

# KRITIČKI PRISTUP SOCIOLOGIJI RELIGIJE

Jakov Jukić

Sociologija religije, jednako zaražena s ideologijom kao i ostali dijelovi opće znanosti, bila je u početku samo po izgledu empirijska i znanstvena. Pa i mnogo kasnije, u razdoblju između dva rata, ona je više težila prema velikim teorijskim sintezama — u kojima društvo nije moglo biti shvaćeno izvan religioznih kategorija — nego što je te sveobuhvatne sinteze pobliže u zbilji dokazivala. Religija je do tada zauzimala središnje mjesto u društvu, pa se smatralo da će i njezina funkcija ostati dalje temeljna za razumijevanje ljudskog ponašanja. Istraživanje je, dakle, poduzeto radi sociologijskih poticaja. Zbrajajući rezultate takva pristupa religiji, sociologija nije bila odveć zadovoljna, posebno kad ih je pokušala primijeniti na moderno sekularizirano društvo. Pojam društva nije postao jasniji, a pojam se religije znatno proširio.

## Empirijska sociologija religije

Ozbiljno zastrašena od zloupotreba ideologija i lažnih filozofija, sociologija religije se obratila, u svojem drugom razdoblju, čistom iskustvu. Umjesto općih sinteza, sada je strogo provodila jednu empirijsku sociologiju, shvaćenu kao pozitivnu znanost, s posebnim postupkom i metodama, potpuno autonomnu i jednako nezavisnu od teologije i filozofije. Takvu je sociologiju religije, minimalističku u svojim teorijskim zahtjevima, mogla prihvatiti i Crkva, koja je u stvari to empirijsko usmjerenje, odmah poslije zadnjeg rata, najviše zagovarala i primjenjivala. Suočena s teškim pastoralnim problemima, ona je htjela zadržati samo praktički dio sociologije, vjerujući da se tako najbolje zaštićuje od svake ideološke opasnosti. Društvo je sada istraživano radi religioznih poticaja, a ne više religija radi društvenih poticaja, kao što je bio slučaj u klasičnom razdoblju. To je dovelo do osiromašenja sociologijske teorije i do rubnosti same sociologije religije u odnosu prema drugim granama sociologije. Sve je više izbijala naprijed jedna crkvena sociologija, na štetu opće sociologije religije. Ta tendencija — jedne empirijske, induktivne, pozitivne i praktične znanosti, vjerne deskriptivnoj metodi koja istražuje samo ono što je mjerljivo i provjerljivo — u tolikoj je mjeri suzila koncept iskustva, doduše iz razumljivih razloga opreznosti, da je sociologiju religije vrlo brzo svela na čistu sociografiju religioznih činjenica i stavila je u službu pastora.

Ta nova usmjerenost sociologije prema iskustvu i njezin dosluh s crkvenim pastoralnim pragmatizmom može se protumačiti na više načina. U trenutku kad su se osnivali eklezijalni instituti za istraživanje religije, postojalo je u Katoličkoj crkvi već opće izraženo mišljenje o potrebi utemeljenja jedne empirijske sociologije religije koja će istodobno biti korisna za Crkvu i otklonit će dvije vladajuće orijentacije u to doba: klasičnu sociologiju religije — njemačku i protestantsku — koja je bila

općenito neprihvaćena ili ignorirana od katolika, i francusku sociologiju religije, onu durkheimovsku, koja je, u više navrata, osuđivana kao pozitivistička i vrlo redukcionistička. Odbacivanjem tih dviju sociologija, prije svega zbog teoloških i filozofskih razloga, ostao je otvoren prostor za samo jednu, strogo empirijsku sociologiju religije. Čini se da drugoga izbora nije bilo. Kad je tako odbila raspravljati o religioznim pitanjima na općenitiji način, ta se sociološkijska tendencija čistog iskustva našla u situaciji da za predmet svojih istraživanja uzme nešto u izričaju religije što je lako mjerljivo i primjetljivo, a to su mogli biti, naravno, samo izvanjski kulturni čini, preciznije i uže rečeno: broj posjetilaca nedjeljnog bogoslužja.<sup>1</sup>

S tim okretanjem prema najneposrednijem iskustvu, sociologija religije je ušla u dugo razdoblje sociografske euforije. Napušta se ispitivanje općih religioznih zbivanja, a pristupa se istraživanju ritualnih pojava posve konkretne vjere. Promatra se samo ono što se može prebrojiti, mjeriti i grafički prikazati. U središtu zanimanja su podaci o izvršavanju i obdržavanju vjerskih dužnosti, kao najpodesniji znakovi za promatranje, jer otkrivaju točan broj vjernika i učestalost njihova sudjelovanja u religioznom obredu. S obzirom da je upravo čin pohađanja nedjeljne mise najlakše mjeriti, postaje on prvi pokazatelj opće religioznosti u nekom društvu. U svakom slučaju, rad pretežno tehnički i jednostavan, bez općih metodoloških načela, s naglaskom na statističku obradu podataka. Prednost je dana deskriptivnom istraživanju, s vrlo ograničenim sociološkijskim značenjem. U mnogim zemljama Evrope i Amerike, pa i drugdje, istražene su na ovaj način gotovo sve biskupije i župe. Danas poznajemo normalne proporcije vjernika u svakoj državi i oblasti. Od takva istraživanja nagomilao se golemi sociografski materijal, često nepregledan i teško upotrebljiv. Na početku razdoblja J. Chelini<sup>2</sup> je ipak uspio sabrati podatke o vjerskoj praksi u većim gradovima, što bi u naše vrijeme teško bilo ponoviti. Brojevi su brzo preneseni na zemljopisne karte, pa je F. Boulard prvi izradio opsežni atlas homogenih zona religiozne prakse za ruralnu Francusku, poslije čega su slijedili slični poduhvati u mnogim zemljama.<sup>3</sup> Pokazalo se, na karti, da su regionalne razlike u vjerskoj praksi tolike da nacionalni prosjek ne može biti uzet kao realna vrijednost. Toj euforiji brojeva nitko nije potpuno izmakao, pa je vjerski život, izražen u postocima i predočen u matematičkim veličinama, postao zahtjev vremena.

Ipak, nije se ostalo na samom brojenju nedjeljnih posjetilaca. Pokušalo se utemeljiti jednu tipologiju vjernika, vodeći računa o mjestu koje oni zauzimaju u društvu. Nejednaka vjernost nedjeljnoj praksi ispitanika stavljena je u odnos s njihovom dobnom piramidom, različitošću spolova, razdiobom po klasama, prebivalištem u gradu ili selu. Sociologija religije je posegnula i za svjetovnim podacima: stanovanje, demografija,

<sup>1</sup> Liliane Voye, *Sociologie du geste religieuse*, Bruxelles, 1973, str. 137.

<sup>2</sup> Jean Chelini, *La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*, Paris, 1958, str. 361.

<sup>3</sup> Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, 1966, str. 147.

natalitet, imovinsko stanje, migracije i drugo. Tražen je u toj usporedbi odgovor na pitanje: odakle različitost u religioznoj praksi. Obrazloženje se kretalo u mehanicističkoj perspektivi, po kojoj nedjeljna vjerska praksa tvori zavisnu varijablu, a razne društvene oznake — opreka grada i sela, spol, dob, društveno-imovinska kategorija, naobrazba, obiteljska situacija — nezavisnu varijablu. U takvoj perspektivi, nedjeljna praksa shvaćena je kao zavisna veličina, koju treba uvijek suprostavljati mnoštvu nezavisnih i eksplikativnih veličina iz društvenog konteksta. Ograničena na samo dva stava usporedbe, sociologija religije se nužno opredijelila za jedan pomalo naivni determinizam i jednostavnu društvenu motiviranost vjerske prakse.

Ta naklonost prema brojčanom izrazu postaje mnogo jasnija kad se zna da je razvoj sociologije religije bio često potican baš zbog pastoralnih razloga i crkvenih potreba, a ne zbog znanstvene znatiželje. U stvari, pastoralnom funkcionalizmu jedino i odgovara ovakva empirijska i deskriptivna sociologija religije. Svaka druga sociologija, posebno klasična, teško da bi pristala podrediti male praktične zahtjeve konfesije svojim širim teorijskim traženjima. Stoga neki s pravom uvode naziv pastoralna sociologija, smatrajući da je on prikladniji novom usmjerenju sociologije. U tom vidokrugu, istraživanja se obavljaju s namjerom da se pomogne vjerskim institucijama u njihovim svakidašnjim brigama prilagodbe i akcije. Budući da je Crkva odmah od početka shvatila golemu pastoralnu korist od društvenih istraživanja religije, ona je zdušno podržavala sociografski tip pristupa religiji, jer je od njega mogla očekivati najviše koristi. Takva sociologija religije, naime, daje Crkvama prilično egzaktnu sliku njihovih moći i slabosti, pregled opasnosti što im prijete, i nudi pogodna sredstva održavanja. Dapače, neki drže da je od svega najvažnije sastaviti što bolji neposredni plan pastoralne akcije. Stoga je postalo sve teže razlikovati pastoralnu od religijske sociologije, to više što mnogi prinosi stoje na neodređenu mjestu ili na sredini između ta dva opredjeljenja.<sup>4</sup> Zacijelo, ova konfesionalna sociologija, odveć praktična, utilitarna, deskriptivna, analitička, didaktička, pastoralna i intervencionistička, može biti i jest osporavana, ali je ona bez sumnje s druge strane obogatila sociologiju religije s elementarnim dokumentarnim materijalom, bez čega bi svaka sociologija brzo zahirila u apstraktni teorizam. Nesporazumi nastali od mješanja znanstvenih obzira i pragmatičke nužnosti ne mogu biti dovoljan razlog da se, uz potrebnu selekciju i znanstveni nadzor, previdi stanoviti doprinosi pastoralne sociologije.

Prema očekivanju, ova se kvantificirana sociologija nije upuštala u općenitije zaključke, iako se razmećala s uputstvima za djelovanje. Ako je ponekad i prihvatila izazov općenitosti, ograničavala se na sudove o značenju, nužnosti i funkcionalnosti religije u uskom prostoru samo

<sup>4</sup> Norbert Greinacher, *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*, Freiburg, 1955; Pier Giovanni Grasso, *Elementi di sociologia religiosa*, Roma, 1955; Bernhard Häring, *Introduzione alla sociologia religiosa e pastorale*, Roma, 1965; François Houtart, *Sociologia i pastoral*, Zagreb, 1968; Rogelio Duocastella, *Come studiare una parrocchia*, Roma, 1967; Jože Krošl, *Uvod u pastoralno sociologijo*, Celje, 1973.

jedne kulture. Dalje od toga nije išla. Zaustavljena na granici specijalnih teorija i sužene generalizacije, ona je usredotočila svoje zanimanje na mikrosociološka istraživanja. Izbjegavajući na taj način opće društvene istine, sociologija religije traži i otkriva tek pojedinačne zakone i konstante vladanja za ograničeno vrijeme i područje. Tako je istraživanje zapelo na granicama tzv. teorije srednjeg domašaja (*middle range theory*), koja je, u smislu zagovora R. K. Merton, bila općenito prihvaćena od crkvene sociologije kao kritička točka razgraničenja, iznad koje sociologu nije dopušteno ići, osim ako ne želi postati ideolog ili filozof. Ta teorija upućuje na postupak da radnu hipotezu o nekom konkretnom problemu treba naknadnim istraživanjem otkriti kao istinitu ili ne. Međutim, spomenuta radna hipoteza može biti primjenjivana samo na vrlo ograničeni broj činjenica. U optičaju su specijalne teorije, a ne globalne pojmovne sheme. Kloneći se dakle preuranjenih zaključaka u smislu općenitosti, ova sociologijska tendencija prihvatila je srednji put, u kojemu suženi broj podataka biva interpretiran s posebnim i specijalnim teorijama. To je konačno razlog zašto se danas u sociologiji toliko spominju tendencije i vjerojatnoća, koje dopuštaju izuzetke i izmjenu cijelog sustava, a potiskuju se kruti i nepromjenjivi zakoni, kao recidivi pozitivističke tradicije. Ako je neka općenitost dopuštena, ona ne ide iznad činjenica.

Ovaj sažetak razvoja sociologije religije — u razdoblju njezine empirijske usmjerenosti — može poslužiti kao okosnica razgovora o metodi. Nema sumnje da svaka znanost bira one metode koje su najprimjerenije njezinu cilju. Zato izbor metoda zavisi od konkretne svrhe koju znanost želi postići, a ne obrnuto. U našem slučaju, sociologija religije je upravo svojim nastojanjem da za predmet istraživanja odabere vjersku praksu, kao isključivi obzor iskustva, odredila upotrebu onih metoda koje odgovaraju samo toj ograničenoj zadaći istraživanja religioznog fenomena. Prva radnja sastojat će se od brojenja prisutnih na nedjeljnoj misi u jednoj župi. To brojenje možemo izvršiti na izravan način, običnim zbrajanjem vjernika na ulazu u crkvu ili dijeljenjem upitnika koje nakon popunjavanja sakupljamo. Postupak župskog anketiranja slijedi najjednostavniju statistiku. Uvod u župsku anketu, međutim, zahvatit će šire ispitivanje društvene fizionomije, upirući se na rezultate popisa stanovništva i na druge izvore.<sup>5</sup> To ispitivanje sadrži gospodarsku i društvenu morfologiju župe: povijesne crtice, dinamiku pučanstva, socijalnu, ekološku i urbanističku situaciju. Nakon uvoda slijede pripreme radnje, posebno izrada odgovarajućih upitnika. Faze pak samog istraživanja mogu biti vrlo različite, ali uvijek pretpostavljaju: doznavanje činjenica, brojevanje rezultata, elaboriranje materijala, određivanje stope vjerske prakse i grafičko prikazivanje stanja. Religiozna situacija se uglavnom poklapa s obrednom praksom, premda se često još traži utvrđivanje dimenzija i topografske distribucije crkvenih ustanova, moralna situacija i odnos svjetovnog i sakralnog. U zadnjoj fazi preostaje uspoređivanje brojčanog indeksa vjerske prakse s drugim elementima društvenog života.

<sup>5</sup> Jean Chélini, *Genèse et évolution d'une paroisse suburbaine marseillaise, Essai de sociologie religieuse*, Marseille, 1953, str. 142.

Statistička metoda, koja stoji u temelju ovog istraživanja župe, vrlo je primitivna i kreće se na razini opisa, brojenja i postotaka, dok je matematička procedura, za to potrebna, također elementarna i kvantitativna. U početku je obrada podataka bila ručna, a kasnije mehanografska; prvi upitnik M. Petita sadržavao je svega četiri pitanja, dok ih danas ima na stotine. Zacijelo, mjerenje religioznosti klasičnim statističkim metodama nije išlo lako i mnoge ozbiljne teškoće isprijebile su se tom pokušaju.<sup>6</sup> Čini se da je L. J. Lebret<sup>7</sup> prvi upotrebio složenije indekse i posvetio problemu metode više pažnje. To djelo predstavlja zbroj svih dotašnjih praktičnih spoznaja urbane sociologije religije, a sadrži više od pedeset tabela, grafikona i dijagrama. U njemu ćemo naći tipološki dijagram katoličke župe, usporedni dijagram živih sila, tabelu analize usporedne kronologije gospodarskog i društvenog razvoja, upitnik religiozne prakse. Sve pokazuje da se sociologija religije u prvom razdoblju služila isključivo statističkom metodom, ali je statistika koju je uzela za uzor bila očito početnička, jednostavna i školska. S obzirom da je trebala samo brojiti polaznike nedjeljnog bogoslužja i usporediti ih s vrlo malo društvenih oznaka, nije čudno što je ta sociologija postavljala skromne zahtjeve u pogledu metode.

### Novi problemi empirijske sociologije religije

Kod toga se nije dugo ostalo. Bilo je više nego jasno da se religioznost ne može svesti samo na svoj izvanjski kultni izričaj. O kritici te jednostranosti već smo pisali. Religioznost je u stvari toliko složen pojam da ga nije moguće jednim svojstvom iscrpiti. Sigurno da prizemni empirizam i amaterska metodologija iz prvog razdoblja razvoja sociologije religije imaju stanovite prednosti, posebno zbog neke jednostavnosti, preglednosti i uvjerljivosti, ali je teško reći u kojoj mjeri oni pomažu da se pronikne u stvarno stanje religije u društvu. Izjednačiti religioznost s redovitošću ispunjenja crkvenih obveza znači osiromašiti religiju do izobličenja. Postalo je, naime, s vremenom razvidno da može postojati vjera bez kulta i da kult, sam po sebi, ne definira religiju, pa u modernom svijetu ima sve više vjernika koji ne prakticiraju svoju vjeru, iako je osvjedočuju u osobnom prostoru. O čudnoj pojavi »religije bez kulta« postoje danas izuzetna svjedočanstva.<sup>8</sup> Ta situacija prisilila je sociologe religije da premisle svoja bitna gledišta o indikatorima religioznosti.

Istraživanja što su slijedila pokazala su punu opravdanost prigovora da procedura praćenja obdržavanja nedjeljne obveze ne mjeri svu religioznost; statistika pribivanja ne govori ništa o tome kako vjernici osjećaju to sudjelovanje u obredu, jer ono može biti rezultat dubokog vjerskog opredjeljenja, ali također i posljedica obiteljske ili društvene prisile. Zbog toga se počeo tražiti odgovor na pitanje: u što netko vjeruje, a ne

<sup>6</sup> Paolo De Sandre, *Problemi di metodo e di misura nell' applicazione della statistica alla sociologia empirica delle religioni*, Venezia, 1963, str. 5.

<sup>7</sup> Louis J. Lebret-R. Bride, *Guide pratique de l'enquête sociale. L'Enquête urbaine*, Paris, 1955, str. 190.

<sup>8</sup> Pierre Vilain, *La Foi sans la Messe... 10 millions de Français croient sans pratiquer*, Paris, 1970, str. 169.

samo kako to vjerovanje iskazuje. Ispitivanja javnog mišljenja, što su provedena posljednjih godina, pokušala su izmjeriti tu subjektivnu stranu religioznosti, pored vjerske prakse, oslanjajući se na sposobnost onih koji odgovaraju, kategoriziraju i vrednuju stupanj osobno ukorijenjene religioznosti. Kakva je učinkovitost takvih anketa u domeni religioznosti nije lako odrediti, ali se one u Evropi i Americi redovito vrše, možda zbog svoje jednostavnosti pitanja, lake obrade, reprezentativnog značenja uzoraka i tehničke spremne osoblja. Tako smo doznali ne samo koliko ljudi ide u crkvu, nego i koliko ih vjeruje u Boga i u druge vjerske istine.

Jednom udvostručen, broj se indikatora religioznosti počeo brzo množiti. C. Glock<sup>9</sup> nalazi da unutar religije postoje četiri dimenzije: religiozno iskustvo, obred, ideologija i etičke posljedice. Iskustvena dimenzija pokušava mjeriti stupanj emocionalne privrženosti nadnaravnome; obredna je već poznata i uključuje pohađanje crkve i molitveni život; ideološka dimenzija izražava mjeru podređenosti vjerskoj grupi ili njezinoj istini; konačno, dimenzija etičke konsekventnosti određuje posljedice pridržavanja vjerskih normi u prostoru općeg ponašanja skupina i pojedinaca. Poslije će biti pridodana peta dimenzija — spoznajna koja mjeri znanje vjernika o bitnim porukama njihove religije.<sup>10</sup> Tu podjelu religije u četiri dimenzije, u nešto promijenjenom obliku, slijedio je prilikom provedbe jednog empirijskog testa Y. Fukuyama,<sup>11</sup> određujući ih kao: spoznajnu, obrednu, vjersku i devocionalnu dimenziju. Istraživanja su otkrila brojne razlike u značajkama vjernika koje se odnose na spomenute četiri dimenzije. Tako će muškarci više izražavati svoju vjeru u spoznajnoj dimenziji nego žene, dok će one u preostale tri dimenzije biti prisutnije; starije osobe će vjerojatno pokazivati veću naklonost prema vjerovanju i obrednoj praksi, a naobraženiji prema spoznajnoj dimenziji. Podaci dobiveni na taj način pokazali su sasvim jasno da je moguće biti religiozan u jednoj ili dvije dimenzije, ali nije nužno biti u svima. Bolje rečeno, netko je religiozan na jedan, a netko na drugi način.<sup>12</sup> Znači, te dimenzije nisu savršeno korelativne i moguće je susresti osobe koje „prakticiraju”, a istodobno su u potpunom neznanju glede sadržaja svoje vjere ili pak osobe koje prihvaćaju sve sastojke vjerovanja svoje Crkve, ali odbijaju da ih sprovode, kao moralne vrednote, u svakidašnjem životu.

U Evropi se duže ostalo kod stare metodologije. Prvi počeci višedimenzionalnog pristupa religiji izvršeni su pod utjecajem američkih iskustava. Broj dimenzija i njihovi sadržaji korišteni su na približno isti način, iako se podjela nešto razlikuje. Religija se iskazuje kroz četiri dimenzije: intelektualnu (spoznaja vjerskih istina), ideološku (prihvaćanje tih istina), obrednu (sudjelovanje u obrednoj praksi) i posljedičnu (praktična pri-

<sup>9</sup> Charles Y. Glock, *The Religious Revival in America*, u zborniku *Religion and the Face of America*, Berkeley, 1959, str. 24-42.

<sup>10</sup> Charles Y. Glock-Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago, 1965, str. 18- 38.

<sup>11</sup> Ronald L. Johnstone, *Religion and Society in Interaction. The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, 1975, str. 50-51.

<sup>12</sup> Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, New York, 1961, str. 24.

mjena moralnih načela).<sup>13</sup> Kad je 1969. godine poduzeto veliko sociološko istraživanje religioznosti u Rimu — kojom prilikom je napuštena metoda isključive okrenutosti obrednoj praksi — prihvaćene su upute C. Glocka o peterostrukoj dimenziji religije, ali su nadodane još dvije dimenzije: stupanj pripadnosti religioznoj skupini i prvobitna motivacija ispunjavanja vjerske prakse.<sup>14</sup> Pripadnost Crkvi naime može biti ispitana sa stajališta psiho-socioloških vidika. Svi su jednako kršteni, ali nisu svi jednako vezani uz Crkvu. Vjernik se može osjećati potpuno otuđen od Crkve, premda ga ona bilježi kao svojeg člana. Takva psihološka udaljenost od Crkve je podložna različitom intenzitetu: od ravnodušnosti do neprijateljstva. Što se tiče drugog dodatnog elementa, on se zanima za religioznu motiviranost koja je uzrok različitosti u ponašanju. Ako religija ima funkciju da liječi fizička zla onda će pobožnost biti drugačija nego ako ima funkciju da se brine za spas na drugom svijetu ili da u ljubavi iskupljuje bližnjega. Nije bez važnosti što vjernik traži u svojoj religiji. Razlike su često tolike da pripadnost jednoj religiji može skrivati suprotna religiozna usmjerenja i modalitete.

U suvremenoj sociologiji prevladava uvjerenje da je bilo kakva jednodimenzionalna mjera religioznosti nužno nedovoljna, jer ako nije lažna, ona barem iskrivljuje mnoge važne razlike među ljudima u svezi s onim što smatraju da je religioznost i kako izražavaju svoju privrženost religijskoj grupi i njezinu ideološkom sustavu. To je razlog zašto se danas povećava broj indikatora religioznosti. Vrhunac višedimenzionalnog pristupa može se naći u postupku dvojice američkih sociologa<sup>15</sup> koji su iskoristili sva dosadašnja iskustva na tom području. Oni su indentificirali 11 načina da se bude religiozan. Rezultate su podvrgli faktorskoj analizi i iskazali ih u šest primarnih mjera religioznosti s dvije ili više relativno nezavisne podgrupe. Naznačimo neke od njih: priznanje vjere, pobožnost, uključenje u Crkvu pohađanjem obreda, organizacionom djelatnošću i novčanom pomoći, poznavanje vjere, usmjerenost na religiju, ponašanje, svjedočenje i svijest o važnosti religije za život. Prednost ove tipologije je u tome što ona ne samo što kombinira najbolji uvid iz većine prethodnih pokušaja da se izmjeri religioznost, nego također određuje seriju mjera za svaku dimenziju posebno. Teško je zamisliti da postoje još neki načini na koje se može biti religiozan, barem što se tiče kršćanstva i nje-mu sličnih religija.

Taj novi i mnogostruki pristup religiji — koji rabi deset i više indikatora — traži mnogo savršenija i dotjeranija statistička pomagala od onih iz razdoblja prebrojavanja prisutnih u crkvi. Moglo se stoga očekivati da će sociologija religije, suočena sa složenošću zadataka, posegnuti za svim do sada poznatim istraživačkim tehnikama u društvenim znanostima. To se doista zbilo, i danas nema metode koju sociologija religije nije pokušala primijeniti. Dapače, bit će redovit slučaj da se izrada metodo-

<sup>13</sup> Karel Dobbelaere, *Sociologische analyse van de Katholiciteit*, Rotterdam, 1973, str. 430.

<sup>14</sup> Émile Pin-Cezare Cavallin, *La Religiosità dei Romani*, Roma, 1970, str. 112.

<sup>15</sup> Morton B. King — Richard A. Hunt, *Measuring Religious Dimensions*, Dallas, 1972, str. 103-106.

loškog dijela, s pripadajućim sredstvima analize, povjeri specijalisti za statističku tehniku istraživanja, dok će sociologu religije ostati samo da obrazloži dobivene podatke. Specijalizacija je dostigla toliku razinu da je stvarno nemoguće biti istodobno i stručnjak za matematičku statistiku i do kraja upućen u znanost sociologije religije.

To je uzrok zašto nećemo potanje obraditi primjenu istraživačkih tehnika na području religioznosti. Bit će međutim dovoljno ako spomenemo da je sociologija religije u svojem drugom razdoblju odlučno odbacila viziju Quetebeta koji je tražio da se uspostavi jedinstvena statistička metodologija, valjana za sve discipline, a temeljena na računu vjerojatnosti i načelu malih kvadrata, prihvaćajući, nasuprot tome, osnovno pravilo da mnoštvu problema treba pristupiti s mnoštvom različitih i dopunjujućih tehnika. Traži se suradnja među metodama, a ne isključiva upotreba samo jedne od njih.<sup>16</sup> Podložna takvom konceptu statistike, sociologija religije će iskušati sve njezine tehnike: od testova predviđanja, statističke analize, višedimenzionalnog tabeliranja, upotrebe modela, skaliranja i mnogostruke korelacije do sociometrijske tehnike, projektivne metode, faktorske analize i *cluster analysis*. Posebno su vrijedni pokušaji učinjeni u mjerenju religije projektivnom tehnikom<sup>17</sup> i faktorskom analizom. Ova posljednja tehnika kombinirana sa skalogramskom analizom L. Guttmana bila je korištena prilikom ispitivanja religioznosti stanovnika grada Rima, iz čega je slijedila zanimljiva i korisna tipologija vjernika u 15 skupina.<sup>18</sup> Premda je, u sažetku, razvidno da sociologija religije danas dostiže visok stupanj tehničke i matematičke opremljenosti — upotrebom kompjuterske tehnike i prostorne imaginacije — ona time ni u kojem slučaju ne prestaje biti strogo empirijska znanost. Zato su dva razdoblja u njezinu razvoju više stvar usavršavanja u metodologiji, nego korjenita promjena u pristupu pojavi religije.

### Kritika empirijske sociologije religije

Tako povijesno oblikovana, empirijska je sociologija religije sa svojim metodama i tehnikama doživjela u naše dane dvostruku kritiku: da je isključivo crkvena i nedovoljno intervencionistička. Uz ostalo, te primjedbe pogađaju njezinu potpunu okrenutost prema eklezijalnoj religiji, koja ispušta iz vida mogućnost da bi mogla postojati još neka druga religioznost osim strogo institucionalizirane u prostoru crkvenosti. Sociologija religije je dakle postala sociologija crkvene religioznosti i vjerskih institucija, a ne fenomenologija općeg religioznog iskustva; ona istražuje eklezijalno usmjerenu religioznost, a zaboravlja na svaku drugu izvanrednu obuzetost svetim i onostranim, čežnju za smislom i totalitetom, što se kao čuđenje začinja u izvan-crkvenom području. Dapače, mnogi pokreti i oblici mišljenja u službenoj Crkvi već su neka emigracija i

<sup>16</sup> Paolo De Sandre, *Sociologia dela religiosità. Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca*, Roma, 1967, str. 9; Jacques Maitre, *Sociologie religieuse et méthodes mathématiques*, Paris, 1972, str. 16.

<sup>17</sup> Nguyen thi Thanh-Tuyen, *Essai d'une technique projective en sociologie de la religion. Le jeu de construction*, Bruxelles, 1970, str. 347.

<sup>18</sup> Emil Jean Pin-Sergio Bolasco, *La Religiosità dei Romani*, Bologna, 1975, str. 344.



osporavanje, »druga crkva« koja je izmakla eklezijalnim strukturama, pa spontanošću, originalnošću i novošću cijepa jedinstvo vjernika na dva dijela: na one koji doslovno, unutrašnje i izvanjski, ostaju vjerni svojoj Crkvi i one koji dopunjuju svoju institucionalnu vjernost osobnom redefinicijom vjere. Time se hoće zapravo reći kako empirijska sociologija ne samo da zapostavlja izvan-crkvenu religioznost, nego jednostavno, baš zbog svoje ograničenosti u metodičkom pristupu, nije u mogućnosti zapaziti i ispitati tu izvan-crkvenu i novu unutar-crkvenu religioznost.

Preciznije iskazano, tehnike ispitivanja crkvene religioznosti nisu primjerene novom predmetu istraživanja, pa zaključci iz toga izvedeni zacijelo skromno odslikavaju promjene u vjerskom prostoru. Primjenom metoda empirijske sociologije religije, otkrivaju se samo one reakcije ispitanih vjernika koje su već prethodno standardizirane u upitnicima. To znači da je u načinu oblikovanja i izboru metoda sadržana implicitna definicija onoga što mora biti smatrano kao vjera. Dok teologija razlučuje ispovijed vjere od definicije vjere, sociologija dosiže samo definiciju. Stoga pogrešan odgovor u anketi ne predstavlja još znak odsustva vjere, jednako kao što točan odgovor ne jamči autentičnost u vjeri. To stavlja sociologiju pred procijep: ili vrijede formulacije upitnika koje su obrađene na jedan od službenih crkvenih »jezika«, onaj teologa i katekizama, čime se izlažemo opasnosti da nikad ne otkrijemo pravi sadržaj svijesti vjere ispitanika; ili je pak, u drugom ishodu, nužno da se poslužimo samoniklim i nehotičnim jezikom vjernika, u kojem će slučaju odgovori na teološkom planu izgubiti svako značenje i praktičnu upotrebljivost jer nisu jednoznačni. Na tu sumnjivu poziciju sociologije upozorila je teologija.<sup>19</sup> Bit će, dakle, gotovo nemoguće otkriti, s današnjim metodama empirijske sociologije, prisutnost novih i nepredviđenih oblika religioznosti u Crkvi i izvan nje. Ako ne uspiju prijeći u jezične i obredne norme hijerarhije — u priznatu znakovitost — teško će bilo koji od osobno doživljenih zamišljaja vjere biti uopće provjeren i potvrđen u dimenziji društvenosti.

Druga zamjerka dolazi od neomarksizma i sadržana je u prigovoru da sociologija izbjegava suočenje s društvenim promjenama jer je sva zaokupljena s društvenim strukturama. Neograničeno povjerenje u kvantifikaciju, slijepa odanost iskustvu i isključiva okrenutost sadašnjosti — neke su od odrednica te negativne ocjene današnje sociologije. Prigovara se da joj je analiza društva u stvari konzervativna, statična, funkcionalistička, jer ustoličuje *status quo* na položaj apsolutne društvene istine, pa je svojim uvjerenjem da su podaci o istraživanju društva odraz istine o društvu zapravo obrana postojećeg stanja i svih njegovih nepravdi. Protivno tome, kritička metoda, koju brani intervencionistička sociologija, upozorava da svijet činjenica ne mora da ostane takav kakav jest, nego da u sebi sadrži niz potencijalnih svjetova koji bi mogli biti u boljem skladu s ljudskom prirodom i ostvariti se primjerenijom ljudskom akcijom. Ta metoda ne samo da istražuje, opisuje, mjeri, tumači, sređuje i predviđa činjenice kakve jesu, nego postavlja i pitanje što

<sup>19</sup> Franz Haarsma, *Die Lehre der Kirche und der Glaube ihrer Glieder*, u zborniku *Kirchliche Lehre, Skepsis der Gläubigen*, Freiburg, 1970, str. 9-36.

bi te činjenice mogle biti u jednom drugačijem i humanijem poretku.<sup>20</sup> Čovjek ne može biti sveden na ono što jest, nego i na ono što može biti. Kad bismo tu mogućnost zanijekali, otpale bi sve pretpostavke za promjenu društva i njegovo revolucioniranje.

Primijenjena na religiju, ta kritika ističe da je sociologija religije svojim empirijskim određenjem također poslužila istoj svrsi kao opća sociologija: da bude sredstvo zadržavanja društvenog razvoja na razini sadašnjeg stanja. Istraživanja religije potiče zamisao da se iskoristi znanost o društvu kako bi se nastavilo iskorištavati samo društvo. To je razlog zašto empirijska sociologija religije pokazuje mnoge ozbiljne nedostatke: ona izbjegava strukturalne teme religioznog iskustva i crkvenog života, devalvira sukobe i različitosti materijalnih probitaka unutar svećenstva, nekritički prihvaća postojanje birokracije i sustav vlasti u crkvenim prostorima, potpuno prešućuje način izbora i pravljenja karijere u visokoj hijerarhiji, drži u tajnosti novčane prilike i odnose između hijerarhije i svjetovnih nosilaca gospodarske i političke moći; konačno, uzvisuje konfesionalnu vjeru, a zabacuje nekršćanske i izvanevropske religije. Nadilazeći te nedostatke empirijske sociologije religije i ograničenost njezina pristupa društvenoj zbilji, intervencionistička sociologija želi biti najprije neka otvorena denuncijacija crkvenog *establishmenta*. Dapače, ona traži odlučan zaokret prema praktičnim problemima pa u središte svoje zaokupljenosti stavlja revolucionarnu promjenu društva. Ako su vjernici izloženi općoj mistifikaciji i otuđenju, onda je i njihova religioznost neautentična, prizemljena, nedjelatna, izopačena i zatrovana. Ta je religioznost više mistički i mehanički ritualizam, nego starozavjetna pobuna protiv zemaljskih nepravdi i ponižavajućih mitologija našega svijeta. Zato kad empirijska sociologija religije pokušava zabilježiti točan intenzitet religioznosti u društvu, koristeći obredni medij, ona za pravu još više učvršćuje tu naopaku religioznost koja se u otuđenosti iskazuje kao čisti obred. Da bi zaobišla stramputice stare sociologije, kritička sociologija religije ne samo što osporava mnoge laži u društvenom tkivu Crkve — a one su često laži društva u kojemu živi — nego hoće da bitno promijeni društvo. Stoga uzima naziv intervencionistička sociologija.

Iako je ta kritika dosta glasna, njezina znanstvena kakvoća nije odveć velika. Dosta je pročitati prinose iz redova nekih od »intervencionističkih« sociologa, pa se u to uvjeriti.<sup>21</sup> Oni s posebnom žestinom napadaju pastoralnu sociologiju religije, a pri tome me vide u kojoj mjeri je i njihova sociologija »pastoralno« orijentirana, premda s drugim ideološkim predznakom. No dok je pastoralna sociologija barem u jednom dijelu vezana za istraživanja, intervencionistička to nije. Njezina kritika crkvenih promašaja ima stanovitu vrijednost, ali postaje teonijski prijeporna čim se pokušava utemeljiti na svojevrstnom i često utopijski zamišljenom pojmu religije. Dojam se pogoršava otkrićem da ponuđeni pojam sadrži

<sup>20</sup> Đuro Šušnjić, *Kritika sociološke metode. Uvod u metodologiju društvenih nauka*, Niš, 1973, str. 169.

<sup>21</sup> Franco Ferrarotti—Roberto Cipriani, *Sociologia del fenomeno religioso*, Roma, 1974, str. 223.

u sebi toliko svjetovnih sastojaka da je teško u njemu prepoznati religiju.

Za nas je međutim najvažnije da doznamo koliki je stvarni doprinos intervencionističke sociologije u metodičkom pogledu. Na žalost, iščekivanja se ni ovdje neće ispuniti, jer toj sociologiji nedostaje razrađeni pristup pojavi religije. Zacijelo, ona je u svemu podobna da naviješta i potiče obrise novog društva, ali je potpuno nesposobna da na isto tako znanstven način predvidi razvoj religije. Zato u nje nema metodičkih načela u pristupu religiji. To protuslovlje u metodi — znanstvenost u istraživanju društva i neznanstvenost u istraživanju religije — dolazi od pokušaja da se stanovita sociologijska teorija, koja je već prethodno riješila problem religije u ateističkom ishodu, primijeni kao metoda za praktično istraživanje fenomena religije. Ta povezanost čini da njezin ateizam nije metodičan, nego definitivn i buduć. Kad bi kojim slučajem on bio sadašnji, teškoće bi lako otpale jer bi se mogao uvijek provjeriti. Ali kako se taj ateizam, kao društveni projekt, treba tek u budućnosti ostvariti, nismo u prilici da govorimo o iskustvenoj, nego samo o teorijskoj pretpostavci. Dakle, obrazlažuća teorija o religiji prethodi znanstvenom istraživanju činjenica o religiji. Ako je tako, onda od intervencionističke sociologije religije treba sa sigurnošću očekivati da će se, protiv svoje volje, sve manje baviti religijom.

### Ideologijska prekoračenja u sociologiji religije

Dvostruka kritika upućena empirijskoj sociologiji religije — da je isključivo crkvena i društveno statična — otvorila je put prodoru ideologijskih elemenata. Njihove začetke možemo naći u nekim krajnjim mišljenjima funkcionalista, koji su čin društvene integracije izjednačili s religijom. Prema njihovu iskazu religija je sredstvo društvene integracije, što znači da je sve ono što služi toj integraciji u stvari isto što i religija, premda nema uobičajenih izvanjskih znakova i očitosti religije. Ako je, u tom zamišljanju, sjedinjavajuća funkcija bitna značajka svake religije, a organizirane religije je više ne izvršavaju, onda je jasno da su tu funkciju preuzele u modernom društvu druge ustanove i ideali. Religija ne može nestati jer je vezana uz vječitu funkciju društvene integracije, ali može promijeniti svoj oblik. Zato sociolozi funkcionalističke opredijeljenosti<sup>22</sup> rado rabe pojam »funkcionalne alternative«, misleći na sve one strukture i ideje što zamjenjuju religiju i u stanju su izvršavati funkciju koju je u prošlosti ispunjavala Crkva: politički totalitarizmi, nacionalizmi, internacionalizmi, humanizmi, sekularizmi, znanost i psihoanaliza. Tim zahvatom, međutim, funkcionalizam osjetno prekoračuje ovlasti sociologije, jer jedno je tvrditi da religija ima funkciju jačanja sveza u skupinama i društvima, a drugo je opet definirati religiju funkcijom

<sup>22</sup> Elisabeth K. Nottingham, *Religion and Society*, New York, 1954; John M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York, 1957; Thomas F. Hoult, *The Sociology of Religion*, New York, 1958; Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, New York, 1966; Thomas F. O'Dea, *Alienation, Atheism and the Religious Crisis*, New York, 1969; Ronald Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, 1970.

jom integracije. Iako mnogi pokreti i ideali danas imaju ulogu izrazitog »nadomjestka« religije, nije dopušteno religiju prekrajati prema tim pokretima i idealima, nego ih radije, u smislu dosega sakralne zbiljnosti, valja usporediti s religijom. Najmanje je pak sociologija pozvana da se upušta u pitanje: što je to religija? Tragovi ideološkog tumačenja osjećaju se, dakle, u naporu konačnog određenja religije isključivo izvan-religijskim mjerilima. Doduše, taj pokušaj ima svoju praktičku vrijednost, ali neumjereno iskorištavan i pokrenut do ruba mogućnosti, on lako može prijeći u teorijsku igru. Stoga je od izuzetne važnosti znati da li se neka promjena u religijskom prostoru dogodila zato što je u društvu došlo do stvarnih preobražaja ili se to postiglo proširenjem pojma religije. Priklonimo li se drugom ishodu, jedva da ćemo uspjeti ostati u krugu koji je vlastit sociologiji religije.

Ova ideologizacija doživjela je svoj vrhunac u modernim sociološkim teorijama o privatiziranoj i nevidljivoj religiji.<sup>23</sup> U njima je predmet istraživanja izgubio svaku sličnost s religijom. Najprije je otkrivena »subjektivna« struktura suvremene religioznosti. Postavljen — u pluralističkoj situaciji — sučelice mnoštvu različitih religijskih i pseudo-religijskih modela, pojedinac je na neki način prisiljen da sam izabere i sagradi vlastiti sakralni model. Zato religija danas postaje sve više privatna stvar svakog pojedinca, zavisna od njegovog izbora i naklonosti, a ne, kao nekada, od društvene nadmoćnosti službenog crkvenog modela. Individualna religioznost nije ponavljanje službene religije, nego ponovno nalaženje i oblikovanje neke vrste privatne religije, što je učinilo da se u naše doba sveto povuklo iz kozmosa u čovjekov unutrašnji doživljaj. Vladajuće teme u toj novoj religiji bit će relativne, privremene, promjenljive i nestalne, jer im je izvorište u iskustvima privatne sfere življenja, u čuvstvima i osjećajima, u prostoru gdje je artikulacija teška. Radi se, ukratko, o jednoj privatnoj, poosobljenoj, intimnoj, zemaljskoj, individualističkoj i slobodnoj religiji.

Tako zamišljena, ova je pounutrašnjena religija lako prešla u nevidljivu religiju. Ako institucionalna obveza više ne definira religiju nego slobodni unutrašnji izbor, onda bilo koja stvar u društvu može biti uzeta za religiju. To se upravo zbilo u sociologiji nevidljive religije koja sveto nalazi samo na mikro-razini različitih privatnih vrijednosti osobe; javne religije nestaju, pa čovjek slobodno stvara svoju privatnu religiju. Tako se povijesno oblikuje društveno »nevidljiva« religija sa svojim temama: obitelj, seksualnost, kult društvene askeze, osobna autonomija, samo-osvarenje, slobodno vrijeme, potrošnja, mladost. Nevidljiva religija je u tolikoj mjeri privatizirana da je potpuno izišla iz društvenog konteksta. Ako su navodi ove sociologije točni, onda uopće nema areligioznih ljudi.

<sup>23</sup> Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, 1966; Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, 1967; Peter L. Berger, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, 1971; Peter L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City, New York, 1970.

Svaki čovjek je religiozan čim ima jednu viziju svijeta koja daje značenje njegovoj egzistenciji.

Bilo bi preuzeto reći da u opisima sociologa privatizirane i nevidljive religije nema istine. Naprotiv, mnogi navještaji o sudbini religije u modernom društvu pokazuju začuđujuću točnost. S obzirom da se ovdje ipak bavimo metodičkim postupkom pristupa pojavi religije, ne smijemo zanemariti pitanje: je li do tih istina sociologija religije došla ideološkiom raščlambom ili znanstvenim uvidom. Čini se da upravo u slučaju zaključaka sociologije privatizirane i nevidljive religije ideološka pobuda igra poglavitu ulogu. U njoj se opće sinteze izvode iz misaonih pretpostavki, pa često ispod znanstvenog izgleda stoji skrivena teorijska konstrukcija, čija načela nisu uvijek jasno potvrđena. Tako tvorac teorije o privatiziranoj religiji temelji svoj opis na pojmovima »vizija svijeta« i »projekcija«, a da prethodno te pojmove, filozofskog i psihološkog podrijetla, nije ispitao u njihovoj višeznačnosti i nevezanosti na iskustveni predložak, dok tvorac teorije o nevidljivoj religiji izjednačuje napredak u kulturi s napretkom u religiji, definirajući religiju društvenom kategorijom socijalizacije i temama koje s religijom nemaju nikakve veze. Sociologija je zamijenjena antropologijom, empirijska strogost globalnim sintezama, znanstveno istraživanje normativnom hipotezom.

Jednom odijeljena od statističkog aparata i kvantitativnih odrednica, ta se sociologija mogla slobodno odati spekulaciji i brizi stvaranja velikih teorijskih sustava. To se doista zbilo u naše vrijeme. Dosta je podsjetiti da najnovija takva teorija nosi ime »nevidljivak«, što s gledišta empiričke sociologije mora zaista zvučati kao prava sablazan. Uvrstiti u sociologiju pojam društvene »nevidljivosti« znači zapravo zaniijekati pozitivne pretpostavke znanosti i odreći se iskustvenog pristupa religiji. Zacijelo, nije sva sociologija u brojnim odnosima, ali između teorije i društvenog realiteta mora postojati neki određivi odnos.

To je sve razlog zašto nove sociološke teorije ne prinose ništa bogatije baštini metodičkih rješenja. Uzalud ćemo u tim sociologijama tražiti iskustvenu potvrdu o postojanju privatizirane i nevidljive religije. Nju nova sociologija ne može dati i kad bi htjela jer jednostavno nema primjerene metode za to provjeravanje. Sustav je logičan i uvjerljiv, ali nije sociološki utemeljen. U stvari, nespornost proizlazi iz nesretne težnje sociologije da pokuša riješiti tajnu religije na cjelovit način. Zato danas u sociologiji izbijaju na vidjelo sva potisnuta pitanja tradicionalne filozofije i metafizike. Ako sve probleme sabijemo u jednu znanost, onda ta znanost postaje sve. Treba pročitati zadnje prinose zagovornika privatizirane i nevidljive religije pa se uvjeriti koliko je sociologija pokušajem uspostavljanja teosociologije opasno zakoračila u filozofiju i teologiju. Zacijelo, to ne znači da sve zaključke nove sociologije treba zaniijekati kao lažne, ali ih je svakako potrebno svrstati po nekom interdisciplinarnom poretku, jer oni, u strogo znanstvenom smislu, ne spadaju u sociologiju religije. A u perspektivi metodologije, ta razlika ipak nije sporedna.

## Današnje stanje u sociologiji religije

U sažetku je važno upozoriti da naš opis razvoja pristupa pojavi religije ne odgovara u svemu stvarnom sljedu u vremenu. Drugim riječima, pojavom novih metoda stare nisu iščezle, nego su nastavile suživjeti s novim pristupima. Stoga danas istodobno postoje u sociologiji religije vrlo različite pozicije: empiristi s jedne strane, kao škola C. Glocka,<sup>24</sup> i teoritečari raznih denominacija s druge, kao Parsons, Bellah, Luckmann, Berger i marksisti. Divergencije između ovih drugih mnogo su dublje, u teoriji i postupku, nego što bi se to očekivalo. Primjerice, veća je razlika između strukturalnih funkcionalista i fenomenologa religije negoli između njih i nekog koji se nalazi izvan sociologijskog obilježja. Danas je neslaganje između sociologa religije toliko — u temeljnim pitanjima metode i valjanosti empirijskih otkrića — da će sigurno razočarati onoga koji želi naći u sociologiji ideološku sigurnost.

Od tih neslaganja najveće je ono između teorije i praktičnog istraživanja, što je u biti strogo metodičko pitanje. C. Glock upozorava da većina sociologa osjeća potrebu hitne integracije teorijske misli i istraživanja, ali je malo njih stvarno prakticira. Empiristi prebacuju teoretičarima da se ne bave dovoljno istraživanjima, a teoretičari su uvjereni da empiristi ne čine sve da bi potkrijepili njihove teorije. Možda se radi o pretjeranostima, ali je istina da golem broj socioloških teorija ostaje neverificiran, dok je veliki dio empirijskih istraživanja nekoristan za teorijsku obradu. Tako se sociologija religije koleba između besplodnog empirizma i apstraktne teoretičnosti, koja često opasno prekoračuje granice znanosti.

U tom širokom rasponu živi suvremena sociologija religije s mnoštvom svojih usmjerenja. Od konfesionalne sociologije, katoličke<sup>25</sup> i protestantske,<sup>26</sup> pastoralnog pozitivizma<sup>27</sup> i čiste deskripcije,<sup>28</sup> vraćanja na klasične uzore,<sup>29</sup> neomarksizma<sup>30</sup> i funkcionalizma<sup>31</sup> do čudnih ideoloških kon-

<sup>24</sup> Charles Y. Glock, *Religion in Sociological Perspective. Essays in the Empirical Study of Religion*, Belmont, 1973, str. 315.

<sup>25</sup> Antonio Grumelli, *Sociologia del Cattolicesimo*, Roma, 1965, str. 148.

<sup>26</sup> Roger Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, 1965, str. 285.

<sup>27</sup> Antonio O. Donini, *Sociologia y Religión*, Buenos Ayres, 1961, str. 118.

<sup>28</sup> Fernand Boulard-Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, 1968, str. 214.

<sup>29</sup> Nicholas J. Demerath-Phillip E. Hammond, *Religion in Social Context. Tradition and Transition*, New York, 1969, str. 246; Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essay of Religion in a post-traditional World*, New York, 1970, str. 298; Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writing of Marx, Durkheim and Weber*, London, 1971, str. 261.

<sup>30</sup> Esad Ćimić, *Socijalističko društvo i religija*, Sarajevo, 1966, str. 335; Esad Ćimić, *Drama ateizacije*, Sarajevo, 1971, str. 232.

<sup>31</sup> Thomas F. O'Dea, *Sociologia della religione*, Bologna, 1968, str. 196; John M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London, 1970, str. 593.

strukcija,<sup>32</sup> prikrivene filozofije<sup>33</sup> i sekularizirane religije.<sup>34</sup> Dobiva se dojam da je, kad sociologija želi nešto više reći o određenoj istini, njezin metodički aparat najsiromašniji. Nije li to znak da između metode i znanstvenosti postoji stanovit odnos uzročnosti koji nije moguće zanemariti. Ako to vrijedi za opću sociologiju, na poseban način će vrijediti za sociologiju religije u kojoj postupak ideološke zamjene teško uspijeva.

Stoga je sociologija religije, pokazujući neumjerenu težnju prema sintetičkim vidicima, bila prepuštena kušnji da najduže podnosi i opasnosti ideologije i škrtost iskaza znanosti. To je konačno razlog zašto nije doživjela sudbinu ostalih dijelova opće znanosti o religijama — povijesti i psihologije — u kojih je tijekom od ideologizma do čiste iskustvenosti išao ravnomjerno.

●  
<sup>32</sup> Vito Borrello-Franco Masserdotti-Pier Giorgio Rauzi, *Chiesa e sovrastruttura in una società in mutamento*, Bologna, 1971, str. 224.

<sup>33</sup> I. D. Pantshkava, *Konkretno-socijologijskoe izučeniye sostojanija religioznosti i opita ateističeskogo vospitanija*, Moskva, 1969, str. 68.

<sup>34</sup> Peter Rowley, *New Gods in America*, New York, 1971, str. 54; Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Paris, 1973, str. 285.