

Igor Jurekovič

## ONKRAJ REDUKCIJE RELIGIJE NA VEROVANJE: ZAKAJ KONCEPTUALIZIRATI TELO V PREUČEVANJU RELIGIJE

### IZVLEČEK

V prispevku pokažemo, zakaj je analitično zmotno reducirati religijo na verovanje. Sprva na podlagi pregleda relevantnih virov pokažemo na obstoj družbenega konsenza, ki pravi, da je religija stvar verovanja. Nadalje pokažemo, da si ta isti konsenz deli eden izmed prevladujočih raziskovalnih programov sociologije religije – teorija racionalne izbire. V drugem delu prispevka pokažemo, da bi s konsenzom morali prelomiti na podlagi dveh primerov: utelešene religije in karizmatičnega krščanstva. Raziskave utelešene religije učijo, da delovanja človeške kognicije ni mogoče ločiti od telesa. Hkrati primer karizmatičnega krščanstva predstavlja globalno popularno religijo, za katero je značilno, da je izrazito telesna. Na podlagi primerov besedilo sklenemo s pozivom k epistemološkemu prelomu v luči aktualnih in napovedanih sprememb religijske demografije.

**KLJUČNE BESEDE:** religija, verovanje, telo, karizmatično krščanstvo, utelešena religija

### **Beyond the Reduction of Religion to Belief: Why We Should Conceptualise the Body in the Study of Religion**

#### ABSTRACT

The paper demonstrates why reducing religion to a belief is analytically incorrect. First, we point to a social consensus that views religion primarily as a matter of belief. Further, we show that this consensus is shared by one of the most popular research programmes in the sociology of religion – rational choice theory.

*Second, we argue the consensus should be reconsidered in light of recent research on embodied religion and Charismatic Christianity. The former reveals that the workings of human cognition cannot be separated from the body. Moreover, the example of Charismatic Christianity represents a globally popular religion characterised by its distinctly corporeal character. Based on these examples, the text concludes by making a call for an epistemological break in the light of current and projected changes in religious demography.*

**KEY WORDS:** *religion, faith, body, Charismatic Christianity, embodied religion*

## 1 Uvod<sup>1</sup>

Telo je v zadnjih štiridesetih letih postalo izjemno popularno v preučevanju humanistike in družboslovja. V tem času so se oblikovale različne dominantne paradigme teorij telesa: fenomenologija telesa ter teorije utelešenosti, sociologija telesa in kulturno-antropološke teorije telesa (Koch 2012: 8–20). Trendu preučevanja telesa ni ušlo niti nekonfesionalno preučevanje religije. Četudi si pri izbiri paradigme telesa ni edino, je telo tudi v družboslovnem preučevanju religije postalo eden ključnih analitičnih poudarkov. Sodobno nekonfesionalno preučevanje religije namreč zaznamuje t. i. materialni obrat (Hazard 2013; Meyer, Morgan, Paine in Plate 2010). Gre za paradigmatski premik k preučevanju religije, ki v središče raziskovalnega zanimanja postavi »predmete, prakse, prostore, telesa in občutke« (Hazard 2013: 58). V tem sklopu so mdr. nastale študije religijske vizualne kulture (Morgan 2010), preučevanja religijskih prostorov (Beekers in Tamimi Arab 2016) ter, na primer, konstitutivne vloge svetlobe in zvoka v religijskem obredju (Rakow 2020) in religijskih teles (Purkis 2019).

Med naborom različnih religijskih materialnosti se v tem besedilu osredotočamo na telo. Menimo, da je analitični premik h konceptualizaciji religijskega telesa nujna posledica okostenelih, epistemoloških okvirov modernega preučevanja religije, ki so jo snovalci znanstvenega preučevanja religije razumeli kot »nabor prepričanj, s katerimi se posameznik zavestno strinja« (Hazard 2013: 58). Kritiki moderne opredelitve religije trdijo, da teoretsko in analitično neupravičeno postavlja materialne razsežnosti religij v ozadje, tj. da jih razume kot »manj pomembne manifestacije predhodnih verovanj ali idej, ki dosežejo popoln izraz v diskurzivnih oblikah, kot so doktrine« (ibid., poudarek dodan). V znanstveni literaturi materialističnih preučevanj religije poznamo takšno konceptualno na-

---

1. Članek je nastal v okviru usposabljanja mladih raziskovalcev ter raziskovalnega programa »Problemi avtonomije in identitet v času globalizacije« (P6-0194), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

gnjenje kot »protestantsko pristranskost« (Furey 2012; Meyer in Houtman 2012) ali »protestantski idealizem« (Bräunlein 2016: 371). Protestantizem – oziroma z njim povezani družbeni in teološki prevrati – naj bi »oblikoval in stabiliziral globoko zakoreninjeno prepričanje, da je prava religija stvar ‚prepričanja‘ ali ‚vere‘ in posameznikove notranjosti; poudarek na središčnosti pomena in prezir do materialnih oblik sta protestantski dediščini« (ibid.: 372, poudarki dodani).

V pričujočem prispevku želimo pokazati, da telesa ne gre analizirati zgolj zato, da bi dopolnili morebitne raziskovalne niše, temveč da bi privedli do epistemološkega preloma v samem načinu razumevanja in preučevanja religije. S pričujočim besedilom želimo slovensko preučevanje religije priključiti materialnemu obratu, kateremu, kolikor nam je znano, se slovensko družboslovno preučevanje religije še ni posvetilo. To bomo storili v dveh korakih. Najprej bomo na podlagi slovarskih, pravnih in pedagoških virov skicirali družbeni konsenz o enačenju religije in vere. Ker pa je namen besedila spodbuditi prevetritev raziskovanja, bomo nato na primeru teorije racionalne izbire (TRI) v kontekstu religije pokazali, da se isti konsenz preslikava tudi na raven najpopularnejših analitičnih pristopov. V drugem delu besedila želimo pokazati, zakaj je analitično smiselno ta konsenz prelomiti. To bomo storili na primeru znanstvenih odkritij s področja utelešene religije (ang. *embodied religion*) in na podlagi empiričnega primera karizmatičnega krščanstva, za katerega raziskovalci dokazujejo, da gre za primer izrazito telesne religije. V zaključku bomo strnili analizo in jo kontekstualizirali v luči napovedanih sprememb religijske demografije.

Besedilo predstavlja v prvi vrsti *konceptualni* doprinos k slovenski sociologiji religije. Temu primerno je prispevek metodološko zamejen. V prvem delu kritično analiziramo diskurz redukcije religije na verovanje v relevantnih slovarskih, zakonodajnih in pedagoških virih, s čimer želimo pokazati na konstrukcijo in reprodukcijo vednosti o religiji (Hjelm 2011). S tovrstnim pristopom nadaljujemo v sklopu kritike TRI v kontekstu religije, pri čemer se osredotočamo na kritično branje del utemeljitelja teorije racionalne izbire Rodneyja Starka (Stark in Bainbridge 2007; Stark, 1999). V tretjem poglavju sintetiziramo in analiziramo relevantno znanstveno literaturo s področja utelešene religije in karizmatičnega krščanstva. Ker področji ne poznata opravljenega sistematičnega pregleda literature, smo za potrebe obsežnejše raziskave to storili sami. Pri analizi študij se poslužujemo kritičnega branja z epistemološke pozicije materialnega obrata.

## 2 Oris konsenza

Poznamo več različnih pristopov k opredelitvi religij. Po Stausberg in Gardiner (2016: 16–24) jih lahko delimo na slovarske, realne in določevalne. Slovarske definicije opisujejo »načine uporabe termina v jezikovni skupnosti« (ibid.: 17), zaradi česar so uporabne kot splošne orientacije po vsakdanji rabi termina. Med realnimi definicijami, ki predpostavljajo »objektivni obstoj, katerega značilnosti so njemu lastne« (ibid.: 16), najdemo večino družboslovnih, tj. znanstvenih opredelitev. Določevalne definicije pa so redkejše – pri tovrstnih opredelitvah ne gre za vprašanje splošne definicije, temveč za vnaprej pripravljeno definicijo, ki je lahko bolj ali manj uporabna znotraj *posamezne* študije. Torej, da bi ugotovili, kakšen je družbeni konsenz o opredeljevanju religije, moramo analizirati vire slovarskih in realnih definicij. Namen pregleda slovarskih definicij je razumeti *vsakdanjo* rabo termina, zato bomo k obravnavi prišteli še pravne in izobraževalne opredelitve religije, saj te prav tako kažejo na obči način uporabe termina. Slovarske, pravne in izobraževalne opredelitve bomo analizirali v preostanku tega poglavja, realnim pa se bomo posvetili v tretjem. Tako bomo pokazali, kaj drži za družbeni konsenz o razumevanju religije in kako se ta odseva tudi na ravni najpopularnejših realnih definicij.

### 2.1 Slovarska razsežnost konsenza

Pod geslom »religija« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika (FRAN 2014) najprej izvemo, da religija pomeni »zavest o obstoju boga, nadnaravnih sil« oziroma »vera, verovanje«. V pojasnitvi podpomena besede slovar pravi, da gre za »sistem naukov, norm, vrednot in dejanj, obredov, v katerih se ta zavest kaže (ibid., poudarki dodani). Drugi pomen besede religija pa SSKJ razume kot »nazor, prepričanje, ki velja kot najvišja, najpomembnejša vrednota«, na primer »humanizem je religija našega časa« (ibid.). Drugi pomen je morda manj običajen, a vseeno skupaj s prvim tvori rdečo nit: pri religiji gre za trdno prepričanje oziroma verovanje – v boga ali nadnaravne sile, če religije ne razumemo v drugem, prenesenem pomenu. Bistveni del tovrstnega razumevanja religije je prepričanje, da se v dejanjih in obredih kaže religija. Religijski rituali torej niso konstitutivni del religije kot take, temveč predstavljajo njeno manifestacijo. Čeprav se bomo družboslovnim opredelitvam posvetili v nadaljevanju, gre na tem mestu izpostaviti še strokovno slovarsko definicijo religije, ki jo lahko najdemo v leksikonu Cankarjeve založbe, posvečenem družboslovju (Družboslovje 1979). Glede na to, da je delo izšlo leta 1979, morda ni presenetljivo, da je opredelitev marksistična. Religija je, namreč, »oblika odtujene družb. zavesti, ki ima večkrat značaj svet. nazora in zrcali v obliki nadnaravnih sil (boga, bogov, demonov,

svetnikov itd.) prevladujoče naravne in družb. sile« (ibid.: 248, poudarki dodani). Torej, tako na ravni splošnih kakor tudi na ravni strokovnih slovarjev ugotovimo, da je religija stvar verovanja in drugih mentalnih kategorij, kot sta zavest in svetovni nazor, ki se kaže v dejanjih in obredih.

## 2.2 Pravna razsežnost konsenza

Natančnih pravnih opredelitev religij v demokratičnih državah ne poznamo (Črnič 2001: 1006). Še najbližji uradni približek definicijam religije najdemo v zakonih in ustavnih členih, ki opredeljujejo svobodo vesti ali kar *veroizpovedi*. Uporaba tega izrazito krščanskega koncepta kot sopomenke religije je še zlasti problematična v luči sodobnih, religijsko pluralnih družb. Pojem veroizpoved je iztrgan iz svojega teološkega konteksta in abstrahiran na mesto skupnega imenovalca vseh religij. Tako je v 41. členu slovenske ustave, ki narekuje področje svobode vesti, zapisano, da je »izpovedovanje vere in drugih opredelitev v zasebnem in javnem življenju svobodno« (Ustava Republike Slovenije 1991, poudarek dodan). Če ob strani vendarle pustimo izrazito problematično sklicavanje na *izpovedovanje vere*, opazimo, da je svoboda vesti – *misli* – tista, ki zajema tudi versko svobodo. Podobno rdečo nit najdemo v drugih zakonskih aktih. Zakon o verski svobodi (ZVS) v svojem 2. členu opredeli versko svobodo, ki »obsega pravico do svobodne izbire ali sprejetja vere, svobodo izražanja verskega prepričanja in odklonitve njenega *izražanja* ter svobodo, da vsakdo sam ali skupaj z drugimi, zasebno ali javno *izraža* svojo vero v bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih ali drugače« (Zakon o verski svobodi 2007, poudarki dodani). V 7. členu ZVS, v katerem je opredeljena cerkev ali druga verska skupnost, pridemo najbližje neposredni opredelitvi religije (ibid., poudarki dodani):

*Cerkev ali druga verska skupnost je prostovoljno, nepridobitno združenje fizičnih oseb iste veroizpovedi, ki se ustanovi z namenom javnega in zasebnega izpovedovanja te vere ter ima lastno strukturo, organe in avtonomna interna pravila, lastno bogoslužje ali drugo versko obredje in izpovedovanje vere.*

Navedbe 2. in 7. člena ZVS jasno pokažejo, da je religija stvar vere ali prepričanja, ki se izraža skozi religijsko obredje. ZVS je nadalje relevanten, saj opredeljuje postopek registracije cerkva in drugih verskih skupnosti. Institut cerkve ali druge verske skupnosti je edini pravno-formalni način, preko katerega država prepozna določeno skupnost kot versko oziroma religijsko. ZVS med 13. in 21. členom ureja registracijo, delovanje in prekinitvev statusa cerkve in druge verske skupnosti. Z vidika razumevanja religije je najbolj zanimiv 14.

člen, ki narekuje, kaj mora skupnost ob prijavi priložiti. Tretja točka člena zahteva poleg administrativnih podatkov tudi predložitev »opisa temeljev svojega verovanja v slovenskem jeziku, v katerem opredeli svoj verski nauk in svoje versko poslanstvo, svoje bogoslužje in druge verske obrede ter svoje morebitne verske praznike« (ibid.). Obenem mora skupnost predstaviti »temeljna verska besedila cerkve ali druge verske skupnosti v integralnem besedilu« in ustanovne akte. Skozi slovensko zakonodajo se tako izrisuje konsenz redukcije religije na vero, k čemur dodamo še združevanje v ustanove, ki temeljijo na svetih besedilih, ter organizirajo versko obredje, preko katerega posamezniki in skupnost izražajo svojo vero. Prav te poteze predstavljajo tipično redukcijo religije na verovanje (Spickard 2017: 21–26), ki ga v nekonfesionalnem preučevanju religije razumemo kot protestantsko pristranskost (Meyer in Houtman 2012).

Krovni akt, ki ureja področje religije na ravni Evropske unije, je Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (1950). Povedno je, da besede »religija« ne bomo našli v slovenskem prevodu Konvencije – pač pa besedilo v ta namen vztrajno uporablja besedo »vera«. Slednjo ureja 9. člen (Svoboda mišljenja, vesti in vere), ki v prvi točki pravi, da ima vsakdo pravico do svobode mišljenja, vesti in vere. Druga točka, ki govori o omejevanju, pravi, da lahko »svobodo izpovedovanja vere ali prepričanja« določi le zakon (npr. Zakon o verski svobodi). Besedilo Konvencije je med drugim zanimivo, ko slovensko verzijo primerjamo z angleško. V angleščini namreč 9. člen (Svoboda mišljenja, vesti in religije) pravi, da ima »vsakdo pravico do svobode misli, vesti in religije« (poudarek dodan). Prav tako v drugi točki člena ne beremo o omejevanju svobode »izpovedovanja vere ali prepričanja«, temveč o »svobodnem izkazovanju religije ali prepričanja« (Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, 1950). Skratka, angleška verzija Konvencije vsaj na površini vztraja pri razlikovanju med religijo in verovanjem, čeprav tudi sama govori o izkazovanju religije skozi obredje. Po drugi strani pa je slovensko pravno pojmovanje, ki vztraja pri uporabi besede »vera« in ga je mdr. moč razbrati iz slovenskega prevod Konvencije, v očitnem nesoglasju z nekaterimi ključnimi mednarodnimi konvencijami.

Črnič (2001) v svojem prispevku k sodobnim družboslovnim opredelitvam religije sicer opozori, da se med sodnimi procesi oblikujejo vsaj delovne opredelitve religije, h katerim prispevajo strokovni izvedenci – družboslovci. Toda avtor opozarja, da si pravna praksa v tej točki ni edina: »Včasih prevlada strokovno mnenje, pogosto pa so institucionalne odločitve oblikovane na temelju popularnih definicij religije« (ibid.: 1007). V tej luči so zakonski in ustavni členi vseeno najboljši približek pravnim opredelitvam religije. Čeprav lahko zaključimo, da pravna ureditev držav religije neposredno ne opredeli, nam opredelitve verske svobode ter cerkva in verskih organizacij vendarle razkrijejo nekaj o značilnostih

religije, kot jih razume naša pravna ureditev. Karkoli je že religija, slovensko pravo trdi, da mora biti v tesnem stiku z verovanjem, ki ga posameznik, praviloma vključen v skupnost, ki temelji na svetem besedilu, lahko svobodno izraža v zasebnem ali javnem življenju.

### 2.3 Pedagoška razsežnost konsenza

Preden si pogloblje pogledamo družboslovne opredelitve religije, se na kratko pomudimo še pri opredelitvah religije, ki izhajajo iz izobraževalnega gradiva šolskega pouka o religijah. To naj bi bil nenazadnje prostor oblikovanja osnov religijske pismenosti. Učenec slovenske javne šole se lahko o religiji uči bodisi pri specializiranem, obveznem izbirnem predmetu verstva in etika bodisi v okviru vsebin drugih predmetov, npr. zgodovine ali slovenščine. Ker je vsebina nespecializiranega pouka o religijah odvisna od učitelja, se osredotočimo na specializirani predmet o religiji. Pri tem gre najprej opozoriti na nedavno študijo *Religija in javna šola* (2021), v kateri avtorja Črnič in Pogačnik ugotavljata, da je obisk predmeta verstva in etika minoren. Predmet je največjo stopnjo priljubljenosti doživel med šolskima letoma 2004/05 in 2007/08, ko ga je na leto izbralo povprečno 1713 oziroma le trije odstotki vseh slovenskih šolarjev zadnjega triletja. S šolskim letom 2008/09 se začne znaten upad popularnosti – v zadnjem analiziranem letu, 2017/18, je predmet na leto povprečno obiskovalo le 376 oziroma 0,6 odstotka učencev (Črnič in Pogačnik 2021: 85). Torej, ne glede na vsebino predmeta ne moremo pričakovati, da bi predmet pomembno vplival na predstave šolarjev o tem, kaj religija je. Še več: tudi če bi predmet učenci množično obiskovali, Črnič in Pogačnik ugotavljata, da je opazen »manko vsaj najbolj osnovnih družboslovnih konceptov in teorij« ter da predmet »svojega osrednjega koncepta obravnave sploh ne definira« (ibid.: 81). Z drugimi besedami: pričakovati gre, da je vsebina predmeta zavezana zastarelim koncepcijam religije, ki jo enačijo z vero.

Tako lahko iz učnega načrta predmeta verstva in etika (Kerševan in drugi 2005) razberemo, da »verstva in verske tradicije v zgodovini in danes vplivajo na način soočanja ljudi z eksistencialnimi, nazorskimi in etičnimi vprašanji« (ibid.: 5). Nadalje izvemo, da je med splošnimi cilji predmeta »razvijanje zmožnosti za soočanje z vprašanjem smisla /.../ s poznavanjem različnih tradicij in perspektiv kot opor ter spodbud pri usmerjanju in osmišljanju lastnega življenja« ter pridobivanje »kritičnega odnosa do religijskih (in tem vzporednih nereligijskih) tradicij in ponudb« (ibid.: 9). Skratka, učni načrt predmeta verstva in etika nam na prvi pogled ne pove kaj dosti, a vendarle dovolj, da lahko razberemo konsenz, na katerega smo opozorili že pri slovski in pravni razsežnosti. Na to težavo opozorita tudi Črnič in Pogačnik na ravni imena predmeta, ki »zavajajoče enači religijo z elementom verovanja« (2021: 93).

Pokazali smo na bolj ali manj trden obstoj redukcionističnega razumevanje religije v vsakdanji rabi. Tako slovarske kakor tudi pravne in šolske opredelitve religije pravijo, da gre v prvi vrsti za verovanje, bodisi v boga, bogove ali nadnaravne sile, ki ga je moč *izražati* na različne načine, bodisi zasebno bodisi vključeno v verske ustanove, ki temeljijo na svetih knjigah.

### 3 Konsenz na ravni sociologije religije

V zadnjem koraku skiciranja konsenza se posvetimo še realnim definicijam religije. Druge študije so pokazale, da učbeniško razumevanje religije v sociologiji pravi, da gre pri religiji za družbeni pojav, za katerega so značilna verovanja, ki jih posedujejo posamezniki, ki so združeni v posebne institucije, temelječe na svetih besedilih, in v katerih sodelujejo v verskih obredih (Spickard 2017: 21–26). Da bi natančno pokazali na prevladujoči konsenz redukcije religije na vero, ki jo posameznik ali skupnost izražata v institucionaliziranih obredih, bomo na tem mestu to storili na točno določenem primeru pristopov sociologije religije. Nemara najboljšo ponazoritev teh trdovratnih epistemoloških in ontoloških okovov namreč predstavlja teorija racionalne izbire v kontekstu religije, ki »spada med pomembnejše teoretične koncepte v sodobnem družboslovju« (Lavrič 2007: 39). TRI je v sociologiji religije<sup>2</sup> v zadnjih štiridesetih letih postala eden izmed prevladujočih raziskovalnih programov, zlasti znotraj ameriške sociologije (Spickard 2017: 21), zato jo upravičeno analiziramo kot manifestacijo redukcionističnega konsenza v sociološkem raziskovanju religije.

Po Rodneyju Starku in Williamu Bainbridgu (2007), utemeljiteljih teorije racionalne izbire v kontekstu preučevanja religije, »ljudje iščejo to, kar zaznavajo kot nagrado, in se izogibajo temu, kar zaznavajo kot strošek« (ibid.: 36). Pri tem avtorja nagrade in stroške opredelita tavnološko: stroški so tisto, »čemur se ljudje skušajo izogniti«, nagrade pa tisto, »za kar si ljudje povzročijo stroške, da bi jih dobili« (ibid.). Nagrade so različne: variirajo od zelo specifičnih, kot je dopustovanje na morju, do zelo splošnih, na primer osebna sreča in mir na svetu. Tudi njihova vrednost ni enaka – nekaterih si preprosto želimo bolj kot drugih. Na tej točki teorije pridemo do tistih značilnosti nagrad, ki so najbolj pertinentne za teorijo religije, ki temelji na specifičnem prepričanju o človekovem delovanju – namreč k temu, kako se človek odloča o nagradah. Stark in Bainbridge trdita, da »človeško delovanje vodi zapleten, vendar končen sistem obdelovanja informacij, ki deluje tako, da prepozna probleme in jih skuša rešiti« (2007: 37),

---

2. Kjer je v nadaljevanju samostojno uporabljena kratica TRI, se ta navezuje na teorijo racionalne izbire v kontekstu religije.



pri čemer je *um tisti*, ki usmerja delovanje človeka. Um je tisti, ki išče razlage, da bi rešil probleme – razlage pa so »trditve o tem, kako in zakaj je mogoče doseči nagrade in si nakopati stroške« (ibid.: 38). Njuna opredelitev delovanja človeške kognicije je pomembna v luči kasnejših obravnava utelešene kognicije.

Tragika nagrad je v tem, da nekatere niso dosegljive. Ta točka dedukcije je bistvenega pomena za vpeljavo teorije religije. Če imajo ljudje opravka z nagradami, ki jih ni, v zameno iščejo tiste alternativne razlage, »ki postavljajo njihovo doseganje [zaželenih nagrad] v daljno prihodnost ali v kakšen drug nepreverljiv kontekst« (ibid.: 44). Z drugimi besedami: v takšnih situacijah ljudje posežejo po *kompensatorjih*, ki jih Stark in Bainbridge razumeta kot »pričakovanja nagrade v skladu z razlagami, ki niso zlahka dovzetne za nedvoumno ovrednotenje« (ibid.: 44). Kompensatorji so torej tisto, kar obljublja uresničitev nagrade v nekem drugem kontekstu, ki ne more biti povsem potrjen – religiozen, nadnaraven. Torej gre za »neotipljive nadomestke za zaželeno nagrado« (ibid.). Ljudje razumejo kompensatorje enako kot nagrade, hkrati pa se ti tako kot nagrade delijo na posebne in splošne. Ker so za Starka in Bainbridga »človeški ‚zakajji‘« (ibid.: 45), torej vprašanja, vezani na končni smisel življenja, neizbežen del človeške narave, so kompensatorji, ki ponujajo primerne razlage, neizbežen družbeni pojav. Skratka, religija v človeški družbi mora nastati. Na ta način TRI utemelji nespremenljivost človeških religiozних potreb, ki jo pripíše biologiji in univerzalni človeški naravi. Kar se torej tiče religije, naj bi ljudje imeli univerzalno potrebo po sistemu verovanj oziroma razlag, tj. religiji, ki naj bi ponujala kompensatorje sicer nedosegljivih nagrad – religiozne odgovore na večna eksistencialna vprašanja. Iz tega sledi definicija religije kot »sistema splošnih kompensatorjev, ki temeljijo na nadnaravnih predpostavkah« (ibid.). Religija je torej nabor (kompensacijskih) razlag, ki obljublajo onstranske nagrade, dostopne le preko nadnaravnih sil. Čeprav vere še nismo neposredno izpostavili kot temelj religije po TRI, se vendarle nakazujejo orisi religije, ki je reducirana na idejno raven.

V svoji reviziji temeljev teorije racionalne izbire (1999) se Stark namreč neposredno sklicuje na slavno opredelitev religije po Edwardu Tylorju. Ta je religijo razumel kot verovanje v nadnaravna bitja (Tylor 1958), s čimer je kasneje Stark želel neposredno izpodbijati Durkheimovo (1965) alternativo teističnim definicijam religije. Stark predlaga, naj ljudem verjamemo, ko pravijo, da je določena družbena praksa produkt verovanja v bogove in izmenjave z njimi, namesto da bi jim pripisali lažna prepričanja, za katerimi naj bi se skrivali npr. durkheimovsko čaščenje družbe (Stark 1999: 269–272). V luči Starkovega poudarka na religijskih *verovanjih* ni presenetljivo, da religijsko delovanje zavzame sekundarno vlogo oziroma je iz definicije namerno izključeno. Stark pojasni, da gre pri tem za namerno »nadgradnjo« njegove poprejšnje opredelitve religije,

ki je vključevala tako verovanje kot tudi delovanje: »Moje zrelo mnenje je, da ju gre ločiti, saj ljudje pogosto verujejo, ne da bi delovali« (ibid.: 274), s čimer Stark – in posledično TRI – zavzame, kot pravi Stark sam, povsem »kognitivno opredelitev religije« (ibid.). Stark tako religijo razume »v prvi vrsti kot intelektualni produkt«, zato predlaga, »da razumemo ideje kot njen temeljni vidik« (ibid.: 270). Stark do potankosti natančno opredeli pripadanje TRI konsenzu redukcije religije na vero. Glede svoje opredelitve religije je bil še bolj neposreden v nedavnem intervjuju. Na vprašanje, kako bi opredelil religijo, je odgovoril (Merritt 2017, poudarki dodani):

*Moja definicija ni edinstvena – gre za definicijo, ki jo sleherni razumen človek uporabi pri opisu religije. [...] religijo razumem kot sistem misli, ki ponuja splošno pojasnitev življenja ali obstoja, ki temelji na predpostavki, da obstaja Bog (ali bogovi).*

Navedeni citat nazorno ponazori tako vsakdanje kakor tudi teoretsko razmišljanje o religiji. Glede na to, da je Stark pionir teorije racionalne izbire religije, ta pa je po drugi svetovni vojni postala eden vodilnih raziskovalnih programov sociologije religije (Spickard 2017), lahko predpostavljamo, da Starkovo mnenje odraža bolj ali manj dogovorjen konsenz o ključni značilnosti religije znotraj nekonfesionalnega preučevanja religije. Ob tem velja poudariti tudi njegovo prepričanje, da je njegova definicija zdravorazumska, tj. da ji sledi »sleherni razumen človek« (Merritt, 2017). S tem poudari svoje – in naše – prepričanje, da je redukcija religije na verovanje stvar zdravorazumskega dogovora.

Konsenz, ki smo ga orisali v drugem in tretjem poglavju, je jasen: religijo reducira na vero, ki jo posamezniki izražajo javno ali zasebno, v obliki verskega obredja. Pri tem sta ključna oba dela: primarnost vere in njen izraz v obredih. Ugotovili smo, da konsenz obstaja tako na ravni vsakdanje in pravne rabe kakor tudi na ravni teoretsko-analitičnega zapopadenja religije. V nadaljevanju si bomo pogledali, zakaj bi bilo smiselno prekiniti s tovrstnim razumevanjem religije.

## 4 Čemu konceptualizirati telo?

TRI v kontekstu religije je deležna številnih kritik (gl. npr. Bruce 2000). Te so med drugim izpostavile problematičnosti tylorističnega razumevanja religije, ki zna biti površno pri analizi neteističnih religijskih polj (Billington 2001; Fitzgerald 1997). Prepričani smo, da gre kritika religije kot medkulturne kategorije lahko dlje od kritike predpostavke o obstoju boga. Kajti temeljna predpostavka tovrstnih pristopov je primarnost vere – ne glede na obstoj boga ali bogov. Na tej točki se porajajo tri vprašanja: prvič, od kod izvira takšen konsenz; drugič, kaj naj bi bilo narobe s tovrstnim konsenzom; in tretjič, če že moramo kaj predrugičiti,

zakaj za to potrebujemo opredelitev telesa? Najprej velja spomniti, da konsenz religijo reducira na vero, religijsko delovanje (in s tem religijsko materialnost) pa na *izražanje* verskih prepričanj. Odgovor na vprašanje, od kod izvira konsenz, zahteva daljšo razpravo, ki bi morala vključiti (vsaj): oblikovanje modernega koncepta religije (Keane 2007: 84–97; Orsi 2016: 25–37); analizo ključnih srednjeveških razprav glede statusa transsubstancije (Orsi 2016: 12–47); analizo protestantske pristranskosti, ki predstavlja pomemben rez v razumevanju pomena religijskih predmetov, teles in obredja (Muir 1997: 147–228; Roper 1994: 171–199). Skratka, daljša razprava, ki presega okvir pričujočega besedila, bi morala izluščiti genealogijo koncepta religije, ki od svojega nastanka vsebuje podrejenost telesa in materialnosti idejnim, mentalnim razsežnostim religije.

Da bi drugi del besedila vendarle stal na trdnih temeljih, na kratko povzemimo ključno lastnost moderne koncepcije religije, ki se je oblikovala skozi omenjene procese: podreitev materialnosti – telesa – religijskim verovanjem. Redukcija religije na vero je namreč rezultat oblikovanja modernega somatofobnega konsenza. Teoretsko somatofobne koncepcije religije so se izkristalizirale v ključnem zgodovinskem dogodku – protestantski reformaciji (Mellor in Shilling 1997: 98–131; Orsi 2016: 34–37). Ta je ključna zaradi oblikovanja t. i. diskurzivne simbolizacije religije (Mellor in Shilling 1997: 98). S tem merimo na dejstvo, da so mediji odnosa z bogom postali Sveto pismo, lingvistični simboli in zavestna refleksivnost posameznikov. Postopoma se je oblikoval prehod od imanentnega Boga, ki je bil preko svojih visceralnih posrednikov – npr. svetnikov, relikvij – na doseg telesa, do radikalno transcendentnega Boga, v katerega v prvi vrsti *verujemo*. Protestantska reformacija je »abstrahirala ljudi iz njihovih naravnih, nadnaravnih in družbenih okolij« ter vernike spodbujala, naj »razumejo in aktivno strukturirajo svoje življenje kot posamezniki skozi aktivno in v temelju kognitivno zapopadenje Božje besede (ibid.: 98). V takšnem intelektualnem miljeju, nenaklonjenem religijski materialnosti in telesu, se kasneje oblikujejo prvi nekonfesionalni pristopi k preučevanju religije (Keane 2007: 84–97; Orsi 2016: 25–37; gl. tudi Sharpe 1986).

Če je konstitutivna lastnost modernih koncepcij religije – in opisanega konsenza – ta, da stvari telesa (in materialnosti na splošno) ločuje od reči vere in idej in jim jih podreja, potem smiselno sledi, da je rekonceptualizacija odnosa med telesom in umom, med religijsko materialnostjo in religijsko idejnostjo nujna za natančnejšo opredelitev religije, ki bi prelomila z obstoječim konsenzom redukcije religije na verovanje. Da bi podkrepili naše prepričanje, se bomo v nadaljevanju najprej posvetili sodobnim raziskavam s področja t. i. utelešene religije (ang. *embodied religion*), ki kažejo, da telesa ne gre razumeti zgolj kot izrazni aparat religijskih prepričanj, temveč kot njihov konstitutivni del.

## 4.1 Uteležena religija

Preučevanje utelešene religije temelji na preučevanju in oblikovanju teorij utelešene kognicije, ki so jo raziskovalci razvili v drugi polovici 20. stoletja kot alternativo dominantni paradigmi kognitivne znanosti – kognitivizmu. Po slednjem spoznavanje razumemo kot »duševno predstavljanje« (Varela, Thompson in Rosch 2017: 78), torej kot reprezentiranje danega zunanjega sveta. Delovanje uma je po načelih kognitivizma stvar »upravljanja s simboli, ki predstavljajo lastnosti sveta, tj. reprezentirajo, da je svet v tem ali onem stanju« (ibid.). Um – možgani – prejmejo dražljaje, informacije, ki jih nato preoblikujejo in sprožijo primerno telesno reakcijo. Dalje, kognitivisti so prepričani, da inteligentno vedenje predpostavlja »reprezentiranje določenih stanj in lastnosti sveta« (ibid.: 115). Drugače povedano – in to se neposredno povezuje s teorijo racionalne izbire v kontekstu religije, ki smo jo predstavili v prvem delu – kognitivno vedenje lahko pojasnimo, »če privzamemo, da so agensova dejanja osnovana na predstavah relevantnih lastnosti okoliščin /.../ če so njegove predstave točne, bo tudi njegovo vedenje /.../ uspešno« (ibid.: 115). Skratka, svet, kot ga razumejo kognitivisti – tudi na ravni preučevanja religije –, je zunanji in neodvisen od spoznavnega agenta, ki soočen s svetom ustvarja funkcionalne odzive.

Kognitivizem, teorijo racionalne izbire (v kontekstu religije) in moderne koncepcije religije povezuje ključna moderna rdeča nit: kartezijanski dualizem uma in telesa. Zatorej je smiselno, da sodobna odkritja psihologije religije, kognitivne znanosti in nevroznanosti pretvorimo v teorijo religije, ki bi razumela delovanje telesa in uma kot prepleteni sistem. Prav to želijo storiti raziskovalci utelešene religije<sup>3</sup>, ki jih najpogosteje najdemo v psihologiji religije (npr. Fuller in Montgomery 2015; Jones 2020; Ransom in Alicke 2013; Soliman, Johnson in Song 2015) in kognitivni znanosti (npr. Barsalo Barbey, Simmons in Santos 2005; Cave in Norris 2012; Nikkel 2019). Gre za zelo raznovrstne raziskave in študije, katerih skupni imenovalc je preprost: religijsko obredje je ključnega pomena v oblikovanju verovanj, saj nevrofiziologija gibanja in drže telesa vpliva na to, kaj in kako mislimo, zaznavamo in čutimo (Jones 2020: 13). Epistemolo-

---

3. Psiholog James Jones se v preglednem prispevku neposredno zoperstavi kognitivističnim teorijam spoznavne, ki na ravni preučevanja religije porodijo enačenje religije z verovanjem (2020: 13–14): »Trdimo, da za človeško spoznavo ni značilno preprosto oblikovanje amodalnih, abstraktnih reprezentacij sveta. Kognicije ne gre razumeti kot preprosto reprezentiranje sveta ali verjetja v določena načela /.../. Z zornega kota nevro psihologije je človeška spoznava bistveno kompleksnejša od modelov kognitivizma. Zato verjamemo, da je kognitivistični model redukcije religijskega spoznavanja na verovanje presplošen.«

ška predpostavka utelešene religije je, da človeška kognicija »ni zgolj rezultat abstraktnih mentalnih dejavnosti amodalnega procesiranja informacij«, temveč je hkrati odvisna od »telesne izkušnje in umeščenosti v okolje« (Soliman, Johnson in Son 2015: 854). Z drugimi besedami: religijsko obredje ni zgolj izraz verovanj, temveč je tudi njihovo počelo. Odkritja utelešene religije lahko grobo kategoriziramo takole: prvič, utelešena kognicija vpliva na naša verovanja. To zajema tako vpliv gibanja na naša prepričanja kakor tudi dejstvo, da naše zaznave prostora in časa vplivajo na lastnosti, ki jih pripisujemo nadnaravnim silam. Drugič, utelešenost predstavlja temelj naših moralnih intuicij, na primer povezanost desnoročnosti z dobrim in levoročnosti z zlim. Tretjič, utelešenost kognicije omogoča tvorjenje solidarnih vezi med udeleženci religijskega obredja. In nazadnje, četrtič, religijska prepričanja pripadniki religije utelešajo (ibid.: 854–859).

Vsem področjem utelešene religije se ne moremo posvetiti, zato izpostavimo tiste, ki preučujejo vpliv drže in gibanja telesa na verovanja. Študije kažejo, da določena gibanja in drže omogočajo določena prepričanja (verovanja) in njihovo intenzivnost. Tako na primer Fuller in Montgomery (2015) v svoji študiji ekspanzivnih in zadržanih telesnih drž ugotavljata, da oblika telesne drže vodi v specifična religijska prepričanja. Udeleženci njune študije so zavzeli bodisi zadržano, sedečo »nizko telesno držo« bodisi ekspanzivno, stoječo »visoko telesno držo«, nato pa so odgovorili na vprašalnik o svojih prepričanjih. Prva skupina udeležencev je ne glede na poprejšnja prepričanja poročala o bolj »konservativnih« prepričanjih, druga skupina pa o bolj »liberalnih« (ibid.: 231–234). Podobna študija Ransom in Alicke (2013) je pokazala, da klečanje in sedenje vpliva na (religijsko) zaznavanje dogodkov in podob. Klečeči udeleženci študije so pojave in podobe pogosteje interpretirali kot nadnaravne. Študije utelešene religije, ki preučujejo povezavo med religijskim delovanjem in religijskim verovanjem, obenem analizirajo specifične drže telesa, ki so značilne za posamezne skupnosti. Teh študij je zaenkrat zares malo (praviloma se osredotočajo na krščanske skupnosti), a tvorijo pomembne korake v preučevanju religije kot utelešenega početja in verjetja (Van Cappellen in Edwards 2021; Van Cappellen in dr. 2021). Psihologinja Patty Van Cappellen je s sodelavci najprej oblikovala dve idealnotipski dimenziji drže telesa: ekspanzivnost/zadržanost telesa in usmerjenost telesa navzgor/navzdol (Van Cappellen in Edwards 2021), nato pa v različnih krščanskih skupnostih analizirala drže pri nedeljskih bogoslužjih (Van Cappellen in dr. 2021). Za nadaljevanje besedila je pomembno, da so študije pokazale znatne razlike med krščanskimi skupnostmi – ekspanzivna telesna drža, obrnjena navzgor, je na primer tipična za karizmatične krščanske skupnosti.

Ključnega pomena pri študijah utelešene religije je dejstvo, da telo »deluje nazaj«. To dognanje predstavlja dve ključni, povezani opozorili za družboslovno preučevanje religije: prvič, telesa ne smemo razumeti kot golega izvrševalca predhodnih religijskih prepričanij; in drugič, telo ni *tabula rasa*, ki se zgolj upogiba volji družbene konstrukcije. To je zlasti pomembno za družbenemu konstruktivizmu zavezano sociologijo (Vásquez 2011: 149–172). Torej, določena – npr. krščanska – skupnost bolj ali manj strogo oblikuje določeno organizacijo telesa in čutnosti (Brahinsky 2012) skozi svoja obredja, s čimer oblikuje določen telesni režim (de Witte 2011: 497), ki nadalje oblikuje – sodoloča – religijske izkušnje in verovanja. Da telo tvori konstitutivni del prepričanij, nazorno prikažejo in dokažejo nevrološke študije izkustev karizmatičnih kristjanov (Newberg in dr. 2006; McGraw 2011). Študija (Newberg in dr. 2006), ki je preučevala pretok krvi v možganih med govorjenjem v svetih jezikih (glosolalija), ki predstavlja distinktivno izkušnjo karizmatičnega krščanstva, je odkrila pomemben upad delovanja frontalnih režnjev med karizmatično telesno izkušnjo. Raziskava je pokazala skoraj desetodstotni upad pretoka krvi v tem delu možganov med glosolalijami v primerjavi s cerkvenim petjem. To je pomembno iz dveh razlogov: prvič, podatki se ujemajo z opisom vernikov, ki pričajo o izgubi nadzora med glosolalijami (ibid.: 70); drugič, s tovrstnimi študijami uspemo zavrniti prepričanja, da gre pri govorjenju v svetih jezikih enostavno za določeno obliko psihopatologije. Pri tem moramo razumeti, da je prefrontalni korteks zadolžen za »delovanje delovnega spomina, pozornosti, sprejemanje odločitev, izraz svobodne volje, načrtovanje in splošno koordinacijo zaznave, spomina in misli« (McGraw 2011: 64). Iz rezultatov študije tako sledi, da je govor v svetih jezikih produkt disinhibicije obnašanja in nevrološkega delovanja, ki je neposredna posledica gibanja in drže karizmatičnega telesa. Teorija disinhibicije religijske izkušnje pojasni kot povsem vsakdanji pojav, ki ga največkrat spoznamo v opitosti. Karizmatična organizacija bogoslužij, ki vključuje natančno, materialno in tehnološko organizacijo telesa ter čutnosti (Rakow 2020), torej lahko privede telo do dejansko utelešene religijske izkušnje. Pri tem pa je pomembno, dodaja McGraw, da se teorija nevrološke disinhibicije odlično povezuje z nekaterimi teorijami karizmatične religioznosti, ki si jih bomo poglobljeje pogledali v nadaljevanju.

## 4.2 Karizmatično krščanstvo

Dognanja s področja utelešene kognicije in utelešene religije kažejo, da je sleherna religija – kakor tudi sleherno družbeno početje – utelešena, da torej subjektivnosti družbenih akterjev ne gre zreducirati na od telesa ločene misli. To pomeni, da bi lahko pojave, povezane z utelešenostjo, proučevali v katerikoli religiji. To je za našo analizo zelo pomembno – zgoraj smo namreč opozorili

na obstoječe kritike koncepta religije kot analitično zadovoljivega v *medkulturnih* analizah. V besedilu želimo poudariti, da moderni koncept religije ni dovolj analitično natančen niti pri raziskovanju krščanskih pojavov, torej raziskovanju v miljeju, ki je porodilo moderni koncept religije. To bomo storili tako, da bomo za predmet preučevanja vzeli razsežnosti svetovno popularne religije, karizmatično krščanstvo (Pew Research Forum 2006), za katero so si raziskovalci edini, da izkazuje izrazito telesnost (gl. npr. Brahinsky 2012; Singleton 2011; Vásquez 2009; Wilkinson 2017).

Karizmatično krščanstvo je težko natančno opredeliti; znanstvena literatura ne pozna jasnih kriterijev, po katerih bi lahko neko skupnost opisali kot karizmatično (Anderson 2010: 13–15; 2014: 1–7). Pridevnik »karizmatično« izhaja iz grške besede *charismate*, ki pomeni ‚darovi svetega duha‘. Najbolj prepoznaven dar svetega duha je govor v svetih jezikih oziroma glosolalija. Drugi darovi vključujejo različne oblike ekstatičnih, telesnih izkušenj, kakršne so ozdravljenje z vero (ang. *faith healing*) ali različne oblike molitev. Kategorija »karizmatično krščanstvo« pogosto obvelja kot nadpomenka raznolikih krščanskih skupnosti, ki jih znanstvena literatura deli v tri osrednje kategorije. Čeprav si v grobem zgodovinsko sledijo ena za drugo, različne karizmatične skupnosti praviloma soobstajajo, zato jih ne gre razumeti kot povsem ločene, zaporedne manifestacije (Anderson 2010: 22–23): prvič, poznamo klasične (protestantske) binkoštnike (ang. *pentecostalism*), med katerimi je največja svetovna skupnost cerkva Assemblies of God; drugič, popularnosti binkoštnikov je sledil pojav pentekostalizacija, tj. prevzemanje teoloških in ritualnih poudarkov s strani drugih zgodovinskih cerkva – tako protestantskih kakor tudi ortodoksnih in katoliških. Prav karizmatična prenova v katoliški cerkvi velja za najznačilnejši primer drugega vala; in tretjič, na prelomu 21. stoletja so čedalje popularnejše t. i. neokarizmatične skupnosti, katerih tipična lastnost je nepovezanost s katerokoli izmed zgodovinskih cerkva. Raziskovalci neokarizmatičnim skupnostim pogosto pripisujejo zavezanost t. i. teologiji blagostanja (ang. *prosperity gospel*) – odvisno od klasifikacije, ki ji raziskovalci sledijo. Vsem trem oblikam skupnosti sta skupna poudarjena teologija svetega duha ter duhovno in materialno opolnomočenje skozi izkušnjo resnične prisotnosti Jezusa Kristusa v njihovem vsakdanu. Reprezentativne skupnosti vsakega izmed valov najdemo tudi v Sloveniji.

Število karizmatičnih kristjanov je težko oceniti. Nekateri avtorji ugotavljajo, da karizmatično krščanstvo vseh valov danes tvori četrtno vseh kristjanov oziroma šteje slabo milijardo ljudi (Anderson 2014: 307), medtem ko druge raziskave kažejo, da karizmatiki štejejo slabih 600 milijonov pripadnikov oziroma 27 odstotkov vseh kristjanov (Pew Research Forum 17 :2011). Peter Berger, eden izmed najpomembnejših sociolog religije v zadnjih petdesetih letih, v luči

teh števil sicer trdi, da se mu zdijo podcenjujoče. Tako zapiše, da se mu zdi, da »je večina krščanstva na globalnem jugu vsaj zmerno pentekostalizirana« (2014: 24). Ne glede na to, kateri oceni števila prikimamo, velja karizmatično krščanstvo za najhitreje rastočo religijsko gibanje v zgodovini človeštva (ibid.). Glavnina raziskav o karizmatičnih kristjanih se osredotoča na pojave, povezane z družbeno modernizacijo. Takšne raziskave temeljijo na variaciji teorij deprivacije (gl. npr. Lalive d'Épinay 1969; Willems 1967; Chesnut 1997), teorijah sekularizacije (Martin 1990) ter na prenovljenih weberjanskih teorijah afinitete med karizmatičnim krščanstvom in kapitalistično modernizacijo – bodisi na globalnem severu (Hollenweger 1984) ali globalnem jugu (Barker 2007).

Središče naj sodobnejših preučevanj karizmatičnega krščanstva predstavlja telo oziroma religijska utelešenost.<sup>4</sup> Že nekatere pionirske sociološke študije so namreč nakazovale, da za veliko popularnostjo karizmatičnega krščanstva ne stoji določena teologija, določena »slovnica verovanja« (Martin 1990: 52), temveč specifična telesna izkušnja svetega. Manuel Vásquez, eden vidnejših sodobnih raziskovalcev karizmatikov in predstavnikov materialnega obrata (2011), je lastnost, zaradi katere so karizmatiki popularni, opisal s t. i. pnevmatskim materializmom (2009: 276). Pneuma je grška beseda za vdih, s čimer želi Vásquez opisati »duhovno silo, ki animira materijo« (ibid.), ki je značilna za tiste oblike krščanstva, ki delovanje svetega duha postavijo v središče svoje izkušnje. Tisto, kar je materialistično v takšnem krščanstvu, nadaljuje Vásquez, pa je zanikanje kartezijske dihotomije med telesom in umom, zaradi česar so telesne izkušnje tako pomemben del karizmatikov: »[Ti karizmatiki] niso zgolj pnevmatski, temveč so tudi povsem materialistični v smislu, da zavračajo evropsko, kartezijsko dihotomijo med dušo in telesom in zaničevanje slednjega« (ibid.). Gre torej za lastnost, ki si jo delijo s sodobnimi pristopi utelešene religije.

Da imajo karizmatiki specifičen odnos do telesa, ki ga je treba ločiti od »običajno« krščanskega, je prepričan tudi sociolog religije Andrew Singleton (2011). Trdi, da pojav krščanskih karizmatičnih skupnosti nakazuje preobrat v razumevanju telesa v krščanstvu: »Skoraj dva tisoč let je telesu ukazano določeno početje med slavljenjem (npr. klečanje med molitvijo) ali pa je disciplinarno in zanikano kot del dnevnih religijskih praks. Singleton v karizmatičnem krščanstvu vidi premik

---

4. Prav tradicionalni fokus raziskav sklopa teorij deprivacij razkriva protestantsko pristranskost, kateri se želimo zoperstaviti. Prvotne študije binkoštnikov v Združenih državah Amerike so funkcionalistično trdile, da binkoštniki s »striktnim moralizmom, absolutnimi vrednotami in gotovostjo v družbi negotovosti« (Hunt 2002: 6)) pritegnejo družbeno deprivilegirane vernike. Takšne študije predpostavljajo mentalno sovpadanje razpoloženja neke skupnosti in verovanj, ki jih ponuja specifična religija, a so hkrati slepe za druge, materialne razsežnosti religije, ki bi znale pritegniti nove pripadnike.



podrejenega telesa, premik od »urejenega asketizma do vnete ‚konsumpcije‘ moči Boga« (2011: 381). To, nadaljuje, pomeni, da telo ni več podvrženo strogemu nadzoru, da bi vernik dosegel višjo stopnjo duhovnosti, temveč je ta dosežena preko nenadzorovanega telesa: »Telo je prostor, kjer se ‚moč‘ Boga manifestira skozi vernika (kot ponazarja govorjenje v svetih jezikih)« (ibid.). Skratka, »fizično telo – ne um – predstavlja središče višjega izkustva Boga v vernikovem življenju. Karizmatična duhovnost je resnično utelešena« (ibid.: 393).

Tudi drugi, sodobni raziskovalci karizmatičnega krščanstva so si edini, da je nekaj posebnega v odnosu do telesa, nekaj, kar bi lahko imenovali logika telesa (Brahinsky 2012), ki zajema karizmatično nagnjenost k določenim čutilom, in doktrine, ki »se recipročno oblikujejo /.../ v daljšem procesu kultiviranja in treniranja, s poudarkom na ko-konstitutivnem dialogu med njimi« (ibid.: 218). Spet drugi raziskovalci karizmatično telesnost opisujejo kot telesni režim (de Witte 2011: 497), ki v karizmatičnem krščanstvu »ceni ekspresivne, čustvene oblike slavljenja in razume telo kot *primarni medij interakcije z duhovnim svetom*« (ibid., poudarki dodani). Karizmatično bogoslužje je zlasti fizično, vključuje »kinestetično participacijo teles v gibanju« (Wilkinson 2017: 33). Gibanje, torej, je ključno za karizmatična bogoslužja: »[Verniki] se tresejo, plešejo, pojejo, jokajo, smejiijo, derejo in kolapsirajo po tleh,« pravi antropologinja Naomi Richman (:2019 469) v svoji študiji nigerijske karizmatične skupnosti. Podobno kot Singleton tudi Richman poudari, da je nekaj novega v karizmatičnem telesu, v karizmatični subjektivizaciji (ibid.), ki vključuje bistveno več kot zgolj »ponotranjenje določene hermenevtike svetih besedil ali memoriziranje nabora doktrinarnih izrekov« (ibid.). Za karizmatično subjektivizacijo je namreč značilen »utelešeni proces«, ki vključuje »postopno kultivacijo določenih telesnih dispozicij, pasivnih in aktivnih, na primer skozi uprizarjanje molitve, posta, eksorcizma ali maziljenja« (ibid.). Skratka, gre za *priučenje* telesnih praks, o katerih je pionirsko pisal francoski antropolog Marcel Mauss (1996: 203–226).

Karizmatične telesne prakse pa ne vključujejo le določenih (ne)gibov, temveč tudi sprejemanje določenih oblik občutenj (ang. *sensational forms*), ki jih nemška antropologinja Birgit Meyer razume kot »zaukazane oblike prikllica in organiziranja dostopa do transcendentnega, ki zajema tako oblike religijske vsebine (verovanja, doktrine, nabor simbolov) kakor tudi norme« (2010: 751). Forme občutenj torej predstavljajo družbeno organizirane oblike čutnih medijev, s katerimi vstopimo v odnos z religioznim. Kot take, pravi Meyer, so »del specifične religijske estetike, ki organizira čutni odnos ljudi s presežnim« (ibid.). Vidimo torej, da je za karizmatično telo in materialnost značilna organizacija čutnosti, materialnosti in telesa, ki slednjega ne ukaluplja v polje golega izvrševalca religioznega, temveč kot konstitutivni subjekt religijske izkušnje. Večina sodobnih

raziskovalcev karizmatičnih skupnosti oblikuje določeno teorijo organizacije ter discipliniranja čutov in telesa, teorijo, ki jo nato prenašajo v preučevanje drugih religij (npr. Csordas 2002; Luhmann in dr. 2010; Meyer 2010; Althouse 2017).

Skratka, težava modernih koncepcij religije ne leži zgolj v predpostavki verovanja v *boga*, temveč v predpostavki vere kot ključne razsežnosti religije kot družbenega pojava. Na primeru utelešene religije in karizmatičnega krščanstva smo pokazali, da nam tako sodobne psihološke in nevrološke raziskave o delovanju človeške kognicije kakor tudi pojavi izrazito telesnih religij ne dovoljujejo, da vztrajamo pri redukciji religije na vero.

## 5 Zaključek: k posodobitvi raziskovalnih programov

Poudarek na telesu v preučevanju religije je več kot zgolj modna muha – nakazuje namreč epistemološki prelom. V članku smo želeli storiti dvoje: prvič, pokazati na prevladujoči konsenz, ki religijo enači z vero; in drugič, v dveh korakih pokazati, zakaj takšno razmišljanje ni zgolj kulturno in ideološko pristransko, temveč enostavno napačno. Zlom enačaja med religijo in vero je ena izmed ključnih posledic raziskav materialnega obrata v zadnjih treh desetletjih. V besedilu smo jih analizirali le nekaj, da bi pokazali na nujnost prevetritve koncepta religije. Želja po posodobitvi raziskovalnih programov preučevanja religije ne izvira iz namere, da bi s prstom kazali na »zle« predhodnike, ki so »pristransko«, krščanskocentrično konceptualizirali religijo. Paradigmatska sprememba, po kateri kličemo, ne pomeni sestopa na »čisto«, ideološko neobremenjeno gledišče, s katerega je pojem religije končno povsem razviden – takšnega gledišča družboslovci ne poznamo. A prelom z zastarelimi teoretskimi in empiričnimi pristopi je nujen, če želimo, da bo družboslovno preučevanje religije lahko držalo korak z dejanskimi odkritji drugih znanosti in napovedanimi spremembami religijske demografije dandanes – torej, da bodo teorije in kategorije, s katerimi pojasnjujemo religijsko polje, ostale analitično relevantne.

Kljub znatnim žepom sekularizacije je danes svet tako religiozen kot vedno – če ne še bolj (Berger 2014). Po raziskavah Pew Research Centra (2015; 2017) se nam do leta 2050 obetajo korenite spremembe religijske demografije (gl. Tabela 1). Napoveduje se nadaljnji upad števila kristjanov v Združenih državah Amerike in Evropi, pojav, ki bo šel z roko v roki s premikom »središča« krščanstva v podsaharsko Afriko in Južno Ameriko. Po napovedih lahko pričakujemo, da bo vsak četrti kristjan živel v podsaharski Afriki, kar bo predstavljajo 1,1 milijarde kristjanov (po ocenah je leta 2010 tam živel 517 milijonov kristjanov). Nekoliko nižje rasti bodo deležni kristjani v Latinski Ameriki in na Karibih, kjer naj bi se število kristjanov povečalo s 531 milijonov leta 2010 na 665 milijonov leta 2050.

**Tabela 1: Demografsko gibanje religijskih skupin.**

Religija	Populacija 2010	% svetovnega prebivalstva 2010	Napovedana populacija 2050	% svetovne populacije 2050	Porast populacije 2010–2050
Krščanstvo	2.168.300.000	31,4	2.918.070.000	31,4	749.740.000
Islam	1.599.700.000	23,2	2.761.480.000	29,7	1.161.780.000
Nereligiozni	1.131.150.000	16,4	1.230.340.000	13,2	99.190.000
Hinduizem	1.032.210.000	15,0	1.384.360.000	14,9	352.140.000
Budizem	487.760.000	7,1	486.270.000	5,2	-1.490.000
Ljudska religija	404.690.000	5,9	449.140.000	4,8	44.450.000
Druge religije	58.150.000	0,8	61.450.000	0,7	3.300.000
Judovstvo	13.860.000	0,2	16.090.000	0,2	2.230.000
<b>SKUPNO</b>	<b>6.895.850.000</b>	<b>100</b>	<b>9.307.190.000</b>	<b>100</b>	<b>2.411.340.000</b>

Vir: Pew Research Center (2015: 8).

Pomembno je razumeti, da so te številke obraz korenitih, *kvalitativnih* sprememb v obredju in verovanju kristjanov, kar dobro ponazarja primer karizmatičnega krščanstva, ki smo ga na kratko orisali zgoraj. Krščanstvo ni edina religija, ki si obeta demografski prirast – niti ni najhitreje rastoča. Islam se bo kot najhitreje rastoča religija na svetu do leta 2050 povsem približal številu kristjanov. Po drugi strani se bo povečalo tudi število tistih, ki se ne izrekajo za pripadnike nobene religije – npr. v Franciji in Združenih državah Amerike. A hkrati se bo njihov delež svetovne populacije zmanjšal (Pew Research Center 2018: 5). Na kratko opisane številke pomenijo tektonske premike, za katerimi stojijo razlike v rodnosti, smrtnosti, starosti populacije in migracijah (Pew Research Center 2017; gl. tudi Jenkins 2010).

Čeprav lahko v demografiji iščemo vzroke gibanja religijskih sprememb, pa nam zgolj ti ne povedo veliko o religiji in religijah prihodnosti. Da bi nekonfesionalno preučevanje religijskih pojavov dohajalo kvantitativne religijske spremembe, moramo odvreči zastarele konceptualizacije religije, ki so temeljile na evropski, predvsem protestantski tradiciji. Na to nas v programskem prispevku ndr. opozarja Meyer (2020), pionirka materialnega obrata in soustanoviteljica znanstvene revije *Material Religion* (Meyer, Morgan, Paine in Plate 2010). Genealogijo koncepta religije – najprej prepoznavanje ozkoglednosti redukcije religije na verovanje v boga in nato, po našem mnenju, korenitejši odklonilen odnos do religijske materialnosti gre vtkati v niz *dejstev* nekonfesionalnega preučevanja religije. A tega ne gre storiti le z namenom, da pokažemo na epistemološke stranpoti naših predhodnikov, temveč da oblikujemo sodobne raziskovalne programe, ki bodo uspeli teoretizirati in empirično zapopasti kvantitativne in kvalitativne religijske spremembe na globalni ravni. Kajti dekonstrukcija koncepta, ne glede

na njeno nujnost, je sama po sebi nezadostna. Njena prva izrazita posledica je občutek paradigmatične negotovosti. Čeprav je slednji »nujen predpogoj kritične samorefleksije«, tako Meyer, pa je obenem tudi velik izziv za disciplino, ki se tako močno zgleduje po svojem temeljnem konceptu (2020: 114).

Če se je dekonstrukcija konceptov »religij« in »svetovne religije« sprva osredotočala predvsem na predpostavko o obstoju boga (Fitzgerald 2000), smo danes lahko prepričani, da je prepoznavanje korenitejšega odklonilnega odnosa do materialnosti, predvsem telesa, ključni korak v oblikovanju sodobnih raziskovalnih programov. Pri tem pa velja poudariti naslednje: ko konceptualizacijo telesa povežemo s paradigmatičnim prelomom, njeno vsebino zavežemo končnemu cilju, ki ne dopušča, da telo raziskujemo zgolj zato, ker se poprej morda z njim nismo toliko ukvarjali, temveč da ga konceptualiziramo in preučujemo tako, da ga rešimo okovov podrejenosti verovanju.

## SUMMARY

The social-scientific study of religion has taken a material turn that entails researching material aspects of religions in finer detail. This includes a stronger emphasis on the role played by religious bodies. The focus on the body is not new within the wider research agenda of social science and humanities. However, we believe it holds special importance in the non-confessional study of religions. We hold that careful understanding of the body is the key to breaking away from the so-called protestant bias or protestant idealism that gave rise to the modern somatophobic concept of religion. Its defining feature was – and continues to be – the separation of body and mind, with the former being subordinate to the latter. The main consequence of this separation is the reduction of religion to a matter of belief.

The paper is divided into two parts. The first part aims to demonstrate the continuing existence of such a consensus within our society. This is accomplished by examining relevant sources of everyday, legal and pedagogical language use like dictionaries, legal documents and the curriculum. We thus show that the widely held consensus of reducing religion to a matter of belief, the contents of which believers may manifest through religious rituals, remains firmly in place today. Still, the purpose of the paper is to argue for a paradigmatic shift in scientific understanding of religion. Accordingly, we conclude the first part of the paper by demonstrating how the aforementioned consensus informs one of the leading research programmes within the sociology of religion – rational choice theory. Its researchers treat religious ideas and beliefs as primary, subordinating religious rituals to mere manifestations of religious belief. Although the theory

of rational choice of religion has been criticised for adopting a theoretical approach that fails to consider a-theistic religions, we believe the core issue lies in the assertion that belief constitutes the primary dimension of religions. As we reveal, such a consensus makes not only cross-cultural, but even intracultural research of Christianity analytically careless.

After establishing the existence of the consensus and its key characteristics, we proceed to the second part of the paper. Here we attempt to show that the current research into embodied religion and Charismatic Christianity is forcing a reconsideration of the validity of reducing religion to a belief. First, embodied religion is a branch of embodied cognition research, which reveals how cognition should not be understood as a mental process separated from the body. Embodied religion research thus clarifies how the body, its posture and movement fundamentally inform religions, particularly the formation of beliefs. The central value of such research is that it emphasises that religious rituals cannot be understood as a mere manifestation of prior beliefs, but as their co-determinants. This means that the Cartesian dualism of mind and body, manifested in the protestant bias, which informs the modern reduction of religion to a belief, is analytically untenable.

This point is further underscored by the global popularity of Charismatic Christianity that is claimed to be the fastest-growing Christian community, entailing protestant Pentecostalism, mainline charismatic renewal within, for example, the Catholic Church, and non-denominational Christian communities. Its popularity is most evident in the Global South, even though the origins of protestant Pentecostalism, the first wave of Charismatic Christianity, are claimed to lie in the United States. As a popular religion of the poor, historical research has largely focused on theories of deprivation and modernisation. Still, as informed by the material turn contemporary research asserts the Charismatic body was one of the most important drivers of the popularity of Charismatic Christianity. Studies have labelled this characteristic pneumatic materialism, which dispels with the mind–body dualism, informed by the central theology of the Spirit. While researchers may disagree on conceptualising the centrality of the Charismatic body as a body logic, body regime or sensational form, they fundamentally regard Charismatic Christianity as an example of a religion that cannot be analysed in terms of reducing it to a given theology or set of beliefs.

Taken as whole, the research into embodied religion and Charismatic Christianity points towards a new conceptualisation of religion that places greater importance on religious materiality, especially the body.. In summary, we show that rejecting based on the reduction of religion to belief should not be viewed as a mere exercise in deconstructing the biases of our scientific forefathers, but fundamentally as a constructive attempt to actively reflect contemporary and

projected global changes of religious demography. Namely, we believe that social scientific research of religion must conceptualise the body, thereby engaging in a paradigmatic shift, in order to remain analytically relevant.

## Literatura

- Althouse, Peter (2017): Emotional Regimes in the Embodiment of Charismatic Prayer. V M. Wilinson in P. Althouse (ur.): *Pentecostals and the Body*: 36–54. Leiden: Brill.
- Anderson, Alan (2010): Varieties, Taxonomies, and Definitions. V A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers in C. van der Laan (ur.): *Studying Global Pentecostalism*: 13–29. Berkley: University of California Press.
- Anderson, Alan (2014): *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Attanasi, Katherine, in Yong, Amos (2012): Pentecostalism and Prosperity: The Socio-economics of the Global Charismatic Movement. New York: Palgrave Macmillan.
- Barker, Isabelle (2007): Charismatic Economies: Pentecostalism, Economic Restructuring, and Social Reproduction. *New Political Science*, 29 (4): 407–427.
- Barsalou, Lawrence, Barbey, Aron, Simmons, Kyle, in Santos, Ava (2005): Embodiment of Religious Knowledge. *Journal of Cognition and Culture*, 5 (1–2): 14–57.
- Beekers, Daan, in Tamami Arab, Pooyan (2016): Dreams of an Iconic Mosque: Spatial and Temporal Entanglements of a Converted Church in Amsterdam. *Material Religion*, 12 (2): 137–164.
- Berger, Peter (2014): *The Many Altars of Modernity*. Berlin: De Gruyter.
- Billington, Ray (2001): *Religion Without God*. London: Routledge.
- Brahinsky, Josh. (2012): Pentecostal Body Logics: Cultivating a Modern Sensorium. *Cultural Anthropology*, 27 (2): 215–238.
- Bräunlein, Peter (2016): Thinking Religion Through Things. *Method and Theory in the Study of Religion*, (28): 365–399.
- Bruce, Steve (2000): *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Cave, David, in Sachs Norris, Rebecca (ur.) (2012): *Religion and the Body: Modern Science and the construction of Religious Meaning*. Leiden: Brill.
- Chesnut, Andrew (1997): *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Csordas, Thomas (2002): *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Črnič, Aleš (2001): Teorija in praksa definiranja religije. *Teorija in praksa*, (6) 38 1016–1004.
- Črnič, Aleš, in Pogačnik, Anja (2021): *Religija in šola*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- De Witte, Marleen (2011): Touched by the spirit: Converting the senses in a Ghanaian Charismatic Church. *Ethnos*, 76 (4): 489–509.

- Durkheim, Émile (1965): *The Elementary forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Fitzgerald, Timothy (1997): A critique of "religion" as a cross-cultural category. *Method & Theory in the Study of Religion*, 9 (2): 91–110.
- Fitzgerald, Timothy (2000): *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fuller, Robert, in Montgomery, Derek (2015): *Body Posture and Religious Attitudes*. *Archive for the Psychology of Religion*, 37: 227–239.
- Furey, Constance (2012): *Body, Society, and Subjectivity in Religious Studies*. *Journal of the American Academy of Religion*, 80 (1): 7–33.
- Hazard, Sonia (2013): *The Material Turn in the Study of Religion*. *Religion and Society: Advances in Research*, 4: 58–78.
- Hjelm, Titus (2011): *Discourse analysis*. V M. Stausberg in S. Engler (ur.): *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*: 134–150. New York: Routledge.
- Hollenweger, Walter (1984): *After Twenty Years' Research on Pentecostalism*. *Theology*, 87 (720): 403–412.
- Hunt, Stephen (2002): *Deprivation and Western Pentecostalism Revisited: The Case of "Classical" Pentecostalism*. *PentecoStudies*, 1 (1): 1–29.
- Jenkins, Philip (2010): *Novi krščanski svet: prihod globalnega krščanstva*. Ljubljana: KUD Logos.
- Jones, James (2020): *How Ritual Might Create Religion: A Neuropsychological Exploration*. *Archive for the Psychology of Religion*, 00 (0): 1–17.
- Keane, Webb (2007): *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Koch, Anne (2012): *Reasons for the Boom of Body Discourses in the Humanities and the Social Sciences since the 1980s*. V A. Berlejung (ur.): *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten un im Alten Orient*: 3–42. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lalive d'Épinay, Christian (1969): *Haven of the Masses*. London. Lutterworth Press.
- Lavrič, Miran (2007): *Sodobne aplikacije teorije racionalne izbire na področju sociologije religije*. *Družboslovne razprave*, XXIII (56): 39–55.
- Luhrmann, Tanya, Nusbaum, Howard in Thisted, Ronald (2010): *The Absorption Hypothesis*. *Learning to Hear God in Evangelical Christianity*. *American Anthropologist*, 112 (1): 66–78.
- Martin, David (1990): *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell Press.
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions*. Chicago: Chicago University Press.
- Mauss, Marcel (1996): *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- McGraw, John (2011): *Tongues of Men and Angels: Assessing the Neural Correlates of Glossolalia*. V D. Cave in R. Sachs Norris (ur.): *Religion and the Body: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*: 57–79. Leiden: Brill.

- McGuire, Meredith (1990): Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3): 283–296.
- Mellor, Philip, in Shilling, Chris (1997): Re-forming the body: religion, community and modernity. London: SAGE Publications.
- Merritt, Jonathan (2017): Sociologist Rodney Stark gets cranky about Religion. Religion News Service, 9. 2017. Dostopno prek: <https://religionnews.com/2017/09/18/rodney-stark-cranky-religion-illuminating-and-hilarious/> (7. 10. 2022).
- Meyer, Birgit (2010): Aesthetics of persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's sensational forms. *South Atlantic Quarterly*, 109 (4): 741–763.
- Meyer, Birgit (2020): Remapping our mindset: towards a transregional and pluralistic outlook. *Religion*, 50 (1): 113–121.
- Meyer, Birgit, in Houtman, Dick (2012): Introduction. V D. Houtman in B. Meyer (ur.): *Things: Religion and the Question of Materiality*: 1–26. New York: Fordham University Press.
- Meyer, Birgit, Morgan, David, Paine, Crispin, in Plate, Brent (2010): The Origin and Mission of Material Religion. *Religion*, 40 (3): 207–211.
- Morgan, David (2010): *Religion and Material Culture*. London: Routledge.
- Muir, Edward (1997): *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Newberg, Andrew, Wintering, Nancy, Morgan, Donna, in Waldman, Mark (2006): The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during Glossolalia: A Preliminary SPECT study. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 148: 67–71.
- Nikkel, David (2019): A Theory of Embodied Nature of Religion. *The Journal of Religion*, 99: 137–172.
- Orsi, Robert (2016): *History and Presence*. Cambridge: Belknap Press.
- Purkis, William (2019): "Zealous Imitation": the Materiality of the Crusader's Marked Body. *Material Religion*, 14 (4): 438–453.
- Rakow, Katja (2020): The Light of the World: Mediating Divine Presence through Light and Sound in a Contemporary Megachurch. *Material Religion*, 16 (1): 84–107.
- Ransom, Michael, in Alicke, Mark (2013): On Bended Knee: Embodiment and Religious Judgments. *Current Research in Social Psychology*, 1–9.
- Richman, Naomi (2018): Machine gun prayer: the politics of embodied desire in Pentecostal worship. *Journal of Contemporary Religion*, 35 (3): 469–483.
- Roper, Lyndal (1994): *Oedipus and the Devil: Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. London: Routledge.
- Sharpe, Eric (1986): *Comparative religion: a history*. London: Duckworth Publishers.
- Singleton, Andrew (2011): The Rise and Fall of the Pentecostals: the role and significance of the body in Pentecostal spirituality. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 23: 381–399.



- Soliman, Tamer, Johnson, Kathryn, in Song, Hyunjin (2015): It's Not 'All in your Head': Understanding Religion from an Embodied Cognition Perspective. *Perspectives on Psychological Science*, 10 (6): 852–864.
- Spickard, James (2017): *Alternative Sociologies of Religion*. New York: New York University Press.
- Stark, Rodney (1999): *Micro Foundations of Religion: A Revised Theory*. *Sociological Theory*, 17 (3): 264–289.
- Stark, Rodney, in Bainbridge, William (2007): *Teorija religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Stausberg, Michael, in Gardiner, Mark (2016): Definition. V M. Stausberg in S. Engler: *The Oxford Handbook of the Study of Religion*: 9–33. Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1958): *Religion in Primitive Culture*. New York: Harper & Row.
- Van Cappellen, Patty, in Edwards, Megan (2021): The Embodiment of Worship: Relations Among Postural, Psychological, and Physiological Aspects of Religious Practice. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 6 (1–2): 56–79.
- Van Cappellen, Patty, Cassidy, Stephanie, in Zhang, Ruixi (2021): Religion as an Embodied Practice: Documenting the Various Forms, Meanings and Associated Experience of Christian Prayer Posture. *Psychology of Religion and Spirituality*. DOI: 10.1037/rel0000412.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan, in Rosch, Eleanor (2017): *Utelešeni um*. Ljubljana: Založba Krtina.
- Vásquez, Manuel (2009): The Global Portability of Pneumatic Christianity: Comparing African and Latin American Pentecostalism. *African Studies*, 68 (2): 273–286.
- Vásquez, Manuel (2011): *More than Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilkinson, Michael (2017): Pentecostalism, the Body, and Embodiment. V M. Wilinon in P. Althouse (ur.): *Pentecostals and the Body*: 17–35. Leiden Brill.
- Willems, Emilio (1967): *The Followers of the New Faith*. Nashville: Vanderbilt University.

## Viri

- Družboslovje [Leksikoni Cankarjeve založbe] (1979): *Religija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- FRAN (2022): *Religija*. Dostopno prek <https://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=133&View=1&Query=religija> (17. 12. 2022).
- Kerševan, Marko, in drugi [predmetna kurikularna komisija za verstvo in etiko] (2005): *Učni načrt za izbirni predmet: Verstva in etika*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo in šport, Zavod RS za šolstvo.
- Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin (1950). Dostopno prek: [https://www.echr.coe.int/documents/convention\\_slv.pdf](https://www.echr.coe.int/documents/convention_slv.pdf) (17. 12. 2022).
- Pew Research Center (2006): *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*. Dostopno prek: <https://www.pewresearch.org/religion/2006/10/05/spirit-and-power/> (17. 12. 2022).

Pew Research Center (2011): Global Christianity. Dostopno prek: <https://www.pewresearch.org/religion/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/> (17. 12. 2022).

Pew Research Center (2015): The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050. Dostopno prek: <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (17. 12. 2022):

Pew Research Center (2017): The Changing Global Religious Landscape. Dostopno prek: <https://www.pewresearch.org/religion/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> (17. 12. 2022).

Ustava Republike Slovenije (1991). Dostopno prek: <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=USTA1> (17. 12. 2022).

Zakon o verski svobodi (2007). Dostopno prek: <http://pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO4008> (17. 12. 2022).

### **Podatki o avtorju**

asist. **Igor Jurekovič**

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta

Aškerčeva cesta 2, 1000 Ljubljana, Slovenija

E-mail: [igor.jurekovic@ff.uni-lj.si](mailto:igor.jurekovic@ff.uni-lj.si)