

William F. Engdahl

**SJEME UNIŠTENJA**

**Geopolitika genetski modificirane hrane i globalno carstvo**

Zagreb, Detecta, Biblioteka Armagedon, 2005. 306. str.

Po mnogima globalizacija je pored brojnih tema globalnim učinila i teme bioetike i ekologije. Zadnja četvrtina dvadesetog stoljeća to je potvrdila namećući svijetu problem opstanka te zagovarajući "održivi razvoj" kao jedini način usporavanja destruktivnog djelovanja na okoliš. Međutim, ova je tema održivog razvoja i opstanka postala pretežito temom i brigom civilnog društva umjesto da bude ključnom preokupacijom glavnih vinovnika nastalog katastrofičnog stanja u svijetu. Tu se misli u prvom redu na SAD kao globalnog političkog, vojnog i gospodarskog moćnika, kao i na multinacionalne kompanije čiji su gospodarski interesi ispred globalno ekološkog i bioetičkog. Gdje su počeci strategije globalnog uništenja, o kakvoj se strategiji i uništenju radi, te čiji su interesi iza takve strategije – pitanja su kojima ćemo odgovore naći u Engdahlovoj knjizi *Sjeme uništenja – geopolitika genetski modificirane hrane i globalno carstvo*. Vrlo argumentiranu raspravu o grijesima SAD-a i velikih kompanija koje proizvode GM sjeme, te o Zakladama Rockefellera i Forda koje su u to direkto uključene, Engdahl razvija kroz dvanaest poglavlja. Pitanje što se krije iza nastojanja SAD-a i velikih kompanija da po svaku cijenu prošire i nametnu GM sjeme

drugim zemljama, vodi li to rješenju pitanja gladi i je li doista riječ o strategiji kontroliranja ljudi, postalo je vrlo aktualnom temom zadnjeg desetljeća. Ova je knjiga svjetsku premijeru doživjela sredinom 2005. u Zagrebu, ne u New Yorku ili Londonu, što je potvrda teze da su ovom temom jednako opterećeni i moćni i nemoćni, i Prvi i Treći svijet. Dakako, grijesi koje Engdahl iznosi ipak su adresirani Prvom svijetu i moćnim kompanijama čije gospodarske interese Prvi svijet nameće Drugom i Trećem svijetu.

Stvoriti globalno carstvo koristeći moć SAD-a žele moćne kompanije (uglavnom američke) koje su svoje mreže raširile cijelim svijetom. Kao što M. Hardt i A. Negri opisuju stvaranje Imperija ne na direktnoj primjeni sile, već na umijeću predstavljanja sile kao one koja je u službi prava i mira pa se i svaki rat prikazuje kao "*bellum iustum*", tako i moćne kompanije svoju dobit i moć nastoje prikazati brigom za Treći svijet, gladne i nemoćne. Posrijedi je, pak, zavjera SAD-a protiv svijeta, tvrdi Engdahl, koja se ostvaruje širenjem GM sjemena u zemlje Južne Amerike, Afrike, Azije pa i Europe. Time se ostvaruje Kissingerova teza iz sedamdesetih godina prošlog stoljeća: "Kontroliraj naftu i kontrolirat ćeš zemlju. Kontroliraj hranu i kontrolirat ćeš ljude"(str. 13.).

Na primjeru Iraka i Argentine Engdahl predočava ostvarivanje strategije overladanja ljudima. Kada su u ožujku 2003. SAD okupirale Irak, otvorio se prostor ulasku multinacionalnih kompanija na iračko tržište. Doneseno je 100 dekreta kojima se legalizira taj čin, a

posebno dekret 81. daje pravo američkim kompanijama primjenu GM biljnih sorta. Prethodno je uništena iračka riznica sjemena u Abu Hraibu te se iračkim seljacima nameće jedina mogućnost – korištenje GM sjemena i plaćanje takse kompanijama vlasnicima sjemena. Irak tako postaje "golemi pokusni živi laboratorij za ispitivanje GM pšenice, a Iračani pokusni kunići u tome eksperimentu" (str.28.). Cilj je ove politike bio učiniti iračke seljake ovisnima o dobavljačima sjemena, kao i o pratećim sredstvima koja su potrebna za njihovo tretiranje (herbicidi, pesticidi, fungicidi). Irak postaje "slobodno tržište" za primjenu GM sjemena, a poljoprivreda se u cjelini industrijalizira (str. 33.).

Argentina je drugi primjer "revolucije" u primjeni GM sjemena u proizvodnji hrane koja je legalizirana 1996. godine. Uz SAD, Argentina je druga zemlja u svijetu po površinama zasijanim GM sjemenom (uz Kanadu, Južnu Afriku i Kinu, tu su i europske zemlje Rumunjska, Bugarska i Poljska). Argentina je bila poznata kao poljoprivredna zemlja usitnjenog posjeda čija je poljoprivreda bez državne potpore proizvodila dovoljno hrane za domaće potrebe i za izvoz. No početkom 80.-ih sve se promijenilo. Poslije naftnog šoka 1974./75. zemlja se zadužuje, kamate skaću s 10 na 16. i 20 %, destabilizira se Peronova vlada, "...bio je to osvajački pohod dolara, jer je kontrolom inozemnog duga preuzeta kontrola nad ukupnim gospodarstvima mnogih zemalja" (str. 43.). Washing-

ton pod izlikom borbe protiv terorizma i komunizma vodi "prljavi rat" s ciljem ovladavanja ukupnim gospodarstvom Argentine.. Postavljanjem C. Menema 1989. za argentinskog predsjednika, SAD otvaraju tržište multinacionalnim kompanijama. Poslije davanja licence 1996. kompaniji *Monsanto* za sijanje GM sjemena soje, argentinski su seljaci tjerani sa zemlje, uništavana je poljoprivredna raznolikost proizvodnje. Tzv. "druga zelena revolucija" u Argentini pod vodstvom kompanije *Monsanto* uništila je produktivni sustav poljoprivredne proizvodnje temeljen na obiteljskim gospodarstvima te uspostavila neofeudano stanje kojim dominira šaćica bogatih latifundista. Soja, koja je do tada jedva bila zastupljena, postaje dominirajuća kultura. Stočarstvo je prepolovljeno, seljaci otjerani sa zemlje, stanovništvo neishranjeno i zatrovano od raznih herbicida i pesticida – to je sažeti učinak "revolucionarne" primjene GM sjemena soje.

Znanstveni svijet je reagirao upozorenjima na svu neistraženost mogućih posljedica i uočljivu štetnost primjene GM sjemena. To je prvi učinio 1998. škotski znanstvenik mađarskog porijekla A. Pusztai na institutu Rowett. Njegove znanstvene spoznaje su odbačene i javnosti krivo predočene, a Pusztai i njegova supruga, također znanstvenica, dobivaju otkaz s instituta uz zabranu iznošenja rezultata istraživanja i oduzimanja pisanih radova (str. 66-7.) To je bio jasan znak da su kompanije uz pomoć politike (u ovom slučaju veza Blair – Clinton) preuzele kontrolu i nad znanosti.

U vrijeme Reaganove vlasti (1980. – 88.) SAD su odlučile preuzeti vodstvo u proizvodnji i patentiranju GM sjemena. Brojne se kompanije uključuju u taj projekt proizvodnje GM sjemena, lijekova, krmiva i sl. bez stvarne kontrole znanstvene javnosti. Bushova je vlada 1992. donijela uredbu po kojoj su GM usjevi "bitno ekvivalentni" tradicionalno uzgajanim usjevima poput kukuruza, soje, riže i drugih (str. 82-3.). Ta je pseudoznanstvena uredba isključila svaku drugačiju znanstvenu analizu štetnosti GM proizvoda na ljudsko zdravlje i bioraznolikost. Primjer te štetnosti bile su oboljele krave koje su posebnim lijekovima (rekombinirani hormon rasta Prosilac) stimulirane na veću muznost, a i njihovo je mlijeko izazivalo rak kod ljudi. Također je GM soja istiskivala tradicionalne kulture, GM kukuruz nemodificirane sorte kukuruza, GM riža trebala je potisnuti tradicionalne sorte riže u Aziji i slično. Vlada SAD-a je zagovarala ovakvu politiku razvoja GM sjemena i pratećih kemijskih sredstava na čime su velike kompanije ostvarivale veliku dobit i širile svoju moć u svijetu. Engdahl to naziva "vlada kružnih vrata", jer su njezini dužnosnici poslije isteka mandata postajali savjetnici tih kompanija, a ljudi iz kompanija su dolazili u vladu. Proizvodnja hrane kao "agrobiznis", obiteljska farma kao "tvornica hrane", agrobiznis kao "industrija izlaska sunca", a čeličane kao "industrija zalaska sunca" – projekti su koji poslije naftnog šoka 1974. u zacrtanoj Kissingerovoj strategiji dobivaju ključno mjesto. Da bi bila najveći

proizvođač hrane, Amerika je ovu strategiju prvo primjenila u svojoj poljoprivredi zamjenjujući obiteljske farme tvorničkim farmama, a poljoprivredu agrobiznisom (str. 114.) Veliko poskupljenje nafte i svjetska nestašica hrane početkom 70-ih prošlog stoljeća, bili su idealna prilika SAD-u da preuzme vodeće mjesto svjetskog proizvođača i opskrbljivača hrane. Niskim cijenama Amerika je uništavala poljoprivredu zemalja Trećeg svijeta, hranom se također obuzdavaju neposlušni poput SSSR-a, Čilea, Vijetnama. Sve je to SAD-u donosilo rast geopolitičke moći. Kissingerova je politika dosljedno provodila smjer američke moći koji se još 1948. pokazao u činjenici da SAD s 6,3% svjetskog stanovništva raspolaže s 50% svjetskog bogatstva. U održavanju takvog stanja SAD mora učiniti sve, bez "sentimentalnosti i altruizma". Patenti GM sjemena krajem su dvadesetog stoljeća bili najjače sredstvo američkih kompanija za širenje i održavanje moći i kontrole u svijetu.

Da je Amerika bez sentimentalnosti i altruizma, Engdahl nadalje pokazuje na primjeru vrlo tajnog dokumenta američke nacionalne sigurnosti o depopulaciji svijeta. Riječ je o dokumentu nastalom 1974. kojim se konstatira veliki rast stanovništva u nerazvijenim zemljama, ali i nestašica hrane. Zadatak je smanjiti porast stanovništva jednostavnim i učinkovitim metodama kontracepcije. Otkriveno je 1991. da je 44 % brazilskih žena u dobi od 14 do 55 godina bilo sterilizirano. Bilo je određeno još 13 zemalja u kojima je potrebna kontrola rađanja. Tako su SAD demonstrirale "genocid na svjetskoj razini", a

službeno je to nazvano "sloboda izbora" i "održivi razvoj". Ni G. Orwell ne bi bolje smislio, komentira Engdahl (str.130-1.). To je trebalo poslužiti američkom cilju osiguranja velikih zaliha sirovina u siromašnim zemljama za sebe, a ne da ih potroši prekobrojno stanovništvo (str. 126-7.). Politikom "zelene revolucije" SAD su širile prostor agrobiznisa izvan Amerike. Izvozom jeftine hrane potvrđuje se ideja H. Kissingera o hrani kao oružju.

Zagovaranje sterilizacije žena u zemljama "prekobrojnog" stanovništva, te odlučivanje koji dijelovi ljudske vrste trebaju živjeti a koji ne, Engdahl stavlja na dušu obitelji Rockefeller, posebice Johnu D. Rockefelleru III. Ovaj je s istomišljenicima nastojao oživotvoriti davni projekt Rockefellerovih o potrebi eliminiranja suvišnog stanovništva. Za taj je zadatak osnovana i posebna eugenička zaklada dvadesetih godina prošlog stoljeća s izrazito rasističkim projektima. Zaklada je financirala i njemačku eugeniku u potrazi za superiornom rasom (str. 148-161.). Pored eugeničke zaklade, Rockefelleri sudjeluju i u osnivanju posebne "Skupine za studije o ratu i miru" (1939. godine) kojoj je bio zadatak provesti viziju "američkog stoljeća". SAD trebaju vojno i ekonomski dominirati svijetom a za to joj trebaju poslužiti organizacije poput UN-a, MMF-a, Svjetske banke i GATT-a. Uz izvoz oružja, agrobiznis postaje ključna poluga američke dominacije. Već 50-ih godina višak hrane se smatrao moćnim oružjem američke vanjske politike.

Rockefellerova "zelena revolucija" koja je 50-ih godina počela u Meksiku te se 60-ih proširila na Južnu Ameriku i Aziju, bila je samo fasada pod kojom se krilo američko preuzimanje kontrole nad proizvodnjom hrane u svijetu. Zaklade Rockefellera i Forda privlače raznim pogodnostima brojne znanstvenike i agronome iz cijelog svijeta, posebice zemalja Trećeg svijeta kako bi ih "osposobili" za novu tehnologiju u poljoprivredi. To je bio proces koji bismo mogli prema F. J. Radermacheru nazvati "skrivena pljačka Juga" od strane bogatog Sjevera, u ovom slučaju američkih kompanija vlasnika GM sjemena. Na taj se način željela ostvariti ideja zaklade Rockefeller: od "zelene revolucije" do "genetske revolucije". Tim je putem išla američka poljoprivreda koja se 70-ih godina organizira kroz "vertikalnu integraciju" kojom se, zbog ekonomske učinkovitosti, miče državni nadzor iz agrobiznisa (str. 207-211.). Takvom se integracijom također obiteljski farmeri pretvaraju u uzgajivače tuđe stoke, sijači tuđe pšenice, dakle nestaju kao samostalni poljoprivrednici.

Genetska je revolucija posebno dobila na značenju poslije 1984. kada zaklada Rockefeller potiče istraživanja genetskog inženjerstva na biljkama. Razvoj molekularne biologije imao je zadatak metodom redukcionizma svaki organizam svesti na "elementarno sjeme". Moćni propagandni stroj opravdava sva ta istraživanja tezom da otkrićem strukture gena te njegovom primjenom na "... ispravljanje društvenih i moralnih problema, kriminala, siromaštvo, glad i političku nestabilnost" postigli bi se rezultati od

presudne važnosti za svijet i čovječanstvo. U ovoj propagandi su joj služili vlastiti školovani stručnjaci sakupljeni iz cijelog svijeta koji su trebali proširiti GM sjeme soje, riže, kukuruza i drugo. Posebna se pozornost posvetila GM riži kojom se hranilo 2,4 milijarde ljudi. Sakupljena je banka od 140.000 sorti riže u vlasništvu zaklade Rockefeller koja omogućava pojedinim kompanijama poput *Syngenta* i *Monsanta* patentiranje svog GM sjemena. Stvorena je "zlatna riža" koja je trebala biti obogaćena vitaminom A i kao takva riješiti bolesti koje je donosila loša prehrana. No, "zlatna riža" nije riješila problem gladi i bolesti u svijetu nego je samo povećala moć kompanija nad stanovništvom (str. 224-37.).

Posebnu pomoć u ostvarivanju moći ovih američkih kompanija poslije 1994. predstavljala je Svjetska trgovinska organizacija (WTO). Cilj je postignut liberalizacijom svjetske trgovine poljoprivrednim proizvodima i zabranom šticećenja domaće poljoprivrede. Uz potporu WTO-a, američke i britanske vlade, velike biotehnološke kompanije su učvrstile vlast nad patentima GM sorti različitih biljnih vrsta. Umjesto rješavanja svjetske gladi razvila se opasnost da uzgojem monokultura nestanu neke biljne vrste. Također je i opasnost u činjenici da 85 % američke soje je genetski modificirano, kukuruza 45 %. Te su biljke ujedno glavna hrana u američkom stočarstvu. Jesu li Amerikanci znali da su životinje čije meso jedu uhranjene GM hranom, pita se autor. Laži, kojima se kompanije

služe, idu tako daleko da npr. tvrde kako će do 2020. biti dvije milijarde ljudi više na zemlji pa je jedino rješenje gladi u uporabi GM sjemena. Naravno, uopće nije dokazano da GM soja, repica, kukuruz, riža... daju veći urod od običnog sjemena (str. 257-60.).

Stvaranje sjemena "*terminator*" koje se poslije prve žetve samo uništava, zatim sjemena "*traitor*" koje za svoj uzgoj traži posebne kemijske dodatke, kao i "*kontracepcijskog kukuruza*" kojim bi se regulirala prekobrojnost stanovništva – primjeri su kojima Engdahl na kraju knjige podvlači uništavajuće namjere svih kreatora "*sjemena uništenja*". Njihov je cilj bio njima jasan od samog početka zelene i genetske revolucije, agrobiznisa i industrijskih farmi, a on je dominacija svijetom, vlast nad stanovništvom pomoću hrane. Svijetu je to odnedavno također jasno. Zastrašujuće zvući teza "Britanskog udruženja liječnika" da nismo daleko od vremena stvaranja biološkog oružja koje će ubijati samo ljude neke određene etničke skupine (str. 286.). Engdahlovo "Sjeme uništenja" je značajan doprinos u borbi da se to ne dogodi, u borbi protiv nastojanja bogate elite da prisvoji svijet za sebe.

*Antun Šundalić*

**James A. Beckford**

**SOCIAL THEORY & RELIGION**

**Cambridge University Press, Cambridge, 2003. 252 str.**

U suvremenoj sociologiji religije primjetan je nedostatak novijih teorijskih pristupa koji bi mogli pomoći u istraživanju sve složenijih i raznovrsnijih

religijskih orijentacija i religioznosti općenito. Također, primjetno je i određeno zanemarivanje religijskog područja u općoj društvenoj teoriji. U tom kontekstu smatramo da knjiga Jamesa Beckforda «Društvena teorija i religija» predstavlja jedan pažnje vrijedan pokušaj smanjivanja navedenih nedostataka. Beckford, profesor sociologije na Odsjeku za sociologiju Sveučilišta u Warwicku, u uvodu navodi kako je religija zauzimala središnje mjesto u prvoj generaciji sociologijskih i antropologijskih «klasika», da bi tijekom 20. stoljeća ta pozicija religije bila sve više marginalizirana. Za takav slijed Beckford nudi dva obrazloženja: prvo, koje se temelji na načinima konceptualizacije religije kao objekta izučavanja i drugo, koje proizlazi iz promjena unutar onoga što se smatra i naziva religijom. Dakle, u knjizi se polazi od promjena u konceptualizaciji religije i od regulacije onoga što se naziva religijom. Osnovno stajalište autora je da religija predstavlja društvenu pojavu jer bez obzira na odnos/e spram nadprirodnog i/ili božanskog, religija je izraz ljudskih ideja, osjećaja, simbola, praksi i organizacija. U širem smislu autor zagovara «društveno konstrukcionistički» pristup, odnosno njegovu «srednju struju» koja se smješta između jednostavne postavke da ljudska bića kroz međusobnu interakciju stvaraju značenja i radikalnih postavki npr. Johna Searlea i Michela Foucaulta. U tom smislu Beckford ističe i potrebu ispitivanja društvene konstrukcije kategorije «ne-religije». Knjiga je podijeljena na šest poglavlja

koja obrađuju suvremene teme sociologije religije i sociologije općenito. Tako autor tematizira religiju kroz društveno konstrukcionistički pristup, pitanja i prijepore procesa sekularizacije, religijskog pluralizma, pitanja odnosa globalizacije i religije, društvene teorije i religijskih pokreta, te konstrukcije religije, društva i jastva.

Prvo poglavlje nosi naslov «Religija: društveno konstrukcionistički pristup». Beckford na početku navodi da su društveni teoretičari često promatrali religiju kao relativno neproblematičan i jedinstven, homogen fenomen koji se može analizirati i uspoređivati kroz različito vrijeme i prostor. Pritom je društvena konstrukcija religije ostajala po strani. Kao prilog vlastitom pristupu Beckford navodi rad Susan Budd («Sociolozi i religija», 1973.) koja smatra da religija nije jedan i jedinstven fenomen i time su sva istraživanja koja teže uvrđiti što religija «jest» ili «nije» uzaludna. Polazišta o «ulozi religije u društvu» uzaludna su iz dva razloga: prvi, takva polazišta skrivaju složenost i različitost onoga što se smatra religijom i drugi, time se negira složenost i različitost načina na koje ljudi koriste ono što smatraju religijom. Dakle, tvrdnja o postojanju «uloge» religije u društvu predstavlja simplifikaciju kako same religije, tako i društva u cjelini. Beckford smatra da jedan od razloga napuštanja uvjerenja da religija postoji neovisno izvan društvene konstrukcije jest i nedostatak dogovora oko značenja samog pojma. Stoga se on slaže sa stajalištem Susan Budd da pokušaj otkrivanja značenja «religijskog» i «sekularnog» za svako pojedino društvo i za svaku pojedinu društvenu grupu

predstavlja pomak u teorijskom smislu proučavanja religije. Naravno, Beckford je svjestan opasnosti ovakvog određivanja religije koje izlazi iz uvriježenog dualizma supstancijalno-funkcionalno i otvara prostor potpunom relativizmu i solipsizmu. No čini se da u otklanjanju tih dvojbi Beckford ulazi u područje koje bismo mogli nazvati «postmodernom ideologijom». Naime, ovim kontroverznim nazivom označavamo strategiju unutar koje se upozorava na nedostatke vlastitog pristupa, a da bi se zatim bez argumenata negirala važnost tih nedostataka. Takav postupak podsjeća na studente koji se javljaju za raspravu na seminaru, te ističu kako izloženo djelo nisu pročitali niti o tom području imaju odgovarajuće znanje, a nakon toga iznose svoje mišljenje o tom istom djelu. Beckford je ipak oprezniji jer ističe da njegov pristup reducira rizik relativizma pozivanjem na društvenu uporabu pojma religije u svakodnevnim interakcijama. Ispravno kritizirajući pretpostavke o generičkim predispozicijama religije Beckford navodi kako njegov pristup polazi od pretpostavke da su ljudska bića sposobna učiti pridavanje značenja svijetu oko sebe i da neki od njih u tome polaze od onoga što se može smatrati religijskim izvorima. Pritom ipak zanemaruje činjenicu da kategorija «neki od njih» čini veliku većinu ljudske populacije. Zalažući se za stajalište o promjenama religijskih interpretacija događaja, religijskog identiteta i religijskih vrijednosti koje ovise o određenoj situaciji, odnosno koje se mijenjaju od situacije do situa-

cije, Beckford ukida vezu između religije i morala (sustava vrijednosti). Na kraju prvog poglavlja autor svoju poziciju određuje kao metodološki agnosticizam koji polazi od stajališta da je, u nedostatku dokaza o postojanju nadprirodnih sila, primjerenije ostaviti po strani pitanja o stvarnosti postojanja nadprirodnog i usmjeriti se na pitanja o načinima na koji ljudi stvaraju i koriste religiju. Smatramo da, bez obzira na znanstvenu korektnost gore navedenog, nedostatak dokaza o postojanju nadprirodnih sila i/ili Boga nije važno pitanje u sociologiji općenito i u sociologiji religije posebno. Naime, kao sociologe (i sociologe religije) nas nikako ne zanima postojanje Boga kao takvo, već nas zanimaju pretpostavljene razlike ili sličnosti između ponašanja/djelovanja onih koji u to postojanje vjeruju i onih koji u to ne vjeruju itd. Hoće li pojedini sociolog biti agnostik, ateist ili vjernik (kao i npr. politički «ljevičar» ili «desničar») ostaje njegovim osobnim pitanjem sve dok to njegovo uvjerenje ne utječe na njegov znanstveni rad. Jasno je ipak da ovako ideal-tipski postavljeni odnosi ne postoje kao cjeloviti u stvarnosti i da vjersko, političko i ino uvjerenje pojedinog znanstvenika utječe na njegova stajališta, no taj utjecaj nikako ne može biti presudan, kao što ni znanstvena pozicija i titula ne može biti pokriće za «propovijedanje» vlastitih vjerskih, političkih i drugih uvjerenja. Sociolog mora, koliko god je to ponekad teško jer su predmet proučavanja ljudi, biti objektivn, no to ipak ne znači da mora biti «vrijednosno eutanaziran» kako to predlaže Beckford.

Drugo poglavlje tematizira proces se-kularizacije. Beckford razmatra

prijepore procesa sekularizacije (i samog pojma), te navodi kako se stječe dojam da je središnja tema znanstvenog istraživanja u sociologiji religije upravo opadanje i erozija religije (i religioznosti). Nadalje, autor analizira šest teorijskih grupacija iz kojih proizlazi koncept sekularizacije: strukturalnu diferencijaciju, empirizam i znanstvene ideje, unutrašnju dinamiku religije, liberalizam, marksizam i Freudovu teoriju. U tom kontekstu navodi i osnovne ideje autora koji su se bavili sekularizacijom, kao što su David Martin i Karel Dobbelaere. Zaključno se iznosi kako su nesporazumi oko sekularizacije danas znatno veći nego prije tridesetak godina. Neki autori smatraju da se ti nesporazumi mogu riješiti poboljšavanjem metodološkog instrumentarija kroz koji bi se empirijskim istraživanjima dobili jasniji dokazi za/protiv sekularizacije. Drugi pak smatraju da je potreba za religijom (religioznost) preduvjet ljudskosti i time ne može biti riječi o opadanju religioznosti. Poznato je da pojedini autori ističu opadanje institucionalne religioznosti i jačanje privatne religioznosti, što po drugima nije nužan slijed za svaku religiju jer su neke religije, primjerice u Japanu, oduvijek bile «privatizirane». Beckford ovom nizu različitih stajališta dodaje i ono o distinkciji religioznosti i duhovnosti, gdje bi se sekularizacija odnosila na religioznost, ali ne i na duhovnost.

Naslov trećeg poglavlja je «Lutanja religijskog pluralizma». Na početku ovog poglavlja Beckford naglašava da je koncept pluralizma složeniji i

problematičniji nego što se čini. Stoga odmah definira pojam u smislu religijskog pluralizma. Po njemu, društva se mogu razlikovati po stupnju religijske različitosti, zatim po razini prihvaćanja i priznavanja različitih religijskih grupa u javnoj sferi i po podršci za moralne i političke vrijednosti širenja javnog prihvaćanja različitih religija. Jasno je da broj različitih religijskih organizacija i vjerskih tradicija u nekom društvu predstavlja «pravo značenje pluralizma». No Beckford upozorava na nedostatnost takvog određenja jer, primjerice, većina religijskih organizacija mogu biti izrazito male (brojčano) i bez ikakvog javnog utjecaja, ili mogu biti koncentrirane na ograničeno lokalno područje (geografski). Beckford predlaže da bi se u proučavanju pluralizma moglo staviti naglasak na karakter odnosa pojedinaca i religijskih organizacija (službeno članstvo ili neformalna identifikacija), ili na individualno kombiniranje različitih religijskih izvora u stvaranju religijskog identiteta. U zakonodavnom području strogo ili manje strogo propisivanje religijski (ne)dopuštenog ima važnu ulogu u razvijanju pluralizma u društvu. Podsjetimo da neke europske zemlje, kao npr. Francuska i Njemačka, imaju relativno restriktivan odnos spram dijela novih religijskih pokreta. No ta činjenica «ne umanjuje» demokraciju i pluralizam njihovih društava. Čini se da je u suvremenom globalnom svijetu moć religijskog (ne)priznavanja i dalje itekako prisutna. U nastavku autor raspravlja o individualizaciji religije i religijskom tržištu, odnosno o stajalištima Petera Bergera i Thomasa



Luckmanna i pritom pripisuje spomenutim autorima i više od onoga što su napisali. Možda je krajnje vrijeme za svojevrsnu revalorizaciju (ili ponovno čitanje) «klasičnih» radova (post)moderne, primjerice Lyotardovog «Postmodernog stanja» ili Bergerovog «Svetog baldahina», jer sve češće nalazimo analize njihovih radova koje se pozivaju na nešto što u tim radovima jednostavno ne postoji. No u toj analizi privatizacije/individualizacije religije Beckford lucidno uočava kako navedeni proces danas (i ne samo na području religije) označava standardizaciju individualizacije. Kolokvijalno rečeno, ne samo da se «borba protiv sustava» vodi oružjem kupljenim i kontroliranim od tog sustava i pod uvjetima koje dikтира sustav, već se i o toj «borbi» razmišlja u misaonim kategorijama koncipiranim u radionicama sustava.

Četvrto poglavlje nosi naslov «Globalizacija i religija». U analizi osnovnih značenja i posljedica procesa globalizacije Beckfordovo stajalište je da globalizacija prije predstavlja kontinuitet nego diskontinuitet procesa koji se skupno nazivaju modernizacijskim procesima. Također, Beckford navodi da se u raspravama o globalizaciji uglavnom razmatraju ekonomske i političke dimenzije, a zanemaruje religijska. Naravno, u globalizacijskom diskursu često se spominje i komercijalizacija kulture i tzv. «amerikanizacija». No, Beckford smatra da je religija dobro polazište za razmišljanje o globalizaciji, prije svega jer je religija samorefleksivna i služi kao «filter koji otkriva i analizira dokaze promjena u atmosferi». Osim

toga, religijsko polazište u analizi globalizacije opire se jednostranim modelima, a može se tvrditi i da sam pojam globalizacije djelomično proizlazi iz religijskog područja. U kontekstu rasprave o globalizaciji autor primjećuje bitan nedostatak pozivanja na rezultate empirijskih istraživanja koji često pokazuju drugačiju sliku od one prezentirane u teorijama o globalizaciji.

Peto poglavlje tematizira odnos društvene teorije i religijskih pokreta. Beckford ponovo navodi već iznesene argumente o zapostavljanju, odnosno da društveni teoretičari malo pažnje poklanjaju religijskim pokretima, a s druge strane proučavanja religijskih pokreta nisu uspjela postići značajniji utjecaj u društvenoj teoriji. S obzirom da smo već pisali o temi religijskih pokreta, Beckfordovu analizu njihovog nastanka i razvoja nećemo izlagati. No zanimljiva je Beckfordova primjedba o New Age pokretima za koje smatra da na društvenom nivou imaju određene postmoderne karakteristike, dok na individualnom nivou dominiraju moderne karakteristrike. U svakom slučaju vjerovanja, vrijednosti, djelovanja i načini organiziranja religijskih pokreta, kao i različiti oblici njihova odnosa spram državnih institucija predstavljaju dobar uvid u dinamiku života kasnog moderniteta.

U zadnjem, šestom poglavlju, koje nosi naslov «Konstrukcija religije, jastva i društva» Beckford podsjeća kako je njegovo polazište bilo pokazati da je kod društvenih teoretičara koji se bave religijom prisutna tendencija konstituiranja religije kao nečeg drugog (višeg?), a ne kao proizvoda društvene konstrukcije. No, društvena konstrukcija zna-

čenja religije je stalni proces pregovaranja, reprodukcije i izazova, promjena koje variraju u različitim vremenima i mjestima. Društvena konstrukcija religije podrazumijeva i društvenu konstrukciju «lažne» religije i ne-religije. I još jednom Beckford upozorava na činjenicu da društveni teoretičari često zanemaruju rezultate empirijskih istraživanja ukoliko se isti ne podudaraju s njihovim teorijskim stajalištima.

Beckfordova knjiga svakako nudi nove prijedloge i izazove za sociologiju religije i društvenu teoriju religije općenito. Više puta ponavljana upozorenja o diskrepanciji teorijskih stajališta i empirijskih pokazatelja, kao i ona o zanemarivanju religije u općoj društvenoj teoriji smatramo opravdanim. No pristup «društvenog konstrukcionizma», na kojem inzistira Beckford, mnoga pitanja ostavlja otvorenima. Čini se da društveno-konstrukcionistički pristup, naglaskom na promjenjivosti konstruiranja značenja kroz svaku pojedinu socijalnu interakciju, ukida kategoriju društvenog. To je tipična «postmoderna strategija» gdje se prenamaglašavanjem ukida ono što se želi naglasiti. Za razliku od «modernih strategija» koje karakterizira ukidanje negiranjem, «postmoderne strategije» karakterizira ukidanje prenamaglašavanjem. U kontekstu naznačenog pristupa kao da se ponovo javljaju prijepori rasprave koja se odvijala od 9. do 14. stoljeća i koja je u literaturi poznata kao rasprava «o problemu univerzalija».

*Krunoslav Nikodem*

**Grace Davie, Paul Heelas and Linda Woodhead (ed.)**

**PREDICTING RELIGION**

**Christian, Secular and Alternative Futures**

**Ashgate, Aldershot, 2003. 253 str.**

Tko se još sjeća onog čuvenog «savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir» kojeg smo kao studenti sociologije zamuckivali «čekajući Godota» u hodnicima Filozofskog fakulteta koji početkom 21. stoljeća poprimaju sve «veseliji» izgled? To Comteovo «znati da bi se predvidjelo, predvidjeti da bi se djelovalo» činilo se tada kao magloviti spoj Asimovljeve psihohistorije i Borgesove knjižnice, s neizbježnim likom Seana Conneryja koji luta u vječnoj potrazi za znanjem. U međuvremenu je svijetom, barem po Baudrillardu, zavladao stanje «poslije orgije» u kojemu je «sve moguće» i «sve je već doživljeno». Društveni odnosi, kako to ističe Bauman, postali su nepostojani, bez veza i obaveza. Strepnju i otuđenost modernog čovjeka zamijenila je bezosjećajnost i površnost postmodernog čovjeka, s elementima nostalgije za simuliranom prošlošću (Jameson). Time su i naponi predviđanja na temelju znanja izgubili značaj uhvaćeni u Lyotardovu «veliku priču» o «kraju velikih priča». Naravno, u kontekstu Comteove zamisli o socijalnoj angažiranosti znanstvenika.

No autori i urednici knjige «Predviđanje religije. Kršćanska, sekularna i alternativna budućnost» opiru se (post)modernom trendu «kraja svega i svačega» i u stilu pedesetih godina u

uvodu ističu kako je cilj ove knjige «dati predviđanja o stanju religije u sljedećih trideset do pedeset godina i u tome biti hrabar i konkretan koliko se to može». Knjiga je podijeljena na tri dijela i sastoji se od devetnaest radova. Urednici su poznati sociolozi religije. Grace Davie je profesor sociologije religije na Sveučilištu u Exeteru. Paul Heelas je profesor religije i moderniteta na Odsjeku religijskih studija Sveučilišta u Lancasteru, a Linda Woodhead je viši predavač kršćanskih studija na istom sveučilištu. Davie i Woodhead su nedavno (18.-22. srpanj 2005.) boravile u Zagrebu na 28. Konferenciji Međunarodnog društva za sociologiju religije (SISR/ISSR). Prvi dio, «Propitivanje teorije o sekularizaciji», sadrži tri rada koja tematiziraju prednosti i nedostatke teorije(a) o sekularizaciji, a počinje radom Josea Casanove «Iznad europskog i američkog izuzetka: prema globalnoj perspektivi». Na početku Casanova ističe kako je rasprava o sekularizaciji između europskih i američkih sociologa dospjela u «slijepu ulicu». Tradicionalna europska teorija o sekularizaciji relativno dobro objašnjava religijske promjene u Europi, no ne i pluralizam denominacija i religijsku vitalnost Amerike. Europsko shvaćanje procesa sekularizacije uglavnom se predstavlja u dva smisla: u širem smislu, kao sekularizacija društvenih struktura i smanjivanje društvenog značaja religije, i u užem smislu, kao opadanje religijskog vjerovanja i prakse kod pojedinaca. Naravno, ova shvaćanja proizlaze iz šireg konteksta

procesu društvene diferencijacije. Europsko shvaćanje procesa sekularizacije, smatra Casanova, karakterizira stajalište o nužnoj povezanosti navedenih značenja. Odnosno, da smanjivanje društvenog značaja religije vodi opadanju religioznosti pojedinaca. Američki smjer pak teži razumijevanju sekularizacije u ovom drugom, užem smislu, tj. kao progresivno opadanje religioznosti, religijskog vjerovanja i praksi među pojedincima. No, barem što se tiče rezultata mnogih empirijskih istraživanja u SAD-u, ne postoje dokazi o neupitnoj povezanosti desakralizacije društva i opadanja religioznosti pojedinaca, upravo suprotno. Stoga mnogi američki sociolozi religije, primjerice Stark i Bainbridge, označavaju teoriju sekularizacije kao «europski mit». U općem smislu, Casanova navodi kako Amerikanci smatraju da «bi trebali biti religiozni», dok Europljani drže da «ne bi trebali biti religiozni». Iz toga proizlazi precjenjivanje (SAD-e), odnosno podcjenjivanje (Europa) vlastite religioznosti. Casanova u nastavku analizira tzv. «ortodoksni» model sekularizacije Stevea Brucea koji postavlja sekularizaciju kao intrinzično i strukturalno povezanu s općim procesima modernizacije. Temeljen na društvenoj diferencijaciji i drugim bitnim elementima modernizacije (npr. racionalizacija), ovaj model postavlja opće pravilo u smislu: «što je društvo modernije to je njegova populacija manje religiozna». No upravo primjer SAD-a postavlja u pitanje «ortodoksni» model sekularizacije. Casanova ističe da je u promišljanju budućnosti religije potrebno napustiti naznačenu američko-europsku raspravu o sekularizaciji i, u

tom smislu, prihvatiti jednu širu, globalnu perspektivu. Kao i neki drugi autori, i Casanova smatra da je sekularizacija Europe prije iznimka nego pravilo, te ne predstavlja univerzalni teleološki model razvoja religije u svijetu. «Priča o sekularizaciji» je, prije svega, priča o tenzijama, sukobima i obrascima razlikovanja između religijskog i svjetovnog poretka. Time je neprimjenjiva tamo gdje tih sukoba uglavnom nema (primjeri za religije kao što su konfucijanizam, taoizam, šintoizam i sl.). Na kraju Casanova ističe da bi sociologija religije trebala biti manje «opsjednuta» opadanjem religije i više usmjerena na nove oblike religija koji se pojavljuju na tri razine: društvenoj, organizacijskoj i individualnoj (Dobbelaere), odnosno na razini «individualnog misticizma», «sekti» i «crkvi» (Troeltsch), kao što su: novi oblici individualnog misticizma, «nevidljiva religija», individualni kultovi, novi oblici kongregacijskih religija – od novih religijskih pokreta do globalne ekspanzije pentekostalizma i karizmatičkih zajednica. U svijetu globalizacije, smatra Casanova, potrebno je razmotriti društveni značaj religije u nadnacionalnim, globalnim okvirima.

Sličnu tematiku obrađuju i radovi Davida Martina, «O sekularizaciji i predviđanju sekularizacije», te Olivera Tschannena «Evolucijski princip u proučavanju religije i društva».

Drugi dio knjige, «Predviđanje kršćanstva», sadrži sedam radova. Prvi rad u ovom dijelu je «Smrt kršćanstva u Britaniji» Stevea Brucea

koji, kroz nekoliko ključnih čimbenika, teži argumentirati proces opadanja kršćanstva u Velikoj Britaniji. Tako navodi primjer opadanja institucionalne religijske prakse, u 1851. godini je između 40 do 60 posto populacije odlazilo na religijske obrede, dok je taj postotak u 1979. godini bio 12 posto, a u 1999. godini 8 posto. No u navođenju podataka Bruce ne daje nikakva konkretnija određenja i pojašnjenja na što se ti podaci odnose. Primjerice, što znači 8 posto onih koji odlaze na religijske obrede u 1999. godini? Odnosi li se taj postotak na tjedne ili mjesečne odlaske? Rezultati međunarodnog istraživanja European Value Study iz 1999./2000. godine za Veliku Britaniju na ovom pitanju pokazuju sljedeće: «više od jednom tjedno» (5,7 posto), «jednom tjedno» (8,5 posto), «jednom mjesečno» (4,4 posto), «za Božić i Uskrs» (7,6 posto), «za neke druge blagdane» (2,9 posto), «jednom godišnje» (5,3 posto), «rijetko» (9,3 posto) i «nikada» (55,2 posto). Ne ulazeći u primjerenost tako postavljene skale jasno je da je u Velikoj Britaniji 1999. godine bilo 14,2 posto onih koji redovito («više od jednom tjedno» + «jednom tjedno») odlaze na religijske obrede. Sličan postotak institucionalne religijske prakse (za istu godinu) imaju Nizozemska (13,9 posto), Grčka (13,8 posto) i Njemačka (13,6 posto). Bruce nadalje navodi podatke o opadanju crkvenog članstva, broja svećenika, te u crkvi sklopljenih brakova, kao i smanjivanje broja onih koji vjeruju u osobnog Boga. U predviđanju o budućnosti naznačenih oblika religije (crkva, sekta, kult) Bruce smatra kako «povratka» crkvenog oblika religije neće

biti. Sekte će biti u daljnjem opadanju, a kultovi će izgubiti na značaju. Na kraju, Bruce smatra da će kršćanstvo u Velikoj Britaniji nestati do 2031. godine.

Bryan Wilson u radu «Predviđanje i proricanje budućnosti religije», polazeći s Durkheimovog stajališta, analiza opadanje tradicionalnih oblika života lokalnih zajednica i njihovu povezanost s religijom. Wilson navodi kako su religijsko uvjerenje i orijentacija sve manje zastupljeni i od sve manjeg značaja u svakodnevnom životu ljudi. Kao primjere navodi sve veći broj spaljivanja tijela nakon smrti i sve veći broj brakova koji se sklapaju bez religijskog obreda. Wilson smatra da rastuća nepersonalnost (bezličnost) modernog društva, povezana sa sustavom specijalizacije različitih uloga, informatičkom tehnologijom, masovnom komunikacijom i rastvaranjem struktura lokalne zajednice ima bitne posljedice za crkvu.

Martyn Percy piše o «Budućnosti karizmatškog kršćanstva». Na početku ističe značajan porast pentekostalaca u drugoj polovici 20. stoljeća s oko 400 milijuna pripadnika, što čini oko 20 posto kršćanske populacije. Percy smatra da će u 21. stoljeću upravo karizmatško kršćanstvo predstavljati značajan doprinos kršćanstvu u cjelini. Podsjetimo kako je kršćanstvo danas najbrojnija od svjetskih religija, s oko 2 milijarde pripadnika (od toga oko milijardu katolika). No Percy ističe i moguće probleme u naznačenom predviđanju jer se u pluralističkom (post)-modernom svijetu vjernici sve češće

ponašaju kao potrošači. «Posuđuju» pojedine elemente različitih religijskih doktrina i praksi, bez nužnosti vjerovanja i provođenja istih u cjelosti. Osim toga, navodi Percy, vremenom dolazi do procesa «rutinizacije karizme». U razmatranju budućnosti karizmatškog kršćanstva Percy prvo analizira podatke koji ukazuju na već naznačeni porast. Naime, Percy navodi prijemnost podataka koji govore o velikom porastu broja pripadnika karizmatškog kršćanstva. Mnogi su bili pod njegovim utjecajem, no mnogi su ga i napustili, te se čini da broj pripadnika barem dijela karizmatškog kršćanstva stagnira. Nadalje, karizmatško kršćanstvo je još uvijek pokret unutar Crkve. Što znači da jačanje pokreta može voditi ili jačanju same Crkve, ili odvajanju pokreta od Crkve. Također, već spomenuti proces rutinizacije karizme otvara pitanje što će biti s karizmatškim kršćanstvom kad ono postane «institucija»? Percy navodi da su prednosti karizmatškog kršćanstva (u odnosu na kršćanstvo u cjelini) ujedno i njegovi nedostaci. Primjerice, naglasak na dimenziji religijskog iskustva i udaljavanje o racionalističke teologije otvara prostor stalnim razdvajanjima i onemogućava dogovor o bitnim pitanjima vjere. No nedostatak teoloških, doktrinarnih i organizacijskih temelja otvara veliki prostor slobode djelovanja u okružju (post)modernog društva. Na kraju Percy navodi da je stari «revolucionarni» problem prelaska iz pokreta, koji je izvorno protiv struktura, stabilnosti i poretka, u crkvu (instituciju) koju karakterizira uređen sustav vrijednosti i rituala, zahvatio i karizmatško kršćanstvo.

Osim navedenih radova, drugi dio knjige sadrži i radove Paula Chambersa o «Društvenim mrežama i religijskom identitetu u Walesu», Roba Hirsta o «Društvenim mrežama i osobnim vjerovanjima u modernoj Britaniji», Helen Cameron o «Opadanju članstva u Engleskoj crkvi», te Jenny Taylor o «Stanju poslije sekularizma u Britaniji».

Treći dio knjige, pod naslovom «Predviđanje alternativa», sadrži devet radova. Andrew K.T. Yip piše o «Jastvu kao temelju religijskog vjerovanja». Yip analizira razlike između religioznosti i duhovnosti u kontekstu spolnih orijentacija kršćana. U konceptualizaciji duhovnosti navodi sljedeće varijable: «istraživanje unutrašnjeg jastva», «meditiranje», «tražanje za smislom života», «privatna molitva kod kuće» i «pridržavanje humanističkih vrijednosti (pravednost, jednakost i sl.)». S druge strane za religioznost navodi: «sudjelovanje u crkvenim obredima», «pridržavanje religijskog učenja», «proučavanje biblije kod kuće» i «poštivanje prirode». Rezultati istraživanja koje Yip navodi pokazuju veću zastupljenosti elementata duhovnosti (nego religioznosti) kod kršćana homoseksualaca. Yip predviđa mogućnosti spajanja postmodernog jastva i «etike samoispunjenja» s kršćanskom tradicijom, prije svega u smislu «teze o koegzistenciji» Paul Heelasa.

Anastasia Karaflogka analizira razlikovanje «Religije u/na kibernetičkom prostoru». Tako religije «na kibernetičkom prostoru» označavaju informacije o različitim oblicima religija, crkvama, religijskim organi-

zacijama i pojedincima koji postoje i u «stvarnom» svijetu. Religije «u kibernetičkom prostoru» predstavljaju tzv. kiber-religije koje su kreirane i postoje samo u kibernetičkom prostoru. Kiber-religije konstituiraju oblik postmoderne religioznosti temeljene na ekskarnaciji i tehnološki generiranoj besmrtnosti. Karaflogka ističe slobodan pristup i interaktivnu komunikaciju kao prednosti koje bi mogle potaknuti razvoj kiber-religija. Pritom ipak ostavlja po strani brojna ograničenja «virtualnih svjetova» u smislu uspostavljanja i djelovanja religijskih zajednica, kao i činjenicu da većina populacije na Zemlji (oko 5 milijardi) nema pristup internetu.

Treći dio knjige sadrži i sljedeće radove: Gay Pilgrim «O Kvekerima», Kate Hunt o «Razumijevanju duhovnosti ljudi koji ne idu u crkvu», Jo Pearson o «Vješticama u 21. stoljeću», S.J.D. Green o «Tocquevilleu, panteizmu i religiji demokracije», Ulfa Sjodina o «Paranormalnom u švedskoj religioznosti», Waynea Spencera o «Budućnosti astrologije na Zapadu» i Paula Heelasa i Benjamina Steela o «Starenju New Agea».

Jedan od zajedničkih naglasaka većine radova u ovoj knjizi je nužnost promjena u teorijskim polazištima sociologije religije. Kako ističe većina autora, umjesto pitanjima sekularizacije i opadanja tradicionalne religioznosti, potrebno je više pažnje (teorijske i empirijske) posvetiti novim oblicima religioznosti i duhovnosti. U (post)modernom stanju društva temeljni određujući čimbenik u kreiranju individualne duhovnosti postaje jastvo, a ne autoritarne religijske strukture.

Izvornost religijskog/duhovnog premješta se s religijskih učenja na osobno iskustvo. U Giddensovom smislu, to ne znači «nestanak tradicije», već smanjivanje utjecaja tradicija i institucija na život pojedinaca (Giddens, 1991).

Na kraju, pitanje o tome koliko su se naznačeni radovi u ovoj knjizi uspjeli oduprijeti znanstvenom «endizmu» ostaje otvoreno. No smatramo važnim više puta istaknuto stajalište o napuštanju teorije o sekularizaciji. Možda je ipak došlo vrijeme da se sociolozi religije više usmjere na religiju, u svim njenim oblicima.

*Krunoslav Nikodem*

**Christopher Partridge**

**THE RE-ENCHANTMENT OF THE WEST – VOLUME I**

**Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture**

**T&T CLARK INTERNATIONAL, London and New York, 2004. 265 str.**

U uvodu autor, inače profesor suvremene religije na Sveučilišnom koledžu u Chesteru u Velikoj Britaniji, navodi da je ovo knjiga o alternativnom duhovnom miljeu u suvremenom zapadnom svijetu kojeg su mnogi označili kao «raščarani svijet». Knjiga «Ponovno začaravanje Zapada, Alternativne duhovnosti, sakralizacija, popularna kultura i kultura okultnog» govori o novim načinima vjerovanja u društvima gdje su «stari» načini u opadanju. Knjiga je podijeljena u dva dijela, prvi dio «Raščaravanje i po-

novno začaravanje Zapada» obrađuje teorije o procesu «raščaravanja», odnos novih religija i alternativnih duhovnosti, te pojave «ponovnog začaravanja». Drugi dio, «Značaj kulture okultnog» tematizira okultno, religijski utjecaj Istoka i popularne izričaje okultnog u literaturi, filmu i glazbi.

Partridge na početku ističe kako model «raščaravanja» koji sugerira kroz knjigu, a što je jasno i iz samog naslova, nije model povratka kršćanstva/u. No napominje kako taj model sadrži neke elemente karizmatičkog i «liberalnog» kršćanstva. Po Partridgeu Zapadni svijet karakterizira opadanje institucionalnog kršćanstva koje se, iako ne u svom institucionalnom obliku karakterističnom za Europu, sve više razvija u Africi i Latinskoj Americi. Kršćanstvo je za Partridgea na marginama života većine «zapadnjaka», posebice u Europi, gdje značajno opada kršćanski način mišljenja. Pučki, tradicionalni kršćanski milje je nestao, no to ne znači da je Zapad postao bitno sekularan jer se javlja drugi/drugačiji religijsko-kulturni milje. Novo duhovno buđenje Zapada potaknuto je iz kulture okultnog koja time poprima značajan sakralni karakter.

Prvo poglavlje počinje analizom teorija o sekularizaciji gdje autor kratko izlaže o četiri tipa sekularizacijskih teorija. Prva teorija o sekularizaciji temelji se na tezi o nestanku koja reflektira teorije 19. stoljeća i tvrdnje o nestanku religijskog shvaćanja svijeta na Zapadu. Druga teorija o sekularizaciji temelji se na tezi o diferencijaciji koja, s nešto više opreza, tvrdi da će religija biti privatizirana i time izgubiti društvenu važnost. Treća teorija o sekularizaciji temelji se na tezi o slabljenju

religije, odnosno na tvrdnji o opstanku religije u društvu, ali u jednom oslabljenom obliku. Četvrta teorija o sekularizaciji temelji se na tezi o koegzistenciji, koja podrazumijeva istovremeno odvijanje procesa sekularizacije i religijske revitalizacije u različitim društvenim kontekstima. Nakon toga, Partridge kratko analizira ključni pojam ove knjige, «rašćaravanje», koji, kako je poznato, posuđen od Friedricha Schillera dolazi iz sociološke misli Maxa Webera. Temelje «rašćaravanja svijeta» Weber pronalazi u procesu racionalizacije (prosvjetiteljstvo), a početak u Reformaciji. Podsjetimo da Weber smatra kako «Rastuća intelektualizacija i racionalizacija prema tome ne označava porast općeg poznavanja uvjeta života u kojima se živi. Ona znači nešto drugo, to jest da znanje o tome ili vjerovanje u to da samo ako se hoće, može se u svako doba saznati, da načelno govoreći nema, dakle, tajanstvenih neproračunljivih sila koje ulaze u igru, da se štoviše – u načelu – može svim stvarima vladati putem proračuna. To znači – lišavanje svijeta zaćararnosti. Ne mora se više pribjegavati magičnim sredstvima da bi se vladalo duhovima ili ih se zazivalo, kako je to ćinio divljak za kojeg su postojale takve sile. To rade tehnića sredstva i proraćun. To prije svega znaći intelektualizacija» (Weber, 1989:264). Iz daljnje Weberove analize, kao i kod nekih kasnijih autora, npr. Petera Bergera i Rodneya Starka, proizlazi da se korijeni sekularizacija nalaze u samim temeljima judeo-kršćanstva. Naime, uspostavljenjem vjere u jednog Boga, di-

hotomije sveto-svjetovno, i stroge hijerarhije Crkve, uspostavlja se i jedna racionalizirana etika koja otvara prostor procesu sekularizacije. Za Webera, proces «rašćaravanja svijeta» je proces uklanjanja magijskog i spiritualnog misterija iz svijeta, gdje priroda nije «zaćararna», već se njome upravlja i duhovno gubi društveni znaćaj, a legitimacija institucija i zakona više se ne temelji na religiji. U tom kontekstu možemo reći da je kršćanstvo (ili konkrećnije Katolića crkva), barem djelomićno, «zaslućno» za prvi dio ovog određenja.

Partridge nadalje ukazuje na ono što sekularizacija nije (u teorijskom smislu), pozivajući se pritom na radove Stevea Brucea. Tako teorije o sekularizaciji ne postavljaju sekularizaciju kao univerzalnu, prije identificiraju opći trend, a ne predviđaju neumitno opadanje religije, te ne pretpostavljaju da će opadanje religije biti linearno. Naravno, polazište teorija o sekularizaciji je proces racionalizacije, ili šire modernizacije, te kao središnji procesi diferencijacije i specijalizacije društva. Teorijska stajališta o procesu sekularizacije povezana su, između ostalog, i s razvojem pluralizma, prije svega u misaonom smislu. Bez obzira što je teorija Stevea Brucea postavljena relativno radikalno i time trpi znatne nedostatke, Bruce u raspravi o religiji i pluralizmu ispravno zaključuje da «moderno društvo teži asimilirati sve građane u masovnu kulturu slobodnog izbora gdje je teško održati obveze prema zajednici». Partridge time zaključuje prvo poglavlje prvog dijela knjige, uz navod kako suvremeni svijet u kojem živimo, kako mnogi autori tvrde, obilježava



opadanje važnosti zajednice, rastuća fragmentacija života, nastanak multikulturalnih i religijski pluralnih društava, rast birokracije, te dominacija znanstvenog svjetonazora itd. U takvom svijetu religija je, čini se, sve više privatizirana i sve manje društveno značajna.

U drugom poglavlju autor raspravlja o značenju tzv. novih religija i alternativne duhovnosti. Na početku analizira radove Webera i Troeltscha o sektama, karizmi i crkvama. Za Webera crkva nije dobrovoljna organizacija, već zajednica rođenja, dok je sekta dobrovoljna. U smislu članstva Weber crkvu smatra inkluzivnom, a sektu ekskluzivnom, a u smislu karizme – crkva predstavlja rutinizaciju karizme, dok je karizma u sekti povezana s vođom. Na tragu Troeltscha autor ističe problem «sektantstva/odvajanja» koji se javlja nakon etabliranja crkve. Nadalje, Partridge kratko razlikuje tri osnovna ideal-tipa novih religija, odnosno religijskih pokreta (o čemu je bilo riječi u prikazu knjige o novim religijskim pokretima, *Socijalna ekologija*, 3-4, 2004.): pokreti koji «odbacuju svijet», koji «prihvaćaju svijet» i oni koji mu se «prilagođavaju». Prvi uglavnom predstavljaju različite kultove gdje se spasenje traži unutar organizacije koju često karakterizira apokaliptična eshatologija. Pokrete koji «prihvaćaju svijet» karakterizira naglasak na individualnom «oslobađanju» unutar svijeta. Trećem tipu bi pripadala primjerice transcendentalna meditacija. U određivanju religija Partridge navodi i tipologiju Linde Woodhead i Paula Heelasa koji religije dijale na: 1. religije

razlika; 2. religije čovječanstva i 3. duhovnosti života. U općem smislu tako se na jednom kraju religijskog spektra nalazi religija koja naglašava granice između transcendentnog Boga i «grešnog» čovječanstva, te između «pale» prirode i božanskog. To su karakteristike religija koje «odbacuju svijet». Na drugom kraju religijskog spektra nalaze se religije koje ne postavljaju jasne granice između svetog i svjetovnog. Takve religije su uglavnom mistične, kultne i individualističke. U nastavku autor analizira New Age religioznost/duhovnost, te navodi kako je jedan od osnovnih problema te religioznosti to što vodi epistemološkom individualizmu. U New Age religioznosti individualno iskustvo se nameće kao konačni kriterij istine. Partridge primjećuje da se u New Age duhovnosti ističu ciljevi sreće i zdravlja, no ne kao mogući (ne)željeni učinci religijskog života, već prije kao roba za potrošnju. S obzirom na nedostatak religijskog/duhovnog, ili bilo kojeg drugog, utemeljenja, proklamirani ciljevi New Age duhovnosti «Biti sretan i ispunjen!» podsjećaju na problem Leibnizovih monada. Naime, ukoliko je jedina legitimacija New Age duhovnosti «ja želim!», ostaje nejasno kako postići jednu od temeljnih ljudskih bitnosti – komunikaciju. Već smo pisali o tome da tako shvaćen «poredak slobode» otvara mogućnosti novog totalitarizma, kojeg smo nazvali «unutrašnji totalitarizam» (Nikodem, 2004). Smatramo kako će upravo 21. stoljeće biti stoljeće «unutrašnjeg totalitarizma» u kojem će jedno od ključnih pitanja biti možemo li se boriti protiv tako shvaćene slobode. No dok je borba protiv «vanjskog totalitarizma» prve polovice 20. stoljeća imala

punu moralnu i svaku drugu opravdanost, borba protiv «standardizacije vlastite slobode» za sada ne pronalazi opravdanje.

U zaključku o alternativnim duhovnostima Partridge navodi da iste otvaraju prostor eklektičnoj i individualiziranoj religiji za «rašćarane» ljude Zapadnog svijeta koji žele biti u kontaktu sa svetim, ali bez obaveza. Takva religija (ili religije) ne zahtijeva apsolutnu istinu, ne traži poslušnost nekom religijskom vođi, ne inzistira na autoritetu jednog svetog spisa, već potiče istraživanje, eklektizam i razumijevanja jastva kao božanskog, te posljedično i vjerovanje u jastvo kao krajnji autoritet.

U trećem poglavlju prvog dijela autor raspravlja o pitanju «rašćaranja» (sekularizacije) i «ponovnog začaranja». S tim u vezi zanimljiv je navod jednog od «prvaka» sekularizacijske teorije, Petera Bergera, koji u novijem radu ističe da je teorija o sekularizaciji, između ostalog, posljedica znanstvene konstrukcije sekularne stvarnosti manjine visoko obrazovanih intelektualaca Zapadne Europe. Partridge nadalje izlaže o promjenama religijsko/sekularno koje podsjećaju na Kuhnovu teoriju o razvoju znanstvenih paradigmi, te ističe kako je magija «preživjela» «rašćaranje». No ne bez posljedica, tako da danas živimo u vremenu «rašćarane magije». Novo «zaćaranja» Zapadnog svijeta dolazi kroz nove religijske pokrete koji ponekad zahvaćaju i «tradicionalne» religije, tako autor navodi pojavu «New Age kršćana». S obzirom na rezultate empirijskih istraživanja u

posljednjih desetak godina smatramo da i u hrvatskom društvu postoji «društvena klima» upravo za razvoj «New Age kršćanstva». Posebice ako razmotrimo dobnu strukturu dijela populacije koji se naziva «uvjereni vjernici», te dobnu strukturu populacije koja čini članstvo raznih «eklezijalnih pokreta», «molitvenih grupa», «grupa za ozdravljenje» itd. Čini se da barem dio tih pokreta/grupa, koji djeluju često se pozivajući na Drugi Vatikanski koncil, poprma jasne New Age karakteristike. U religijskom smislu smatramo da se hrvatsko društvo upravo sada nalazi na početku promjena, no još uvijek nema jasnijih pokazatelja u kojem smjeru će te promjene ići.

Drugi dio ove knjige govori o značaju kulture okultnog (okulture). Partridge ovdje raspravlja o društvenoj ulozi (ulogama) okultnog i mističnog, te navodi da iako takvi oblici religijskog života nemaju jasno određene sociološke posljedice (jer ne vode formiranju grupa i organizacija), ipak vode postojanju nekih oblika kolektiva koje možemo shvaćati kao «nevidljivu crkvu». Usprkos «anti-organizacijskim» karakteristikama mistične religije, zajedničke vrijednosti i ideali, osjećaji zajednice i pripadanja označavaju mogućnosti formiranja duhovnih grupa. Partridge ističe da je povezivanje i organiziranje takvih grupa pojačano razvojem interneta kao jednog alternativnog, virtualnog prostora pogodnog za izražavanje «alternativnih» religijskih (ali i svakih drugih) orijentacija. Pojam okulture (kulture okultnog) autor definira kao skrivena, odbačena i opozicijska vjerovanja i prakse koja su povezana s ezoterijom,

teozofijom, misticizmom, New Ageom, poganstvom i drugim subkulturnim vjerovanjima kulturnog/mističnog miljea. Zapadna okultura uključuje magiju, radikalnu desničarsku religijsku politiku, radikalni environmentalizam i dubinsku ekologiju, anđele, duhovne vodiče, astralnu projekciju, kristale, terapije snovima, ljudski duhovni potencijal, duhovno značenje starih i mitskih civilizacija, astrologiju, terapije ozdravljenja, misterije, tarot, numerologiju, kabalu, proročanstva (Nostradamus), legende o kralju Arturu i Svetom Gralu, druide, vještice i čarobnjake, šamanizam, duhovnost božica, alternativnu znanost, ezoterijsko kršćanstvo, NLO itd. Iz navedenog popisa jasno je da okultura nije jedinstven koncept, cjelina za sebe, već predstavlja različita vjerovanja, uglavnom alternativna kršćanstvu. Okulturu, između ostalog, karakterizira snažna sentimentalna povezanost s prošlošću, uglavnom mitološkom, te sakralizacija jastva koja se često spominje u kontekstu alternativnih religija. Partridge u zaključku rasprave o okulturi ispravno navodi da pojava i razvoj postmodernog brikolaža religijskog života ne označava rastvaranje moderniteta i dekonstrukciju potrošačkog kapitalizma. Iako se naznačene religije uglavnom predstavljaju kao «alternativne» jasno je vidljiva njihova povezanost s kulturnom logikom kasnog kapitalizma. Na kraju, Partridge ipak pretjeruje u zaključku da pravila duhovne «jezične igre» Zapada više ne postavlja kršćanska kultura, već okultura. S obzirom da autor, prije svega, analizira stanje

religioznosti u britanskom društvu, takav zaključak i nije neočekivan.

*Krunoslav Nikodem*

**Grace Davie**

**RELIGIJA U SUVREMENOJ EUROPI**

**Mutacija sjećanja**

**Golden marketing-Tehnička knjiga,**

**Zagreb, 2005. 286 str.**

Izvorno objavljena 2000. godine, knjiga «Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja» poznate britanske sociologinje religije Grace Davie, dio je svojevrsne trilogije. Naime, 1994. godine Davie je objavila knjigu «Religija u Britaniji od 1945. Vjerovanje bez pripadanja», a 2002. godine izašla je njena knjiga «Europa: Iznimka. Parametri vjere u suvremenom svijetu». Time je Davie zaokružila «priču» o religiji, počevši od vlastitog, britanskog društva, do europskih društava promatranih i analiziranih «iznutra» i «izvana». Knjiga «Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja», podijeljena u deset poglavlja, donosi osnovni «religijski profil» Europe na kraju 20. stoljeća, utemeljen na rezultatima empirijskih istraživanja i analizi važnijih teorijskih pristupa. Pogovor (i stručnu redakciju) napisao je sociolog religije Siniša Zrinščak, a recenzenti su bile također sociologinje religije Ankica Marinović Bobinac i Dinka Marinović Jerolimov. Upravo su Dinka Marinović Jerolimov i Siniša Zrinščak najzaslužniji za dobivanje i uspješno održavanje 28. Svjetske konferencije sociologa religije u Zagrebu od 18. do 22. srpnja 2005. godine (28. Konferencija Međunarodnog

društva za sociologiju religije-SISR/ISSR). Time su i hrvatski sociolozi religije dobili priliku, ne samo u formalnom smislu sudjelovati izlaganjima u radu tako važnog skupa, već i u neformalnom smislu izmjenjivati ideje, spoznaje i iskustva s brojnim istaknutim sociolozima religije iz cijelog svijeta. Među tim sociolozima bila je i Grace Davie, inače profesorica sociologije religije na Sveučilištu Exeter u Velikoj Britaniji.

Na početku, u «riječih hrvatskom čitatelju» pisanoj 2004. godine Davie navodi kako smatra da je ključna ideja ove knjige ona o «zastupničkoj religiji». Religija, po njoj, može djelovati zastupnički na različite načine - primjerice, crkve i vjerski službenici obavljaju obrede u ime drugih kod rođenja, vjenčanja i smrti; vjerski službenici i «vjernici praktikanti» vjeruju i u ime drugih, te utjelovljuju moralne norme u ime drugih; crkve mogu ponuditi prostor za zastupničku raspravu o mnogim neriješenim pitanjima suvremenog društva i sl. S tim u vezi Davie upozorava na osjetljivost takvog pristupa u analizi rezultata empirijskih istraživanja, kao i kod postavljanja i konceptualizacije novih istraživanja. Koncept zastupničke religije bitno je europski i proizlazi iz specifičnog društveno-povijesnog konteksta Europe (veze crkve i države) gdje je religija i dalje javna stvar. Upravo u konceptu zastupničke religije, koji nije sukladan tržišnom izboru, Davie vidi razliku Europe i SAD-a.

Prvo poglavlje, «Činjenice i podaci: Profil religije u suvremenoj Europi», kako i sam naslov sugerira, donosi

osnovni pregled podataka o religiji u Europi. Pritom Davie koristi rezultate European Value Study istraživanja iz 1981. i 1990. godine. Rezultate komentira u kontekstu pitanja o sličnostima i razlikama zemalja Zapadne Europe, uz napomenu o zajedničkim temeljima koje čine judeo-kršćanski monoteizam, grčki racionalizam i rimska organizacija. Prikazane su tablice institucionalne religijske prakse i strukture vjerovanja. S obzirom na prikazane rezultate i teorijske pristupe o odnosu religije i modernizacije koji većim dijelom naglašavaju proces sekularizacije Davie ističe kako se čini točnijim ustvrditi da je Zapadna Europa prije necrkvena, nego sekularna. Nužno je napomenuti da Davie (knjiga je objavljena 2000. godine) nije bila u mogućnosti koristiti rezultate zadnjeg vala EVS istraživanja iz 1999. godine. Upravo u tom valu EVS-a po prvi put sudjeluje i Hrvatska s nacionalnim istraživačkim timom koji vodi prof. Josip Baloban s Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu. U komparaciji rezultata nužno je napomenuti da je EVS istraživanje 1990. godine provedeno u dvadeset i dvije zemlje, uključujući Kanadu i SAD-e, dok je ono 1999. godine provedeno samo u Europi i uključivalo je trideset i dvije zemlje.

No, bez obzira na naznačene razlike, ipak postoji dovoljno sličnosti za usporedbu relativnog kretanja u smislu institucionalne religijske prakse. U grupaciji «katoličkih zemalja» Zapadne Europe (Belgija, Francuska, Irska, Italija, Portugal, Španjolska) vidljivo je relativno opadanje broja «vjernika praktikanata», odnosno onih koji pohađaju religijske obrede «jednom tjedno i češće» (posebice u Irskoj). Isti trend primjetan je i u

Nizozemskoj. No općenito, po pitanju institucionalne religijske prakse u navedenom razdoblju nije bilo većih promjena.

Osim osnovnog pregleda institucionalne religijske prakse Davie navodi i pregled osnovnih elemenata religijskog vjerovanja.

Usporedba s rezultatima iz 1999. godine donosi nešto veću sigurnost u mogućnosti uspoređivanja, prije svega zbog jednostavnosti skale na analiziranim pitanjima. Usporedbe ovakvog tipa smatramo nužnima jer često nalazimo sociološke analize bez ikakvog utemeljenja u empirijskim pokazateljima. S druge strane, ovakve usporedbe otkrivaju tek dio sličnosti i razlika, te je uz kvantitativan pristup nužno uključiti i kvalitativni pristup analizi, na što upozorava i sama autorica. Usporedbe rezultata o vjerovanju kod «katoličkih zemalja» u naznačenom razdoblju pokazuju porast vjerovanja u Boga (s 80,0 posto u 1990. na 92,9 posto u 1999. godini) i porast vjerovanja u zagrobni život (s 31,0 posto na 36,9 posto) u Portugalu. Također primjetan je porast vjerovanja u zagrobni život (s 54,0 posto na 61,4 posto) i raj (s 45,0 posto na 50,4 posto) u Italiji. No s druge strane, primjetno je i opadanje vjerovanja u Irskoj (zagrobni život – sa 77,0 posto na 68,3 posto; raj – s 85,0 posto na 76,5 posto i grijeh – s 84,0 posto na 78,5 posto) i u Španjolskoj (raj – s 50,0 posto na 41,9 posto i grijeh – s 57,0 posto na 44,4 posto).

Kod «mješovitih zemalja» (Velika Britanija, Nizozemska, Sjeverna Irsko, Njemačka) vidljivo je opadanje vjero-

vanja u Velikoj Britaniji (Bog – sa 71,0 posto u 1990. godini na 60,6 posto u 1999. godini; raj – s 53,0 posto na 45,2 posto; grijeh – s 68,0 posto na 56,5 posto) i Sjevernoj Irskoj (Bog – s 95,0 posto na 88,2 posto; zagrobni život – sa 70,0 posto na 60,0 posto; raj – s 86,0 posto na 77,3 posto i pakao – s 68,0 posto na 62,1 posto). U Nizozemskoj je vidljiv porast vjerovanja u zagrobni život (s 39,0 posto u 1990. godini na 46,5 posto u 1999. godini), te opadanje vjerovanja u grijeh (s 43,0 posto na 38,0 posto). Također je primjetno i znatno opadanje vjerovanja u grijeh u Njemačkoj (s 55,0 posto na 38,0 posto), što možemo tumačiti spajanjem zapadnog i istočnog dijela (rezultati za 1990. godinu odnose se samo na zapadni dio, a poznato je da je istočni dio Njemačke, uz Češku, jedan od «najsekularnijih» dijelova Europe). Kod «luteranskih zemalja» (Danska, Finska, Island, Švedska) u navedenom razdoblju primjetno je uglavnom relativno opadanje vjerovanja, primjerice na Islandu (Bog – s 85,0 posto na 76,9 posto; zagrobni život – s 81,0 posto na 68,0 posto; raj – s 57,0 posto na 52,0 posto; grijeh – sa 70,0 posto na 58,4 posto), ili u Finskoj (zagrobni život – s 60,0 posto na 45,3 posto; grijeh – s 66,0 posto na 57,6 posto). Iako su naznačeni rezultati nedovoljni za jasnije zaključke, očito je relativno opadanje vjerovanja u naznačenom razdoblju. Zanimljivo je primjetiti relativno opadanje vjerovanja u neke od navedenih elemenata u Irskoj i Španjolskoj, s obzirom na brzi ekonomski razvoj Irske i vrlo tradicionalna stajališta Katoličke crkve u Španjolskoj. Kada za nekoliko godina bude proveden sljedeći val EVS istraživanja s nešto više sigurnosti ćemo moći analizirati te rezultate.

U drugom poglavlju Davie analizira neke od glavnih teorijskih pristupa u sociologiji religije. U tom kontekstu nezaobilazne su teorije o sekularizaciji. Davie kratko analizira teoriju Stevea Brucea koji svakako pripada radikalnijim predstavnicima teorije o sekularizaciji. Za Brucea, temelj sekularizacijskih procesa je u pokretu reformacije kroz koji se razvijaju individualnost i racionalnost, a čijim razvojem odumiru tradicionalni oblici vjerskog života. U svojoj knjizi «Bog je mrtav. Sekularizacija na Zapadu» Bruce vrlo precizno izgrađuje svoju teoriju, no redukcionističko shvaćanje modernizacijskih procesa i selektivan pristup empirijskim pokazateljima barem djelomično umanjuju znanstveni doprinos te teorije. Osim toga Bruce polazi od tzv. supstantivnog određenja religije koje je po sebi relativno isključivo. S druge strane, Jose Casanova naglašava kako proces društvene diferencijacije, kao temelj procesa sekularizacije, nužno ne vodi privatizaciji religije. Suvremeno društvo otvara mnoge prostore za javnu ulogu religije. Treći teorijski pristup koji Davie analizira je određivanje religije kao kolektivnog sjećanja kod Daniele Hervieu-Leger. Davie navodi kako je upravo taj pristup, uz teoriju Davida Martina, najvažniji i najutjecajniji u konceptualizaciji njene analize religije u Europi. Hervieu-Leger predstavlja religiju kao «lanac sjećanja» koji pojedinog vjernika čini pripadnikom zajednice koja okuplja prošle, sadašnje i buduće članove. Time tradicija (kolektivno sjećanje) postaje osnova postojanja te zajednice. Za Hervieu-Leger suvremena europ-

ska društva nisu manje religiozna zbog rastuće racionalnosti, već zbog toga što su sve manje sposobna zadržati sjećanje na kojem se temelji njihovo religijsko postojanje. Stoga ih naziva «amnezijским društvima». Paradoks suvremenih društava jest istovremeno otklanjanje tradicionalnog religijskog temelja i otvaranje prostora («utopijska mjesta») koje jedino religija može ispuniti. Na tragu te teorije Davie iznosi daljnju koncepciju knjige u kojoj analizira: zastupničko sjećanje (kojim manjina održava tradiciju u ime većine), nesigurno sjećanje, posredovano sjećanje, alternativna sjećanja (sučeljavanje tradicionalnog kršćanskog i nadolazećeg alternativnog), simbolička sjećanja, ugaslo sjećanje, prekinuto i/ili ponovo otkriveno sjećanje, konfliktno sjećanje i sjećanje koje mutira.

Treće poglavlje naslovljeno je «Zastupničko sjećanje 1: Crkve». Davie navodi kako nema sumnje da su institucionalne crkve Europe danas znatno manje važne nego ikad prije u europskoj povijesti. One mogu tražiti aktivnu lojalnost tek od manjine Europljana, iako je pasivna lojalnost i dalje visoka, te ne mogu usmjeravati donošenje odluka stanovništva europskih zemalja. To podjednako vrijedi za vjerska i moralna pitanja, kao i za druga društvena pitanja koja su manje povezana s religijom. Religijska pripadnost, u smislu prakse ili vjerovanja, postaje stvar sklonosti i osobnog izbora. Ne postoje javne sankcije koje bi građane Europe spriječile da djelomično ili potpuno napuste crkveni nauk, upravo suprotno. No crkve su i dalje važni čimbenici na različitim razinama društva, primjerice kao dobrovoljne organizacije. Naravno,

ovakva analiza djelomično vrijedi za Zapadnu Europu, no ne i za Europu u cjelini. Ponekad se čini da Davie, namjerno ili slučajno, nominalno izjednačava zapadni dio Europe s cijelom Europom. No s obzirom na brojne povijesne i društveno-kulturne (a time i religijske) razlike, smatramo potrebnim naznačiti takve «tehničke» razlike.

U kontekstu pitanja budućnosti religijskih organizacija u europskim društvima jedno od ključnih pitanja, između ostalog, je i pitanje njihovog financiranja. Davie iznosi zanimljive primjere nordijskih zemalja gdje je vrlo niska razina odlaženja u crkvu i ortodoksnog religijskog vjerovanja, a ipak većina plaća i crkveni porez. Primjerice, u Danskoj 88,0 posto stanovništva pripada državnoj crkvi i plaća crkveni porez, a tek oko 3,0 posto ih redovito pohađa religijske obrede (slično i u Švedskoj, barem za sada). U analizi različitih oblika financiranja religijskih organizacija Davie posebno ističe zapanjujuću odsutnost povezanosti između financijske snage i vjerske participacije. Naime, jedne od najbogatijih crkava Europe bilježe jednu od najnižih razina pohađanja religijskih obreda. U području Jugoistočne Europe, odnosno području bivših socijalističkih zemalja, važno pitanje je sučeljavanje crkvi s zahtjevima materijalne obnove, s jedne strane, i zahtjevima za razvoj demokracije, s druge strane. Davie ovdje referira Miklosa Tomku koji smatra da se «crkva izlaže riziku gubitka svoje uloge propovijedanja slobode u zamjenu za svoje nekretnine i ustanove». Davie dalje navodi kako se čini da religijske organizacije,

zaokupljene vlastitom obnovom, postaju sve nesposobnije obavljati proročansku ulogu u stvaranju novog demokratskog poretka. No to je tek dio problema, jer moramo uzeti u obzir i mogućnost da religijske organizacije (crkve), posebno u društvima koja su relativno religijski homogena i gdje imaju monopol, i ne namjeravaju sudjelovati u izgrađivanju demokratskog poretka. Borba građana i crkvi protiv «zajedničkog neprijatelja» (vladavina komunističke partije) ne znači nužno i zajedničke ciljeve nakon pobjede. Stoga uopće ne smatramo paradoksalnim da se «jedna od najmoćnijih crkvi u Srednjoj Europi čini najnesposobnijom prepustiti se procesu demokratizacije», kako to Davie navodi na primjeru Poljske. Na kraju, to je jedno od «starih» pitanja, borimo li se protiv tiranske vlasti, odnosno neprihvatljivog političkog poretka, iz uvjerenja o važnosti slobode za sve, ili zbog mogućnosti prisvajanja barem dijela privilegija te tiranske vlasti za neke. Davie ističe kako je gubitak povjerenja u religijske organizacije i institucije tek dio općeg pada povjerenja u vodeće javne institucije diljem Europe. Za Davie, jedno od ključnih pitanja za opstanak crkvi u europskim društvima jest sposobnost prilagodbe promijenjenim (i promjenjivim) društvenim prilikama i igranja učinkovite uloge u stvaranju civilnog društva. U tom smjeru prednost imaju protestanske crkve u odnosu na Katoličku crkvu. Jednu od važnijih uloga u tom «prestrukturiranju» crkvi imaju i vjernici laici. Na kraju ovog poglavlja Davie navodi da se čini kako je uoči dvadeset i prvog stoljeća dovoljan broj vjerski neaktivnih u Europi zadržao nominalnu, ako ne i zastupničku, vezu sa svojim crkvama kako bi zastupnička

uloga bila moguća. Ta uloga se u mnogim pogledima i potiče. No, pitanje je hoće li još dugo biti tako, jer je jedna od očitih opasnosti zastupničkog djelovanja odsutnost izravne veze između institucionalnih crkava i stanovništva u cjelini. To će, između ostalog, dovesti do značajnog pada religijskog znanja.

Četvrto poglavlje nosi naslov «Zastupničko sjećanje 2: Posjetitelji crkava». Pitanje pohađanja religijskih obreda Davie povezuje s promjenama unutar obitelji i općim socio-demografskim procesima. Obitelj je ključno mjesto religijske socijalizacije, te promjene unutar same obitelji utječu i na promjene u religijskoj socijalizaciji. Da je tome tako, između ostalog, pokazuju i rezultati istraživanja koje je pod vodstvom prof. Ivana Cifrića, u sklopu projekta «Modernizacija i identitet hrvatskog društva», provedeno 2004. godine na reprezentativnom uzorku od 1202 ispitanika. Na pitanje o tome tko je najviše utjecao na formiranje njihovog odnosa spram religije, 58,9 posto ispitanika je odgovorilo «obitelj», a daljnjih 17,0 posto «sredina odrastanja». Tek 1,7 posto ispitanika odgovorilo je da su «svećenik, crkva, vjerska zajednica» najviše utjecali u tom smislu. Nadalje, kao jednu od važnijih promjena u naznačenom kontekstu Davie ističe proces «starenja» europskih društava i to u tri smisla: porast udjela starijih ljudi u stanovništvu, porast stvarnog broja starijih ljudi i porast prosječne dobi stanovništva. Relativna religioznost starijih u odnosu na mlađe utječe na obrasce religioznosti, te u bližoj budućnosti možemo očekivati nešto

višu razinu prakticiranja vjere i vjerovanja. Posebno i stoga što su u prosjeku žene religioznije od muškaraca, a žene i duže žive od muškaraca. O tome pišu i Ronald Inglehart i Pippa Norris u knjizi «Rastuća plima» čiji prikaz je objavljen u Socijalnoj ekologiji, Vol.13, No.1, 2004. Naime, Inglehart i Norris navode kako će starije žensko stanovništvo biti sve brojnije (posebice u tzv. «razvijenom svijetu»), što otvara potrebu niza političkih, kulturnih i socijalnih promjena. U daljnjem tekstu Davie postavlja pitanje hoće li i budućí naraštaji starijih ljudi imati slične sklonosti prema svojim crkvama kao oni koji su odrastali u Europi poslije Drugog svjetskog rata? Jasno je da promjene u socijalizaciji utječu na stupanj religioznosti, stoga je pitanje hoće li, primjerice, žene i u budućnosti biti religioznije od muškaraca. Ukratko, Davie naznačuje profil «praktikanata» Zapadne Europe kao starije osobe, ženskog spola, iz urbanog područja i visokog stupnja obrazovanja. U Srednjoj Europi pak prevladava «profil» koji je bliži i onome što pokazuju rezultati istraživanja za hrvatsko društvo, naime, «praktikanti» su uglavnom starije osobe, ženskog spola, iz ruralnih sredina i nižeg stupnja obrazovanja. Jedna od specifičnosti Srednje i Jugoistočne Europe (i Hrvatske) jest fenomen intelektualaca nevjernika, koji djelomično proizlazi iz selektivne represije bivših socijalističkih sustava spram određenih profesija, odnosno profesionalnih skupina ljudi. I takav nesrazmjer između većine religioznih s nižim obrazovanjem i manjine nereguliranih s višim obrazovanjem može dovesti do promjena u religijskoj socijalizaciji. Prije svega zbog činjenice da



manjina s višim obrazovanjem može imati daleko veći društveni utjecaj. Naravno, pritom ne mislimo izravno na hrvatsko društvo u kojem nesrazmjerno veliki utjecaj ima politička elita koja vlada punih petnaest godina i pod čijom su vlašću većina društvenih čimbenika (obrazovanje, religioznost, itd.) uglavnom postali besmisleni (bez stvarnog značenja i utjecaja).

Peto poglavlje je «Nesigurno sjećanje: Religija u obrazovnim sustavima Europe». Davie u ovom poglavlju analizira obrazovne sustave Europe i mjesto religijskog obrazovanja u tim sustavima. Navodi da bi se religijsko obrazovanje trebalo podijeliti u dvije kategorije: konfesionalno i nekonzfesionalno obrazovanje. Nešto nalik tomu imamo i u Hrvatskoj (vjeronauk i etika). No u analiziranju religijskog obrazovanja sve češće se postavlja pitanje dominacije jedne konfesije (tradicionalne, brojnije) nad drugima. Pitanje ostaje otvorenim jer još uvijek ne postoje jasni kriteriji o tome koje sve religijske skupine imaju pravo na vlastito religijsko obrazovanje u sustavu javnog obrazovanja. Davie napominje kako je razdoblje adolescencije označeno preispitivanjem dominirajućih i tradicionalnih vrijednosti, a (post)moderne tendencije produživanja adolescenskog razdoblja znače i duže razdoblje preispitivanja i «traženja». Takav društveni kontekst svakako nije pogodan za razvoj religijskog obrazovanja, a s obzirom da je religijska nepismenost i dalje vrlo prisutna među mladima suvremene Europe, Davie smatra da to otvara mogućnost nestanka religijskog sje-

ćanja Europe. Ono bi ostalo postojati samo kao tek jedna od grana usko specijalističkog znanja.

Šesto poglavlje je «Posredovano sjećanje: Religija i europski mediji». Davie raspravlja o složenom odnosu religije i medija na primjerima javnih pokopa princeze Diane i predsjednika Mitterranda, i televangelizma. Postavlja pitanje nisu li mediji, kao (pre)nositelji i konstruktori sjećanja, u (post)modernom društvenom kontekstu i sami postali oblikom religije?

Sedmo poglavlje, «Alternativna sjećanja 1: Pluralizam i pravo», analizira pitanje prava pristupa povlasticama koje imaju «religijske organizacije» u suvremenim europskim društvima. Naravno, odgovori proizlaze iz samog određenja religije, a time i religijske organizacije. To je tema tzv. novih religijskih pokreta koji privlače nesrazmjerno veliku pažnju javnosti uopće i sociologa posebno, s obzirom na mali broj članova. Davie navodi da novi religijski pokreti podjednako uznemiruju i religiozne i nereligiozne, te da naznačeno opadanje «tradicionalnog vjerovanja» u nekim zemljama Europe ne znači i istovremeno prihvatanje «alternativnih vjerovanja». Jasno je da europska društva zahvaća promjena gdje se gubi jedan sustav koji, za sada, nema zamjenu. No Davie na nekoliko mjesta u knjizi ističe brzinu promjena (npr. religijske strukture stanovništva i sl.), koja nema značajnije uporište u rezultatima istraživanja. Europa jest u tranziciji, no istu ipak označavaju sporije socio-ekonomske, političke, kulturne i religijske promjene.

Osmo poglavlje se uglavnom bavi «vjerskim inovacijama». Davie analizira utjecaj New Age pokreta, te primjere nekih

«katoličkih inovacija» kao što su Opus Dei, Comunione e Liberazione, Kirchentag itd. U toj analizi lucidno navodi argumente u prilog tezi da navedene «inovacije» istovremeno predstavljaju nastavak i odbacivanje moderniteta. Primjerice, New Age (Heelas) je u biti kontrakulturni pokret koji odbacuje, ili barem dovodi u pitanje, sposobnosti modernog društva za rješavanjem bitnih problema ljudskog života. No s druge strane, newage-ovsko zagovaranje «samoostvarenja» potpuno odgovara modernom svijetu. Nadalje, Opus Dei, kao jedno relativno zatvoreno udruženje vjernika katolika posvećeno «practiciranju intenzivnog duhovnog života» i širenju «svetosti među ljudima iz svih društvenih slojeva», predstavlja izrazito konzervativan dio, ili točnije neokonzervativan dio pokreta (organizacija) unutar Katoličke crkve. No takva stajališta ne priječe poticanju osobnog stjecanja i profesionalnog napredovanja njegovih članova, što toj organizaciji pridaje sliku kapitalističkog poduzeća. Između ostalog, Davie u ovom poglavlju postavlja pitanje koje je važno i za «stanje religije» u hrvatskom društvu: Jesu li te inovacije koje se javljaju u još uvijek dominantnom kršćanskom kontekstu istinski kršćanske? U kontekstu hrvatskog društva mogli bismo pitati koliko su crkveni pokreti koji se unutar Katoličke crkve snažnije javljaju od sedamdesetih godina prošlog stoljeća doista katolički? Deveto poglavlje, «Estetsko ili simboličko sjećanje: Kulturna sfera», razmatra razlike između hodočašća i «vjerskog turizma», katedrala i muzeja, te

utjecaje umjetnosti i arhitekture na održavanje religijskog sjećanja. To je onaj dio analize koji izmiče kvantitativnom pristupu i teži «ispričati priču» na drugačiji način. Primjerice, navodi se važnost crkvenih pjesama u Danskoj i Finskoj, te u još nekim nordijskim zemljama s izrazito niskim stupnjem pohađanja religijskih obreda. Davie zaključuje da je estetsko ili kulturno sjećanje povezano s kršćanskom tradicijom još uvijek uglavnom netaknuto, no nije jasno imaju li suvremeni Europljani isti pristup tom sjećanju kao prethodni naraštaji.

Deseto, zaključno poglavlje vraća se na ključni pojam ove knjige, a to je mutacija sjećanja. Za Davie, europska religija postala je «religije Europe». Razvoj civilnog društva u Europi otvara mnoge mogućnosti zastupničkog djelovanja vjerskim zajednicama, no zbog svoje prirode (ovisi o drugima) to zastupničko djelovanje (sjećanje) je nesigurno. Na kraju, Davie upozorava na važnost ideje jedne građanske Europe koja ne smije biti prepuštena slučaju, a u kojoj će religija i/ili religije, kao oblik (oblici) kolektivnog sjećanja, imati važnu ulogu. Knjiga «Religija u suvremenoj Europi. Mutacija sjećanja» svakako može poslužiti kao važan izvor podataka, spoznaja i ideja, ne samo za sociologe religije, i sociologe uopće, već i za sve one (znanstvenike i laike) zainteresirane za složenost suvremene Europe unutar koje živimo. Naravno, opći prikazi stanja u većem broju društava imaju i svojih nedostataka (prije svega površnost i razlomljenost), koje je autorica uglavnom uspjela izbjeći.

*Krunoslav Nikodem*

**Günter Altner, Heike Leitschuh-Fecht,  
Gerd Michelsen, Udo E. Simonis und  
Ernst U. von Weizsäcker /Hrsg./  
JAHRBUCH ÖKOLOGIE 2006  
C. H. Beck, München, 2005, 288 str.**

U prvom dijelu «Godišnjaka ekologije 2006» pod naslovom «Perspektive» tri su priloga. Riječ je o nekim aspektima u kontekstu diskusija o Europi, prije svega o tezi da se Europa treba oblikovati kao strateški akter u odnosu na globalni održivi razvoj, o inovacijama održivosti (Nachhaltigkeitsinnovation) i obnavljanju obnovljivih energija koje mijenjaju ekološko-politički način mišljenja.

Pod naslovom «'Stara Europa' – strategijski akter za globalnu održivost?» (Hermann E. Ott / Min-ku Chung) polaze od činjenice da se EU kao politički akter obvezala ostvarivati načela i ciljeve održivog razvoja. Za ostvarivanje toga postoji implicitna potreba dodatnog «političkog globaliziranja» što znači kooperativnu i transparentnu politiku. Takva politika susreće se sa činjenicom da na početku 21. stoljeća nastaje nova situacija u kojoj su se SAD oblikovala kao «neželjeni» hegemon. To omogućava EU veliku šansu da Europa preuzme odgovornu i kooperativnu ulogu u svjetskoj politici. Dodatni poticaj kao intrinzična motivacija izrastanju EU u svjetskog političkog čimbenika je u činjenici da EU nastaje na unutarnjim proturječnostima. Kakvu ulogu treba imati «stara Europa» u provođenju globalnog održivog razvoja i u kakvim uvjetima? Autori problematiziraju

različite aspekte ostvarivanja nove uloge EU i europejstva. Spomenimo samo neke. Često se EU opisuje kao «ekonomski div i politički patuljak». Povećanje EU na 25 članica zahtijevat će unutarnje financijske napore za konsolidaciju njezine kompleksne strukture, pa se vanjskopolitički utjecaj ovoga časa teško može procijeniti.

Unutarnji pritisak problema možda je vjerojatnija za predvodničku ulogu u održivosti. Naime, europski identitet ne nastaje iz zajedničkog ekonomskog prostora, monetarne vrijednosti ili raznolikosti europskih kultura. Mnogo više nastaje na ideji velikog zemljopisnog prostora koji bi kao ujedinjen pridonio stvaranju boljeg svijeta.

U Europi, za razliku od ostalog svijeta, provodila se ideja socijalne države. Integracija se stoljećima provodila u krvavim međusobnim sukobima. Vjerojatno će biti potrebno vremena da san i vizija o supermoći zajedno izrastu i održe u velikoj uniji.

Ostvarivanje predodžbi o zajedničkom životu različitih naroda treba najprije stvoriti klimu koja će jamčiti pravednost i slobodu pojedinca. U nekim aspektima, kao što je zaštita klime, EU je pokretačka snaga promjena.

O ostvarivanju europske strategije globalne održivosti potrebni su «partneri», jer EU mora oblikovati plan provođenja održivosti na međunarodnoj sceni. Centri takvog «planiranja» Brüssel i Straßburg su postali centri političke kulture u kojima se stvaraju akteri za djelovanje na različitim razinama (lokalna, regionalna, nacionalna, europska). Neki pomaci bi bili znatno brži da nema «bremzera» (primjerice, u zabrani protupješačkih mina). Zato je

potrebno stvaranje različitih alijansi ali i «plurilateralne diplomacije». Saveznici nisu samo države nego i udruge civilnoga društva.

Autori su mišljenja da je veliki izazov tehničkoj i ekonomskoj globalizaciji političko globaliziranje koje treba pomoći tim procesima.

U članku «*Inovacije održivosti – što su i kako nastaju*» (Brigitte Ömer-Rieder) autorica polazi od teze da inovacije imaju pozicionu vrijednost u industrijskim zemljama i da su današnji problemi okoliša posljedica inovacija u prošlosti. Ključno pitanje za procjenu inovacija je mogu li one podržati održivi razvoj i strukturne promjene gospodarstva i društva koje će donijeti neke prednosti. «Inovacije za održivi razvoj» (*Nachhaltigkeitsinnovationen*) su one inovacije koje teže postići učinke u trozvučnosti ekonomskih, ekoloških i socijalnih aspekata. One kombiniraju privatnu korist u povećanoj konkurenciji poduzetništva sa društvenom koristi (primjerice u zbrinjavanju okoliša ili socijalnoj koherentnosti). U suštini takve inovacije traže mogućnost da se potrebe zadovolje sa što manjom potrošnjom resursa. U tom cilju autorica ističe tri tipa strategija: Efizienz-, Konsistenz- i Suffizienzstrategie. Za sve tri tablično prikazuje primjere. Prve dvije odnose se na kvalitet i kvantitet, a treća na društvene promjene, prije svega promjene načina potrošnje i ponašanja..

Razgraničenje između konvencionalnih inovacija i inovacija za održivost nije lako, poglavito u prak-

tičnom pogledu. Inovacije za održivost imaju neto pozitivan učinak na okoliš ako imaju ekološki odtorećujući učinak, tj. u proizvodnji postignu uštedu (resursa i energije) i smanje (otpadom) opterećenje za okoliš. Poticaj inovacijama za održivost mogu biti poduzetnici, tržište, politika ili društvo u cjelini. Svaki od ovih poticaja autorica komentira. Poduzetnici mogu inovirati svoj proizvod, tržište kao i politički poticaji mogu utjecati na cijene i povećan interes za inovacije, a društvo može pridonijeti tako što će porasti svijest o ekološkim problemima.

U članku «*Vjetar promjena – kako obnovljive energije mijenjaju ekološkopolitički način mišljenja*» (Harald Kohl) podsjeća se na nužnost korištenja obnovljivih izvora energije kao što su energija vjetra, bioenergija, solarna energija, energija zemljine topline (gejziri) itd. Tendencijski se može mjeriti porast ovih izvora energije, ali još uvijek nije dovoljno prisutna svijest o njihovoj važnosti u energetske bilanci neke zemlje.

Više zanimljivih priloga sadržano je u drugom dijelu pod naslovom «*Težišta*» (Schwerpunkte) koje je strukturirano u četiri tematske cjeline: 1. «*Bilanciranje crveno-zelene (rot-grün) politike prema okolišu*» (Hubert Weinzierl: Održivi stilovi života kao kulturni nacr?; Martin Jänicke: Više ekološke države! Integracija politike pod crveno-zelenima; Andreas Troge: Usprkos težim uvjetima mnogo izneseno na put); 2. «*Razumijevanje prirode danas*» (Gerhard Trommer: Razumijevanje prirode između nula i taman; Reinhard Piechocki: Razumijevanje krajolika u

zaštitara prirode; Christian Becker: Kako ekonomisti misle o prirodi); 3. «Genetski promijenjeni organizmi» (Andreas Hermann: Pravo povezanosti (Haftungsrecht) i koegzistencija prema zakonu genetike; Christoph Then: Europsko partnerstvo i gentehnika); 4. «Okoliš i razvoj» (Stefanie Christmann: Je li šansa izgubljena? Nacrt UN-reforme prepoznaje opasnosti za okoliš; Benno Pilardeaux: Bez zaštite okoliša nema savladavanja siromaštva; Hermann Scheer. Obnovljive energije – šanse za zemlje u razvoju). Prikazat ćemo nekoliko priloga.

Hubert Weinzierl kritički ukazuje na činjenicu da unatoč stvarnom pogoršanju stanja u okolišu i upozorenjima na to, u Njemačkoj je pitanje okoliša kao tema potisnuto na rub. Tome su pridonijeli ratovi, nezaposlenost, rasprave o mirovinskoj i poreznoj reformi itd. No, treba reći da to nije slučaj samo u Njemačkoj, nego i u mnogim drugim zemljama u kojima se o ekološkim pitanjima piše u javnim medijima uglavnom onda kada dođe do nekog ekscesa.

Svjetska organizacija UN upozorava još 1972. godine (Stockholmska konferencija), zatim 1992. (Konferencija UN u Rio de Janeiru) i 2002. (Konferencija u Johannesburgu) na potrebu promjene opće paradigme, koja uključuje i promjenu svijesti i stila života. Promjenu cjelokupne kulture post/modernosti. Osobito se to odnosi na problem koncepta razvoja. Unatoč tome nastavljeno je «propovijedanje» ekspanzionizma i potrošnje.

Autor osobito ukazuje da je (a) pogrešno u ekonomskoj teoriji zastupanje eksponencijalnog rasta i bruto društvenog proizvoda (BDP) kao mjerila napretka i blagostanja i (b) da povećanom potrošnjom energije čovječanstvo značajno utječe na promjenu klime i (c) da se «ekosocijalno tržište» sa svojim ciljem održavanja ekološke ravnoteže ne smije uplašiti novih upravljačkih struktura.

Autorova vizija je: dobro živjeti umjesto mnogo imati - što je doduše nešto drugačija interpretacija Frommove teze «*imati ili biti*» - ali u svakom slučaju i danas aktualna. Teza o promjeni svijesti u kojoj će «više imati» manje značiti nego dobro živjeti, pretpostavlja promjenu ne samo stila življenja, nego socijalnu filozofiju i modernu kulturu, koja ne pretpostavlja «siromaštvo» kao ideal nego «dobar život». To znači da je u ideji održivosti nužno prevrednovati ovaj pojam. Početak tog prevrednovanja je razumijevanje postojanja ljudskog roda kao dijela zajedničkog života na Zemlji. To također pretpostavlja konkretne promjene ideologije konzumerizma. To pretpostavlja shvaćanje povezanosti ekonomskog, ekološkog i socijalnog na svim razinama – od lokalne, regionalne, nacionalne do globalne razine.

Održivost zahtijeva sustavno obrazovanje, naročito u UN-ovoj dekadi «*Obrazovanje za održivi razvoj*» (2005.-2014. godine), ali i pozitivni image. Njegova sastavnica je svakako manje potrošnja energije i drugih prirodnih resursa, te manja količina otpada. Pored toga održivost se mora u globalizaciji izboriti da se kulturna raznolikost ne nivelira i ne dospije (kao neke biljne i

životinjske vrste) na «crvenu listu»-Jer, čovječanstvo ima solidarnost kao mehanizam uređivanja odnosa među narodima i skupinama.

Martin Jänicke daje kratak prikaz djelovanja crveno-zelene koalicije u Njemačkoj. Podsjeća na to da je koalicija pridonijela povećanoj ekološkoj ulozi države te daje i tablični prikaz tih aktivnosti. U Njemačkoj se postupno od 80-ih godina zahvaljujući M. Kloepferu afirmirao pojam «ekološka država», koji pojam inače susrećemo u drugim zemljama i pod drugim nazivljem: «ecological state» (B. Dente, 1998), «green state» (J. S. Dryzek, i dr. 2003) ili «environmental state» (A. Mol i dr., 2003).

U odjeljku «Razumijevanje prirode danas», zanimljiv je osvrt Gerharda Trommera u kojemu ističe kako se pojam prirode shvaća u znanosti. Okoliš je postao dominantan pojam i o okolišu najviše brinemo. Ono prirodno u okolišu za nas postaje divlje. Tako i botaničari i zoolozi govore o divljim vrstama, ne o prirodnim vrstama. Priroda se izjednačuje s divljinom. U SAD postoji (1964.) zakon o zaštiti divljine čiji je cilj da se čovjek ne miješa u prirodne procese – procese prirode, divljine.

Reinhard Piechocki piše o tome kako zaštitari prirode razumiju krajolik. Najprije ukazuje na moguću višeznačnost pojma «zaštita prirode». Termin «zaštita prirode» (*Naturschutz*) potječe 1888. godine od Ernsta Rudorffa (1840-1916). Pita se što zapravo treba štititi – prirodu kao resurs, kao divljinu, kao bioraznolikost,

kao krajolik, kao ekosustav itd. U početku pokreta za zaštitu prirode «krajolik» je bio ideal, simbol harmoničnog djelovanja prirode i čovjeka. Stotinu godina kasnije nastao je pojam «ekološka kriza» (*Umweltkrise*) i ekološko planiranje krajolika, zbog ugrožavanja egzistencijalnih osnova čovjekova života. Krajolik je od simbola harmoničnosti postao nositelj funkcija. Pri tome je postupno potisnut njegov kulturni temelj za zaštitu prirode.

Nastanak pojma krajolik, kao nečega estetski lijepoga, imao dvije pretpostavke – oslobođenje čovjeka od okova prirode i od okova društva. Ideja krajolika novovjekovni je proizvod, proizvod povijesno novog pogleda na prirodu, kao zamjena za gubitak religije u prosvjetiteljstvu, a nije antropološka konstanta.

Krajolik je nastajao od renesansnog slikarstva do (tristo godina kasnije) konstrukcije lijepoga i harmonične stvarnosti iz nje same u engleskom krajolikom parku, kao nova društvena svijest. – krajolik postaje nešto što se može «proizvesti». Od ideje estetske konstrukcije lijepoga krajolika nastaje krajolik kao uzor organskoga, materijalnog odnosa čovjeka i prirode.

Piechock i ukazuje na to da je krajolik bio tema na kojoj se formirala krajnje konzervativno utopijsko krilo kritike civilizacije. Primjerice, Ernst Rudorff, Wilhelm H. Riehl, Heinrich Sohnrey. Formiranjem Saveza za zaštitu zavičaja (*Heimatschutz*) 1904. nastupa reformističko-konzervatorsko krilo u pokretu. No, utopijske ideje i utjecaj pokreta utjecale su na oblikovanje pojedinaca rasističke orijentacije.

U 70-im godinama nastaje ekološko planiranje okoliša, kao polje praktične primjene znanosti, pa krajolik postaje nositelj planiranja korisnih funkcija, nasuprot nekoć konzervativno orijentirane zaštite prirode.

Christian Becker piše o razumijevanju prirode u ekonomskim teorijama i pristupima. U najkraćem, autor ukazuje da se odnos ekonomije (privrede) i prirode različito razumijevao. 1. U početku moderne ekonomije nastaje shvaćanje da je «priroda dio ekonomije», što znači da je na raspolaganju čovjekovu ekonomiziranju; 2. S ekološkom krizom nastaje shvaćanje da je «priroda granica ekonomije», tj. da postoji ograničenje prirodnih dobara (Zemlja kao *spaceship earth* – Kenneth Boulding; granice rasta Rimskog kluba; koncept steady-state economy – Herman Daly); 3. Ekonomija se promatra uvažavanjem zakona termodinamike, pa je pitanje dugoročnih perspektiva u kojima kvantitativni rast nije prihvatljiv jer izaziva veliku entropiju. To je uvjetovalo shvaćanje da je «ekonomija dio prirode», što je utjecalo na nastanak ekološke ekonomije; 4. Priroda nije samo ograničenje ekonomije niti dati uvjet čovjekova ekonomiziranja, nego može biti uzor za organizaciju i odvijanje ekonomskih procesa. Ideal je što manje imputa resursa i outputa otpada. Priroda je cirkulacijska ekonomija, pa je ideal da se u čovjekovom ekonomiziranju poštuje «razmjena materijala» - metabolični proces; 5. Priroda može biti obrazac tumačenja za ekonomiju, kao što je to bilo kod fiziokrata (francuske eko-

nomske škole 18. stoljeća); 6. Konačno postoji «ekonomija prirode», odnosno tumačenje prirode na osnovu određenoga razumijevanja ekonomije. Tu Becker ističe kao primjer Aristotelovo shvaćanje ekonomije (privrede) kao *oikonomie* – umjetnost upravljanja domaćinstvom. Kod nekih drugih se pojam domaćinstva (privređivanja) proširuje na čitavu prirodu, a kasnije se ekonomija shvaća kao takmičenje za resurse.

Na kraju zaključuje da je odnos ekonomije i prirode uvjetovan shvaćanjem same prirode i ekonomije. Zato je plodonosna diskusija o čovjekovu ekonomiziranju i odnosu prema ekonomiziranju prirode, jer se te dvije ekonomije uzajamno uvjetuju. Pritom je dobrodošao i pristup društvenih znanosti.

Benno Pilardeaux elaborira tezu da bez zaštite okoliša nema učinkovitog savladavanja siromaštva u svijetu. Osnovna argumentacija je da siromašni žive u poljoprivrednim područjima koja su ugrožena, pogođena posljedicama općeg industrijskog razvoja, napose manjine industrijskih zemalja. Taj okoliš se sve više zagađuje i daje sve manje šanse za proizvodnju hrane i dobre uvjete života siromašnog dijela svjetskog stanovništva.

Podsjeća nas na neke pokazatelje. Primjerice, u nerazvijenim zemljama od zagađene pitke vode godišnje umire oko 2,2 milijuna ljudi, najviše djece; od zagađenja zraka paljenjem šuma godišnje umire 1,6 milijuna ljudi; od zagađenja zraka u okolici gradova nerazvijenih zemalja ubija se oko 800 tisuća ljudi; globalnim zatopljenjem širi

## recenzije i prikazi

se malarija od koje godišnje oboli 515 milijuna ljudi, ponajprije u Africi i jugoistočnoj Aziji.

U tom kontekstu kritički promatra temeljna nastojanja UN konferencije u Rio de Janeiru 1992. i Johannesburgu 2002. godine.

U trećem dijelu Godišnjaka pod naslovom «*Disput*» tri su priloga (Klaus Mittelbach, Uwe Schneidewind, Ernst Ulrich von Weizsäcker) o prevladavajućem neo-liberalnom duhu. U pojedinim aspektima referiraju se na tezu: «privredi slobodan put – kraj zaštiti okoliša». Prilozi govore jednostranosti u korist ekologije, o eficientnosti kao pomirenju ekonomije i ekologije, o zaštiti okoliša i blagostanja.

Četvrti dio «*Povijest ekološke politike*» sadrži četiri priloga (Kai F. Hünemörder, Joachim Wille, Gabriele Hanke i Michael Grimm). Za naše čitatelje su osobito zanimljivi prilozi o Stockholmskoj konferenciji kao početku novog ekološkog pokreta i kronologija Tsunamija.

I u petom i šestom dijelu Godišnjaka - «*Primjer, iskustva, ohrabrenja*» i

«*Tragovi*», prilozi govore o dobroj ekološkoj praksi i ekološkim proizvodima. U sedmom dijelu «*Predmislitelji*» nalaze se kratki osvrti na Henry Thoreaua, James Lovelocka i Erwin Chargaffa.

Deveti dio Godišnjaka «*Ekologija u brojevima*» dva su priloga. U prvom se referira (Ulrich Lorenz / Gertrude Penn-Bressel) o rezultatima ekološkog barometra (*DUX – Deutsche Umweltindex*) u kojemu se uspoređuju podaci za devet čimbenika (indikatora): klima, kvalitet zraka, voda, raznolikost vrsta, poljoprivreda, produktivnost sirovina, energija, mobilnost i tlo) s podacima o polaznom stanju 1990. i ciljanim (očekivanim) učincima (stanju) u 2010, odnosno 2015. i 2020. godini. U drugom prilogu o biološkoj raznolikosti (Peter Prokosch / Christoph Heinrich) navode se usporedni podaci za svijet iz kojih su vidljivi gubici.

Bibliografski podaci o člancima u dosadašnjih petnaest godina izlaženja Godišnjaka ekologije mogu se pročitati na internetu pod: [www.jahrbuch-oekologie.de](http://www.jahrbuch-oekologie.de).

Ivan Cifrić