druge perspektive, treba imati na umu različitost (ne)religioznih identiteta na individualnoj razini i „načine na koji se oni prevode u vjerovanja, dispozicije i akcije u pojedinim situacijama“ (Beckford, 2003:25). Ovakav pristup prikazan u teorijsko-hipotetskom okviru usmjerio je i metodološku orijentaciju ovoga rada.

Budući da se empirijski dio rada temelji na provedbi mješovite metodologije, u radu se ovisno o fazi istraživanja postavljaju sljedeće hipoteze i istraživačka pitanja:

1. Polazi se od općenitog istraživačkog pitanja da društveno reguliranje religije (i u socijalističkom i u postsocijalističkom kontekstu hrvatskog društva) utječe na društveni položaj nereligioznih građana/ateista.

S obzirom na ovako postavljeno istraživačko pitanje, u kvantitativnom dijelu istraživanja postavljaju se sljedeće specifične hipoteze:

H1 Pojava organiziranja nereligioznih građana/ateista povezana je s njihovom percepcijom vlastitog društvenog položaja u suvremenom hrvatskom društvu (kao nejednakog i diskriminiranog).

H2 Organizacije nereligioznih/ateista međusobno se razlikuju s obzirom na rasprostranjenost (zemljopisnu, ruralno-urbanu), stupanj organiziranosti, aktivnosti te grupnu dinamiku.

H3 Članovi organizacija nereligioznih osoba/ateista međusobno se razlikuju s obzirom na porijeklo, vrstu, sadržaj, strukturu i razvoj nereligioznosti/ateizma.

H4 Članovi organizacija nereligioznih osoba/ateista razlikuju se od religioznih i nereligioznih dijelova populacije s obzirom na svoja socio-demografska obilježja (spol, dob, obrazovanje, rezidencijalni status, itd.) te socio-kulturna obilježja (vrijednosti).

Drugi, kvalitativni dio istraživanja nastojat će odgovoriti na specifična istraživačka pitanja:

P1 Kakvo je porijeklo nereligioznog/ateističkog identiteta na individualnoj razini?

P2 Kakav je stav članova organizacija nereligioznih osoba/ateista prema dominantnoj religiji i Katoličkoj Crkvi u Hrvatskoj, odnosno koje su točke prijepora s obzirom na položaj dominantne religije i Crkve u Hrvatskoj?

P3 Kako se nereligiozni/ateistički identitet prezentira na razini svakodnevnog života i u društvenim odnosima?

P4 Kakav je odnos članova prema organiziranoj zajednici nereligioznih osoba/ateista, odnosno postoji li razvijeni kolektivni identitet kod članova nereligioznih/ateističkih organizacija?

3.3 METODE ISTRAŽIVANJA

Budući da je cilj rada steći znanstveni uvid u fenomene organiziranja nereligioznih osoba i ateista u hrvatskom kontekstu, odnosno usmjeren je na stjecanje što veće količine podataka o ovoj pojavi koja je do sad bila neistražena, koristit će se i kvantitativne i kvalitativne metode, odnosno mješovita metodologija (*mix methods*). Drugim riječima, polazeći iz pozicije pragmatizma temeljna argumentacija za uporabu mješovite metodologije proizlazi iz cilja istraživanja, odnosno vođena je nastojanjem da se holistički pristupi pojavi organiziranja nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj. Tashakkori i Teddlie (2003:713) metodološki pragmatizam definiraju kao:

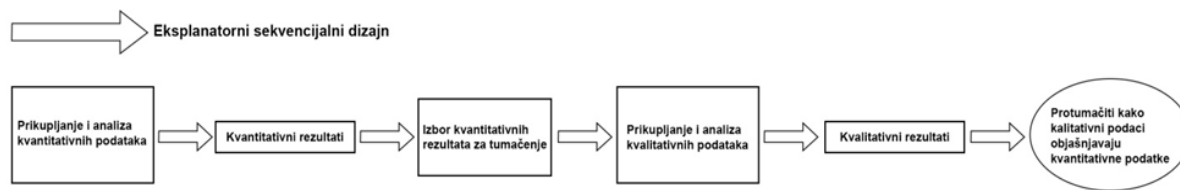
[...] dekonstruktivnu paradigmu koja napušta pojmove kao što su 'istina' i 'stvarnost' i umjesto toga usredotočuje se na 'ono što funkcionira' kao istina glede istraživačkih pitanja. Pragmatizam odbacuje ili/ili izbore povezane s paradigmatiskim ratovima i zagovara uporabu mješovitih metoda u istraživanju.

Uporabom mješovite metodologije predmet interesa istražuje se, objašnjava i interpretira na različitim razinama, uz istovremeno izbjegavanje mana uporabe isključivo jednog tipa metodologije, kvantitativnog ili kvalitativnog (Axinn i Pearce, 2006; Creswell, 2014; Hesse-Biber, 2010; Terrel, 2012). Napuštanje dihotomizacije socioloških metodoloških pristupa vodi njihovom sagledavanju kao kontinuuma, odnosno od pristupa ili-ili ka pristupu i-i. Drugim

riječima, na pola puta između strogo kontroliranih, provjerljivih i „gomilanju“ pravilnosti usmjerenih kvantitativnih metoda i minimalno kontroliranih, otvorenijih kvalitativnih pristupa smjestili bi se integrativni pristupi mješovitih metodologija (Leburić, 2002). Ovaj tip metodologije spaja „tvrde“ numeričke podatke koji se koriste za statističke analize i standardizirane testove na temelju kojih se iznose generalizirajući zaključci i „fluidne“ podatke (riječi, slike, narativi) kako bi se s jedne strane prvi tip podataka dodatno razumio konkretnom kontekstualizacijom, a s druge strane drugi tip podataka kombinirao s kvantitativnima čime i sami postaju pogodni za izvođenje generalizacija (Hesse-Biber, 2010). Kombiniranje podataka dobivenih kvantitativnom i kvalitativnom metodologijom doprinijet će generiranju sveobuhvatnijih zaključaka s većim eksplanatornim potencijalom (Castro i sur., 2010).

Empirijski dio ovog rada započinje analizom položaja religije i nereligioznosti u hrvatskom društvu u socijalističkom i postsocijalističkom razdoblju. Unutar ovog dijela analizirani su i pravni tekstovi koji reguliraju odnos religije i države. Nakon toga je analizirana prikupljena dokumentacija organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma i tekstovi s njihovih mrežnih stranica te govori s javnih prosvjeda (tri prosvjeda protiv Vatikanskih ugovora) kako bi se na grupnoj razini identificirali različiti tipovi ovih organizacija (antireligijski, akomodacijski; komunalni, asocijativni; formalni, neformalni), njihova struktura, funkcija, misija, aktivnosti, članstvo, unutarnja dinamika, akcije itd.

Potom je pristupljeno prikupljanju podataka na individualnoj razini putem provedbe anketnog upitnika i intervjua. Pri tome su kvalitativne metode korištene kao nadopuna i validacija kvantitativnima u smislu triangulacije (Hesse-Biber, 2010:3), njihove kontekstualizacije i produbljivanja znanja o fenomenu nereligioznosti/ateizma na individualnoj razini. U tom smislu, tip mješovite metodologije koji je korišten je sekvencijalni eksplanatorni model (Creswell, 2014). Ovaj model mješovite metodologije nadovezuje se na početnu fazu analize sadržaja. Sekvencijalni eksplanatorni model odvija se na način da se metodološki različito prikupljanje podataka događa u fazama, odnosno u ovom slučaju, nakon početne faze analize sadržaja pristupilo se najprije prikupljanju kvantitativnih podataka nakon čega je uslijedio kvalitativni pristup. Shematski prikaz sekvencijalnog eksplanatornog modela prikazan je na slici 3.

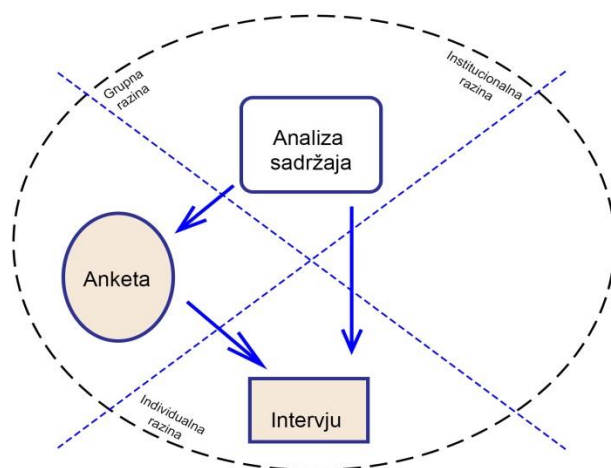


Slika 3. Shematski prikaz sekvencijalnog eksplanatornog modela mješovite metodologije

Izvor: Creswell (2013)

Dakle, teorijske postavke izložene u prvom dijelu rada usmjerile su prvu fazu istraživanja, odnosno analizu sadržaja. Dobiveni podaci u najvećoj su mjeri (uz teorijske pretpostavke) usmjerili konstrukciju anketnih upitnika. Uporabom ovakvog modela istraživanja određeni podaci prikupljeni anketnim upitnikom korišteni su kao podloga za oblikovanje pitanja za intervju, odnosno kvalitativni dio istraživanja. Na taj način nastojalo se ne samo „produbiti“ shvaćanje istraživanog fenomena, nego i kvantitativnoj studiji osigurati „dodanu vrijednost“. Drugim riječima kvalitativna faza dodala je interpretativnu dimenziju statističkim podacima i na određeni ih način induktivno validirala.

Provedbom istraživanja u nekoliko različitih faza i uporabom različitih metodoloških pristupa, nastojao se osigurati multidimenzionalan pristup promatranom fenomenu (slika 4).



Slika 4. Shematski prikaz metoda istraživanja

3.3.1 Preliminarno istraživanje – intervju s voditeljima/predstavnicima

Po iščitavanju i analizi teorijske literature, pristupljeno je empirijskom istraživanju. Najprije su, u svrhu mapiranja situacije i prikupljanja osnovnih preliminarnih podataka o

pojedinin udrugama, grupama i inicijativama nereligioznih osoba i ateista, obavljani polustrukturirani intervjui s njihovim voditeljima. Ovaj dio istraživanja započeo je kontaktiranjem javno najistaknutije udruge nereligioznih osoba i ateista – Protogore, preko njihove mrežne stranice, nakon čega je uspostavljen kontakt s njihovom predsjednicom. Ona me je uputila na druge osobe koje sam mogla kontaktirati, te sam *snowball* metodom došla do drugih predstavnika/voditelja udruga, grupa i inicijativa. Sa svima su obavljani preliminarni razgovori u svrhu informiranja o organizaciji, broju članova, strukturi organizacije te su prikupljeni njihovi statuti (direktno ili *online*) ukoliko postoje. U razgovorima je zadobiveno i dopuštenje za provedbu anketnog upitnika među članovima organizacija. Svi kontaktirani predstavnici organizacija pristali su na suradnju.

Identificirano je pet formalnih udruga koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste u Hrvatskoj⁷⁷ (Protogora, David, Centar za građansku hrabrost, At3a i LiberOs) i četiri neformalne (inicijativa Nisam vjernik, platforma za okupljanje, kooperaciju i koordinaciju pojedinaca i udruga Pokret za sekularnu Hrvatsku, Koalicija za sekularizam i *Facebook* grupa Ateisti i agnostici Hrvatske). Sve identificirane udruge, grupe, inicijative i organizacije prikazane su u tablici 17⁷⁸.

U ovoj fazi istraživanja obavljeno je 8 intervjua i to s predstavnicima svih formalnih zajednica te s predstavnikom inicijative Nisam vjernik, predstavnikom Pokreta za sekularnu Hrvatsku i koordinatoricom organizacije Ženska mreža (koja je inicirala Koaliciju za sekularizam). Nije održan intervju s predstavnicima *Facebook* grupe Ateisti i agnostici Hrvatske jer sama grupa po svojoj strukturi, formi, ali i prirodi organizacije (putem društvene

⁷⁷ Nekima to nije isključivi princip okupljanja (npr. Centru za građansku hrabrost).

⁷⁸ Potrebno je na ovom mjestu istaknuti kako je naknadno kontaktirana još jedna udruga, *Center for Inquiry* (hrvatska podružnica), budući da su je, kao za ovo istraživanje relevantnu, istaknuli neki od sugovornika u intervjuiima. Uvidom u njihove mrežne stranice, zaključila sam da je, iako se udruga ne okuplja isključivo po principu nereligioznosti i ateizma (udruga promiče znanost, znanstveno poimanje svijeta, humanizam i kritičko razmišljanje), ipak dio njihovog djelovanja, ciljeva i aktivnosti usmjeren na zalaganje za veću sekularnost hrvatskog društva, odnosno protivi se snažnom javnom utjecaju religije i Katoličke Crkve: „Cilj je udruge promicanje znanosti i kritičkog razmišljanja te društva utemeljenog na sekularizmu, razumu, slobodi istraživanja i humanističkim vrednotama“ (iz Statuta CFI-ja), a neke od tema o kojima članovi pišu glase: *Kreacionizam: stari mit u novom ruhu*, *Klerikalizacija medicine*, *Naučavanje netolerancije u školama – pismo ministru* (odnosi se na vjeronauk u javnim školama), *Ne dirajte djecu!* (tekst povodom gostovanja kontroverzne konzervativne autorice Judith Reisman), *Apel Sveučilištu u Zagrebu protiv održavanja predavanja gospođe Judith Reisman*, *Referendum o braku – kršenje ljudskih prava ili očuvanje biblijskih vrijednosti* itd. Dakle, nakon uspostavljanja početnog kontakta s predsjednikom udruge anketni upitnici proslijeđeni su članovima. Neki su ih ispunili, a neki su smatrali da njihova udruga nije prikladna da bude uvrštena među nereligiozne/ateističke. Međutim, predsjednik je naposljetku vrlo burno reagirao, istaknuvši kako istraživanje nereligioznih osoba i ateista na ovaj način „predstavlja provokaciju“ i „pljusku toj skupini ljudi jer su posebno istaknuti kao problem društva“. Zbog prekida daljnje suradnje, ova udruga nije uključena u istraživanje.

mreže) ne pretpostavlja osobu, ili više njih, koje bi figurirale kao predstavnici ili voditelji. Intervjui su provedeni licem u lice ili telefonski i trajali su između 15 minuta i jednog sata.

Tablica 17. Udruge, grupe, inicijative i organizacije koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste u Hrvatskoj

	Godina osnutka	Broj članova
FORMALNE		
Protagora	2006	70
David	2007.	23
Centar za građansku hrabrost	2011.	30
At3a	2015.	10
LiberOs	2013.	6
NEFORMALNE*		
Nisam vjernik	2011.	
Pokret za sekularnu Hrvatsku	2013.	
Koalicija za sekularizam	2009.	
Ateisti i agnostici Hrvatske – Facebook grupa	2014.	12.373

* neformalne grupe za koje nije naveden broj članova sastoje se od drugih formalnih i neformalnih organizacija, i to ne samo onih koji se okupljaju po principu nereligioznosti i ateizma, već i drugih s kojima se podudaraju u određenim ciljevima svog djelovanja, npr. različitim feminističkim, ljevičarskim i udrugama za zaštitu ljudskih prava, LGBT udrugama itd., uz veliki broj individualnih simpatizera. Zbog njihove neformalne strukture, nemoguće im je odrediti broj članova.

3.3.2 Analiza sadržaja dokumentacije i mrežnih stranica grupa, inicijativa, udruga i organizacija nereligioznih osoba i ateista

Dokumentacija koja je analizirana u ovoj fazi istraživanja odnosi se na statute formalnih organizacija (odnosno podatke o ciljevima, aktivnostima, strukturi itd. koji su prikupljeni od udruga koje nemaju statute) i na njihove ekvivalente sastavljene u formi definiranih pravila, ciljeva i aktivnosti za neformalne oblike organiziranja nereligioznih osoba i ateista.

Dokumentacija je analizirana s obzirom na ciljeve, aktivnosti, strukturu i tip članstva, sjedište i godinu osnutka. Ovakav tip analize sadržaja pri kojemu su *apriori* utvrđene osnovne varijable ili koncepti, odnosno kodovi naziva se usmjerena analiza sadržaja (Hsieh i Shannon, 2005) i predstavlja strukturiraniji pristup nego što je inače uobičajen prilikom analize sadržaja (Hickey i Kipping, 1996).

Pri analizi sadržaja mrežnih stranica udruga, grupa, inicijativa i organizacija pregledani su svi tekstovi dostupni na stranicama kako bi se odabrali oni koji su relevantni za istraživanje,

odnosno sadržajno se tiču aktivnosti, ciljeva, problema i strukture. Odabrani tekstovi, kao i oni s početne stranice iz sekcije o organizaciji i aktivnostima su analizirani, pri čemu je korišten isti pristup kao i kod analize dokumentacije.

Za potrebe analize sadržaja izrađena je analitička matrica koja je dodana u Prilozima.

3.3.3 Anketni upitnik za članove organiziranih zajednica nereligioznih osoba i ateista

U drugoj fazi istraživanja proveden je anketni upitnik među članovima udruga, grupa i inicijativa koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste kako bi se stekao uvid u strukturu članstva, njihova socio-demografska i socio-strukturna obilježja povezana s drugim stavovskim i vrijednosnim karakteristikama. Odabir uzorka za provedbu ankete bio je neprobabilistički, odnosno namjerni (Denscombe, 2007) budući da je sam cilj istraživanja prvenstveno usmjeren na članove organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj. Provedba ankete vršila se na dva načina, no s jednakim upitnikom, ovisno o tipu organiziranja – formalnom ili neformalnom. S obzirom na to da formalne udruge koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste nemaju velik broj članova (139 članova u 5 udruga) i da se anketom htjelo obuhvatiti što više njih, u ovom slučaju napravljen je fizički anketni upitnik koji je distribuiran uz pomoć voditelja/predstavnik organizacija svim članovima, kako bi se sačuvala njihova anonimnost (putem interneta ili na sastanku). Iz istog razloga anketni upitnik nije sadržavao pitanje o nazivu udruge, grupe, inicijative ili organizacije kojoj pojedinac pripada, budući da neke od njih imaju mali broj članova (ispod 10). Ankete su ispitanici ispunjali individualno i po završetku kuvertirali te slali na adresu doktorandice, ili su na kraju sastanka prikupljene od strane doktorandice, odnosno voditelja/predstavnik udruge. Ovim načinom prikupljeno je 59 valjanih anketnih upitnika. Za članove neformalnih grupa omogućena je *online* anketa s potpuno jednakim upitnikom i uputama uz pomoć alata *LimeSurvey*. Poveznica na anketni upitnik distribuirana je preko *Facebook* grupe Ateisti i Agnostici Hrvatske, te preko mrežnih stranica i *Facebook* profila pojedinih organizacija (formalnih i neformalnih). Na ovaj način prikupljena su 360 anketna upitnika, od čega je 68 njih bilo nepotpuno⁷⁹. Dakle, raspolagala sam s 292 potpuna anketna upitnika.

Prikupljanje pisanog oblika ankete trajalo je od 20. siječnja 2017. kad su distribuirane pa do 15. ožujka kad je posljednja kuvertirana anketa stigla na adresu doktorandice.

⁷⁹ Jedan od najvećih nedostataka *online* anketa predstavlja upravo veliki broj nezavršenih upitnika, međutim postotak nezavršenih upitnika u pravilu je manji od stope odgovora na anketu putem pošte (Schaefer i Dillman, 1998.)

Elektronička verzija ankete postavljena je 2. veljače 2017. godine, a zaključena je 2. ožujka 2017.

Ankete su potom statistički obrađene programskim paketom SPSS 23.0. Budući da je u određenim skupinama prisutan relativno malen broj ispitanika (manji je od dvadeset), da su pojedine promatrane skupine značajno različitih veličina, te je kod velikog broja indikatora distribucija značajno zakrivljena (udesno ili ulijevo), korištena su neparametrijska testiranja.

Anketni upitnik konstruiran je s obzirom na teorijsku literaturu i pretpostavke predočene u prvom dijelu rada, ali i podatke dobivene analizom sadržaja. Sadržavao je 46 pitanja. Prvi dio anketnog upitnika sadržajno se odnosi na pripadnost organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma, a ispituje se vrsta i duljina članstva, vrste aktivnosti, vremena provedenog u aktivnostima, društvenim kontaktima unutar zajednice i percepciju položaja nereligioznih osoba i ateista u hrvatskom društvu. Drugi dio anketnog upitnika odnosio se na porijeklo i razvoj nereligioznosti, a ispitivana je konfesionalna i religijska samoidentifikacija, (ne)religiozni odgoj, (ne)religiozna identifikacija roditelja i uzroci formiranja današnjih stavova. Treći dio sadržajno se odnosio na sadržaj nereligioznosti, a ispitivana je samodefinicija u odnosu na religiju, otvorenost u iznošenju vlastitih stavova, učestalost razgovora o nereligioznosti/ateizmu, stavovi o vjeronauku i potrebi poučavanja religije djeci te vjerovanja i vrijednosti. Četvrti dio odnosio se na socio-demografska obilježja s obzirom na spol, dob, obrazovanje, mjesto i regiju prebivanja, zanimanje i političko usmjerenje.

Primjer anketnog upitnika nalazi se u Prilozima.

3.3.4 Polustrukturirani intervjui s odabranim članovima organiziranih zajednica nereligioznih osoba i ateista

U trećoj fazi pristupilo se provedbi polu-strukturiranih intervjua s članovima udruga koji su dobrovoljno izrazili spremnost sa sudjelovanjem u ovom dijelu istraživanja tako što su na kraju anketnog upitnika ostavili svoj kontakt. Sugovornici su poticani da slobodno i otvoreno odgovaraju na unaprijed pažljivo osmišljena pitanja podijeljena u nekoliko cjelina. S obzirom na prirodu polustrukturiranog intervjua, tijekom provedbe intervjua dodatno su dodavana pitanja ukoliko se ukazalo potrebe za tim. Planirani broj intervjua bio je 20-25, budući da obično u tom rasponu dolazi do saturacije ili zasićenja, odnosno sljedeći intervjui ne donose nove podatke značajne za temu istraživanja (Mason, 2010.). Na kraju ankete 90 osoba ostavilo je svoje podatke i tako pristalo na intervju, a selekcija je vršena na način da se nastojalo uključiti što veći broj članova iz različitih regija/gradova, različitih socio-demografskih obilježja, vodeći

računa o vrsti organiziranog oblika nereligioznosti i ateizma kojem pojedinci pripadaju (formalni, neformalni). Stopa odustajanja od intervjua naposljetku je bila visoka, tako da je od osoba koje su ostavile svoje podatke kontaktirano njih 68, od čega su održana 22 intervjua. Intervjui su održani licem u lice (12) ili putem *Skype*-a (10) prema unaprijed dogovorenom mjestu i vremenu. Svi su audio snimani uz usmeni pristanak sugovornika te kasnije transkribirani, kodirani i analizirani programskim paketom NVivo 8. Intervjui su trajali između 50 minuta i 2 sata. Transkripcija je vršena *verbatim* te se nastojala obaviti odmah ili što prije nakon svakog pojedinog intervjua, kako bi se istraživačica ponovo upoznala s njegovim sadržajem i podacima. Prilikom transkripcije individualne osobine govora (kao na primjer obilježja dijalekata) prebačene su u standardni hrvatski jezik kako bi se zaštitila anonimnost sugovornika. Iz istog razloga sugovornicima su promijenjena imena i ostali podaci koji bi mogli upućivati na njihov identitet.

Intervjui su konceptualno bili podijeljeni na devet cjelina. U prvom dijelu sugovornike se nastojalo opustiti i uvesti u razgovor navodeći ih da ispričaju ukratko nešto o sebi. Drugi dio odnosio se na njihovu samoidentifikaciju u odnosu na religiju, pojmu koji najčešće koriste kako bi opisali svoje stavove u odnosu na religiju, kako sami definiraju taj pojam i što on za njih znači, smatraju li da na odgovarajući način opisuje njihove stavove, otkad ga koriste za vlastitu samodefiniciju i predstavljaju li se njime drugim osobama. Treći dio bio je sadržajno usmjeren na svojevrsnu „povijest“ nereligioznosti/ateizma, a uključivao je pitanja o socijalizaciji unutar obitelji s obzirom na religiju, (ne)religioznim stavovima roditelja i drugih bliskih članova obitelji, utjecajima na današnji stav (u vidu osoba, literature, događaja i okolnosti), poznavanju novog ateizma i njegovih autora te okolnosti eventualnih razdoblja osobne religioznosti. Četvrti dio bio je usmjeren na odnos prema religiji općenito, a pitanja su se odnosila na interes za religiju i poznavanje religije, stav prema religiji na općenitoj razini, kritike na religiju, stav o odnosu religije i nereligioznosti/ateizma, odnos prema duhovnosti, te odnos prema znanosti. Peti dio intervjua odnosio se na religiju u hrvatskom kontekstu i uključivao je pitanja o stavu pojedinaca prema dominantnoj religiji i Crkvi u Hrvatskoj, problemima koje percipiraju u vezi religije i Crkve u Hrvatskoj, mogućim rješenjima tih problema, odnosu religije i politike i pitanju vjeronauka u javnim školama. Šesti dio odnosio se na nereligioznost sugovornika i uključivao je pitanja o tome koliko oni smatraju da je nereligioznost/ateizam važan dio njihovog identiteta, je li im važna pri izboru bliskih osoba, je li im ikad bila izvor neugodnosti ili problema, pričaju li o tim pitanjima s bliskim osobama te što misle o položaju nereligioznih osoba/ateista u Hrvatskoj. Sedmi dio odnosio se na sudjelovanje u organiziranim oblicima

nereligioznosti/ateizma i uključivao je pitanja o članstvu u nekom organiziranom obliku, motivima priključivanja, mišljenju o tim organizacijama, njihovim ciljevima, aktivnostima i uspješnosti, sudjelovanju u neformalnim okupljanjima, te viđenju uloge interneta na organiziranje ove zajednice. Osmi dio odnosio se na tzv. egzistencijalna pitanja na koja religija uobičajeno nudi odgovore, a uključivao je pitanja o tome što pojedinci misle da se događa s čovjekom nakon smrti, eventualnim duhovnim iskustvima, vlastitim moralnim načelima, pojmu svetoga i obilježavanju životnih ciklusa (u obliku rituala). Deveti dio odnosio se na društvene odnose i sadržavao je pitanja o poznavanju (ne)religijskih stavova bliskih osoba, utjecaju nereligioznosti/ateizma na odnose s bliskim osobama, odgoj djece s obzirom na religiju i temeljnim vrijednostima koje drže važnima. Primjer nacrtu intervjua dodan je u poglavlju Prilozi.

U kvalitativnoj analizi korišten je tematski pristup, koji je široko rasprostranjen kao analitička metoda i može ga se promatrati i kao specifični dio unutar nekih od temeljnih analitičkih tradicija, kao što je utemeljena teorija, odnosno *grounded theory* (Boyatzis, 1998). Međutim, ovdje je tematska analiza korištena kao samostalna metoda budući da omogućava

identifikaciju, analizu i izvještava o uzorcima (temama) unutar podataka. Minimalno organizira, a opisuje podatke u (bogatim) detaljima (Braun i Clarke, 2006:6).

S obzirom na postojeće pretpostavke koje su proizašle iz konzultirane teorijske literature, a koje su inicirale istraživački proces, ne može se tvrditi da je analitička tradicija koja se u ovom radu koristila utemeljena teorija, iako se induktivna tematska analiza (ibid.:12) kao specifičan oblik koji je ovdje korišten donekle preklapa s pristupom utemeljene teorije, budući da teme proizlaze „odozdo“, iz samih podataka. S druge strane razina od koje se polazi u analizi je latentna što znači da

nadilazi semantički sadržaj podataka i počinje prepoznavati ili ispitivati temeljne ideje, pretpostavke i konceptualizacije – kao i ideologije - koje oblikuju ili informiraju semantički sadržaj podataka. (Braun i Clarke, 2006:13)

Sam proces analize odvijao se u nekoliko koraka. Najprije su intervjui ručno transkribirani, a zatim je obavljeno kodiranje materijala na način da je najprije redak po redak provedeno inicijalno kodiranje. Kodirano je sve što bi moglo biti relevantno i to iz nekoliko različitih perspektiva. Ova razina kodiranja označava prvi korak u smjeru apstrahiranja konkretnog materijala (Charmaz, 2006). Nakon toga, inicijalni kodovi grupirani su u teme⁸⁰. Grupiranje u

⁸⁰ Teme se donekle podudaraju s fokusiranim kodovima u utemeljenoj teoriji što je „selektivna faza koja koristi najznačajnije ili najčešće inicijalne kodove za sortiranje, sintetizaciju, integraciju i organiziranje velikih količina

teme, odnosno konceptualizacija inicijalnih kodova, premda je proizlazila „odozdo“ (iz narativa sugovornika), ipak se strukturirala donekle u skladu s tematskom strukturom intervjuja. Sljedeći korak predstavlja revizija tema, odnosno teme su provjerene kako bi bile međusobno heterogene a po unutrašnjoj strukturi homogene (Braun i Clarke, 2006:20). Kad su teme bile na odgovarajući način konstruirane, dodijeljena su im imena. Tako su se iskristalizirale sljedeće teme: (P)ostati nereligiozan, Reprerentacija nereligioznog/ateističkog identiteta, Društveni odnosi, Vrijednosti, Percepcija društvenog konteksta, Percepcija organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma i Vjervovanja.

3.3.5 Promatranje bez sudjelovanja i ostali izvori

Istovremeno je cijelo vrijeme vršen kontinuirani uvid u mrežne stranice udruga te sadržaj *Facebook* stranice Ateisti i agnostici Hrvatske. Na taj su način praćene njihove unutargrupne, a osobito javne aktivnosti. Pod unutargrupnim aktivnostima podrazumijevaju se sastanci (formalnog i neformalnog tipa), a pod javnim aktivnostima javna istupanja u vidu skupova, demonstracija, protesta i medijskih istupa.

Prisustvovala sam jednom neformalnom okupljanju *Na kavi s nevjernicima* u Dubrovniku. Tom prigodom okupile su se četiri osobe koje su i inače međusobno dobri prijatelji. Budući da ih i sama dobro poznajem, neformalno druženje prošlo je u prijateljskoj i opuštenoj atmosferi pri čemu se teme razgovora uglavnom nisu doticale (ne)religioznosti, nego je to bilo vrlo sporadično uključeno u razgovor. Moguće je da je moja prisutnost skrenula razgovor od uobičajenih tema na neke druge i da su teme nereligioznosti i ateizma prisutnije na drugim ovakvim druženjima. Međutim, budući da je sadržaj ovog okupljanja bio takav, on se nije pokazao kao relevantan za moje istraživanje.

Što se tiče javnih istupa organizacija nereligioznih osoba i ateista u vidu tri okupljanja, odnosno prosvjeda, u Zagrebu za raskid Vatikanskih ugovora, analizirane su njihove video snimke. Budući da nisam bila osobno prisutna, ne mogu sa sigurnošću tvrditi koliko se osoba na tim prosvjedima okupilo. Govori održani na javnim okupljanjima (protestima) transkribirani su i analizirani pomoću iste analitičke matrice koja je korištena i u analizi dokumentacije i sadržaja mrežnih stranica. Ovako prikupljeni podaci doprinijeli su potpunijem uvidu u aktivnosti, ciljeve i strategije organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj.

podataka“ (Charmaz, 2006:46). Fokusrani kodovi predstavljaju nadkodove inicijalnih (Škrbić Alempijević et al., 2016:55).

3.4 REZULTATI ISTRAŽIVANJA

3.4.1 Rezultati analize sadržaja: Organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista u Republici Hrvatskoj

*Udruga Protagora*⁸¹ (puni naziv Udruga za zaštitu prava ireligioznih osoba i promicanje ireligioznog poimanja svijeta) je najveća formalna hrvatska udruga koja okuplja nereligiozne osobe i ateiste. Sjedište joj je u Zagrebu, a okuplja sedamdesetak članova⁸². Prema Statutu udruge⁸³ iz 2015. godine njen osnovni cilj je „postizanje potpune ravnopravnosti građana i građanki bez obzira na religioznu pripadnost, te ukidanje bilo kakvih društvenih privilegija za pripadnike bilo kojeg religioznog opredjeljenja“ (Članak 7). Iz ovako postavljenog osnovnog cilja proizlaze sljedeći neposredni ciljevi:

- strogo poštivanje Ustavne odredbe o razdvojenosti Crkve i države;
- snošljivost među ljudima različitih poimanja svijeta;
- svijest da bilo kakve privilegije na osnovi religiozne pripadnosti otežavaju produktivan suživot i dugoročno narušavaju kvalitetu društvenih odnosa;
- da pobuđuje i razvija svijest o potrebi prevladavanja religiozne diskriminacije;
- da se zalaže za odgoj koji vrijednosti nudi kroz kritičku spoznaju i spoznaju kroz osviještene vrijednosti, što znači kroz istinsko obrazovanje, tj. odgoj koji se oslanja na kritičko mišljenje, znanstvene spoznaje i pravo na sumnju, nasuprot manipulaciji i indoktrinaciji neupitnim dogmama;
- razvijanje civilnog društva.

Aktivnosti udruge primarno su okrenute prema građanima koji imaju ireligiozni svjetonazor i uključuju: okupljanje građana i građanki koji su spremni društveno se založiti za ostvarenje ciljeva Protagore; pružanje zaštite i potpore građanima (osobne i pravne) koji su zbog svog ireligioznog svjetonazora na bilo koji način diskriminirani ili u nepovoljnom položaju u odnosu na druge; javno ukazivanje na konkretne oblike religiozne diskriminacije ili poticanja na nju, suradnja s drugim udrugama koje se zalažu za ravnopravnost građana i građanki; tumačenje

⁸¹ Protagora je bio grčki filozof iz 5. pt. pr. Kr. Iako su od njegovih djela sačuvani samo fragmenti, najpoznatiji je po svojoj izjavi „Čovjek je mjerilo svih stvari: onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu“. Protagora u svojoj knjizi *O bogovima* tvrdi "O bogovima ne mogu znati niti da jesu niti da nisu, niti kakvo je njima obličje: jer mnogo toga sprječava pouzdano znanje, nejasnoća i kratkoća ljudskog života". Prema predaji, zbog te je knjige bio optužen za bogohuljenje, te se u bijegu pred suđenjem utopio, a njegova je knjiga bila spaljena na trgu. Zbog njegovih stavova danas se smatra skeptikom i jednim od prvih agnostika.

⁸² Idejni pokretač Protagore bio je prof. dr. sc. Milan Polić, profesor filozofije odgoja na Učiteljskom fakultetu u Zagrebu. Polić je 2006. okupio osam istomišljenika koji su na osnivačkoj skupštini otvorili put registraciji i javnom djelovanju udruge.

⁸³ Statut udruge dostupan je na <http://www.protagora.hr/Clanak/Novi-Statut-udruge/439/>

prednosti nereligioznog poimanja svijeta; pokretanje i sudjelovanje u istraživanjima koja razotkrivaju razne oblike religiozne diskriminacije, organiziranje okruglih stolova, kolokvija, savjetovanja, simpozija i drugih oblika okupljanja članova i članica Protogore i drugih zainteresiranih građana i građanki radi podnošenja izlaganja i rasprava o pitanjima religiozne diskriminacije; organiziranje predavanja domaćih i inozemnih stručnjaka i stručnjakinja o rezultatima njihovih istraživanja glede religiozne diskriminacije, organiziranje javnih razgovora i drugih oblika okupljanja posvećenih promicanju nereligioznog poimanja svijeta; izdavanje znanstvenih i stručnih publikacija. Dakle, primarna misija Protogore odnosi se na zaštitu nereligioznih građana od različitih oblika diskriminacije, a sekundarna na popularizaciju nereligioznih svjetonazora u društvu.

Članstvo u Protogori može biti punopravno i podupiruće. Punopravnim članom može postati svaki poslovno sposobni državljanin ili državljanica Republike Hrvatske koji pismeno izjavi da „ne pripada ni jednoj religioznoj zajednici i da ne ispovijeda ni jednu religiju. Osobne dvojbe o postojanju nekog transcendentnog načela, sile ili bića koje ne rezultiraju religioznim stavom i djelovanjem nisu prepreka za punopravno članstvo u Protogori (Članak 14 Statuta udruge). Poduširujući član može biti svaki poslovno sposobni državljanin ili državljanica Republike Hrvatske ili stranac/strankinja.

Tijela udruge su Skupština (sastoji se od svih punopravnih članova), Upravni odbor (sastavljen od predsjednika, dopredsjednika, tajnika i dva člana) i Nadzorni odbor (tri člana koja ne mogu istovremeno biti i članovi Upravnog odbora). Sve odluke donose se na sjednicama Skupštine koje se održavaju najmanje jednom godišnje.

Udruga David (punog naziva David – udruga građana za zaštitu ljudskih prava) ustanovljena je 2007. godine sa sjedištem u Zagrebu. Udruga David se definira kao „dobrovoljno udruženje poslovno sposobnih fizičkih osoba kojima je zajednički interes praćenje stanja i informiranje javnosti o poštivanju i zaštiti ljudskih prava, te osvješćivanje i senzibiliziranje javnosti za ljudska prava s naročitim osvrtom na kršenja istih u vjerskim institucijama“ (Članak 1 Statuta udruge). Broj članova kreće se između 20 i 30. Osnovni cilj udruge prema njezinom Statutu⁸⁴ iz 2014. godine je „doprinositi osviještenosti javnosti o stanju ljudskih prava i sloboda u društvu“.

⁸⁴ Statut udruge dostupan je na <http://david-udruga.hr/statut/>

Iz općeg cilja proizlaze djelatnosti udruge: praćenje stanja ljudskih prava i sloboda u Republici Hrvatskoj; ukazivanje i poticanje potrebite zaštite ljudskih prava; informiranje i educiranje javnosti iz područja zaštite ljudskih prava i sloboda; pružanje podrške pojedincima i ugroženim grupama civilnog društva na području zaštite ljudskih prava; organiziranje javnih tribina i okruglih stolova iz područja zaštite ljudskih prava; pokretanje inicijative za usklađivanje crkvenih nauka s civilnim pravnim propisima; sudjelovanje na raznim skupovima s tematikom o crkvi; suradnja sa sličnim udrugama i organizacijama u RH i inozemstvu; informiranje javnosti putem medija ili na drugi način o ulozi crkve u sadašnjosti i u prošlosti; izdavanje knjiga, brošura, letaka, plakata, časopisa, CD-a, DVD-a iz područja djelovanja Udruge.

Članom udruge može postati svaki poslovno sposoban državljanin Republike Hrvatske i strani državljanin, ukoliko prihvaća Statut te ciljeve i djelatnosti udruge. Skupština je najvažnije tijelo udruge, a sastoji se od svih članova. Redovite sjednice Skupštine održavaju se jednom godišnje. Upravni odbor sastavljen je od predsjednika, dopredsjednika i još jednog člana. Blagajnik udruge brine za financije, a prihodi se ostvaruju iz članarina, sredstava ostvarenih na javnim natjecanjima u Republici Hrvatskoj, sredstva fondova Europske unije, prihoda od publikacija, predavanja i sl., prihoda od imovine i imovinskih prava, donacija, dotacija, sponzorstava itd.

Udruga LiberOs osnovana je 2013. godine u Osijeku i okuplja desetak službenih članova i oko 200 simpatizera koji im se povremeno priključuju u provedbi aktivnosti. Poticaj za osnivanje udruge došao je od strane nekoliko pojedinaca koji su željeli reagirati na aktivnosti građanske udruge U ime obitelji koja promičke kršćanske vrijednosti i ima potporu konzervativnog dijela javnosti i Katoličke Crkve. Direktnan povod je bilo angažiranje udruge U ime obitelji za raspisivanje i provedbu referenduma o promjeni ustavne definicije braka kao zajednice žene i muškarca. S obzirom na to LiberOs ističe kao svoj osnovni cilj „ostvarenje sekularnog, slobodnog, demokratskog, emancipiranog i civilnog društva u kojemu su temeljne vrijednosti sloboda, mir, nenasilje, individualnost, pravednost, rodna ravnopravnost, tolerancija, sloboda govora, sloboda misli, te očuvanje, promicanje i prihvaćanje različitosti, sloboda izražavanja kao i pravo na samoidentifikaciju i samodefiniciju“ (sa službene stranice). Jedan od članova udruge u svom je intervjuu istaknuo kako im je cilj „postići sekularnost u praksi, reagirajući na pretenzije Katoličke Crkve u hrvatskom društvu, što je jedan od najvećih uzroka kršenja tolerancije i ljudskih prava“.

Aktivnosti udruge uključuju humanitarne akcije, reagiranje na aktualne događaje u kojima smatraju da su narušena nečija prava (kao što je bio slučaj povodom raspisivanja referenduma o ustavnoj definiciji braka 2013. godine), održavanje humanističkih radionica za djecu i predavanja (o pravima žene, Vatikanskim ugovorima), organizacije protesta te suradnje s drugim grupama i udrugama sa sličnim interesima i principima.

Udruga ima predsjednika, potpredsjednika i tajnika. Budući da ima mali broj formalnih članova, njezini članovi ističu kako su međusobno povezani kao grupa prijatelja, što ipak ne utječe na poštivanje provedbe demokratskih formalnih procedura pri donošenju odluka.

Centar za građansku hrabrost osnovan je 2011. godine i okuplja tridesetak članova. Sjedište udruge nalazi se u Zagrebu. Osnivačica udruge u intervjuu je istaknula kako je i sama bila dugogodišnja članica drugih udruuga i organizacija sa sličnim ciljevima i aktivnostima, međutim, ideja za osnivanjem nove udruge proizašla je iz potrebe da se veći naglasak stavi na “društveno odgovorno ponašanje, empatiju i građansku hrabrost, a posebno ženska prava“. U skladu s tim osnovni cilj Centra za građansku hrabrost je „osvještavanje i osnaživanje građanki i građana, promicanje i poticanje građanske hrabrosti, osviještenih vrijednosti humanističke misli i slobodoumlja, slobode savjesti i mišljenja, slobodnog javnog izražavanja misli i uvjerenja, znanstvenoga, kulturnog i umjetničkog stvaralaštva te feminističke etike odgovornosti i solidarnosti u zaštiti ljudskih prava i ravnopravnosti” (Članak 9 Statuta udruge). Posebni ciljevi mogu se podijeliti na dvije kategorije: oni koji proizlaze iz feminističke teorije i aktivizma (iskorjenjivanje svih oblika patrijarhalnog nasilja, iskorištavanja, kontrole i diskriminacije žena te svih drugačijih i različitih, na temelju rase, nacionalne pripadnosti, životne dobi, rodnog izražavanja i/ili identiteta, seksualne orijentacije kao i interseksualnih karakteristika, kulturoloških, ideoloških, mentalnih ili tjelesnih razlika) i oni koji proizlaze humanističkih vrijednosti i sekularizma (promicanje osviještene vrijednosti evolucijskog humanizma i slobodoumlja i načela sekularnosti; poticanje slobodnog i kritičkog mišljenja, znanstvene i racionalne spoznaje, kulturnog i umjetničkog stvaralaštva; jačanje kulture etike odgovornosti, suočavanja s prošlošću, kulture kažnjivosti zločina, te solidarnosti sa žrtvama tj. preživjelima svih vidova nasilja; aktivno suprotstavljanje fašizmu, rasizmu, (hetero)seksizmu, mizoginiji, antropocentrizmu, etnocentrizmu i ksenofobiji).

Neke od aktivnosti udruge odnose se na:

- podizanje razine znanja, razvijanje svijesti i zagovaranje o vrijednostima građanske hrabrosti, demokracije, sekularnosti, ljudskim pravima, feminističke solidarnosti, te bitnosti kulturnog i umjetničkog angažmana, civilnog udruživanja i aktivizma;
- osviješćivanje pomoću racionalne spoznaje i osnaživanje osoba, posebice žena, u borbi protiv opresivnih religijskih, tradicionalnih i dogmatskih svjetopojmanja, javna kritika takvih svjetopojmanja i promišljanja njihove alternative;
- savjetovanje i edukacija o ljudskim pravima, posebice o slobodi izražavanja mišljenja ili uvjerenja, kulturnog i umjetničkog stvaralaštva, rodnoj ravnopravnosti i drugim vrijednostima humanističke i feminističke misli i civilnog i sekularnog društva, posebice etike odgovornosti i kroz održavanje kulturno-umjetničkih priredbi, koncerata, filmskih i kazališnih predstava, kreativnih i edukativnih radionica, seminara, stručnih usavršavanja, tečajeva, kongresa, audicija i ostalih promotivnih aktivnosti;
- praćenje i analiza pravne prakse i javno zagovaranje i organiziranje javnih kampanja;
- pružanje besplatne pravne pomoći, savjetovanja i analiza iz područja svoje djelatnosti sukladno zakonu.

Značajan dio aktivnosti udruge odnosi se na rad s djecom te je u skladu s tim pokrenut projekt Sekularna hrabrost (usmjeren na zaštitu načela sekularnosti u školama) i Humanističke radionice za djecu. Udruga je tiskala i knjigu *Humanizam za djecu* koja u formi udžbenika uvodi djecu, na njima prihvatljiv način u svijet humanističkih ideja i pojmova.

Članstvo u udruzi može biti aktivno, podupiruće, solidarno i počasno. I djeca starija od 14 godina mogu biti članovi uz pisani pristanak roditelja ili skrbnika. Tijela udruge su Skupština (svi aktivni članovi udruge) i Predsjedništvo (koje čine predsjednik/ca, dva potpredsjednika/ce, izvršni direktora/ica i koordinator/ica).

Udruga At3a (puni naziv At3a – Aktivni ateisti i agnostici) osnovana je 2015. godine u Rijeci. Okuplja desetak članova. Osnovni ciljevi udruge odnose se na promociju i popularizaciju ateizma i agnosticizma kako bi se takvih svjetonazori približili široj populaciji, zaštitu sekularnih vrijednosti zajamčenih Ustavom Republike Hrvatske, promociju kritičkog mišljenja i znanstvenog pogleda na svijet. Aktivnosti kojima se udruga bavi su: organizacija radionica, konferencija, predavanja, debata i drugih edukativnih, stručnih i znanstvenih okupljanja; javna kritika religijskog i dogmatskog svjetonazora i kršenja načela sekularnosti; istraživanje društvenih i psiholoških učinaka religije kako bi joj se našle alternative; predlaganje mjera relevantnim nadležnim institucijama kako bi se radilo na prevenciji svih oblika diskriminacije

prema pojedincima temeljene na religijskoj osnovi; pružanje pomoći i potpore žrtvama takvih oblika diskriminacije; organiziranje i vođenje humanitarnih aktivnosti; suradnja s drugim udrugama i organizacijama sa sličnim ciljevima. Članovi su u intervjuima istaknuli da je osnovna pretpostavka od koje polazi udruga u svojim ciljevima i aktivnostima tvrdnja da je “ateizam zaključak kritičkog mišljenja i znanstvenog pogleda na svijet“.

Tijela udruge su Skupština (sastoji se od svih članova), Predsjedništvo (sastoji se od predsjednika, potpredsjednika i tajnika) i Izvršni odbor (sastoji se od Predsjedništva i dva dodatna člana). Operativne odluke donose se na sastancima Izvršnog odbora.

Pokret za sekularnu Hrvatsku je neformalna platforma za okupljanje, suradnju i koordinaciju pojedinaca i udruga s ciljem postizanja načela sekularnosti u Hrvatskoj. Platformu čine aktivisti iz udruga Protagora, David, LiberOs, Zagreb Pride, inicijative Nisam vjernik i brojni pojedinci.

Platforma je nastala 2013. godine, nakon održavanja hrvatskog Skupa razuma. Skup je bio održan istovremeno u Zagrebu i Splitu te je organiziran po uzoru na američki Reason Rally, koji je održan u Washingtonu 2012. godine. Hrvatski Skup razuma bio je prvenstveno usmjeren na iskazivanje protesta zbog, po njihovom mišljenju, uplitanja Katoličke Crkve u sekularna pitanja, odnosno iskazivao je potporu tadašnjoj hrvatskoj vladi u njezinom nastojanju da uvede u nastavu osnovnih i srednjih škola program zdravstvenog odgoja, što je u dijelu javnosti bliskom Katoličkoj Crkvi izazvalo snažan otpor.

Osnovni cilj Pokreta za sekularnu Hrvatsku odnosi se na ostvarivanje načela sekularnosti kao “jamca jednake slobode savjesti svih građana Hrvatske” (sa službene Facebook stranice). Specifični ciljevi za koje se Pokret zalaže su:

- razvrgavanje međudržavnih ugovora sa Svetom stolicom
- promjena načina financiranja vjerskih zajednica sa stavom da vjerske zajednice trebaju financirati sami vjernici;
- ukidanje vjeronauka u javnim školama;

Aktivnosti u kojima platforma sudjeluje odnose se na forume, okupljanja, predavanja, demonstracije, reakcije na konkretne događaje vezane uz kršenje ljudskih prava i sekularnih vrijednosti, diskriminaciju i netoleranciju koja proizlazi iz religijskog (ne)pripadanja.

Pokret za sekularnu Hrvatsku je neformalna grupa koja nema voditelja ni formalnu strukturu u obliku tijelā koja bi upravljala ili nadgledala njezine aktivnosti i rad.

Nisam vjernik je neformalna inicijativa građana. Osnovana je u Zagrebu 2011. godine kao reakcija na nadolazeći popis stanovništva. Nekoliko pojedinaca okupilo se u nastojanju da potaknu one građane koji se ne smatraju vjericima da se kao takvi izjasne i prilikom popisa stanovništva⁸⁵. Drugim riječima, poručivali su im da se ne opredjeljuju konfesionalno i religijski samo na temelju kulture, tradicije, običaja ili konformizma. U intervjuu je jedan od začetnika inicijative rekao da je sve počelo od male grupe od pet-šest ljudi koji su po Zagrebu istaknuli nekoliko provokativnih plakata s natpisom „Ako nisi vjernik, onda to i reci“ i „Tvoja tradicija te skupo košta“ (aludirajući na iznos koji se na godišnjoj razini isplaćuje iz državnog proračuna za Katoličku Crkvu). Plakati su izazvali medijsku pažnju i inicijativa je postala poznata hrvatskoj javnosti. Nakon popisa stanovništva, inicijativa je nastavila provoditi slične aktivnosti usmjerene protiv „religijskog *bullyinga*“. Osnovni cilj inicijative je „ojačati zajednicu nevjernika u Hrvatskoj, povećati joj vidljivost te zajednički podići glas za sekularnost RH“ (sa službene mrežne stranice inicijative⁸⁶). Ostali ciljevi usmjereni su na promociju sekularizma, raskid ili temeljitu reviziju ugovora sa Svetom Stolicom, ukidanje nastave vjeronauka u javnim školama, uvođenje porezne obveze za religijske institucije, uklanjanje religijskih simbola iz javnih institucija.

Ostale aktivnosti inicijative uključivale su kampanju protiv dolaska pape Benedikta XVI. u Hrvatsku 2011. godine, zagovaranje ukidanja vjeronauka u javnim školama povodom čega je pokrenuta i mrežna stranica Vjeronauk.org), iniciranje redovitih sastanaka članova nereligiozne zajednice pod nazivom Nevjernici u pubu⁸⁷ 2012. godine, redovita dobrovoljna darivanja krvi i pokretanje *YouTube* kanala Slobodna misao na kojoj se objavljuju ateistički i popularno-znanstveni sadržaji.

Inicijativa je neformalnog karaktera, nema predstavnika ni hijerarhijsku strukturu.

Koalicija za sekularizam pokrenuta je 2009. godine i okuplja više od 20 različitih organizacija i udruga (Autonomna ženska kuća Zagreb, Centar za građanske inicijative Poreč, Centar za

⁸⁵ Sličnu je kampanju imala i Britanska humanistička organizacija prije britanskog popisa stanovništva 2011. godine, kad su aktivisti nastojali podići svijest o pitanju religijske opredijeljenosti u popisu i djelovati na građane koji nisu religiozni kako bi se tako i izjasnili.

⁸⁶ <http://www.nisam-vjernik.org>

⁸⁷ Ova okupljanja kasnije su nazvana Skeptici u pubu, organizira ih neformalna je skupina znanstvenika i znanstvenih entuzijasta koja se naziva Društvo za promicanje znanosti i kritičkog razmišljanja, čiji su članovi „zainteresirani da svojim aktivnostima potaknu bolje razumijevanje stvarnosti, funkcioniranja svijeta oko nas, kao i ljudskog ponašanja“ (sa službene mrežne stranice Duštva, dostupno na <http://www.pzkm.org>). Društvo promovira primjenu znanstvenog pristupa i kritičko razmišljanje te djeluje na razotkrivanju i objašnjavanju popularnih zabluda u društvu. Okupljanja Skeptika u pubu održavaju se redovito do danas te su stekla značajnu popularnost u nereligioznoj/ateističkoj zajednici, ali i izvan nje.

žene žrtve rata, Crvena akcija, Udruga David, Delfin Pakrac, Domine Split, inQueerzicija, Kulturno društvo TAXI ART Slovenija, Lezbijska udruga Kontra, Ljevica Hrvatske, Postpesimisti, Protagora, Radnička borba, Rovinjske aktivistice, ŠKUC-LL, Zagreb Pride, Zajednica Humanitas, Zelena lista, Ženska grupa Lošinj, Ženska mreža Hrvatske. Pokretač koalicije bila je udruga Ženska mreža koja je na osnovi Rezolucije 1464 Vijeća Europe - Žene i religija u Europi, a u okviru akcije „Crkva bez politike, država bez propovijedi“ zahtijevala:

- otkazivanje bilateralnih ugovora između Republike Hrvatske i Svete Stolice koji daju privilegirani status Katoličkoj crkvi i koji su protivni Ustavu RH i preuzetim međunarodno – pravnim obvezama RH;
- slobodnu i javnu, sekularnu i kvalitetnu edukaciju integriranu u obrazovni sustav u Hrvatskoj i garantiranu Ustavom RH;
- da crkve ne smiju održavati vjerski odgoj u bilo kojoj formi u javnim školama u Hrvatskoj. Vjerski odgoj se treba prakticirati u institucijama i prostorijama osiguranima od crkve/crkvi (vjerskih zajednica);
- da se crkve ne smiju miješati u seksualnu edukaciju u školama. Javna seksualna edukacija treba uključivati sekularni sustav vrijednosti kao što je to sloboda u definiranju i manifestiranju društvenih i seksualnih veza/odnosa, pri tom pomažući mladim ljudima da budu odlučni u odbijanju neželjenog seksa. Suvremeni seksualni odgoj uključuje edukaciju o pravima seksualnih i rodničkih manjina, prevenciji spolnih bolesti i reproduktivnom zdravlju i kontroli rađanja;
- da crkve ne smiju zadirati u žensku kontrolu nad vlastitim tijelima, Crkve nemaju pravo vlasništva nad ženskim tijelom - pristup sigurnoj, slobodnoj kontroli rađanja, pobačaju, sterilizaciji, medicinski potpomognutoj oplodnji pravo je svake pojedinke/pojedinca. Crkva ne smije biti privilegirana prilikom širenja mržnje prema seksualnim manjinama;
- ukidanje financiranja Katoličke crkve iz državnog proračuna i raspisivanje crkvenog poreza, kojim će vjernici prema slobodnom izboru financirati svoje vjerske zajednice.

Koordinatorica Ženske mreže, Bojana Genov, pokrenula je 2009. godine i Ateističku autobusnu kampanju u Zagrebu. Kampanja je organizirana po uzoru na istoimenu kampanju u Velikoj Britaniji i drugim zemljama Europe i svijeta. Ateistički slogan s feminističkim elementima koji je glasio „Bez Boga, bez gospodara“ postavljen je na jedan zagrebački tramvaj. Iako je tramvaj odmah povučen iz prometa, događaji koji su uslijedili uzrokovali su burnu javnu debatu. Hrvatska javnost podijelila se oko pitanja predstavlja li uklanjanje navedenog

slogana neprihvatljivo kršenje slobode govora ili je sam slogan postavljen s namjerom da provocira i vrijeđa vjerske osjećaje⁸⁸.

Ateisti i agnostici Hrvatske naziv je javne Facebook grupe. Kao što se potraga za religioznim u postmodernom svijetu nerijetko seli u cyber prostor, on se često doima kao prirodni lokus okupljanja nereligioznih (u potrazi za istomišljenicima i informacijama), osobito u dominantno religioznim društvima. Grupa Ateisti i agnostici Hrvatske okuplja 12.674⁸⁹ članova te se taj broj stalno povećava. Ukupno je 10 administratora koji održavaju stranicu i brinu o njenom sadržaju. Opis grupe navodi:

Grupa za sve istinske aktivne ateiste i agnostike, antiteiste, bezbožnike, antikriste, bogohulnike, heretike, skeptike, sekulariste i slobodne mislioce koji razumiju hrvatski jezik. Ne vjerujemo u natprirodno, bogove, magične riječi, teorije zavjere, čuda i amulete i imamo čvrste razumske razloge zašto ne vjerujemo. Generalno, grupa za one kojima su nevjera i sumnja, a ne vjera, istinske vrline i vrijednosti⁹⁰.

Grupa ima vlastita pravila o dopuštenim načinima komuniciranja, tipu sadržaja koji se može postaviti na stranicu pri čemu nije dozvoljeno vrijeđati druge i prijetiti im (budući da ljudi zavrjeđuju poštovanje), ali propitivanje, kritiziranje i ismijavanje ideja je dobrodošlo. U tom smislu osobito značajan dio sadržaja stranice odnosi se na humor (stripovi, šale, dosjetke, memovi) o religiji, njezinim predstavnicima i tradicijama.

Članovi grupe objavljuju različite sadržaje, od kritike religije kao takve, uloge religije u društvu, popularno-znanstvenih članaka, novih znanstvenih otkrića (osobito onih koji na neki način propituju religiju i njezina učenja), obavijesti o ateističkoj literaturi, javnim nastupima istaknutih nereligioznih osoba i ateista (osobito predstavnika novog ateizma), vode rasprave, traže i dijele savjete, postavljaju obavijesti o različitim događajima (u vezi ateističke zajednice, ali i druge tematike) itd. Veći dio sadržaja odnosi se na hrvatski kontekst, odnosno položaj, ulogu i djelovanje Katoličke Crkve.

Važan dio aktivnosti grupe odnosi se na organiziranje redovitih neformalnih mjesečnih okupljanja pod nazivom *Na kavi s nevjernicima* koje se organiziraju simultano u različitim gradovima Hrvatske. Na taj način grupa je izbjegla geografsku centralizaciju, što omogućuje i njezinim članovima koji ne žive u velikim gradovima da se povezuju na lokalnoj razini, ne samo *online*, nego i fizički. Osim toga, ovakvi sastanci pokazuju tendenciju konkretiziranja labavih, imaginarnih veza prebacujući ih iz „virtualnog“ svijeta u „realni“.

⁸⁸ Opširnije u Marinović Jerolimov i Hazdovac Bajić (2017).

⁸⁹ Stanje 25. svibnja 2017.

⁹⁰ Dostupno na <https://www.facebook.com/groups/hrvatskiateisti/> [preuzeto 28.4.2017].



Slika 4: Obavijest za sastanak *Na kavi s nevjericima*

Izvor: <https://www.facebook.com/groups/hrvatskiateisti/>

3.4.1.1 Obilježja organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj - formalno i neformalno okupljanje

Formalni i neformalni organizirani oblici nereligioznosti i ateizma razlikuju se na prvi pogled po velikoj disproporciji u broju članova. Formalne udruge okupljaju mali broj članova, što potvrđuje Bullivantovu tezu o nevjerovanju bez pripadanja (2008:365). Nasuprot tome, neformalni organizirani oblici imaju potencijal okupiti relativno velik broj ljudi, što je možda najočitije u slučaju *Facebook* grupe Ateisti i agnostici Hrvatske. Brojnost ove grupe upućuje na činjenicu da je u određenoj mjeri nereligioznim osobama i ateistima ipak važno pripadati, pa čak i ako se radi samo o neformalnoj, labavoj i simboličkoj vrsti zajednice kakva *Facebook* grupa jest. Riječima jednog od sugovornika „neorganizirano organiziranje“ kakvo nudi ovakav oblik okupljanja odgovara nereligioznim osobama i ateistima, koji su generalno skloniji individualizmu i stoga zaziru od formalnih struktura. S tim u skladu neformalni oblici udruživanja pokušavaju se distancirati od elemenata autoritarizma do te mjere da nemaju hijerarhiju, vođu ili autoritet koji bi upravljao grupom. Formalne udruge imaju unutrašnju strukturu s izabranim tijelima i njihovim jasno definiranim funkcijama i ovlastima. Ovakim ustrojstvom bliske su političkim modelima s demokratskim praksama unutarorganizacijskih modela biranja i donošenja odluka (Campbell, 1971:43).

Formalni oblici organiziranja koje okupljaju mali broj članova često funkcioniraju kao zajednice koje su manje ili više povezane i na privatnoj razini (kao grupe prijatelja), kako kaže jedan od članova u tekstu na službenoj Protagorinoj stranici:

...I tu je još jedna razlika, mi smo i dalje članovi, prijatelji... skoro obitelj...⁹¹.

Neformalni tipovi organiziranja, zbog svoje disperziranosti i brojnosti, oslanjaju se u komunikaciji više na moderne medije (prije svega na društvene mreže) što često stvara osjećaj kod pripadnika grupe da su u manjini u odnosu na šire društvo, ali i da ih ima više nego što se misli (Cimino i Smith, 2014). To utječe na stvaranje određenog osjećaja ponosa, zajedništva, ali i brojnosti kao potencijala za akciju. Jedna od administratorica grupe Ateisti i agnosticisti tvrdi:

... trenutno imamo 8.815 članova a svakog sata stižu novi zahtjevi. Neke primimo a neke ne, no broj nam raste. [...] Nismo homogena skupina, baš je u tome sva čar jer ne tražimo klonove. Super mi je što vas ima u tolikom broju, no zamislite što bi postigli da se bar polovica vas uključi, samo pojavi na prosvjedu. Imali bi kritičnu masu koja bi mogla zahtijevati promjene. Ne bi bili toliko 'nevidljivi'. Ako rad nas par može dati mali pomak s par tisuća nam ne bi bilo kraja. (M.P., 27.3.2016.)

Iz ovog citata vidljivo je i kako se, unatoč nastojanju na kolektivu, još uvijek jako cijeni individualizam, odnosno da „kolektivni identitet koji ujedinjuje [nereligiozne osobe i ateiste] vrednuje zadržavanje neovisnosti i slobode kao važan aspekt tog identiteta“ pa možemo govoriti o „institucionaliziranom individualizmu“ (Smith i Cimino, 2012:25) koji svoj najbolji izraz pronalazi upravo u labavim neformalnim strukturama (poput grupa na društvenim mrežama), budući da među brojnim pojedincima ove populacije postoji otpor pripadanju čvrstoj zajednici koja bi imalo podsjećala na religijsku (ibid.).

3.4.1.2 Formalni i neformalni oblici organiziranja – razlike u ciljevima i aktivnostima

Osim same strukture organizacija (formalne ili neformalne) između njih postoje i dodatne razlike. Pogledamo li pobliže osnovne ciljeve svakog od navedenih organiziranih oblika okupljanja nereligioznih i ateista (tablice 18 i 19) vidljivo je da neformalni oblici organiziranja idu više u smjeru konfrontacije s religijskim, stoga kao svoj osnovni cilj prije svega ističu raskidanje ili reviziju Vatikanskih ugovora. Prema ciljevima na koje su primarno usmjereni i aktivnostima koje iz tih ciljeva proizlaze, dakle, svoj identitet grade u većoj mjeri kao negaciju, ofanzivni nastup i osporavanje položaja dominantne crkve i religije u hrvatskom društvu.

⁹¹ Dostupno na <http://www.protagora.hr/Kolumna-clanak/Lazi-filijala-Katolicke-crkve/432/> [preuzeto 18.2.2017].

Tablica 18. Formalne udruge nereligioznih osoba i ateista s obzirom na ciljeve djelovanja

Formalne udruge	Protagora	David	LiberOs	Centar za građansku hrabrost	At3a
Ciljevi	<p>* potpuna ravnopravnost s obzirom na religioznu pripadnost</p> <p>-strogo poštivanje Ustavne odredbe o razdvojenosti Crkve i države</p> <p>- odgoj i obrazovanje kroz kritičku i znanstvenu spoznaju</p>	<p>* doprinosti osviještenosti javnosti o stanju ljudskih prava i sloboda u društvu s posebnim osvrtom na kršenja istih od strane vjerskih institucija</p>	<p>* ostvarenje sekularnog, slobodnog, demokratskog, emancipiranog i civilnog društva temeljenog na vrijednostima slobode, nenasilja, individualnosti, pravednosti, rodne ravnopravnosti, tolerancije, slobode govora i misli, samoidentifikacije i samodefinicije</p>	<p>* poticanje građanske hrabrosti temeljene na osviještenim vrijednostima humanističke misli i slobodoumlja, slobode savjesti, mišljenja i javnog izražavanja te feminističke etike odgovornosti i solidarnosti u zaštiti ljudskih prava</p>	<p>* promociju i popularizaciju ateizma i agnosticizma</p> <p>- zaštita sekularnih vrijednosti zajamčenih Ustavom Republike Hrvatske</p> <p>-promociju kritičkog mišljenja i znanstvenog pogleda na svijet</p>

Tablica 19. Neformalne grupe, inicijative i organizacije nereligioznih osoba i ateista s obzirom na ciljeve djelovanja

	Pokret za sekularnu Hrvatsku	Nisam vjernik	Koalicija za sekularizam	Ateisti i agnostici Hrvatske
Ciljevi	<p>* razvrgavanje međudržavnih ugovora sa Svetom stolicom</p> <p>-ostvarenje načela sekularnosti</p> <p>-promjena načina financiranja vjerskih zajednica</p> <p>-ukidanje vjeronauka u javnim školama</p>	<p>* raskid ili temeljitu reviziju ugovora sa Svetom Stolicom</p> <p>-ukidanje nastave vjeronauka iz javnih škola</p> <p>- uvođenje porezne obveze za religijske institucije</p> <p>-uklanjanje religijskih simbola iz javnih institucija</p>	<p>* otkazivanje bilateralnih ugovora između Republike Hrvatske i Svete Stolice</p> <p>- sekularnu edukaciju u obrazovnom sustavu (bez vjeronauka u javnim školama i uplitanja Crkve u obrazovne programe)</p> <p>- slobodu žene u kontroli rađanja, pobačaju, sterilizaciji, medicinski potpomognutoj oplodnji</p> <p>-prekid financiranja Katoličke Crkve iz državnog proračuna i</p>	<p>* povezivanje osoba nereligioznih svjetonazora</p> <p>-informiranje</p> <p>-promocija nereligioznih svjetonazora</p> <p>- promocija znanstvenog pogleda na svijet</p> <p>-promocija dijaloga i tolerancije</p>

S druge strane, formalne udruge u prvi plan ističu pozitivne vrijednosti te na taj način nastoje svoj identitet oblikovati kroz afirmaciju ravnopravnosti, poštivanja ljudskih prava i sloboda, znanstvenu i kritičku spoznaju i općenito demokratskih, sekularnih, humanističkih i feminističkih postulata na kojima i temelje svoje djelovanje. Potenciranje afirmativnih vrijednosti proizlazi iz njihove formalne strukture, ali isto tako nastoji i ukazati da nereligioznost i ateizam nisu svedene samo na negaciju religijskoga, što implicira dalje da se ove udruge prilagođavaju društvu koje njeguje pozitivne vrijednosne sustave.

S obzirom na aktivnosti koje pojedini oblici organiziranja nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj ističu u prvi plan, možemo zaključiti kako u smislu Campbellove podjele na komunalne i asocijativne niti jedna udruga, grupa, inicijativa i organizacija ne predstavlja ideal-tip i sve imaju elemente obaju kategorija. Međutim, generalno se ipak može tvrditi kako formalne udruge, koje okupljaju mali broj članova, čine relativno čvrstu malu zajednicu među svojim članovima⁹². Uz to, oni su prema svojim temeljnim aktivnostima usmjereni na zaštitu zajednice nereligioznih osoba i ateista (putem pružanja pravne i druge pomoći i savjetovanja) i njezinom „premrežavanju“, povezujući nereligiozne osobe i ateiste na osobnoj razini iz različitih razloga (primjerice kako bi se roditelji učenika koji ne pohađaju nastavu vjeronauka udružili i zahtijevali od konkretnih škola da riješi problem zbrinjavanja djece za vrijeme satova vjeronauka). Ovakve aktivnosti ih čine u većoj mjeri okrenutima „prema unutra“, odnosno komunalnim tipom organizacija. S druge strane, neformalni oblici organiziranja prema svojim aktivnostima prvenstveno su usmjereni na masovna okupljanja prilikom određenih akcija kojima se nastoji pokazati njihova prisutnost, marginalizirani status i tako izazvati promjene u širem društvu, čime se približavaju asocijativnom tipu organiziranja. Zanimljivo je u tom kontekstu promotriti *Facebook* grupu Ateisti i agnostici koja organizira redovite sastanke *Na kavi s nevjernicima* na kojima se članovi grupe susreću i povezuju na osobnoj razini. Premda se radi o djelovanju „prema unutra“, ovakva okupljanja imaju i drugu funkciju, pokazuju da u lokalnim sredinama postoji interes za pitanja koja organizirani oblici nereligioznosti i ateizma potiču, kao i činjenicu da nereligioznih osoba i ateista ima svugdje i da čine nezaobilazan dio društva, što izaziva interes i veću mobilizaciju. Ovakvi susreti, prema tome, djeluju i „prema unutra“ i „prema van“:

⁹² Iako ovakve udruge dijele zajednička načela i vrijednosti koji stvaraju određene oblike zajedništva, ne može se tvrditi da pojedinci unutar njih dijele slična iskustva nereligioznosti i ateizma, koji ne bi bili samo na razini načela, nego i na razini (čvršćih ili labavijih) mreža pojedinaca.

Ono što je na početku bio problem je to što su se ljudi bojali doći, ali kroz vrijeme, nakon pet-šest puta, ja bih namjerno stavljao slike u grupu da ljudi vide, nek' nas je dvoje-troje, ali da ljudi vide da se nešto dešava i onda se oslobode u jednom trenutku. Ja se sjećam, par kava nas je bilo po 40-ak, jedva smo ušli u kafić ali, ono, ljude počne zanimati. (Ivan, jedan od organizatora okupljanja *Na kavi s nevjernicima*)

3.4.1.3 „Sekularno svete“ vrijednosti organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj

„Sekularno svete“ vrijednosti na kojima počivaju načela, djelovanje i aktivnosti svih hrvatskih organizacija, udruga, inicijativa i grupa nereligioznih osoba i ateista mogu se identificirati u njihovim statutima ili temeljnim pretpostavkama⁹³. Vrijednosti o kojima je riječ tretiraju se kao neupitne ili svete, a proizlaze iz sfere sekularnog, a ne religioznog. Analizom statuta i njima ekvivalentnih dokumenata hrvatskih organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, kao sekularno svete vrijednosti ističu se:

- osobna sloboda (mišljenja, govora, izbora, samoidentifikacije, samodefinicije)
- jednakost
- sekularnost
- tolerancija
- kritičko mišljenje
- znanost
- feminizam
- nenasilje, mir
- solidarnost

Ovakav vrijednosni sustav utemeljen u „sekularno svetome“ i općenito prihvaćen u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj kao fundamentalan, suprotstavlja se u javnom prostoru drugom setu vrijednosti koji porijeklo ima u religijskom i tradicionalnom. Taj konflikt očituje se u „kulturalnim ratovima“ (Davidson, 1991) koji se smještaju prije svega u područje obitelji (pitanje pravnog reguliranja pobačaja), obrazovanja (pitanje spolnog odgoja), medija (njihove slobode i sadržaja), (ljudskih) prava (osobnih sloboda, manjinskih prava, eutanazije) i politike koja bi trebala biti regulator svih navedenih sporenja, a često je i sama vrijednosno polarizirana⁹⁴. Dojam da su „sekularno svete“ vrijednosti ugrožene ili da se

⁹³ Kao i na individualnoj razini, o čemu će riječi biti na drugom mjestu.

⁹⁴ Važno je ponovo napomenuti da u hrvatskom kontekstu na postoji jednostavna ni jasna granica o ovim pitanjima između religiozne i nereligiozne/ateističke populacije, odnosno da i veliki dio religioznih osoba dijeli

krše izazivaju mobilizaciju i aktivaciju članova organiziranih oblika okupljanja nereligioznih osoba i ateista, budući da oni smatraju kako se upravo na tim vrijednostima treba temeljiti sveukupna struktura društva.

Sekularne su vrijednosti već više od 200 godina među zaglavnim kamenima moderne zapadne civilizacije koja se temelji na razumu, racionalnosti, znanosti, poštivanju osobne slobode i ljudskih prava te vladavini zakona. S druge strane poštujemo i podržavamo svačiji odabir vjeroispovjesti i sustava vrijednosti dokle god osobna ili organizirana vjera ne dolazi u sukob s ovim temeljnim načelima. (Proglas javnosti sa Skupa razuma, Zagreb, 16.1.2013.)

3.4.1.4 Strategije grupa, udruga, inicijativa i organizacija – kolektivni identitet između supkulture i društvenog pokreta

Cimino i Smith (2007) su identificirali među organizacijama nereligioznih osoba i ateista u SAD-u tri osnovne strategije kojima se koriste kako bi u pretežno religioznom američkom društvu opstali i pridobili nove članove. Ove strategije oblikuju nereligiozne/ateiste kao supkulturnu grupu unutar šireg društva, a odnose se na: 1. poduzimanje kompetitivnih akcija za privlačenje novih članova; 2. oponašanje raznih aspekata religijskih organizacija, uključujući i podržavanje percepcije da su na strani koja je u nepovoljnom položaju, što potiče 3. korištenje manjinskog diskursa i politike identiteta kako bi se pitanje ateizma pretvorilo u pitanje ljudskih prava. Dio ovih strategija moguće je uočiti i unutar hrvatske organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista. Osim što kompetitivnost među pojedinim grupama, udrugama, organizacijama i inicijativama ne postoji (dapače među njima prevladavaju odnosi kooperacije), u hrvatskom kontekstu primjetne su i neke druge strategije koje se mogu detektirati analizom dokumentacije, mrežnih stranica i njihovih aktivnosti. Te su strategije prije svega oblikovane shvaćanjem organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma kao novog društvenog pokreta (d'Anjou, Van Male, 1988). To ne znači da organizirani oblici nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj formiraju jasno definiran novi društveni pokret (ili identitetski pokret), no njihove postojeće aktivnosti i djelovanje mogu se promatrati kao njihov začetak.

vrijednosni sklop koji bi bio bliži „sekularno svetim vrijednostima“ i iskazuje kritičnost prema Crkvi kao instituciji. Usporedi s poglavljem 3.1.3.5 *Moralno-etička dimenzija* i 3.1.3.6 *Odnos prema ulozi religije u javnoj sferi*.

a) Religijska mimikrija⁹⁵

Nastojanje formalnih oblika organiziranja nereligioznih osoba i ateista da se uklope u normativnu društvenu strukturu, u kojoj se cijene uvjerenja/vjervanja (a ne negacija istih) odredila je i značajan dio njihove strategije djelovanja koja se odnosi na vjersku mimikriju, odnosno na imitiranje određenih religijskih praksi. Ovakvo subverzivno djelovanje usmjereno je najčešće na zadržavanje religijskih formi, dok se religijski sadržaj zamjenjuje nereligioznim/ateističkim/sekularnim.

Primjer religijske mimikrije predstavlja ideja preregistriranja u zajednicu uvjerenja, koja je već neko vrijeme prisutna i oko koje su se vodile rasprave unutar Protagore. Naime, Članak 40 Ustava RH jamči slobodu javnog očitovanja vjere ili drugog uvjerenja, iz čega proizlazi jednakopravan status vjere i uvjerenja⁹⁶. S obzirom na to, bilo bi moguće u pravnom pogledu u skladu sa Zakonom o pravnom položaju vjerskih zajednica, ukoliko bi bili zadovoljeni uvjeti za to, registrirati Protagoru kao zajednicu uvjerenja u kojem slučaju bi ateizam (agnosticizam, skepticizam ili humanizam) zadobio pravno jednak status bilo kojem religijskom vjervanju. Posljedice ovog koraka mogle bi značiti u budućnosti potpisivanje ugovora s državom (kao što su to učinile brojne vjerske zajednice) iz čega bi slijedila mogućnost ostvarenja određenih prava (uvođenje u javne škole nekog obrazovnog modula koji bi bio ekvivalent konfesionalnom vjeronauku, primanje potpore od države i sl.). Sugovornik iz Protagore smatra da bi se na taj način „nametnuli kao jedan društveni subjekt i možda imali veći utjecaj u promicanju svojih ideja, a i veću zaštitu naših građana“. Zamisao o preregistraciji u zajednicu uvjerenja ipak je većinom glasova unutar Protagore odbijena. No, Protagora nije prva udruga koja je došla na tu ideju. Zajednica ateista – sekularnih humanista koja je djelovala u okviru Zajednice Humanitas 2011. godine imala je istu ideju, međutim ona nije realizirana, a sama udruga više nije aktivna. Pitanje je može li ova ideja biti realizirana s pravne strane i kako bi se taj proces odvijao ukoliko bi aktivna nereligiozna/ateistička zajednica uistinu i djelovala u tom smjeru.

Primjer religijske mimikrije možemo pratiti i u pogledu rituala, od kojih je svakako najpoznatiji *Festivus - for the rest of us* (slika 5), što je „ne-blagdanski tulum“, koji se održava u vrijeme Božića, a zamišljen je „kao opuštено okupljanje ateista, agnostika i općenito

⁹⁵ Smrke (2004) pod religijskom mimikrijom shvaća široki dijapazon pojava oponašanja u religijskom polju.

⁹⁶ I Konvencija o zaštiti ljudskih prava i temeljnih sloboda Vijeća Europe stavlja u jednakopravan položaj vjeru i uvjerenje (Članak 9).

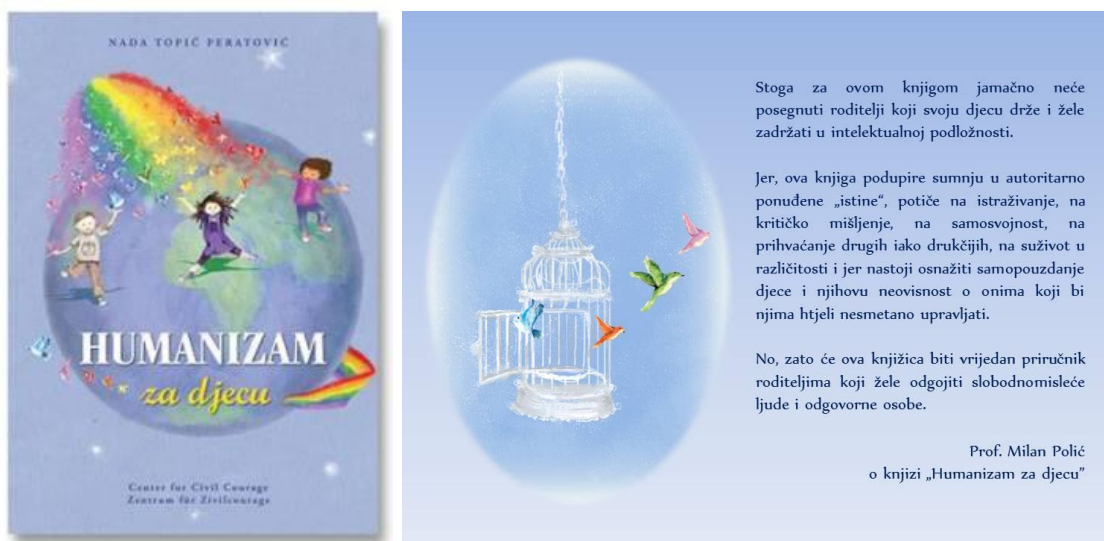
ireligioznih osoba koje dijele slične stavove i podržavaju aktivizam udruga i inicijativa koje promiču sekularizam⁹⁷.



Slika 5. Plakat za Festivus u Zadru

Izvor: <https://allevents.in/zadar/festivus-4-the-rest-of-us-zadar/935236093222846#>

Centar za građansku hrabrost održava humanističke radionice za djecu od kojih su neke obilježene završnom proslavom, gdje se u svečanom raspoloženju, uz glazbu i zabavu za cijelu obitelj dodjeljuju diplome djeci, kao svojevrsni obred koji podsjeća na prvu pričest, na što sugeriraju i organizatori. Predsjednica Centra za građansku hrabrost, Nada Topić Peratović, autorica je i knjige Humanizam za djecu⁹⁸, koja predstavlja alternativu udžbenicima katoličkog katekizma.



Slika 6. Knjiga Humanizam za djecu

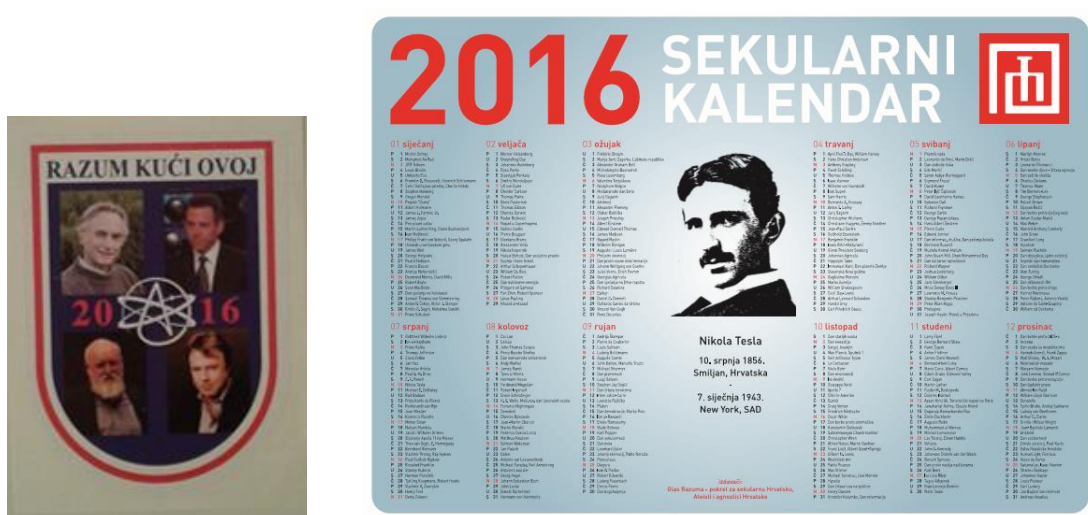
Izvor: <http://heraznanje.com/humanizam-za-djecu>

⁹⁷ Citat s obavijesti održavanju zabave (dostupno na <http://www.protagora.hr/Clanak/FESTIVUS-For-the-rest-of-us/440/> preuzeto 22.3.2017.).

⁹⁸ Knjiga Humanizam za djecu nadahnuta je američkom knjižicom *Humanism for kids* koju je objavila organizacija *Family of Humanists* (Obitelj humanista) 1985. godine. Hrvatska verzija knjige u malom dijelu teksta sadržava prevedeni dio iz američkog izvornika, a ostatak je autorsko djelo Nade Topić Peratović.

Dio aktivnosti ovdje navedenih (primjerice proslave Festivusa i tiskanje knjige *Humanizam za djecu*) nadahnuti su djelovanjem ateističkih i sekularno-humanističkih udruga iz Velike Britanije i SAD-a, no dio je proizašao iz specifičnog hrvatskog konteksta. Tako se koncem kalendarske godine izrađuju i dijele naljepnice oblikovane po uzoru na one koje dijele svećenici prilikom blagoslova kuća, koje umjesto natpisa „Mir kući ovoj“ imaju natpis „Razum kući ovoj“, a na njima su fotografije poznatih znanstvenika, ateista, književnika i sl. koji su svojim radom i životom promovirali „sekularno svete“ vrijednosti (slika 7). Time se, na određeni način, simbolički zauzima prostor. Izrađuju se i sekularni kalendari po uzoru na katolički kalendar, koji po datumima obilježavaju sekularne praznike (kao što su Dan planeta Zemlje ili Dan demokracije), prirodne cikluse (solsticije) i rođendane poznatih znanstvenika, umjetnika i humanista (slika 7). Postoji određena sličnost između vjerovanja u apsolutnu dobrotu i vjere u ideju dobra utjelovljenog u neupitnim (svetim) vrijednostima i personificiranim u povijesnim osobama, što je jedna od praksi koje koriste nereligiozne i ateističke udruge, grupe, organizacije i inicijative. S tim u vezi, obilježavaju se znanstvena otkrića i slave poznati znanstvenici pri čemu sekularni kalendar funkcionira kao dnevni podsjetnik, a znanost služi kao centralni repozitorij na temelju kojega se ne samo izvode moralni i vrijednosni sustavi, nego i vrši demantiranje religijskih pretpostavki. U opisu kalendara stoji:

Samo veliki ljudi. Koji su stvarno postojali. Samo veliki događaji, koji su se stvarno dogodili. Rađanje ideja znanja, a ne zabluda, ljudi radi kojih je svijet bolje mjesto, a ne srednjovjekovna gubava pustinja.. sve to na jednom mjestu - ovog puta - NAŠEM kalendaru!⁹⁹



Slika 7. Naljepnica i kalendar po uzoru na katoličke

Izvor: <https://www.scribd.com/document/335061182/Sekularni-Kalendar-2016>

⁹⁹ Dostupno na <https://www.scribd.com/document/335061182/Sekularni-Kalendar-2016> [preuzeto 24.4.2017.]

Pribjegavanje religijskoj mimikriji kao jednoj od strategija organizirani oblici nereligioznosti i ateizma (i to prije svega oni formalne strukture) zapravo se približavaju Campbellovom tipu supstitucionalističkih ili akomodacijskih organizacija.

b) *„Zamagljivanje“ granica između nereligioznosti/ateizma i duhovnosti*

Interes za duhovne prakse i za duhovnost općenito je „siva“ zona unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Načelno je prihvatljivo da osoba bude sklona razvijanju vlastite duhovnosti, ma kako ona bila definirana i u kojem se smjeru kretala, horizontalno ili vertikalno (Coleman i sur., 2013:11). Kako bi postao punopravnim članom Protagore pojedinac treba pismeno izjaviti da „ne pripada ni jednoj religioznoj zajednici i da ne ispovijeda ni jednu religiju“, no istovremeno „osobne dvojbe o postojanju nekog transcendentnog načela, sile ili bića koje ne rezultiraju religioznim stavom i djelovanjem nisu prepreka za punopravno članstvo u Protagori“ (Statut udruge, Članak 14). O razlikovanju vjere i religioznosti na službenoj mrežnoj stranici Protagore Milan Polić je napisao¹⁰⁰

Zato što je ravnodušan prema Bogu, međutim, ateist niti je nužno lišen duha, niti vjere, niti odbacuje mogućnost spoznaje. Ako takav diskurs, dakle, ne proizlazi iz religiozne ograničenosti, onda je to uvredljivo podmetanje onih koji bi da sav svijet svedu na svoju religioznu mjeru. To mogu shvatiti i sa žaljenjem od njih prihvatiti. Ali kada to čine oni koji se izjašnjavaju kao ireligiozni, onda mi je njihova nepromišljenost mnogo manje prihvatljiva.

Jer, vrijeme je da se o istini i svijetu smije misliti i govoriti, te duhovno živjeti i vjerovati mimo Boga.

Ono što je osnovna razlika individualne vjere/duhovnosti i institucionalne religije (Crkve) je činjenica da je prva svedena na intimno, osobno iskustvo koje nema pretenzije nametati se kao opće ili univerzalno za sve:

Zbog toga jer je duhovnost prije svega budnost, mač sadašnjosti koji se ne orijentira prema zodijskom krugu tuđih iskustava, već jedino i isključivo prema vlastitim unutarnjim inputima. Najveći dio svega znanja pa i onoga ezoterijskoga zapravo je samo dijelom kulturnoga naslijeđa čovječanstva; kako, međutim, stišati svoj um, aktivirati svoju višu volju, naučiti se odcijepiti od svojih čula i pri tome ostati budan, proniknuti kroz koprenu mnoštva do izvorne Jednote – to je nešto čemu nas nitko ne može podučiti, nešto što ovisi o nama samima, o našoj intimnoj, posve individualnoj riješenosti i namjeri, strasti i gladi za istinom vlastita postojanja. Jedan čovjek nikada od samoga sebe za samoga sebe nije načinio tradiciju. Za tradiciju je potreban generacijski slijed u vremenu. Duhovnost, međutim, ne ide izvan i preko jednoga čovjeka,

¹⁰⁰ Dostupno na <http://www.protagora.hr/Kolumna-clanak/Duhovni-zivot-mimo-Boga/122/> [preuzeto 18.2.2017].

ona se uvijek zadržava na tom jednom čovjeku, samo na njemu, na čistoj golotinji njegove izdvojene pozicije u svemiru. (tekst sa službene mrežne stranice udruge David)¹⁰¹

Iza ovakvog stava o vjeri i duhovnosti kao individualnoj potrazi svakog pojedinca za vlastitim egzistencijalnim smislom stoji „sekularno sveta“ vrijednost osobne slobode. Dakle, pojedinac može svoju duhovnost realizirati na bilo koji način (transcendentalno ili svjetovno) dok god je ona u sferi privatnoga. Čim se uvjerenje ili vjera institucionalizira¹⁰², ona prelazi granice individualnoga, gubi svoju bit osobne potrage za smislom drukčije za svakog čovjeka, te dolazi do sporenja različitih uvjerenja i vjerovanja oko njihove istinitosti, ispravnosti i univerzalnosti. Time se otvaraju mogućnosti za „društvene neravnopravnosti i eventualnu političku (zlo)upotrebu vjere“, kako ističe jedna od članica Protagore u intervjuu (Sanja).

c) *Manjinski diskurs*

Upotreba manjinskog diskursa kad je riječ o organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj strategija je koja se više vezuje uz formalne udruge nego uz neformalne oblike organiziranja. Sve formalne udruge među svojim aktivnostima navode pružanje zaštite i potpore pojedincima diskriminiranim na temelju svoje religijske pripadnosti, dok se u neformalnim tipovima organiziranja to gotovo ne spominje. Percepcija diskriminiranosti ili nepovoljnog društvenog položaja često rezultira korištenjem manjinskog diskursa („građani drugog reda“, „manjina“, „u nepovoljnom položaju“, „stigmatizirani“, „ne poštuju se njihova prava“¹⁰³ itd.).

Sljedeći citati, koji su preuzeti sa službenih mrežnih stranica ili su dijelovi intervjua s predstavnicima formalnih udruga, svjedoče o čestoj upotrebi manjinskog diskursa:

Većina, a oni su to uvijek, o svemu odlučuje, a manjina se ima prilagoditi. (tekst sa službene mrežne stranice Protagore¹⁰⁴)

¹⁰¹ Dostupno na <http://david-udruga.hr/novosti/bez-komentara/2012/01/08/crkva-duhovnost-tradicija/> [preuzeto 18.2.2017].

¹⁰² Možda u toj činjenici leži otpor prema ideji preregistracije nekih udruga u zajednice uvjerenja o čemu je bilo riječi prije u tekstu.

¹⁰³ Sve navedene sintagme pojavile su se u intervjuima s predstavnicima udruga.

¹⁰⁴ Dostupno na <http://www.protagora.hr/Kolumna-clanak/Izvorno-hrvatsko-Dogmom-u-drustvo-znanja/90/> [preuzeto 24.4.2017].

Crkvi, nažalost, nije dovoljno da ima privilegirani položaj u odnosu na sve druge zajednice i udruge, nego se stalno poziva na većinu koju kao da predstavlja, zaboravljajući da se demokracija, na koju se poziva, mjeri poštovanjem manjinskih prava, a ne većinskih. (tekst sa službene mrežne stranice Protogore¹⁰⁵)

Vjerujemo da im se ogromna šteta nanosi [nereligioznim osobama i ateistima] u smislu diskriminacije, nepoštivanja ljudskih prava i sloboda. Oni su građani drugog reda u mnogim aspektima svakodnevnog života. Naša udruga, kao i druge organizacije poput nas stigmatizirane su - kao neprijatelji društva. (jedan od predstavnika udruge At3a u intervjuu)

Naša udruga zagovara prava raznih manjinskih identiteta promovirajući feminističku solidarnost. Biti feministički solidarna znači svim svojim bićem – u ime onih koji tu snagu nemaju – biti hrabra, aktivna, vidljiva, glasna, neponizna, neposlušna, neloyalna, prkosna i destruktivna prema svim vidovima nasilja i diskriminacije. Patrijarhalne strukture moći na sličan način opresivno djeluju prema onima koji su na marginama moći, diskriminacija se ponavlja i u biti se radi o jednoj te istoj matrici – bilo da se radi o ženama, ateistkinjama, radnicama, LGBT osobama. (tekst se službene mrežne stranice Centra za građansku hrabrost¹⁰⁶)

Ireligiozne osobe su danas izložene sve intenzivnijem demoniziranju, a u posebno teškom položaju su djeca ireligioznih roditelja, izložena – posebno u nekim manjim sredinama – kako teroru odgojno-obrazovnih ustanova pod kontrolom netolerantnih samozvanih posjednika jedne jedine neupitne istine (one koja se podučava na vjeronauku, ali i u drugim školskim predmetima), tako, nažalost nerijetko, i vršnjačkom nasilju. (tekst sa službene mrežne stranice Protogore¹⁰⁷)

Posljednji citat upozorava na oblik diskriminacije koji je u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj prepoznat kao najdrastičniji, a odnosi se na diskriminaciju djece koja ne pohađaju nastavu vjeronauka u odnovnim školama. Iz tog razloga pokrenuta je i tužba Ministarstvu znanosti, obrazovanja i sporta od strane udruge Protogora čime je započeta pravna procedura već opisana u tekstu. Drugi izvori diskriminacije odnose se na postojeći model financiranja Crkve iz državnog proračuna pri čemu su nereligiozni ljudi i ateisti kroz plaćanje poreza zakonom „prisiljeni“ financijski pomagati funkcioniranje vjerskih zajednica. Članovi grupa, udruga, inicijativa i organizacija ističu i kako je česta praksa „prisiljavanja“ pojedinaca na sudjelovanje u katoličkim vjerskim službama bez obzira na njihovu nereligioznost ili inoreligioznost, osobito u državnim institucijama (školama primjerice), kao i da je veliki broj javnih prostora pun religijskih simbola.

¹⁰⁵ Dostupno na <http://www.protogora.hr/Iz-medija-clanak/Rada-Boric-Crkva-ne-moze-zaustaviti-kotac-znanosti/286/> [preuzeto 24.4.2017].

¹⁰⁶ Dostupno na <http://www.civilcourage.hr/centar-u-medijima/> [preuzeto 26.4.2017].

¹⁰⁷ Dostupno na <http://www.protogora.hr/Clanak/Deseta-obljetnica-od-osnivanja-Protogore/443/> [preuzeto 24.4.2017].

Cimino i Smith (2014) tvrde da upotreba manjinskog diskursa jača unutargrupnu solidarnost. U društvenom okruženju gdje se suprotstavljaju dvije grupe nije neuobičajeno da obje koriste manjinski diskurs kako bi stvorile percepciju da su (u kulturalnim ratovima) na gubitničkoj strani, što u konačnici jača grupu i potiče mobilizaciju članova. U tom smislu je zanimljivo spomenuti uporabu manjinskog diskursa i od strane Crkve i njima bliskih laičkih udruga:

Osim progonstva u nekim dijelovima svijeta svjedoci smo i u našoj sredini sve većeg širenja diskriminacije, netolerancije, prijezira, omalovažavanja i podcjenjivanja što se očituje prema pripadnicima kršćanske vjere i prema zastupnicima katoličkih stavova u našoj javnosti. (kardinal Josip Bozanić, 25.7.2010.¹⁰⁸)

...komunistički totalitarni sustav upravo do savršenstva razvio taj frazeološki govor. Upotrebljavao je čak i neke od tih fraza koje ste spomenuli – »napredno-nazadno«, »progresivno-konzervativno«, uz niz drugih koje su stvarale poželjno društveno okruženje i društvenu situaciju za vladavinu komunističke manjine nad većinom građana. Svakako da je situacija u Hrvatskoj evoluirala pa se današnje vrijeme ne može usporediti s onim, ali na nekoj razini paradigme ili sličnosti itekako može. (predstavnicu udruge U ime obitelji, 16.3.2017.¹⁰⁹)

Netrpeljivost prema katolicima i njihovim vjerskim uvjerenjima baštinjena je iz vremena komunističkog totalitarizma i nikada nije u potpunosti nestala, a u posljednje se vrijeme intenzivirala, posebice neposredno prije i nakon posjeta Svetog Oca Republici Hrvatskoj i hrvatskim katolicima. Sa žaljenjem konstatiramo da državna tijela nisu adekvatno, po službenoj dužnosti, reagirala na otvorene izričaje netrpeljivosti prema katolicima na onaj isti način kako su reagirali kada se radilo o pravima drugih ugroženih zajednica i pojedinaca. Držimo da treba prekinuti s praksom prozivanja i omalovažavanja katolika zbog njihove vjerske pripadnosti, njihova načina života, njihovih vjerskih uvjerenja i učenja, koja se bez ikakvih argumenta proglašavaju nazadnima. (izjava komisije Iustitia et Pax Hrvatske biskupske konferencije¹¹⁰)

d) *Formiranje interpretativnih paketa*

Oblikovanje javnog diskursa organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj uvjetovano je prije svega nastojanjem da se zaštite i/ili promoviraju „sekularno svete“ vrijednosti. U pozadini brige oko vrijednosti koje su područje kulturalne društvene sfere,

¹⁰⁸ Dostupno na <http://www.e-novine.com/stav/39530-Otac-sin-duhovnik.html> [preuzeto 26.4.2017].

¹⁰⁹ Dostupno na <https://www.glas-koncila.hr/dr-natalija-kanacki-drzava-mora-zastititi-sve-svoje-gradane-od-diskriminacije/> [preuzeto 26.4.2017].

¹¹⁰ Dostupno na <https://www.vecernji.hr/hrvatska/kaptol-katolici-su-u-hrvatskoj-diskriminirani-i-ugrozeni-304841/komentari?page=20> [preuzeto 27.4.2017].

svakako je i nastojanje za dubljom strukturalnom promjenom, odnosno političkom promjenom, koja bi se u hrvatskom kontekstu prije svega odnosila na ukidanje ili reviziju Vatikanskih ugovora, što je političko pitanje *par excellence*. Ranije opisana upotreba strategije manjinskog diskursa također u konačnici ima za cilj demonstrirati diskriminaciju protiv nereligioznih/ateista što bi ukazivalo na potrebu političkih promjena. Međutim, za takav korak potrebno je postići snažnu potporu (unutar vlastite „zajednice“ kao i izvan nje), kako bi se (organizirani) nereligiozni/ateisti nametnuli kao politički entitet, bilo konkretizirajući se kao politički subjekt ili kao glasački blok.

Učestalim potenciranjem problematičnih situacija sugerira se da u društvu postoji dublji problem koji zahtijeva rješenje te se tako nastoji potaknuti reakcija na individualnoj razini, ne samo među nereligioznima i ateistima, nego i u širem društvu. Kako bi se situacija okarakterizirala kao problematična potreban je okvir (koji se odnosi na „kognitivne aspekte paketa koji govore namijenjenoj publici što se događa i kako trebaju organizirati svoju percepciju, spoznaju i poglede“), rasuđivanje (koje se odnosi na vrijednosne aspekte i „opisuju zašto je problematična situacija takva kakva jest“) te posljedice koje slijede iz onoga „što je uokvireno kao problem“ (d'Anjou i Van Male, 1998:211).

Ova je strategija česta u djelovanju grupa, udruga, inicijativa i organizacija u Hrvatskoj: javnosti se prezentiraju situacije koje se definiraju kao problematične zbog odudaranja od onog što se smatra općeprihvaćenim vrijednosnim i moralnim sustavom. Jedan od primjera je senzibiliziranje javnosti za slučaj dječaka s Downovim sindromom kojemu je lokalni župnik odbio udijeliti prvu pričest s drugim vršnjacima. Nakon negodovanja javnosti, župnik se naglo povukao u mirovinu, a dječak je primio prvu pričest. Primjer ove strategije je i slučaj iz 2015. godine kad je grad Đakovo besplatnim klizanjem na javnom gradskom klizalištu častio samo onu djecu koja su dolazila na rane jutarnje mise. Nakon reakcija javnosti, ta je praksa prekinuta. Osim slučajeva, poput ovih koji su navedeni, a koji rezultiraju nekim ishodom u smislu da se određeno ponašanje zaustavi ili sankcionira, postoje i brojni primjeri koji ne rezultiraju nikakvom akcijom. U *Facebook* grupi Ateisti i agnostici Hrvatske svakodnevno se nude „interpretativni paketi“ preuzeti najčešće iz dnevnog tiska, koji uključuju primjere neprimjerenog ponašanja svećenika (*Župnik najavio odlazak zbog pobjede 'sotone' u njegovom mjestu; Pijani svećenik skrivio nesreću u kojoj su svi teško ozlijeđeni*), „neprimjerenog“ povezivanja političkih struktura, Crkve i medija (*Vlada vas poziva da gledate premijera i predsjednicu na misi*), neprimjerenog odnosa Crkve prema ženama (*Glas Koncila: 'Žene su*

danas neposlušne i uporno traže jednakost! One su drugotne, dok su muškarci prvotni!'), usmjerenosti Crkve i klera na materijalno bogatstvo (Župniku prekipjelo - Tko ne podmiri dugove, nema usluga; Hrvatskim biskupima fasada od oniksa za 8,8 milijuna kuna), aktivnosti Crkvi bliskih laičkih udruga (Ugledni ginekolog o Markičkinim hodačima: Zabrana abortusa je nedopustiva u 21. stoljeću), neprimjerenog/nemoralnog ponašanja vjernika (Težak incident u Splitu: izašli iz crkve i pred djecom premlatili vozača autobusa), zabrinutost za budućnost sekularnosti (Neil Datta: Nemojte postati kao Poljska) itd. Gomilanje ovakvih vijesti ukazuje na Crkvu i religiju kao uzroke kontinuiranih problema, čime se teži izazvati reakcija i u konačnici promjena u društvu.

e) Povezivanje oprečnih poruka s općeprihvaćenim kulturalnim idejama

Javno deklarirani stavovi nereligioznosti i ateizma su, na osobnoj razini, identiteti koji su odabrani i koji predstavljaju jasno izražen stav da se stoji izvan dominantne zajednice, kao esencijalni drugi u Hrvatskoj. Budući da religiozna pripadnost Katoličkoj Crkvi predstavlja dominantni identifikacijski obrazac u hrvatskom kontekstu, koji je uz to čvrsto uklopljen i u nacionalni identitet, odstupanje od obrasca Hrvata-katolika, analogijom povezuje nereligiozne i ateiste s elitističkim pozicijama koje vuku korijen iz prošlog sustava. Zbog toga ih se u javnom diskursu često naziva „jugonostalgicarima“, „neokomunistima“, „lijevoliberalima“, „lijevoideološkima“ i sl. Zbog nastojanja da se koncepti nereligioznosti i ateizma „odlijepe“ od ovakvih uvriježenih stereotipa, u formiranju kolektivnog identiteta grupe, organizacije, udruge i inicijative naglašavaju pozitivne „sekularno svete“ vrijednosti poput osobnih sloboda, društvene pravde, jednakosti, kritičkog mišljenja, znanstvenog napretka (što je vidljivo iz njihovih statuta ili ciljeva djelovanja), a ideja domoljublja se afirmira i nastoji se simbolički vezati uz poštivanje zakona i građanskih obveza. Sljedeći navodi ukazuju na pokušaje da se nacionalni ponos i domoljublje konotiraju na drugačiji način:

Želimo poručiti da volimo svoju zemlju, da smo za vladavinu prava i jednakost svih nas, vjernika i nevjernika, pred istim zakonima! (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Naša Hrvatska ne treba vjeronauk i križeve u bolnicama, naša Hrvatska ne treba molitelje, naša Hrvatska ne treba ideologiju koja žene naziva drugotnima, naša Hrvatska ne treba egocentrika koji gomila nekretnine u megalomanskim razmjerima. Naša Hrvatska treba jaču demokraciju, viši životni standard i okolinu u kojoj pojedinci nisu uronjeni u strahovladu. Hrvatska treba društvo koje u prvi plan ne stavlja

vjerske institucije, nego nas, svoje građane. Jer naša država nije Katolička Crkva, kako se to nameće, država smo mi i naša država su građani. ... Filozofski smatram samo početkom naše borbe u zahtijevanju jednakosti i dobra za našu državu, ne njihovu državu. (govor studentice Filozofskog fakulteta u Zagrebu na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2016. godine)

Ironično je da se Ugovori koji narušavaju hrvatsku suverenost, prikazuju kao izraz nacionalne suverenosti i domoljublja, a poslušnosti prema jednoj stranoj, inozemnoj autokraciji od malih nogu smatra odlikom „pravog hrvatstva“... Hrvatsko društvo jest podijeljeno, ali ne dajte se prevariti! Ta podjela nije na vjernike i nevjernike, lijeve i desne, Hrvate i ne-Hrvate. Na jednoj strani smo mi koji živimo od svog rada, plaćamo porez i poštujemo zakone naše zemlje, a na drugoj su strani oni koji ne žive od svog rada nego od državnog proračuna, oni koji ne plaćaju porez i oni koji se postavljaju iznad zakona Republike Hrvatske! (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Uz to često je i isticanje državne ikonografije (zastave i grba) na javnim skupovima te pozivanje na istaknute osobe iz hrvatske političke povijesti (slika 8) koje su iskazivale snažne antiklerikalne stavove (prije svega na Stjepana Radića i Antu Starčevića):

Možemo se sjećati dvojice velikana hrvatske povijesti, koji su obojica bili vjernici i obojica su se žestoko protivili uplitanju Crkve u državna pitanja i obojica su zbog toga podnijeli i u privatnim i u javnim životima velike teškoće. Jedan je Stjepan Radić, a drugi je Ante Starčević. Dakle, to su dva velika, ključna imena naše povijesti. Oni bi danas bili etiketirani zbog svojih stavova kao neprijatelji i Crkve i države. A ako su Starčević i Radić neprijatelji, meni je onda isto drago da sam ja u takvom društvu. (jedan od govornika na na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2016. godine)



Slika 8. Profilna slika Stjepana Radića na *Facebook* stranici Pokreta za sekularnu Hrvatsku i plakat na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine

Izvori: <https://www.facebook.com/sekularna/>

Prisutno je i simboličko osvajanje nacionalnog prostora, što je vidljivo iz profilne fotografije *Facebook* grupe Ateisti i agnostici Hrvatske, na kojoj je ateistička zastava istaknuta u prvom planu prizora na kojem se kninska tvrđava i hrvatska zastava kao simboli hrvatske državnosti, neovisnosti i slobode, nalaze u pozadini (slika 9).



Slika 9: Profilna fotografija Facebook grupe Ateisti i agnostici Hrvatske

Izvor: <https://www.facebook.com/groups/hrvatskiateisti/>

Dakle, domoljublje ili hrvatstvo se kao ideja afirmira, ali u novom kontekstu, ono se odvaja od svoje religijske ukorijenjenosti. Subverzivnost ovakvog djelovanja odnosi se na prisvajanje ideja, povijesnih osoba i prostora koji su na povijesnoj, tradicionalnoj i emotivnoj razini bliski većini građana. Ono što je dio dominantnog i očitog kulturalnog repozitorija, povezuje se na neočekivani način upravo s identitetom koji se stereotipizira kao proturječan normativnom i uobičajenom. Pri tome je dominantna „tema konvencionalna i normativna, a protunapad kontradiktoran i sporan, ali oboje imaju svoje kulturne korijene i oboje mogu biti važni u procjeni bilo koje specifične simboličke borbe" (Gamson, 1988: 221).

f) *Pretvaranje negativnih u pozitivne konotacije*

Javne aktivnosti udruga, grupa, organizacija i inicijativa, od postavljanja ateističkog natpisa na tramvaj 2009. godine (što je onemogućeno) preko pokretanja pravnih postupaka, do Skupa razuma i godišnjih prosvjeda za raskid Vatikanskih ugovora, kao svoj neposredan cilj ističu postizanje načela sekularnosti, budući da je ona preduvjet ostvarenja svih ostalih „sekularno svetih“ vrijednosti. Ideja sekularnosti je dovoljno neutralna da privuče veliki broj simpatizera, odnosno umjesto negacije predstavlja afirmativnu vrijednost za koju se jednako mogu zalagati svi članovi društva, budući da im se prezentira kao opće dobro i na korist svih. Uz to, moguće je na temelju negativne percepcije Crkve koja je u određenoj mjeri prisutna u

hrvatskom društvu (kako je opisano u poglavlju o nereligioznosti i ateizmu u hrvatskom kontekstu) steći odobravanje od strane tog društva i predstaviti se kao glas (tihe) većine. O tome govore i sljedeći izvori:

Brojevi su dokazali i dokazuju: većina građana smatra da se Crkva nema što petljati u školstvo. Kad govori o zdravstvenom odgoju, ona ne govori u ime svih vjernika. Daleko bilo. Ne slaže se s njom niti pola deklariranih katolika. (tekst sa službene mrežne stranice inicijative Nisam vjernik¹¹¹)

Ovdje smo danas, i vjernici i nevjernici, kako bi pokazali zajedništvo i jasno i glasno političarima dali do znanja da ne želimo u svojoj zemlji biti građani drugog reda! ... Sekularnost nije ateizam, nije ideologija, nije ni lijevo ni desno. Sekularnost je odvojenost države i religijskih organizacija, svjetonazorski neutralna država u kojoj su svi građani, vjernici ili nevjernici, kao i sve religijske skupine, jednaki pred zakonom. Nažalost, Hrvatska je takva samo na papiru. (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Kao jedna od osnovnih prepreka ostvarenja načela sekularnosti u Hrvatskoj percipiraju se Vatikanski ugovori. Udruge, grupe, inicijative i organizacije nereligioznih osoba i ateista tvrde da Vatikanski ugovori, osim što priječe razvoj sekularnog društva, predstavljaju i ekonomski problem. Drugim riječima, ukidanje ili revizija ovih ugovora bio bi potez koji je ekonomski isplativ za pojedince i društvo u cjelini:

Političari su odlučili umjesto nas - o našoj budućnosti, budućnosti naše djece, naših unuka, praunuka... Odlučili su da Crkvenoj hijerarhiji trajno pripadne naš, teško zarađeni novac, pritom nam ne ostavljajući izbor da sami za sebe odlučimo želimo li im ga dati!... Katolička crkva je vreća bez dna, država u našoj, hrvatskoj državi. Dobiva milijarde kuna našeg novca iz rastućih poreza koji su nam nametnuti. Zamislite što se sve moglo učiniti s tim novcem. Možda otplatiti autoceste koje danas idu u koncesiju? Možda smo mogli imati više bolnica, škola, vrtića, bolje pruge i vlakove, bolje sisteme navodnjavanja, obrane od poplava ili više kanadera? Samo zamislite... (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Enormne svote koje Crkva raznim putevima dobiva iz proračuna padaju na teret nas, hrvatskih građana koji živimo od svog rada (i zato neusporedivo teže i neizvjesnije od katoličkog klera). Razmislite koliko su samo drski i bahati kada vam iz svojih palača od oniksa i svojih preskupih automobila govore o o skromnosti i poniznosti, o odricanju od materijalnog, dok oni lagodno žive na vašim leđima. Raskidanje Vatikanskih ugovora je ekonomsko pitanje, a ne svjetonazorsko kako se pokušava prikazati. Crkva ne pravi razliku između vjernika i nevjernika kada uzima naš novac. (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2015. godine)

¹¹¹ Dostupno na <http://www.nisam-verniki.org/2013/01/11/malo-nas-je-al-nas-ima/> [preuzeto 24.4.2017].

Novac koji mnoge u siromaštvu tišti, koji ide Katoličkoj Crkvi nije samo novac koji se neće upotrijebiti za nešto korisnije, on se zlorabi za uspostavu političke moći iste te Crkve (Marijana Bijelić, tajnica Protagore u govoru na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2016.)

3.4.1.5 Proces formiranja kolektivnog identiteta

Premda, kako ćemo vidjeti kasnije u tekstu, među nereligioznim osobama i ateistima, članovima nekog od organiziranih oblika ove zajednice nema konsenzusa oko temeljnih pojmova kojima se samodefiniraju u odnosu na religiju, na grupnoj razini ipak se formira svojevrsan kolektivni identitet unutar kojeg se visoko cijeni individualnost, a vrijednosni i moralni sustav svoje utemeljenje imaju u znanosti. Jasno je da je formiranje kolektivnog identiteta nemoguće bez percipiranog oponenta (religije i Crkve) koji ugrožava prava i vrijednosti zajednice, što zahtijeva otpor. Važno je ponovo istaknuti kako je percepcija ugroženosti vezana uz dojam da se kolektivu (ali i pojedincu) nameće, kroz javno djelovanje Crkve i religije, set vrijednosti koji je za njih neprihvatljiv. Na temelju kolektivnog identiteta društveni pokret izaziva poziciju autoriteta u ime isključenih grupa (Tilly, 1982:26) i to kroz javne iskaze otpora. Svojim javnim istupima nastoji se obznaniti društvena prisutnost i iz pozicije marginalizirane manjine tražiti promjenu svog statusa. Drugim riječima istovremeno se nastoji izgraditi kolektivni identitet i iskoristiti ga kao sredstvo kojim će se ostvariti određena prava.

S obzirom da nereligioznost/ateizam kao kolektivni identitet nema jasnu institucionalnu strukturu ili set „postojećih solidarnosti“ (Smith, 2013:86) na koje bi se mogao osloniti u poticanju mobilizacije članova, oslanja se na „sekularno sveta“ načela koja se djelomično preklapaju s idejama za koja se zalažu druge grupe koje se u društvu smatraju marginalizirane (prije svega LGBT zajednica i feminističke udruge). Na taj način dolazi do povezivanja i ispreplitanja ovih aktera u njihovim aktivnostima, ali i na razini organizacije (npr. Koalicija za sekularizam koja obuhvaća različite udruge, ali i LiberOS i Centar za građansku hrabrost koji nisu isključivo orijentirani na nereligioznost/ateizam). To djeluje na omasovljenje, odnosno stvaranje jedna šire platforme koja ima zajedničkog percipiranog oponenta na temelju svojih „sekularno svetih“ vrijednosti i zajedničku antipoziciju spram dominantne kulture. Istodobno, raspon aktivnosti se širi, dakle ideja težnje za sekularnim društvom (utkana u zahtjev za raskidanje Vatikanskih ugovora) rastače se na pitanja kao što su prava žena (zakonska regulacija pobačaja), prava seksualnih manjina (problemi s Obiteljskim zakonom i drugim zakonskim i ljudskim pravima), načela organizacije i reforme obrazovnog sustava (pitanje

zdravstvenog odgoja, vjeronauka, kurikularne reforme) i druga svjetonazorska, a često i politička pitanja. S obzirom na to da u Hrvatskoj na razini prihvaćanja religioznih vrijednosti kod znatnog dijela religioznih građana dolazi do disolucije, odnosno prihvaćaju se liberalne više nego tradicionalne vrijednosti (po pitanju npr. seksualnosti, braka i pobačaja) u nekim od ovih pitanja moguće je očekivati potporu i od dijela religiozne populacije. Činjenica je da se na ovako postavljenim širim principima, koja nisu usmjerena isključivo na pitanje nereligioznosti/ateizma dobiva veća potpora i upravo je tu ključna tendencija stvaranja društvenog pokreta. Primjer je masovni prosvjed protiv zaustavljanja reforme školstva (zbog otpora dijela konzervativne javnosti, Crkve i njoj bliskih laičkih udruga) koji se održao 1. lipnja 2016. godine u Zagrebu, Splitu, Rijeci, Osijeku, Puli, Zadru i brojnim drugim gradovima u Hrvatskoj. Broj građana koji je sudjelovao u prosvjedima diljem Hrvatske procjenjuje se na oko 50.000. Međutim, taj društveni pokret, kojega organizirana nereligioznost i ateizam jesu dio, ima puno širu osnovu od same nereligioznosti/ateizma.

Dakle, možemo generalno ustvrditi da kolektivni identitet u slučaju organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj kreće od nastojanja za inkluzijom (akomodacijom) prema nastojanju za autonomijom. Drugim riječima opet možemo slijediti podjelu na dvije osnovne grane koje su prisutne i u slučaju organizacija nereligioznih i ateista u SAD-u i Velikoj Britaniji (Campbell, 1971b, Cimino, Smith, 2014; LeDrew, 2015a; 2015b).

3.4.1.6 Problemi na koje nailaze organizirani oblici nereligioznosti i ateizma

Kad govorimo o problemima na koje nailaze grupe, udruge, inicijative i organizacije nereligioznih osoba i ateista, u prvi plan se stavljaju financijske poteškoće. U intervjuima s predstavnicima i članovima organizacija najčešće je bila isticana činjenica da se cjelokupan rad svih organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj, od samih njegovih početaka, temelji isključivo na volonterskom radu, članarinama i donacijama. Zapravo je činjenica da država ne financira njihov rad izvor ponosa za cjelokupnu scenu jer je i to jedan od načina (moralnog) razlikovanja od Crkve i drugih religijskih institucija i važan dio oblikovanja kolektivnog identiteta.

Pa, problem je svakako nedostatak sredstava što onemogućuje nekako da se taj rad digno na višu razinu. [...] nama ništa nije zajamčeno. Vjerskim zajednicama je zajamčeno financiranje od države, zajamčeno im je okupljanje. Zajamčeno im je pravo na pomoć, ne samo iz državnog proračuna, nego i od jedinica

lokalne uprave i samouprave. Zajamčen im je vjeronauk u školama. Nama ništa od toga nije zajamčeno, nego se tu i tamo za nešto uspijemo izboriti. (Igor)

Druga stvar je jednostavno, to nije možda ni naš problem, nego problem društva generalno, to što da bi došao do ljudi, da bi bio vidljiv, aktivan, da bi ljudi uopće znali da ti postojiš, treba novaca. A mi novaca nemamo. To je možda još jedan problem, to financiranje. Jer mi iz principa ne želimo tražiti državno financiranje, da ne bi prešli na 'drugu stranu'. Tako da takvo financiranje za nas ne postoji, ali, ajde, i bez toga se nešto napravi. (Ivan)

Problemi su ti što mi nemamo, prvo, mi nemamo resurse u smislu nekakvih financija, prostora u kojim bi mogli djelovati, disperzije naših materijala i slično. To mi jednostavno nemamo jer nismo financirani ni od koga, nemamo podršku ni od koga i sve ovisi o samim ljudima. (Sanja)

Osim problema financiranja, često se ističe i "nevoljkost za aktivizam, stanje apatije i nedostatak motivacije za nešto" (Željka):

Jedan nedostatak hrabrosti, pasivnost koja je, ono, toliko ogromna da je to neopisivo. To se baš primjeti kod ljudi za koje znaš da nisu religiozni, koji imaju problem, koji moraju upisivati djecu na vjeronauk.

To je ta pasivnost koja je... nadilazi sve elemente tragedije. Stvarno neopisivo. (Ivan)

Pitanje koje se nameće odnosi se na razloge pasivnosti, osobito kod osoba koje, kako kaže posljednji citat, „imaju problem“. M. Mann (2015) ističe vrlo važan aspekt situacije: studije ateističkog identiteta i ateističkih zajednica nepotpune su bez razmatranja njihovog stigmatiziranog karaktera. Da određena stigma postoji u odnosu na nereligioznost/ateizam u hrvatskom društvu, to nije upitno. Njeni razmjeri ovise o brojnim individualnim čimbenicima, tako da bi se teško moglo donijeti neke generalizirajuće zaključke. Međutim, čak i kod osoba koje su članovi nekog organiziranog oblika nereligioznosti/ateizma, dakle afirmirali su na osobnoj razini svoj nereligiozni/ateistički identitet, u tijeku ovog istraživanja u nekoliko se navrata pokazalo da osjećaju svojevrsnu nevoljkost pa čak i strah od bilo kakvog osobnog istupanja:

Tijekom pripreme ovog prosvjeda, osim velikog entuzijazma koji nas je dodatno motivirao, najjači dojam na nas ostavio je sveprisutan strah. Većina ljudi, i poznatih i nepoznatih, s kojima smo dolazili u kontakt, odgovorila nam je da nas podržava, ali da ne žele da se njihovo ime javno povezuje s ovim što radimo. Rekli su da se boje neprilika, boje se za svoje radno mjesto i ne žele imati problema u sredinama u kojima žive. (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Bilo je potpuno nevjerojatno da to nitko nije htio stajati tamo i reći 'Ja to podržavam'. [...] nije bilo nikoga tko je htio stati tamo.. Ljudi su govorili: 'Da, to je sjajno, ali moj profesor će me vidjeti, idem na fakultet' ili 'Moja mama će me vidjeti, ona ide u crkvu'. U svakom slučaju, vladao je potpuni strah i tek onda sam shvatila koliko je neobično to što smo uradili. (Željka)

... ne žele da njihov identitet bude korišten u bilo koje svrhe. To su ljudi koji imaju svoje obitelji i svoja radna mjesta – većina je u različitim manjim sredinama i njihova egzistencija i ugled došli bi u pitanje. To samo dokazuje u kakvoj demokraciji živimo. (Milan)

Svijest o nevoljkosti, oprezu ili strahu koji osjećaju nereligiozne osobe i ateisti pri otvorenom javnom iskazivanju svojih stavova, postoji i unutar grupa, udruga, inicijativa i organizacija. Centar za građansku hrabrost veliki dio svojeg idejnog programa, kao i svoje ime temelji na principu osnaživanja građana i građanki i poticanju iskazivanja građanske hrabrosti, odnosno izgradnje individualnog nereligioznog/ateističkog identiteta. Aktivnosti koje su uz to vezane odnose se na akciju “Sekularna hrabrost” kojom se podržati roditelje koji ne žele upisati djecu na vjeronauk, ali i informirati i osnažiti roditelje koji dvoje zbog eventualne diskriminacije djece:

Upisujući dijete na školski vjeronauk roditelji se, prikrivajući vlastitu ireligioznu različitost, nadaju da će njihovo dijete biti prihvaćeno od svojih školskih vršnjaka. Odluke proizašle iz roditeljskog straha našoj djeci šalju dvojaku poruku – da vlastitu diskriminaciju unutar školskog sustava treba prihvatiti kao nepromjenjivu činjenicu i da u toj diskriminaciji sudjeluju i njihovi vlastiti roditelji, koji biraju put manjeg otpora. [...] Djecu ne treba učiti podaničkom i konformističkom mentalitetu, treba ih od najranije dobi učiti slobodoumlju, kritičkom promišljanju svijeta i hrabrom istupanju te borbi za vlastita građanska prava! (tekst sa službene mrežne stranice Centra za građansku hrabrost¹¹²)

Centar za građansku hrabrost stoga vodi humanističke radionice za djecu (koje imaju za cilj osnažiti identitet, vještine kritičkog rasuđivanja i samostalnog zaključivanja) te savjetovalište.

Tema potrebe građanske hrabrosti povremeno se pojavljuje i u drugim javnim nastupima:

Kaže se: ako želite znati tko vlada nad vama, razmislite koga se ne usudite javno kritizirati. U strahu tih ljudi ogledaju se problemi s kojima se suočavamo. Dok god nas je strah, ne pomišljamo na slobodu - i zato naše glavno oružje mora biti hrabrost! Bez građanske hrabrosti i građanske odgovornosti nema demokracije, vlast neće raditi u interesu naroda, nego za sebe i za povlaštene interesne skupine koje im pomažu da ostane ovako kako jest. Da oni ostanu gospodari, a mi ostanemo sluge! (govor Pokreta za sekularnu Hrvatsku na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2014. godine)

Trebamo se aktivirati na svakodnevnoj razini. Ne trebamo pognuti glavu kad nam nameću vjerski odgoj od vrtića, osnovnih škola... Ne trebamo pokleknuti pod pritiskom većine koja je stvorena na umjetan način. Svi se upisuju na vjeronauk zato što se boje biti drugačiji. [...] Mislim da je rješenje da se roditelji povežu. Nama se u Protogori javljaju. Javite nam se slobodno da se jednostavno počnete povezivati. Crkva hoće biti paralelna država u državi, društvo u državi. Povežite se u svojim zajednicama, u školama, u vrtićima i kad vas je malo više neće moći prelaziti preko vaših prava. Ako gundate sebi u bradu, moći će. [...] Danas smo imali ovdje jednog hrabrog vjernika. Ja više razgovaram s onima što nisu baš toliko hrabri da izađu za govornicu. Ali i oni mogu mijenjati stvari u svojoj zajednici, samo ako se ne boje, samo ako

¹¹² Dostupno na <http://www.civilcourage.hr> [preuzeto 25.4.2017].

se povežemo i jednostavno radimo na svakodnevnoj razini. (Marijana Bijelić, tajnica Protagore u govoru na prosvjedu za raskid Vatikanskih ugovora 2016.)

Ovo je svakako ideja koja stoji i u pozadini susreta *Na kavi s nevjernicima* jer potiče pojedince da afirmiraju svoj nereligiozni/ateistički identitet na razini svakodnevnog života. U Velikoj Britaniji i u SAD-u veliki je pomak u formiranju i jačanju identiteta nereligiozne/ateističke zajednice obilježila upravo *Out Campaign* (Kampanja izlaska) iz 2014. godine, koja je po uzoru na pokret za prava homoseksualaca, nastojala na mikro razini potaknuti ateiste da uzimajući kao simbol skrletno slovo „A“ na neki način obilježe sebe (za tu priliku prodavane su majice, kape, naljepnice, bedževi, olovke i slični artefakti). Kampanja je tako na duhovit način aludirala na poznati američki roman *Skrletno slovo* (*The Scarlet Letter*) u kojem je glavni ženski lik bio obilježen slovom „A“ zbog preljuba (preljubnica ili *adultereess*). Richard Dawkins, podupiratelj kampanje, rekao je da „žele ohrabriti ljude da izađu jer postoji velika populacija ateista u ormaru koja treba izaći“¹¹³. Ipak, ako krenemo od teorije novih društvenih pokreta, veliki problem u hrvatskom kontekstu, što se tiče uspjeha pojedinih oblika organiziranja, kao i privlačenja članstva mogao bi biti nedostatak snažnije profiliranih i prepoznatljivih lidera, uloge koju u svjetskim okvirima svakako igraju „jahači novog ateizma“.

3.4.1.7 Organizirana nereligioznost i ateizam u Hrvatskoj – „Postoje različite nijanse, ali u principu osnovna ideja je ta koja nas drži na okupu“

Unutar grupa, udruga, inicijativa i organizacija, prema riječima jedne od sugovornica u intervjuu, a moglo se to i iz dosadašnje analize ustvrditi, postoje razlike (tablica 20). Unutar ove zajednice postoji skupina formalnih i skupina neformalnih oblika organiziranja, koji se ipak razlikuju i po nekim drugim značajkama. Jasno je da je ovakva analiza pokušaj da se jedan živi fenomen koji je dinamičan, promjenjiv, prilagodljiv i fluidan prilagodi potrebama znanstvene sociološke analize koja nastoji realne fenomene smjestiti u apstraktne kategorije. No, to je problem kojem u društvenim znanostima ne možemo pobjeći. Imajući to na umu, postojeće se aktere organizirane nereligioznosti i ateizma prema njihovim karakteristikama, ciljevima, aktivnostima, strategijama, odnosno načinu formiranja kolektivnog identiteta može podijeliti u dvije ideal-tipske kategorije (koje donekle odgovaraju i kombiniraju već postojeće podjele ovog tipa, a koje su naznačili Campbell, 1971b; LeDrew, 2013b; 2015b; Cimino i Smith, 2014). Prva,

¹¹³ Dostupno na <https://www.theguardian.com/world/2007/oct/01/internationaleducationnews.religion> [preuzeto 1.5.2017].

koju bismo mogli nazvati institucionalnom, odnosi se uglavnom na formalne udruge, okuplja manji broj članova, ima čvrstu strukturu i politički model odlučivanja i komunalnog je tipa. Ovaj tip kolektivni identitet oblikuje usmjeravanjem na akomodaciju i naglašavanje pozitivnih vrijednosti (afirmaciju), pozivanjem na sličnosti, djeluje defanzivno, usmjeren je na zaštitu manjinskih prava, upotrebljava manjinski diskurs i religijsku mimikriju, usmjeren je više na pravne procedure, više djeluje po principu supkulture, dakle kolektivni identitet gradi se kao identitet otpora (Castells, 1997) te ga koristi više kao sredstvo edukacije. Ova struja predstavlja kako bi se izrazili Cimino i Smith (2014) „umiveno lice pokreta“. Druga kategorija, mogli bismo je nazvati kulturalnom, odnosi se prije svega na neformalne oblike organiziranja i okuplja veći broj članova, labave je i fluidne strukture, bez hijerarhije i vodstva, asocijativnog je tipa. Kolektivni identitet gradi se usmjeravanjem na kontradikciju i negaciju, isticanje razlika, ofanzivno djelovanje, usmjeren je na povećanje vidljivosti u društvu, predstavlja se kao glas tihe većine, odbija bilo što što bi strukturom ili oblikom bilo slično religijskom, usmjeren je na masovna okupljanja, više djeluje po principu novog društvenog pokreta, a kolektivni identitet gradi kao projektni (Castells, 1997) te ga koristi više kao kritiku. Ova struja djeluje kao „necenzurirano“ lice pokreta koje povremeno izgovara nepopularne stvari (Cimino i Smith, 2014).

Tablica 20. Dvije kategorije organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj

<u>INSTITUCIONALNA</u>	<u>KULTURALNA</u>
- formalni oblici organiziranja	- neformalni oblici organiziranja
- mali broj članova	- veći broj članova
- čvrsta struktura	- labava struktura
- politički model odlučivanja	- nema hijerarhije ni vodstva
- komunalnog tipa (prema unutra)	- asocijativnog je tipa (prema van)
- akomodacija	- kontradikcija
- afirmacija	- negacija
- poziva se na sličnosti	- ističe razlike
- defanzivno djelovanje	- ofanzivno djelovanje
- nastoji zaštititi manjinska prava	- nastoji povećati svoju vidljivost u društvu
- upotreba manjinskog diskursa	- predstavlja se kao glas tihe većine
- religijska mimikrija	- odbojnost prema religijskim formama
- pravne procedure	- masovna okupljanja
- supkultura	- novi društveni pokret
- identitet otpora	- projektni identitet
- identitet kao sredstvo edukacije	- identitet kao kritika

Naposlijetku, kako kažu Cimino i Smith (2014:152) trebamo se povući i promatrati kako se ove difuzne konstelacije, premda se na površini često doimaju potpuno različitima, „povezuju zajedno u široku koaliciju i istovremeno djeluju kao pokret, supkultura i zajednica ujedinjena u različitosti“.

3.4.2 REZULTATI ANKETE: TKO SU ČLANOVI ORGANIZIRANIH OBLIKA NERELIGIOZNOSTI/ATEIZMA

3.4.2.1 Struktura uzorka i socio-demografska obilježja ispitanika

Utvrđeni socio-demografski obrazac u hrvatskom društvu, kad se radi o nereligioznim osobama pokazuje da su to više (mlađi) muškarci, oni iz urbanih sredina, oni iz Istre i Hrvatskog primorja i oni s većim stupnjem obrazovanja. Međutim, ovaj obrazac ne mora se reproducirati i u organizacijama koje okupljaju nereligiozne i ateiste. U ovom slučaju uzorak je obuhvatio 292 ispitanika, od kojih je 160 (54,8%) žena i 132 (45,2%) muškarca. Dakle, žene su nešto zastupljenije nego muškarci, što nije uobičajeno kad se govori o nereligioznosti na općenitoj razini. Podaci o socio-demografskim karakteristikama uzorka prikazani u u tablici 21.

S obzirom na dob uzorak obuhvaća 4,8% ispitanika mlađih od 20 godina, 26,2% ispitanika između 20 i 29 godina, 22,1% između 30 i 39 godina, 26,6% između 40 i 49 godina, 11,0% između 50 i 59 godina, 6,6% između 60 i 69 godina i 2,6% starijih od 70 godina. Prosječna dob ispitanika je 38 godina. Mlađe generacije (osobito ona od 20 do 29 godina) nešto su više zastupljene nego starije¹¹⁴, što je u skladu s podacima o nereligioznosti na općoj populaciji. S druge strane, istraživanje građanskog aktivizma u Hrvatskoj koje su proveli Franc i suradnici (2007) ukazuje na podatak da su mlađe osobe, kad se radi o građanskom aktivizmu, sklonije djelovati u konfrontacijskim aktivnostima (bojkotima, potpisivanjima peticija) što bi moglo objasniti relativno visok udio populacije između 20 i 29 godina.

Prema obrazovnoj strukturi ispitanika možemo vidjeti da je najzastupljenija visokoobrazovana kategorija. Struktura obrazovanja uzorka općenito pokazuje da se radi o iznadprosječno obrazovanoj skupini. Ovaj podatak je u skladu sa spomenutim socio-demografskim profilom nereligioznih osoba i ateista (domaćih i stranih), ali i postojanjem

¹¹⁴ U istraživanjima organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u američkom kontekstu prosječna dob ispitanika bila je nešto veća i kretala se oko srednjih pedesetih (Cimino i Smith, 2014; Hunsberger i Altemeyer, 2006).

pozitivne korelacije između stupnja obrazovanja i ukupnog građanskog aktivizma (Črpić i Zrinščak, 2005:41; Franc i sur., 2007:121).

S obzirom na mjesto prebivališta, većina ispitanika dolazi iz urbanih sredina (63,8% iz velikog grada i 24,9% iz grada manje ili srednje veličine), a tek 11,3% iz ruralnih. Budući da svi oblici organizacija koje u Hrvatskoj okupljaju nereligiozne osobe i ateiste imaju sjedište u velikim hrvatskim gradovima (sve su u Zagrebu te po jedna u Rijeci i Osijeku), osim *Facebook* grupe koja nije geografski vezana u tom smislu, ovaj podatak je u skladu s očekivanjem.

Regionalno gledano više od polovice ukupnog broja ispitanika dolazi iz zagrebačke regije (57,7%), dok su ostale regije podjednako zastupljene (splitska 14,0%, osječka 16,0% i riječka 12,3%). Ovaj podatak vjerojatno je opet posljedica činjenice da gotovo svi organizirani oblici nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj djeluju u Zagrebu. Pomalo čudi podatak da je splitska regija (u kojoj uopće nema nekog oblika matične organizacije) nešto zastupljenija od riječke koja je tradicionalno regija u kojoj je nereligioznost jače izražena nego u drugim dijelovima Hrvatske. Međutim, kako je već istaknuto, nereligioznost i ateizam u nekim aktivnijim oblicima (kao što je priključivanje organiziranom obliku) prije svega su reakcija na društvenu situaciju u kojoj se percipira da se religijske vrijednosti, koje se ne podudaraju s osobnima, nameću i na taj način ugrožavaju drugačije svjetonazore. Utoliko će se vjerojatno veći broj pojedinaca priključiti organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma u društvenim okruženjima gdje se percipira jača „nametljivost“ religijskih vrijednosti. Ovo, naravno, nije jedini faktor koji utječe na pojavu organizacija nereligioznih osoba i ateista i njihov uspjeh u mobilizaciji članstva, ali je indikativan i u skladu s rezultatima istraživanja rasprostranjenosti (ne)religioznosti.

Prema radnom statusu 63,0% ispitanika je zaposleno. Umirovljenika je oko 10%, kao i nezaposlenih. Osobe koje su u sustavu formalnog obrazovanja uglavnom čine kategoriju onih koji nikad nisu radili posao za koji su bili plaćeni. Ovdje opet treba spomenuti podatak da s rastom prosječnih mjesečnih prihoda ujedno i raste indeks ukupnog građanskog aktivizma (Franc i sur., 2007:121).

S obzirom na političke stavove, većina ispitanika se samopozicionirala na lijevi dio političkog spektra, 83,9%, 13,0% u centar, a tek 3% desno od centra. Ovi podaci su u skladu s podacima koje o političkim stavovima članova organizacija iznose i neka druga istraživanja (Cimino i Smith, 2014; Hunsberger i Altemeyer, 2006), ali i s više puta spominjanim liberalnim vrijednostima koje se na razini organizacija prihvaćaju kao „sekularno svete“.

Tablica 21. Socio-demografske karakteristike uzorka

%	Spol	Muškarci	45,2
			Žene
	Dob	do 20 godina	4,8
		20-29 godina	26,2
		30-39 godina	22,1
		40-49 godina	26,6
		50-59 godina	11,0
		60-69 godina	6,6
		više od 70 godina	2,6
	Obrazovanje	Osnovna škola	3,0
		Srednja škola	28,3
		Viša škola	23,9
		Visoka škola	35,5
		Poslijediplomski studij	9,2
	Mjesto življenja	Selo	11,3
		Grad	88,7
	Regija	Osječka	16,0
		Riječka	12,3
		Zagrebačka	57,7
		Splitska	14,0
	Radni status	Zaposleni	59,0
		Nezaposleni	9,6
		U sustavu formalnog obrazovanja	12,6
		Umirovljenici	9,9

3.4.2.2 Oblik i priroda članstva u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma

Anketni upitnici imali su za cilj pobliže ispitati tko su članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj. U prvom dijelu fokus je bio na prirodi njihovog članstva tako što su ispitanici odgovarali na pitanja koja su bila sadržajno usmjerena na pripadnost organizaciji, na duljinu i vrstu njihovog članstva, tip aktivnosti kojima se bave, njihove razloge uključivanja (aktiviranja), unutrašnju dinamiku organizacije s obzirom na kontakte među članovima te njihovu percepciju vlastitog položaja u društvu.

S obzirom na već naznačene strukturalne, strategijske i organizacijske razlike između formalnih i neformalnih oblika organiziranja, u istraživanju se, između ostalog, nastojalo utvrditi postoji li razlika među njima i na razini pojedinaca, odnosno na mikro razini. Prema dobivenim podacima ukupno je 57 (19,5%) članova formalnih udruga i 235 (80,5%) članova neformalnih grupa, inicijativa i organizacija (tablica 22).

Tablica 22. Članstvo ispitanika s obzirom na vrstu organizacije

		f	%
VRSTA ORGANIZACIJE /	Formalna	57	19,5
UDRUGE / INICIJATIVE /	Neformalna	235	80,5
GRUPE	Ukupno	292	100,0

Važno je u ovim kontekstu napomenuti i da je na pitanje *Jeste li istovremeno član/članica u više od jedne udruge, grupe, inicijative ili organizacije koja okuplja nereligiozne osobe i ateiste?* 30,1% ispitanika odgovorilo je potvrdno, a 69,9% negativno. Međutim, članovi formalnih udruga, bez obzira na pripadnost i drugim organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma, bili su upućeni da zaokruže formalne kao svoj primarni oblik pripadnosti. Udio osoba koje su aktivne u više različitih organizacijskih oblika zapravo je u skladu s očekivanjem, budući da se kroz ovo istraživanje (tijekom preliminarnih intervjua i kasnije pojedinačnih intervjua, te praćenjem aktivnosti na *Facebook* stranici i mrežnim stranicama) moglo zaključiti da postoji određeni broj umreženih pojedinaca koji djeluju kao pokretačka „jezgra“ i inicijatori najvećeg dijela okupljanja i aktivnosti¹¹⁵.

U odnosu na socio-demografske karakteristike između članova formalnih i neformalnih oblika organiziranja postoje statistički značajne razlike kad se radi o dobi ispitanika (Mann-Whitney U = 5487,000; sig = ,023), regionalnoj pripadnosti ($\chi^2= 19,971$, df=3, p<0,001) i političkoj poziciji ($\chi^2= 19,083$, df=3, p<0,05). Prema tome, članovi formalnih organizacija u statistički značajnijoj mjeri su stariji, iz zagrebačke regije i na političkoj ljestvici pozicioniraniji više lijevo od centra.

Organizirani oblici nereligioznosti i ateizma pojavljuju se u Hrvatskoj prije desetak godina, točnije 2006. godine, kad je osnovana Protagora¹¹⁶. Međutim, prema podacima dobivenim analizom upitnika, najveći udio ispitanika, njih 62,3%, spada u skupinu čija je duljina članstva između 1 i 5 godina. Ispitanika čije je članstvo kraće od godine dana ima 21,6%, a onih čije je članstvo dulje od 5 godina 16,1% (tablica 23). Iz ovih podataka teško je donositi ikakve ozbiljnije zaključke. To s jedne strane može značiti da organizirani oblici nereligioznosti i ateizma s vremenom pomalo dobivaju na popularnosti priključivanjem većeg

¹¹⁵ U jednom svom intervjuu predsjednica Centra za građansku hrabrost i sama kaže da „uvijek istih stotinjak ljudi u Hrvatskoj prosvjeduje protiv kršenja načela sekularnosti“ (dostupno na <http://www.voxfeminae.net/cunterview/politika-drustvo/item/6934-nada-topic-peratovic>, [preuzeto 29.4.2017]).

¹¹⁶ Zanimljivo je primijetiti da pojava organiziranja nereligioznih i ateista u Hrvatskoj donekle koincidira s pojavom novog ateizma. Nije međuti poznao je li to bio jedan od razloga za pokretanje Protagore od strane njezinog idejnog začetnika, pokojnog Milana Polića.

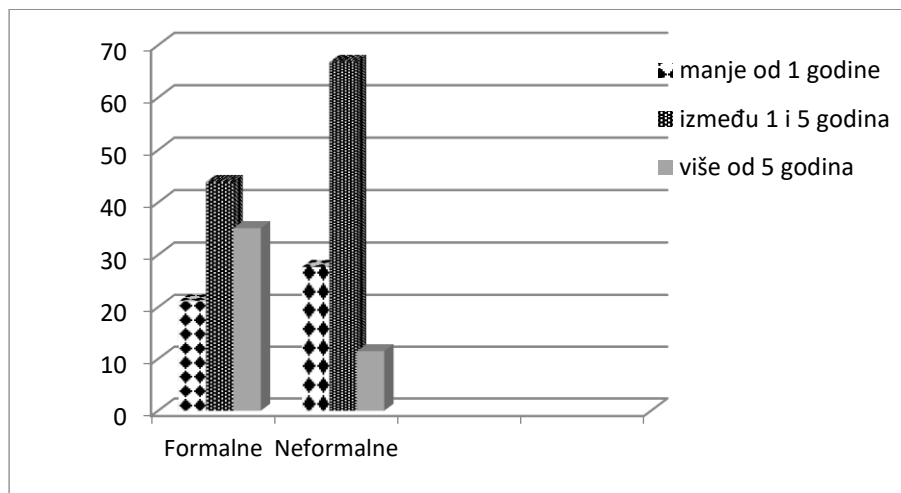
broja pojedinaca, a s druge strane da je fluktuacija članova velika, odnosno da se događa odljev članova iz organizacija nakon nekog vremena, ali i stalan priljev novih.

Tablica 23. Duljina članstva u udruzi, grupi, inicijativi i organizaciji

	f	%
Manje od godine	63	21,6
Između 1 i 5 godina	182	62,3
Više od 5 godina	47	16,1
Ukupno	292	100,0

Usporedimo li članove formalnih i neformalnih organizacija s obzirom na duljinu njihovog članstva možemo vidjeti da se oni značajno statistički razlikuju (Mann-Whitney U = 5421,5; sig = ,010) odnosno, članovi formalnih udruga češće imaju duži „staž“, a članovi neformalnih oblika organiziranja kraći (grafikon 2). Uzrok tome je vjerojatno u samoj prirodi formalnih udruga koje imaju čvršću strukturu, stoga i članstvo koje je umreženije te se dulje i zadržava, za razliku od neformalnih oblika čija je struktura labava, a članstvo sklono otpadanju od organiziranog djelovanja.

Grafikon 2. Članovi formalnih i neformalnih oblika organiziranja s obzirom na duljinu članstva

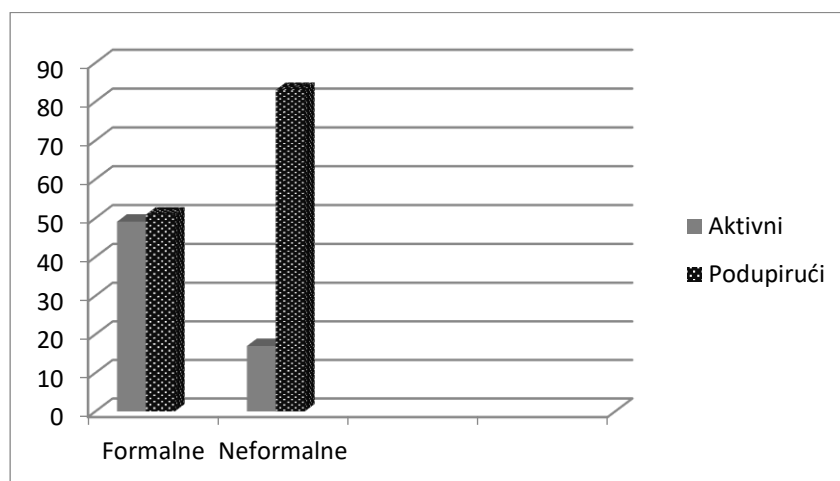


S obzirom na vrstu članstva razlikuju se aktivni članovi i podupirući članovi. Ukupno je 23,3% aktivnih članova i 76,7% podupirućih. Ponovo se pojavljuje statistički značajna razlika između formalnih¹¹⁷ i neformalnih oblika organiziranja s obzirom na vrstu članstva ($\chi^2=$

¹¹⁷ Među formalnim udrugama ima 49,1% aktivnih i 50,9% podupirućih, a među neformalnim 17,0% aktivnih i 83,0% podupirućih članova.

26,462, $df=1$; $p<0,001$). Članovi formalnih udruga češće su aktivni, što je opet vezano uz samu prirodu ovakvih udruga s malim brojem dobro povezanih članova koji zajedno djeluju. S druge strane, članovi neformalnih organizacijskih oblika češće su podupirući, budući da takvi oblici organizacije nemaju formalnu strukturu članstva te njihovi članovi djeluju „po potrebi“¹¹⁸, podupirući određene aktivnosti organizirane od strane aktivnog članstva (grafikon 3).

Grafikon 3. Vrsta članstva u formalnim i neformalnim oblicima organiziranja



S obzirom na vrstu aktivnosti kojima se članovi bave, posebno su se ispitivale one koje su vezane uz „konkretne“ oblike organiziranja i one koje se odvijaju *online*. U tablicama 24 i 25 prikazani su dobiveni rezultati.

Tablica 24. Aktivnosti članova vezane uz udruge, inicijative ili organizacije

	f	%
Aktivan sam samo na sastancima udruge, inicijative ili organizacije.	23	7,9
Sudjelujem u radu kao član tijela udruge, inicijative ili organizacije.	14	4,8
Najčešće sudjelujem u provedbi različitih aktivnosti.	20	6,8
Pratim rad udruge, inicijative ili organizacije, ali ne sudjelujem aktivno.	235	80,5
Ukupno	292	100,0

¹¹⁸ Tijekom provedbe kvalitativnog istraživanja (intervjua) došlo se do spoznaje da akt

Tablica 25. Aktivnosti vezane uz grupe na društvenim mrežama

	f	%
Često objavljujem u grupi i sudjelujem u raspravama.	55	18,8
Rijetko objavljujem i sudjelujem u raspravama, ali stalno pratim što drugi pišu.	210	71,9
Ne pratim ništa što se događa na društvenim mrežama vezano uz grupe nereligioznih osoba.	3	1,0
Društvene mreže i služe samo za informacije o sastancima.	14	4,8
Nisam član/ica grupa na društvenim mrežama.	10	3,4
Ukupno	292	100,0

Prema podacima može se jasno ustvrditi obrazac koji ne odudara previše kad govorimo o realnom i *online* okruženju. Većina članova (kad govorimo o fizičkim oblicima organiziranja 80,5%, a kad govorimo o *online* organiziranju 71,9%) predstavlja „neaktivno“ članstvo koje ni na koji način ne sudjeluje u organiziranim oblicima djelovanja. Oni su isključivo pasivni „konzumenti“ sadržaja koji im se nude (bilo *online*, bilo u vidu praćenja aktivnosti i djelovanja „fizičkih“ oblika organiziranja). Budući da virtualno internetsko okruženje nudi priličnu slobodu izražavanja i ne zahtijeva dodatni angažman (kao što je dolaženje na sastanke ili obavljanje dodatnih poslova), pomalo je iznenađujuće da je većina članova neaktivna. To je svakako jedno od pitanja koje se nameće za drugu fazu istraživanja. Isti obrazac pojavljuje se i kad se radi o neformalnim druženjima (*Na kavi s nevjernicima* i *Skepticima u pubu*), 11,0% osoba redovito pohađa ove sastanke, 21,2% ih je bilo tek jednom ili dvaput, a 67,8% članova im nije nikad prisustvovalo. I u ovom slučaju se pri analizi značajnosti razlike između formalnih i neformalnih organizacija pokazalo da članovi formalnih udruga u statistički značajnijoj mjeri prisustvuju neformalnim okupljanjima (Mann-Whitney $U = 4771,5$; sig. ,000).

Pitanje o tome koliko vremena tjedno članovi provode u aktivnostima vezanima uz organizirane oblike nereligioznosti i ateizma opet ukazuje na relativnu pasivnost (tablica 26). Nešto manje od petine sveukupnog članstva ne bavi se nikakvim aktivnostima, a oko 30% nekom vrstom aktivnosti manje od jednog sata tjedno. Dakle, članstvo od njih ne zahtijeva preveliki angažman na razini svakodnevnog života. Kad se neparametrijskim testom usporede razina aktivnosti formalnih i neformalnih oblika organiziranja, onda postoji statistički značajna razlika između njih (Mann-Whitney $U = 5539,0$; sig. ,037) pri čemu razlika u sumi rangova pokazuje da ispitanici iz formalnih udruga provode nešto više vremena u aktivnostima.

Tablica 26. Duljina vremena koju tjedno provedu članovi u aktivnostima vezanima uz udruge, grupe, inicijative i organizacije nereligioznih/ateista

Koliko vremena tjedno provedete u aktivnostima?	f	%
Manje od sata	89	30,5
1-3 sata	63	21,6
3-5 sati	22	7,5
5-10 sati	13	4,5
Više od 10 sati	9	3,1
Ne bavim se nikakvim aktivnostima vezanim uz udruge, grupe, inicijative i organizacije nereligioznih/ateista	67	22,9
Ne znam	29	9,9
Ukupno	292	100,0

Da organizacije nereligioznih osoba i ateista nisu iskorištene kao potencijal za povezivanje s drugima i izgradnju socijalnog kapitala ukazuje i podatak da 65,3% ispitanika navodi kako nije susreo nikoga tko im je postao važan u privatnom životu, njih 25,0% navodi kako su upoznali osobe koje su im postali prijatelji, a 3,1% navodi kako su susreli partnera.

S obzirom na svoju relativnu „pasivnost“ koja se očituje u navedenim podacima, zanimljivo je pogledati i kako članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma percipiraju vlastiti položaj u društvu (tablica 27).

Tablica 27. Percepcija vlastitog položaja u odnosu na osobe s religioznim svjetonazorom

	f	%
Znatno lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom	123	42,1
Nešto lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom	122	41,8
Ni bolji ni lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom	42	14,4
Nešto bolji od osoba s religioznim svjetonazorom	5	1,7
Znatno bolji od osoba s religioznim svjetonazorom	-	-
Ukupno	292	100,0

Prema dobivenim podacima, apsolutna većina ispitanika smatra da je njihov položaj lošiji od položaja osoba s religioznim svjetonazorom, dakle percipiraju određenu vrstu nejednakosti i/ili diskriminacije. Članovi formalnih udruga percipiraju svoj položaj lošijim u statistički značajnoj mjeri više nego članovi neformalnih oblika organiziranja (Mann-Whitney $U=5377,0$; sig. ,012). Osim toga, ako se promatra odnos između percepcije nejednakosti/diskriminiranosti i aktivnosti članova (vremena provedenog u aktivnostima), onda postoji statistički značajna pozitivna korelacija između percepcije nejednakosti/diskriminiranosti i količine vremena provedene u aktivnostima (Kendall's tau_b = ,154, sig. ,004).

S obzirom da većina članova percipira svoj položaj u društvu kao nejednak ili čak diskriminiran, pitanje je zbog čega se ne aktiviraju snažnije kako bi se situacija promijenila. Moguće je da je ovdje primjenjiva već spominjana praksa „švercanja“ (*free riding*) pri kojoj racionalni akteri izbjegavaju „troškove“ (u vidu uloženog vremena, rada, angažmana, izlaganja stigmatizaciji), ali ipak uživaju u koristima i eventualnim uspjesima djelovanja drugih. To je zasigurno jedno od pitanja na koje bi individualni akteri u kvalitativnom dijelu istraživanja mogli ponuditi više informacija.

Pitanje o motivima pristupanja organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma sadržavalo je niz tvrdnji pri čemu je korištena skala Likertovog tipa koja se sastojala se od pet stupnjeva, od 1 - uopće se na odnosi na mene, do 5 - u potpunosti se odnosi na mene.

U tablici 28 prikazane su aritmetičke sredine i standardne devijacije za svaku od sedam ponuđenih tvrdnji, pri čemu su odgovori rangirani prema intenzitetu prihvaćanja. Najprihvaćenije su tvrdnje koje se odnose na zaštitu prava nereligioznih osoba/ateista i na želju za pronalaženjem istomišljenika. Najmanje je prihvaćena tvrdnja o uzrocima priključivanja kako bi se drugima približilo vlastito mišljenje. Dakle, članovi nereligioznih/ateističkih udruga, grupa, inicijativa i organizacija, sudeći po uzrocima njihove aktivacije, doživljavaju svoja prava donekle ograničena ili uskraćena u širem društvu, što se vidjelo i iz prethodnih podataka, međutim nisu skloni svoje viđenje religije i Crkve sugerirati drugima. To je u skladu sa „sekularno svetom“ vrijednosti osobne slobode, prema kojoj se iznimno cijeni svačije osobno uvjerenje dok god je privatno i ne nameće se drugima. S druge strane postoji i potreba za pronalaženjem zajednice, međutim, ta zajednica u najvećem broju slučajeva ne predstavlja nešto što je važno na razini svakodnevnog života i nešto što traži osobni angažman. Ona više služi kao imaginarni osjećaj pripadanja, spoznaja da ima i drugih ljudi koji dijele slična mišljenja. Ipak, kao što smo vidjeli, članovi bez obzira na svoju neaktivnost stalno prate

sadržaje koji proizlaze iz djelovanja organiziranih oblika nereligioznosti/ateizma, vjerojatno na taj način reafirmirajući vlastite stavove, odnosno u okviru šireg društva koje doživljavaju vrijednosno durgačijim od osobnog svjetonazora, traže način potvrde svojih stavova. Uz ovo pitanje bilo je omogućeno ispitanicima da navedu dodatne razloge vlastitog priključivanja organiziranim zajednicama u formi otvorenog pitanja. Odgovori su se uglavnom grupirali oko sljedećih uzroka: znatiželja o drugim nereligiozima/ateistima (u smislu koliko se osobno mišljenje podudara s drugima), želja da se i na taj način (priključivanjem organiziranom obliku nereligioznosti/ateizma) iskaže razlika od religijske većine i Crkve (budući da se percipiraju kao nemoralni) i humor (što opet ukazuje na spominjanu činjenicu da se veliki dio nereligioznosti/ateizma odnosi na ismijavanje i druge različite uporabe humora).

Tablica 28. Uzroci priključivanja organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma i značajnost razlika između formalnih i neformalnih oblika organiziranja

	\bar{x}	SD
Želio/la sam sudjelovati u obrani prava nereligioznih osoba	3,98	1,149
Želio/la sam komunicirati s ljudima koji dijele moje stavove	3,87	1,139
Želio/la sam svojim djelovanjem popraviti stanje i unaprijediti toleranciju prema nereligioznima	3,55	1,238
Želio/la sam se uključiti u grupu gdje mogu slobodno iznositi svoje stavove	3,53	1,205
Želio/la sam izreći svoje mišljenje kako bi se vidjelo da ima ljudi koji misle i drugačije od većine	3,44	1,227
Želio/la sam komunicirati s osobama koje mi mogu dati informacije, prijedloge i savjete kao nereligioznoj osobi/ateistu u dominantno religioznom društvu	3,12	1,340
Želio/la sam se angažirati kako bio i drugima približio/la svoje viđenje Crkve i religije	2,96	1,278

Unutargrupnu dinamiku koja se odnosi na međusobne kontakte članova, možemo promatrati na dvjema razinama: razini kontakata putem elektroničke pošte, društvenih mreža, telefona, odnosno na razini posredne komunikacije i putem susreta, odnosno na razini neposredne komunikacije (tablica 29). Članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma češće kontaktiraju međusobno posredno nego neposredno. Preko polovice ispitanika nikad se nije osobno susrelo s drugim članovima, dok njih 13,4% to čini jednom godišnje (možemo

pretpostaviti da su to susreti na godišnjim skupštinama formalnih udruga ili godišnjim prosvjedima). S druge strane 39,0% članova nikad ne kontaktira ni posredno s drugima. Nedostatak snažnije izražene unutargrupne dinamike opet sugerira neangažiranost većeg dijela članstva, ali i gubitka značajnog potencijala za stjecanje socijalnog kapitala. Usporedimo li formalne i neformalne oblike organiziranja, ponovo se pokazuju statistički značajne razike s obzirom na učestalost posredne komunikacije (Mann-Whitney $U=3803,5$; sig. ,000) kao i na učestalost neposredne komunikacije (Mann-Whitney $U=4432,0$; sig. ,000) u smislu da je i jedan i drugi vid komunikacije učestaliji među članovima formalnih udruga.

Tablica 29. Učestalost kontakata među članovima putem telefona, društvenih mreža, e-maila i neposrednih susreta

	Kontakti (telefon, društvene mreže, e-mail)		Susreti s drugim članovima	
	f	%	f	%
Nikad	114	39,0	151	51,7
Jednom godišnje	13	4,5	39	13,4
Jednom mjesečno ili rjeđe	50	17,1	46	15,8
Nekoliko puta mjesečno	41	14,0	26	8,9
Nekoliko puta tjedno	42	14,4	21	7,2
Svaki dan	32	11,0	9	3,1
Ukupno	292	100,0	292	100,0

3.4.2.3 Porijeklo i razvoj nereligioznosti i ateizma

S obzirom na predrasude koje u hrvatskom društvu postoje u odnosu na osobe koje se identificiraju kao nereligiozne ili ateisti, na etiketiranje kojem su često izloženi i općenito na njihovu poziciju „drugotnosti“ u odnosu na dominantni hrvatsko-katolički identitet većine stanovništva, iznimno je zanimljivo promotriti o kojoj se skupini ljudi zapravo radi (kad govorimo o članovima organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma) u smislu njihove (ne)religijske i konfesionalne samoidentifikacije, ali i što je još zanimljivije, u smislu obiteljskog *miljea* iz kojeg dolaze (odnosno obiteljskoj socijalizaciji u odnosu na religiju) i vezanosti uz religiju i Crkvu na institucionalnoj razini (odnosno primanje sakramenata i pohađanje vjeronauka).

Tablica 30. Konfesionalna samoidentifikacija članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

	f	%
Katolička	27	9,2
Pravoslavna	2	0,7
Neka druga	3	1,0
Niti jedna	260	89,0
Ukupno	292	100,0

Konfesionalna samoidentifikacija članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma pokazuje, očekivano, da apsolutna većina (89,0%) ispitanika ne iskazuje pripadnost niti jednoj konfesiji. Međutim, zanimljivo je primijetiti da njih oko 10% ipak iskazuje konfesionalnu pripadnost i to u najvećoj mjeri katoličanstvu (tablica 30), što je u skladu s podacima dobivenim na općoj populaciji.

Kad govorimo o religijskoj samoidentifikaciji (tablica 31), dominantnu kategoriju čine vrlo nereligiozni (65,4%), a četvrtina ispitanika identificira se kao donekle nereligiozna. Premda se radi o malom udjelu od tek oko 5% ispitanika koji su se smjestili unutar religioznog spektra, zanimljivo je da ih uopće ima među članovima nereligioznih/ateističkih organizacija. Međutim kao što smo mogli vidjeti i u slučaju nereligioznih unutar opće populacije Hrvatske, ovakvi slučajevi nisu iznimka, a upućuju na već opisani teorijski i metodološki problem reificiranja dvaju odvojenih monolitnih kategorija nereligioznosti/ateizma i religioznosti, kao i na moguća različita tumačenja religioznosti od strane ispitanika.

Tablica 31. Religijska samoidentifikacija članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

	f	%
Izrazito religiozni	1	0,3
Vrlo religiozni	4	0,4
Donekle religiozni	13	4,5
Niti religiozni niti nereligiozni	10	3,4
Donekle nereligiozni	73	25,0
Vrlo nereligiozni	191	65,4
Izrazito nereligiozni	292	100,0

Budući da je obiteljska socijalizacija jedan od osnovnih prediktora (ne)religioznosti u odrasloj dobi (Cornwall, 1988), moglo bi se pretpostaviti da je većina članova organiziranih oblika nereligioznosti/ateizma nereligiozno socijalizirana. Međutim, dobiveni podaci pokazuju kako to u Hrvatskoj nije slučaj, odnosno da je većina ispitanika ipak odgajana religiozno i to najčešće u katoličkoj vjeri (tablica 32).

Tablica 32. Odgoj u djetinjstvu s obzirom na religiju

	f	%
U katoličkoj	166	56,8
U pravoslavnoj	3	1,0
U islamskoj	2	0,7
U protestantskoj	1	0,3
Nisam imao/la vjerski odgoj u obitelji	120	41,1
Ukupno	292	100,0

Pogledamo li koje su se generacijske kategorije najviše izjasnile da su imale vjerski odgoj, možemo zaključiti kako su to u statistički značajnijoj mjeri (Kruskall – Wallis $\chi^2= 32,632$, $df=4$, sig. ,000) bile one koje su odgajane iza devedesetih, kad je religioznost postala društveno poželjna kategorija i kad je vjeronauk uveden u javne škole (tablica 33).

Tablica 33. Religijski odgoj u djetinjstvu s obzirom na dob ispitanika

%	Odgoj u katoličkoj vjeri	Odgoj u nekoj drugoj vjeri	Bez vjerskog odgoja
do 20 godina	4,1	0,3	0,3
20-29 godina	19,5	0,7	5,8
30-39 godina	13,7	0	8,2
40-49 godina	11,0	0,3	15,1
50-59 godina	5,1	0,3	5,5
60-69 godina	1,4	0,3	4,8
70 i više godina	1,7	0,3	1,3
Ukupno	56,5	2,4	40,8

Nadalje, osobe koje su najviše ispitanike odgajale u vjeri su bake (47,0%), zatim majke (35,0%) i druge osobe (33,9%), a u najmanjem broju slučajeva to su bili očevi (21,5%). Vjersko opredjeljenje majke u 47,6% slučajeva je bilo religiozno, a oca u 29,5% slučajeva. Ovi su podaci u skladu s podacima o općoj populaciji. Ako bismo htjeli vidjeti kakva je struktura ispitanika u odnosu na vjerski odgoj koji su imali u obitelji uključujući sve članove koji su u njemu sudjelovali (majka, otac, baka i netko drugi)¹¹⁹, gdje 0 znači odsustvo vjerskog odgoja, a 1 potpuni vjerski odgoj od strane svih članova obitelji, dobili bismo strukturu prikazanu u tablici 34.

¹¹⁹ Kako bi se dobio jedinstven indeks odgoja u vjeri unutar obitelji rekodirane su varijabe za članove obitelji (majka, otac, baka i netko drugi) kako bi se dobio svojevrsan „prosjeak količine“ vjerskog odgoja u obitelji te na temelju odnosa s drugim parametrima moglo donositi daljnje zaključke. Isti je postupak ponovljen s varijablama sakramenata i vjeronauka.

Tablica 34. Indeks vjerskog odgoja unutar obitelji

	f	%
,00	121	41,4
,25	59	20,2
,50	42	14,4
,75	25	8,6
1,00	45	15,4
Ukupno	292	100,0

Iz ovog je vidljivo je najdominantnija kategorija onih koji uopće u obitelji nisu imali vjerski odgoj (41,4%), a onda slijedi kategorija koja je primala vjerski odgoj od samo jedne osobe (20,2%). To su, po svemu sudeći, bile bake u najvećem broju slučajeva. Udio članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma za koje možemo reći da su imali dominantno religiozan odgoj (budući da su ih na taj način odgajale najmanje dvije od četiri osobe u obitelji) iznosi 38,4%, od čega ih je čak 15,4% imalo potpun religiozni odgoj (od svih članova u obitelji).

Osim obiteljske socijalizacije, zanimljivo je istaknuti da je 63,8% ispitanika (koji su odgajani u katoličkoj vjeri) pohađalo vjeronauk. Kad govorimo o sakramentima, primjetno je opadanje stope primanja sakramenata s vremenom, odnosno najzastupljenije je krštenje (79,6% ispitanika je kršteno), zatim pričest (63,8%), krizma (56,9%) i na kraju vjenčanje (49,5%¹²⁰). Iz ovih podataka najviše čudi relativno visok udio crkveno sklopljenih brakova. Naime, ako pretpostavimo da je religijska orijentacija ispitanika potaknuta religioznim odgojem u obitelji i pohađanjem vjeronauka prevladavala do zrelosti (kao što se ističe u brojnim istraživanjima religijskih apostata¹²¹), očekivano bi bilo da udio crkvenih vjenčanja bude manji od dobivenog. Uz to, dvije trećine ispitanika izjavilo je da slavi vjerske blagdane unutar obitelji.

Kako bi se dobio jedinstven indeks koji uključuje zastupljenost primljenosti sakramenata i pohađanja vjeronauka, svojevrsni indeks crkvene religioznosti, ponovljen je isti postupak kao i za formiranje indeksa vjerskog odgoja unutar obitelji, gdje 0 označava odsustvo sakramenata (krštenje, pričest, krizma i vjenčanje) i vjeronauka, 0,2 prisustvo jednog od ovih elemenata, 0,4 dva i tako dalje, do 1 što znači da osoba ima sve navedene sakramente i pohađala je vjeronauk. Ovim postupkom dobiveni su podaci prikazani u tablici 35. Treba napomenuti i da oko četvrtine ispitanika nije odgovorilo na ovo pitanje budući da je uz njega bilo naznačeno da ga preskoče ako su prema obiteljskoj tradiciji pripadnici neke druge vjere. Zanimljivo je i da, ako od

¹²⁰ Ovaj podatak je ekstrahiran od ukupnog broja ispitanika koji su vjenčani.

¹²¹ Usporedi Zuckerman (2012).

ukupnog broja osoba koje su odgovorile na ovo pitanje i koje dakle prema obiteljskoj tradiciji pripadaju katoličkoj vjeri, oduzmemo one koji imaju indeks crkvene religioznosti 0, dobijemo broj koji je približan broju osoba koje su navele da su odgojene u katoličkoj vjeri. To, pak, upućuje da su osobe koje su se u najvećem broju slučajeva izjasnile da nisu odgajane u vjeri prema obiteljskoj tradiciji pripadnici neke druge religije osim katoličke.

Tablica 35. Indeks crkvene religioznosti (primljenost sakramenata i pohađanje vjeronauka)

	f	%
,00	44	20,2
,02	40	18,3
,04	9	4,1
,06	16	7,3
,08	82	37,6
1,00	27	12,4
Ukupno	218	100,0

Iz prikazanih podataka vidi se da je dominantna kategorija koja ima 4 od pet provjerenih elemenata. Možemo pretpostaviti da je u najvećem broju slučajeva sakrament vjenčanja taj koji nedostaje. Isto tako, ispitanici koji su naveli da imaju samo jedan od provjerenih elemenata u najvećem broju slučajeva odnose se na one koji su samo kršteni.

Kako bi se ispitalo ima li među članovima formalnih i neformalnih oblika organiziranja razlike s obzirom na vjerski odgoj u obitelji i na crkvenu religioznost, provedeno je neparametrijsko testiranje značajnosti razlike (tablica 36). Pri tome se može uočiti da između ovih skupina postoji statistički značajna razlika kad se radi o odgoju u vjeri.

Tablica 36. Oblik organiziranja i odgoj u vjeri

		Odgoj u vjeri u obitelji		Crkvena religioznost	
		N	Rang M	N	Rang M
Oblik organiziranja	Formalne	57	166,40	39	116,59
	Neformalne	235	141,67	179	107,96
	Mann-Whitney				
	U test		5563,000		3214,00
	Sig.		,038		,422

Dakle, iz prikazanih podataka, možemo zaključiti sljedeće:

- većina članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma s obzirom na svoj religiozni odgoj u nekom trenutku je „napustila“ religijska vjerovanja, odnosno prošla proces religijske dekonverzije

- s obzirom na uklopljenost u religioznu okolinu ipak u značajnom broju zadržavaju tradicionalnu, kulturološku i obiteljsku vezanost uz religiju (slavljenje vjerskih blagdana i crkveno vjenčanje)
- prema prikazanim podacima vidi se da je više ispitanika kršteno nego ih je nereligiozno odgojeno. Tu vjerojatno možemo pratiti utjecaj prethodne generacije (baka i djedova) koji su najčešće u većoj mjeri od roditelja religiozno orijentirani
- javlja se i disproporcija u odnosu na činjenicu da je više ispitanika išlo na vjeronauk nego imalo religiozan odgoj. Ovo, pak, vjerojatno ukazuje na pritisak društvene okoline i na konformizam koji postoji u tom smislu.

Međutim, od ispitanika koji imaju djecu školskog uzrasta tek je četvrtina onih koji pohađaju nastavu vjeronauka. Ima li razlike između ispitanika čija djeca pohađaju vjeronauk i onih čija ne pohađaju u odnosu na njihov indeks vjerskog odgoja unutar obitelji i indeks crkvene religioznosti? Rezultati su prikazani u tablici 37 i pokazuju da postoji statistički značajna razlika u odnosu na indeks crkvene religioznosti. Drugim riječima, ispitanici koji i sami imaju više sakramenata i pohađali su vjeronauk, skloniji su upisati svoju djecu na vjeronauk.

Tablica 37. Pohađanje vjeronauka kod djece u odnosu na indekse odgoja u vjeri i crkvene religioznosti

		Odgoj u vjeri u obitelji		Crkvena religioznost	
		N	Rang M	N	Rang M
Pohađaju li	Da	20	152,20	16	154,72
Vaša djeca	Ne	59	125,35	47	108,68
vjeronauk u školi?	Nemam djecu školskog uzrasta	213	151,82	155	105,08
Kruskall – Wallis					
			χ^2 test		
			5,081		9,668
			Sig.		,008
			,079		,008

Na kraju ovog dijela ostaje za vidjeti koji su razlozi u najvećoj mjeri utjecali na ispitanike u oblikovanju njihovog sadašnjeg odnosa prema vjeri i Crkvi¹²². Na pitanje *Moj odnos prema religiji i crkvi povezan je ili je na njega utjecalo...* ponuđeno je 18 tvrdnji pri čemu je korištena skala Likertovog tipa od pet stupnjeva u kojoj je 1 – nimalo, 2 - malo, 3 - osrednje, 4 –mnogo i 5 – izrazito mnogo. Analiza pouzdanosti skale pokazuje visoki Cronbachov α od 0,851. U tablici 38 prikazane su vrijednosti aritmetičkih sredina i standarnih devijacija za svaku tvrdnju. Iz ovih vrijednosti možemo vidjeti da su dvije najprihvaćenije tvrdnje *Religijska učenja koja*

¹²² Ovdje se misli na dominantnu religiju i Crkvu u Hrvatskoj - katoličku.

nemaju smisla i Miješanje religije i Crkve u javno obrazovanje (npr. nastava vjeronauka u javnim školama), dakle ono što ispitanici ističu kao najvažnije čimbenike za odbacivanje religije odnosi se na intelektualni aspekt (ili nesklad s racionalnim) i na javno djelovanje religije koje je shvaćeno kao najakutniji oblik diskriminacije prema nereligioznim/ateistima u hrvatskom društvu (nastava konfesionalnog vjeronauka).

Tablica 38. U kojoj mjeri su navedene tvrdnje utjecale na Vaš odnos prema vjeri i Crkvi

	\bar{x}	SD
Znanstvene činjenice koje se ne „slažu“ s religijskim učenjima.	4,38	1,003
Upoznavanje drugih kultura i ljudi koji nisu religiozni.	3,39	1,192
Način na koji se religija odnosi prema određenim društvenim skupinama (ženama, homoseksualcima).	4,47	0,894
To što mnogi pripadnici klera ne žive prema pravilima vjere koju propovijedaju.	3,90	1,257
Religijska učenja koja nemaju smisla.	4,52	0,839
Netolerancija koju neke religiozne osobe pokazuju prema nereligioznima.	4,20	1,084
Smrt meni bliske osobe.	1,58	1,047
Miješanje religije i Crkve u javno obrazovanje (npr. nastava vjeronauka u javnim školama).	4,51	,929
Neprijemljeno medijsko istupanje predstavnika religijskih zajednica.	4,10	1,059
Neprijemljeno medijsko istupanje predstavnika laičkih grupa bliskih Crkvi.	4,03	1,142
Dvoličnost nekih religioznih ljudi koji se ne ponašaju u skladu sa svojom religijom.	3,98	1,184
Religijska učenja koja nisu u skladu s modernim životom (npr. o braku, seksualnosti, kontracepciji, pobačaju i sl.).	4,20	1,048
Povezivanje religije i nacije u našem društvu (npr. nisi dobar Hrvat ako nisi vjernik).	4,24	1,168
Čitanje literature koja se bavi pitanjem ateizma (npr. Dawkins, Dennett, Russell i sl.).	3,16	1,334
Nereligiozno sam odgojen i religijska shvaćanja mi nikad nisu bila bliska.	2,76	1,591
Povezivanje religije i politike.	4,21	1,034
Problem patnje i postojanja zla na svijetu.	3,31	1,469
Ponašanje nekih religioznih ljudi koji žele da i drugi imaju ista vjerovanja kao i oni.	3,96	1,196

S druge strane, tvrdnje koje su imale najmanje utjecaja odnose se na *Smrt meni bliske osobe* (što je tvrdnja koje je odbačena, budući da joj je aritmetička sredina manja od 2,5) i na *Nereligiozno sam odgojen i religijska shvaćanja mi nikad nisu bila bliska*. Ovo je zanimljiv podatak, koji opet ukazuje na činjenicu da članovi organizacija koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste nisu nereligiozno socijalizirani, nego da imaju religijsku pozadinu. Nadalje, s

obzirom na opću politizaciju i ideologizaciju prisutnu u hrvatskom javnom prostoru kad se radi o religiji i nereligioznosti/ateizmu, moglo bi se pretpostaviti da će za članove organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma najvažniji „okidač“ biti upravo percipirano usmjeravanje religije i Crkve na konkretne političke opcije (*Povezivanje religije i politike*) i povezivanje nacije i religije (*Povezivanje religije i nacije u našem društvu (npr. nisi dobar Hrvat ako nisi vjernik)*). Međutim, ovi podaci pokazuju da ti uzroci, iako su među prihvaćenijima, zaostaju za nekim općenitijim, koji nisu vezani uz hrvatski društveno-politički kontekst, nego više uz religijska učenja i stavove kao takve (*Način na koji se religija odnosi prema određenim društvenim skupinama (ženama, homoseksualcima)*; *Znanstvene činjenice koje se ne „slažu“ s religijskim učenjima*), a koji su u opreci sa „sekularno svetim“ vrijednostima osobne slobode i kritičkog (znanstvenog) mišljenja. Ovi stavovi su, osim toga, važni i kao princip po kojemu se organizirani oblici nereligioznosti i ateizma povezuju s drugim grupama i udrugama (npr. feminističkim i onih za promicanje prava LGBTQ zajednice).

Postoji li unutar ovih tvdnji struktura grupiranja varijabli, na osnovu koje se može reducirati dimenzionalnost i izvoditi dodatne zaključke, nastojalo se provjeriti postupkom faktorizacije. Rezultati testiranja pretpostavki primjerenosti podataka za faktorsku analizu pomoću Kaiser-Meyer-Olkinovog i Bartlettovog testa dali su također zadovoljavajuće rezultate (KMO = ,866; Bartlettov test $\chi^2 = 2021,202$, df = 153, sig. ,000). Prilikom faktorizacije korištena je analiza glavnih komponenti (Principal Component Analysis), a dobivena faktorska matrica ortogonalno je rotirana, odnosno provedena je Varimax rotacija s Kaiserovom normalizacijom. Ekstrahirano je pet faktora koji zajedno objašnjavaju 62,860% ukupne varijance (tablica 39).

Tablica 39. Faktorska analiza – čimbenici koji su utjecali na današnji stav o religiji i Crkvi

	Komponente				
	1	2	3	4	5
Miješanje religije i Crkve u javno obrazovanje (npr. nastava vjeronauka u javnim školama)	,795	,030	,187	,015	-,112
Neprijmjereno medijsko istupanje predstavnika laičkih grupa bliskih crkvi	,753	,213	,067	,006	,171
Neprijmjereno medijsko istupanje predstavnika religijskih zajednica	,743	,255	,098	,089	,154
Povezivanje religije i politike	,740	,108	,142	,063	,014

Povezivanje religije i nacije u našem društvu (npr. nisi dobar Hrvat ako nisi vjernik)	,730	,179	,119	-,017	-,061
Netolerancija koju neke religiozne osobe pokazuju prema nereligioznima	,613	,526	-,008	,033	-,010
Religijska učenja koja nisu u skladu s modernim životom (npr. o braku, seksualnosti, kontracepciji, pobačaju i sl.	,589	,138	,062	,171	,155
Ponašanje nekih religioznih ljudi koji žele da i drugi imaju ista vjerovanja kao i oni	,560	,433	-,009	,288	-,032
Način na koji se religija odnosi prema određenim društvenim skupinama (ženama, homoseksualcima)	,487	,459	,270	-,087	-,122
To što mnogi pripadnici klera ne žive prema pravilima vjere koju propovijedaju	,269	,815	,012	,045	,047
Dvoličnost nekih religioznih ljudi koji se ne ponašaju u skladu sa svojom religijom	,439	,733	-,049	,157	,087
Znanstvene činjenice koje se ne „slažu“ s religijskim učenjima	,138	-,001	,777	-,097	-,059
Čitanje literature koja se bavi pitanjem ateizma (npr. Dawkins, Dennett, Russell i sl.)	,098	-,150	,712	,188	,014
Upoznavanje drugih kultura i ljudi koji nisu religiozni	-,032	,521	,606	,152	,006
Religijska učenja koja nemaju smisla	,255	,156	,536	,023	,238
Smrt meni bliske osobe	,063	-,031	,029	,787	-,065
Problem patnje i postojanja zla na svijetu	,095	,194	,097	,749	,022
Nereligiozno sam odgojen i religijska shvaćanja mi nikad nisu bila bliska	,070	,021	,065	-,057	,941
Eigenvalue	6,134	1,691	1,374	1,108	1,008
% of Variance	34,077	9,394	7,632	6,156	5,600
Cumulative %	34,077	43,471	51,103	57,260	62,860

Na prvom faktoru leži najveće opterećenje i on objašnjava 34,1% ukupne varijance. Strukturira sljedeće varijable: *Miješanje religije i Crkve u javno obrazovanje (npr. nastava vjeronauka u javnim školama, Neprimjereno medijsko istupanje predstavnika laičkih grupa bliskih crkvi, Neprimjereno medijsko istupanje predstavnika religijskih zajednica, Povezivanje religije i politike, Povezivanje religije i nacije u našem društvu (npr. nisi dobar Hrvat ako nisi vjernik), Netolerancija koju neke religiozne osobe pokazuju prema nereligioznima, Religijska*

učenja koja nisu u skladu s modernim životom (npr. o braku, seksualnosti, kontracepciji, pobačaju i sl., Ponašanje nekih religioznih ljudi koji žele da i drugi imaju ista vjerovanja kao i oni, Način na koji se religija odnosi prema određenim društvenim skupinama (ženama, homoseksualcima). Ovaj faktor nazvan je *Društveno djelovanje religije* i obuhvaća upravo elemente koji se odnose na javno djelovanje i ulogu Crkve koja je percipirana kao nametanje drukčijeg vrijednosnog sustava od onog koji članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma drže „svetima“.

Drugi faktor objašnjava 9,4% varijance i obuhvaća varijable: *To što mnogi pripadnici klera ne žive prema pravilima vjere koju propovijedaju, Dvoličnost nekih religioznih ljudi koji se ne ponašaju u skladu sa svojom religijom*. Ovaj faktor odnosi se na percipirani nesklad između moralnog nauka vjere i djelovanja onih koji bi ga trebali provoditi. Faktor je nazvan *Nemoral klera i vjernika*.

Treći faktor objašnjava 7,6% varijance i obuhvaća varijable: *Znanstvene činjenice koje se ne „slažu“ s religijskim učenjima, Čitanje literature koja se bavi pitanjem ateizma (npr. Dawkins, Dennett, Russell i sl.), Upoznavanje drugih kultura i ljudi koji nisu religiozni, Religijska učenja koja nemaju smisla*. Ovaj faktor nazvan je *Relativizacija religije*.

Četvrti faktor objašnjava 6,2% varijance i obuhvaća varijable *Problem patnje i postojanja zla na svijetu, Smrt meni bliske osobe*. Ovaj faktor nazvan je *Teozofija*.

Peti faktor objašnjava 5,6% varijance i obuhvaća jednu varijablu: *Nereligiozno sam odgojen i religijska shvaćanja mi nikad nisu bila bliska*. Nazvan je *Nereligiozni odgoj*.

Usporede li se članovi formalnih i neformalnih grupa u odnosu na navedene faktore, između njih ne postoje statistički značajne razlike. Međutim statistički značajne razlike su utvrđene u odnosu na neka socio-demografska obilježja ispitanika: obrazovanje se pokazalo kao značajan čimbenik u odnosu na *Relativizaciju religije* (Kruskall – Wallis $\chi^2= 20,062$, $df=4$, sig. ,000), a starost ispitanika u odnosu na *Društveno djelovanje religije* (Kruskall – Wallis $\chi^2= 9,421$, $df=3$, sig. ,024) i *Nereligiozni odgoj* (Kruskall – Wallis $\chi^2= 23,076$, $df=3$, sig. ,000).

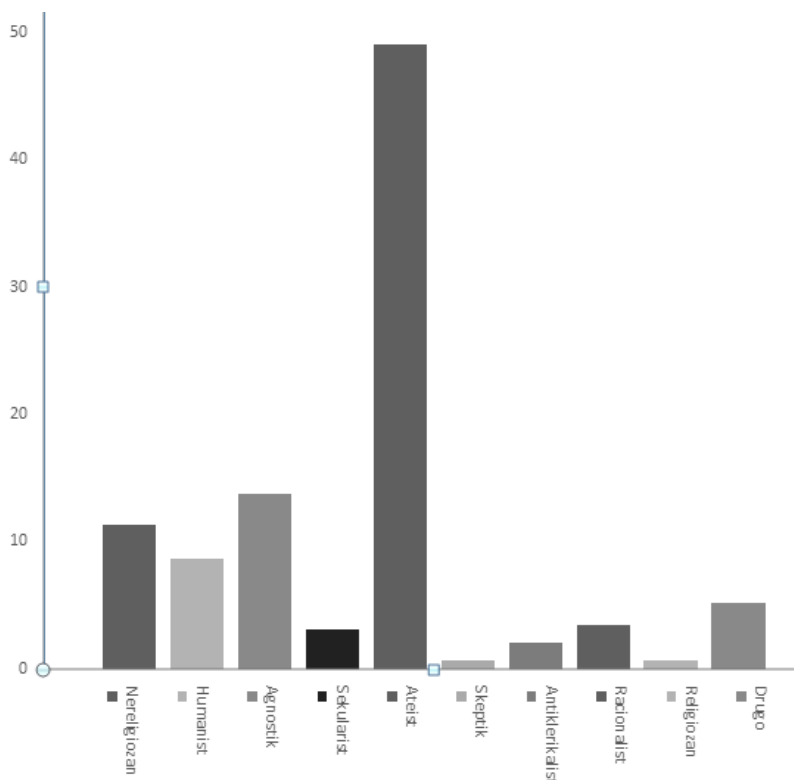
Dakle, kao zaključne odrednice ovog dijela možemo istaknuti da članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u hrvatskom kontekstu, suprotno uvriježenom mišljenju, nisu većinom osobe koje su nereligiozno socijalizirane (njih 59,6% imalo je neku vrstu vjerskog odgoja u obitelji, a 63,8% onih koji su katolici pohađalo je vjeronauk). Uzroci razvijanja nereligioznog/ateističkog stava kod ispitanika prije svega su pitanje opće prirode religije i religijskih učenja i njihovog nepodudaranja s vlastitim vrijednosnim sustavom. U hrvatskom kontekstu pojava koja izaziva najveći otpor organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma je

nastava konfesionalnog vjeronauka u javnim školama. Ovaj se podatak također može protumačiti na općenitijoj razini, kao pitanje diskriminacije učenika koji ne pohađaju vjeronauk i nametanja vrijednosti, odnosno indoktrinacije djece, što je ponovo pitanje uplitanja u vrijednosti osobne slobode.

3.4.2.4 Sadržaj i vrste nereligioznosti i ateizma

Nakon prikaza porijekla i razvoja stavova o religiji kod članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, važno je pokušati odrediti sadržaj, vrste i načine iskazivanja tih stavova. U tu svrhu, ispitanike se pitalo da se samodefiniraju u odnosu na religiju (grafikon 4). Premda je u teorijskoj literaturi zabilježeno da su pojedinci neskloni koristiti pojam ateista kao vlastitu samodefiniciju, budući da se uz njega često vezuju negativne konotacije (Armstrong, 1999; Campbell, 1971b; Cimino i Smith, 2011; Cragun i sur., 2012; Edgel i sur., 2006; Hammer i sur., 2012; Smrke i Uhan, 2012; Swan i Heesacker, 2012; Taira, 2012b; Tomlins, 2015), dobiveni podaci ukazuju na to da 49% članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj bira upravo taj pojam kao svoju primarnu samoidentifikaciju.

Grafikon 4. Samoidentifikacija u odnosu na religiju



Sljedeće kategorije su agnostik (13,7%), nereligiozan (11,3%), humanist (8,6%), racionalist (3,4%), sekularist (3,1%), antiklerikalist (2,1%) te skeptik (0,7%) i religiozan (0,7%). Osim

ovih ponuđenih odgovora u formi otvorenog pitanja ispitanici su mogli dodati i druge pojmove ukoliko ih koriste. Na taj način pojavila su se još dva nova oblika samoidentifikacije, ali u gotovo zanemarivim udjelima: antiteist (1,4%) i nisam vjernik (1,4%). Osim navedenih primarnih pojmova, najveći udio ispitanika je na pitanje o sekundarnom pojmu samoidentifikacije naveo sekularist (42,8%). Kao učestali su se istaknuli i pojmovi ateist (41,8%), humanist (41,4%), racionalist (32,9%), skeptik (23,3%), antiklerikalist (19,2%) i agnostik (17,8%). Teško je na temelju ovako izabranih pojmova samoidentifikacije donositi zaključke, budući da nije poznato što ispitanici podrazumijevaju pod odabranim terminima. Kako bi se dobio uvid u to, analizirani su odgovori na otvoreno pitanje *Što podrazumijevate pod odabranim pojmovima?* Budući da nisu svi ispitanici odgovorili na ovo pitanje, ovi se odgovori ne mogu generalizirati, ali se može, općenito govoreći, zaključiti da se radi o vrlo raznolikim interpretacijama navedenih pojmova. Pri tome se, na primjer, pojam ateista shvaća u širokom rasponu, od:

- odbijam/negiram/ne vjerujem u postojanje Boga
- čvrsto uvjerenje/vjervanje da Bog ne postoji
- bezbožništvo (potpuni izostanak Boga)

koje predstavlja uobičajene nijanse u tumačenju ateizma (Cotter, 2011:22). S druge strane učestalo su se javljala i potpuno neuobičajena tumačenja koja prelaze opseg ateizma, od kojih su neka:

- nevjerovanja u bilo kakvu višu silu/nadnaravne pojave
- nepristajanje na „mentalitet krda“
- nevjerovanje u religijske dogme
- „čovjek slobodne misli“
- znanstveni pogled na svijet
- protivljenje svim organiziranim religijama.

Treba istaknuti da su brojne definicije formirane u afirmativnom tonu, ne u negaciji, naglašavajući pri tome vrijednosti poput: osobne slobode, kritičkog mišljenja, znanosti, tolerancije, racionalnog promišljanja, dijaloga itd.

Nakon samoidentifikacije, anketa je nastojala ispitati u što vjeruju članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Podaci prikazani u tablici 40 prikazuju podatke o vjerovanju u Boga.

Dominantna kategorija je nevjerovanje u Boga, odnosno ateistička pozicija (74,3%). Sljedeća po veličini prihvaćenosti je vjerovanje u postojanje neke više sile (13,7%), što bi

ukazivalo na poziciju duhovnosti ili alternativnih vjerovanja. Treća kategorija odnosi se na klasičnu agnostičku poziciju (10,3%).

Tablica 40. Vjerovanje u Boga

	f	%
Ne vjerujem u Boga.	217	74,3
Ne znam postoji li Bog i ne vjerujem da postoji način da se to sazna.	30	10,3
Ne vjerujem u osobnog Boga, ali vjerujem u neku vrstu više sile.	40	13,7
U nekim trenucima vjerujem u Boga, a u nekim ne.	1	0,3
Iako ponekad sumnjam, ipak osjećam da vjerujem u Boga.	2	0,7
Znam da Bog doista postoji i uopće ne sumnjam u to.	2	0,7
Ukupno	292	100,0

Ako analiziramo vjerovanje u Boga u odnosu na indeks vjerskog odgoja unutar obitelji i crkvene religioznosti (tablica 41), možemo vidjeti da među skupinama postoji statistički značajna razlika samo u odnosu na indeks crkvene religioznosti. Razlika u sumi rangova ukazuje na to da su osobe koje imaju veću razinu indeksa crkvene religioznosti sklonije vjerovanju u Boga.

Tablica 41. Vjerovanje u Boga u odnosu na indekse odgoja u vjeri i crkvene religioznosti

		Odgoj u vjeri u obitelji		Crkvena religioznost	
		N	Rang M	N	Rang M
Koja od sljedećih izjava najbolje opisuje Vaše vjerovanje o Bogu?	Ne vjerujem u Boga.	217	142,52	165	102,20
	Ne znam postoji li Bog i ne vjerujem da postoji način da se to sazna.	30	166,22	22	133,14
	Ne vjerujem u osobnog Boga, ali vjerujem u neku vrstu više sile.	40	141,31	29	134,71
	U nekim trenucima vjerujem u Boga, a u nekim ne.	1	201,50	-	-
	Iako ponekad sumnjam, ipak osjećam da vjerujem u Boga.	2	235,75	1	22,50
	Znam da Bog doista postoji i uopće ne sumnjam u to.	2	270,00	1	150,50
	Kruskall – Wallis χ^2 test		10,081		13,180
	Sig.		,073		,010

U posebnoj bateriji pitanja kojom se procjenjuju vjerovanja sadržano je 14 tvrdnji pri čemu su ispitanici zamoljeni da za svaku od njih označe koliko u nju vjeruju koristeći se Likertovom petostupanjskom skalom na kojoj je 1 – uopće ne vjerujem, 2 – uglavnom ne vjerujem, 3 – uglavnom vjerujem, 4 – u potpunosti vjerujem i 0 – ne znam, ne mogu odabrati.

Vrijednost Cronbachov α koeficijenta za ovu skalu iznosi 0,802, što ukazuje na vrlo visoku razinu pouzdanosti i mogućnost da se formira jedinstveni rezultat na osnovu ispitivanih varijabli u istraživanju. Aritmetičke sredine i standardne devijacije dobivenih odgovora prikazane su u tablici 42.

Tablica 42. Koliko Vi osobno vjerujete u svaku od navedenih tvrdnji

	\bar{x}	SD
Postoji sudbina.	1,43	,85
Postoji život poslije smrti.	1,33	,85
Planet Zemlja je naša majka koja osjeća našu brigu i surovost.	1,65	1,11
Događaju se ukazanja i čuda.	1,15	,43
Određeni predmeti štite ljude (pamuk sv. Šime, amajlija, talisman, medaljon).	1,12	,42
Postoje duhovi.	1,29	,72
Dobro je tri puta kucnuti o drvo za sreću.	1,14	,49
Čovjekov život je određen položajem planeta u trenutku njegova rođenja.	1,21	,59
Postoji neka nadnaravna sila koja nije Bog.	1,35	,93
Duša se nakon smrti ponovno utjelovljuje (reinkarnacija).	1,26	,83
U svemiru žive bića koja nas posjećuju na Zemlji.	1,52	1,14
Dimnjačar donosi sreću.	1,09	,41
Moguće je baciti uroke na nekoga.	1,13	,53
Petak 13. je nesretan dan.	1,04	,29

Prikazani podaci pokazuju kako su sva vjerovanja odbačena. Ona koja su među njima najviše prihvaćena odnose se na *Planet Zemlja je naša majka koja osjeća našu brigu i surovost* i *U svemiru žive bića koja nas posjećuju na Zemlji*. Ovo ne čudi, budući da se između ponuđenih jedino ove dvije tvrdnje mogu protumačiti i na način koji nije isključivo sveden na duhovnu razinu.

Zadovoljene su pretpostavke primjerenosti za faktorsku analizu: Kaiser-Meyer-Olkin = ,786; Bartlettov test $\chi^2 = 1186,004$, $df = 91$, sig. ,000 te je napravljena je faktorska analiza na, pri čemu je korištena metoda analize glavnih komponentata (Principal Components Analysis). Dobiveni faktori ortogonalno su rotirani s Varimax kriterijem. Faktorizacijom su izlučena četiri faktora koja kumulativno objašnjavaju 52,7% ukupne varijance (tablica 43).

Tablica 43. Faktorska analiza – vjerovanja

	Komponente		
	1	2	3
Događaju se ukazanja i čuda.	,694	,007	,120
Određeni predmeti štite ljude (pamuk sv. Šime, amajlija, talisman, medaljon).	,679	-,152	,261
Postoji život poslije smrti.	,666	,412	-,139
Postoje duhovi.	,648	,334	-,028
Moguće je baciti uroke na nekoga.	,608	,119	,208
Duša se nakon smrti ponovo utjelovljuje (reinkarnacija).	,555	,474	,037
U svemiru postoje bića koja nas posjećuju na Zemlji.	,011	,662	-,092
Planet Zemlja je naša majka koja osjeća našu brigu i surovost.	,024	,635	,181
Postoji neka nadnaravna sila koja nije Bog.	,450	,551	,143
Čovjekov život je određen položajem planeta u trenutku njegova rođenja.	,164	,502	,455
Postoji sudbina.	,361	,493	,290
Dimnjačar donosi sreću.	,058	-,003	,817
Dobro je tri puta kucnuti o drvo za sreću.	,320	,034	,716
Petak 13. je nesretan dan.	,001	,187	,705
Eigenvalue	4,412	1,709	1,260
% of Variance	31,512	12,210	9,001
Cumulative %	31,512	43,722	52,723

Prvi faktor objašnjava 31,5% varijance i definiran je varijablama: *Događaju se ukazanja i čuda, Određeni predmeti štite ljude (pamuk sv. Šime, amajlija, talisman, medaljon), Postoji život poslije smrti, Postoje duhovi, Moguće je baciti uroke na nekoga, Duša se nakon smrti ponovo utjelovljuje (reinkarnacija)*. Ovaj faktor nazvan je *Okultizam*.

Drugi faktor objašnjava 12,2% varijance i objašnjen je varijablama: *U svemiru postoje bića koja nas posjećuju na Zemlji, Planet Zemlja je naša majka koja osjeća našu brigu i surovost, Postoji neka nadnaravna sila koja nije Bog, Čovjekov život je određen položajem planeta u trenutku njegova rođenja, Postoji sudbina*. Ovaj faktor nazvan je *Alternativna vjerovanja*.

Treći faktor objašnjava 9,0% varijance i definiran je varijablama: *Dimnjačar donosi sreću, Dobro je tri puta kucnuti o drvo za sreću, Petak 13. je nesretan dan*. Ovaj faktor nazvan je *Praznovjerje*.

S obzirom na pripadnost formalnom ili neformalnom obliku organiziranja utvrđena je statistički značajna razlika s obzirom na faktor *Alternativnih vjerovanja* (tablica 44), pri čemu sume rangova pokazuju da su članovi neformalnih oblika organiziranja skloniji ovakvom tipu vjerovanja.

Tablica 44. Faktori vjerovanja i oblici organiziranja

		Okultizam		Alternativna vjerovanja		Praznovjerje	
		N	Rang M	N	Rang M	N	Rang M
Oblik organiziranja	Formalne	56	136,39	56	105,82	56	145,00
	Neformalne	235	148,29	235	155,57	235	146,24
Mann-Whitney U test		6042,000		4330,000		6524,000	
Sig.		,340		,000		,921	

U odnosu na socio-demografske karakteristike utvrđena je samo statistički značajna razlika među ispitanicima prema dobi u odnosu na prihvaćanje vjerovanja strukturiranih pod faktorom *Okultizma* (Kruskall – Wallis $\chi^2 = 11,546$, $df=3$, sig. ,009), pri čemu su mlađi nešto skloniji ovom tipu vjerovanja. S obzirom da je faktor *Okultizam* definiran varijablama koje su raznolikog sadržaja i porijekla, odnosno predstavlja kombinaciju praznovjerja povezanih s pučkom religioznošću i alternativnih vjerovanja, ovaj podatak može ukazivati da mlađa populacija u svojoj potrazi za duhovnim više od ostalih dobnih skupina naginje prihvaćanju ovih vjerovanja, premda su ona, kako se vidi iz dobivenih podataka, na općenitoj razini ipak odbačena.

Osim vjerovanja provjeravane su i vrijednosti koje zastupaju članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Vrijednosti su ispitivane na posebnoj skali od 25 tvrdnji s pratećim petostupanjskim Likertovim skalama koje su stupnjevane od 1 – uopće se ne slažem,

2 – ne slažem se, 3 – niti se slažem, niti ne slažem, 4 – slažem se i 5 – potpuno se slažem. Cronbachov α koeficijenta za ovu skalu iznosi 0,722. U tablici 45 prikazane su aritmetičke sredine i standardne devijacije za svaku od istraživanih vrijednosti.

Tablica 45. Koliko se Vi osobno slažete sa svakom od tvrdnji

	\bar{x}	SD
Svaki narod mora imati svoju državu	2,38	1,087
Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave	2,23	1,153
Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti prema roditeljima	2,05	,981
Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac	1,69	,972
Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama	1,61	,912
Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje	2,21	1,177
Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi	2,02	1,109
Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti	1,59	,856
Čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kad živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda	1,60	,809
Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ	1,34	,732
Svoje pretpostavljene treba slušati, čak i kad nisu u pravu	1,64	,821
Nacionalno mješoviti brakovi nestabilniji su od drugih	1,52	,828
Razvod braka u današnjem svijetu potpuno je moralno prihvatljiv	4,24	,981
Religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi na izborima glasovati	4,66	1,009
Bilo bi bolje za Hrvatsku da više ljudi s čvrstim vjerskim uvjerenjima obavlja javne poslove	1,22	,655

Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlade	4,73	,878
Pobačaj treba zakonski zabraniti	1,16	,553
Liječnik smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja	1,65	1,095
Medicinska sestra smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja	1,65	1,099
Eutanazija je neprihvatljiva	1,75	,966
Prostituciju treba legalizirati	3,81	1,203
Upotreba kontracepcijskih sredstava treba biti osobna odluka pojedinca	4,78	,645
Seksualni odnosi prije braka predstavljaju neprihvatljivo ponašanje	1,19	,605
Jedino žena koja ostane trudna ima pravo odlučivati o pobačaju	4,15	1,087
Seksualni odnosi između osoba istog spola neprihvatljivi su	1,43	,916

Prema njihovim aritmetičkim sredinama najprihvaćenije su tvrdnje *Upotreba kontracepcijskih sredstava treba biti osobna odluka pojedinca* i *Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlade*, a najneprihvaćenije *Pobačaj treba zakonski zabraniti* i *Bilo bi bolje za Hrvatsku da više ljudi s čvrstim vjerskim uvjerenjima obavlja javne poslove*. I u ovom slučaju opet se ističu vrijednosti osobne slobode i sekularnosti, kao preduvjeta za ostvarivanje prava osobne slobode u javnom prostoru. Općenito govoreći, prisutna je snažna polarizacija vrijednosti, odnosno ponuđene vrijednosti su ili odbijene (imaju aritmetičku sredinu ispod 2,5) ili su čvrsto prihvaćene. Od tog obrasca odstupa jedino pitanje legalizacije prostitucije prema kojem je većina ispitanika ostala neutralna.

Kako bi se utvrdilo postoje li latentne strukture ispitivanih vrijednosti, provedena je faktorska analiza metodom analize glavnih komponenata s Varimax rotacijom. Testovi primjerenosti za faktorsku analizu iznose: Kaiser-Meyer-Olkin = ,796; Bartlettov test $\chi^2 = 2791,565$, $df = 300$, sig. ,000. Faktorskom analizom izlučeno je sedam faktora koji objašnjavaju 59,83% ukupne varijance. Tablica 46.

Tablica 46. Faktorska analiza prihvaćanja vrijednosti

	Komponente						
	1	2	3	4	5	6	7
Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama	,730	,378	,041	,192	,029	-,027	-,113
Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac	,704	,352	,071	,143	,071	,036	-,131
Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti roditeljima	,613	,214	-,018	-,174	,278	-,118	-,143
Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ	,577	,546	,084	,181	-,058	,042	-,007
Svoje pretpostavljene treba slušati čak i kad nisu u pravu	,453	,051	,229	,118	,274	,002	,376
Bilo bi bolje za Hrvatsku da više ljudi s čvrstim vjerskim uvjerenjima obavlja javne poslove	,421	-,043	,330	,258	-,101	-,201	,122
Čovjek se može osjećati sasvim sigurno samo kad živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda	,180	,684	,146	,171	,047	-,052	-,039
Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje	,124	,683	-,042	,052	,236	-,030	-,037
Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi	,155	,613	-,010	-,032	,259	,027	-,089
Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti	,494	,582	,103	,104	-,066	,012	,021
Nacionalno mješoviti brakovi nestabilniji su od drugih	,289	,433	,209	,362	,089	,025	,197
Medicinska sestra smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja	,036	,069	,925	-,082	,024	-,139	-,107
Liječnik smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja	,071	,057	,909	-,101	,026	-,139	-,089
Pobačaj treba zakonski zabraniti	,060	,137	,626	,290	-,003	,039	-,125
Eutanazija je neprihvatljiva	,114	-,040	,480	,356	,109	,058	-,102
Seksualni odnosi prije braka predstavljaju neprihvatljivo ponašanje	,046	,084	,065	,735	,086	-,143	-,125
Seksualni odnosi između osoba istog spola neprihvatljivi su	,184	,271	,023	,629	-,18	-,135	-,122
Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave	,174	,117	-,007	-,047	,821	-,005	-,068

Svaki narod mora imati svoju državu	-,024	,269	,090	,088	,764	-,054	,037
Religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi na izborima glasovati	,033	-,033	-,083	-,047	,018	,867	-,005
Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odluke vlade	-,142	,082	-,062	-,262	-,124	,691	,205
Jedino žena koja ostane trudna ima pravo odlučivati o pobačaju	-,101	-,094	-,271	-,136	,009	-,096	,659
Upotreba kontracepcijskih sredstava treba biti osobna odluka pojedinca	-,355	,149	-,084	-,244	-,153	,149	,639
Razvod braka u današnjem svijetu potpuno je moralno prihvatljiv	-,058	-,285	-,069	,119	,170	,392	,471
Prostituciju treba legalizirati	,143	-,037	-,078	-,077	-,080	,268	,391
Eigenvalue	5,768	2,599	1,746	1,547	1,203	1,086	1,010
% of Variance	23,10	10,40	7,00	6,20	4,81	4,34	4,04
Cumulative %	23,10	33,47	40,45	46,64	51,45	55,79	59,83

Prvi faktor objašnjava 23,10% ukupne varijance, a definiran je varijablama *Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama, Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac, Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti roditeljima, Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ, Svoje pretpostavljene treba slušati čak i kad nisu u pravu i Bilo bi bolje za Hrvatsku da više ljudi s čvrstim vjerskim uvjerenjima obavlja javne poslove*. Ovaj faktor heterogen je po svojoj strukturi, ali većim dijelom odnosi se na tradicionalne uloge muškarca i žene te je nazvan *Patrijarhalnost*.

Drugi faktor objašnjava 10,40% varijance a strukturiraju ga sljedeće varijable *Čovjek se može osjećati sasvim sigurno samo kad živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda, Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje, Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi, Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti i Nacionalno mješoviti brakovi nestabilniji su od drugih*. I ovaj faktor je heterogen po svojoj strukturi, ali je primarno definiran varijablama koje se odnose na vlastitu naciju i na nepovjerenje prema drugima, te je nazvan *Etnocentrizam*.

Treći faktor objašnjava 7,00% varijance i obuhvaća sljedeće varijable: *Medicinska sestra smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja, Liječnik smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog*

pobačaja, Pobačaj treba zakonski zabraniti, Eutanazija je neprihvatljiva. Ovaj faktor pokazuje homogenost u svojoj strukturi budući da se odnosi na pitanja suvremene bioetike, te je nazvan *Pobačaj i eutanazija.*

Četvrti faktor objašnjava 6,20% varijance i obuhvaća dvije varijable *Seksualni odnosi prije braka predstavljaju neprihvatljivo ponašanje, Seksualni odnosi između osoba istog spola neprihvatljivi su.* Ovaj faktor nazvan je *Konzervativizam.*

Peti faktor objašnjava 4,81% varijance i strukturiran je dvjema varijablama: *Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave, Svaki narod mora imati svoju državu* te je nazvan *Autoritarnost.*

Šesti faktor objašnjava 4,34% varijance, a obuhvaća dvije varijable *Religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi na izborima glasovati, Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odluke vlade.* Nazvan je *Sekularnost.*

Sedmi faktor objašnjava 4,04% varijance i definiran je varijablama: *Jedino žena koja ostane trudna ima pravo odlučivati o pobačaju, Upotreba kontracepcijskih sredstava treba biti osobna odluka pojedinca, Razvod braka u današnjem svijetu potpuno je moralno prihvatljiv, Prostituciju treba legalizirati.* Ovaj faktor je nazvan *Permisivnost.*

S obzirom na pripadnost formalnom i neformalnom obliku organiziranja među ispitanicima u odnosu na prihvaćanje vjerovanja nisu utvrđene statistički značajne razlike. Međutim, one se javljaju s obzirom na spol, dob i obrazovanje ispitanika (tablica 47). Tako se pokazuju statistički značajne razlike prema spolu u odnosu na prihvaćanje *Patrijarhalnih vrijednosti, Etnocentrizma, Autoritarnosti i Sekularnosti.* Dob se pokazuje kako statistički značajna kategorija u prihvaćanju vrijednosti *Etnocentrizma, Konzervativizma i Autoritarnosti.* S obzirom na razinu obrazovanja statistički značajne razlike pojavljuju se u odnosu na vrijednosti *Pobačaja i eutanazije i Permisivnosti.* Ono što je još zanimljivo za primijetiti je velika ujednačenost u prihvaćanju vrijednosti *Pobačaja i eutanazije* prema kategorijama spola i dobi.

Tablica 47. Socio-demografske karakteristike i prihvaćanje vjerovanja

		Patrijarhalnost		Etnocentrizam		Pobačaj i eutanazija		Konzervativizam		Autoritarnost		Sekularnost		Permisivnost	
		N	Rang	N	Rang	N	Rang	N	Rang	N	Rang	N	Rang	N	Rang
		M		M		M		M		M		M		M	
Spol	M	132	161,62	132	158,59	132	145,27	132	155,80	132	128,07	132	158,51	132	145,82
	Ž	159	133,03	159	135,54	159	146,61	159	137,6	159	160,88	159	135,61	159	146,15
Mann-Whitney		12555,500		12156,500		10397,500		11787,500		8127,500		12145,500		10470,500	
U test sig.		,004		,020		,839		,070		,001		,021		,974	
Dob	do 29	90	143,33	90	149,87	90	146,09	90	125,69	90	183,76	90	137,69	90	133,19
	30-49	141	145,36	141	130,44	141	146,09	141	150,19	141	128,34	141	154,96	141	151,20
	50-69	51	150,36	51	170,93	51	144,91	51	163,01	51	172,13	51	137,74	51	157,46
	70 i više	10	156,80	10	201,90	10	149,40	10	183,40	10	149,60	10	137,50	10	130,00
	Kruskal-Wallis	,401		13,870		,025		9,646		26,871		3,057		3,926	
χ² sig.	,940		,003		,999		,022		,000		,383		,270		
Obrazovanje	Osnovna	9	191,94	9	123,28	9	134,39	9	160,50	9	140,72	9	182,17	9	120,17
	Srednja	83	151,03	83	141,19	83	127,33	83	135,03	83	152,55	83	147,34	83	140,21
	Viša	70	147,49	70	149,18	70	128,61	70	149,95	70	162,96	70	140,78	70	141,62
	Visoka	104	136,93	104	146,80	104	166,84	104	148,76	104	136,48	104	151,02	104	142,50
	Poslijedipl.	26	145,96	26	157,50	26	173,88	26	154,42	26	118,96	26	123,35	26	199,08
Kruskal-Wallis		4,199		1,523		16,420		2,204		7,386		4,205		11,953	
χ² sig.		,380		,823		,003		,698		,117		,379		,018	

Posljednji dio ankete sadržavao je pitanja kojima se htjelo provjeriti koliko su u svojoj neposrednoj okolini članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma otvoreni u iznošenju vlastitih stavova o religiji i Crkvi, koliko učestalo o tim temama razgovaraju, s kime razgovaraju i što misle o poučavanju djece religiji u javnim školama.

Na pitanje *Iznosite li otvoreno svoje stavove o religiji i Crkvi* 44,2% ispitanika odgovorilo je kako svima mogu otvoreno iznositi svoje stavove o religiji i Crkvi, a njih 34,2 odgovorilo je da svoje stavove mogu iznositi većini ljudi. Ipak, 21,6% ispitanika opredijelilo se za odgovor da svoje stavove mogu iznositi samo određenim ljudima, dok nitko od ispitanika nije izabrao odgovor da nikad ne iznosi svoje stavove. S obzirom na pripadnost formalnom ili neformalnom obliku organiziranja u ovim odgovorima nije utvrđena statistički značajna razlika. No, pogledamo li indekse vjerskog odgoja u obitelji i crkvene religioznosti, možemo ustvrditi kako u odnosu na crkvenu religioznost postoji statistički značajna razlika kad se radi o otvorenom iznošenju stavova o religiji i Crkvi (tablica 48). Drugim riječima osobe koje su pohađale vjeronauk i dulje ostale vezane uz religiju u smislu primanja sakramenata u manjoj će mjeri iznositi svoje stavove drugima. Može se možda pretpostaviti da je uzrok tome veći društveni pritisak koji te osobe osjećaju, a onda i jači konformizam koji pokazuju. Vjerojatno postoji i nesigurnost oko toga kako bi zapravo u svojoj neposrednoj (religijskoj) okolini uopće trebale ispoljavati svoju nereligioznost i ateizam.

Tablica 48. Otvoreno iznošenje stavova o religiji i Crkvi u odnosu na indekse vjerskog odgoja u obitelji i crkvene religioznosti

		Odgoj u vjeri u obitelji		Crkvena religioznost	
		N	Rang M	N	Rang M
Iznosite li otvoreno svoje stavove o religiji i Crkvi?	Ne, nikad	-	-	-	-
	Da, ali samo određenim ljudima	63	148,79	40	107,65
	Da, većini ljudi	100	158,59	75	123,17
	Da, svima mogu otvoreno iznositi svoje stavove o religiji i Crkvi	129	136,01	103	100,27
Kruskall – Wallis χ^2 test		4,476		6,196	
Sig.		,107		,045	

S druge strane 11,0% ispitanika tvrdi kako samo ljudi s kojima su posebno bliski znaju za njihove stavove o religiji i Crkvi, a 86,6% tvrdi da svi s kojima su o tome razgovarali znaju. Uparimo li ove podatke s indeksima vjerskog odgoja unutar obitelji i crkvene religioznosti pokazuje se statistički značajna razlika u odnosu na obadva indeksa (tablica 49). Dakle, osobe

koje su imale snažniji religiozni odgoj unutar obitelji ili iskazuju snažniju crkvenu religioznost u statistički značajnijoj mjeri žive u okolini koja ne zna za njihove stavove o religiji i Crkvi. Statistička značajnost u odnosu na ovaj parametar javlja se i u odnosu na pripadnost formalnoj ili neformalnoj vrsti organiziranog oblika nereligioznosti i ateizma (Mann-Whitney U = 5797,000; sig. ,016).

Tablica 49. Poznavanje stavova ispitanika od strane njegove okoline u odnosu na indekse vjerskog odgoja u obitelji i crkvene religioznosti

		Odgoj u vjeri u obitelji		Crkvena religioznost	
		N	Rang M	N	Rang M
Znaju li osobe u Vašoj okolini kakvi su Vaši stavovi u odnosu na religiju i Crkvu?	Ne, ne znaju	2	266,00	-	-
	Da, znaju, ali samo oni s kojima sam posebno blizak/bliska	32	180,30	22	141,89
	Da, znaju svi s kojima sam razgovarao/la o toj temi	253	138,44	194	104,71
Kruskall – Wallis χ^2 test			12,714		7,500
Sig.			,002		,006

Ispitanici o svojim religijskim stavovima razgovaraju s partnerom, prijateljima i članovima obitelji (tablica 50). Od ovih triju skupina ipak najučestalije o religiji razgovaraju s prijateljima, a najmanje s članovima obitelji. Isto tako, u neka svoja mišljenja o religiji i Crkvi najviše su spremni uvjeravati prijatelje, potom rodbinu, a najmanje kolege s posla.

Tablica 50. Koliko često (ako uopće) razgovarate o svojim religijskim stavovima s...

	članovima obitelji	partnerom/partnericom	prijateljima
	%	%	%
nikad	3,4	5,5	1,0
rijetko	21,9	11,6	11,3
ponekad	45,9	35,6	50,0
često	27,7	38,7	36,6
ne mogu procijeniti	1,0	8,6	1,0
ukupno	100,0	100,0	100,0

Kad je riječ o poučavanju djece religiji, većina ispitanika smatra da religiju ne treba uopće poučavati u javnim školama (58,8%), dok se njih 38,7% opredijelilo za religijsku kulturu. Trenutni način poučavanja, u formi konfesionalnog vjeronauka, očekivano, nailazi na

protivljenje, štoviše na otvoreno pitanje što bi trebalo promijeniti u hrvatskom društvu kako bi se situacija nereligioznih osoba i ateista popravila 28,7% ispitanika smatra da treba ukinuti vjeronauk kao predmet u javnim školama. Vjeronauk u javnim školama, dakle, predstavlja jedan od najvećih problema iz perspektive članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Ostali odgovori grupirali su se oko razdvajanja crkve i države (promocije sekularnosti) 32,1%, raskidanja Vatikanskih ugovora 25,8% i financiranja Katoličke Crkve 7,2%¹²³.

Iz pregleda ovih podataka možemo uočiti sljedeće:

- kod članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj uočava se snažno odbijanje religijskih vjerovanja (vjerovanja u Boga), ali i alternativnih vjerovanja, praznovjerja i sl.
- s obzirom na odbijanje promatranih vjerovanja može se pretpostaviti da su ispitanici, zapravo, u najvećoj mjeri znanstveno orijentirani (što će se naknadno razraditi na individualnoj razini kroz pojedinačne intervjuje)
- s obzirom na vrijednosti, uočava se snažna polarizacija, odnosno ponuđene vrijednosti su ili odbijene (imaju aritmetičku sredinu ispod 2,5) ili su čvrsto prihvaćene. Od tog obrasca odstupa jedino pitanje legalizacije prostitucije prema kojem je većina ispitanika ostala neutralna
- prihvaćene su vrijednosti na općenitoj razini koje se tiču osobnih sloboda pojedinca i sekularnosti (kao preduvjeta ostvarenja osobnih sloboda), a odbijaju se vrijednosti etnocentrizma, autoritarnosti, patrijarhalizma, konzervativizma
- u iznošenju vlastitih stavova, većina članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma (55,8%) nisu potpuno otvoreni, odnosno rade selekciju osoba s kojima dijele svoje mišljenje o religiji i Crkvi

Ispitanici čija okolina ne zna za njihove stavove u statistički značajnoj mjeri imaju više vrijednosti indeksa vjerskog odgoja u obitelji i crkvene religioznosti. Drugim riječima, članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma koji su imali snažniji vjerski odgoj unutar obitelji i jače izraženu crkvenu religioznost (primanje sakramenta i pohađanje vjeronauka) skloniji su konformističkom ponašanju i neiznošenju vlastitih stavova. Ovaj se obrazac može pratiti i u podatku da su ispitanici s izraženijom crkvenom religioznošću skloniji upisivati vlastitu djecu na vjeronauk. Može se pretpostaviti da je u pozadini takve odluke strah od izdvajanja djeteta i na taj način izlaganja nepotrebnim neželjenim situacijama (npr. nenadzoru za vrijeme slobodnih

¹²³ Ostatak odgovora odnosio se na promociju ateizma, poboljšanje obrazovnog sustava i promjenu kolektivne svijesti.

sati ili zadirkivanju i drugim oblicima nasilja od strane vršnjaka) koji potiče konformizam u tom smislu (pogotovo zato što i sama osoba ima iskustvo pohađanja vjeronauka).

3.4.3 NALAZI INTERVJUA: OD INDIVIDUALNOG PREMA KOLEKTIVNOM IDENTITETU

3.4.3.1 Socio-demografska struktura uzorka

Pri vršenju selekcije za intervju pazilo se da budu uključeni muškarci i žene i da budu uključeni članovi formalnih i neformalnih oblika organiziranja. Nastojalo se i da uzorak bude sastavljen od sugovornika različitih dobnih skupina i da budu iz različitih regija Hrvatske. Uzorak je naposljetku obuhvatio 22 osobe, čije su socio-demografske karakteristike navedene u tablici 51.

Tablica 51. Socio-demografska obilježja uzorka za intervju

	Spol	Dob	Regija	Mjesto življenja	Obrazovanje
Formalne (10)	M (6)	20-29 (1)	ZG (6)	Grad (8)	SŠ (3)
	Ž (4)	30-39 (2)	ST (1)	Selo (2)	VSS (6)
		40-49 (3)	OS (2)		Poslijedipl. (1)
		60-69 (1)	RI (1)		
		70 i više (2)			
Neformalne (12)	M (6)	do 20 (1)	ZG (5)	Grad (10)	SŠ (3)
	Ž (6)	20-29 (1)	ST (4)	Selo (2)	VŠS (1)
		30-39 (2)	OS (1)		VSS (5)
		40-49 (4)	RI (2)		Poslijedipl. (2)
		50-59 (3)			
		60-69 (1)			

3.4.3.2(P)ostati nereligiozan/ateist

Prva izdvojena tema nazvana je (P)ostati nereligiozan/ateist i odnosi se na svojevrsan proces u kojem pojedinac izgrađuje svoj nereligiozni/ateistički identitet (ukoliko prije nije bio prisutan) ili ga osvještava i učvršćuje (ako je bio prisutan).

Ova tema uključuje sljedeće pojedinačne inicijalne kodove (*free nodes*) i setove inicijalnih kodova (*tree nodes*):

- odgoj s obzirom na religiju

- razdoblja religioznosti
- stabilnost stava o religiji
- utjecaj razvoj nereligioznog/ateističkog identiteta
- novi ateizam
- utjecaj interneta

Odgoj s obzirom na religiju

Kad je riječ o odgoju s obzirom na religiju unutar obitelji kod sugovornika, on niti u jednom slučaju nije bio potpuno nereligiozan, što je u skladu s podacima dobivenim anketnim upitnikom. I u onim slučajevima gdje je odgoj bio dominantno nereligiozan često se ističe iskustvo tradicionalnih religijskih praksi (slavljenja blagdana, čak i primanja sakramenata).

Tata je umro prije 15-ak godina, on je bio komunist, bio je u Savezu komunista, ali kao što nikad nismo razgovarali o religiji, nismo razgovarali ni o Partiji, tako da nismo s tim imali nikakvih problema. Mama je, pa, ne znam bi li to uopće nazvao religiozna. Znači, ona je odrasla u tradicionalnoj familiji, gdje su svi bili religiozni, ali moja mama nije nikad išla u crkvu. Mi smo slavili Božiće, Uskrse, bor, sve te rituale smo obavljali, ali ne znam bi li mamu... više kao tradicionalno religioznu. (Vedran)

Što se tiče religije taj jedan stav nenametanja, već pružanja mogućnosti da se osoba upozna sa svim onim što se nudi pa da zapravo se ona odluči gdje želi pripadati i na koji način. To je recimo nešto što kod svojih roditelja izuzetno cijenim. Znači, oni jesu odradili tak neki tradicijski momenat i to uglavnom prema željama djedova, tako da sam krštena i to je jedini sakrament koji imam, a na koji nisam mogla utjecati jer sam imala tri mjeseca. Tata je rekao da njemu to, s obzirom na njegov ateizam ne smeta, ali da je to to, znači da se tu ta priča završi. Da se odradi dok je dijete malo jer tako treba, to je tradicija. (Ivana)

Kroz refleksije o vlastitom odgoju može se pratiti i svojevrsna obiteljska povijest i „slojevi“ (ne)religioznosti te je stoga u iskazima sugovornika prisutno povezivanje (ne)religijskog odgoja i društvene klime, odnosno ideološkog opredjeljenja njihovih roditelja i drugih bliskih članova obitelji. S druge strane neki sugovornici pričajući o svom odgoju ističu kako je bio potpuno neutralan spram religije. Religija jednostavno nije bila nešto što je bilo važno unutar obitelji, nije bila tema razgovora.

Dakle, moji roditelji meni nikad nisu nametali ni vjeru ni nevjeru. To je kod nas bilo nešto o čemu se nije govorilo. Ali ne da je netko od nas imao interesa za te teme, pa mu je netko branio, nego jednostavno se to nije govorilo. Tako da ja u to vrijeme nisam ni znao sve te razlike niti su mi bili jasni svi ti pojmovi. (Andrija)

Ja sam, naime, odgojena u obitelji koja je bila apsolutno indiferentna spram tog pitanja. Niti me se učilo za, niti me se učilo protiv religije. (Doris)

Pa, vrlo neutralan. Mislim da su mi takvi i roditelji, nisu ni na koji način utjecali na moj stav niti su me angažirali igdje. Sad, djedovi i bake, oni su bili stariji i oni su, neki više, neki manje bili religiozni, ali nisu nametali te svoje stavove ili su na bilo koji način inzistirali da roditelji to prenesu na mene. U ono vrijeme kad sam ja odrastao, vjeronauka nije bilo u školama. Dakle, tko je htio ići, išao je u crkvu. Ja nisam išao i to je to. Naprosto, nije me se ni na koji način doticalo, a nisam nikad osjetio potrebu da to, neću reći istražim, naravno jesam istraživao, ali naprosto nije mi to nikad bilo privlačno da sam tu prepoznao nešto što bi bilo za mene zanimljivo. (Igor)

Uz to dio sugovornika spominje svoj izrazito religiozan odgoj, vezanost uz Crkvu i religiju na obiteljskoj i osobnoj razini.

Mene su krstili u crkvi, vodili su me u crkvu, čak je i župnik znao doći kod nas, jedan jako pametan čovjek, donijet neku literaturu za mene i reći koju riječ i tako. Dakle, ja sam rastao u obitelji koja je, onako, preferirala religiju. Kod mojih se redovito išlo u crkvu. (Mladen)

Znači, mene je odgojila baka iako sam imao oboje roditelja. Ona je bila izrazito vjermički nastrojena, katolkinja. Mama je bila katolkinja tradicionalna u smislu redovnih tih nekih obreda i tako. A tata je bio odgojen u katoličkom duhu, ali nije pohađao organizirano mise i tako. Uglavnom ja sam 12 godina bio ministrant i išao sam 12 godina na crkveni vjeronauk, od prvog osnovne do četvrog srednje. Znači, izrazito katolički odgojen. Imam sve sakramente i ja sam bio, ono, glavni ministrant. Jedan prijatelj se našalio da sam bio kapiten ministrantske reprezentacije, koliko sam aktivan bio. (Mislav)

Pa ja uvijek kažem da sam odrasla s krunicom iznad kreveta. Bio je jako religiozan [odgoj], dolazim iz tradicionalne religiozne obitelji. Išla sam na vjeronauk, imam sve sakramente, osim ženidbe. To je jednostavno bilo tako i nisam ni razmišljala o nečemu drugome, svi su se tako ponašali, radili iste stvari, nisam ni znala za drugo. (Petra)

Razdoblja religioznosti

S obzirom na odgoj koji je, kako je spomenuto, kod većine sugovornika u intervjuu imao barem nekih elemenata religioznosti, neki od njih spominju razdoblja u kojima su bili religiozni. To se osobito odnosi na one osobe koje su imale izraženiji religiozni odgoj u obitelji.

Da, da. Period adolescencije, apsolutno. To je trajalo negdje do moje 25. godine. Od 15. do 25. Duboka religijska iskustva, zbilja pristajanje uz te ideje. Ok, to je boljka dobi, gdje se mladi ljudi u tom periodu lako mogu izmanipulirati, pogotovo ako su već uključeni u sve to. To su bila hodočašća, to su bili angažmani nevjerojatni, bio sam tamo stalno, ministrant, prisutan, u biskupovoj pratnji. Da, zbilja duboko u sistemu. (Lovro)

Pa da. Odgojena sam da vjerujem, i vjerovala sam, molila sam svaku večer, to mi je bila na neki način i zabava, da vidim kako će sve to biti, molila za ovo ili ono... iako sam čak i tada znala propitivati sve to i

misliti je li to baš tako. Ali to su bili rijetki trenutci, uglavnom sam bila religiozna, u pravom smislu riječi religiozna. (Petra)

Sugovornici kod kojih odgoj u djetinjstvu nije bio (dominantno) religiozan, ističu kako su postojala razdoblja znatizelje prema religiji kad su pokušali sami proučiti religijske tekstove i prakse, kako bi ih shvatili i sami za sebe otkrili „ima li tu nečega“ (Željka).

Imala sam period neke, recimo, religioznosti, negdje u srednjoj školi, znači vrlo mlada, o životu poslije života. Pročitala sam strahovito puno tih knjiga i onda sam ipak došla do spoznaje da to za mene nema smisla. (Mirjana)

Kažem, to je bilo možda pet dana negdje u četvrtom razredu kad je mene onako zaintrigiralo kako to svi moji prijatelji dobivaju poklone za pričest, a ja se ne pričešćujem. Onda sam pokušao nekako upoznati... Odveli su me na jednu-dvije mise, ako se ne varam. I sad, koliko sam ja tad bio religiozan, ne znam. Ali, ovaj, možda je to nešto najbliže mojem doticaju s nekom religioznošću. (Ivan)

Pa, kao što sam rekao prije, tijekom puberteta sam imao jedan period onako, ne znam, gdje sam se možda tražio u tim nekim stvarima, ali to nije bilo ono pravo. (Davor)

Međutim, radoznalost spram religije i nastojanje da se religiji približi ili čak da se pojedinac „osnaži“ (Marina) u vjerovanju rezultirala je dobrim poznavanjem religije i religijskog konteksta, ali i potpunim „odustajanjem“ od nje. U sljedećem citatu sugovornik koji je imao tradicionalan religijski odgoj, pohađao katolički vrtić i vjeronauk, te se, prema vlastitom iskazu osjećao religioznim, u nastojanju da sazna nešto više o svojoj religiji i na taj je način učvrsti, na kraju mijenja svoje religijske stavove:

Išao sam proučavati povijesni kontekst i okruženje nastanka Novog zavjeta kao takvog i, zapravo, kako je nastao iz aspekta povijesti kao znanosti i tog objektivnog kuta gledanja. I onda sam shvatio da, zapravo, cijela ta priča nije utemeljena na ničemu konkretnom i dalje proučavajući kako je ta religija rasla i kako se proširila sam jednostavno zaključio da je daleko vjerovatnije da to, jednostavno, nije istina. (Marko)

Dakle, znanstveni i „objektivni“ pristup proučavanju religije i okolnosti religijskih događaja, kod dijela sugovornika, uzrokuje potpuni gubitak religioznosti, zbog nemogućnosti da činjenično potvrde religijske postavke.

U jednom momentu dođeš do... kad se malo više interesiraš za same postavke, što dovodi do toga da ja malo više znam o kršćanstvu nego prosječan vjernik. I u tom momentu, mogu reći da kliznem potpuno iz te priče. (Jakov)

(Ne)stabilnost stava o religiji

Stav o religiji se kod nekih ispitanika mijenjao kroz vrijeme. To se prije svega odnosi na one koji su imali više ili manje izraženu vlastitu religioznost koja je proizlazila iz obiteljskog odgoja.

...sigurno od 25. godine sam naginjao agnosticizmu, a zadnjih jedno 10 do 15 godina otvoreno kažem da sam ateist. Jer prelomio sam sve te neke dječake, to su zapravo više, kako bi se reklo, ne predrasude, nego odgojne ograde jer moja je obitelj izrazito katolička. (Mislav)

Bio sam katolik, vjernik do 15-16 godine. Tamo negdje do početka srednje škole. Ali, nisam odmah prešao, onda sam prešao u, ajmo reći, agnostik, deist pa sam opet s vremenom kroz neko osobno proučavanje tih stvari postao ateist. (Marko)

Kod nekih se taj postupak odvijao kao kolebanje između različitih vjerskih tradicija i oblika duhovnosti.

Što se tiče samoga *labela*, to se s vremenom promijenilo, pa sam ja u nekom svom momentu se interesirao za istok, 'u susjedovom vrtu trava je zelenija', da bi od nekakvog neuvjerenog vjernika, ono, vjernika koji ne razmišlja o tome, došao do nekoga tko voli sumnjati, do nekoga tko onda voli malo probati neki drugi 'vrt' pa onda na kraju... do potpunog odustajanja od svega toga. (Jakov)

Zabila sam ja nos u Hare Krishnu i xy tih nekih drugih sitnica koje sam čitala, pa i Bibliju i Kuran i bavila se istraživanjem egipatskih bogova. Išla sam ja i na sastanak mormona. (Ivana)

Proučavajući kako je ta religija rasla i kako se proširila, sam jednostavno zaključio da je daleko vjerovatnije da to, jednostavno, nije istina. I nakon toga nisam odmah, znači, postao ateist nego sam se jednostavno zapitao da li je možda neka druga religija u pravu, što me držalo možda tjedan dana kad sam shvatio da su, zapravo, sve na prilično istom principu zasnovane, više na vjeri, a ne činjenicama. (Marko)

Kod dijela sugovornika stav o religiji je ostao uglavnom stabilan od djetinjstva i to neovisno o odgoju unutar obitelji, odnosno nikad se nisu osjećali religioznima, bez obzira na (ne)religiozan odgoj koji su imali i na vlastite pokušaje da „budu religiozni“

Nisam nikad bila religiozna. Baka kad bi mi pričala priče, sjećam se bila sam jako jako mala, 4-5 godina, moj prvi taj odnos je bio... baka je ostala iznenađena kad je ona meni pričala o dragome Bogu, ovo, ono, ja sam kao dijete postavila pitanje: 'Kako njega avion ne zakači?' I onda je ona meni to pokušavala reći da je On svuda oko nas, amo-tamo, onda sam ja to prebacila u viceve i eto... (Mirjana)

Nisam nikad bila religiozna, ali me zanimalo kako ljudi mogu vjerovati. Kako mozak religioznih osoba funkcionira. Meni je religija bila nametnuta. Ipak mi smo nekakvo tradicionalno društvo, znate i sami kako to ide što se tiče nekakvih tradicija, pogotovo religioznih tradicija gdje sam bila prisiljena u puno

situacija i moliti, primati sakramente, ići na vjeronauk i sve jer kao dijete nisam imala taj luksuz da kažem 'Ja to neću'. Tek kasnije kad sam došla u nekakvu adolescentsku dob mogla sam reći 'Gledajte, nećemo se tako igrati'. I pokušala sam biti vjernica, ali nije išlo. (Ines)

Međutim, unatoč (ne)stabilnosti stava o religiji, primjetan je stalan interes za nju, kao ljudski fenomen i kao nezaobilaznu kulturnu baštinu čovječanstva.

Religija je ne samo neizostavni, nego i formativni dio društva. Nemoguće je shvatiti zapadnu civilizaciju bez dva izvora. Oba su religijska, bez onog judaističkog i bez helenističkog. Ne možeš pojmiti društvo u kojem živiš bez proučavanja Biblije i Homera, kao temelja, sve ostalo je fusnota. Što bi rekli, 'Cijela zapadna filozofija je fusnota Platonu', tako je i cijela zapadna civilizacija je fusnota Homeru i Svetom pismu. Naravno da to treba proučavati i znati bar u smislu mitologije na kojoj se temelji naše društvo, naš način razmišljanja, naša ikonografija, naš legendarij, naš jezik, sintagme koje koristimo. Ne možeš zamisliti društvo bez Shakespearea, isto tako ne možeš ga zamisliti bez Svetog pisma ili Kurana. Ali sve to na razini kulture, naravno. Odvojiti kulturu od pristajanja na kult. Opet ću citirati Hitchensa 'Mogu se diviti Panteonu bez pristajanja na kult palade Atene'. (Lovro)

Iz intervjua proizlazi vrlo racionalan i gotovo znanstveni pristup religijskim tradicijama (nama kulturološki bliskim, ali i egzotičnim), koje je nužno poznavati jer stoje u samom temelju današnje civilizacije. Religija se doživljava i kao fantastična kreacija ljudskog duha, a sugovornici je nazivaju fascinantnom, intrigantnom i zanimljivom. No, prevladavajuće je mišljenje (u skladu s narativom novog ateizma) da je religija fenomen koji je, premda u povijesti od nezaobilaznog značenja, u ovoj fazi razvoja ljudskog društva suvišan i predstavlja relikv prošliosti.

Za religiju kao takvu, da [postoji interes]. Meni je to jedan jako zanimljiv fenomen, mislim da za religiju kao dio puta u razvoju čovječanstva, u razvoju ljudske vrste. (Ivana)

Mene religija intrigira. Religija je nešto što je zanimljivo i što mene izuzetno zanima. Profesionalno, pogotovo, mislim to ne moram ni spomenuti, ali, ovaj, ja nju smatram jako važnim elementom u razvoju čovjeka jer, ono, čovjek je još uvijek primitivan, zato religija i postoji. Tako da, jednostavno, ona je fenomen koji se mora proučavati. (Ivan)

Upravo iz tog razloga postoji fascinacija religijom i stalno zanimanje „kako drugi mogu vjerovati“ (Ines) i kako im religija može predstavljati tako ključan dio života. Povremeno se taj stav javlja kao podozrivost spram vjernika

Nekako mi se čine religiozni ljudi, znam da ima pametnih i obrazovanih ljudi, ali mi se uvijek čine u globalu malo... da su to naivni ljudi i uvijek onako se pitam 'Kako, kako? Studirao si filozofiju ili to i to,

toliko toga si pročitao. Kako i dalje možeš imati tako čvrst stav prema nečemu?' To mi se, onako, činilo malo nerazumno, malo neracionalno. (Doris)

i iskreno čuđenje u situacijama spajanja religije i onog što se doživljava kao vrhunski autoritet personificiran u znanosti (znanstvenicima)

Recimo, Đikić, ja sam se zaprepastio kad Đikić kaže da je on vjernik ili šta ja znam, takvu je neku glupost izjavio. On je za mene znanstvenik koji se treba poštivati. (Josip)

Pa osobno, meni je recimo uvijek bilo dvojbeno kako osoba može u isto vrijeme biti duboko religiozna i biti recimo kirurg. Na neki način, moj dojam je da bi osobe koje su daleko napredovale u znanosti i posvetile se znanosti, bez obzira na to je li to mikrobiologija ili nuklearna fizika, zapravo bi za njih religija trebala biti nešto prevaziđeno. (Ivana)

Makar isto tako ne razumijem kako netko može biti istiniti znanstvenik i prema tome religiozan. Ali, to je van mog razumijevanja. (Ana)

Utjecaji na razvoj današnjeg stava o religiji

Sugovornicima u intervjuu postavljeno je pitanje mogu li identificirati osobe, događaje, knjige ili neke okolnosti koje su imale utjecaj na formiranje njihovog nereligioznog/ateističkog identiteta. Kako je već rečeno, pojedinci su imali različite putanje do nereligioznosti/ateizma, kod nekih je taj stav bio prisutan od djetinjstva, a kod nekih se javlja kasnije. Određeni broj sugovornika nije mogao odrediti neki od ovih čimbenika kao ključan u razvoju današnjeg identiteta, međutim neki su točno i precizno mogli izdvojiti jedan ili više konkretnih utjecaja. Utjecaji koji su se istaknuli odnose se na:

- nelogičnost religijskih učenja

Onda je došlo da sam htio pročitati neku knjigu crkvenu, počevši od Biblije. Ali, to meni nikako u moju svijest nije moglo ući, to Bog svemogućí, Bog pravedni, Bog pomaže i to, ono život nakon smrti i kako se to sve zove... (Andrija)

... znam da je to isključivo racio utjecao jer ja inače za sve u životu moram dobro, dobro izanalizirati i meni moraju stvari biti jasne. Dakle sve što shvaćam, shvaćam logički, povezujem, zaista razmišljam i ono gdje mi nema poveznice, gdje ja ne mogu logički objasniti, tu mi apsolutno pada sve u vodu. (Mirjana)

- autori novog ateizma

Definitivno Richard Dawkins i ona njegova knjiga *God Delusion*. I pratim te vodeće intelektualce ateističke, znači Dawkinsa, Sama Harrisa, ne znam, pokojni Hitchens. Dosta sam gledao njihove debate na internetu, slušao sam i čitao. Tako da, definitivno oni igraju veliku ulogu u mojim stavovima. (Davor)

S obrazovanjem, susretnem se po *defaultu* s idejama Davida Humea i Voltairea. Hm, ajmo provjerit neke stvari, možda to nije tako kao što oni govore. Dobro! Dok mi u ruke nije došla *Iluzija o Bogu* Richarda Dawkinsa. Ok, vau! Imunizira čovjeka na određene postupke ispiranja mozga. I onda logičan slijed: *Pismo kršćanskoj naciji Sama Harrisa*, *Bog nije velik* Christophera Hitchensa. Dalje stvar uzme svoj mah i nema zaustavljanja. U svom teološkom studiju pročitao sam i Augustina i Tomu, i Moltmanna i Rahnera, i sve te velike umove, zbilja. U odnosu na ovo, nisu mi imali smisla. I to bi, recimo, bio moj put. (Lovro)

- obrazovanje

Na fakultetu sam počela dublje proučavati filozofiju i različite struje i mišljenja i stavove, da bi konačno u mojoj glavi bilo onako, ok, ja sam ateist, ja nakon svega što sam pročitala, ne mogu zaista vjerovati u ništa, pa čak ni za sebe reći da sam agnostik jer onda ostavljam mjesta da nešto postoji, a ne mogu vjerovati da nešto postoji (Doris)

Pa teško bi bilo izdvojiti jednu osobu ili jednu knjigu, ali kako kažem, nekako kad sam počela čitati literaturu u gimnaziji, a posebice kad sam počela, jako sam zavoljela filozofiju, pa studirajući povijest ti su se stavovi učvrstili. (Sanja)

- odgoj

Na moju veliku sreću nisam odrastao u obitelji koja je bila vjernička. Jesam imao momente kad me to zanimalo, možda ono malo, morao sam proći te vode i jesam. To je možda trajalo, ono, pet dana. (Ivan)

Prije svega odgoj, tako je bilo i odrastanje, takva su bila vremena. Ali mislim da je najviše odgoj odigrao ulogu u formiranju mojeg današnjeg stava. (Ana)

- znanost

A kasnije, naravno, kad čitaš te neke... kad vidiš znanost kako napreduje, kad vidiš kao je otkrila neka dostignuća, od varijante da je čovjek sletio na Mjesec i da smo u stanju da se katapultiramo van Zemljine atmosfere, bilo osobu, bilo uređaj, i potencijal da tamo negdje nešto drži nas na nekom koncu kroz tu znanost nestaje. (Ivana)

I u razgovorima s prijateljima sam komentirao znanost, svemir, jako me zanimala astronomija i znači to, orijentacija na tu prirodnu znanost i zapravo došao sam do zaključka da ne postoje nikakvi stvoritelji, a onda ni da je Zemlja jedinstvena, a kamoli ljudski rod pa onda Isus u njemu i tako dalje, i tako dalje. (Mislav)

- pitanje zla i patnje

Nekako mi se činilo već u toj adolescenskoj dobi da postojanje Boga se ne može identificirati s onim što u svijetu vidimo jer svijet nam po tom pitanju daje jednostavno odgovor da ako Bog postoji, onda nije svemoćan ili nije dobar. (Sanja)

Dakle, ja nisam nigdje našao potvrdu o Bogu svemogućem, o zagrobnom životu o pravednosti tog Boga, jer je sve oko mene bilo nepravda, cijeli moj život pun nepravde. Ja sam je primjećivao. (Andrija)

- percipirano licemjerje vjernika i klera

Mislim, postoji jako puno izuzetno obrazovanih ljudi koji su vjernici, tako da obrazovanje nije nužno u tom smislu. Ali postoje svakako neki momenti u kojima sam prvenstveno ja sam, jer sam imao potrebu neke stvari raščistiti... Ali nisam baš veliki pobornik licemjerja pa ga onda primjećujem i pokušavam sam sebi objasniti. I onda shvatiš da je odgovor na to pitanje da neki ljudi tako funkcioniraju, a drugi ne. Ja sam sebe valjda vidio u toj drugoj grupi. (Jakov)

Za religiju više ne, ali smeta mi prisutnost Crkve u našem društvu, njezino nametanje stavova i dogmi svima. Licemjerni su. (Gordana)

Ovi podaci samo se donekle podudaraju s podacima dobivenim u kvantitativnom dijelu istraživanja. Naime, kako se može vidjeti, svi navedeni uzroci uglavnom se odnose na kognitivna (spoznajna) pitanja, osim posljednjeg, gdje se navodi percipirano licemjerje Crkve i nekih vjernika te namjere da pojedinac istakne kako se moralno razlikuje od takve religije. Nepodudaranje se odnosi na činjenicu da se vrijednosti i emocije malo spominju, gotovo da ih se uopće ne navodi, iako bi sudeći po podacima ankete upravo to trebali biti iznimno važni uzroci odustajanja od religije. Međutim, dobiveni odgovori tiču se individualnih putanja razvoja stavova različitih od religijskih tumačenja i pretpostavki, odnosno sugovornici su, odgovarajući na ovo pitanje, svoje razmimoilaženje s religijom prikazali kao jedan spoznajni proces. Ipak, ono što proizlazi iz određenog broja intervjuja je i specifičan osobni emocionalni događaj, koji se ne ističe kao ključan u stvaranju današnjeg nereligioznog/ateističkog identiteta, iako po svemu sudeći ima veliku ulogu. Sugovornici veći naglasak stavljaju na racionalna objašnjenja i svoj stav opisuju kao slijed intelektualnih faza u kojima otkrivaju svoje neslaganje s religijskim pretpostavkama na temelju logičnog i znanstvenog mišljenja¹²⁴. Na taj način umanjuje se važnost eventualnih emotivnih razloga, a veći naglasak se stavlja na intelektualno i spoznajno neslaganje temeljeno na autoritetu znanosti. U sljedećim navodima može se pratiti taj slijed:

¹²⁴ Usporedi i Mumford (2015).

Naime, meni je sestra poginula u gardi, vrlo mlada, nakon godinu dana i trebala se skinuti dva dana kasnije i poklopila je neka slučajna granata. Ovaj, čuo sam se s njom dva dana ranije. Ona je rekla 'To je zadnji teren, za dva dana se skidam' i onda sam baš rekao 'Boga nema sto posto jer on je navodno omnipotentan, ominibenevolentan, omni, kako se to već kaže, ali Vrag postoji. Ali, to je više ljudska sve reakcija... [...]

Znanstvena otkrića su utjecala na mene, odnosno moje obrazovanje. Znači ja sam se bavio astronomijom i, zapravo, nisam vjerovao u te neke ezoterične vjere, ali sam vjerovao u taj neki pojam općeg dobra i tako dalje, pa sad je li to Bog ili nije Bog... Ali, kako sam ja ulazio u znanost i upoznao neke ateiste, ne upoznao osobno, nego recimo, Richarda Dawkinsa s njegovim argumentacijama, onda sam zaključio da stvarno nema smisla pretvarati se. (Mislav)

Počelo je na vjeronauku, to jest, poslije rane mise, mi smo sjedili u crkvi, u sakristiji kako se ide ono gore prema zvonu, na prozoru. I tu sam ja sjedio s jednim svojim prijateljem i tako nešto smo čavrljali, ali pop se izderao 'O čemu ja govorim?' U tom momentu ja sam rekao 'Velečasni, vi govorite da je Bog oduvijek i da će biti zauvijek, a ja sam pitao prijatelja kad je to počelo i kad će završiti'. On se digao, došao gore, ošamario me tako da sam ja pao po stepenicama dolje. Tako da je to bila prva jedna prava kršćanska poduka o tome kako se mora slušati, a ne pitati. [...]

Pa meni je najgore to kad čujem recimo te njihove, šta ja znam 'Bog je stvorio nebo i zemlju za šest dana, a sedmi se odmarao' i šta ja znam, takve gluposti. I, recimo, za mene su tri osnovne laži ljudskoga uma bez razuma začecje po Duhu Svetomu, uskrsnuće tijela i život vječni. To su toliko brutalne laži koje um i razum pokušavaju svesti na nulu. (Josip)

Pa gledajte, sve se skupi. Ali, ja sam ipak previše toga imao, da kažem, obrazovanje i tako dalje, da bih dopustio jednoj knjizi ili jednoj osobi ili jednom događaju da mene, ne znam, odvede u nekom drugom smjeru. Radi se o jednome procesu. Stvarno, ne mogu reći da je netko sad na mene odsudno utjecao. Možda najviše proučavanje teorije evolucije, možda. Ali, ne bih rekao ni da je to imalo jedinu ulogu u cijeloj priči. Tako, obrazovanje raznih stvari, nikako jedna osoba. [...]

Ali, opet, s druge strane, ono što sam ja primjetio, moji osnovni, na primjer, etički i politički stavovi se nisu promijenili gubljenjem religije. To je možda malo čudno reći, ali, ono, otprilike sam i dalje tu negdje gdje sam bio i ranije. (Mladen)

Posljednji citat koji je preuzet iz Mladenovog intervjua, ukazuje upravo na tu situaciju. Naime, radi se o osobi koja je iz čvrste religioznosti, kroz duboka osobna preispitivanja i previranja prihvatila nereligioznosti/ateistički identitet. Međutim, gubitak religije nije utjecao na druge osobne karakteristike, nego je zapravo proizašao iz njih. Drugim riječima, dogodio se odmak između vrijednosnog sustava pojedinca (ovdje opisanog kao etički i politički stavovi) i religijskog, iz čega je onda kroz individualni proces unutrašnjeg rasuđivanja temeljen prije svega na kognitivnim načelima osoba odbacila religijsko, premda je bilo duboko

internalizirano. Sličnu situaciju prošao je i Lovro, koji je kao najvažniji prijelomni trenutak u izgradnji svog identiteta naveo doticaj s literaturom novog ateizma, no iz njegovog se intervjua može iščitati da se radi o dubljem, vrijednosnom neslaganju.

I onda, lagano vidiš da neke stvari tu nisu u redu, da je to, zapravo, formacija, da se ne poslužim terminom poput ispiranja mozga. Te vrednote su u redu, ostale ne valjaju, naša religija je prava, ostale ne valjaju, naša politička opcija je jedina ispravna, ostale ne valjaju, su krive, pokvarene, zle. Do te mjere. Sa nekim stavovima se nisam mogao složiti i kopalo je dublje, i kopalo je dublje i onda se s vremenom... (Lovro)

Novi ateizam

Kao što je spomenuto autori novog ateizma često su se u intervjuiima javljali kao jedan od najvažnijih utjecaja na formiranje nereligioznog/ateističkog identiteta. Svi, osim dvije sugovornice, čitali su barem jednu knjigu ili gledali nastupe i debate najistaknutijih predstavnika. Pri tome se ova literatura i njezini autori ističu na općenitoj razini kao pozitivni utjecaji, koji su pomogli nekima od sugovornika da verbaliziraju svoje stavove, da ih osvijeste ili nađu alternativni etos.

Da, jesam, čitala sam i gledala filmiće. Pratim i njihove stranice i zanimljivo mi je sve to, način na koji djeluju, mislim da imaju zanimljive ideje i nekad imam osjećaj da verbaliziraju moje stavove. (Marina)

Druga knjiga koja mi je bila jako jako važna je bio *Sebični gen* u jednom trenutku zbog mogućnosti davanja neke alternative. To se manje tiče samog *Sebičnog gena* koja je jedna jako lijepo napisana popularno-znanstvena knjiga, koliko one ideje koje je Hamilton definirao o altruizmu tamo negdje šezdesetih. Dakle Dawkins malo popularizira tu ideju koja mi je bila stvarno fascinantna. (Jakov)

No, uz generalno pozitivne dojmove, javljaju se i povremene kritike. Raspon kritika se kreće od površinskih na račun imena novog ateizma:

Tri jahača apokalipse? Pa ja mislim da to nije ništa novo, možda je to novo široj populaciji pa ga zovu novi ateizam, ali ateizam je uvijek isti, bio i ostao. (Marko)

Novi ateizam je nešto što je zalijepljeno, možda onako više populistički na određenim autorima, tipa Dawkinsu i sličnima. Ja ne vidim da ateizam ima nešto novo, jedino ti novi ateisti više ne drže jezik za zubima nego pokušavaju na jedan ili drugi način izborit se za svoja prava ili svoj položaj unutar velike vjerske većine i da, pokušavaju obrazovati ljude, jednostavno im ukazati na nelogičnost religije. Sad, je li to bezobrazno ili nije ili je to nešto novo... Toga je bilo i puno prije tih autora. Mislim prve publikacije o nepostojanju Isusa i sličnih stvari su iz 19. i 18. st. Tako da to nije nešto novo. Taj termin novi ateizam, ono, koliko je on nov, ne znam i koliko bi ga trebalo tako definirati, ne znam. Ja se s tim ne bih složio. (Ivan)

do dubljih strukturalnih kritika koje se tiču samog nastupa i diskursa, ali i strategije, odnosno pristupa.

Tako da taj novi ateizam mi se zaista kao ideja sviđa, iako sam sama primjetila da Dawkins zna biti malo previše //smijeh// živčan u raspravi s drugim ljudima, ali na neki način ga shvaćam. Shvaćam ga zašto je takav. [...] Da, kao ideja, da. I mislim da se više promovira i da je malo manje militantan... Jer ljudi to onda automatski odbacuju, čim čuju 'Joj, onaj ateizam, to su isto fanatici'. Jer, da se razumijemo, ateisti isto mogu biti fanatici. Tako da mislim da bi trebalo više raditi na tom nekom mekom, ne gerilskom, nego na mekanom osvješćivanju ljudi. A ekstremizam, nije bitno na kojoj strani, ekstremizam je loš, uvijek. Tako da, podržavam ideju, samo da nije tako ekstremna. (Doris)

Dawkinsa sam čitao dosta, ali on, po meni, nije baš dobar primjer ateizma u tom smislu. On je vrhunski evolucijski biolog, ja ga prvenstveno volim kao takvog. On je puno bolji u objašnjavanu alternative nego *deal with original*. On je po meni, nisam baš uvjeren u njegov pristup u tome. Dobro, on je izložen drugačijim pritiscima fanatizma, pa onda on odgovara sličnim jezikom, ali mislim da griješi neke duboke stvari. On je znanstvenik i ima mozak koji razmišlja uzročno-posljedično. On misli da će ovima koji su vjernici, a po definiciji su vjernici, dakle objašnjenja im nisu bitna, misli da će nešto objasniti i tu je, naravno, u krivu. Oni ne traže objašnjenja, oni bi njega zgazili vjerujući da imaju Božju pomoć u tome. Ja sam čitao njegovu *Iluziju o Bogu* i to je simpatična knjiga, ali nju neće pročitati nikad nitko tko nije iz toga kruga. (Jakov)

Ma, radi se o pametnim ljudima i tako dalje, ali ja spadam ipak u jednu drugačiju... Recimo, ja sam filozof. Dawkins je znanstvenik, ja sam filozof. Dawkins je nekako, pa ne znam kako bi ga nazvao, dosta onako scijentist, ja sam više naturalist, tako da, mislim, ima razlike. Onda, ja se, za razliku od njega, stvarno razumijem u teologiju, on o teologiji govori dosta amaterski kao što bih ja o biologiji govorio. (Mladen)

Dakle, iako kod većine sugovornika u intervjuima koji su upoznati s autorima i literaturom novog ateizma, prevladava nekritičko prihvaćanje, ipak nekolicina njih, kao što smo vidjeli, ističu i kritike. Kritike pogađaju, zapravo, najslabije točke novog ateizma, a to su scijentistički pristup i svođenje religije na netočnu hipotezu, odnosno usmjeravanje na kognitivni aspekt, što je redukcionistički pristup religiji na koji upozoravaju i brojni teoretičari (npr. LeDrew, 2015b).

Utjecaj interneta

Kao posljednji kod u ovoj temi treba spomenuti utjecaj interneta. Sugovornici ističu internet kao pozitivan alat u traženju i dolasku do informacija koje bi im inače bile nedostupne.

Da, je, svakako. *YouTube*, apsolutno. Neke stvari su ili nedostupne u pisanom obliku ili su mi bile preskupe ili ih nema u hrvatskom prijevodu ili su nedostupne u knjižnicama. Apsolutno je utjecalo na mene. (Lovro)

Međutim, iako je prepoznat potencijal interneta u organiziranju i stvaranju svojevrsne zajednice i izgradnje kolektivnog identiteta, odnosno povezivanju ljudi po principu nereligioznosti/ateizma, zanimljivo je da je tek jedna od sugovornica spomenula da je za nju osobno to bilo važno.

Mislim da jest, sigurno jest. To je za mene bio izvor informacija i način povezivanja s drugim ljudima koji imaju slična razmišljanja kao i ja. (Petra)

Dakle, osim konzumacije sadržaja koje internet nudi, na osobnoj razini mogućnost realizacije kontakata s drugima (istomišljenicima) nije istaknuta kao nešto važno. Sudeći po tome, većina pojedinaca se uključuje u grupe na društvenim mrežama koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste kako bi saznali neke nove informacije, provjerili kojiko se njihovi stavovi podudaraju sa stavovima drugih, ali bez intencije da se razviju međusobne veze ili aktivnije angažira u skladu s ciljevima.

Možda je ljudima lakše tako se nekako poluanonimno priključiti. Meni je, rekla sam, bilo zanimljivo vidjeti ima li ljudi koji misle kao i ja. Htjela sam pripadati, valjda, tako nekoj grupi istomišljenika. (Ana)

S obzirom da je malo, odnosno minimalna količina „troška“ povezana s pripadnošću grupi na društvenoj mreži, svakako se njena brojnost u najvećoj mjeri temelji upravo na toj činjenici.

Ja mislim da je internet vjerojatno jako utjecao na popularizaciju ateista zato što vam omogućava s jedne strane komunikaciju, a s druge strane individualizam. Čini mi se da je ateistima to dobro došlo baš iz tog razloga, dakle ja sad mogu slobodno komunicirati, a s druge strane ja sad ne moram ići nigdje, ne moram davati nikakve novce, ne moram biti član nikakve organizacije. (Mladen)

S druge strane, budući da je to osnovni uzrok njezine brojnosti, članstvo u njoj se, u najvećem broju slučajeva, ni ne doživljava na način koji bi mogao biti značajan u smislu izgradnje kolektivnog identiteta ili značajnih veza. Ove grupe su neka vrsta simboličke pripadnosti koja u najvećem broju slučajeva služi za zabavu i kao „oaza“ mogućnosti ispoljavanja vlastitog mišljenja i identiteta, premda, kako smo vidjeli iz podataka ankete, malo članova zapravo koristi tu mogućnost. Iako većina nisu kreatori sadržaja, oni su aktivni konzumenti i to je jedan od načina (ili jedini način) na koji iskazuju svoj nereligiozni/ateistički identitet na razini svakodnevnog života.

Općenito mislim da su društvene mreže dobra platforma za razmjenu ideja, informacija ili samo za zabavu. U tome ne vidim ništa loše. Većina ljudi nije tu da bi vodila neke ozbiljne rasprave ili dolazila do

nekih jako važnih informacija, često su tu eto tako, samo da budu u društvu istomišljenika da mogu reći što misle, a u svojim sredinama često ne mogu. (Igor)

Ja sam aktivna na društvenim mrežama. Mislim da je to dobar način okupljanja. A dosta ljudi nema vremena, imaju posao, obitelj, djecu, obaveze i onda im je lakše kad na internetu napišu što misle o nečemu, rasprave o tome. (Petra)

Budući da društvene mreže imaju pristup koji je u skladu s obilježjima neformalnih tipova organiziranja skloniji kontradikciji, negaciji, ofanzivnom djelovanju i kritici (često izraženoj kroz izrugivanje), to kod dijela članova, koji su skloniji akomodaciji i afirmativnom djelovanju, isticanju sličnosti i edukaciji šireg društva, izaziva nezadovoljstvo i razočaranje.

Ja smatram da mogu imati stav međusobnog uvažavanja, iako to ne vidim od religije definitivno, a bogami ni od iredigije. Jer ateizam se kod nas pretvorio u militantni ateizam. Ja, znači, uvijek kritiziram isključivo ponašanje vodstva Katoličke Crkve, znači političke postupke tog vodstva. Nikad mi nije palo na pamet da kritiziram nečiju vjeru. (Mislav)

Želio sam vidjeti na koji način ljudi sa sličnim stavovima razmišljaju o tome. I moram reći da sam se razočarao. Moram reći da sam se razočarao jer dosta je u toj grupi mladih ljudi koji, izjašnjavajući se kao ateisti, nisu svjesni pojma, implikacija tog termina i zapravo sve njihove objave su objave antikatolika. (Lovro)

Ima tamo nekih gnjusnih objava koje mi se ne sviđaju. Smatram da ako si ateist ili agnostik ne znači da trebaš vrijeđati svojim objavama one koji to nisu. Ima vrlo malo ima nekakvih pametnih objava. Uglavnom su, po meni, više gluposti. Možda zato, ako sam i imala potrebu nekad nešto objaviti, niti nisam. (Ana)

Osjećaji nezadovoljstva i razočarenja, kao što se vidi iz citata mogu djelovati tako da pojedince odbiju od organiziranog djelovanja ili inhibiraju njihovu aktivnost, odnosno zaustave čvršće povezivanje s drugima (istomišljenicima) i razvoj kolektivnog identiteta.

3.4.3.3 Reprezentacija nereligioznog/ateističkog identiteta

Druga izdvojena tema odnosi se na načine predstavljanja i iskazivanja nereligioznog/ateističkog identiteta na individualnoj razini. Kao što smo vidjeli iz podataka dobivenih anketom, većina članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj nije sklona svoj nereligiozni/ateistički identitet potvrditi kroz veću aktivnost unutar organizirane zajednice, nego im to članstvo služi više kao nekakav nominalni identifikator, koji

može ili ne mora biti značajan (ili poznat) na razini svakodnevnog života. Budući da je nereligiozni/ateistički identitet diskretan, on ne mora biti obznanjen drugima u uobičajenim interakcijama. Ova tema obuhvaća kodove i setove kodova koji se odnose na pojmove kojima se samoidentificiraju moji sugovornici, načine na koji to rade te reakcije okoline. Ti kodovi i setovi kodova su sljedeći:

- samodefinicija
- problemi s pojmom ateizma
- predstavljanje drugima
- reakcije okoline
- istaknutost nereligioznog/ateističkog identiteta

Samodefinicija

Odabir termina koji su sugovornici koristili za vlastitu samoidentifikaciju razlikuje se. Ako bi se morali opredijeliti za jedan pojam kojim bi se predstavili, većina bi se opredijelila za pojam ateista (što je u skladu s podacima dobivenim u anketi), no pojavili su se i pojmovi kao nereligiozan, antiteist i sekularist. I ovdje se, kao i kod anketnih upitnika, razvija široki dijapazon različitih sadržaja tih pojmova koja im se pripisuje na razini pojedinca. Za neke ispitanike ateizam je blizak racionalizmu:

Značilo bi da ne mogu pristati uz bilo kakav set ideja općenito iz određenog seta ideja, ideologije, religije, kako god hoćemo, nekog moralnog kodeksa, ne mogu se složiti sa svim idejama. Što se tiče samog koncepta ateizma u svemu tome, ne pristajem uz ideje koje su nedokazive i neprovjerljive. (Lovro)

za neke agnosticizmu:

Po meni je ateist netko tko ne vjeruje u Boga. Znači ne mora biti da vjeruje da nema Boga, kao da je u to uvjeren. Nego samo da jednostavno, ono, prizna da ne zna odgovor, ali, onako, po svim, svemu što se vidi je da više ima smisla da vjerojatno nema Boga. (Marina)

dok se za druge definicija približava konvencionalnoj u smislu negativnog ateizma (što je najčešća opcija koja se pojavljivala u intervjuima):

Ja, zapravo, ne smatram da je ateizam religija nego smatram da je ateizam odsustvo vjerovanja u bilo kakve nadnaravne pojave, a ja kao znanstvenik u to ne vjerujem. (Mislav)

Prema mojoj definiciji ateistkinja je osoba koja ne vjeruje u postojanje Boga ili nekog drugog bića koje je kreiralo svijet. (Sanja)

ili pozitivnog ateizma

Kao ateist. Uvjeren sam da svemir nema nikakvog stvoritelja i da nekakvo biće na višoj razini ne utječe na naše živote. (Mario)

Antiteisti se izjašnjavaju kao protivnici religije

Protivnik sam religije jer me ona uči da ne razumijem svijet oko sebe. (Josip)

ili protivnici vjerovanja u transcendentalno biće.

U pogledu postojanja nekakvog transcendentnog bića bih nagnjao nekakvom antiteizmu, mislim da je vjerovanje u to štetno. (Igor)

Ostali pojmovi koji se javljaju neutralniji su u tonu i značenju, a odnose se na pojmove nereligiozan (nisam vjernik) i sekularist.

U ovom trenutku bih sebe najbolje definirao kao kad me netko pita 'Jesi li vjernik?', ja bih rekao 'Nisam'. Radim razliku između toga i, recimo da samo kažem da sam nevjernik, što znači da imam potrebu se uopće deklarirati, a ne mogu reći, ne mogu se nazvati ni ateistom jer ateist očito ima potrebu nešto dokazati ili izjaviti. (Jakov)

Nereligiozna sam, nisam pripadnica niti jedne religije. (Marina)

Sekularizam je, što se tiče toga, i sekularnost je definitivno, jedini garant da će svi ljudi unutar jednog državnog sistema i unutar jednih granica imati jednaka prava i biti zaštićeni pred zakonom i da će njihova religioznost i ireligioznost imati jednak tretman, gdje niti jedna religija ili nereligija neće biti favorizirana u odnosu na ostale. Stoga se smatram sekularistkinjom. (Ivana)

Još jedan zanimljiv podatak je i stav koji se protivi antropocentričnom gledanju na svijet. Ovakav stav je prisutan već na grupnoj razini (primjerice spominje se kao pozicija kojoj se treba aktivno suprotstaviti u Statutu Centra za građansku hrabrost), a reflektira se i u individualnim intervjuima u smislu da čovjek ne bi trebao biti centralni dio prirodnog svijeta jer je tek jedna životinjska vrsta između drugih, odnosno jedan oblik života. A život u svakom obliku zaslužuje poštovanje.

Za mene je život i to ne samo ljudski život nešto što bi trebalo smatrati svetim. I neki dan sam baš dobila špotanciju od svog unuka, desetogodišnjaka jer smo prolazeći parkom naišli na skupinu djece koja je zlostavljala psića i ja sam zastala i pokušala malo razgovarati s djecom, pitala što rade, zašto to rade i tako. Unuk mi je jako prigovorio rečenicom 'Ali djeca ne vole da im odrasli tako sole pamet' na što sam ja rekla 'Eto, vidiš, ali ja mislim da je dužnost odraslih da uče djecu da bića treba poštivati.' (Sanja)

Mi smo, zapravo, životinjska vrsta, ljudi su životinjska vrsta koja ima mogućnost razumijevanja i predviđanja budućnosti, odnosno razmišljanja, filozofskog razmišljanja i to je super, ali mi smo, zapravo životinjska vrsta. Ja imam puno pasa, sad ih imam 5 i uvijek sam imao pse. (Mislav)

Ova linija razmišljanja ima veze s prihvaćanjem teorije evolucije, koja je izuzetno bitna u okvirima svjetske organizirane zajednice nereligioznosti i ateizma (posebno unutar novog ateizma¹²⁵), odnosno znanstvena objašnjenja stoje već u podlozi vlastitog samoodređenja u odnosu na religiju kod dijela sugovornika.

Ja gledam na sva živa bića kao jednako vrijedna. [...] A i mi smo, naši preci, bili nekad samo životinje. Vratimo se 4-5 milijuna godina unazad. I manje. Naš predak je bio tupaviji od današnje čimpanze. I šta onda? Je li manje vrijedio? Znači, moj pra pra pra i puno puta pra djed je, u stvari, bio zajednički predak mene i čimpanze. Možda za par milijuna godina mačke budu neka tako napredna vrsta. Tako da... Ja gledam na to ovako: da li netko ima sposobnost da pati. Nije bitno je li netko inteligentan. Što god to značilo na kraju, koliko je netko pametan, nego ima li sposobnost da pati. I patnja nam je svima zajednička. I mački i čovjeku i svinji. To je recimo moja duhovnost. Ja to tako gledam. (Mario)

Problemi s pojmom ateizma

Ono što je još zanimljivo je direktno ili indirektno prepoznavanje ateizma kao pojma koji nosi i određenu problematiku, odnosno lišen je pozitivnih uvjerenja. Za dio sugovornika ateizam je stav koji proizlazi iz jednog dubljeg osobnog (filozofskog) sustava mišljenja. Tako je u sljedećim navodima osnova ateizma zapravo naturalizam, koncept po kojemu je priroda osnova i jedini pravi realitet iznad kojeg ne postoji, niti može postojati, išta više u vidu bilo kakve transcendentalne stvarnosti.

Znači, ateist. Za mene ateizam znači nevjerovanje u bilo što što nije dio prirode, što nije prirodno. Tu spadaju anđeli, demoni, nadnaravna bića bilo kakva, sam Bog pa i pojmovi više sile. Sad tu su različita poimanja pa ne znam kako bih se izrazila. Bilo koja viša sila koja je izvan našeg, izvan djelokruga prirode. Evo, neka hipotetska situacija, kad bi se sutra i otkrilo da neka viša sila postoji, opet bi meni iz moje pozicije ta neka viša sila bila prirodna jer je ona tu cijelo vrijeme postojala prirodno, samo je mi nismo mogli spoznati. U svakom slučaju, nevjerovanje u ništa nadnaravno. (Doris)

Dakle, moj temeljni stav u stvari je naturalizam, ako mogu tako reći. Ja nisam, da tako kažem, sklon nekakvom uvjeravanju ljudi u ateizam, nego, jednostavno, ateizam je posljedica tog naturalizma. Ali iz njega proizlazi osim ateizma, ali i aangelizam i asotonizam i tako dalje. (Mladen)

Ateizam se povezuje i s drugim filozofsko-etičkim stavovima, poput humanizma ili racionalizma.

Pa mislim da sam izabrala nereligiozna ili ateist. Dakle, ne pripadam niti jednoj religiji i ne vjerujem u nikakvu vrstu božanstva, to nije moj način... nije moj stav. Smatram da su svi ljudi jednako vrijedni i da

¹²⁵ U tom smislu popularni nadimak Richarda Dawkinsa je Darwinov rotvajler.

su sposobni djelovati za opće dobro jer imaju intrinzičan moralni osjećaj. I da pri tome ne trebaju slijediti neke tradicije i autoritete koji djeluju protiv humanističkih načela. (Željka)

Recimo, nisam sklon nikakvim, znači... ne interesira me recimo horoskop, općenito religija kao religija mi je potpuno... Mislim interesantna mi je za čitati, proučavati, zato što sam znatiželjan. Ali, recimo, homeopatija, sve takve stvari su mi potpuno neuvjerljive. Znači, tu sam racionalist, trudim se nekakvim... Ne 'trudim se', krivi izraz, znači moraju biti neki konkretni dokazi, znanstveni, medicinski, ili tako, da nešto funkcionira da bih ja to prihvatio. Možda se nisam dobro izrazio... Ateizam na neki način logično slijedi iz toga. (Davor)

Na taj način nereligioznost/ateizam su, zapravo, „posljedice“, odnosno proizlaze iz jednog dubljeg osobnog sustava vrijednosti i razmišljanja. No, za određeni broj sugovornika ateizam predstavlja etiketu koja im služi kako bi se društveno pozicionirali spram religije i Crkve bez dubljeg razmišljanja o značenju i pozadini termina

Mislim da sam napisala ateist ili agnostik, nisam sigurna. To su tako dva slična pojma da ih teško razlikujem. (Gordana)

Ja se uvijek kolebam da li sam ateist ili sam agnostik. Mislim, definitivno nisam religiozna. (Ana)

U ovim slučajevima ateizam se prvenstveno svodi na negaciju religijskog, odnosno nastojanje da se moralno i vrijednosno svrstaju kao „drugačiji od“ religijskog, Dakle, identitet se gradi kao opozicijski ili ono što nije.

Predstavljanje drugima

S obzirom na nesklonost djelovanju unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, u vidu aktivnosti ili javnog istupanja, zanimljivo je vidjeti kako sugovornici iskazuju svoj identitet u mikro zajednici, u svom neposrednom okruženju i na razini svakodnevne komunikacije. Već se iz podataka dobivenim anketnim upitnikom može naslutiti da nereligiozne osobe i ateisti nisu potpuno otvorene u iznošenju svojih stavova o religiji, što jasno upućuje na činjenicu da su ti stavovi stigmatizirani i više-manje neprihvaćeni u društvenom prostoru. I kroz intervjue dolazimo do istog zaključka.

U ovom trenutku bih sebe najbolje definirao kao kad me netko pita 'Jesi li vjernik?', ja bih rekao 'Nisam'. [...] Da, mislim postoji ona situacija, to sam baš neki dan govorio, nikad ne bih nekoj tamo babi to govorio i gnjavio je s time. (Jakov)

Jer u bliskom krugu je lako reći što jesi, bez obzira što je ta druga osoba, ali malo te čudno ljudi gledaju. Izvan bliskog kruga nije lako i tu procijenim kako i kome što reći. (Marina)

Pa možda postoji neka hipotetska, vrlo, vrlo rijetka situacija u kojoj možda bih prešutio, ali ne mislim da bih rekao nešto suprotno. Ne bih, recimo, rekao da sam vjernik ako mi je to oportuno u toj situaciji. Da li bih možda prešutio, ako je možda u tom slučaju pametnije ništa ne reći, pa bi. Ali, ne bih se deklarirao suprotno od onoga što mislim. (Ivan)

Unutar obitelji, s prijateljima i kolegama na poslu, nemam zadržku. Ali, općenito u društvu se može nekad osjetiti tenzija. Nekad osjetite da je bolje po takvim pitanjima šutjeti i ne izazivati tenzije. Jer vidite da bi kod takvih nekakvih osoba moglo... Jer ima ljudi koji vrlo glasno blebeću o svojim stavovima i razmišljanjima. (Ana)

Dakle, sugovornici prave razlike između situacija u kojima iskazuju svoj nereligiozni/ateistički identitet, odnosno većina ističe kako o tome govori samo na direktno pitanje u situaciji za koju ocijene da neće biti problematična. Razlikuju se, kao što se vidi iz citata, ponašanja unutar i izvan bliskog kruga ljudi. Sugovornici su svjesni da nereligioznost/ateizam nisu identiteti koje su široko društveno prihvaćeni ili favorizirani, te svoje stavove zbog toga ne iskazuju otvoreno, odnosno procjenjuju u kojim situacijama to mogu činiti kako bi se izbjegle neugodnosti. Ovo je činjenica koja jasno ukazuje na nejednak i stigmatiziran položaj nereligioznih osoba i ateista. Dio sugovornika internalizirao je taj stigmatizirani identitet i s njim u skladu se i ponaša na razini svakodnevice, odnosno koristi mogućnost neotkrivanja nereligioznosti/ateizma kao diskretnog identiteta.

S druge strane, jedan dio sugovornika, ističe kako u svakoj situaciji, bez zadržke iznose svoj identitet, na taj ga način afirmirajući. Radi se o osobama koje su istaknutije i aktivnije unutar organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista te su, vjerojatno zbog toga, naviknutije javno se opredjeljivati po tim pitanjima.

Ja sam javno rekao da sam ateist, mislim sad to zvuči da sam izašao iz ormara, kao homoseksualac ili nešto. To je kod nas proskribirano, ali ja to javno govorim. (Mislav)

Da, bez problema i zapravo to radim svaki dan. To uopće nije problem. Meni društvena situacija u kojoj se nalazim nikad ne predstavlja problem, ja se nemam namjeru sakrivati i ne reći nešto što bi nekome možda moglo smetati. Tako da, nije nikad problem, bez obzira na bilo što, gdje god bio. S druge strane, kad sam negdje vani, nije me briga hoću pričati o religioznosti ili ne, bitno ti je je li ti pivo dovoljno hladno ili šta ćeš popiti. (Ivan)

Međutim, kao što vidimo iz zadnjeg citata, i u ovom se slučaju razlikuju situacije u kojima je primjerenije razgovarati o tim temama, odnosno procjenjuju se okolnosti kad je i kad nije prioritet identitet javno afirmirati. Osim što su na neki način usvojili stigmatu i predrasude koje postoje u odnosu na nereligiozne i ateiste, odnosno duboko su ih svjesni, te na temelju toga usmjeravaju svoje ponašanje u vezi iskazivanja svog identiteta, sugovornici zapravo pokazuju i nesigurnost po pitanju trebaju li i kako bi trebali na razini svakodnevnog života afirmirati svoju nereligioznost/ateizam na neki društveno prihvatljiv način. Vjerojatno iz te činjenice proizlazi i interes za sadržaje i tekstove koji se na internetu nude, a vezani su uz nereligioznost i ateizam (kako su pokazali i podaci iz ankete, a opisano je i u prethodnom poglavlju). Na taj se način želi informirati i eventualno pronaći neke modele ponašanja kako bi se vlastiti nereligiozni/ateistički identitet mogao afirmirati na nekonfliktan način na razini svakodnevnog života i izvan bliskog kruga, koji je, kako smo vidjeli, u većini slučajeva neproblematičan. Međutim, s obzirom na to kako sugovornici vide i doživljavaju te sadržaje, pitanje je koliko se mogu poistovijetiti s načinima djelovanja i organiziranim oblikom nereligioznosti i ateizma u cjelini, odnosno razviti kolektivni identitet.

Reakcije okoline

Budući da je neiskazivanje ili selektivno iskazivanje vlastitog nereligioznog/ateističkog identiteta u velikom broju slučajeva vjerojatno direktna posljedica društvene stigme i predrasuda, zanimljivo je pogledati na kakve reakcije okoline sugovornici nailaze. Raspon reakcija okoline na nečiju nereligioznost/ateizam varira od zanimanja i čuđenja do oštrijih napada, verbalnih prijetnji i vrijeđanja.

Zanimljivo je da većina sugovornika ističe kako osobno nisu imali nikakvih neugodnosti u vezi svojih stavova o religiji. No, s obzirom na to da unutar kruga bliskih osoba ne dolazi do velikih problema po pitanjima nereligioznosti i ateizma, kako smo vidjeli iz navedenih iskaza, to i nije neočekivano. Budući da je većina svakodnevnog života strukturirana unutar bliskog kruga osoba, a da se izvan tog kruga nereligiozni/ateistički identitet vrlo oprezno iskazuje, mogućnost negativnih reakcija se na taj način nastoji svesti na minimum. Međutim, u nekoliko navrata tijekom intervjua otkriveno je da je takvih situacija ipak bilo. Drugim riječima, postoji tendencija umanjivanja diskriminacije ili relativizacije problematičnih situacija.

Ispitanik koji je na direktno pitanje je li ikad imao neugodnosti zbog svojih stavova odgovorio da nije, kasnije u intervjuu spominje:

Kad sam bio na faksu, to je bilo tamo krajem devedesetih, nazivali su me četnikom jer ne vjerujem u Boga. Znači, to su čak bili ljudi s kojima sam bio dobar, ali to su znali kao reći. Da li je to bila šala ili ne, ali znali su reći kao nisi pravi Hrvat ako ne vjeruješ u Boga i tako te neke spike. (Mario)

Isti je slučaj sa sljedećom ispitanicom:

Međutim, u osnovnoj školi sam se susrela s ruganjem vršnjaka da ćemo završiti u paklu jer nismo krštene, čak i od časne sestre koja je predavala vjeronauk. I osjećale smo se odbačeno i plačući smo dolazile doma, 'Mama, mama, zašto nas nisi krstila? Svi nam se rugaju.' E sad, dijete od osam godina, devet, ne može pojmiti što je to religija, što je to vjera, što je to Bog. Ti vidiš da druga djeca to nešto rade i ti bi htio tu pripadati, a ne pripadaš. I onda su nas roditelji krstili u četvrtom osnovne, da se ne bi osjećale odbačeno, još pogotovo to su bile godine poslijeratne kad su svi to gledali. (Doris)

Umanjivanje neugodnih situacija vezanih uz nereligiozni/ateistički identitet osobito je primjetno kod osoba koje su istaknutije i aktivnije unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u smislu da eventualne napade i vrijeđanja vezuju uz svoje javne istupe, a ne uz identitet nereligiozne osobe/ateista. Najizrazitiji primjer dala je u svom intervjuu Željka:

Pa, da bilo je toga, imala sam problema. U malome mjestu kad nešto takvo radiš, ti si maltene ridikulozna osoba. Nisam poželjna u tijelima lokalne vlasti, iako sam za neke poslove najkompetentnija. I u školi sam nepoćudna osoba. Kako vodim debatni klub, išla sam nekoliko puta u školu da se dogovorim s djecom koja bi htjela sudjelovati. I odmah je bilo pritužbi kako to da se mene pušta u školu. Valjda sam opasnija od bilo koje zarazne bolesti. A kad sam nosila drugu trudnoću, to je bilo '92., onda smo sjedili u kafiću i neki tip me pitao ničim izazvan, znači ja sam sjedila s prijateljima, pitao me hoću li krstiti dijete. Mislim ja sam to trebala ignorirati, ali kako mi vrag nije dao da držim jezik za zubima, rekla sam 'Pa nisam prvo, ne vidim zašto bi drugo'. I onda sam na izlasku, znači bila sam trudna 6-7 mjeseci, već sam imala vidljivu trudnoću, čovjek me gurnuo tako da sam pala. Tako da ima sigurno neugodnosti, ali nikako takvih za koje bi smatrala da ozbiljno ometaju moj život. Zamišljam što da imam AIDS ili jednu nogu ili ne znam što bi mi se tek onda dešavalo. (Željka)

I drugi „aktivniji“ sugovornici spominju određene neugodnosti:

Pa, mislim ja svoje stavove iznosim javno, javno, u smislu medijima i tako. Pa tu je bilo prijetnji i svega, ali u ovoj nekakvoj normalnoj svakodnevnoj komunikaciji u kojoj bi bio građanin koji je u mojoj poziciji, a ne bavi se nekakvim aktivizmom, ne nisam [imao neugodnih situacija]. (Igor)

Bilo je prijetnji, dosta sam aktivna i otvorena u iznošenju svojih stavova, ne skrivam se. Svatko tko želi vidjeti što mislim, dovoljno je da pogleda *Facebook* i sve mu je jasno. Tako da sam imala neke prijetnje u *inboxu*, vrijeđanja, ali nikad nešto ozbiljnijeg tipa. (Petra)

Neugodnih situacija? Uh, ne znam koliko puta. Da, puno, puno, puno puta. To se najčešće desi na raznim debatama i raspravama ili mojim predavanjima, primjera radi, na kojima pokušam objasniti nešto što nekome tko je religiozan baš ne odgovara. Ne znam, ne sjećam se. Doslovno se nađeš u situaciji kad ispred tebe stoji osoba koja je iznimno religiozna i koja reagira na jedan vrlo ružan način, ma koliko ti pokušavao argumentirati i onako profesorski nešto objasniti. Tako da nije da nema tih situacija. Sad, ja sam iznimno aktivan pa možda ih kod mene ima puno više baš radi te moje aktivnosti, i onda se nerijetko nađeš u situacijama, ono, licem u lice u kojima ti nije baš svejedno. Bit ću iskren, puno mojih prijatelja koji nisu vjernici, koji nisu ni aktivni, nije briga, tih problema nemaju. Tako da, opet je relativno, ovisi opet o referentnom sustavu. (Ivan)

S obzirom na to da se radi o izoliranim slučajevima, a ne o sustavnim primjerima nasilja (verbalnog ili fizičkog) oni se relativiziraju i odbacuju kao ozbiljni ili važni. Ovo je zanimljiva činjenica, budući da se inače u javnim nastupima, ali i u svojim aktivnostima, kao što je već bilo opisano, neke od organizacija bave poticanjem građanske hrabrosti i osnaživanjem građanki i građana na iznošenje svojih stavova, odnosno javnu afirmaciju svog identiteta. Istovremeno, iz navedenih citata može se implicitno zaključiti da je pametnije taj identitet ne iskazivati i ne isticati se u tom pogledu. Iako, vjerojatnije je relativizaciju nasilnih i neugodnih situacija shvaćati kao poziv drugima da otvoreno govore o svojoj nereligioznosti i ateizmu, budući da reakcije ostalih nisu toliko strašne. U svakom slučaju, poruke su dvosmislene i mogu dodatno zbuniti pojedince koji ni sami ne znaju kako bi se s obzirom na vlastiti nereligiozni/ateistički identitet trebali postaviti u različitim životnim situacijama.

Istaknutost nereligioznog/ateističkog identiteta

Drugi mogući razlog neisticanja svog nereligioznog/ateističkog identiteta na razini svakodnevnog života ili u vidu snažnijeg aktivizma unutar organizirane zajednice može biti i činjenica da se on ne doživljava bitnim na razini pojedinca. Na pitanje *Koliko vam je važna nereligioznost u životu? Biste li rekli da ona predstavlja bitan dio Vašeg identiteta ili nije toliko značajna za Vas kao osobu?* sugovornici daju dva različita tipa odgovora. Prvi ističu nereligioznost/ateizam kao presudnu i definirajuću karakteristiku za njih kao osobe, odnosno kao istaknuti identitet, dok drugi smatraju da to nije uopće bitno za njihov identitet.

Obično je nereligiozan/ateistički identitet koji je proizašao iz procesa osobnog previranja, kao otpor neposrednoj okolini (obitelji) ili širem društvu, doživljen kao istaknut, odnosno generalno se više cijeni kao određujuća osobina:

Jako je bitan dio mog identiteta i jako važna tema u mom životu, zapravo toliko važna da se nekad i zabrinem za sebe jer zaista često raspravljam, ne konkretno o mom ateizmu, koliko o temama vezanim

uz ateizam i religiju. Smatram da je to nešto što me određuje, ne jedina stvar koja me određuje, ali jedna od stvari. Važan mi je ateizam jer će kasnije utjecati na moje odluke u životu, konkretno, stvaranje obitelji, vjenčanje, krštenje djece. Mislim, to mene definira jer ću ja u skladu sa svojim svjetonazorom donositi te odluke. Eto, to je meni jako bitno i samim time me taj ateizam i definira. (Doris)

Pa mislim da, jako mi je važna, prilično me definira kao osobu jer sam dosta vremena provela razmišljajući o tome i izgradnji tog stava. Dosta je truda s moje strane uloženo u promišljanje i obrazovanje u tom smislu, u izgradnju stavova o religiji. Tako da, rekla bi da je to važan dio mene i moje osobnosti. (Petra)

Pa to je jedan dio veliki i nedovojivi mog identiteta. Mislim da bi se jako sve promijenilo kod mene kad bih rekao 'Ok, više nisam nereligiozan'. (Mladen)

S druge strane, pojedinci ističu kako nereligiozni/ateistički identitet za njih nisu osobito važni, pogotovo ne na razini svakodnevnog života. Nijeću činjenicu da ih to oblikuje na neki način, iako su manje ili više aktivni članovi nekog oblika organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista. Dakle, na neki način umanjuju važnost svog nereligioznog/ateističkog identiteta i zauzimaju poziciju indiferentizma spram religije (Lee, 2015). U tom slučaju, budući da nereligioznost i ateizam nisu važan dio osobnog identiteta, nego proizlaze iz dubljeg filozofsko-etičkog sustava ili su tek način (vrijednosnog) razlikovanja od Crkve i religije, onda nema ni potrebe za njihovim iskazivanjem ili djelovanjem kako bi se one u društvu nametnule kao identiteti koje treba prihvatiti kao jednakovrijedne.

Nije mi bitna, mislim da me uopće ne određuje kao osobu. Ja sam kakva jesam i takva jesam s religijom ili bez. Jednostavno, ne, ne znam kako bi me to moglo određivati. (Ana)

Ne, ne smatram da mene moja nereligioznost i moj ateizam bitno određuju. Ja sam jednostavno takvog svjetonazora, tražim od ostalih da moj svjetonazor respektiraju kao što i ja respektiram i svjetonazor u krugu obitelji ili prijatelja onih članova koji su religiozni. (Sanja)

Ovakva dva pristupa podudaraju se s dva osnovna tipa strategija koje su identificirane u okviru organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Prvi implicira da su nereligioznost i ateizam identiteti koje treba prihvatiti kao jednakovrijedne među drugim identitetima u pluralističkom društvu, a drugi se usmjerava na općenitija pitanja sekularnosti (u smislu nesupstantivne sekularnosti kako je definira Lee, 2015) kako bi se promijenilo društvo u cjelini, odnosno način društvenog reguliranja religije.

3.4.3.4 Društveni odnosi

Treća izdvojena tema odnosi se na društvene odnose u neposrednoj okolini sugovornika u intervjuima. Pitanja koja se nameću vezano za ovu temu obuhvaćaju načine na koje se na individualnoj razini nereligiozni/ateistički identiteti realiziraju ili ne realiziraju u društvenim odnosima i koliko ih pojedinci smatraju bitnima za izgradnju takvih odnosa, odnosno stvaraju li određene granice u (bliskim) osobnim odnosima prema osobama s religijskim svjetonazorima (identitetom)? Stoga, su u ovu temu uključeni sljedeći kodovi i setovi kodova:

- slojevi obiteljske povijesti
- (ne)religiozni identiteti bliskih osoba
- odgoj djece s obzirom na religiju

Slojevi obiteljske povijesti

Budući da je u hrvatskom kontekstu prisutan iznimno važan međoudnos (ne)religije i društvenog uređenja, na mikro razini u osobnim narativima sugovornika u intervjuima isprepliću se slojevi obiteljskih povijesti, unutar kojih se odnos prema (ne)religiji uvelike zasniva na ideološkim opredjeljenjima pojedinih članova i prevladavajućoj društvenoj klimi. Međutim, ti odnosi nikad nisu jednostrani, nego uvijek uključuju različite pozicije i identitete. Na razini pojedinca, ti se identiteti, iako često potpuno oprečni, pomiruju na temelju nekih drugih vrijednosti koje se (unutar vrijednosnog sustava) doživljavaju važnijima. Izrazit primjer toga prikazan je u sljedećem citatu:

A moja maćeha je bila iz ustaške obitelji i njezina majka je bila ta koja je bila zaista vrlo bigotna, ali ujedno i vrlo jedna plemenita osoba. I tu je možda jedna vrlo zgodna crtica, moja baka u Gorskom kotaru koja je bila predsjednica AFŽ-a je davala besplatnu poduku ženama i opismenjivala žene, a ova koju sam upravo spomenula je imala diplomiranu Muzičku akademiju i ona je, pak, davala besplatne satove klavira siromašnoj djeci u Zagrebu. Tako da sam već u to vrijeme stekla dojam da je osoba osoba bez obzira na svjetonazor ili političko uvjerenje. (Sanja)

Dakle, raznolikost (ne)religijskih, političkih, svjetonazorskih i drugih identiteta prisutna u obiteljskim povijestima na neki način relativizira (ne)religijske pozicije i zapravo potvrđuje vrijednosti poštivanja različitosti i osobnih sloboda.

U školi sve do rata, budući da sam 1981. godište, znači sve do rata nije bio puno riječi o religiji, niti je itko branio, niti je itko, ono, ja iz svog iskustva mogu reći da nije istina da se nije moglo biti religiozan. Meni je mama bila učiteljica i u Savezu komunista. Tata nije bio, on je mrzio komuniste. Znači, mama je bila u Savezu komunista, a ja sam zvonio u crkvi s prijateljem čiji je stric bio velečasni. Ja sam visio u

crkvi stalno, pa negdje do trećeg osnovne. Čak sam govorio da ću biti velečasni. I nitko mi nije branio. Ali, nisam kršten, jer je mama zaključila da ću ja sam odlučiti što želim biti. I nije me zato krstila. Rekla je nek bude budist, musliman, nek bude što god on želi. A mama je krštena. I tata. Svi su kršteni osim mene, prije mene. (Mario)

(Ne)religiozni identiteti bliskih osoba

Spominjući (ne)religiozne identitete sebi bliskih osoba¹²⁶, sugovornici prave veliku razliku između partnera/partnerice, drugih članova obitelji i prijatelja, pri čemu se najbližija veza, ona s partnerom/partnericom, prema njihovim iskazima teško može zasnovati s osobom različitih pogleda na religiju, odnosno religioznog identiteta. Ovo ukazuje da je pitanje (ne)religioznosti, bez obzira ocjenjuju li ga bitnim za vlastiti identitet, ipak vrlo važno u najbližem krugu, odnosno partnerskom odnosu. Podudarnost u nereligioznom/ateističkom identitetu s partnerom/partnericom nije samo preduvjet stvaranja dublje emocionalne veze i bliskog odnosa, nego se oblikuje i kao praktično pitanje koje se reflektira na brojne druge odluke, prije svega one vezane uz odgoj djece.

Ako govorimo o izboru partnera, mislim, ja sam taj izbor prošao, nije problem, meni se čini u izboru partnera, dvoje ljudi mogu funkcionirati. Problem je kad dođu djeca, kako ćete tu djecu odgajati. (Igor)

I onda mi je samim time, iako okrutno zvuči, vrlo bitno da moj partner u tom smislu bude sličan mojim svjetonazorima, ne zato jer ga ne bih mogla zavoljeti ili bih ga odbacila samo zbog njegovog svjetonazora, nego zato što smatram da bi to poslije donijelo neželjene probleme kakvi se obično javljaju. Zato mislim da je racionalno na taj način razmišljati. Ljudi naprosto ne mogu, mislim ne mogu, mogu, neki uspiju. Ja sam osoba koja u tom smislu nema kompromisa, znači ne bih sebe nikad dovela u situaciju da zbog druge osobe se vjenčam u crkvi ili krstim djecu. (Doris)

Kod partnerice bi igralo ulogu, ali nemam neke trajne veze tako da me to ne zanima. Mislim ako želite s nekim živjeti cijeli život i tako dalje, kod te trajne partnerice, recimo kod bračnog druga, mislim da bi tu nastale vjerojatno poteškoće jer bi ja inzistirao na odgoju koji je areligiozan pa nek se dijete samo odluči, a ona bi, pretpostavljam da je vjernica, inzistirala na nekom drugom odgoju. Mislim, ne znam jer se nisam u takvoj situaciji nikad našao.

Sugovornici ističu i kako, osim za bliske osobe, najčešće nisu ni upoznati s (ne)religioznim identitetima ljudi oko njih. Povremeno se to implicitno da iščitati iz razgovora, ali to nikako nije nešto što je bitno na razini svakodnevnog života i komunikacije s drugima.

¹²⁶ Iz ovog pregleda isključeni su roditelji, čiji (ne)religijski stavovi su prikazani kad je bilo riječi o odgoju.

Prema tome, u prijateljskim ili obiteljskim vezama (sa širom obitelji), (ne)religioznost ne igra, prema narativima sudionika u intervjuu, veliku ulogu, premda dio njih ističe kako je njihov krug najbližih prijatelja u odnosu prema religiji sličan njima.

Što se tiče prijatelja, uglavnom ne jer imam prijatelja koji su izraziti vjernici, nikakvih problema nema oko toga. Ali, iskreno, većina ljudi nisu, s kojima sam okružen. Ali, to je jednostavno igra slučaja. (Marko)

Ne, ne, premda s godinama, mislim, ljudi teže izgrađivati nekakve društvene odnose s ljudima s kojima više-manje dijele slične stavove, pa je tako i kod mene. Pretpostavljam da je tako i kod drugih. Ali, ne nužno. Ne bih nikada nekoga isključio zbog religije. (Igor)

Izvan „mjehura“ partnerskih osoba i, u nekim slučajevima bliskih prijatelja, na svakodnevnoj razini, u uobičajenim interakcijama s drugim osobama kad su važnije druge ljudske karakteristike, (ne)religiozni identitet se ne ističe kao bitno pitanje. Međutim, u slučajevima kad se pojavi u razgovoru i kad dođe do neslaganja, rasprava ili bilo kakvih tenzija, to dovodi do odustajanja. Drugim riječima, odnos se stavlja ispred identiteta, te se, jednostavno, ta pitanja više ne povlače u međusobnim interakcijama, o njima se ne razgovara. Sugovornici na taj način „stavljaju u zagrade“ svoje nereligiozne/ateističke identitete, ne inzistirajući na njima, poštivajući pitanje osobne slobode vjerovanja.

Dakle okružena sam s njima [vjernicima], toleriram, o tim stvarima među mojim prijateljima ne pričam, oni uglavnom znaju da sam ja ateist, malo ih je koji su ateisti, većina su vjernici, ali nemamo loš odnos zbog toga. (Mirjana)

Moja najbolja prijateljica, moja jedina prijateljica na svijetu je religiozna osoba. I naši stavovi o religiji su dijametralno suprotni, isto kao i politički, ali nam to ne smeta da budemo najbolje prijateljice. Ne pričamo o tome. (Ana)

Evo, neki moji prijatelji su teški vjernici. Ja nisam. Ali jednostavno o tome ne pričamo. Može dok se o tome na priča, jer čim se o tome počne pričati... Čim se ljudi ne slažu ili će nastaviti, a ne znam možemo li to svadom nazvati, ali to onda preraste u neko natezanje i to onda nikud ne vodi. Onda svaka strana pokušava u svoje drugu uvjeriti. Mogu, ako se ne spominje, iskreno. Samo treba ne spominjati i onda će biti ok. (Mario)

Čak i osobe koje smatraju da im je nereligioznost bitna odrednica vlastitog identiteta, prema vlastitim iskazima, reagiraju na taj način. Tako se na razini svakodnevnog života nereligioznim/ateističkim identitetima umanjuje važnost, potiskuje ih se u sferu privatnoga. Isto

takvo ponašanje onda se očekuje i od drugih, religioznih, osoba. Ovakvi mikro odnosi na društvenoj razni reproduciraju se kao pitanje poštivanja načela sekularnosti.

Odgoj djece s obzirom na religiju

Kako je već spomenuto, pitanje odgoja djece s obzirom na religiju iznimno je važno za sugovornike. Treba napomenuti da je uzorak obuhvatio samo tri osobe koje imaju djecu školskog uzrasta, stoga su oni sugovornici koji nemaju djece na ovo pitanje odgovarali hipotetski te su upravo po pitanju odgoja djece naglasili da odustajanje od vlastitih vrijednosnih stavova nije opcija. To ne znači da bi njihov odgoj djece trebao biti izričito nereligiozan ili ateistički, nego da ne smije biti religiozan unutar obitelji. Dakle, u najvećoj mjeri se opredjeljuju za slobodan odgoj i ne nametanje bilo kakvih stavova djeci, kako bi oni jednog dana sami mogli izgraditi vlastite identitete, pa makar bili i religiozni.

Nastojala bih ih odgojiti neutralno, upoznala bi ih s činjenicom da religija postoji, rekla bi im da postoje različite religije, ali im ne bih gurala svoja mišljenja. Pustila bih ih da sami o tome odlučuju kad za to dođe vrijeme. (Petra)

A prema religiji, naravno trebalo bi uputiti dijete da postoje religije, mislim, nisam za nekakav izolacionizam i da se dijete odlijepi potpuno od tih sadržaja, nego jednostavno treba postepeno davati određene informacije, onda dijete kad dođe u neku dob može odlučiti samo za sebe što će biti. (Marko)

Međutim, kod osoba koje imaju djecu, nije prisutan ovakav, pomalo idealistički, pristup. Budući da se već pri upisu u školu treba zauzeti jasan stav u vezi vjeronauka, koji će u određenoj mjeri odrediti i stav djeteta prema religiji, slobodan odgoj u tom smislu prestaje biti opcija.

Dakle, kad dijete krene u školu, treba se zauzeti stav. Ne postoji opcija koju smo mi željeli, da pustimo djecu da se sami u tom smislu razvijaju. Dakle, dijete kad krene u školu će ili ići ili neće ići na vjeronauk. Ako će ići na vjeronauk, onda se možete nadati da će to smatrati glupostima i jednog dana se samo htjeti ispisati. Ili ćete jednog dana, vrlo brzo, morati odgovoriti na pitanje 'A zašto ja ne idem?' I na taj način ćete kod djeteta stvoriti određeni stav prema religiji. Mi smo to kod djeteta htjeli izbjeći ali to kod nas naprosto nije moguće. Dakle, mi smo... svatko tko to odabere mora djetetu objasniti zašto je to odabrao, što onda na neki način bitno utječe na stavove djeteta prema religiji. Mi smo to... Mi smo bili za načisto da neće ići, da to naprosto nije opcija. (Igor)

Moglo bi se pretpostaviti da bi u tom slučaju slobodan odgoj mogao značiti da se djeca upišu na vjeronauk, nadajući se da će unutar obitelji usvojen kritički pristup primijeniti i na religiozne sadržaje kojima će biti izložena.

Ali s druge strane mislim da nereligiozni ljudi mogu svoje dijete naučiti jednom kritičkom pristupu pa da onda ono samo, kad taj kritički pristup razvije kod sebe, donese odluke. (Mladen)

Upisivanje djece na vjeronauk, zasigurno je i konformistički obrazac koji se javlja kod jednog dijela roditelja. To možemo primjerice vidjeti iz Vedranovog intervjua, čiji je stariji sin iz konformističkih razloga kršten i pohađao vjeronauk u razdoblju nakon rata kad je i društveni pritisak bio percipiran kao jači nego što je to danas.

Naime, kod mene je to interesantno, da je moj stariji sin kršten, ovaj, i da je išao na vjeronauk u školi. Iako je nakon osnovne škole, on odustao i išao je na etiku, kao neku alternativu. To je više bilo, kao ono, znate, nakon rata... Naime supruga i ja nismo vjenčani u crkvi, nit smo kršteni, ali moja mama i ... ne znam kako se to uopće dogodilo da smo mi krstili starijeg sina. A recimo, mlađi sin niti je kršten, niti ide na vjeronauk. Nisam ja imao ništa protiv toga da stariji ide na vjeronauk, ali to mi je kasnije zasmetalo, kad sam vidio što uče na vjeronauku, znate. O homoseksualnosti, pročitao sam i nisam mogao vjerovati. Pa, čekaj malo.. (Vedran)

Međutim za Igora ovo je bio ključni trenutak koji je potaknuo njegov angažman u organiziranim oblicima nereligioznosti i ateizma.

Jedino što dugo nisam imao potrebu o tome govoriti i na bilo koji način se angažirati, dok... Prijelomna točka je bila kada mi je stariji sin krenuo u osnovnu školu. Tad sam u stvari vidio do koje mjere je čitava ta vjerska indoktrinacija prisutna u školama. I sad, s obzirom da sam ja mogao provesti čitav život da to na mene ne utječe, nisam vidio kao problem. Ali, željeli smo djeci pružiti odgoj koji bi u tom smislu bio neutralan i koji će im jednog dana omogućiti da sami izaberu hoće li ili neće biti vjernici i u kojoj će mjeri slijediti te neke naputke vjerskih vođa. Što mi se čini da u Hrvatskoj i nije moguće bez nekog značajnog osobnog angažmana roditelja. (Igor)

3.4.3.5 Vrijednosti

Govoreći o svojem odnosu prema religiji, sugovornici su, zapravo, ukazali na točke prijepora vlastitih vrijednosnih i svjetonazornih sustava i religije. Premda ih nisu isticali kad su govorili o najvažnijim utjecajima na izgradnju svojih identiteta, vrijednosti se implicitno podrazumijevaju kao temeljna razlika koju osjećaju u odnosu prema religiji. Međutim, u verbaliziranju izgradnje nereligioznih/ateističkih identiteta gotovo svi sugovornici stavljaju ih u drugi plan, iza intelektualnog „znanstvenog“ pristupa religiji i činjeničnih nelogičnosti.

Tema koja je nazvana Vrijednosti odnosi se, zapravo, na „sekularno sveto“ i uključuje sljedeće kodove i setove kodova:

- osobna sloboda

- suosjećanje s drugima i egalitarnost
- znanje i kritičko razmišljanje
- znanost
- moral
- odnos prema naciji/nacionalni ponos

Osobna sloboda

Kroz sve intervjuje kao osnovna vrijednost ističe se osobna sloboda pojedinca. Dakle, osoba ima apsolutnu slobodu određivati vlastiti život, vlastite stavove i definirati samu sebe na bilo koji način dok god time ne ugrožava druge.

Pojedinac mora imati apsolutnu slobodu raditi što god želi dok god to ne smeta tu apsolutnu slobodu drugog čovjeka. Dakle, ne možeš u 3 ujutro slušati na 100 decibela glazbu jer to smeta drugima, ometa njegov mir pa on neće moći raditi ujutro i tako dalje. Dakle, u međusobnim odnosima čovjek može napraviti sve što god se dvoje ljudi dogovore. I tu bih isključio djecu, ali ne zbog djece jer ja mislim da su djeca nešto posebno pa ih treba štititi, nego zato što djeca nemaju sve informacije. Znači, apsolutna sloboda pojedinca. (Mislav)

Ova vrijednost svoj izraz najčešće pronalazi u „zlatnom pravilu“

U principu da, poštujem ono što netko poštuje u onoj mjeri u kojoj ne zadire u mene. Tu smo negdje kod zlatnog pravila. (Jakov)

Jednostavno, ja se većinom povodim za tim 'Ne čini nekome što ne bi htio da drugi tebi čine'. Mislim da je to skroz u redu. (Ines)

Dokle god se drži one 'Živi i pusti druge da žive' sve je prihvatljivo. (Davor)

Upravo tu dolazi do odstupanja i temeljnog neslaganja s religijskim vrijednostima, koje sugovornici percipiraju isključivima, a nastojanja da se ona univerzaliziraju na razini društva osjećaju kao nedopustiv udar na osobne slobode pojedinaca. Ovi podaci potvrdili su i podatke dobivene anketnim upitnikom, gdje je druga najprihvaćenija tvrdnja bila *Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlade*. Pitanje zaštite osobnih sloboda može se slijediti kroz teme vezane za prava žena, alternativne životne stilove, prava homoseksualaca, bioetičke teme (pobačaja, eutanazije, umjetne oplodnje), itd. a svoj zajednički nazivnik pronalaze u nastojanju na sekularnom društvu.

Sugovornici, u skladu s poštivanjem osobne slobode pojedinca, ističu kako pitanje vjere nije problematično, niti im tuđa vjera smeta.

Protiv nametanja njihovog načina života drugim ljudima i protiv tog samouvjerenog stava 'mi smo u pravu, samo to je istina i svi morate živjeti po toj istini'. Protiv samog vjerovanja nemam ništa. Hoće li netko u jednoroga vjerovati, apsolutno mi ne smeta. Samo nemoj to institucionalizirati, nemoj to podizati na razinu politike i na razinu toga da svi ljudi u društvu moraju živjeti po tvojoj verziji istine. (Doris)

Recimo ako je u pitanju nečija intimna vjera kao takva, znači nečiji intimni religijski momenat, *fine with me*. Znači, po meni svatko ima pravo da vjeruje apsolutno u što god hoće i dok to drži u okviru sebe samog, znači bez nametanja drugima i drugačijima, ja sam savršeno ok s tim. Kad to prelazi u institucionalizirano nasilje, kao što se recimo konkretno događa sada kod nas, znači kroz prisilu vjeronauka u javnim školama, kroz prisilu vjerskih obilježja u javnim institucijama, kroz jedan enorman postotak religijskog programa na javnoj televiziji, kroz činjenicu da određene državne i javne službe, kroz ministarstva, organizirano šalju svoje ljude na hodočašća. (Ivana)

Poštivanje osobne slobode kao temeljne vrijednosti, opet sugereira da će sugovornici kad se radi o ciljevima organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma prije svega biti usmjereni na pitanje sekularnosti društva i zaštite svojih prava. Vrijednost osobne slobode nadograđuje se u vrijednostima suosjećanja i egalitarnosti, ali uz potvrdu autoriteta znanosti, odražava, kako će se vidjeti kasnije i na moralni sustav.

Suosjećanje prema drugima i egailtarnost

Vrijednost osobne slobode utječe na stav da se bez obzira na eventualne različitosti ljudi (ali često i ne samo ljudi) doživljavaju kao jednako vrijedni.

Treba poštovati druge ljude, poštovati prava drugih na različitost mišljenja, na različitost religije, na različitost seksualnih orijentacija, različitost boja kože. Jer ipak svi mi krvarimo jednako. (Ines)

Dakle, ljudi, samom činjenicom što su ljudi, zaslužuju poštovanje i pravo na različitost. Ovaj stav se u nekim slučajevima proteže i na druga živa bića u skladu s neantropocentričnim pogledom na svijet.

Ja sam za to da ljudi pomažu ljudima, i to ne samo ljudima, smatram da su ljudi samo jedna životinjska vrsta koja, na žalost, na ovoj planeti ničemu ne služi. I to je, na žalost, istina. (Mario)

Jednakost ljudi bez obzira na vjeru, rasu, spol, nacionalnost opet je vrijednost koja se percipira u neslaganju s religijskim svjetonazorom, budući da religija stvara razlike među ljudima koji su po svojoj prirodnoj osnovi jednaki.

Jer religija, pogotovo ono što zovemo objavljenim religijama, religijama abrahamske tradicije, su isključive. Mi smo izabrani narod, nama je dana objava, riječ Božja, mi imamo način kako se spasiti, svi vi ostali idete u pakao zato što odbacujete taj put. To se izrodilo u mali milijun sljedbi koja svaka sebi prisvaja zagrobni život, spasenje i društveno povlašteni položaj, naravno. (Lovro)

... s organiziranom religijom onda ide i nekakav hijerarhijski sustav, ide i gotovo neizostavno i mizoginija, ide i uvijek, više ili manje, neprijateljski ili barem podozrivi stav prema pripadnicima drugih manjina ili nevjernicima i sve to smatram vrlo štetnim. (Igor)

Dijeli ljude, stvara razlike između ljudi. Znači, kršćane, muslimane, znači to već ljude dijeli. Stvara se razdor među ljudima na taj način, neka vrsta razdora. (Mario)

Ideja jednakosti među ljudima svoj korijen vuče iz znanstvenih spoznaja, odnosno znanost i vrijednosni sustav međusobno se podupiru. Drugim riječima znanstvene spoznaje o prirodnoj i biološkoj jednakosti ljudskih bića zrcale se u vrijednostima poštivanja ne samo svih ljudi, nego i čovjekove prirode. Pri tome se religija percipira kao faktor koja potire ljudsku prirodu i nameće osjećaj nepotrebne krivnje. Uz to čovjeku oduzima kontrolu nad vlastitim životom i odgovornost da pomogne drugome (jednakome) ljudskom biću.

Pa, sve one doktrine religije koje negiraju ljudskost su mi, u njezanim ruku, recimo to tako, antipatične i uvijek gdje mogu voditi dijalog, pokušavam to istaći. U kršćanskoj ideji smatranje čovjeka bićem koje treba biti skrušeno, ponizno, pristajati na patnju, odricati se svoje seksualnosti, to su stavovi koje nikako ne mogu prihvatiti jer ne vjerujem da čovjek treba biti takvo biće. (Sanja)

Tako da... i zamagljuje ljudima istinu, skriva im istinu. Baš to, skriva istinu. Ljudi bi se možda više koncentrirali na sadašnje trenutke i možda bi više pomagali ljudima kad bi bili svjesni da jedino sami sebi mogu pomoći, da im neće nikakav Bog ni ništa, nego da svoj toj gladnoj djeci možemo samo mi pomoći. Bog neće ništa, nikad nije ni prstom mrdnuo, pa ni neće. (Mario)

Zanimljivo je i da se religija, prema iskazima u intervjuima, doživljava kao određena vrsta ideologije koja, ne samo što je u neskladu s fizičkom ljudskom prirodom, nego i sa urođenom ljudskom empatijom prema drugome. Ovdje se na misli na empatiju prema drugome iz vlastite grupe (religijske, nacionalne i sl.) nego empatiju prema ljudskim bićima općenito.

Jedno normalno suosjećanje čovjeka s čovjekom. Ono se počinje kvariti onog momenta kad na scenu stupa neka ideologija općenito. Ono što se događalo u sukobima komunista i nekomunista, gdje je odjedanput sad netko... ili u sukobima između nacija i tako dalje, gdje sad vas netko uvjeri da je netko zato što je komunist ili nije komunist, ili Srbin ili Hrvat itd, da on u stvari nije čovjek i onda se u nama ubije taj osnovni osjećaj. Ali on je u nama i taj osjećaj samo treba odgajati.

Znanje i kritičko razmišljanje

Kritičko razmišljanje koncept je koji se odnosi na misaoni proces, vođen razumom, usmjeren na provjeru postojećih znanja. On odražava mislećeg, racionalnog i aktivnog pojedinca koji ne prihvaća nelogične pretpostavke. Prema tome, kritičko mišljenje je unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma shvaćeno kao nespojivo s prihvaćanjem religijskih dogmi te se cijeni kao jedna od osnovnih vrijednosti. Kao što je prikazano prije u tekstu, većina pojedinaca opisuje razvoj svog nereligioznog/ateističkog identiteta upravo kroz slijed kritičkog mišljenja na temelju kojega su donijeli svoje stavove.

Religija pod broj jedan totalno negira bilo kakav kritički pristup realnosti, jer ono što meni smeta najviše kod religije je to što ne smiješ postavljati pitanja. To je ono što mrzim u čitavoj toj priči, baš kao znanstvenik. Znači sve, uključujući i, ne znam, ono što je sigurno, može i mora biti propitkivano, mora biti sumnjano, mora biti ponovo istraženo, ako treba. To je ono što u religiji nema. To je baš uništavanje kritičke misli, kritičkog pristupa realnosti, nešto što jednostavno ne mogu prihvatiti, nešto što me odbija. To bi bila prva stvar. (Ivan)

Ne, ništa nije sveto i nedodirljivo i sve se treba preispitati. Ništa nije totem koji je svet. Svemu kritički pristupam. (Vedran)

Osim kritičkog pristupa utemeljenog na racionalnom mišljenju, cijeni se i znanje i obrazovanje. Dio sugovornika ističe kako je znanje ključan element koji omogućuje ljudima da se „odupru“ religiji. Upravo zato se s čuđenjem doživljavaju slučajevi u kojima su osobe istovremeno obrazovane (ili znanstvenici) i religiozne, što je već spominjano u tekstu.

Smeta me to utjecanje na ljude jer nisu svi ljudi dovoljno jaki da se mogu oduprijeti, ljudi su podložni, promjenjivi, različiti. I onda kad netko ko je jači, to je meni točno kao kad jači tlači slabijeg, znate? Znači ja znam da sam jači pa ću ja tebi prodati priču. Ja, recimo, kao učiteljica mojoj djeci mogu prodati sve što god hoću. I kad bih htjela zloupotrijebiti svoju pamet, to bi strahovito brzo napravila. (Mirjana)

Tako, što više ljudi znaju, to bolje za njih. Između vjerovanja i znanja, naglasak bi bio na ovoj drugoj strani, prije svega informacija i edukacija. (Lovro)

To je ono što će pisati na mom grobu. Na mom grobu neće biti niti križa niti petokrake, ali će pisati 'Učite i radite, mislite i razumite, shvatite i znajte. Znati je bolje nego vjerovati'. (Josip)

Kako se može vidjeti iz navedenih citata, znanje i vjerovanje postavljaju se kao antonimijski par, pri čemu znanje u ovom slučaju pretpostavlja znanstveno znanje (objektivno, provjerljivo, intersubjektivno).

Znanost

U svim intervjuima znanost se prihvaća kao objektivni korpus ljudskog znanja, ali i kao metoda racionalne spoznaje svijeta. U pitanjima tumačenja svijeta, prema tome znanost ima apsolutni primat za sve sugovornike te se znanstvene spoznaje cijene iznad svega. Međutim, taj se stav proteže i na slavne znanstvenike. Određena glorifikacija znanosti, prisutna na razini organizacija, odnosno kolektivnog identiteta (npr. kroz sekularni kalendar i znanstvena predavanja koja se održavaju u sklopu *Skeptika u pubu*) tako se reflektira i na individualnoj razini pojedinaca i očituje se kao apsolutna vjera u znanost.

Moji bogovi su Tesla, Einstein i Edison. To su moji bogovi! (Davor)

Vjerojatno je logično da sam kao ateistkinja velika pobornica znanosti. O znanosti mislim sve najbolje, ali u granicama realnog. Naravno da je znanost, razvijajući se kroz postojanje čovjeka dolazila do mnogih činjenica koje su oprečne religijskim tumačenjima i iako nema odgovora na sva pitanja koja si čovjek može postavljati, ja još uvijek vjerujem u istinitost i snagu znanosti. (Sanja)

Većina sugovornika smatra da se znanost i religija ne mogu pomiriti, ali ne uspijevaju točno verbalizirati zašto. Uglavnom se pri pokušaju da objasne temeljno neslaganje, koje intuitivno osjećaju, drže metodološkog pristupa (pri čemu znanost strogo provjerljivim metodama dolazi do spoznaja, a religija nudi spoznaje za koje ne može ponuditi dokaz) ili pitanja diferencijacije društva pri čemu se religija povlači u svoju sferu.

Ukratko, ja kao znanstvenik ateist pristupam realnosti postavljajući pitanja na koja možda nikad neću imati neki odgovor ili neću nikad u životu doznati odgovor. Dok kod religije, dobiješ odgovor, ali pitanje ne smiješ postaviti. I to je nešto što nije nužno u konfliktu, znači ne postoji neki sukob, ali jednostavno nije kompatibilno. Tako da njih dvoje jednostavno ne mogu zajedno koegzistirati. (Ivan)

Ne bih rekao da su kompatibilne jer religija sebi pridaje određena znanja koja govore o znanstvenim činjenicama, znanstvenim istinama. Pitanje kozmologije, pitanje evolucije, pitanja funkcioniranja određenih stvari i taj teren im je sve manji i manji zahvaljujući znanosti. Tako da taj rat traje, još od Hipatije, ajmo tako reći. Ali mislim da ga znanost dobiva i to sigurno i sve više i više, tako da ne vidim načina na koji se znanost i religija mogu pomiriti. (Lovro)

Međutim, konflikt je dublje prirode i tiče se osnovnih principa iz kojih proizlaze temeljne vrijednosti na kojima se gradi nereligiozni/ateistički identitet. Znanstveni dokazi da su svi ljudi genetski po svojoj prirodnoj osnovi jednaki, a da im društvo nameće (nepotrebne) kategorije po kojima ih dijeli (religije, ali i nacije), preduvjet je pretpostavke o jednakopravnosti i jednakoj vrijednosti svih ljudskih bića. To se očituje kroz već spominjane vrijednosti egalitarnosti, suosjećanja s drugima i poštivanja osobnih sloboda.

Ja smatram da je budućnost čovječanstva u ukidanju ovoga političkog utjecaja religije i nacija, čak. Ali, to je jako daleka budućnost. [...] Ja sam globalist, humanist i smatram da bi trebali jednostavno svakog čovjeka smatrati istim, a tu znanost dokazuje da smo mi genetski potpuno iste osobe, mislim, potpuno iste, osim ovih sitnih razlika, boje kose, očiju i tako dalje... ili kože. (Mislav)

Intuitivni osjećaj temeljnog neslaganja religije i znanosti može se primijetiti i u sljedećim citatima, gdje sugovornici objektivno razmišljajući zaključuju kako znanost i religija djeluju u različitim sferama, stoga među njima nema ili ne mora biti konflikta, ali svejedno imaju potrebu svoj identitet ukorijeniti u znanosti, odnosno svrstati se na stranu znanosti.

Religija i znanost same po sebi nisu u nekom odnosu neslaganja, ali mnogi ljudi to pokušavaju izboriti i ja sam tu onda uvijek na strani znanosti jer smatram da ono što možemo znati je izvjesnije i bolji orijentir u našem životu nego ono u što sami vjerujemo ili nas netko tjera da vjerujemo. (Sanja)

Vjerujem u znanost da može unaprijediti svijet, kao što to već stoljećima radi. Ali, mislim da religija i znanost ne moraju biti u konfliktu, jednostavno se bave drugim stvarima. Ali za mene osobno, znanost je svakako bila jedan od razloga zbog kojih mi nije sjela religija. Nisam mogla pomiriti to dvoje, a znanost mi je 'držala vodu'. (Gordana)

Pa ja mislim, ovako, religiji je mjesto u filozofiji, a ne u znanosti, tako da ne, mislim da nisu spojive. Apsolutno sam za znanost, znači kritičko razmišljanje, istraživanje, uvijek postavljanje pitanja da li je to tako, to su neke vrijednosti koje su mi roditelji odmalena usadili. Znači da sve preispitujem, istražujem. (Davor)

Moral

Zanimljivo je da se pitanje morala koje je jedno od ključnih problema s kojima se susreću nereligiozne osobe i ateisti van hrvatskog konteksta (osobito u SAD-u¹²⁷), kod nas ne ističe kao važno. Drugim riječima, u javnom diskursu razlikovanje nereligioznih/ateista s jedne strane i religioznih osoba s druge strane, ne odvija se prema opoziciji morala i nemorala nego po političkim i ideološkim pozicijama, kao što je već spominjano. Tako se suprotstavljaju dvije

¹²⁷ Dostupno na <http://www.gallup.com/poll/183713/> [preuzeto 13.5.2017].

skupine, oni koji pripadaju simboličkom hrvatskom identitetskom univerzumu izgrađenom na vjeri i naciji i oni koji zbog svoje nereligioznosti/ateizma ne pripadaju, te se smatraju protivnicima sustava i simpatizerima prošlog društvenog poretka, odnosno njihov se identitet stigmatizira. Pri tome je pitanje morala potpuno sporedno.

S druge strane, skinuti tu stigmam s ljudi koji se izjašnjavaju kao ireligiozni, anacionalni da to nisu u pitanju nikakvi jugonostalgicari, komunjare, ne znam šta sve ne. (Ivana)

Pogotovo, ajmo reći, danas u hrvatskom društvu gdje imamo stanje kakvo imamo, gdje je aktualna vlast pristalica tih religijskih ideja i svaka nereligijska inicijativa, opcija, se automatski osudi kao politička opozicija, da ne spominjem sad termine kojima se oni koriste, jer ne želim sad spasti toliko nisko, ali, da, isključeni su iz diskursa pod tom etiketom. (Lovro)

Međutim, kad se radi o moralu i moralnim osnovama na kojima ljudi grade svoj smisao za ispravno i neispravno, gotovo svi sugovornici ukazuju na moralnost kao prirodnu karakteristiku ljudske vrste¹²⁸ koja je nužna za naš opstanak. Tezu o biološkoj uvjetovanosti morala koji se s vremenom prilagođava ili evoluiraju kako se mijenja i društvo, ali u čijem korijenu ostaje urođeni čovjekov osjećaj za dobro, iznio je Richard Dawkins (2007), a očito je imala odjeka kod sugovornika koji su je i sami prihvatili.

Zapravo, čisto evolucijski se može dokazati otkud to dolazi. To dolazi od prvih, ajmo reći, ljudskih plemena kad je ljudi bilo malo i, jednostavno, bilo je dobro biti dobar, bilo je oportuno da se ne ubijamo međusobno jer kao grupacija bolje radimo ako radimo zajedno i tu se stvorila ta solidarnost. [...] A međusobna solidarnost je, jednostavno, u čovjeku. To je evolucijski mehanizam. (Marko)

Moralnost je ljudska, općeljudska stvar. I ne samo ljudska, eksperimenti na štakorima su pokazali da osjećaju određenu empatiju, čak. Što je već neki temelj morala. Suosjećanje s pripadnicima iste vrste. Evolucijski proces je doveo do toga da naša moralnost, naša etika bude na toj razini na kojoj je. Religija je to pripisala sebi i nadnaravnim zakonima, vidim zašto. Da bi lakše mogla manipulirati zakonima. Konkretno, ono čime se ja vodim je zdrav razum, što je tu dobro, što nije dobro, tko može trpiti u određenim situacijama, na koji način mogu izbjeći patnju drugih oko mene, koncept manjeg zla, presjeći Gordijev čvor i slično. (Lovro)

Uz ovakvo shvaćanje prirode ljudske moralnosti, za čije tumačenje primat preuzima znanost, a ne više religija, javlja se kritički odnos spram religije same s obzirom na moral i moralno djelovanje.

¹²⁸ I ne samo ljudske vrste, nego i kod životinjskih vrsta, što opet upućuje na neantropocentričan sustav mišljenja.

Zapravo organizirana religija i nekakve organizirane dogme potiru moral koji je nama usađen. Ali ako govorimo o tim nekakvim moralnim načelima, čini mi se da je puno vjerojatnije da će osoba koja ne vjeruje u nekakve sudbinu, oprost grijeha, ne znam čega, biti moralnija jer je to onda moral koji je intrinzičan za tu osobu, do kojeg je ona sama došla nekakvom svojom introspekcijom i dokučivanjem što je ispravno, a što nije. Dakle, ne radi to što radi zato što se boji nekakve kazne nego zato što to smatra ispravnim. (Igor)

Povezujući moralno djelovanje s vrijednostima koje se drže važnima, djelovanje religije, Crkve i religioznih osoba doživljava se kao nemoralno iz brojnih razloga.

Zapravo ta religioznost je po meni sebična. Jer misle da su dovoljno bitni uopće da bi se na njih usmjerila pozornost nekakvog savršenog bića. Mislim da je uz sve te probleme u svijetu sebično moliti Boga za nešto, mislim za išta. I da su ljudi u tome sebični. Tako da, kad gledam na neki način, to je egocentričnost i neki vid narcisoidnosti. (Mario)

Evo, uzet ćemo primjer Crkve kao tu primjer nama najbliže institucije o kojoj možemo pričati. Oni su kontradiktorni jer kod mene u vojsci je svećenik uredno poškopio oružje, a jedna od temeljnih zapovijedi je 'ne ubij'. Je li tako? Po meni je to totalno kontradiktorno i da je to neki izvor morala? (Davor)

Stvari koje religija definira kao nemoralne, kao na primjer spolni odnosi prije braka za mene uopće nemaju veze, smatram da nisu nemoralne. Ili da je važno ići svake nedjelje na misu, a onda ogovarati susjeda, to je jednostavno krivo. Moral proizlazi iz čovjeka i njegovog osjećaja za druge. (Petra)

Prema tome, razlikovanje od religije i Crkve događa se ne samo u spektru vrijednosti, nego i prema moralnim načelima koja iz tih vrijednosti proizlaze.

Odnos prema naciji/nacionalni ponos

S obzirom na već istaknutu činjenicu da se često nereligiozni/ateistički identitet u Hrvatskoj konotira kao nedomoljuban, zanimljivo je da na individualnom nivou dio ispitanika iskazuje snažne osjećaje patriotizma.

Ja sam veliki patriot, što se tiče domovine. Radio sam puno nekakvih projekata za promociju Hrvatske diljem svijeta. To smatram činom nacionalnog ponosa i domoljubljem. Poistovjećivanje religije i domoljublja je katastrofa. Općenito postoji neko uvriježeno pravilo da moraš biti... odnosno ako si iskreni domoljub moraš biti katolik, desno orijentiran. To je katastrofa. (Davor)

Ja osobno da, osjećam određeni nivo nacionalnog ponosa, ja jesam ono što se kolokvijalno može reći domoljub. Ali mislim da se to ne pokazuje na nekakav ovaj način na koji ga pokazuju oni najveći domoljubi, ajmo tako reći, pod pet navodnih znakova, nego se to pokazuje na način da plaćaš poreze

uredno, da poštuješ zakone države u kojoj živiš. Ne znam, ja sam, recimo, odradio redovan vojni rok jer sam smatrao da je to moja dužnost. Da treba braniti zemlju, ja bih je branio. (Marko)

Međutim, premda postoji određeni nivo nacionalnog ponosa i domoljublja, on se koncipira drugačije od uobičajenog, slično kao što ga na grupnom nivou oblikuju organizirani oblici nereligioznosti i ateizma.

Mislim da je to u nas sve obrnuto. Znači ti si pravi Hrvat ako si katolik, vjernik, ako pričaš o tome. Mislim, to je sve meni potpuno besmisleno. Meni je baš sve suprotno. Baš ako si na ovoj kontra strani da pokušavaš ispraviti neke nepravde u ovom društvu, a ima ih brdo, ako se boriš za ove manjine, ako se boriš za ugrožene u društvu, e onda si član ovog društva, i to je za mene hrvatstvo. A ovo drugo je sve za mene bezveze. Te priče o porijeklu su bezveze, nema od toga ništa. (Vedran)

S druge strane, s obzirom na opisanu vrijednost egalitarnosti svih ljudi, nacija se kao koncept ne cijeni previše, odnosno smatra se više formalnom kategorijom nego nečim što treba cijeliti samo po sebi što, kao što smo vidjeli, nikako ne znači istovremeno odsustvo domoljublja. Nacionalost, dakle nije istaknut identitet za nereligiozne osobe i ateiste.

Ja sam Hrvat, ono što se kaže bez kapi druge krvi i ponosan sam što sam Hrvat. Međutim, mene ne ostvaruje kao čovjeka to što sam ja Hrvat. Dakle, meni je to... I nikom neću dati da mi ukine da sam ja Hrvat, tu moju kulturu i tako dalje. Ali mi nacija ne znači ništa drugo osim ostvarivanja prava pojedinca koje je lakše u ovom određenom političkom društvenom trenutku svijeta kao pripadnika neke nacije, nekog naroda, nacije bi rekao, ne ni naroda etničkog. Ali me to uopće ne određuje. Znači, mene prvenstveno ljudske osobine zanimaju i, naravno, jedna od njih je i nacija. Dakle, nacija kao činjenica, a ne kao neka specijalna osobina. (Mislav)

Ja sam Hrvatica i rođena sam kao Hrvatica i ne želim da me se stavlja u kontekst bilo koje vjere prema nacionalnosti Hrvata. I zapravo ta činjenica umanjuje moj nacionalni ponos. Mislim, ako uopće mogu reći da ga imam jer to što sam ja Hrvatica, to je zato što sam se tu rodila i to je zato što su moji roditelji. Meni je apsolutno svejedno tko je tko, odakle je tko, koje je vjere, koje je boje kože dok je u redu i dok je u redu osoba. (Ana)

3.4.3.6 Percepcija društvenog konteksta

Društveni kontekst u okviru kojega se javljaju organizirani oblici nereligioznosti i ateizma predstavlja ključan čimbenik vrste i načina organiziranja, oblikovanja njihovog djelovanja, strategija, ciljeva, kolektivnog identiteta itd. Međutim, percepcija društvenog konteksta i na individualnoj razini nedvojbeno utječe na cijeli niz pojava. Ova tema stoga će uključiti sljedeće kodove:

- percepcija dominantne religije i Crkve u Hrvatskoj
- pitanje vjeronauka u javnim školama
- percepcija položaja nereligioznih osoba/ateista
- odnos religije i nereligioznosti

Percepcija dominantne religije i Crkve u Hrvatskoj

Kad se radi o percepciji dominantne religije i Crkve u Hrvatskoj, sugovornici redom iznose svoje negativne stavove. Osnovne kritike polaze iz temeljnog sukoba vrijednosti o kojemu je već bilo riječi, odnosno nametanja katoličkih vrijednosti kao općih što se, prema mišljenju sugovornika u intervjuu, može slijediti kroz utjecaj religije na brojne druge sfere javnog života, npr. obrazovanje, medije, zdravstvo, politiku. U tom smislu, sekularnost se nameće kao jedini jamac da se na neki način spriječi utjecaj religije na druge domene društva, i da se istovremeno omogući svima sloboda (ne)vjerovanja.

Zatim društveni utjecaj, upliv u zakonodavstvo, što ne bi trebalo biti mjesto bilo koje religije. Razumijem njihov stav misionarski, biti prisutan u društvu, donijeti svoje vrednote u društvo, ali za to postoje načini koji su prirodni religiji, bilo kojoj. U kontekstu sekularnog ustava, država, republika sa sekularnim ustavom, religija je tu maligni faktor. Apsolutno. (Lovro)

Pokušaj nametanja katoličkog etičkog učenja na društveno, ono što se dogodilo, recimo, s referendumom o braku, što je za mene jedan strahoviti udar na pravo ljudi da sami odlučuju kakav će život živjeti. Mislim, da se razumijemo, ja sam heteroseksualac, ja sam konzervativac, u braku sam 28 godina, ali nemam nikakav problem s time da neki ljudi imaju nekakve drugačije brakove i jednostavno žive normalno svoj život. (Mladen)

Osim što se Crkva i religija percipiraju kao nametljive u hrvatskom društvenom kontekstu, sugovornici iskazuju i potpuno neshvaćanje crkvenog nacionalističkog određenja. Budući da se nacija, kako smo već vidjeli, prvenstveno shvaća kao slučajna činjenica, a ne nešto što bi se posebno kao identitetska odrednica trebalo cijeliti, povezivanje nacije i religije u Hrvatskoj nailazi na neodobravanje od strane svih sugovornika. To neodobravanje ne proizlazi iz činjenice da se ne osjećaju Hrvatima ili ne osjećaju domoljubima, nego zato što iz njihove perspektive pripadnost određenoj naciji ne predstavlja posebnu vrednotu, samu po sebi. Osim toga, uloga Katoličke Crkve u formiranju hrvatske nacije je poznata i priznata od strane većine sugovornika, ali smatra se da je to dio povijesnog razvoja nacije (i države) koji bi sad trebao biti završen, pogotovo zbog činjenice da inzistiranje na nacionalnom određenju stoji u

kontradikciji s izvornim kršćanskim učenjima, ali i suvremenim pluralističkim i demokratskim načelima države.

Razumijem važnost pripadnosti Katoličkoj Crkvi u formiranju hrvatske nacije. Međutim, danas je ta nacija formirana, danas smo mi u situaciji, u poziciji da na tim temeljima takvi kakvi jesu izgradimo nešto veće, više i bolje. U tom smislu, ne mogu reći da osjećam ponos što pripadam određenoj naciji jer mi je to dano, to nema veze sa mnom, ali osjećam pripadnost naciji, tako da... Razumijem da je nekad to bio vrlo odlučujući faktor prilikom nacionalnog formiranja određene neke zajednice. Danas više nije. Danas mi možemo bolje, više i trebali bi. (Igor)

Dominantna Katolička Crkva u Hrvatskoj iz povijesnog konteksta doista ima ogroman utjecaj, ne samo na aktualnu političku situaciju nego na cijeli politički etos. Definirati sebe kao Hrvata katkad je povijesno uvjetovano, ali mislim da tu... Sve više i više ljudi to radi, odvaja ta dva pojma i ne identificira se kao Hrvat kroz prizmu katoličanstva. To je možda ključan problem koji danas vidim u društvu. I politika negdje na tu stranu pristaje i koristi to na svoju ruku. Ako nisi pripadnik većinske religije, nisi pripadnik tog naroda. Ništa čudno, ništa novo. Svaka je religija teokratska. Tako da tu je stvar... pomiče se, ali užasno sporo, užasno sporo i ne znam kako će se dalje razviti. (Lovro)

Osim povezivanja s nacijom, sugovornici kao veliku zamjerku u odnosu na Crkvu i religiju u Hrvatskoj ističu usmjerenost na materijalno. Crkva se percipira kao organizacija koja je bogata i koja na taj način gubi vjerodostojnost i pokazuje licemjerje (jer nije u skladu sa svojim naukom), ali i neosjetljivost u odnosu na teške ekonomske prilike u kojima živi dio stanovništva. Ovakvo viđenje Crkve u skladu je s podacima dobivenim na općoj populaciji (Nikodem, 2011.).

Kad govorimo o Katoličkoj Crkvi u Hrvatskoj onda je to jedno besprimjerno materijalno bogaćenje i pohlepa za materijalnim dobrima, koje nikakve veze, po meni nema s ishodištima kršćanske vjere i koje apsolutno nesvjesno ili se pravi nesvjesnim, u svakom slučaju ne reagira adekvatno svojim potencijalima, na potrebe i nevolju ljudi u zemlji, u najmanju ruku nevolju svojih vjernika. (Sanja)

Znači, pretvaranje religije u organizaciju sinekuralnog tipa koja skuplja materijalna dobra. A onda iz toga proizlazi i sve ostalo. Jer i biskupi se boje toga da će izgubiti ta materijalna dobra pa su zato tako oštri i na prvu na sve društvene inicijative reagiraju. I mislim da je to jedina činjenica. Crkva je bila najkvalitetnija kad je bila, evo ja sam bio ministrant u tom razdoblju, kad nije imala nikakav društveni utjecaj. E, onda smo imali svećenike koji su organizirali nogometne klubove, video družine, pazite video družine osamdesetih godina. Ne znam, tiskali smo časopis za mlade, znači takve stvari, jer su svećenici onda radili sa svojom pastvom, a usput su govorili 'Evo, Bog će blagoslovit pa će nama to uspjeti'. Znači, vrlo suptilno su oni stavljali taj neki Božanski okvir u to. A danas su se pretvorili u suštu suprotnost. Mislim da je to glavni problem Crkve. (Mislav)

U kontekstu viđenja Crkve kao bogate i moćne, još se više ističe kao problem način njenog financiranja iz državnog proračuna, odnosno iz poreza svih građana, pa i onih nereligioznih. Svi sugovornici ukazuju na ovakav način financiranja religijskih zajednica kao nepravedan i smatraju da su time na neki način povrijeđena njihova prava kao građana. Drugim riječima, iskazuju otpor prema činjenici da se iz njihovih priloga u vidu izdvajanja za porez, ma koliko oni bili mali, financiraju religijske institucije (prije svega je problem u Katoličkoj Crkvi, jer se druge vjerske institucije gotovo i ne spominju) s kojima se svjetonazorno i vrijednosno ne slažu i to doživljavaju kao prisilu i udar na vlastita prava.

Ja bi svoj dio od poreza koji se odvaja za Katoličku Crkvu, ja bi ga dala zakladi Solidarna zato što radi na projektima koji su bitni za osvještavanje ženskih prava i općenito ženskog položaja u Republici Hrvatskoj i šire. Ja bih ga njima dala. A ne vidim razloga zašto bi ja financirala kaptolski vozni park. (Ivana)

Dakle, ja koji sam nevjernik, ja financiram ugodan život kleru crkvenom, bez da me je netko pitao, bez da na to mogu utjecati. Monoge stvari su još takve, ali ne koštaju ovu državu skoro milijardu kuna kao što košta Katolička Crkva. (Andrija)

U posljednjih nekoliko godina prisutna pojava i povećana javna vidljivost civilnih laičkih udruga u javnom prostoru Hrvatske izaziva otpor kod sugovornika. Smatraju da je to još jedan način na koji Crkva nastoji svoje vrijednosti prenijeti na društvo kao cjelinu ugrožavajući načelo sekularnosti, što u konačnici može imati ozbiljne posljedice za budućnost.

Znači, prostora za rad postoji, ali ljudima treba objasniti i približiti tu ideju zašto je to bitno, da u principu osvijeste da ako i ne utječe bitno na njihov život, danas-sutra će utjecati na život njihovih potomaka i da povlačenje pred tim navalnim valom raznoraznih udruga tipa U ime obitelji koje promiču taj jedan, po meni malo fanatični pristup cijeloj priči, zapravo otvara njima jako puno prostora i zato je i prošao referendum kako je prošao i zato i imamo molitvene skupine pred bolnicama i zato se sad, iako je Ustavni sud donio svoju odluku o tome, otvara široko područje prema kojemu se pobačaj kao takav neće zabraniti, ali ga se može učiniti izuzetno teško dostupnim. (Ivana)

Uh, Katolička Crkva danas vodi sve. Katolička Crkva i njezine priznate i nepriznate frakcije, koje po meni uništavaju društvo i na vrlo neugodan način omalovažavaju sve one koji ne misle isto kao i oni. Tako da, tu je dijalog ... pa mogu reći nemoguć s obzirom da postoje ljudi koji imaju tako usko mišljenje, uske stavove, koji se vode samo onim što piše u svetim knjigama i koji jednostavno odbijaju svaku mogućnost komunikacije s drugim ljudima, ljudima koji ne misle kao oni, pa čak i ljudima koji misle kao oni, ali su dio neke manjine. (Ines)

Crkva bi, prema mišljenju sugovornika, trebala biti organizacija koja se bavi isključivo duhovnim pitanjima svoje pastve, pri čemu bi trebala težiti svojem izvornom socijalnom,

humanitarnom i otvorenom učenju, a ne nikavim drugim oblicima društvenog (pogotovo političkog djelovanja). Drugim riječima, pitanje religije i Crkve trebalo bi biti smješteno u posebnu sferu na razini društva (komparmentalizacija), a na razini pojedinca u sferu privatnosti kao stvar osobnog izbora.

Vjeronauk u javnim školama

Pitanje vjeronauka u javnim školama tema je koja se provlači na svim razinama djelovanja organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj. Vjeronauk u javnim školama nameće se kao ključan problem (kao što smo vidjeli i iz rezultata ankete) budući da je percipiran kao očit i najizraženiji primjer diskriminacije nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj.

Najviše me smeta vjeronauk u školama koji je gotovo pa obavezan predmet. Budući da je poduzeto sve da on obuhvati gotovo svu djecu, da... Dakle, da ne upišete dijete na vjeronauk, to je vrlo ozbiljna odluka, to je odluka kojom, u svakom slučaju, izlažete dijete nekakvim neželjenim situacijama kojima ne bi trebalo biti izloženo u školi. Dakle, ili da mu netko nameće određena vjerovanja s kojima se vi osobno ne slažete ili ih ne želite prenositi na dijete ili ga stavite u neku manjinsku skupinu, a postoje... dakle, to nije nekakav subjektivni dojam, postoje istraživanja po kojima su ta djeca najviše izložena nekakvom vršnjačkom nasilju. To smatram temeljnim, temeljnim problemom. (Igor)

Izborni, a ustvari nije izborni jer zbog okoline i zbog utjecaja djeca baš i nemaju puno izbora. A ako ćemo se dotaći roditelja koji odlučuju za djecu, naravno, niti oni nemaju nekog prevelikog izbora, osim da ostanu nekonformisti i da riskiraju ono što se i meni dogodilo u djetinjstvu, da se rugaju djeci, da budu odbačeni i općenito da se susreću s nekim neprijateljskim odnosom prema njima. Tako da, izborni, a nije izborni. Mislim da vjeronauk u školi u ovakvom u kakvom je sad obliku je loš. (Doris)

Budući da je vjeronauk, prema iskazima u intervjuima percipiran kao diskriminirajuć za djecu koja ga ne pohađaju, upravo iz tog razloga potiče veliki stupanj konformizma kod roditelja u smislu da ne žele izdvajati dijete i dovoditi ga u situaciju gdje je izloženo problemima zbog stavova o religiji svojih roditelja. U sljedećem citatu sugovornica čije dijete još ne ide u školu iznosi upravo takve stavove.

Mislim da ću ga upisati na vjeronauk. Ne želim ga dovoditi u neke neugodne situacije u prvom razredu kad će mu ionako biti teško. Razmišljala sam puno o tome, suprug i ja razgovaramo i ni sami nismo sigurni je li to ispravna odluka. S jedne strane se pitam zašto bi moje dijete zbog mojih stavova trebalo dovoditi u neke situacije koje će mu otežati život. Mali je, on to ništa ne razumije. A kad pogledate, i ja sam išla na vjeronauk pa opet imam stavove kakve danas imam. Ne sumnjam da će i on, jednom kad odraste, shvatiti neke stvari i sam doći do određenih zaključaka do kojih sam i ja došla. (Marina)

Kako smo vidjeli iz rezultata ankete, pojedinci koji su i sami išli na vjeronauk skloniji su upisivati vlastitu djecu. Rezoniranje je vjerojatno u skladu s navedenim citatom. Po pitanju vjeronauka, vrijednost osobne slobode zapravo može i poticati konformizam kod roditelja jer smatraju da nemaju pravo govoriti u ime druge osobe, makar i djeteta.

Jednom mi se jako sažalilo moje mlađe dijete kad sam ja rekla 'Mi nismo kršćani', a on je pitao 'A šta smo onda mi?' Onda sam shvatila da ja nemam pravo govoriti iz pozicije 'mi' pa sam rekla 'Ja sam ateist, a ti to moraš otkriti sam'. To mi se jako usjeklo, kad je rekao 'Mama, što smo mi?' Po pitanju tih uvjerenja 'mi' ne postoji. (Željka)

S obzirom na to, često postupaju u skladu sa željama djeteta.

Moja kćerka je došla jednom kod mene u drugom ili trećem razredu i donijela mi je cedulju i kaže 'Tata, hoćeš mi potpisati da idem na vjeronauk?' Ja je pitam 'Pa zašto?' 'Pa zato što je tamo jedna časna sestra koja je tako ljubazna i dobra da bih ja htjela ići na vjeronauk.' Reko 'Nema problema, kćeri. Izvoli'. I ja joj potpišem. Ona je otišla, bila je godinu dana na vjeronauku. Nakon toga je došao nekakav pop koji se nije više igrao s njima nego je htio nametnuti nešto drugo. Kćerka je došla doma 'Joj, tata ja bih trebala tvoj potpis.' Reko 'Za šta?' 'Da ne trebam više ići na vjeronauk.' 'Vrlo rado, radije nego onaj prvi'. (Josip)

Osim što se vjeronauk u školi smatra izvorom diskriminacije i poticanja nejednakosti, što djeluje kao implicitna prisila na roditelje i djecu, navode se i problemi konceptualnog neslaganja vjeronauka s prirodom obrazovnog sustava. Odnosno, opet se ukazuje na temeljno neslaganje vjerovanja i znanja (znanosti) pri čemu vjeronauk u okviru školskog sustava djeluje zbunjujuće jer svojom strukturom kao nastavni predmet „oponaša“ znanstvena znanja koja se u školi prenose, dok sam prenosi dogmu ili vjerovanje.

Pa vjeronauk je jedan vrlo čudan predmet za javne škole i on tamo prema nekoj svojoj osnovnoj suštini ne spada. Jer svi ostali predmeti trebaju razviti nekakvu kritičku misao, a vjeronauk je tu, prije svega, da obrani određenu dogmu. I onda mi imamo jednu čudnu situaciju gdje imamo, ne znam, 15 različitih vjeronauka, svi kažu da su u pravu. To je jednostavno dogmatski. Po mom sudu, vjeronauk bi trebao biti u crkvi, a ne u školi. (Mladen)

Percepcija položaja nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj

Članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj, kako smo vidjeli prema podacima dobivenim kvantitativnim istraživanjem, smatraju da je njihov položaj nejednak i diskriminiran. Provedbom pojedinačnih intervjuova može se pobliže, na razini svakodnevnog života pojedinaca, provjeriti u kojoj mjeri osjećaju percipiranu diskriminaciju. Pri tome treba naglasiti, a to čine i sugovornici, da se ne može govoriti o sustavnoj ili

institucionalnoj diskriminaciji, nego više o nekim diskriminatorskim tendencijama koje na suptilan i sugestivan način ukazuju na poziciju nejednakosti, kao i o povremenim situacijama u kojima su primjeri diskriminatorskog ponašanja jače izraženi.

Premda koriste pojmove poput „ugrožen“, „manjina“, „građani drugog reda“, „drugotni“, „diskriminirani“ i sl., na razini svakodnevnog života i unutar svojih mikro zajednica tu nejednakost ne osjećaju (dovoljno). Ona je očitija u slučaju vjeronauka, koji kako je već naznačeno, predstavlja konkretan problem i koji se može tumačiti kao svojevrsna diskriminacija. Međutim, određena nelagoda ili osjećaj „ugroženosti“ percipira se prije svega na jednoj općenitoj društvenoj razini zbog društvene klime i javnog diskursa u kojem se pitanje nereligioznosti/ateizma prikazuje kao političko pitanje i na taj način se diskreditiraju nereligiozni/ateistički glasovi u javnosti te se stvara određena stigma oko njih.

A nije jednostavno ni kad nekad čujete s vrha Crkve kako, ne znam, mi čak gotovo promoviramo zlo, ili, ne znam, borimo se za nasilnu ateizaciju i dobivamo onaj čuveni epitet jugokomunista i tako dalje. Kao da su Jugoslaveni i komunisti izmislili ateizam pa sad mi idemo za Titom i tako dalje. (Mladen)

Mislim, svijest o nama nije dovoljno razvijena i onako kad se rješavaju neke konkretne političke situacije ili ovo o pobačaju, čini se zaista da nas ljudi ne vole, ateiste, agnostike, ireligiozne ljude. Komunisti, jugonostalgicari, uvijek idu pridjevci uz to, uvijek smo strpani u neki koš jugonostalgicara, komunjara i ne znam čega. Tako da, u tom smislu zaista prevladava prema nama neka loša klima, nismo u zavidnom položaju. (Doris)

Nelagoda proizlazi i iz sveprisutne, gotovo „banalne“¹²⁹ religioznosti koju sugovornici primjećuju u javnom prostoru i u medijima, gdje je religija shvaćena kao normativni društveni okvir. To se prije svega odnosi na vjerske simbole u javnom prostoru, u javnim medijima, religijske prakse koje se smatraju uobičajenim i sl. što stvara osjećaj nesigurnosti i različitosti.

Posebno mi smeta kad smo supruga i ja kupili ovaj stan, znate tko je nama došao prvi na vrata? Iz crkve. Ovdje imamo blizu crkvu čije zvono mene u ljetnim periodima kad je otvoren prozor, budi već u 6 ili 7 ujutro. Pa ti križevi po javnim prostorima, školama, sudovima, bolnicama. Dođem u bolnicu i tamo imam dušebrižnika. Pazi, molim te, sad mi treba neki svećenik da olakšava moje muke u bolnici i ja mu moram objašnjavati da to ne želim i zašto ne želim. (Andrija)

Recimo, kod nas je tradicija na poslu da se ide u Međugorje na hodočašće, pa se ljudi javljaju i odlaze. Pa su i mene pitali. Ja sam rekao 'Ne mogu ići u Međugorje, ja sam ateist.' Kažu oni 'Pa, ko da je to važno'. Znači tako, oni to meni ne uzimaju za zlo. (Vedran)

¹²⁹ Ovdje je pojam banalne religioznosti korišten u smislu Billingove (1995.) banalne nacionalnosti ili banalne nereligioznosti o kojoj piše Lee (2015.)

Smeta mi i način, ono kad mi dođu blagosloviti kuću, zašto se ja nekome moram pravdati. Drugo je blagoslivanje kuće pred stotinjak godina kad su ljudi živili po selima, ali danas meni po neboderu dolazi da mi maše s onim, pa ja njemu moram stavljati naljepnicu da ja nisam ... vjernik. (Mirjana)

U takvom društvenom okruženju, osjećaj manjinskog identiteta kod nekih sugovornika je internaliziran.

Definitivno, mislim da smo kao manjina sad ugroženi. Nekakve te stvari koje se sada dešavaju, kažem lagano sam zabrinut u kojem smjeru će to ići. Jer općenito napadanje bilo kakvih manjina, mi je, nije dobro, čini mi se da nije dobro. (Davor)

S obzirom da nas je malo, mislim da je položaj u skladu sa svim položajima drugih malih grupa, tu računam homoseksualce, drugih nacionalnih manjina, pripadnike, ne znam, drugih stigmatiziranih grupa, bolesnike, narkomane i tako dalje. Dakle, činjenica je da ih 95% ljudi gledaju vrlo ružno, recimo. Tako da smatram da je položaj loš. (Mislav)

Međutim, osim ovakvog dojma nejednakosti (ukoliko isključimo konkretan problem vjeronauka) koji se na općoj razini društva očituje kroz politizaciju i etiketiranje nereligioznih osoba i ateista, te „banalne“ sveprisutnosti religije u javnom prostoru u drugim segmentima društvenog života, na razini pojedinca diskriminacija nije toliko prisutna ili toliko očita. Sugovornici ističu kako oni konkretno nemaju problema u svojoj okolini, iako smatraju da bi im bilo lakše da su dio mase jer nereligiozni/ateistički identitet zahtijeva stalna objašnjenja ili opravdavanja (na što upućuju navedeni citati).

Kako smo već prije vidjeli, nereligiozni/ateistički identitet nije nešto što se uvijek otvoreno iznosi u neposrednoj društvenoj okolini, upravo kako bi se izbjegle te situacije.

Pa ne znam, nije baš da svima govorim da sam ateist. Mislim, ne bi baš na razgovoru za posao o tome pričala. Kasnije, kad nekog upoznaš, kad vidiš kako ljudi dišu, možeš o tim stvarima govoriti. Ali da je ateizam nešto popularan, to sigurno nije. Ljudi te čudno gledaju, sumnjičavi su, nije im jasno. Baš je prije nekoliko dana bio razgovor oko tako nekih tema kod mene na poslu i jedan kolega, koji je i inače malo tako ... svašta zna pričati pa je govorio o ateistima, komunjarima i tako. Ja se nisam suprotstavljala, nisam se htjela upuštati u raspravu, ionako to nema smisla. Ali, nije ni nitko drugi. (Marina)

Dakle, budući da je selektivnost u iznošenju vlastitog nereligioznog/ateističkog identiteta uzrokovana nastojanjem da se izbjegne stigma, tenzije, rasprave, objašnjavanja, kao i moguća diskriminacija, te se situacije svode na minimum. Drugim riječima općenito govoreći, sugovornici ne ukazuju na svoj nereligiozni/ateistički identitet kao na izvor diskriminacije ili

problema na razini svakodnevice možda upravo zbog činjenice da izvan bliskog kruga ljudi vrlo oprezno iznose taj identitet. Na taj način, dojam opće „drugotnosti“ ili nejednakosti koji osjećaju na razini društva u cjelini, očito nije dovoljno jak motiv koji bi izazvao reakciju u vidu snažnije aktivacije unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, nego, upravo suprotno, češće potiče konformizam i neisticanje te odrednice vlastitog identiteta.

Odnos religije i nereligioznosti

Dominantni stav kad se radi o međusobnom odnosu religije i nereligioznosti, koji je istaknut od strane svih sugovornika, je stav tolerancije i uvažavanja. Međutim, osnovni preduvjet takvog odnosa predstavlja sekularni javni prostor, koji je jamac da se ni jednoj ni drugoj skupini ne nameću jedne vrijednosti kao univerzalne. Pri tome se, u duhu humanizma, egalitarizma, otvorenosti prema drugačijima i poštivanju osobnih sloboda ističe kako treba tražiti neke nadstrukture, zajedničke svim ljudima koje bi mogle predstavljati temelj dijaloga. Drugim riječima, religioznost i nereligioznost trebala bi biti pitanje osobne slobode i u okvirima privatnoga, nikako javnog prostora.

Ovo oko čega se ja trudim je da ljudi jednih i drugih stavova nekako normalno žive jedni uz druge. To je, dakle, ne mora sve završit u neprijateljstvu. Ali, ja s druge strane shvaćam da jedan vjernik se nikako neće moći pomiriti s idejom kao što je ateizam, jer to su dvije potpuno suprotne ideje, to je jasno. Ali, možda bi mogli i otkrivati i pozitivnije stvari jedni kod drugih i općenito pristupati ljudski jedni drugima, bez obzira na neku religioznost ili nedostatak iste. (Mladen)

Apsolutno se mogu uvažavati, što netko vjeruje ili ne vjeruje to je osobno, intimno uvjerenje. Kažem, problem nastaje kad se osobna uvjerenja nameću drugima. To je izvor sukoba, ali tu je mjesto sekularnoj državi, da odredi zone, sfere djelovanja da ne bi došlo do takvih situacija. (Davor)

Apsolutno mogu postojati u odnosima međusobnog poštovanja, radi se samo o nekakvim osobnim stavovima. Dakle, to je kao kod mnogih drugih stvari samo pitanje odabira kriterija. Netko tko vjeruje i netko tko ne vjeruje, tu se dijametralno razlikuju, a ukoliko ih procjenjujemo po nekom drugom kriteriju, njihovi stavovi mogu biti gotovo pa identični. Dakle, dokle god to ostaje u sferi nekakvih osobnih stavova i ne pokušava se nekakvim zabranama, prijetnjama ili ucjenama natjerati druge da prihvate te vaše stavove, nije problem. (Igor)

Kad se radi o načinima na koje bi se ova promjena mogla postići, dio sugovornika se opredijelio za političko rješenje, a dio za promjenu kulturalnog obrasca, koje bi se postigao obrazovanjem i „promjenom svijesti“ o pitanjima nereligioznosti i ateizma. Ova se dva načina

opet podudaraju s osnovnim tipovima djelovanja, institucionalnom i kulturalnom, koji su identificirani u pristupima formalnih i neformalnih oblika organiziranja.

3.4.3.7 Percepcija organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj i (ne)postojanje kolektivnog identiteta

Tema Percepcija organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista i (ne)postojanje kolektivnog identiteta nastoji pobliže opisati kako sugovornici vide ove organizacije, kako procjenjuju njihovu uspješnost, slažu li se s njihovim ciljevima i aktivnostima te koje probleme mogu identificirati iz svoje perspektive. Drugim riječima, ova tema nastoji ukazati postoji li kod članova razvijen kolektivni identitet budući da se on može iščitati kroz pristajanje na ciljeve i aktivnosti, uzroke uključivanja i prepoznavanje problema. Također, ono što nije analizirano, ali je važno za napomenuti kad se radi o kolektivnom identitetu je u različitim intervjuima prisutno oslovljavanje organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista u prvom licu množine, dakle kao „mi“ što upućuje na razlikovanje vlastite grupe i drugih grupa, odnosno na postojanje razvijenog kolektivnog identiteta. S druge strane, kad se o toj zajednici govori u trećem licu množine, dakle kao „oni“, to upućuje na distanciranost i nepostojanje razvijenog kolektivnog identiteta. Osim toga, važni su i individualni uzroci uključivanja u organizirane oblike nereligioznosti i ateizma. Prema tome u ovu temu su uključeni sljedeći kodovi i setovi kodova:

- uzroci uključivanja u organizirane oblike nereligioznosti i ateizma
- potreba organiziranja
- ciljevi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma
- problemi u djelovanju
- uspješnost organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Uzroci uključivanja u organizirane oblike nereligioznosti i ateizma

Kad se govori o uzrocima uključivanja u organizirane oblike nereligioznosti i ateizma, oni su na individualnoj razini različiti, ali se mogu svrstati u tri osnovne grupe. Prvi motiv koji iskazuje dio sugovornika (i to uglavnom onih koji su aktivniji i onih koji su članovi formalnih udruga) odnosi se na potrebu da se djeluje kako bi se vrijednosti koje se drže važnima na neki način obranile. To se doživljava kao vlastita moralna obaveza, „moralna obaveza ljudskog bića“

(Lovro), budući da „svaki čovjek ako je svjestan da u društvu postoje neke nepravde, a želi očuvati svoju ljudsku bit, onda protiv tih nepravdi na neki način mora reagirati“ (Sanja).

Moji osobni razlozi su bili ti što mi se ne sviđa smjer kojim ovo sve ide, ne sviđa mi se činjenica da se jedna religija doslovce nasilno, i jedna religijska dogma, da tako kažem, nameće kompletnom stanovništvu. (Ivana)

Potaknulo me je upravo ovo nametanje religioznosti, katoličke religioznosti svim stanovnicima i gušenje prava ljudi koji su ateisti. I to ne samo, smatram da to nije samo problem iz moje osobne perspektive, kao građanke ateistkinje, nego da se time čini šteta i cijeloj državi jer ju se predstavlja u jednom, da tako kažem, kao državu koja je iz jednodjelja prešla u drugo jednodjelje koje naravno, guši pluralizam, a nedostatak pluralizma guši demokraciju. (Sanja)

Uključio sam se jer je to bio moj svjetonazor, sekularistički, nevjernički i tako. (Andrija)

Druga skupina motiva odnosi se na nastojanje da se pojave nereligioznosti i ateizma približe širem društvu, da ih se demistificira, objasni i tako s njih skine stigma i nerazumijevanje.

Potaknulo nas je općenito društveno nerazumijevanje što je to ateizam i agnosticizam. Zapravo, tu veliku ulogu ima i Katolička Crkva koja to predstavlja na jako krivi način, iako točno znaju što je, ali namjerno iz svojih nekih preventivnih razloga to rade na suprotan način kako bi odvratili ljude od toga. Što imaju pravo na to, to je dio taktike i strategije. S druge strane, mislim da je trebao netko to pokrenuti, da ipak se i naš glas čuje da možemo i mi obrazložiti naše stavove. Mislim, naša misija i cilj nije da ikome išta namećemo, nego da jednostavno kažemo ono što jesmo i što mislimo kako bi bili jasni široj populaciji zašto mislimo i imamo te stavove koje imamo. (Marko)

Treća skupina motiva odnosi se na traženje društva istomišljenika s kojima bi se razmjenjivala mišljenja i ustanovilo koliko se osobni stavovi podudaraju s tuđima. Sugovornici koji se iz ovih motiva uključuju u organizirane oblike nereligioznosti i ateizma uglavnom to rade na neformalan način i pokazuju slabu razinu aktivizma.

Znatiželja, samo da vidim, odnosno, da osjetim da ima ljudi koji misle slično i da vidim koliko slično, zapravo, misle. Jer, opet je jedno u krugu poznatih. Jer, opet se družiš uglavnom s ljudima koji su ti većinom slični, a drugo je da vidiš malo i one koje ne znaš kako dišu. (Ana)

Osjećaj usamljenosti. Svi i imamo potrebu da čujemo, kako da to kažem, malo je subjektivno i sebično, da čujemo ono što mi mislimo da drugi trebaju govoriti, da se slažu s nama. Isključivo zbog tog razloga. Sama ta pomisao u glavi 'ok, ima netko kao ja'. Nisam sama u svemu tome, ima netko ko razmišlja kao ja. Zbog toga sam se učlanila. Osjećaj pripadnosti, osjećaj nekog zajedništva, da smo se mi sad svi našli na jednom mjestu i da mi svi sad isto mislimo. Iako, naravno, ni tamo se ne slažeš sa svima, i tamo ima svakakvih ljudi svakakvih ćudi, ali eto. Sam taj osjećaj da nisi sam. To je to. (Doris)

Komuniciranje s istomišljenicima, imao sam jednog prijatelja, a sad ih imam, ne znam, desetak, recimo s kojima sam izmijenio neke poruke, čak sam se vidio s nekima i tako. Komunikacija, eto to. Kao što se uključite u grupu za, ne znam, tulipane, ljubitelje tulipana. Nikakve dublje motive. (Mislav)

Kako se vidi iz posljednjeg citata, dio ovih sugovornika ne smatra da je to važan dio njihovog identiteta, nešto što ih određuje u bitnoj mjeri, nego je to jedan zajednički „interes“ koji se može ili ne mora afirmirati unutar nekog organiziranog djelovanja, ali na temelju komunikacije i druženja s drugima sa sličnim „interesom“ bez nekog dubljeg društvenog angažmana. Sintagma koju je posljednji sugovornik upotrijebio „ljubitelji tulipana“, premda ima afirmativan ton (za razliku od prije spominjanih „anti-koromača“ o kojima govori Lee, 2015:106), slikovito prikazuje sporednost tog pitanja u njegovom konkretnom slučaju, odnosno neistaknutost nereligioznog/ateističkog identiteta. Upravo ova skupina nereligioznih/ateista predstavlja „neaktivnu“ većinu koja prema podacima iz anketnog upitnika čini više od dvije trećine članova. Ova „tiha većina“ na razini svakodnevice nije sigurna kako ispoljiti svoj nereligiozni/ateistički identitet, nije sigurna kome i u kojim situacijama ga treba iskazivati, kao ni koliko na njemu treba inzistirati dok je istovremeno uklopljena u dominantno religioznu sredinu. Odgovore na ta pitanja nastoji pronaći povezujući se sa sebi sličnim pojedincima, uglavnom na neformalnoj razini jer bi i formalno pripadanje značilo veću afirmaciju nereligioznog/ateističkog identiteta, premda to nije pravilo.

Oni koji su se uključili u organizirane oblike djelovanja zbog zaštite svojih vrijednosti zapravo se podudaraju s institucionalnim oblicima djelovanja, a oni koji nastoje pokazati svoju vidljivost promocijom ateizma s kulturalnim.

Potreba organiziranja nereligioznih i ateista

Na pitanje o postojanju potrebe organizirane zajednice nereligioznih osoba i ateista sugovornici, iako svi daju potvrdne odgovore, ipak iskazuju i određenu dozu sumnje. To proizlazi iz već opisane nesigurnosti koja je prisutna kad se radi o iskazivanju nereligioznog/ateističkog identiteta. Manji broj sugovornika, koji su pripadnici neformalnih oblika organiziranja, to i ne smatraju nekakvim (ozbiljnijim) aktivizmom, premda sudjeluju u neformalnim okupljanjima. Uz to, imaju svojevrsan otpor prema formalnijim oblicima organiziranja, iako ih smatraju potrebnima.

A ateizam bi već po definiciji trebalo biti isklizavanje iz tog nekog modela strukturiranog i formalnog djelovanja i štovanja bilo čega, pa i negacije. Ali je u ovoj trenutnoj situaciji u društvu, mislim, potrebna. Podržavam to apsolutno, ali teško bih bio član. (Jakov)

Tako da mislim da je za sad najbolje da ostane ovako kako je, da se okupljamo ovako neformalno, da uživamo u raspravama i diskusijama, mislim da je to ok. S time, naravno da se podigne svijest većine ljudi o nama. (Doris)

Čak i neki članovi formalnih udruga svoje članstvo ne doživljavaju značajnijim oblikom aktivizma i, kao i oni u neformalnim organizacijama, koriste mogućnost „švercanja“. Stoga, iako podržavaju djelovanje organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma jer se svjetonazorski s njima slažu, nisu skloni snažnije se aktivirati i tako razviti kolektivni identitet budući da ni na razini svakodnevnog nisu sigurni kako ispoljiti individualni nereligiozni/ateistički identitet, a kritika religije nije im potpuno prihvatljiva jer nije u skladu s njihovim vrijednostima poštivanja osobnih sloboda. Zbog toga su skloni kritiziranju nastupa koji koriste organizacije, formalnog i neformalnog tipa. Naime, određeni broj sugovornika smatra da se uvijek previše naglašava kontradikcija, čime se izaziva kontraefekt. Prema njima, naglasak bi trebao biti na približavanju dominantnom (religioznom) društvu bez izazivanja ikakvih dodatnih tenzija.

Mislim da je potrebno drukčije neke strategije smisliti kako da se to približi ljudima. Jer ovako samo stvaramo sliku o nama kao ekstremnim okorjelim ateistima koji mrzimo vjernike, koji bi Crkvu uklonili iz društva i koji bi izbrisali... Pa čak su se počeli pojavljivati komentari, koliko je vjerovati komentarima na društvenim mrežama i forumima, da živimo u kršćanofobnom društvu. E, sad su kršćani ugroženi, oni se osjećaju ugroženo. Sad. Eto, mislim da bi trebalo promijeniti taktiku. (Doris)

S druge strane, većina sugovornika iskazuje kako postoji potreba organiziranja kako bi se obranio vrijednosni sustav, zaštitilo nereligiozne/ateiste od diskriminacije i djelovalo u smjeru promocije sekularnosti. Dakle, određena snažnija aktivnost bez obzira kakvog tipa, institucionalna ili kulturološka, nužna je za društvenu promjenu. Kod tih članova prisutan je razvijeni kolektivni identitet.

Naime, ateisti dok nemaju nekakvu svoju zajednicu teško se mogu odupirati ovoj spregi države i Katoličke Crkve kojom se guše građanske slobode i ljudske slobode i nameće se nekakav životni koncept koji je život već odavno pregazio. (Sanja)

Ciljevi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Sugovornici se prema artikulaciji svojih mišljenja o tome koji bi trebali biti osnovni ciljevi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma opet mogu grupirati u dvije osnovne skupine.

Prva skupina smatra da bi osnovni ciljevi trebali biti usmjereni prema unutra, odnosno na zaštitu prava i zaštitu od diskriminacije nereligioznih osoba i ateista temeljenim na načelima sekularnosti.

Pa osnovni cilj je borba za sekularnost, mislim da je to nekakav zajednički nazivnik pod koji se sve to može svesti. Sad, ima tu udruga koje su više zainteresirane za zaštitu prava ireligioznih osoba općenito ili za feministička pitanja, ali svima je onaj zajednički problem i nekakva točka na kojoj se nalazimo, pitanje sekularnosti, onosno svakodnevnog kršenja ustavne odredbe, ali ne samo ustavne odredbe. Dakle, to je vrijednost sama po sebi, ne zato što je u ustavu, nego zato što je to dobro za sve. (Igor)

Druga skupina smatra da bi primarni cilj trebao biti djelovanje usmjereno prema vani, prema edukaciji i približavanju pojava nereligioznosti i ateizma širem društvu.

Osvještavanje ljudi kroz edukaciju, naravno. Ne možda u samom obrazovnom sustavu, nego, ajmo reći, plasirati određenu temu u medije, ili na neki drugi način doprijeti do javnosti, organizirati tribine, predavanja. Možda na taj način pomicati svijest. Možda je u toj sintagmi odgovor, pomicanje svijesti. Ne moraš slušati nekoga samo zato što je autoritet. (Lovro)

S obzirom na ovakve stavove sugovornika o glavnim ciljevima, opet možemo slijediti podjelu na dva osnovna tipa organiziranih oblika, komunalni i asocijativni, koji su identificirani na grupnoj razini.

Problemi u djelovanju organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Određeni problemi koji se javljaju u djelovanju organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma već su opisani na grupnoj razini djelovanja, a prepoznaju ih i sugovornici kao ključne. To se prije svega odnosi na problem financija, odnosno nedostatka sredstava i na problem nazainteresiranosti i neaktivnosti. Činjenica da sugovornici prepoznaju ove probleme kao važne, još jednom potvrđuje da su kao članovi ovih organizacija (više ili manje aktivni) upoznati s djelovanjem organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, odnosno da prate njihov rad i sadržaje koje šalju u javnost.

Osim spomenutih problema, sugovornici upućuju na još neke, koje doživljavaju kao važne iz vlastite perspektive.

Prvi se odnosi na izražen individualizam koji otežava organizaciju i unutar organizacijski dogovor.

Još jedan problem je to što je zajednička poveznica svim tim ljudima nevjerovanje, u svemu drugome mogu imati dijametralno suprotne stavove pa ih je onda vrlo teško i organizirati za bilo što. (Igor)

Drugi problemi odnose se na:

- diskreditaciju od strane šireg društva

Problem je društvo koje ti jednostavno ne da priliku da izađeš. S jedne strane društvo, s druge strane politika koja te uopće ne doživljava, nisi bitan. Budući da si ti manjina, njima manjina nije bitna jer nije glas. Tako da sve ostaje na marginama društva. (Ivan)

- neorganiziranost

Mi smo neorganizirani, mi radimo na sto stvari istovremeno, umjesto da se nečemu posvetimo maksimalno i da nešto konkretno napravimo. (Ines)

- militantan nastup

Fokusiraju se na ono gdje bi mogli zaoštriti situaciju, umjesto gdje bi mogli smiriti situaciju. Ne treba silovati neke akcije koje na kraju, zapravo, opet dižu tenzije u društvu, a ne spuštaju. A ne rješavaju problem, dapače stvaraju kontraefekt kod katolika. (Mislav)

- elitizam nereligiozne/ateističke zajednice

Kad sam se uključio u udругu, shvatio da sam na krivom mjestu. Zašto? Tamo su sve, gotovo sve akademici i njihova izlaganja su slična. [...] I mi imamo jako velike i opširne tekstove. Oni nisu za obične ljude koji bi ih trebali razumjeti. (Josip)

Ovako nabrojani problemi iz perspektive sugovornika velikim dijelom govore i o razlozima zašto se neki od članova aktivnije ne uključe u rad organizacija, odnosno što ih sprječava u izgradnji kolektivnog identiteta. Pitanje svojevrsnog elitizma na koje se odnosi posljednji citat spomenuto je od strane nekoliko sugovornika, uglavnom starije životne dobi ili nešto slabije obrazovanih. Budući da je, na općenitoj razini gledano, ateistička/nereligiozna organizirana zajednica, kako smo vidjeli iz podataka dobivenih anketom iznadprosječno obrazovana, ona se za širu populaciju može doimati kao jedna elitistička grupa koja koristi diskurs koji njima nije blizak. Osim toga, ponovo se javlja već spominjani problem nastupa ili taktike i dojam sveopće neorganiziranosti. Prema tome, dio neaktivnih članova, s jedne strane svjetonazorski podržava

organizacije, prati njihov rad, iskazuje kritike spram religije i Crkve, smatra da je religija „nepotreban ostatak primitivnog čovjeka“ (Marina) i da bi bilo bolje bez nje, a s druge strane, nisu razvili osjećaj kolektivnog identiteta i nisu se u potpunosti identificirali s ciljevima i strategijama (a povremeno ni s diskursom) niti jednog tipa organiziranja.

Uspješnost organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Kad se govori o uspješnosti organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj, većina sugovornika smatra da je u hrvatskom kontekstu taj uspjeh slab i sporadičan. Kao uspjesi se navode otvaranje teme sekularnosti u javnom i političkom prostoru tijekom dvije posljednje izborne kampanje (2016. godine), ukazivanje široj hrvatskoj javnosti na činjenicu da postoje i drugačiji stavovi od dominantne većine, organiziranje nevjerničkih kava koje okupljaju sve veći broj ljudi, razvijanje svijesti o slučajevima diskriminacije na temelju religijske (ne)pripadnosti. Međutim, određeni broj sugovornika smatra (nada se) da će u budućnosti ta uspješnost biti veća.

Pa to je teško procijeniti. Prvo, ove sporadične i različite inicijative, pa onda povezanost u mrežu Ateista i agnostika, to je sve neformalno, to je sve bazirano na volonterstvu i teško je reći koliko mi, zapravo uspijevamo. Radimo proboje i u nekim slučajevima uspijevamo, a u nekim ne uspijevamo. (Sanja)

Puževim korakom. Zbilja. Da, uspješan je, ali ti pomaci su premali. Naravno da su premali, ne možemo ni očekivati više i dobro je da uopće ih ima, da uopće postoje ikakvi pomaci s obzirom na društvo u kojem živimo, na stanje u državi. Ali, mislim da će još dugo pomaci biti premali, još dugo. Prije nego postanu veliki. A postat će veliki. (Lovro)

Ako ništa, ja smatram uspjehom da smo makar nametnuli tu temu u taj neki javni i politički prostor, da kroz zadnje dvije izborne kampanje koje su se dešavale u Hrvatskoj, znači prije izbora Oreškovićeve vlade i prije izbora ove sad Plenkovićeve vlade, dosta je bila prisutna ta priča, znači i na ne prošlom, nego pretprošlom prosvjedu smo, uspjeli to nametnuti u neki politički život da se i u Saboru počelo razgovarati o reviziji Vatikanskih ugovora i o potrebi raskidanja istih. (Ivana)

3.4.3.8 Vjerovanja

Posljednja tema odnosi se na vjerovanja. Strukturirana je od sljedećih kodova:

- vjerovanje u život nakon smrti i više sile
- duhovno iskustvo
- duhovnost
- utjecaj pojedinca na vlastiti život.

Analizom navedenih kodova nastoji se utvrditi može li se kod sugovornika identificirati neki koherentan sustav vjerovanja.

Vjerovanje u život nakon smrti i više sile

S obzirom na sklonost znanstvenim objašnjenjima, kritičkom mišljenju i traženju dokaza, na temelju čega se, prema iskazima sugovornika, i odbacuje tradicionalno religijsko poimanje svijeta, ne iznenađuje činjenica da su svi sugovornici odbacili postojanje duše ili života nakon smrti. Neki to čine s većim uvjerenjem, a neki s manjim ističući kako ne mogu ništa tvrditi jer nemaju dokaza, ali po svemu sudeći smrt za čovjeka znači kraj. Kroz svoja objašnjenja sugovornici otkrivaju materijalističko shvaćanje, koje se temelji na saznanjima prirodnih znanosti.

Dakle, totalno sam materijalistična, mislim da je svijet stvoren od atoma i da je čovjek građen od atoma. Raspast će se u atome i možda jednog dana bude tratinčica, trava, ... Dijelovi mojih atoma raspast će se tko zna gdje. (Mirjana)

Sva prepoznatljiva ljudska kemijska i električna aktivnost prestaje pri smrti, što bi značilo da i čovjek prestaje postojati u bilo kojem smislenom obliku. Ne mogu biti potpuno sigurna u to jer o tome nema znanstvenih dokaza, ali prema onome što znanstvena logika nalaže, prilično sam sigurna. (Marina)

Čovjek se doživljava kao dio prirode, kao jedna životinjska vrsta, koja igrom evolucije ima neke prednosti nad drugim životinjskim vrstama, ali po svojoj biti nije puno od njih različita. Jedini način na koji čovjek može nadživjeti smrt jest upravo u mogućnostima koje ima kao ljudsko biće, a to je mogućnost stvaranja nekih monumentalnih djela ili znanstvenim otkrićima po kojima će ostati poznat i nakon svoje smrti. Upravo iz ove činjenice proizlazi divljenje nereligiozne/ateističke organizirane zajednice prema ljudima koji su na neki način zadužili svijet (umjetnicima, znanstvenicima, dobrotvorima), što možemo vidjeti primjerice u sekularnom kalendaru, ali i kroz svakodnevne objave u grupi Ateisti i agnostici Hrvatske gdje se na dnevnoj razini spominju obljetnice takvih povijesnih osoba.

Mislim da je čovjek životinjska vrsta, dakle pripada u faunu ovoga svijeta, a igrom evolucije ima mogućnost intelektualnog razmišljanja, predviđanja, kontempliranja mogućnosti i nekih drugih tema, što nema ni jedna druga životinja, osim, kako sad neki govore, delfina. Da imamo tehnologiju koju smo dobili zbog toga intelekta, da ćemo jednog dana otići vjerojatno u svemir i tko zna dokle ćemo evoluirati, ali da smo mi, zapravo, jedna životinjska vrsta i da kad umremo, umremo. Ne postoji duša, ne postoji ništa drugo, postoje samo djela koja smo mi ostavili. Mi, zapravo, nastavljamo postojati u razmišljanju onih koji iza nas ostaju. (Mislav)

Nakon smrti? Ništa. Ako nema duše, onda ništa. Umrem i gotovo, umrem. Jedini način da čovjek nadživi samoga sebe je da stvori monumentalno djelo koje će trajati tisućljećima ili da se reproducira. Ne preživljavamo mi, preživljavaju naši geni ili ideje i to je to. (Lovro)

Isto tako, sugovornici odbijaju i vjerovanje u postojanje neke više sile, sudbine ili nečega sličnoga. Jedina viša sila u čije postojanje vjeruju je priroda.

Ne, ne mislim da postoji neka viša sila. Osim prirode, ona je za mene jedina viša sila koja postoji iznad čovjeka. (Petra)

Duhovno iskustvo

Na pitanje o duhovnom iskustvu koje su eventualno imali, sugovornici su nudili različite odgovore. To ukazuje na činjenicu da se duhovnost vrlo različito, gotovo idiosinkratski shvaća. Premda dio sugovornika negira da su ikad imali takvo iskustvo, a dio njih takva iskustva pripisuje nekim izmijenjenim stanjima svijesti (nesvjestici, bolesti, pijanstvu i sl.) ili obmanama uma koje je znanost već protumačila (poput *déjà vu* fenomena), neki duhovna iskustva povezuju s razdobljima religioznosti.

Jesam prije, dok sam sebe smatrala religioznom, ali sad više ne i smatram da i ta iskustva od prije sad mogu protumačiti na racionalan način. Mislim da nisu bila duhovna, samo sam im ja pridavala takva obilježja. (Petra)

Pa evo, imao sam 20 godina iskustva religije i to jest bilo nešto što je mene nosilo, neko nutarnje iskustvo, ako ga mogu tako nazvati. (Mladen)

Određeni broj odgovora, međutim, ukazuje na postojanje određenih iskustava koja bi se mogla nazvati duhovnima, ali nisu vezana uz neko nadnaravno iskustvo, nego uz već spominjane oblike horizontalne transcendencije, koji dublja značenja temelje na svjetovnom iskustvu bez reference na nadnaravno.

Iskustva imam, što bi neki to nazvali tako, ... ali mislim da to nema veze s religijom. Tih trenutaka je bilo, nadam se da će ih biti još i to me čini sretnom. I znam da to doživljavaju i drugi ljudi. Možemo to nazivati duhovnim iskustvom jer ne znam kojim bi drugim terminom to nazvala. Naprosto fali mi pojam. Pa naprosto uživanje u ljepoti prirode, uzgajanju cvijeća, rođenje djeteta, glazba ili umjetnost općenito. (Gordana)

Jesam, jesam. Bilo je to u Zimbabveu, suprug je tamo nešto radio, ja sam išla s njim. Išli smo tamo u jedan nacionalni park. [...] I kad sam se probudila, prva ideja mi je bila, ja sam bila u raj, raj postoji. I ja sam sada umrla i u raj sam jer sam iz kreveta gledala prekrasnu savanu s jezerom oko kojeg su onako

u krug kao ogrlica bile različite životinje, zebre, deve, čak i slon i pili vodu. I to je za mene bio doživljaj raja. (Sanja)

Dakle, veliki životni događaji, priroda i prirodni procesi, kreacije ljudskog duha, pojave su koje izazivaju divljenje i potiču svojevrсно iskustvo duhovnosti. Međutim, radi se o svjetovnim pojavama, koje ne iziskuju utemeljenje u nadnaravnom. Kao što se vidi iz prvog citata, te pojave nazivaju se duhovnima u nedostatku boljeg termina. Jezik religije i duhovnosti „okupira“ na neki način stanja, emocije i doživljaje začudnosti i divljenja, pa se sugovornicima teško izraziti jer izbjegavaju prizvuk religijskog ili nadnaravnog koji takvi pojmovi nose.

Duhovnost

Unatoč čvrstom odbijanju institucionalnih religijskih tradicija, granice duhovnosti i nereligioznosti/ateizma nisu jasne i to je područje koje izaziva interes ili je prihvaćeno od dijela nereligioznih i ateista, o čemu je već bilo riječi. Dakle, duhovnost i duhovne prakse, općenito govoreći, prihvaćenije su od strane nereligioznih osoba i ateista nego institucionalne religije. Uzrok tome zasigurno je veća otvorenost individualizmu (i u tom smislu poštivanju osobnih sloboda) od kolektivističkih oblika tradicionalnih (monoteističkih) religija, te zbog toga nereligiozne osobe i ateisti mogu percipirati veće preklapanje i veću kompatibilnost takvih praksi s vlastitim vrijednosnim sustavom.

Mislim da, kako bih rekla, otvorena sam i neutralna i prema tome. Nije da baš vjerujem u neke regresije i te stvari, ali ne bih to poistovjetila s religijom zato što sam upoznala ljude koje to zanima, koji se bave time, raznim alternativama i koji su puno otvoreniji prema drugim ljudima i neisključivi. (Ana)

Dok to ne preuzima razmjere organizirane religije, dok ne idu od kuće do kuće i ne traže olakšice od poreza zbog toga, u redu je. (Lovro)

Svi sugovornici odbijaju vlastita duhovna vjerovanja koja su vertikalno usmjerena, odnosno ona koja se referiraju na neku nadnaravnu sferu ili neku drugu realnost.

Suštinski se opet vratiš na ono isto - imaš pretpostavljenu stvarnost koja nije... ne respektira realnost, praktički. Imaš ogromnu količinu uvjerenja koja nisu znanost, nisu činjenice. To ne mogu prihvatiti. (Ivan)

No istodobno, nekim je sugovornicima bilo izuzetno važno naglasiti da nereligiozne osobe i ateisti nisu osobe koje su lišene duhovnosti. U ovom slučaju duhovnost se shvaća opet prije svega kao horizontalna i svjetovna, kao ponajprije usmjerena na život u skladu s prirodom, s

humanim načelima u međuljudskim odnosima, s metodama individualnog samounaprjeđenja, čitanjem, učenjem, kontemplacijom, sjećanjima itd. Pri tome je važno naglasiti da svaki pojedinac za sebe pronalazi svoju duhovnost, odnosno po ključu egzistencijalizma pronalazi svoj smisao.

Pa šta ja znam, to je individualno za svakog čovjeka, da nađe nešto. Evo, ja na primjer volim puno čitati, to mi je jako važno. Da pročitam nešto od drugih ljudi što su proživjeli, volim literaturu i to me ispunjava. Mislim, to je jako individualno i jako bitno za svakog čovjeka da nađe neki smisao. (Vedran)

Zaista sam materijalist u onom znanstvenom smislu riječi, naturalist. Nema u meni ništa duhovno, ali ajmo reći da to pokušavam tu grižnju savjesti zašto nisam duhovna kompenzirati, pronalazim svoju duhovnost, koliko god to možda netočno bilo, sagledavanje pojma duhovnosti na taj način, ja tu svoju duhovnost pronalazim u čitanju, filozofije, sociologije i općenito književnosti... U nekakvom učenju, u učenju i iščitavanju različitih tekstova. Tu pronalazim svoju duhovnost i ispunjenost u tom smislu, pa sam, eto, zaključila, možda netočno da svaki čovjek za sebe pronalazi neku razinu duhovnu u nečemu što ga ispunjava, ne mora biti vezano isključivo uz religiju. Da, duhovnost ne mora biti vezana isključivo uz religiju. (Doris)

Moja ideja je svijet bez novca i da svi radimo za opće dobro. I radimo da unaprijedimo sami sebe na nekoj duhovnoj razini. Kažem duhovnoj u smislu da smo nekome pomogli, da smo učinili dobro, da nam je to u stvari plaća, to što smo pomogli zajednici, maci, psiću ili tako nešto. Ja sam vegeterijanac, inače, iz etičkih razloga. Tako, ajmo reći da je to moja duhovnost. Da gledam da su sva živa bića jednaka. (Mario)

Utjecaj pojedinca na vlastiti život

Po pitanju čovjekove autonomije i sposobnosti kontrole vlastitog života, dio sugovornika smatra da je svaki čovjek „kovač vlastite sreće“, odnosno da je njegov utjecaj na vlastiti život prilično velik. Uz slučajne okolnosti, na koje nitko ne može utjecati, svaki pojedinac samostalno donosi odluke i u tom smislu ne postoji nikakva predeterminiranost života.

Pa, apsolutno. Ne vjerujem u nikakve sile, eventualno slučajnosti. Ali, slobodnom voljom odlučujemo i to je to. Ništa ne utječe na moj život osim mene samog. (Vedran)

Međutim, u skladu sa znanstvenim pogledom na svijet, čovjek i njegov život stavlja se u jedan širi kontekst, u kojem je određen objektivnim okolnostima (društvom, sredinom, materijalnim i fizičkim uvjetima) i vlastitim geneskim predispozicijama (fizičkim i psihičkim) koje imaju deterministički učinak i usmjeravaju život i odluke pojedinca. U tom smislu, sugovornici razvijaju jedan filozofski stav prema ovom pitanju, ali odbacuju bilo kakvu mogućnost predodređenosti koja bi proizlazila iz činjenica koje nisu dio materijalne ili fizičke stvarnosti.

Postoji fizikalni zakon koji me vodi, postoje endokrinološki, postoji psihologija koja me vodi i u tom smislu ja nemam prevelikog utjecaja. (Lovro)

Tako da mislim da nitko od nas nema apsolutnu kontrolu, sve su naše odluke proizvod i nas samih i okoline. I, ako ćemo iskreno, i u onog fizičkog i kemijskog načina na koji svijet funkcionira, priroda, i to je moralo nekako utjecati na naše odluke. Tako da apsolutnu kontrolu nitko nad svojim životom nema. (Doris)

3.4.3.9 Tipovi nereligioznih/ateista

Budući da su se kroz analizu kvalitativnog istraživanja nereligioznosti/ateizma na individualnoj razini, iskristalizirale neke razlike između sugovornika, moguće je na ovom mjestu ponuditi i njihovu tipizaciju. Kriterij ove tipologije neće biti sama pojava, razvoj, uzroci i sadržaj nereligioznosti/ateizma (iako bi se i ona možda mogla izvesti), nego odnos prema organiziranom obliku nereligioznosti i ateizma, odnosno (ne)razvijenost kolektivnog identiteta. Budući da se i kroz individualne intervjuje u gotovo svim segmentima moglo slijediti temeljnu podjelu na kulturalni i institucionalni oblik organiziranja, ove dvije kategorije se logično nameću kao dva tipa kolektivnog identiteta nereligioznosti/ateizma. Uz njih se javlja još jedna kategorija. Dakle, uz institucionalne i kulturalne možemo razlikovati i distancirane nereligiozne/ateiste.

Institucionalni nereligiozni/ateisti odnose se na one koji pristaju uz ciljeve, način organizacije i strategije institucionalnih oblika organiziranja i razvili su kolektivni identitet koji promiču ove organizacije. Prema tome naglašavaju pozitivne vrijednosti, smatraju se dijelom manjine i teže uklapanju u širu društvenu strukturu. Često zauzimaju poziciju indiferentizma prema religiji i usmjeravaju se na pitanje sekularnosti kao temeljnog cilja. Ateizam kod ove skupine prije svega proizlazi iz jednog dubljeg i sveobuhvatnijeg filozofsko-etičkog sustava.

Kulturalni nereligiozni/ateisti su oni koji pristaju uz ciljeve, način organizacije i strategije kulturalnih oblika organiziranja, odnosno razvili su kolektivni identitet specifičan za taj tip organizacija. Oni naglašavaju više razlike u odnosu na šire društvo i smatraju da treba pojačati vidljivost nereligioznosti i ateizma. Često zauzimaju pozicije antiteizma i usmjeravaju se na promociju svojih stavova, na individualnoj, ali i na grupnoj razini (kroz skupove, proteste, okupljanja).

Distancirani nereligiozni/ateisti su skupina koja, premda pokazuje interes za pripadanjem organizaciji, nije razvila osjećaj pripadnosti i osjećaj kolektivnog identiteta. Na

taj način ne može potpuno pristati niti uz jedan tip organiziranog djelovanja te je sklona kritiziranju ciljeva i aktivnosti. Iako su distancirani nereligiozni/ateisti zapravo članovi organizacija (dakle na individualnoj razini imaju razvijen nereligiozni/ateistički identitet), ostaju rezervirani i neaktivni. Ovaj tip iskazuje zanimanje za organizacije (i zato im se priključuje) jer na razini svakodnevnog života nije siguran kako ispoljiti svoj identitet uz istovremeno izbjegavanje konflikta. Najčešće se priključuju organizacijama kako bi pronašli grupu istomišljenika. Distancirani tip uglavnom prakticira metodu „švercanja“ pristajući načelno uz ciljeve organiziranih oblika nereligioznosti/ateizma, ali bez intencije da se jače angažira. Članstvo je samo nominalni podsjetnik i veza s nereligioznom zajednicom koja se ne realizira na razini svakodnevnog života. Premda ističe kako želi pripadati grupi, odnosno nastoji na neki način razvijati i afirmirati nereligiozni/ateistički identitet priključujući se organiziranim oblicima djelovanja, u prvi plan ističe kritike te ostaje razočaran i u društvenom smislu nezadovoljan. Budući da se nereligiozna/ateistička organizirana zajednica, a često i aktivizam u tom smislu percipiraju kao (djelomično) negativni, ne dolazi do razvoja kolektivnog identiteta.

4. RASPRAVA I ZAKLJUČAK

Cilj ovog rada je, polazeći od izložene teorijske literature, holistički analizirati i interpretirati pojave organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Premda je rad usmjeren na karakterističnu populaciju nereligioznih osoba i ateista (članove organizacija), ipak ukazuje na neke elemente koji bi mogli u budućnosti poslužiti za izradu instrumentarija za analizu i izvođenje tipologije na općoj populaciji nereligioznih/ateista u Hrvatskoj. S obzirom na osnovno teorijsko utemeljenje rada u Campbellovoj (1971a, 1971b) sociologiji nereligioznosti i politikama identiteta (Cimino i Smith, 2007, 2010, 2014; Smith, 2010, 2013) u radu su se nastojale povezati različite društvene razine na kojima se očituje relacijska i reaktivna priroda religioznosti i nereligioznosti/ateizma koja je istovremeno određena (objektivnim) društvenim strukturama ili društvenom regulacijom religije i subjektivnim djelovanjem pojedinačnih aktera. Iako je predmet ovoga rada upravo nereligioznost kao reaktivna pojava, to nikako ne znači da se ona ne javlja i kao zasebna autonomna pojava, te se tako može i analizirati.

Iz ovakvog teorijskog polazišta, a s obzirom na cilj istraživanja, analiza promatrane pojave obuhvatila je institucionalnu, grupnu i individualnu razinu, te uvjetovala korištenje mješovite metodologije.

S obzirom na temeljnu hipotezu od koje se polazi - da društveno reguliranje religije, u socijalističkom i u postsocijalističkom kontekstu hrvatskog društva, utječe na društveni položaj nereligioznih građana i ateista, u radu su najprije izloženi podaci empirijskih istraživanja nereligioznosti i ateizma iz obaju navedenih razdoblja. Pozicije religioznosti, s jedne strane, i nereligioznosti i ateizma, s druge strane, promijenile su svoju društvenu poželjnost s promjenom društveno-političkog sustava, odnosno nereligioznost i ateizam su iz društveno preferiranih i konformističkih pozicija postale nepoželjne i nekonformističke. I empirijski podaci iz ovih dvaju razdoblja ukazuju na promjene udjela religioznih i nereligioznih/ateista ovisno o promjeni društvene pozicije (ne)religioznosti budući da je primjetan porast broja religiozno orijentiranih, kao i pad nereligiozno orijentiranih. Međutim, treba napomenuti da je hrvatsko društvo ipak bilo uvijek dominantno religiozno, kao i da pojave nereligioznosti i religioznosti nikad nisu jednoznačne budući da podaci ukazuju na miješanje njihovih elemenata na svim dimenzijama religioznosti. Prema tome u socijalističkom, kao i u postsocijalističkom razdoblju dio nereligioznih/ateista konfesionalno se opredjeljuje, dolazi iz obitelji unutar koje su primili vjersku poduku, iskazuju visoku razinu konfesionalnog pripadanja svojih roditelja, pokazuju da postoji prisutnost (premda ispod 10%) vjerovanja u Boga i religijskih praksi

(odlazaka u crkvu) te nešto učestalija pojava slavljenja vjerskih blagdana u obitelji. Drugim riječima, religioznost i nereligioznost nisu jasno odijeljene, nego supostoje jedna uz drugu i (re)kombiniraju se na različite načine te ispunjavaju različitim sadržajima. Dakle, prisutna je snažna kulturološka i tradicionalna vezanost uz religiju (katolicizam) i kod nereligioznih/ateista. Taj podatak dodatno mogu potkrijepiti nalazi dobiveni na uzorku članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj. Prema njima 10% konfesionalno opredjeljuje, oko 5% samoidentificira kao religiozni, više od polovice ih je odgajano u katoličkoj vjeri, oko dvije trećine katolika je pohađalo vjeronauk i oko polovice ima sve sakramente.

Budući da, dakle, na razini opće populacije (uz određene promjene udjela religiozno i nereligiozno orijentiranih) religioznost i nereligioznost ostaju nehomogene, djelomično poklapajuće pojave, može se zaključiti da je osnovni problem koji izaziva mobilizaciju i organiziranje nereligioznih/ateista način društvenog uređenja religije, odnosno javna uloga religije. Regulacija religije na državnoj (institucionalnoj) razini provodi se Ustavom, zakonima (Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica) i pojedinačnim ugovorima s vjerskim zajednicama (Ugovori RH sa Svetom Stolicom ili Vatikanski ugovori i ugovori o pitanjima od zajedničkog interesa RH s drugim vjerskim zajednicama). S obzirom da se prema Ustavu RH odnosi crkve i države uređuju prema modelu separacije uz istovremenu kooperaciju u određenim područjima djelovanja, i da je u praktičnom smislu taj model proveden potpisivanjem Vatikanskih ugovora najprije s Katoličkom Crkvom, te da je u javne škole i prije potpisivanja ovih ugovora uveden konfesionalni (katolički) vjeronauk kao nastavni predmet, organizacije nereligioznih osoba i ateista (kao i pojedinci) ističu kako je na taj način Katolička Crkva stavljena u povlašteni položaj. Taj dojam pojačava činjenica da je Zakon o pravnom položaju vjerskih zajednica donesen tek 2002. godine i da je, zbog dodatnih uvjeta koje propisuje kao potrebne za registraciju novih vjerskih zajednica (što kasnije uvjetuje potpisivanje pojedinačnih ugovora vjerskih zajednica i RH kako bi ostvarile određene povlastice koje ima Katolička Crkva) pridonio općem dojmu hijerarhiziranja vjerskih zajednica.

Kao poseban problem koji proizlazi iz zakonodavnog reguliranja religije nameće se provedba nastave konfesionalnog vjeronauka u javnim školama. Premda je izborni predmet, vjeronauk se iz perspektive organizacija nereligioznih osoba i ateista, kao i nekih drugih građana (ne nužno nereligioznih i ateista) smatra oblikom diskriminacije učenika koji ga ne pohađaju u osnovnim školama. Zbog toga se pitanjem vjeronauka bave udruge reagirajući pravnim metodama (Protagorina tužba zbog diskriminacije protiv Ministarstva znanosti,

obrazovanja i sporta RH iz 2013. godine). Članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma percipiraju pitanje vjeronauka kao jedno od ključnih problema svog nejednakog položaja, pri čemu njih 58,8% smatra da djecu u javnim školama nije uopće potrebno poučavati religiji ili religijama, a 38,7% smatra da bi trebalo uvesti predmet religijske kulture umjesto konfesionalnog vjeronauka. Na razini pojedinaca, članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma, međutim, premda su načelno izrazito protiv vjeronauka u javnim školama, praktično se prilagođavaju okolini iz konformizma ili zbog vlastitih vrijednosnih stavova o slobodnom odgoju pri čemu se djeci prepušta odluka o svojim religijskim uvjerenjima. Pri tome su osobe koje su i same pohađale vjeronauk sklonije postupiti konformistički, nadajući se da će kod djece odgojem razviti kritički način razmišljanja koji će u budućnosti dovesti da i oni, sami za sebe, odbace religijska uvjerenja. S druge strane, kod nekih roditelja pitanje vjeronauka u javnim školama izaziva snažniji angažman unutar organizacija i veće zalaganje za odvajanje religije i obrazovnog sustava.

Osim pitanja vjeronauka, društveno reguliranje religije, koje iz percepcije nereligioznih građana i ateista hijerarhizira vjerske zajednice i u povlaštenu položaj stavlja Katoličku Crkvu djeluje i na javni diskurs, politizaciju (ne)religioznosti i ateizma te omogućuje sveprisutnost religije i religijskih simbola (u javnom prostoru, medijima, obrazovanju). Na taj način nereligiozne osobe i ateisti smatraju da se katoličke religiozne vrijednosti „nameću“ kao univerzalne. Prema tome, jedan od najvažnijih uzroka percepcije svog položaja kao nejednakog i diskriminiranog (znatno lošijeg od osoba s religioznim svjetonazorom) proizlazi iz dojma vlastitog vrijednosnog sustava kao ugroženog, što potiče mobilizaciju i nastojanje da se „sekularno svete“ vrijednosti (osobna sloboda, jednakost, kritičko mišljenje) aktivno promiču u društvu. Dobiveni podaci ukazuju da gotovo 85% članova organizacija nereligioznih osoba/ateista smatra da je njihov položaj lošiji u odnosu na religiozne građane. Isto tako utvrđeno je da postoji statistički značajna pozitivna korelacija između dojma nejednakosti/diskriminiranosti i jačeg angažmana unutar organizacije, a ispitanici ističu kao najvažniji razlog svojeg uključivanja u organizacije nastojanje da se obrane prava nereligioznih osoba i ateista.

Nadalje, dojam da su u nejednakom/diskriminiranom položaju očituje se i kroz selekciju osoba kojima se nereligiozni/ateistički identitet iskazuje, odnosno članovi organizacija nereligioznih osoba/ateista nisu potpuno slobodni u iskazivanju svojih stavova, a najčešće ih dijele s partnerom i prijateljima, odnosno s bliskim osobama.

Ovi podaci potvrđuju hipotezu da je pojava organiziranja nereligioznih osoba i ateista povezana s njihovom percepcijom vlastitog položaja u suvremenom hrvatskom društvu kao nejednakog i diskriminiranog.

Organizacije nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj svoju misiju zasnivaju na „sekularno svetim“ vrijednostima koje bi trebale biti temelj na kojem se, prema njihovom mišljenju, zasniva društvena struktura. Sve organizacije locirane su u velikim urbanim sredinama (najviše njih u Zagrebu i po jedna u Rijeci i Osijeku), osim *Facebook* grupe Ateisti i agnostici Hrvatske koja je *online* oblik organiziranja, no koja teži konkretiziranju u fizičkom obliku kroz organiziranje redovitih neformalnih sastanaka geografski disperziranih po Hrvatskoj. Po pitanju načina na koji treba djelovati kako bi se vlastiti položaj u društvu promijenio (i promovirale „sekularno svete“ vrijednosti) dolazi do razlikovanja među organizacijama nereligioznih osoba i ateista s obzirom na oblik organiziranja, osnovne ciljeve, aktivnosti, strategije, grupnu dinamiku itd. te ih možemo podijeliti na institucionalne i kulturalne. Premda se međusobno razlikuju po nekim karakteristikama, sve organizacije su izrazito kooperativne međusobno.

Institucionalne organizacije su uglavnom formalnog tipa (s čvrstom unutarorganizacijskom strukturom) i okupljaju relativno mali broj članova koji su međusobno čvršće povezani i češće (posredno i neposredno) kontaktiraju, što potiče veću aktivnost članstva, kao i dulje zadržavanje u organizaciji. U skladu s tim češće žive u okolini koja zna za njihove stavove. U odnosu na kulturalni tip organizacija članstvo je u statistički značajnijoj mjeri starije, iz zagrebačke regije, manje religiozno odgajano unutar obitelji, na političkoj ljestvici pozicioniranije više lijevo od centra, te svoj društveni položaj smatra lošijim. Ove organizacije kao svoje ciljeve ističu afirmaciju pozitivnih („sekularno svetih“) vrijednosti nastojeći tako pokazati da se nereligioznost i ateizam ne svode samo na negaciju religijskoga, nego mogu imati i pozitivan sadržaj. S obzirom na aktivnosti kojima se najviše bave usmjerene su na zaštitu prava nereligioznih osoba i ateista, njihovo međusobno povezivanje, edukaciju i sl., odnosno primarno su usmjerena na vlastitu zajednicu, što ih čini komunalnim tipom organizacije u Campellovom smislu. Osnovne strategije koje su prisutne u radu ovog tipa organizacija uključuju religijsku mimikriju, upotrebu manjinskog diskursa i „zamagljivanje“ granica između nereligioznosti/ateizma i duhovnosti. Religijska mimikrija odnosi se na subverzivne postupke unutar kojih se za različita ponašanja, događaje, artefakte preuzima religijska forma, ali se sadržaj zamjenjuje nereligioznim (ideja preregistriranja u zajednicu

uvjerenja koja bi bila jednakopravna vjerskoj zajednici, sekularni kalendar po uzoru na katolički itd.) što ih čini bliskim supstitucionalističkim organizacijama. Iako je percepcija diskriminiranosti prisutna kod oba tipa, institucionalne organizacije više koriste manjinski diskurs kako bi ojačali unutargrupnu solidarnost. Brisanje granica nereligioznosti/ateizma i duhovnosti nadalje ukazuje na nastojanje da se nereligioznost i ateizam afirmiraju u pozitivnom tonu, pri čemu se zapravo želi ukazati da odbacivanje religije ne znači odsustvo duhovnosti. Članovi organizacija stoga na različite oblike duhovnosti gledaju pozitivnije nego na institucionaliziranu religiju, iako sami odbacuju vjerovanje u transcendentalnu stvarnost. Međutim iskazuju kako je prisutna duhovnost kao vlastita potraga za smislom, drukčija za svakog čovjeka. Ova duhovnost horizontalno je usmjerena (Luckmannova niska razina transcendencije), a shvaća se kao duboki osjećaji začudnosti i divljenja prema kreacijama ljudskog duha, prirode, osjećajima povezanosti s ljudima i drugim živim bićima. Korištenjem navedenih strategija djelovanja ovaj tip organizacija kolektivni identitet gradi više nalik supkulturi odnosno zajednici koja postoji unutar dominantne. Stoga nastoji ojačati unutargrupnu solidarnost koristeći manjinski diskurs i pozivajući se na svoj ugroženi status, ali i djelujući s ciljem inkluzije u šire društvo isticanjem pozitivnih vrijednosti i vjerovanja.

Kulturalni tip odnosi se više na neformalne oblike organizacija. Članstvo ovog tipa organizacija je brojnije, ali slabije međusobno povezano, imaju labavu strukturu, bez hijerarhije i čvršće unutarorganizacijske strukture. Članovi su mlađi, a duljina članstva kraća (ali je i priljev novih članova veći), imaju manje aktivnih i više podupirućih članova, svoj položaj smatraju manje nepovoljnim nego što to smatraju članovi institucionalnih organizacija. Osim toga manje su aktivni, odnosno skloniji praksi „švercanja“, te su češće unutar obitelji imali vjerski odgoj. U skladu s tim češće žive u okolini koja ne zna za njihove stavove. Kad govorimo o ciljevima ovog tipa organizacija oni se uglavnom odnose na politička pitanja (revizije ili raskida Vatikanskih ugovora), dakle djeluju više ofanzivno i negacijski, te više „prema van“ ili asocijativno (javna okupljanja, mijenjanje društvene regulative religije). Prema strategijama koje koriste u svom djelovanju sličniji su novom društvenom pokretu, odnosno njegovom začetku ili dijelu šireg novog društvenog pokreta koji, iako uključuje nereligioznost/ateizam kao svoju značajnu sastavnicu, ima mnogo šire tendencije. Taj je pokret utemeljen na zajedničkom identitetu koji djeluje unutar određenog društvenog konteksta nastojeći ga mijenjati iznutra. Najčešće strategije se odnose na formiranje interpretativnih paketa, povezivanje oprečnih poruka s općeprihvaćenim kulturalnim idejama i pretvaranje negativnih u pozitivne konotacije. Formiranje interpretativnih paketa odnosi se na prikazivanje određenih

ponašanja kao problematičnih pri čemu se nudi uobičajena forma u kojoj religija i Crkva odudaraju od onoga što se predstavlja kao moralno ili vrijednosno ispravno. Povezivanjem oprečnih poruka s općeprihvaćenim kulturalnim idejama odnosi se prije svega na nacionalnu ikonografiju i njeno usvajanje unutar vlastite zajednice kako bi se dekonstuirala uobičajena poveznica Hrvata-katolika. Pretvaranje negativnih u pozitivne konotacije odnosi se na isticanje načela sekularnosti kao općenite vrednote za koju se može zalagati široki spektar društva jer je dovoljno neutralna, čime se nastoji postići veća potpora u društvu. Dakle, ovaj tip organizacija svoj kolektivni identitet gradi na strategijama koje su usmjerene stjecanju šire društvene potpore kako bi se onda izazvale promjene samog društva.

Ovakvom tipizacijom organizacija potvrđena je hipoteza da se organizacije nereligioznih/ateista međusobno razlikuju s obzirom na rasprostranjenost, stupanj organiziranosti, aktivnosti te grupnu dinamiku.

Više od 90% članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma samoidentificiraju se kao nereligiozni, a budući da ih više od pola iskazuje kako su imali (barem djelomičan) katolički odgoj unutar obitelji, može se pretpostaviti da su svoj nereligiozne/ateističke stavove (odnosno identitet) razvili kasnije. Čimbenici koji su najviše utjecali na to odnose se na javno djelovanje i ulogu religije i Crkve, odnosno, kako je već spomenuto, percepciju da je (temeljem svog privilegiranog društvenog položaja) Katolička Crkva u mogućnosti nametnuti drukčiji vrijednosni sustav od onog koji članovi organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma drže prihvatljivim.

Gotovo polovica članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma kao pojam svoje primarne samoidentifikacije koriste pojam ateista, premda se njegovo shvaćanje i definiranje razlikuje od pojedinca do pojedinca. Ovi podaci potvrđeni su i kroz provedbu intervjua. Kao sekundarni pojam javlja se pojam sekularista koji nije učestal u svakodnevnoj komunikaciji i možemo reći da je ograničen u velikoj mjeri na upotrebu unutar organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma. Prihvaćenost ovog pojma kao vlastitog identifikatora, makar i sekundarnog, ukazuje da je kod dijela članova razvijen osjećaj pripadnosti ovoj zajednici (pa i kolektivni identitet) budući da je upravo isticanje ostvarenja načela sekularnosti strategija koju (kulturalne) organizacije koriste, dakle on dolazi iz same zajednice. Istovremeno, ovaj je pojam kod pojedinaca preciznije definiran i uključuje manja odstupanja od primarno korištenog ateizma.

Članovi organizacija, osim što odbacuju vjerovanje u Boga, odbacuju i alternativna vjerovanja, praznovjerja i vjerovanja u okultne pojave. Međutim utvrđeno je kako su prihvaćanju okultnih vjerovanja (koja obuhvaćaju kombinaciju alternativnih vjerovanja i praznovjerja koja proizlaze iz pučke religioznosti) nešto sklonije mlađe osobe, što bi moglo ukazivati da, iako odbacuju institucionalne religijske doktrine, u određenoj (maloj) mjeri zadržavaju interes za transcendentno prisutno u ukorijenjenim tradicionalnim pučkim praznovjerjima i alternativnim vjerovanjima.

Ovi podaci potvrđuju hipotezu da se članovi organizacija nereligioznih osoba i ateista međusobno razlikuju s obzirom na porijeklo, vrstu, sadržaj, strukturu i razvoj nereligioznosti/ateizma.

Govoreći o socio-demografskim karakteristikama nereligioznog i ateističkog dijela populacije, obrazac utvrđen u socijalističkom razdoblju ne mijenja se previše i, zapravo, potvrđuje podatke inozemnih istraživanja: nereligiozni i ateisti su više muškarci nego žene, mlađe osobe, višeg stupnja obrazovanja, oni iz urbanih sredina i s višim položajem unutar društvene strukture. Usporedi li se uzorak članova organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma s ovim obrascem, može se zaključiti kako se poklapa prema svim karakteristikama, osim što su žene zastupljene nešto više od muškaraca.

Analizom prihvaćanja vrijednosti utvrđeno je da se one tradicionalnog tipa (patrijarhalnost, konzervativizam, autoritarnost, etnocentrizam) odbacuju, a da se prihvaćaju liberalne, odnosno „sekularno svete“ iskazane kao poštivanje osobnih sloboda pojedinca i sekularnosti (kao preduvjeta za ostvarenje osobnih sloboda) pri čemu u odbacivanju prvih i prihvaćanju drugih nema statistički značajne razlike među članovima, bez obzira na vrstu i oblik organizacije kojoj pripadaju.

Ovi podaci potvrđuju hipotezu da se članovi organizacija nereligioznih osoba/ateista razlikuju od religioznih i nereligioznih dijelova populacije s obzirom na svoja socio-demografska i socio-kulturna obilježja.

Iz utvrđenih podataka da je dio članova nereligioznih/ateističkih organizacija imao religiozan odgoj unutar obitelji proizlazi **istraživačko pitanje koje se odnosi na porijeklo nereligioznog/ateističkog identiteta na individualnoj razini**. Iskazi sugovornika ukazuju kako se razvoj tih identiteta razlikuje. Za one sugovornike koji su imali snažniji religiozni odgoj i one koji ukazuju na duboka osobna religiozna iskustva i razdoblja iskrene religioznosti, može

se pretpostaviti da su prošli proces religijske dekonverzije. Dio ispitanika u iskazima iznosi da su, premda se nikad nisu osjećali religioznima, u određenoj fazi života pokazivali interes za religiju i nastojali je upoznati (pa čak i vjerovati). Do razmimoilaženja s religijom i Crkvom uglavnom dolazi zbog neslaganja na vrijednosnom planu, na što upućuju podaci dobiveni anketom kao i intervjuima. No tu se može zamijetiti i još jedna zanimljivost, a to je da, premda su vrijednosna pitanja u najvećem broju slučajeva uzrok odbacivanja religije, ona se u iskazima sugovornika stavljaju u drugi plan, a razvoj vlastitog nereligioznog/ateističkog identiteta nastoji se prikazati kao intelektualni put koji se temelji više na odbacivanju religije na osnovu netočnih činjenica i logične nekonzistentnosti (zbog utjecaja znanosti, obrazovanja, čitanja autora novog ateizma i sl.). Ovakav postupak, međutim, i nije toliko neočekivan, budući da se više od emotivnog (i vrijednosnog) cijeni intelektualno, odnosno „konkretne“ znanstvene činjenice proizašle iz kritičkog promišljanja. Religija (ne samo kulturalno dominantna) se shvaća kao intrigantan i fascinantan ljudski fenomen i nezaobilazni dio kulture i baštine kojemu sugovornici prilaze iz znanstvene perspektive. U skladu s idejama novog ateizma smatra se ostatkom primitivnog čovjeka, odnosno nečim što je čovječanstvo na ovom stupnju svog razvoja trebalo prevazići. Dio sugovornika stoga iskazuje čuđenje kako ljudi mogu vjerovati, osobito kad se radi o znanstvenicima koji predstavljaju za njih vrhovni intelektualni autoritet.

Poseban utjecaj na formiranje individualnih, ali i kolektivnog nereligioznog/ateističkog identiteta predstavlja utjecaj novog ateizma. I sama pojava organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj koincidira sa zamahom novog ateizma (u Velikoj Britaniji i SAD-u) i moglo bi se pretpostaviti, s obzirom na popularnost koji ovi autori uživaju među članovima, da je to bio poticaj za organiziranje, premda se to nigdje izriječno ne spominje. Utjecaj novog ateizma očit je i u nekim drugim elementima organiziranog djelovanja u Hrvatskoj (pojava inicijative Nisam vjernik 2011. godine otprilike kad je i Britanska humanistička organizacija uoči britanskog popisa stanovništva 2011. imala sličnu kampanju, pokušaj provedbe Ateističke autobusne kampanje u Zagrebu 2009. godine po uzoru na britansku, organiziranje Skeptika u pubu i Skupa razuma, tiskanje knjige *Humanizam za djecu* po uzoru na američku *Humanism for kids*, organiziranje proslave Festivusa itd.). Veliki utjecaj novog ateizma primjetan je i na individualnoj razini budući da su članovi organizacija dobro upoznati s ovim autorima i knjigama. Ističu kako je upravo literatura novog ateizma verbalizirala njihove stavove i dala im alternativu, te tako (djelomično) utjecala na formiranje njihovog nereligioznog/ateističkog identiteta.

S obzirom na već utvrđeno vrijednosno neslaganje organizacija nereligioznih osoba i ateista (i članova samih) s religijom i Crkvom, **istraživačko pitanje kakav je stav članova prema dominantnoj religiji i Katoličkoj Crkvi u Hrvatskoj, odnosno koje su točke prijepora**, podupire dobivene podatke. Odnos članova organizacija nereligioznih osoba i ateista prema religiji i Crkvi opet odražava temeljni sukob. Osim toga, premda se shvaća i prihvaća velika uloga Crkve u hrvatskoj povijesti i u procesu formiranja nacije, a dio sugovornika ističe svoj nacionalni identitet s određenim ponosom, ostali nacionalnost ne shvaćaju kao istaknuti dio svog identiteta, niti ga posebno cijene, budući da je to identitet koji je pripisan, a ne stečen. Stoga i povezivanje nacije i religije, odnosno percipiranu nacionalnu opredijeljenost Crkve u Hrvatskoj doživljavaju izrazito negativno. Crkva se među sugovornicima percipira kao bogata i moćna institucija, koja se odmaknula od svog izvornog poslanja, ali i samim time postala nemoralna. Stoga se često žele pozicionirati kao „drukčiji od“ religije. Budući da je vrijednosni i moralni sustav nereligioznih osoba i ateista, kao i identitet koji iz njih proizlazi, ukorijenjen u znanosti i kritičkom promišljanju, sugovornici intuitivno ukazuju na temeljno neslaganje religije i znanosti, pri čemu se svrstavaju na stranu znanosti.

Utvrđena selektivnost u iznošenju vlastitog nereligioznog/ateističkog identiteta usmjerila je **istraživačko pitanje kako se taj identitet prezentira na razini svakodnevnog života i u društvenim odnosima**. Premda sugovornici iskazuju kako njihov nereligiozni/ateistički identitet nije predstavljao izvor diskriminacije, ipak se zamjećuje oprez pri iskazivanju tog identiteta, što upućuje da nosi određenu dozu stigme. Sugovornici su svjesni svog stigmatiziranog identiteta te stoga biraju situacije u kojima ga iskazuju. Bliski društveni odnosi (partnerski i prijateljski) uglavnom ne predstavljaju problematične situacije, međutim izvan tog kruga sugovornici iskazuju kako vrlo pažljivo procjenjuju situacije koje bi mogle biti problematične. Upravo zato i smatraju kako je kod izbora partnera ili partnerice nereligioznost/ateizam izrazito bitna, dok kod ostalih (pa i bliskih prijatelja) nije. Naime, nereligiozni/ateistički identitet kod svih drugih veza, osim partnerske može se ne iskazivati. Partnerska veza je drukčija zbog odgoja djece, budući da religiozni odgoj nije moguća opcija. Odgoj djece kod sugovornika treba odražavati prijenos „sekularno svetih“ vrijednosti, a religija nije u skladu s tim. Stoga se oko tog pitanja sugovornici čvršće pozivaju na svoj nereligiozni/ateistički identitet.

S obzirom na odnos članova prema organizacijama, odnosno postoji li razvijeni kolektivni identitet kod članova nereligioznih/ateističkih organizacija utvrđuje se kod dijela ispitanika postojanje razvijenog kolektivnog identiteta prisutnog u svim njegovim elementima: emocijama (osjećaju „drugotnosti“, diskriminiranosti, nejednakosti, ugroženosti vlastitih „svetih“ vrijednosti itd.), mreži unutargrupnih veza (unutar koje se dijele značenja kao i simboličkih artefakti kao što su naljepnice, kalendari, knjige itd.) i prihvaćanju zajedničkih kognitivnih definicija (u vidu ciljeva, strategija, aktivnosti). Članovi koji imaju razvijen osjećaj kolektivnog identiteta dijele se na dvije skupine, oni koji su razvili kolektivni identitet institucionalnog i oni koji su razvili kolektivni identitet kulturalnog tipa. S druge strane postoji i distancirani tip koji ne razvija osjećaj pripadnosti ni kolektivnog identiteta. Mogući razlozi koji priječe razvoj kolektivnog identiteta odnose se na:

- nereligiozni/ateistički identitet nije istaknuti identitet (nego posljedica šireg filozofsko-etičkog sustava pojedinca);
- zbog internalizirane stigme nastoje se izbjeći neugodne situacije i problemi (eventualna diskriminacija);
- premda se pokazuje interes za afirmiranje nereligioznog/ateističkog identiteta od strane organizacija ne pruža se model po kojem bi se to trebalo napraviti i za te svrhe se onda koriste strani modeli (novi ateizam);
- elitizam unutar organizacija, odnosno diskurs koji nije dovoljno općenit ni primjeren za stjecanje šire potpore;
- nejasne poruke od strane organizacija;
- slaba organiziranost;
- neslaganje s taktikom organizacija (karakterizira se kao militantna) koja se protivi vrijednosnom sustavu nenametanja i poštivanja osobne slobode;
- usmjerenost organizacija na pitanje „sekularnih svetih“ vrijednosti, iako djeluje na omasovljenje potpore, utječe i na stavljanje nereligioznog/ateističkog identiteta u drugi plan.

Rad ukazuje na probleme koji proizlaze iz društvene regulacije religije koji se na grupnoj i individualnoj razini očituju kao percepcija diskriminiranosti osoba s nereligioznim/ateističkim identitetom, odnosno opisuje sociološke aspekte (nastojeći povezati mikro i makro pristup) organiziranja nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj. Usmjerenost na razvoj kolektivnog identiteta kao resursa za mobilizaciju članstva i stjecanje šire društvene potpore ukazuje na

potencijal nereligioznih/ateističkih organizacija da se formiraju kao novi društveni pokret, ako uspiju prevladati naznačene probleme na individualnoj, kao i na kolektivnoj (grupnoj) razini. Zaključci rada, osvjetljavajući nereligiozni/ateistički identitet na individualnoj i grupnoj razini, njegovo porijeklo, razvoj, sadržaj i oblike mogu doprinijeti analizi i objašnjenju problema koji se u hrvatskom javnom prostoru vezuju uz odnos religioznosti i nereligioznosti i ova pitanja odvojiti od političke pozadine u koju su ukorijenjeni kako bi ih smjestila u širi vrijednosni kontekst iz kojeg proizlaze. Istovremeno, izazov prihvaćanja i promicanja prava (nereligioznih) manjina od strane šireg društva, kao i tendencija da se to društvo mijenja (od strane malobrojne manjine) označava kretanje prema demokratski(ji)m vrijednostima i principima. Pri tome na društvu, kao i na manjini, leži odgovornost da pronađu načine kako uključiti i poštivati pravo na različitosti u skladu s temeljnim načelima demokratskog etosa.

POPIS LITERATURE

1. Amarasingam, A. (ur.) (2010). *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill.
2. Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278.
3. Ančić, B.; Puhovski, T. (2011). *Vjera u obrazovanje i obrazovanje u vjeri*. Zagreb: Forum za slobodu odgoja.
4. Aračić, P.; Črpić, G.; Nikodem, K. (2003). *Postkomunistički horizonti. Obris i sustava vrijednosti i religijskih orijentacija u deset postkomunističkih zemalja*, Đakovo: Biblioteka Diacovensia.
5. Armstrong, K. (1999). *A History of God*. London: Vintage.
6. Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
7. Aslan, R. (2010). Preface. U: A. Amarasingam, ur., *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, xiii-xv.
8. Axinn, W. G.; Pearce, L. D. (2006). *Mixed Method Data Collection Strategies*, New York: Cambridge University Press.
9. Babiński, J. (2015). Irreligion as a contemporary phenomenon. *Studia Pelplińskie*, 48, 13-22.
10. Bagg, S.; Voas, D. (2010). The Triumph of Indifference: Irreligion in British Society, u: P. Zuckerman, ur., *Atheism and Secularity – Volume 2: Global Expressions*. New York: Praeger Press, 91-111.
11. Bahtijarević, Š. (ur.) (1991). *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 1*. Zagreb: IDIS.
12. Bahtijarević, Š. (ur.) (1993). *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2*. Zagreb: IDIS.
13. Bainbridge, W. S. (2005). Atheism. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 1, 1-23.
14. Baloban, J.; Črpić, G. (2000). Određeni aspekti crkvenosti. *Bogoslovska smotra*, 70 (2), 257-290.

15. Baloban, J.; Hoblaj, A.; Crnić, D. (2010). Određeni aspekti crkvenosti u Hrvatskoj – rezultati i prosudbe istraživanja. *Bogoslovska smotra*, 80(2), 527-561.
16. Baloban, J.; Štengl, I.; Crnić, D. (2014). Određeni aspekti crkvenosti u Hrvatskoj u komparaciji s nekoliko europskih zemalja, U: J. Baloban, K. Nikodem, S. Zrinščak, ur., *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi; Komparativna analiza*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost KBF Sveučilišta u Zagrebu, 43-92.
17. Barash, D. P. (2013). Atheism and Darwinism, U: S. Bullivant i M. Ruse, ur., *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford: Oxford University Press, 414-431.
18. Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
19. Beckford, J. (2003). *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Beit-Hallahmi, B. (2007). Atheists: A Psychological Profile. U: M. Martin, ur., *The Cambridge Companion to Atheism*. New York: Cambridge University Press, 300–317.
21. Bellah, R. N. (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1-21.
22. Bellah, R. N.; Madsen, R.; Sullivan, W. M.; Swidler, A.; Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row.
23. Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
24. Berger, P. (1973). *The social reality of religion*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
25. Berger, P. (1992). *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Free Press.
26. Berger, P. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. U: P. Berger, ur., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ur., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1-18.
27. Berger, P. (2008). Secularization Falsified. *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, 180, 23-27.
28. Berlinerblau, J. (2005). *The Secular Bible - Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*, Cambridge: Cambridge University Press.

29. Bernstein, M. (2008). The Analytic Dimensions of Identity: A Political Identity Framework. U: J. Reger, D.J. Myers, R.L. Einwohner, ur., *Identity Work in Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 277-297.
30. Beyer, P. (1997). Religious vitality in Canada: the complementarity of religious market and secularization perspectives. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(2), 272–288.
31. Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*, London: SAGE.
32. Boneta, Ž. (2000). Stabilizacija vjerničke strukture i/ili njihanje klatna – Religioznost u Istri – Prilog socio-religijskoj karti Hrvatske. *Revija za sociologiju*, 31(3-4), 133-151.
33. Borowik, I.; Babinski, G. (ur.) (1997). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos.
34. Bourdieu, P. (1971). Intellectual Field and Creative Project. U: M. F. D. Young, ur., *Knowledge and Control, New Directions for the Sociology of Education*. London: Collier-Macmillan Publishers, 161-188.
35. Boyatzis, R. E. (1998). *Transforming qualitative information: Thematic analysis and code development*. Thousand Oaks: Sage.
36. Braun, V.; Clarke, V. (2006). Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. Bremner, J. N. (2007). Atheism in Antiquity. U: M. Martin, ur., *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 11-26.
37. Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
38. Bullivant, S. C. (2015). Believing to Belong: Non-religious Belief as a Path to Inclusion, u: L. G. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 101-115.
39. Bullivant, S. (2008). Research Note: Sociology and the Study of Atheism. *Journal of Contemporary Religion*, 23(3), 363–368.
40. Bullivant, S. (2010). The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?. U: A. Amarasingam, ur., *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 109-124.

41. Bullivant, S.; Lee, L. (2012). Interdisciplinary Studies of Non-religion and Secularity: The State of the Union. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 19–27.
42. Bullivant, S.; Ruse, M. (ur.) (2013). *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
43. Campbell, C. (1971a). An Approach to the Conceptualisation of Irreligion and Irreligiosity. U: *Religion et religiosité, atheisme et non croyance dans les sociétés industrielles et urbanisées, Conférence Internationale de Sociologie Religieuse 11*. Opatija, 1971.
44. Campbell, C. (1971b). *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.
45. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
46. Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume I*. Malden: Blackwell Publishers.
47. Castro, F. G.; Kellison, J. G.; Boyd, S. J.; Kopak, A. (2010). A Methodology for Conducting Integrative Mixed Methods Research and Data Analyses. *Mix Methods Research*, 20(4), 342–360.
48. Catto, R.; Eccles, J. (2013). (Dis)Believing and Belonging: Investigating the Narratives of Young British Atheists. *Temenos*, 49(1), 37-63.
49. Charmaz, K. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. Sage Publications.
50. Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(3), 749-777.
51. Christina, G. (2012). Why Atheism Demands Social Justice. *Free Inquiry*, 32(3), 40-41.
52. Cifrić, I. (2000). Percepcija nekih odnosa crkve i države i uloge crkve i religije u društvu. *Sociologija sela*, 147/148(172), 227–269.
53. Cimino, R.; Smith, C. (2007). Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism. *Sociology of Religion*, 68(4), 407-424.
54. Cimino, R.; Smith, C. (2010). The New Atheism and the Empowerment of American Freethinkers. U: A. Amarasingam, ur., *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 139-156.

55. Cimino, R.; Smith, C. (2011). The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community. *Journal of Media and Religion*, 10(1), 24-38.
56. Cimino, R.; Smith, C. (2014). *Atheist Awakening, Secular Activism and Community in America*. Oxford: Oxford University Press.
57. Cimino, R.; Smith, C. (2015). Secularist Rituals in the US: Solidarity and Legitimization. U: L. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 87-100.
58. Cipriani, R. (1989). Diffused religion and New Values in Italy. U: J. A. Beckford, T. Luckmann, ur., *The Changing Face of Religion*. London: Sage, 24-48.
59. Cliteur, P. (2010). *The secular outlook: in defense of moral and political secularism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
60. Coleman, J.A. (1990). The Secular: A Sociological View. *The Way*, 30(1), 16-25.
61. Coleman, T. J. III; Silver, C. F.; Holcombe, J. (2013). Focusing on Horizontal Transcendence: Much More than a 'Non-Belief'. *Essays in the Philosophy of Humanism*, 21(2), 1–18.
62. Converse, R. W. (2003). *Atheism as a Positive Social Force*. New York: Algora Publishing.
63. Cornwall, M. (1988). The Influence of Three Agents of Religious Socialization: Family, Church, and Peers. U: Darwin L. Thomas, ur., *The Religion and Family Connection: Social Science Perspectives*. Provo: Religious Studies Center, 207–231.
64. Cotter, C. R. (2011). Toward a typology of 'nonreligion': A Qualitative Analysis of Everyday Narratives of Scottish University Students. Magistarski rad. Edinburgh: Sveučilište u Edinburghu.
65. Cotter, C. R. (2015). Without God Yet Not Without Nuance: A Qualitative Study of Atheism and Non-religion Among Scottish University Students. U: L. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 171-196.
66. Cragun, R. T.; Kosmin, B.; Keysar, A.; Hammer, J. H.; Nielsen, M. (2012). On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 105–127.

67. Creswell, J. W. (2013). Steps in Conducting a Scholarly Mixed Methods Study. *DBER Speaker Series*. Paper 48. Dostupno na <http://digitalcommons.unl.edu/dberspeakers/48> [Preuzeto 9.11.2016].
68. Creswell, J. W. (2014). *Research design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. 4th edition. London: SAGE.
69. Croft, J. (2012). *Why Atheism Does Not Demand Social Justice*. Dostupno na <http://www.patheos.com/blogs/templeofthefuture/2012/05/why-atheism-does-not-demand-social-justice/> [Preuzeto 6.12.2016].
70. Cusack, C. M. (2010). *Invented religions: faith, fiction, imagination*. Farnham: Ashgate.
71. Črpić, G.; Biščan, Ž.; Aračić, P. (2005). Nove (i stare) uloge žena i muškaraca u suvremenoj Europi. U: Baloban, J., ur., *U potrazi za identitetom: Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 201-231.
72. Črpić, G., Kušar, S. (1998). Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj. *Bogoslovska smotra*, 68(4), 513-563.
73. Črpić, G.; Zrinščak, S. (2005). Civilno društvo u nastajanju. U: Baloban, J., ur., *U potrazi za identitetom: Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 19-44.
74. Črpić, G.; Zrinščak, S. (2005). Između identiteta i svakodnevnog života: Religioznost u hrvatskom društvu iz europske komparativne perspektive. U: Baloban, J., ur., *U potrazi za identitetom: Komparativna studija vrednota: Hrvatska i Europa*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga, 45-83.
75. Črpić, G.; Zrinščak, S. (2010). Dinamičnost u stabilnosti: religioznost u Hrvatskoj 1999. i 2008. godine. *Društvena istraživanja*, 19(1-2), 3-27.
76. Črpić, G.; Zrinščak, S. (2014). Religija, društvo, politika: komparativna perspektiva. U: J. Baloban, K. Nikodem, S. Zrinščak, ur., *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi – komparativna analiza*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 13-41.
77. Čulig, B.; Klasnić, K.; Jakšić, J. (2011). Empirijska verifikacija tipologije ateizma. *Revija za sociologiju*, 41 (2), 185–212.
78. Ćimić, E. (1971). *Drama ateizacije*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika
79. Davidson, J. H. (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

80. d'Anjou, L.; Van Male, J. (1998). Between Old and New: Social Movements and Cultural Change. *Mobilization: An International Journal*, 3(2), 207-226.
81. Davie, G. (1990). Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain? *Social Compass*, 37(4): 455-469.
82. Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
83. Davie, G. (2006). Sociology of religion. U: R. A. Segal, ur., *The Blackwell companion to the study of religion*. Oxford: Blackwell, 171-191.
84. Davie, G. (2007). *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
85. Dawkins, R. (2007). *Iluzija o Bogu*. Zagreb: Izvori.
86. Day, A. (2011). Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World. Oxford: Oxford University Press.
87. Day, A.; Lee, L. (2014). Making sense of surveys and censuses: Issues in religious self-identification. *Religion*, 44(3), 345-356.
88. Demerath, N. J. III. (1969). Irreligion, a-religion, and the rise of the religion-less church: Two case studies in organized convergency. *Sociological Analysis*, 30(4), 191-203.
89. Demerath, N. J. III. (2000). The rise of "cultural religion" in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass*, 47(1), 127-139.
90. Demerath, N. J. III; Thiessen, V. (1966). On Spitting Against the Wind: Organizational Precariousness and American Irreligion. *American Journal of Sociology*, 71(6), 674-687.
91. Denscombe, M. (2007). *The Good Research Guide for small-scale social research projects*. New York: The McGraw-Hill.
92. Dobbelaere, K. (1981). Secularization: A Multi-Dimensional Concept. *Current Sociology*, 29(2), 1-216.
93. Dobbelaere, K. (1984). Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences. *Social Compass*, 31(2-3), 199-219.
94. Dobbelaere, K. (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, 60(3), 229-247.

95. Dupré, L. (1999). On the intellectual sources of modern atheism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 45, 1-11.
96. Eclund, E. H. (2010). *Science vs. Religion, What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.
97. Edgell, P.; Gerteis, J.; Hartmann, D. (2006). Atheists As “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society. *American Sociological Review*, 71, 211-234.
98. Edis, T. (2013). Atheism and the Rise of Science. U: S. Bullivant i M. Ruse, ur., *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 398-413.
99. Eller, D. (2010). The Cultures of Christianities. U: J. W. Loftus, ur., *The Christian, Why Faith Fails*. New York: Prometheus Books, 15-24.
100. Fazzino, L. L.; Borer, M. I.; Haq, A. M. (2014). The New Moral Entrepreneurs: Athiest Activism and Performed Political Deviance. U: M. Dellwing, J.A. Kotarba, N. Pino, ur., *The Death and Resurrection of Deviance*. New York: Palgrave MacMillan, 168-191.
101. Ferrari, S. (1995). Novo vino i stari mjehovi. Tolerancija, pravo i religija u suvremenoj Europi. *Društvena istraživanja*, 20(6), 801-817.
102. Ferrari, S. (2003). The Legal Dimension. U: B. Maréchel, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen, ur., *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*. Leiden-Boston: Brill, 166–190..
103. Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: University Press.
104. Fitzgerald, T. (2007). *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford: University Press.
105. Franc, R.; Šakić, V.; Maričić, J. (2007). Građanski aktivizam u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja*, 16(1-2), 111-132.
106. Froese, P. (2004). After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post- Communist World. *Sociology of Religion*, 65(1), 57-75.
107. Gamson, W. A. (1988). Political Discourse and Collective Action. U: B. Klandermans, H. Kriesi, S. Tarrow, ur., *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures; International Movement Research*. London: JAI Press, 219-244.
108. Gellner, E. (2003). *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

109. Giddens A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
110. Gill, A.; Lundsgarde, E. (2004). State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis. *Rationality and Society*, 16(4), 399-436.
111. Goffman, E. (1961). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon and Schuster, Inc.
112. Goldberger, G. (2005). Revitalizacija religije u sjeni naslijeđa liberalne zakonske regulative: stavovi prema pobačajju. *Sociologija sela*, 43(2), 409-437.
113. Grothe, D. J.; Dacey, A. (2004). Atheism Is Not a Civil Rights Issue. *Free Inquiry*, 24(2).
114. Guenther, K.; Mulligan, K.; Radojčić, N. (2014). How Humor Matters in Social Movements: Insights from the New Atheist Movement. Rad izložen na 109. godišnjem sastanku Američkog sociološkog društva (American Sociological Association). San Francisco. Dostupno na: <https://convention2.allacademic.com> [Preuzeto 9.11.2016].
115. Hall, S.; Jefferson, T. (ur.) (2006). *Resistance through Rituals - Youth Subcultures in Post-War Britain*. Second edition. Milton Park: Routledge.
116. Hammer, J. H.; Cragun, R. T.; Hwang, K.; Smith, J. M. (2012). Forms, Frequency, and Correlates of Perceived Anti-Atheist Discrimination. *Secularism and Nonreligion*, 1(4), 3-67.
117. Hammond, P. E. (1985). Introduction. U: P. E. Hammond, ur., *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press, 1-6.
118. Harris, S. (2007). *The Problem with Atheism*. Tekst prezentacije održane na Atheist Alliance Conference, Washington, 28. rujna 2007. Dostupno na <https://www.samharris.org/blog/item/the-problem-with-atheism> [Preuzeto 4. kolovoza 2016].
119. Harris, S. (2009). *Kraj vjere - Religija, terorizam i budućnost razuma*. Zagreb: evolutio evolutionis.
120. Harris, S. (2012). *In Defense of „Spiritual“*. Zapis na blogu, 27.6.2012. Dostupno na <https://www.samharris.org/blog/item/a-plea-for-spirituality> [Preuzeto 6.12.2016].
121. Hashemi, M. (2016). A new typology of modern atheisms: pilgrim atheism versus tourist atheism. *Culture and Religion*, 17(1), 56-72.

122. Haight, J. F. (1995). *Science and religion: from conflict to conversation*. New York: Paulist Press.
123. Heelas, P.; Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
124. Heelas, P.; Woodhead, L.; Davie, G. (2003). Introduction. U: G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead, ur., *Predicting religion: Christian, secular, and alternative futures*. Aldershot: Ashgate Publishing, 1-14.
125. Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
126. Hesse-Biber Nagy, S. (2010). *Mixed methods research: merging theory with practice*. New York: The Guilford Press.
127. Hickey, G., Kipping, C. (1996). Issues in research. A multi-stage approach to the coding of data from open-ended questions. *Nurse Researcher*, 4, 81-91.
128. Hill, P. C.; Pargament, K.; Hood, R.; McCullough, M.; Swyers, J.; Larson, D.; Zinnbauer, B. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(1), 51-77.
129. Hobljaj, A.; Lončarić-Jelačić, N.; Razum, R. (2005). Crkva i odgoj u Hrvatskoj. *Bogoslovska smotra*, 75 (1), 289–313.
130. Hoesly, D. (2015). ‘Need a Minister? How About Your Brother?’: The Universal Life Church between Religion and Non-Religion. *Secularism and Nonreligion*, 4(1), 12-25.
131. Hout, M.; Fischer, C. S. (2002). Why More Americans Have no Religious Preference: Politics and Generations. *American Sociological Review*, 67, 165–190.
132. Howard, J. (1991). *From Changing Selves Toward Changing Society*. U: J. Howard, P. Callero, *The Self-Society Dynamic: Cognition, Emotion, and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
133. Hsieh, H-F.; Shannon, S. (2005). Three Approaches to Qualitative Content Analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288.
134. Hunsberger, B. E.; Altemeyer, B. (2006). *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. New York: Prometheus Books.

135. Inglehart, R. (1999). Postmodernization erodes respect for authority, but increases support for democracy. U: P. Norris, ur., *Critical citizens: Global support for democratic government*. Oxford, UK: Oxford University Press, 236-256.
136. Inglehart, R.; Norris, P. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
137. Jagodzinski, W.; Greeley, A. M. (1997). *The Demand for Religion: Hard Core Atheism and „Supply Side“ Theory*. Dostupno na www.agreeley.com/articles/hardcore.html. [Preuzeto 16.10.2014].
138. Jakelić, S. (2010). *Collectivistic Religions: Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*. Burlington: Ashgate.
139. Jukić, J. (1979). Od nereligioznog do ateističkog kršćanstva. *Crkva u svijetu*, 14(2), 111-132.
140. Jukić, J. (1994). Hrvatski katolici u vremenu postkomunizma. *Crkva u svijetu*, 29(4), 363-378.
141. Jukić, J. (1997). *Lica i maske svetoga: ogledi iz društvene religiologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
142. Kettel, S. (2013). Faithless: The politics of new atheism. *Secularism and Nonreligion*, 2, 61-78.
143. King, R. R. (1975). Religion and Communism in the Soviet Union and Eastern Europe. *Brigham Young University Studies*, 15(3), 323. – 347.
144. Knott, K. (2006). Religion, values and knowledge-power in contemporary secular spaces. U: T. Ahlbäck, ur., *Exercising Power. The Role of Religions in Concord and Conflict*. Åbo: Donner Institute, 160-181.
145. Knott, K. (2010). Theoretical and Methodological Resources for Breaking Open the Secular and Exploring the Boundary between Religion and NonReligion. *Historia Religionum*, 2, 115–133.
146. Kosmin, B. A. (2007). Contemporary Secularity and Secularism. U: B. A. Kosmin, A. Keysar, ur., *Secularism & secularity: Contemporary International Perspectives*, Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, Trinity College, 1-13.
147. Labus, M. (2005). Vrijednosne orijentacije i religioznost. *Sociologija sela*, 43(2), 383-408.

- 148.Langston, J.; Hammer, J.; Cragun, R. T. (2015). Atheism looking in: on the goals and strategies of organized nonbelief. *Science, Religion and Culture*, 2(3), 70-85.
- 149.Leburić, A. (2002). Integracija kvalitativnih i kvantitativnih aspekata: perspektive empirijskih istraživanja otoka. *Sociologija i prostor*, 39(1), 189-210.
- 150.LeDrew, S. (2013b). *Scientism, Humanism, and Religion: The New Atheism and the Rise of the Secular Movement*. Doktorska disertacija. Toronto: Sveučilište York.
- 151.LeDrew, S. (2015a). Atheism Versus Humanism: Ideological Tensions and Identity Dynamics. U: L. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 53-68.
- 152.LeDrew, S. (2015b). *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*. New York: Oxford University Press.
- 153.Lee, L. (2012a). Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 3, 135-157.
- 154.Lee, L. (2012b). Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. *Journal of Contemporary Religion*, 27(1), 129-139.
- 155.Lee, L. (2015). *Recognizing the non-religious reimaging the secular*. Oxford: University Press.
- 156.Lesjak, G.; Črnič, A. (2016) Slovenian created religious communities and their context. *Teorija in praksa*, LIII(2), 294–311.
- 157.Lim, C.; MacGregor, C. A.; Putnam, R. D. (2010). Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity among Religious Nones. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49(4), 596-618.
- 158.López Novo, J. P. (2007). *Religion, irreligion and democratic governance: the problem of exclusionary secularism*. ASP Research Papers 68(b). Dostupno na: <http://www.asp-research.com/sites/default/files/pdf/Asp%2068b.pdf> [Preuzeto 25.8.2016].
- 159.Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. London: MacMillan Publishing Company.
- 160.Luckmann, T. (1990.) Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis*, 51(2), 127-138.

161. Lyotard, J-F. (1984). *The Postmodern Condition - A report on knowledge*. Manchester: University Press.
162. Maldini, P. (2006). Demokratizacija i vrijednosne orijentacije u hrvatskom društvu. *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 2(1), 81-103.
163. Mann, M. (2015). Triangle Atheists: Stigma, Identity, and Community Among Atheists in North Carolina's Triangle Region. *Secularism and Nonreligion*, 11(4), 1–12.
164. Marinović Jerolimov, D. (1991). Prilog izradi teorijsko-hipotetskog okvira za istraživanje nereligioznosti. U: Š. Bahtijarević, ur., *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma I*. Zagreb: IDIS, 153-168.
165. Marinović Jerolimov, D. (1993) Nereligioznost u Hrvatskoj 1968-1990. U: Š. Bahtijarević, ur., *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2*. Zagreb: IDIS, 87-136.
166. Marinović Jerolimov, D. (1999). Religijske promjene u Hrvatskoj od 1989. do 1996. godine. U: I. Grubišić, S. Zrinščak, ur., *Religija i integracija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, 187-203.
167. Marinović Jerolimov, D. (2005). Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004: Između kolektivnog i individualnog. *Sociologija sela*, 168(2), 303-339.
168. Marinović Jerolimov, D.; Branko, A. (2013). Religioznost i stavovi o seksualnosti i braku odrasle populacije u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja*, 23(1), 111-132.
169. Marinović Jerolimov, D.; Hazdovac Bajić, N. (2017). Croatia: Atheist Bus Campaign in Croatia; One Day Stand. U: S. Tomlins, S. Bullivant, ur., *The Atheist Bus Campaign, Global Manifestations and Responses*. Leiden: Brill, 114-138.
170. Marinović Jerolimov, D.; Marinović Bobinac, A. (2006). Religijsko obrazovanje u Hrvatskoj. Dostupno na kotor-network.info/research/joint/2005/Hrv.htm [Preuzeto 21.3.2017].
171. Marinović Jerolimov, D.; Marinović, A. (2012). What about Our Rights? The State and Minority Religious Communities in Croatia: A Case Study. *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 5(1), 39-53.
172. Marinović Jerolimov, D.; Zrinščak, S. (2006). Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia. *Social Compass*, 53(2), 279–290.

173. Markešić, I. (2010). Od religijskog do nacionalnog identiteta i natrag (na primjeru Bosne i Hercegovine). *Društvena istraživanja*, 19(3), 525-546.
174. Martin, D. (1991). The secularisation issue: prospect and retrospect. *British Journal of Sociology*, 42(3), 465–474.
175. Martin, G. (2013). Subcultures and Social Movements. U: D. A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans, D. McAdam, ur., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing, 1287-1291.
176. Martin, M. (ur.) (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
177. Martin, M. (2007). Atheism and Religion, U: M. Martin, ur., *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 217-232.
178. Mason, M. (2010). Sample Size and Saturation in PhD Studies Using Qualitative Interviews. *Forum: Qualitative Social Research*, 11(3), 1-19.
179. Matthes, J. (1964). *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*. Hamburg: Furche- Verlag.
180. McAdam D.; Snow, D. A. (1997). *Social Movements: Readings on their Emergence, Mobilization, and Dynamics*. Los Angeles: Roxbury Pub.
181. McCarthy, J. D.; Zald, M. N. (1977). Resource mobilization and social movements: A partial theory. *American journal of sociology*, 82(6), 1212-1241.
182. McGrath, M. E. (2004). *The twilight of atheism: the rise and fall of disbelief in the modern world*. New York: Doubleday.
183. McGrath, A.; Mcgrath, C. (2007). *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge.
184. Melucci A. 1989. *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius.
185. Melucci, A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
186. Modood, T. (2009). Moderate Secularism and Multiculturalism. *Politics*, 29(1), 71–76.
187. Mumford, L. (2015). Living Non-religious Identity in London. u: L. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 153-170.

188. Nikodem, K. (2004). Religijski identitet u Hrvatskoj. Dimenzije religijskog identiteta i socio-ekološke orijentacije. *Socijalna ekologija*, 13(3-4), 257-285.
189. Nikodem, K. (2011). Religija i crkva: pitanje institucionalne religioznosti u suvremenom hrvatskom društvu. *Socijalna ekologija*, 20(1), 5–30.
190. Nikodem, K.; Zrinščak, S. (2012). Croatia's Religious Story: The Coexistence of Institutionalized and Individual Religiosity. U: D. Pollack, O. Müller, G. Pickel, ur., *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe*. Farnham: Ashgate, 207-227.
191. Olson, L. (2011). The Essentiality of "Culture" in the Study of Religion and Politics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(4), 639–653.
192. Olson, M. (1971). *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. New York: Harvard University Press.
193. Papa Pavao VI. (1969). Govor pape Pavla VI. Na simpoziju The Culture of Unbelief (Kultura nevjerovanja), Rim, 27. ožujka 1969. Dostupno na: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1969/march/documents/hf_p-vi_spe_19690327_cultura-non-credenza.html [Preuzeto 7.7.2016].
194. Pasquale, F. L. (2005). *Neglecting the 'nots' in the Northwest: Irreligion as a facet of the study of religion*. Rad prezentiran na godišnjoj konferenciji udruge Society for the Scientific Study of Religion. New York. Dostupno na: <https://www.scribd.com/document/49408977/Neglecting-Irreligion> [Preuzeto 14.2.2016].
195. Pasquale, F. L. (2010). A Portrait of Secular Group Affiliates. U: P. Zuckerman, ur., *Atheism and Secularity - Volume 1: Issues, Concepts and Definitions*. Santa Barbara: Praeger, 43-87.
196. Pasquale, F. L. (2012). The Social Science of Secularity. *Free Inquiry*, 32(2), 17-23.
197. Pasquale, F. L.; Kosmin B. A. (2013). Atheism and the secularization thesis. U: S. Bullivant, M. Ruse, ur., *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
198. Perl, P.; Cimino, R. (2009). *The Role of Church-State Conflict in Vitality of Secular Activism and Membership*. Rad prezentiran na sastanku Udruge za proučavanje religije, ekonomije i kulture (Association for the Study of Religion,

Economics, and Culture), Washington, DC. Dostupno na: www.thearda.com
[Preuzeto 21.3.2016].

199. Phillips, B. A. (2007). Putting Secularity in Context. U: B. A. Kosmin, A. Keysar, ur., *Secularism & secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 27-31.
200. Pickel, G. (2009). Secularization as an European Fate? Results from the Church and Religion in an Enlarged Europe Project 2006. U: G. Pickel, O. Müller, ur., *Church and Religion in Contemporary Europe, Results from Empirical and Comparative Research*. Weiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 89-122.
201. Pickel, G.; Pollack, D., Müller, O. (2012). Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results. U: D. Pollack, O. Müller, ur., *The Social Significance of Religion in rthe Enlarged Europe*. Farnham: Ashgate, 229-255.
202. Proctor, J. D. (ur.) (2005). *Science, religion, and the human experience*. Oxford: Oxford University Press.
203. Quack, J. (2014). Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'. *Method and Theory in the Study of Religion*, 26(4-5), 439-469.
204. Radić, S. (1924). Govor g. Radića u Krašiću. *Katolički list*, 75(40).
205. Ridley, M. (1998). *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. New York: Penguin.
206. Riklin, M. (2010). *Komunizam kao religija: intelektualci i oktobarska revolucija*. Zaporešić: Fraktura.
207. Ritchey, J. (2009). „One Nation Under God“: Identity and Resistance in a Rural Atheist Organization. *Journal of Religion and Popular Culture*, 21(2), 1-13.
208. Roof, W. C. (2003). Religion and Spirituality - Toward an Integrated Analysis. U: M. Dillon, ur., *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: University Press, 110-122.
209. Roter, Z. (1988). Yugoslavia at the Crossroads: A Sociological Discourse. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. 8(2), 11-24.
210. Ruse, M. (1986). Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. *Zygon: Journal of Science and Religion*, 21 (1), 95–112.

- 211.Schaefer, R.; Dillman, D.A. (1998). Development of a standard email methodology: results of an experiment. *Public Opinion Quarterly*, 62(3), 378–397.
- 212.Schnell, T.; Keenan, W. J. F. (2011). Meaning-Making in an Atheist World. *Archive for the Psychology of Religion*, 33, 55-78.
- 213.Schulzke, M. (2013). New atheism and moral theory. *Journal of Global Ethics*, 9(1), 65-75.
- 214.Sedley, D. (2013). From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age. U: S. Bullivant, M. Ruse, ur., *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 139-151.
- 215.Sekulić, Duško (2010). Vrijednosti i društvene promjene. U: J. Kregar, D. Sekulić, S. Ravlić, Z. Malenica, R. Jeknić, A. Petričušić, ur., *Izgradnja institucija: Etika i korupcija*. Zagreb: Pravni fakultet u Zagrebu, 131-156.
- 216.Silver, C. F.; Coleman, T. J.; Hood, R. W.; Holcombe, J. M. (2014). The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative. *Mental Health, Religion & Culture*, 17(10), 990-1001.
- 217.Skledar, N. (1991). Antička i srednjovjekovna a-teistička misao. U: Š. Bahtijarević, ur., *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 1*. Zagreb: IDIS, 1-9.
- 218.Smith, J. M. (2013). Creating a Godless Community: The Collective Identity Work of Contemporary American Atheists. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(1), 80–99.
- 219.Smith, J. M. (2015). Atheism. U: A. J. Ghiloni, ur., *World Religions and Their Missions*. New York: Peter Lang.
- 220.Smith, C.; Cimino, R. (2012). Atheisms Unbound: The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity. *Secularism and Nonreligion*, 1(1), 17-34.
- 221.Smrke, M. (2004). Religious Forms of Social Mimicry in a Society in Transition. U: D. Marinović Jerolimov; S. Zrinščak; I. Borowik ur., *Religion and Patterns of Social Transformation*. Zagreb: IDIZ.
- 222.Smrke, M.; Uhan, S. (2012). Atheism in Post-Socijalist Conditions: The Case of Slovenia. *Teorija in praksa*, 49(3), 492-601.

- 223.Snow, D. (2001). Collective Identity and Expressive Forms. U: N. Smelser, P. D. Baltes, ur., *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford, UK: Pergamon Press, 2212 – 2219.
- 224.Spencer, L; Pahl, R. (2006). *Rethinking Friendship: Hidden Solidarities Today*, Princeton: Princeton University Press.
- 225.Stahl, W. A. (2010). One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism. U: A. Amarasingam, ur., *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 97-108.
- 226.Stark, R. (1999). Atheism, Faith and the Social Scientific Study of Religion. *Journal of Contemporary Religion*, 14(1), 41-61.
- 227.Stryker, S.; Serpe, R. T. (1982). Commitment, identity salience and role behavior: Theory and research example. U: W. Ickes, E. S. Knowles, ur., *Personality, Roles, and Social Behavior*. New York: Springer-Verlag.
- 228.Streib, H; Hood, R. W. (2013). Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism, and Related World Views. *Implicit Religion*, 16(2), 133-155.
- 229.Swan, L. K.; Heesacker, M. (2012). Anti-Atheist Bias in the United States: Testing Two Critical Assumptions. *Secularism and Nonreligion*, 1, 32-42.
- 230.Škrbić Alempijević, N.; Potkonjak, S.; Rubić, T. (2016). *Misliti etnografski: Kvalitativni pristupi i metode u etnologiji i kulturnoj antropologiji*. Zagreb: FF Press.
- 231.Štimac, Z. (2006). Nauka o religiji na njemačkim univerzitetima: ili kako predavati/učiti o religiji u multireligioznim sredinama. *Religija i tolerancija*, 6, 41-56.
- 232.Šundalić, A. (1999). *Crkva, vjera i politika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- 233.Šušnjić, Đ. (1988). *Znati i verovati*, Zagreb: Stvarnost.
- 234.Tabash, E. (2004). Atheism Is Indeed a Struggling for Equality before the Law Civil Rights Issue. *Free Inquiry*, 24(4), 44-45.
- 235.Taira, T. (2012a). Atheist spirituality: a follow on from New Atheism? U: T. Ahlbäck, B. Dahla, *Post-secular religious practices*. Turku: Donner Institute, 388-404.

236. Taira, T. (2012b). More visible but limited in its popularity: Atheism (and atheists) in Finland. *Approaching Religion*, 2(1), 21-35.
237. Taira, T. (2012c) New Atheism as Identity Politics. U: M. Guest i E. Arweck., ur., *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*. Farnham: Ashgate, 97-113.
238. Teddlie, C.; Tashakkori, A. (2003). Major issues and controversies in the use of mixed methods in the social and behavioural sciences. U: A. Tashakkori, C. Teddlie, ur., *Handbook of Mixed Methods in Social & Behavioral Research*. London: Sage.
239. Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
240. Terrell, S. R. (2012). Mixed-methods research methodologies. *The qualitative report*, 17(1), 254-280.
241. Theunis, W. (2011). „Worse Than Hitler!“ *The Portrayal of Atheists in American Television Fiction*. Magistarski rad. Amsterdam: Sveučilište u Amsterdamu.
242. Tilly, C. (1982). Britain Creates the Social Movement. U: J. E. Cronin, J. Schner, ur., *Social Conflict and the Political Order in Modern Britain*. London/Canberra: Croom Helm, 21-51.
243. Tomka, M. (1991). Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies. *Social Compass*, 38(1), 93-102.
244. Tomlins, S. (2015). A Common Godlessness: A Snapshot of a Canadian University Atheist Club, Why Its Members Joined, and What That Community Means to Them. U: L. Beaman, S. Tomlins, ur., *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. New York: Springer, 117-136.
245. Tschannen, O. (1992). *A history of the secularization issue*. Original unpublished English version of the book *Les théories de la sécularisation*, Genève: Droz.
246. Vernon, G. M. (1968). The Religious 'Nones': A Neglected Category. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 219-229.
247. Voas, D. (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155-168.
248. Voas, D.; Day, A. (2010). *Recognizing Secular Christians: Toward an Unexcluded Middle in the Study of Religion*. ARDA Guiding Papers Series.

Dostupno na: <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/Voas.pdf>

[Preuzeto 9.9.2016].

249. Vrcan, S. (1986). *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.
250. Vrcan, Srđan (1999). Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije. Politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu. *Revija za sociologiju*, 1-2, 45-64.
251. Vrcan, S. (2003). Religija i politika - Simptomatični primjer bivše Jugoslavije devedesetih godina 20. stoljeća. *Republika*, XV: 1-30.
252. Vukojičić Tomić, T. (2014). Pravni i financijski aspekti položaja vjerskih zajednica u Republici Hrvatskoj. *Pravni vjesnik*, 30(3-4), 207-228.
253. Whitmarsh, T. (2015). *Battling the Gods*. New York: Knopf.
254. Wilson, B. (2005). Secularization. U: L. Jones, ur., *Encyclopedia of religion*. Second edition. Detroit: Thomson Gale, 8214-8220.
255. Wohlrab-Sahr, M.; Burchardt, M. (2012). *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities*. *Comparative Sociology*, 11(6), 875–909.
256. Wohlrab-Sahr, M; Kaden, T. (2014). Exploring the Non-Religious. *Archives de sciences sociales des religions*, 167, 105-125.
257. Woodhead, L. (2012) Five concepts of religion. *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie*, 21(1), 121-143.
258. Wuthnow, R. (2003). *All in Sync: How Music and Art are Revitalizing*
259. Yinger, J. M. (1970). *The scientific study of religion*. New York: Macmillan.
260. Zrinščak, S. (2004). Religion and society in tension in Croatia: social and legal status of religious communities. U: J. T. Richardson, ur., *Regulating Religion: Case Studies From Around the Globe*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 299-318.
261. Zrinščak, S. (2007). Religion and Values. U: S. P. Ramet, D. Matic, ur., *Democratic Transition in Croatia*. Texas A&M University Press, 137-159.
262. Zrinščak, S.; Marinović Jerolimov, D.; Ančić, B.; Marinović, A.. (2014) Church and State in Croatia: Legal framework, religious instruction, and social expectations. U: S. P. Ramet, ur., *Religion and Politics in Central and South-Eastern Europe: Challenges Since 1989*. New York: Palgrave Macmillan, 131-154.

- 263.Zuckerman, P. (2007). Atheism - Contemporary Numbers and Patterns. U: M. Martin, ur., *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 47-65.
- 264.Zuckerman, P. (2008). *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about Contentment*. New York: New York University Press.
- 265.Zuckerman, P. (2009). Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. *Sociology Compass*, 3(6), 949–971.
- 266.Zuckerman, P. (2012). Contrasting irreligious orientations: Atheism and secularity in the USA and Scandinavia. *Approaching Religion*, 2(1), 8-20.

PRILOZI

Prilog I: Analitička matrica za analizu sadržaja

1. Koja su obilježja organiziranog djelovanja?
2. Koji su ciljevi djelovanja?
3. Koje su osnovne aktivnosti?
4. Na koga su usmjerene aktivnosti?
5. Koje se vrijednosti ističu kao pozitivne?
6. Tko su glavni akteri? Kako su okarakterizirani?
7. Koji se pojmovi koriste za vlastitu grupu?
8. Koji se pojmovi koriste za religiozne/članove klera?
9. Naglašava li se sličnost (inkluzija) ili različitost (konfrontacija)?

Prilog II: Anketni upitnik za članove organiziranih oblika nereligioznosti i ateizma

Nikolina Hazdovac Bajić
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb
Doktorski studij sociologije (2011.-2017.)
Mentorica: dr. sc. Dinka Marinović Jerolimov, znanstvena savjetnica u trajnom zvanju u
Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu

šifra

UPITNIK ZA ČLANOVE

Ovim upitnikom nastojim prikupiti podatke za svoj doktorski rad pod nazivom *Nereligioznost u Hrvatskoj: sociološki aspekti organiziranja nereligioznih i ateista*, koji je odobrio Senat Sveučilišta u Zagrebu 8. prosinca 2015. godine. Upitnikom prikupljam podatke o stavovima, mišljenjima i ponašanjima članova formalnih (i neformalnih) udruga i grupa nereligioznih građana Hrvatske, koji će pomoći stjecanju znanstvenih spoznaja o nereligioznosti u Hrvatskoj i posebno vrsti, oblicima, strukturi, uvjetima i razlozima organiziranja nereligioznih osoba, te njihovu položaju u hrvatskom društvu.

Ispunjavanje upitnika traje oko 40 minuta. Molim Vas da na pitanja odgovarate iskreno, jer se jedino tako može osigurati uspješnost, objektivnost i znanstveni karakter istraživanja.

Molim Vas da odgovarate u skladu s uputama za svako pojedino pitanje.

Osigurajte si prostor diskrecije kako biste imali mir, privatnost i mogućnost neometanog ispunjavanja upitnika. (za fizički upitnik)

Nakon što ispunite upitnik, molim Vas da ga pospremite u priloženu kovertu kako bi se dodatno zaštitila Vaša anonimnost. (za fizički upitnik)

Upitnik je konstruiran na način da se ne bilježi niti jedan Vaš osobni podatak (ime i prezime, IP adresa). (za online upitnik)

Vaša anonimnost u potpunosti je zajamčena. Prikupljene podatke koristiti ću isključivo u znanstvene svrhe u skladu s Etičkim kodeksom Sveučilišta u Zagrebu.

Ukoliko imate bilo kakvih pitanja u vezi ovog istraživanja ili želite dodatne informacije, molim da me kontaktirate na broj telefona 098 622 162 ili putem e-maila:

nikolina.hazdovac@pilar.hr

Zahvaljujem Vam na spremnosti da sudjelujete u istraživanju i obvezujem se obavijestiti Vas o završetku svojega rada.

REDNI BROJ ANKETE: _____

DATUM ANKETIRANJA: _____

VRSTA ORGANIZACIJE/ UDRUGE/ INICIJATIVE/ GRUPE

1. Formalna
2. Neformalna

1. Koliko dugo ste član/ica nekog oblika organizirane zajednice koja okuplja nereligiozne osobe i ateiste (udruge, inicijative, organizacije ili grupe na društvenim mrežama npr. na Facebooku)? (Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Manje od godine
2. Između 1 i 5 godina
3. Više od 5 godina

2. Jeste li istovremeno član/ica u više od jedne udruge, inicijative, organizacije ili grupe na društvenim mrežama koja okuplja nereligiozne osobe i ateiste?

1. Da
2. Ne

3. Koja je vrsta vašeg članstva?

(Pitanje se odnosi na udruhu, inicijativu, organizaciju, grupu putem koje ste kontaktirani za ispunjanje ovog upitnika.) (Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Aktivan član/ica
2. Podupirući član/ica
3. Počasni član/ica

4. U kojim aktivnostima sudjelujete kao član/ica udruge, inicijative ili organizacije?

(Pitanje se odnosi na udruhu, inicijativu, organizaciju, grupu putem koje ste kontaktirani za ispunjanje ovog upitnika.)

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Aktivan/na sam samo na sastancima udruge, inicijative ili organizacije
2. Sudjelujem u radu kao član tijela udruge, inicijative ili organizacije
3. Najčešće sudjelujem u provedbi različitih aktivnosti
4. Pratim rad udruge, inicijative ili organizacije, ali ne sudjelujem aktivno

5. Jeste li aktivni kao član/ica grupa na društvenim mrežama?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Često objavljujem u grupi i sudjelujem u raspravama
2. Rijetko objavljujem i sudjelujem u raspravama, ali stalno pratim što drugi pišu
3. Ne pratim ništa što se događa na društvenim mrežama vezano uz grupe nereligioznih osoba
4. Društvene mreže mi služe samo za informacije o sastancima
5. Nisam član/ica grupa na društvenim mrežama

6. Sudjelujete li u neformalnim druženjima nereligioznih osoba i ateista (npr. Skeptici u pubu ili Na kavi s nevjericima)?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Da, često
2. Bio/la sam samo jednom ili dvaput
3. Ne

7. Koliko vremena tjedno provedete u različitim aktivnostima (formalnim ili neformalnim) vezanim uz rad udruge, inicijative ili organizacije ili sudjelovanje u grupama na društvenim mrežama?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Manje od sata
2. 1-3 sata
3. 3-5 sati
4. 5-10 sati
5. Više od 10 sati
6. Ne bavim se nikakvim aktivnostima vezanim uz udruge, inicijative organizacije ili grupe koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste
7. Ne znam

8. Navedene su neke tvrdnje o uzrocima koji mogu potaknuti ljude da propituju religijska učenja, odnosno da formiraju svoj odnos prema religiji i crkvi. Molim Vas da uz svaku tvrdnju odgovorite u kojoj je mjeri povezana ili je utjecala na Vaš odnos prema religiji i crkvi.

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)

Moj odnos prema religiji i crkvi povezan je ili je na njega utjecalo...	Nimalo	Malo	Osrednje	Mnogo	Izrazito mnogo
1.Znanstvene činjenice koje se ne „slažu“ s religijskim učenjima.	1	2	3	4	5
2. Upoznavanje drugih kultura i ljudi koji nisu religiozni.	1	2	3	4	5
3. Način na koji se religija odnosi prema određenim društvenim skupinama (ženama, homoseksualcima).	1	2	3	4	5
4. To što mnogi pripadnici klera ne žive prema pravilima vjere koju propovijedaju.	1	2	3	4	5
5. Religijska učenja koja nemaju smisla.	1	2	3	4	5
6. Netolerancija koju neke religiozne osobe pokazuju prema nereligioznima.	1	2	3	4	5
7. Smrt meni bliske osobe.	1	2	3	4	5
8.Miješanje religije i crkve u javno obrazovanje (npr. nastava vjeronauka u javnim školama).	1	2	3	4	5
9.Neprijemljivo medijsko istupanje predstavnika religijskih zajednica.	1	2	3	4	5
10.Neprijemljivo medijsko istupanje predstavnika laičkih grupa bliskih crkvi.	1	2	3	4	5
11.Dvoličnost nekih religioznih ljudi koji se ne ponašaju u skladu sa svojom religijom.	1	2	3	4	5
12.Religijska učenja koja nisu u skladu s modernim životom (npr. o braku, seksualnosti, kontracepciji, pobačaju i sl.).	1	2	3	4	5
13.Povezivanje religije i nacije u našem društvu (npr. nisi dobar Hrvat ako nisi vjernik).	1	2	3	4	5
14.Čitanje literature koja se bavi pitanjem ateizma (npr. Dawkins, Dennett, Russell i sl.).	1	2	3	4	5

15.Nereligiozno sam odgojen i religijska shvaćanja mi nikad nisu bila bliska.	1	2	3	4	5
16.Povezivanje religije i politike.	1	2	3	4	5
17.Problem patnje i postojanja zla na svijetu.	1	2	3	4	5
18.Ponašanje nekih religioznih ljudi koji žele da i drugi imaju ista vjerovanja kao i oni.	1	2	3	4	5

Postoji li nešto drugo što je povezano ili je utjecalo na Vaš odnos prema religiji i crkvi, a nije ovdje navedeno? Ako da, molimo navedite što.

- 9. Navedene su neke tvrdnje o razlozima koji su Vas potaknuli da se aktivirate unutar udruge, inicijative ili organizacije ili da sudjelujete u grupama na društvenim mrežama. Molimo Vas da uz svaku tvrdnju odgovorite u kojoj se mjeri ona odnosi na Vas osobno. (Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)**

	Uopće se ne odnosi na mene	Uglavnom se ne odnosi na mene	Niti se odnosi, niti se ne odnosi na mene	Uglavnom se odnosi na mene	U potpunosti se odnosi na mene
1.Želio/la sam izreći svoje mišljenje kako bi se vidjelo da ima ljudi koji misle i drugačije od većine.	1	2	3	4	5
2.Želio/la sam se uključiti u grupu gdje mogu slobodno iznositi svoje stavove.	1	2	3	4	5
3.Želio/la sam svojim djelovanjem popraviti stanje i unaprijediti toleranciju prema nereligioznima.	1	2	3	4	5

4. Želio/la sam komunicirati s osobama koje mi mogu dati informacije, prijedloge i savjete kao nereligioznoj osobi/ateistu u dominantno religioznom društvu.	1	2	3	4	5
5. Želio/la sam se angažirati kako bio i drugima približio/la svoje viđenje crkve i religije.	1	2	3	4	5
6. Želio/la sam komunicirati s ljudima koji dijele moje stavove.	1	2	3	4	5
7. Želio/la sam sudjelovati u obrani prava nereligioznih osoba.	1	2	3	4	5

Postoji li neki drugi razlog koji Vas je potaknuo da se aktivirate unutar udruge, inicijative ili organizacije ili da sudjelujete u grupama na društvenim mrežama? Ako da, molimo navedite koji.

10. Koliko često ste u kontaktu (putem telefona, maila, društvenih mreža) s osobama koje su članovi Vaše udruge, inicijative ili organizacije, odnosno drugim članovima grupa na društvenim mrežama kojima pripadate?

(Pitanje se odnosi na članove svih udruga, inicijativa, organizacija, grupa kojima pripadate.)

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Nikad
2. Jednom godišnje
3. Jednom mjesečno ili rjeđe
4. Nekoliko puta mjesečno
5. Nekoliko puta tjedno
6. Svaki dan

11. Koliko često se susrećete s osobama koji su članovi Vaše udruge, inicijative ili organizacije, odnosno drugim članovima grupa na društvenim mrežama kojima pripadate?

*(Pitanje se odnosi na članove svih udruga, inicijativa, organizacija, grupa kojima pripadate.)
(Molim, označite samo jedan odgovor.)*

1. Nikad
2. Jednom godišnje
3. Jednom mjesečno ili rjeđe
4. Nekoliko puta mjesečno
5. Nekoliko puta tjedno
6. Svaki dan

12. Jeste li sudjelovanjem u radu udruge, inicijative ili organizacije, odnosno aktiviranjem u grupama na društvenim mrežama upoznali neku osobu ili osobe koje su Vam postali važni u privatnom životu? (Moguće je zaokružiti više odgovora.)

1. Prijatelja/icu
2. Partnera/icu
3. Nekog drugog (koga? _____)
4. Nisam upoznao/la nikoga tko mi je postao važan u privatnom životu

13. Kako procjenjujete položaj nereligioznih osoba u odnosu na položaj religioznih osoba u hrvatskom društvu?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Znatno lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom
2. Nešto lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom
3. Ni bolji ni lošiji od osoba s religioznim svjetonazorom
4. Nešto bolji od osoba s religioznim svjetonazorom
5. Znatno bolji od osoba s religioznim svjetonazorom

14. Navedite što bi u hrvatskom društvu, prema Vašem mišljenju, trebalo promijeniti kako bi se popravio položaj nereligioznih osoba:

1. _____
2. _____
3. _____

Sada bih Vam željela postaviti nekoliko pitanja o religiji.

15. Bez obzira na Vaš odnos prema religiji, smatrate li se pripadnikom neke konfesije?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Katoličke
2. Pravoslavne
3. Islamske
4. Židovske
5. Protestantske, navedite koje denominacije _____
6. Neke druge, koje _____
7. Niti jedne

16. Biste li rekli za sebe da ste...

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Izrazito religiozni
2. Vrlo religiozni
3. Donekle religiozni
4. Niti religiozni niti nereligiozni
5. Donekle nereligiozni
6. Vrlo nereligiozni
7. Izrazito nereligiozni

17. Kako Vas je svaka od niže navedenih osoba odgajala vezano za vjeru i religiju?

	U vjeri	Odgajali su me nereligiozno	Nisu me odgajali ni za ni protiv vjere	Odgajali su me protiv vjere	O tome nismo razgovarali
1.Majka	1	2	3	4	5
2.Otac	1	2	3	4	5
3.Baka	1	2	3	4	5
4.Netko drugi	1	2	3	4	5

18. Ako ste u obitelji imali vjerski odgoj, u kojoj vjeri ste odgojeni?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Katoličkoj
2. Pravoslavnoj
3. Islamskoj
4. Židovskoj
5. Protestantskoj, navedite kojoj denominaciji _____
6. Nejoj drugoj, kojoj _____
7. Nisam imao vjerski odgoj

19. Molim Vas odgovorite jeste li:

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)

(Ako ne pripadate katoličkoj vjeri, preskočite ovo pitanje.)

1. Kršteni	DA	NE
2. Primili prvu pričest	DA	NE
3. Pohađali vjeronauk	DA	NE
4. Krizmani	DA	NE
5. Vjenčani u crkvi	DA	NE

20. Slavite li u obitelji vjerske blagdane (Božić, Uskrs)?

1. Da
2. Ne

21. Molim Vas odgovorite, ako znate, koje je vjersko opredjeljenje Vaših roditelja?

(Molim, odgovorite i ako roditelji više nisu živi.)

	Religiozan/ a	Nereligiozan/ a	Ateist	Agnostik *	Nešto drugo	Ne znam
1.Majka	1	2	3	4	5	9
2.Otac	1	2	3	4	5	9

*Pod agnostikom se podrazumijeva osoba koja niti vjeruje da bog postoji, niti vjeruje da bog ne postoji.

Ukoliko ste dali odgovor broj 5 *Nešto drugo*, molim Vas, objasnite što.

22. Koji pojam Vi osobno najčešće upotrebljavate kako biste opisali sebe (u odnosu na religiju):

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Nereligiozan
2. Humanist
3. Agnostik
4. Sekularist
5. Ateist
6. Skeptik
7. Antiklerikalist
8. Racionalist
9. Neopredijeljen
10. Religiozan
11. Nešto drugo (što?) _____

23. Koristite li Vi osobno još neki pojam (ili više njih) kako biste opisali sebe (u odnosu na religiju):

(Moguće je zaokružiti više odgovora.)

1. Nereligiozan
2. Humanist
3. Agnostik
4. Sekularist
5. Ateist
6. Skeptik
7. Antiklerikalist
8. Racionalist
9. Neopredijeljen
10. Religiozan
11. Nešto drugo (što?) _____

24. Molim Vas, u kratkim crtama definirajte što Vi podrazumijevate pod pojmom koji ste odabrali u pitanjima 22 i 23.

25. Molimo odaberite koja od navedenih izjava najbliže opisuje Vaše vjerovanje o Bogu.

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Ne vjerujem u Boga.
2. Ne znam postoji li Bog i ne vjerujem da postoji način da se to sazna.
3. Ne vjerujem u osobnog Boga, ali vjerujem u neku vrstu više sile.
4. U nekim trenucima vjerujem u Boga, a u nekim ne.
5. Iako ponekad sumnjam, ipak osjećam da vjerujem u Boga.
6. Znam da Bog doista postoji i uopće ne sumnjam u to.

26. Ako ne vjerujete u tradicionalnog Boga kakvim ga opisuju monoteističke religije, postoji li određeni način na koji vjerujete u Boga ili neku drugu nadnaravnu pojavu, biće ili silu.

1. Da
2. Ne

Ako je vaš odgovor Da, molim Vas, opišite svoje vjerovanje u kratkim crtama

26. U tablici su navedena neka vjerovanja. Molim Vas da uz svako označite koliko Vi osobno u njega vjerujete.

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)

	Uopće ne vjerujem	Uglavnom ne vjerujem	Uglavnom vjerujem	U potpunosti vjerujem	Ne znam, ne mogu odabrati
1. Postoji sudbina.	1	2	3	4	0
2. Postoji život poslije smrti.	1	2	3	4	0
3. Planet Zemlja je naša majka koja osjeća našu brigu i surovost.	1	2	3	4	0

4.Događaju se ukazanja i čuda.	1	2	3	4	0
5.Određeni predmeti štite ljude (pamuk sv. Šime, amajlija, talisman, medaljon).	1	2	3	4	0
6.Postoje duhovi.	1	2	3	4	0
7.Dobro je tri puta kucnuti o drvo za sreću.	1	2	3	4	0
8.Čovjekov život je određen položajem planeta u trenutku njegova rođenja.	1	2	3	4	0
9.Postoji neka nadnaravna sila koja nije Bog.	1	2	3	4	0
10.Duša se nakon smrti ponovo utjelovljuje (reinkarnacija).	1	2	3	4	0
11.U svemiru žive bića koja nas posjećuju na Zemlji.	1	2	3	4	0
12.Dimnjačar donosi sreću	1	2	3	4	0
13.Moguće je baciti uroke na nekoga.	1	2	3	4	0
14.Petak 13. je nesretan dan.	1	2	3	4	0

28. Iznosite li otvoreno svoje stavove o religiji i crkvi?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Ne, nikad
2. Da, ali samo određenim ljudima
3. Da, većini ljudi
4. Da, svima mogu otvoreno iznositi svoje stavove o religiji i crkvi

29. Znaju li osobe u vašoj okolini (članovi obitelji, prijatelji, kolege) kakvi su vaši stavovi vezani uz religiju i crkvu? (Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Ne, ne znaju
2. Da, znaju, ali samo oni s kojima sam posebno blizak/bliska
3. Da, znaju svi s kojima sam razgovarao/la o toj temi
4. Ne mogu procijeniti

30. Koliko često (ako uopće) pričate o svojim religijskim stavovima ...

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)

	Nikad	Rijetko	Ponekad	Često	Ne mogu procijeniti
1.s članovima obitelji	1	2	3	4	0
2.s partnerom/icom	1	2	3	4	0
3.s prijateljima	1	2	3	4	0

31. Kada imate čvrsto oblikovano mišljenje o religiji, nekim pitanjima kojima se ona bavi ili crkvi, koliko često pokušavate uvjeriti svoje prijatelje, rodbinu ili kolege s posla u svoje stavove?

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku.)

	Nikad	Rijetko	Ponekad	Često	Ne mogu procijeniti
1.Prijatelje	1	2	3	4	0
2.Rodbinu	1	2	3	4	0
3.Kolege	1	2	3	4	0

32. Ukoliko imate djecu školskog uzrasta, pohađaju li vjeronauk u školi?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Da
2. Ne
3. Nemam djecu školskog uzrasta

33. Što mislite kako treba poučavati religiju u javnim školama?

(Molim, označite samo jedan odgovor.)

1. Ne treba je poučavati uopće
2. Kao konfesionalni vjeronauk
3. Kao religijsku kulturu
4. Ne znam

34. U tablici su navedene neke tvrdnje. Molim Vas da uz svaku navedenu tvrdnju označite koliko se s njom Vi osobno slažete.

(Molim, označite po jedan odgovor u svakom retku..)

	Uopće se ne slažem	Ne slažem se	Niti se slažem, niti ne slažem	Slažem se	Potpuno se slažem
1.Svaki narod mora imati svoju državu.	1	2	3	4	5
2.Bez vođe svaki je narod kao čovjek bez glave.	1	2	3	4	5
3.Najvažnija stvar za djecu je učiti ih poslušnosti prema roditeljima.	1	2	3	4	5
4.Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac.	1	2	3	4	5
5.Većina poslova u domaćinstvu po svojoj prirodi više odgovara ženama.	1	2	3	4	5
6.Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i potpuno povjerenje.	1	2	3	4	5
7.Dvije su glavne vrste ljudi na svijetu, jaki i slabi.	1	2	3	4	5
8.Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti.	1	2	3	4	5
9.Čovjek se može osjećati sasvim sigurnim samo kad živi u sredini gdje je većina pripadnika njegovog naroda.	1	2	3	4	5

10.Dobro je da u braku postoji jednakost između muža i žene, ali je bolje da muž ima posljednju riječ.	1	2	3	4	5
11.Svoje pretpostavljene treba slušati, čak i kad nisu u pravu.	1	2	3	4	5
12.Nacionalno mješoviti brakovi nestabilniji su od drugih.	1	2	3	4	5
13.Razvod braka u današnjem svijetu potpuno je moralno prihvatljiv.	1	2	3	4	5
14.Religijski vođe ne bi trebali utjecati na to kako će ljudi na izborima glasovati.	1	2	3	4	5
15.Bilo bi bolje za Hrvatsku da više ljudi s čvrstim vjerskim uvjerenjima obavlja javne poslove.	1	2	3	4	5
16.Religijski vođe ne bi trebali utjecati na odlučivanje vlade.	1	2	3	4	5
17.Pobačaj treba zakonski zabraniti.	1	2	3	4	5
18.Liječnik smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja.	1	2	3	4	5
19.Medicinska sestra smije iz religioznih razloga odbiti asistiranje u izvršenju zakonski dopuštenog pobačaja.	1	2	3	4	5
20.Eutanazija je neprihvatljiva.	1	2	3	4	5
21.Prostituciju treba legalizirati.	1	2	3	4	5
22.Upotreba kontracepcijskih sredstava treba biti osobna odluka pojedinca.	1	2	3	4	5
23.Seksualni odnosi prije braka predstavljaju neprihvatljivo ponašanje.	1	2	3	4	5
24.Jedino žena koja ostane trudna ima pravo odlučivati o pobačaju.	1	2	3	4	5
25.Seksualni odnosi između osoba istog spola neprihvatljivi su.	1	2	3	4	5

OPĆI PODACI

35. Kojeg ste spola?

1. Muškog
2. Ženskog

36. Koja je godina Vašeg rođenja?

--	--	--	--

37. Vaš najviši obrazovni stupanj (škola završena redovno ili izvanredno)?

1. Bez završene osnovne škole
2. Završena osnovna škola
3. Završena srednja škola
4. Završena viša škola u trajanju od dvije godine, završen dvogodišnji stručni studij (viša škola, visoka škola, veleučilište) (stručni pristupnik)
5. Završena prva razina visokog obrazovanja (sveučilišni studij, visoka škola, veleučilište) (prvostupnik)
6. Završena druga razina visokog obrazovanja ili dodiplomski četverogodišnji studij ili integrirani preddiplomski i diplomski studij (sveučilišni studij, visoka škola, veleučilište) (magistar struke, stručni specijalist,)
7. Završen poslijediplomski studij

38. Gdje živite?

1. Veliki (veći) grad
2. Predgrađe ili rubni dio velikog (većeg) grada
3. Grad srednje ili manje veličine
4. Selo
5. Izolirano gospodarstvo ili farma

39. U kojoj regiji živite?

1. Osječka
2. Splitska
3. Zagrebačka
4. Riječka

40. Gdje ste rođeni?

1. Veliki (veći) grad
2. Grad srednje ili manje veličine
3. Selo

41. Koja se od navedenih tvrdnji odnosi na Vas?

(Pod plaćenim poslom podrazumijeva se rad od barem jednog sata tjedno na osnovu kojeg dobivate prihod bilo kao zaposlenik, samozaposlen ili radeći u obiteljskom poslu ili na obiteljskom gospodarstvu. Ukoliko - zbog bolesti, porodičnog, godišnjeg odmora, štrajka...- trenutno ne radite plaćeni posao, označite svoj status u odnosu na uobičajenu situaciju.)

1. Trenutno radim posao za koji sam plaćen/a
2. Trenutno ne radim posao za koji sam plaćen/a, ali sam prije radio/la
3. Nikada nisam radio/la posao za koji sam plaćen/a

42. Radite li (ili ste radili) u javnom ili privatnom sektoru?

1. Javnom
2. Privatnom
3. Nikad nisam radio/la
4. Ne znam

43. Molim Vas da sada sami odredite prema dolje navedenoj podjeli koje je vaše zanimanje (tj. koje je bilo Vaše zanimanje prije umirovljenja ili prije nego ste izgubili posao)? Koja je Vaša priznata kvalifikacija?

1. NK ili PK (polukvalificirani) radnik/ca
2. KV ili VKV radnik/ca
3. službenik/ca s nižom stručnom spremom
4. službenik/ca sa srednjom stručnom spremom
5. službenik/ca ili stručnjak/stručnjakinja s višom ili visokom stručnom spremom
6. obrtnik ili poduzetnik
7. slobodno zanimanje
8. poljoprivredni/ca, pomagajući član obiteljskog poljoprivrednog domaćinstva
9. ostalo
10. nikada nije bio/la zaposlen/, nema kvalifikacije

44. Koji je Vaš radni status (što najbolje opisuje Vašu trenutnu situaciju)?

(Ukoliko zbog bolesti, porodičnog, godišnjeg odmora, štrajka... trenutno ne radite plaćeni posao, označite svoj status u odnosu na uobičajenu situaciju).

1. Zaposlen/a (kao zaposlenik/ica, samozaposlen/a, ili radi u vlastitom obiteljskom poslu)
2. Nezaposlen/a i tražim posao
3. U sustavu formalnog obrazovanja (što ne plaća poslodavac)
4. Pripravnik/ca ili vježbenik/ca
5. Trajno nesposoban/na za rad
6. Umirovljenik/ca
7. Radim u kućanstvu i na kućanskim poslovima, brinem o djeci i/ili o drugim osobama
8. Ostalo

45. Koji je Vaš bračni status (legalni status)?

(VAŽNA NAPOMENA: uključuje i izvanbračnu zajednicu. Izvanbračna zajednica pravno se definira kao život u zajedničkom kućanstvu u trajanju od najmanje 3 godine i/ili zajedničko roditeljstvo.)

1. Oženjen/ udata (vjenčani i žive zajedno)
2. Izvanbračna zajednica (prema navedenoj definiciji)
3. Vjenčani, ali žive odvojeno, ne žive s bračnim partnerom
4. Rastavljeni
5. Udovac/udovica
6. Samac/samica
7. Ima partnera/partnericu s kojim/kojom je u stalnoj vezi ali ne žive zajedno
8. Ima partnera/partnericu s kojim/kojom žive zajedno manje od tri godine

46. U politici se obično spominje „lijevo“ i „desno“. Gdje biste sebe smjestili na skali na kojoj 0 označuje izrazito lijevo, 5 centar (ni lijevo ni desno), a 10 izrazito desno?

izrazito lijevo

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

izrazito desno

Poštovani/ poštovana,

u okviru istraživanja za potrebe izrade doktorske disertacije u sklopu koje je proveden ovaj upitnik, dodatno će se provoditi i intervjui u cilju boljeg razumijevanja i produbljivanja znanstvenih spoznaja o nereligioznosti i ateizmu u hrvatskom kontekstu. Kao član/članica nekog oblika organizirane nereligioznosti i ateizma u Hrvatskoj, u idealnoj ste poziciji da nam pružite vrijedne informacije iz prve ruke i iz vlastite perspektive.

Sudjelovanje u intervjuu u potpunosti je dobrovoljno. Intervju bi trajao oko 60 minuta i odvijao bi se na lokaciji i u vremenu koje Vama odgovara, prema prethodnom dogovoru.

Za vrijeme njegove provedbe intervjuu možete u bilo kojem trenutku odbiti odgovoriti na bilo koje od pitanja, ako to želite. Isto tako, možete odlučiti prekinuti intervju u bilo kojem trenutku. S Vašim dopuštenjem, intervju će biti audio snimljen kako bi se olakšalo prikupljanje informacija, a kasnije transkribiran za potrebe analize. Sve informacije koje podijelite za vrijeme intervjuu smatraju se potpuno povjerljivima. Svakom intervjuu bit će dodijeljena šifra pa se Vaše ime i drugi podaci koji bi upućivali na Vaš identitet neće pojavljivati niti u jednoj fazi ovog istraživanja. Podaci prikupljeni tijekom istraživanja čuvat će se u zaključanom uredu te ću im samo ja moći pristupiti. Na taj način spriječeni su bilo koji mogući rizici za Vas kao sudionika/sudionicu u ovom istraživanju.

Vaše sudjelovanje bit će vrijedan dodatak mojem istraživanju, a rezultati bi mogli dovesti do većeg javnog razumijevanja nereligioznosti i ateizma u hrvatskom kontekstu.

Ukoliko imate bilo kakvih pitanja u vezi ovog istraživanja, ili želite dodatne informacije koje će Vam pomoći u donošenju odluke o daljnjem sudjelovanju, molim da me kontaktirate na broj telefona 098 622 162 ili putem e-maila: nikolina.hazdovac@pilar.hr. Za dodatne informacije možete se obratiti i mojoj mentorici dr. sc. Dinki Marinović Jerolimov s Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu na e-mail adresu dinka@idi.hr.

Ako biste željeli sudjelovati u intervjuu, molim Vas da ostavite svoj kontakt (broj telefona ili mobitela ili e-mail adresu) kako bih Vas kontaktirala oko daljnjeg dogovora.

Unaprijed zahvaljujem,

Nikolina Hazdovac Bajić

Vaš kontakt: _____

Prilog III: Pitanja za polustrukturirani intervju

1. Opći podaci

- Možete li mi na početku reći ukratko nešto o sebi (koliko imate godina, gdje živite, odakle ste porijeklom, obrazovanje, što ste po zanimanju, obiteljska situacija i sl.)?
- U našem društvu postoje skupine ljudi za koje kažem da se nalaze na višoj ili nižoj društvenoj poziciji. Gdje se Vividite na toj ljestvici ako ona ide od 10 (vrh) do 1 (dno)? Pokazati ispitaniku karticu 1.

2. Samodeskripcija

- U anketnom upitniku već su bila pitanja o pojmu koji biste izabrali kako biste opisali sebe u odnosu prema religiji (nereligiozan, ateist, agnostik, indiferentan, racionalist, humanist, sekularist,)? Možete li ponoviti koji ste pojam odabrali?
- Što podrazumijevate pod tim pojmom, što ta klasifikacija znači za Vas?
- Opisuje li ona na zadovoljavajući način Vaše stajalište?
- Otkad sebe smatrate _____?
- Biste li se odabranim terminom predstavili drugima?
- Biste li se odabranim terminom predstavili drugima u svim životnim situacijama (objasniti)?

3. (Ne)religijska socijalizacija

- Kakav je bio Vaš (ne)religijski odgoj u djetinjstvu? U obitelji i van nje (vjeronauk, Crkva, druge institucije)? Sakramenti?
- Kakvi su bili ili jesu (ne)religijski stavovi Vaših roditelja i drugih bliskih članova obitelji (bake, djedovi)?
- Što je najviše utjecalo na Vaš današnji stav?
- Možete li identificirati osobe, događaje, knjige, društvene okolnosti koje su imale utjecaja na formiranje Vašeg današnjeg stava?
- Jeste li upoznati s pojmom "novog ateizma"? Jeste li čitali neku od knjiga tzv. novog ateizma? (Ako da, pojasniti.)
- Je li ikad tijekom Vašeg života postojalo razdoblje u kojem ste za sebe mogli reći da ste religiozni? (Ako da kad, koliko je trajalo, okolnosti?)

4. Odnos prema religiji

- Jeste li zainteresirani za religiju u općenitom smislu (ne samo njezina učenja, nego i njezinu prisutnost u društvu)?
- Zašto?
- Kako biste opisali svoj stav prema religiji općenito (pozitivan/ negativan/ neutralan/...)? Molim pojasnite!
- Koje biste kritike istaknuli u odnosu na religiju?
- Jeste li ikad prisustvovali nekom religijskom ritualu ili ceremoniji? Kako ste se osjećali? Opišite.
- Smatrate li da religija i nereligioznost moraju zauzimati međusobni stav neprijateljstva ili mogu postojati u odnosima međusobnog poštovanja i uvažavanja?
- Kakav je Vaš stav prema duhovnosti? Je li različita od religije? Pojasnite.
- Bi li Vam smetalo da netko za Vas misli da ste religiozni? Objasnite.
- Što za Vas znači znanost? Kako biste okarakterizirali odnos znanosti i religije?

5. Religija u hrvatskom kontekstu

- Kakav je Vaš stav prema dominantnoj religiji u Hrvatskoj, konkretno položaju religije i Crkve u Hrvatskoj? Kakvu ulogu, prema Vama, ima religija u našem (hrvatskom) društvu?
- Što Vam najviše smeta (koje su konkretni problemi koje možete istaknuti u odnosu na položaj religije i Crkve u Hrvatskoj)?
- Kako bi se, prema Vašem mišljenju, te stvari mogle promijeniti?
- Kakvu bi ulogu u našem društvu, prema Vašem mišljenju, trebala imati religija?
- Kakav je Vaš stav o pohađanju vjeronauka u školi? Što je, prema Vama, najveći problem po pitanju trenutne situacije u vezi vjeronauka u javnim školama?
- Treba li i na koji način djecu poučavati religiji?
- Što mislite o povezivanju nacionalnosti i religije u hrvatskom kontekstu? Osjećate li Vi nacionalni ponos? (Ako da, kako povezujete te osjećaje sa svojim stavovima o religiji?)

6. Nereligioznost

- Koliko Vam je važna nereligioznost u životu?
- Znaju li ljudi oko Vas za Vaše stavove o religiji (obitelj, prijatelji, kolege)?
- Je li Vam (ne)religioznost bitna za izgradnju odnosa s drugim ljudima? Igra li ulogu stav o religiji na Vaš izbor partnera/partnerice ili prijatelja?
- Kakav je, prema Vama, položaj nereligioznih osoba u Hrvatskoj? Možete li objasniti?
- Jeste li se ikad Vi osobno našli u neugodnoj situaciji zbog svojih stavova o religiji? Ako jeste, možete li pojasniti?

7. Sudjelovanje u organiziranim oblicima nereligioznosti

- Jeste li član neke organizacije koja okuplja nereligiozne osobe ateiste i sl.?
- Što Vas je potaknulo da se priključite?
- Ima li potrebe za postojanjem zajednice nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj? Što Vi mislite o toj zajednici?
- Jeste li ikad sudjelovali u događajima koji su bili organizirani od strane udruga, inicijativa, organizacija i grupa nereligioznih osoba i ateista u Hrvatskoj(sastancima, protestima, skupovima,? Ako jeste, kakvi su Vaši dojmovi o sudjelovanju? Ako niste, zašto?
- Vidite li za Vas osobno neke koristi u sudjelovanju u radu ovakvih organizacija ili u neformalnim okupljanjima? Ako da, navedite koje.
- Prema Vašem mišljenju, je li rad ovih organizacija uspješan? U kojem smislu?
- Koji bi, prema Vama, trebali biti osnovni ciljevi i aktivnosti ovih organizacija? (Slažete li se s njihovim načinom djelovanja)?
- Postoje li prema Vama unutar zajednice nereligioznih osoba i ateista problemi ili poteškoće (misli se općenito na zajednicu organizacija koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste u Hrvatskoj)? Ako mislite da postoje, možete li navesti koji bi to bili?
- Jeste li član neke od grupa na društvenim mrežama koje okupljaju nereligiozne osobe i ateiste? Što mislite o takvom načinu okupljanja nereligioznih osoba i ateista?

- Je li internet na neki način utjecao na formiranje Vaših nereligioznih stavova
Ako da, objasnite.
- Kakva je po Vama uloga interneta u stvaranju i održavanju zajednice
nereligioznih osoba i ateista?

8. Egzistencijalna pitanja

- Što mislite da se događa s čovjekom (ili njegovom dušom) nakon smrti?
- Vjerujete li u neku višu silu (neku vrstu demiurga, sudbinu, životnu silu,...)?
- Jeste li ikad iskusili neko duhovno iskustvo u kojem ste pomislili da postoji nešto više od ovozemaljskog? Opišite ako jeste.
- Što mislite koliko Vi osobno imate utjecaja ili kontrole nad vlastitim životom?
- Odakle crpate svoja moralna načela ili razlikujete dobro od zla?
- Čemu se okrećete u trenucima kad Vam je potrebna utjeha?
- Znači li Vam nešto pojam „sveto“? Postoje li određene pojave ili nešto drugo što biste opisali svetim?
- Kako obilježavate (ili biste obilježili) neke životne cikluse (brak, rođenje, smrt)? Smatrate li da postoji potreba u životu pojedinca za održavanjem nereligioznih rituala i kakav je Vaš stav o tome?

9. Društveni odnosi

- Zna li kakav je odnos prema (ne)religiji vaših bliskih osoba (partnera, obitelji, djece, bliskih prijatelja)?
- Utječe li odnos prema religiji na Vaš odnos s bliskim osobama?
- Je li Vam ikad različitost u stajalištima po pitanju religije bila izvor sukoba ili tenzija s bliskim osobama, na radnom mjestu ili u društvu?
- Kako odgajate (ili ste odgajali ili biste odgajali) djecu s obzirom na religiju?
- Koje su osnovne vrijednosti koje biste im (ili jeste) nastojali ugraditi?

HVALA!

KARTICA 1

(uz pitanje o društvenom samopozicioniranju u općim podacima)

VRH	<input type="checkbox"/> ₁₀	VRH
	<input type="checkbox"/> ₉	
	<input type="checkbox"/> ₈	
	<input type="checkbox"/> ₇	
	<input type="checkbox"/> ₆	
	<input type="checkbox"/> ₅	
	<input type="checkbox"/> ₄	
	<input type="checkbox"/> ₃	
	<input type="checkbox"/> ₂	
DNO	<input type="checkbox"/> ₁	DNO

ŽIVOTOPIS

Nikolina Hazdovac Bajić rođena je 9. rujna 1979. godine u Dubrovniku gdje je završila osnovnu i srednju školu (opću gimnaziju). Diplomirala je 2004. godine sociologiju i kroatologiju na Hrvatskom studijima. Godine 2005. počinje raditi kao nastavnica hrvatskog jezika i književnosti u osnovnim i srednjim školama. Od 2009. godine zaposlena je na Institutu društvenih znanosti „Ivo Pilar“ – Područni centar Dubrovnik kao znanstvena novakinja. Sudjelovala je na znanstvenom projektu *Religijski pluralizam, postmoderni religijski pokreti i hrvatski identitet* (voditelj dr. sc. Stipe Tadić) te surađuje na provedbi projekata *Pilarov barometar*. Od 2010. godine pohađa Poslijediplomski doktorski studij sociologije na Filozofskom Fakultetu u Zagrebu.

Autorica je znanstvenih i stručnih radova i poglavlja u knjigama. Sudjeluje u nizu domaćih i međunarodnih znanstvenih i stručnih skupova. Od 2013. godine kontinuirano sudjeluje na poslijediplomskom kursu *Future of Religion* koji se održava u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku. Suraduje s udrugama civilnog društva i Volonterskim centrom Dubrovnik u provedbi projekata za promociju i unaprjeđenje volonterskog djelovanja.

Članica je Hrvatskog sociološkog društva, međunarodnog udruženja ISORECEA (International Study of Religion in Central and Eastern Europe Association), međunarodnog društva ISSR (International society for the Sociology of Religion) i međunarodne istraživačke mreže NSRN (Nonreligion and Secularity Research Network).

Popis objavljenih radova:

1. Hazdovac Bajić, N.; Marinović Jerolimov, D. (2017). Atheist Bus Campaign in Croatia – One Day Stand. U: S. Tomlins, S. C. Bullivant, ur., *The Atheist Bus Campaign, Global Manifestations and Responses*, Leiden: Brill,
2. Hazdovac Bajić, N. (2014). *Moje slobodno vrijeme, istraživanje o volonterskom djelovanju kao načinu korištenja slobodnog vremena među dubrovačkim srednjoškolicima*, Dubrovnik : Udruga za razvoj civilnog društva Bonsai
3. Hazdovac Bajić, N. (2014). Pravo na grad: panaceja bez konkretnog značenja ili koristan koncept. *Dubrovnik : časopis za književnost i znanost*, 2: 182-192.
4. Hazdovac Bajić, N. (2013). Prezentacija religijskoga sadržaja na najposjećenijim hrvatskim mrežnim portalima. *Obnovljeni život : časopis za religioznu kulturu*, 68 (4), 473-481.
5. Hazdovac Bajić, N. (2013). Suvremeni demografski i socio-ekonomski problemi otoka Mljeta. *Naše more: znanstveni časopis za more i pomorstvo*, 60 (5-6), 102-109
6. Hazdovac Bajić, N. (2012). Turizam kao globalni fenomen i lokalne kulturne prakse - primjer Dubrovačkih ljetnih igara. *Dubrovnik: časopis za književnost i znanost*, 58 (2), 238-252.
7. Hazdovac Bajić, N. (2010). Utjecaj srbijanske agresije na demografske promjene dubrovačkog područja. *Vukovarski zbornik*, 5: 136-160.

Objavljeni prikazi u časopisima *Društvena istraživanja*, *Sociologija i prostor* i *Migracijske i etničke teme*.