



RELIGIOZNO ISKUSTVO – NEISTRAŽIVANA I/ILI NEISTRAŽIVA DIMENZIJA RELIGIJE I RELIGIOZNOSTI

Stipe TADIĆ
Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb
UDK: 316:2
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 14. 5. 1998.

Uz naročito naglašavanje složenosti, slojevitosti i fluidnosti religijsko-religioznoga fenomena, u članku se govori o pokušajima njegova posredna određivanja preko različitih dimenzija, odnosno traženja onih specifičnosti koje taj fenomen čine različitim od drugih društvenih fenomena. Taj je pak korak bitno određen teorijskim pristupom tom fenomenu. Stoga i pristup tom fenomenu zahtijeva ne samo analizu mnogih njegovih dimenzija nego i više različitih teorijskih pristupa. Višedimenzionalni pristupi fenomenu religije i religioznosti na empirijskom planu uglavnom se baziraju na različitim varijantama ili preinakama pet glavnih dimenzija koje su konstituirali Charles Y. Glock i Rodney Stark. U radu se posebno elaborira dimenzija religijsko-religioznoga iskustva. U suvremenim religijskim revivalima ta dimenzija zauzima središnje mjesto. Ona određuje cjelokupan život onih koji to iskustvo imaju. Stoga će i ta neistražena dimenzija u budućim istraživanjima, predpostavlja se, zauzeti središnje mjesto.

UVOD

Metodologijski problemi i metodološki pristupi fenomenu religije i religioznosti svakako su temeljno područje u sociologiji religije. U svojim počecima, naime, sociologija religije bila je više teorijska negoli empirijska znanost. Razumljivo je to ako se ima na umu činjenica da se i sociologija kao znanost razvila iz filozofije. No, u svojem daljnjem razvoju sociologija uopće, a i sociologija religije kao subdisciplina sociologije, sve više postaje empirijskom znanošću. Ubrzano je rastao broj empirijskih istraživanja, naročito u SAD-u i (Zapadnoj) Europi. Njihov je interes bio usredotočen uglavnom na vanjsku, manifestativnu, obrednu stranu religijsko-religioznog fenomena.

Naime, fenomen religije kao društvene činjenice i religioznosti (osobni, subjektivni stavovi vjernika!) isuviše je kompleksan, multidimenzionalan i slojevit, a da bi se precizno i decidirano moglo reći i definirati što su to religija i religioznost. S tim u svezi opravdano primjećuje Serge Bonnet: "Naše razlikovanje između termina religija, religioznost, vjera, vjerovanje, teologija proizlazi iz konfesionalne terminologije. Sumnjam da se tim riječima može dati znanstveni smisao u sociologiji i psihologiji". (Bonnet i sur., 1978., 30). S tog razloga iznimne složenosti fenomena i nemogućnosti njegove precizne (znanstvene) odredljivosti sociolozi najčešće pribjegavaju njegovu posrednom definiranju. Služe se pritom pomoćnim indikatorima ili različitim dimenzijama religioznosti. Postoji, dakle, u sociologiji religije izrazita težnja da se uspostavi određen broj dimenzija, odnosno relevantnih indikatora primjenjivih na što veći broj različitih religijskih i konfesionalnih sustava.

U počecima empirijskih socioreligijskih istraživanja maksimalno se istraživala jedna ili dvije dimenzije religije i religioznosti (posjet vjernika obredu i izvršavanje pojedinih crkvenih dužnosti – krštenje, pričest, vjenčanje, crkveni sprovod itd.). Danas se takva istraživanja preciznije određuju pojmom crkvenosti (*Kirchlichkeit*). Ovakva jednodimenzionalna, mahom sociografsko-deskriptivna istraživanja vrlo brzo su se pokazala nedostatnima i neprimjerena istraživanom fenomenu. Stoga je, primjećuje J. Jukić "u suvremenoj sociologiji s vremenom prevladalo uvjerenje da je bilo kakva jednodimenzionalna mjera religioznosti nužno nedovoljna, jer ako i nije lažna, iskrivljuje mnoge važne razlike između ljudi s obzirom na ono što smatraju da je religioznost i izražavaju svoju privrženost religijskoj grupi i njezinom ideološkom sustavu". (Jukić, 1991., 21). Kako bi se cjelovitije istražio fenomen religije i religioznosti u sociologiji religije, prešlo se, dakle, s jednodimenzionalnih na višedimenzionalna istraživanja.

I.

Višedimenzionalna istraživanja su ona koja fenomen religije i religioznosti tretiraju s više različitih gledišta a navlastito s gledišta strukture fenomena. Ključno pitanje na koje takva istraživanja žele dati odgovor jest kakav je društveni fenomen koji se istražuje. Razumljivo je da ovamo pripadaju sva istraživanja koja teže određivanju i opisivanju osnovnih dimenzija (atributa) istraživanog fenomena, odnosno religije i religioznosti. Takav pristup, ne bez razloga, u sociologiji S. M. Garr naziva objektivističkim modelom (1990., 13). Prvi korak ovakvog pristupa sastoji se u traženju osnovnih dimenzija, atributa religije i religioznosti, odnosno traženju onih specifičnosti koje taj fenomen čine različitim od drugih društvenih

fenomena. Taj je pak korak u bitnome određen teorijskim pristupom fenomenu. Suvremeni sociolozi religije danas su suglasni u tome da je fenomen isuviše složen, slojevit i fluidan, da zapravo traži ne samo analizu mnogih dimenzija, atributa i aspekata nego i više različitih teorijskih pristupa.

U višedimenzionalnom pristupu fenomenu religije i religioznosti, po mišljenju J. Jukića, najdalje su otišla dvojica američkih sociologa – M. B. King i R. A. Hunt. Oni, su pomoću faktorske analize odredili čak jedanaest načina na koje se može biti religiozan. Među tih jedanaest modela čine nam se najvažnijima priznavanje vjere, pobožnost, uključenje u crkvu, pohađanje obreda, organizacijska djelatnost, materijalna pomoć, poznavanje vjere, usmjerenost na religiju, religiozno ponašanje, svjedočenje i svijest o važnosti religije za život (Jukić, 1991., 21-22).

No, višedimenzionalni pristupi fenomenu religije i religioznosti na empirijskom planu uglavnom se oslanjaju na različitim varijantama ili preinakama pet glavnih dimenzija religioznosti koje su konstituirali Charles Y. Glock i Rodney Stark. Prema mnogobrojnim i različitim istraživanjima u Americi, od kojih navodimo empirijski verificirano mišljenje Hiltyja i Stockmana (1986.) "petodimenzionalno" istraživanje, uz to što nudi najbolju mogućnost interpretacije, zadovoljava i s konceptualnog i sa statističkog gledišta.

Prva dimenzija u ovom metodološkom konceptu je dimenzija jakosti vjerskog uvjerenja ispitanika, druga je dimenzija religioznog iskustva, treća religijske prakse, četvrta religijske spoznaje, odnosno religijskog znanja – koliko ljudi znaju o sadržaju svoje religije i peta dimenzija je dimenzija posljedica na moralni život ljudi, odnosno čimbenik utjecaja vjerskog uvjerenja na svakidašnji život čovjeka.

Ovih pet dimenzija religije i religioznosti implicira dosta precizno poimanje fenomena koji se razmatra kao kompleksan organiziran sustav važnih, temeljnih i primordijalnih ljudskih potreba. Na taj se način religija i religioznost pojavljuje kao manifestacija konkretnih oblika koji se znanstveno mogu razmatrati usredotočeni prema sudionicima religijsko-religioznog čina na osobnom, skupnom i kolektivnom planu. Jukić drži da je "teško zamisliti da postoji još neki način na koji se može biti religiozan, barem što se tiče kršćanstva i njemu sličnih religija" (Jukić, 1991., 12). Ovih pet dimenzija zapravo čine prostor ili područje religioznosti. Rezultati svakog od pojedinih istraživanja pokazuju koji su čimbenici, odnosno dimenzije temeljne, fundamentalne naravi a koje su pak popratne, sekundarne naravi. Posljednje je u nekim istraživanjima moguće i izostaviti.

Spomenimo još i činjenicu, koju je Glock u suradnji sa Starkom kasnije razradio, da su čimbenici, odnosno dimenzi-

je religioznosti relativno nezavisne, autonomne jedna od druge. Potencijalno važnija ovisnost postoji između vjerovanja, iskustva i osobnih moralnih posljedica. Jedini ispravan put u spoznavanju ovih pojedinačnih religioznih dimenzija, odnosno čimbenika religioznosti je multiteorijski i višedimenzionalni pristup. Dakle, pluridimenzionalnost ne uključuje samo to da se fenomen religije i religioznosti mora istraživati sa svih različitih aspekata nego i to da se za svaki pojedini aspekt samo sociološki pristup ne može držati dostatnim. Stoga je uz višedimenzionalan pristup ovom slojevitom fenomenu potrebno i interdisciplinarno istraživanje. Podrobnije ćemo se, međutim, osvrnuti na dimenziju religijsko-religioznog iskustva, jer je ona u suvremenim religijskim revivalima, i u religijskim i u eklezijalnim pokretima zadobila središnje značenje.

II.

U sociološkim istraživanjima i studijama suvremenih društvenih znanosti o religiji ova je dimenzija religioznosti, može se slobodno reći, neistražena i zapostavljena. Zacijelo ne zbog toga što iskustvena dimenzija kao takva ne bi zanimala istraživače nego zbog svoje iznimne metodološke kompleksnosti i neuhvatljivosti. Naime, gotovo je nemoguće metodološki konstituirati relevantan kriterij religioznog iskustva. Ništa manje nije teško odrediti i sam pojam religioznog iskustva.

Sam pojam iskustva, čak i bez iznimno složenog fenomena i atributa religiozno(g), je mnogoznačan i nema značenjske jedinstvenosti.¹ Pojam iskustva je više temeljna riječ za razumijevanje onoga što se u subjektu događa negoli jasan i precizan pojam o tom događanju (Mieth, 1978., 160). Pojam iskustvo ima širi opseg od znanja. Sve što se znade ne mora se i iskusiti. Ono je šire i od pojma doživljaja (*Erlebnis*) jer se temelji na mnogim doživljajima. Recimo nadalje da je iskustvo uvijek "moje", "tvoje", "njegovo", dakle, osobno, subjektivno. Znanje je pak neosobno i objektivno. Iskustvo je djelatno, aktivno, znanje to ne mora biti. Nešto se stvarno "može primiti na znanje" i znati, a da nema nikakva utjecaja na osobni život čovjeka. Iskustvo pak (religiozno!) snažno osobno određuje osjećaje, reagiranja, način življenja, razmišljanja i djelovanja. Dakle, cjelovit život.

Hrvatska riječ iskustvo već etimološki znači da se spoznaja dobiva iz kušanja. Njemački izraz "Er-fahrung" – iskustvo svakako je terminološki i kontekstualno vezan uz glagol (*fahren*) – voziti, a znači zapravo spoznaju stečenu (vožnjom) putovanjem kroz život. čovjek na putovanju (kroz život) skuplja dojmove – stječe iskustvo. Romanski pak jezici za termin iskustvo upotrebljavaju riječ "ex-periri", a ima gotovo isključivo značenje kao i naša hrvatska riječ – nešto iz kušanja dobiti.²

Ne možemo u ovom radu ulaziti u širinu problematike koju poimanje i značenje dimenzije religioznog iskustva sa

sobom nosi, ali možemo barem opisno definirati ovu dimenziju kao postojanje bliskog osjećaja kontakta između pojedinca (vjernika) i jedne nadnaravne sile. Teolog Tomislav Ivančić, izvrstan poznavatelj novih religijskih pokreta, sekta i novih eklezijalnih gibanja i pokreta u Crkvi, religiozno iskustvo određuje kao "ono koje biće čovjeka u temelju korjenito zahvaća. Čovjek tada doživljuje svoj odgovor Bogu ili svoje odbijanje odgovora. U tom iskustvu čovjek doživljava metafizičko, etičko i egzistencijalno iskustvo bitka i egzistencije kao svjedočenje Boga za njegovu objavu. Religioznom iskustvu pripada iskustvo nadnaravnog života koji se očituje u molitvi, karitasu, primanju sakramenata i moralnom životu. U to ulazi i unutarnje iskustvo krivnje, kajanja, radosti, mira, sabranosti, suhoće, neutješivosti i straha." (Ivančić, 1990., 164).

No, pojam koji je najčešće u uporabi prilikom religiozskog određivanja religioznog iskustva je pojam "svetoga".³ Prema svetome, vidi se iz prethodnih određenja, čovjek može doživljavati ambivalentna pa i potpuno suprotna čuvstva. Sociolozi uglavnom navode *fastinans* i *tremens* te činjenicu da je sveto "radikalno drukčije" (*etwas ganz anders!*), (Otto, 1926.; Acquaviva – Pace, 1994., 92). Recimo i to da "nema svetoga po sebi" nego da svaki sadržaj i forma naravnoga svijeta može postati tajno ("šifrirano") pismo sakralnoga, svetoga, transcendentnoga. Na taj način svaki sadržaj i forma mogu pripadati religioznom pojavnom svijetu bilo makrokozmičkog ili zemaljskog prostora te tako postaju svetima – primjerice: rijeke, mora, gajevi, spilje i brda, razne vrste kamenja i stabala, biljaka i životinja, slike bogova i fetiša kao i pojedina vremenska razdoblja koja se posvećuju religioznim slavljinama itd.

No, vratimo se dimenziji religioznog iskustva. Mnogi istraživači ovog fenomena misle kako ono u životu pojedinca može izbiti i u određenom trenutku prouzročiti strukturalno složene stavove i ponašanja. Fenomen obraćenja, naime, poznat je u svim religijskim sustavima.

Etimološki najbliži izraz pojmu "sveto" u latinskom jeziku, odakle većina europskih jezika vuče korijen, jest riječ *sacer*⁴ koja, međutim, nije jednoznačna nego, uz mnoga analogna, ima i dva posve suprotna značenja: sveto, ono što je posvećeno bogovima i istodobno nešto što je (podzemnom božanstvu posvećeno!) osuđeno na propast, smrt i izaziva užas i strah. Ono pak što je posvećeno bogovima određeno je i za žrtvovanje, a ono što se žrtvuje (obično životinja u starim religijama) to se i ubija. Izraz "posvećivati" (činiti nešto svetim) u uskoj je svezi sa žrtvovanjem. Žrtvovanje (*sacrificium*) pak je usko povezano s onim tko prinosi žrtvu – žrtvovateljem, svećenikom (*sacer + dosom*) (Tadić, 1993., 41). Potražimo li primjere toj strukturalnoj ambivalentnosti i suprotnosti značenja, lako ćemo ih zapaziti u svim religijskim sustavima kao i u svim velikim svjetskim religijama.

Prema mišljenju nekih sociologa, E. Durkheima i cijele francuske funkcionalističke škole (Novaković, 1988.) sveto je samo društvo ili pak oblik samoga društva. Prema mišljenju te škole društvo nije puki zbroj pojedinaca nego iskonska, primarna zbiljnost nadređena pojedincu koja mu nameće dužnosti i obveze, a određena je ponajprije kolektivnom svijesću. Integracija društva moguća je samo na substratu svetoga, što je i najvećim čimbenikom kolektivnog identiteta. Bez svetoga u temeljima zajedništvo bi se brzo razgradilo i raspalo. Durkheima, dakle, zanima samo funkcija svetoga koju ono ima u društvu, ali ne i sadržaj svetoga u religiji. Jukić, stoga, primjećuje: "Tko se isključivo ograniči na funkcioniranje svetoga taj mora neizbježno zaboraviti na sadržaj religije. A je li to onda uopće još religija ili možda nešto sasvim drugo i različito?"⁵

Talijanski pak sociolog Franco Ferraroti tvrdi da je sveto: "kolektivno vjerovanje u meta-socijalnom smislu, uzvišeni izraz meta-utilitarne potrebe za solidarnošću i zajedništvom unutar loše stvarnosti" (prema: Acquaviva – Pace, 1994., 94).

Veliki poznavatelj ljudske duše i fenomena religioznosti C. G. Jung o religioznom iskustvu kaže: "Za empiričara sastoji se religiozno iskustvo u nekom posebnom duševnom stanju. Želimo li nešto saznati što znači religiozno iskustvo za one koji ga imaju, onda danas imamo sve mogućnosti da proučavamo svaki njegov zamislivi oblik. I ako ono uopće ima neko značenje, *onda ono znači sve za one koji ga imaju*. To je u svakom slučaju neizbježni zaključak do kojega dolazimo pri brižljivom proučavanju dokaznih predmeta. Mogli bismo, štoviše definirati religiozno iskustvo kao ono iskustvo koje je okarakterizirano najvišim vrednovanjem, potpuno, bez obzira na to što su njegovi sadržaji." (Jung, 4, 66).

Iskustvo svetoga, koje znači sve onima koji ga imaju, može prouzročiti heterogene stavove, različite modalitete i prakse te odnose prema svetome koji se (shematski) mogu ovako pokazati:

a) Sveto je bitno (sve je ostalo nebitno, kontingentno, nenužno); kozmičko jedinstvo, nepravljenje nikakvih razlika među ljudima.

b) Poistovjećivanje s bitnom (božanskom) snagom i vjerovanje da se i sam može postati "iskrom" božanskoga (karizma) i biti "upotrijebljen" čak i za ovozemaljske ili profane ciljeve. (Dakle magijsko-čarolijsko-sakralna koncepcija).

c) Poriv mističnom sjedinjenju (sa svetim i moćnim), a to onda implicira bijeg od svijeta (*fuga mundi!*). No, bijeg od svijeta nije sam sebi svrhom, nego se teži oslobođenju (od) tijela, religioznom preporođenju ili obraćenju.

d) Transcendentnost svetoga. Područje imanentnoga (ljudskoga i prirodnoga) jasno je razgraničeno od božanskoga, ali ne odrješito, radikalno razdvojeno od njega. Transcen-

dentno, božansko i sveto čine obzor konačnog smisla postojećeg poretka.

Prema onome što smo dosada rekli o religioznom iskustvu i unatoč činjenici da je je to suviše "neuhvatljiv" unutarnji osobni proces, a ne stanje koje bi se moglo diskurzivno zahvatiti i definirati, možemo ipak iznijeti neke smjernice pomoću kojih je moguće, izravnim i neizravnim pokazateljima, prepoznati (autentično) religiozno iskustvo.

a) *Izravni pokazatelji religioznoga iskustva*

Osobno, subjektivno iskustvo neke nadmoćne sile. To pak iskustvo prate osjećaji: mir, radost, prosvjetljenje, jakost ili pak osjećaji potpuno suprotni njima; strah, nemoć, tajanstvenost, ... Na praktičnom planu to iskustvo unosi promjene u osobnom čuvstvenom životu, promjenu osobnog vrijednosnog sustava, osjećaje sreće, radosti i osobnog unutar-njeg mira.

b) *Neizravni pokazatelji religioznog iskustva*

Slični osjećaji i analogno iskustvo ne zahvaćaju čovjeka samo na planu religioznog života nego i na ostalim područjima života: ljubavi, strpljivosti i uopće cjelovitog (nad)naravnog života te iskustvo sublimiranog i moćnog u prirodi i na planu umjetnosti. (Acquaviva, 1994., 94-98).

III.

Vratimo li se, međutim, uvijek aktualnoj metodološkoj problematici mjerenja religioznog iskustva, možemo ustvrditi da je ona uvjetovana i bitnom nedorečenošću u definiranju religioznog iskustva. Lako je, naime, utvrditi koliko puta na dan dotični vjernik moli i koliko vremena provodi u molitvi, ali kako (objektivno) utvrditi sabranost ili rastresenost u molitvi, što su njezini konstitutivni, odnosno nedjeljivi elementi. Očigledna je, dakle, nedostatnost metodološkog modela pri mjerenju ovog fenomena. O religioznom iskustvu, "pomaku milosti u srcu", kako se simbolično izražavaju oni kojima je ono primarno i jedino važno, kvantitativne metode istraživanja nemaju što bitno reći.

Stoga je ova ključna dimenzija religioznosti dugo bila zanemarivana⁶. Ipak, unatoč manjkavostima istraživačkog aparata, kad je riječ o religioznom iskustvu, posljednjih se godina, u svijetu ali ne i u nas, bilježi porast pojedinačnih istraživanja mističnoga religioznog iskustva. Zbog njegove velike vezanosti uz psihičko, tih su se istraživanja u SAD-u uglavnom prihvatili psiholozi religije. Postoje, međutim, i u religioznim mističnim iskustvima neke opće značajke i obilježja. Kad ih ne bi bilo, (sociološkijska) znanost bi se morala zadovoljiti metodom istraživanja pojedinačnih slučajeva.

Za istraživanje religioznog iskustva, kao mjerne instrumente, religiolozi najčešće upotrebljavaju ljestvice kojima odre-

đuju tip emocija koju iskustvo (doživljaj!) svetoga potiče ili uzrokuje. Najčešće se služe nominalnim varijablama koje klasificiraju definicije (ili attribute) koje oni koji su "nešto posve drugo doživjeli" toj stvarnosti pridaju i pripisuju. Nadalje, analogne varijable omogućavaju istraživačima da utvrde jesu li emocije i iskustva pojedinaca koji imaju određeno iskustvo istovjetna, samo slična ili potpuno različita.⁷ Štoviše, kontekstualne varijable pokušavaju precizirati prostorna i vremenska okružja u kojima pojedinac tvrdi da doživljava ili da je doživio sveto: u odnošaju na vrijeme, životni ciklus, mjesto, prirodne i atmosferske (ne)prilike⁸ i tome slično. Pokušavajući detektirati različitosti religioznog iskustva u svom već klasičnom djelu William James nastoji odrediti pojmove i navodi četiri temeljne značajke religijsko-religioznog iskustva, odnosno mističnoga: *neizrecivost, spoznajnu vrijednost, prolaznost i pasivnost* (James, 1990., 259).

a) Onaj tko je doživio (autentično) religiozno iskustvo nema primjerenih riječi kojima bi mogao izreći taj doživljaj. Naime, onome tko to nije doživio ne može se opisati kvalitetu i ushit toga doživljaja. U takvu doživljaju "zahvaćena" je ili "obuzeta" cjelovita osoba.

b) Budući pak da se vrijednost i kvaliteta toga doživljaja ne mogu izreći riječima, proizlazi da ga se mora neposredno doživjeti, odnosno iskusiti. Oni koji ga nisu doživjeli odnose se prema onomu koji ga je doživio na potpuno neprimjeren način. Spoznajna vrijednost toga iskustva doima se kao uvid u dubinu istine: "otvorile su mi se oči". To su prosvjetljenja, otkrića puna značenja i važnosti. Ona su ujedno i norme ponašanja za budući život: "ništa više neću raditi kao ranije".

c) Takva su stanja relativno kratkotrajna, ali upečatljiva. "U trenutku se doživi vječnost". U naknadnom sjećanju nemoguće ih je potpuno rekonstruirati ili pak u budućnosti voljom prisilno dobiti. Od tih trenutaka i/ili za te trenutke onaj koji ih je doživio – živi.

d) U takvu doživljaju, unatoč vlastitoj poniznosti, osoba nije "objekt" događanja, iako osjeća "obuzetost" nekom višom silom.

Ta četiri aspekta jedinstvenoga religioznog doživljaja ujedno su i substrat religioznog iskustva koje stubokom može promijeniti čovjekov život.

Religiozno se iskustvo, dakle, istraživačima nadaje kao skup niza elemenata koji se mogu evidentirati kao indikatori vjerovanja u nadnaravne sile ili moć i mogućnost doživljavanja iskustva (komunikacije!) s tim (transcendentnim) silama.

Charles Glock drži da dimenzija religioznog iskustva implicira osjećaje, percepciju i osjet(il)no iskustvo u smislu uspostavljanja neke vrste komunikacije s Bogom, s njegovom esencijom, s konačnom, posljednjom realnošću i transcen-

dentnim autoritetom. Ovu dimenziju Fukuyama i Lenski nazivaju pobožnošću, što nam se nikako ne čini identičnim. Čovjek, naime, može vjerovati u Boga, moliti se i biti pobožan, a da nikad ne doživi (autentično) vjerničko iskustvo. Primjer za to su svi oni (tradicionalni) vjernici koji svoj religiozni život žive iz vjerskog iskustva prošlih naraštaja. Njihovo je (vlastito) vjersko iskustvo tako rekuć "iz druge ruke". U takvim se primjerima, *sensu stricto*, i ne može govoriti o živoj i dinamičnoj religioznosti, nego o pukom pripadanju nekoj religijskoj instituciji lišenoj svake religiozne fasciniranosti, a sudjelovanje u obredima samo je izvršavanje dužnosti.

Lenski pak (1961.) dimenziju religioznog iskustva određuje kao orijentaciju čiji je naglasak na važnosti privatnosti, odnosno osobne pripadnosti Bogu.

Točno je, naime, da je religiozno iskustvo osobno, pojedinačno, subjektivno, ali oni koji ga imaju tvrde da im se nikad ne daje (to je ponajprije dar!) zbog samog iskustva, nego zbog svjedočenja vjere drugima. U svojem doživljaju religiozno iskustvo je osobno, privatno i subjektivno, dok je njegova "funkcija", odnosno njegovo "svjedočenje" namijenjeno drugima.

Fukuyama (1961.) tvrdi da je ova dimenzija najprije vezana uz osjećaje i iskustvo negoli uz znanje, praksu i vjeronjanje. Za njega su religiozni osjećaji pretpostavljeni uvjerenjima i postavkama. Doista je teško u religioznom iskustvu odvojiti pojedine oblike i decidirano reći što je primarne, a što sekundarne naravi. Čini se ipak da bi religiozno iskustvo moglo najprimjerenije biti opisano terminima koje najčešće upotrebljavaju oni koji ga imaju, a to su: susret (koji zahvaća cjelovitu osobu!) s transcendentnim, onostranim bićem "face o face" i (o)svjedočenje (religioznoga iskustva) drugima.

IV.

Ono što je očigledno kod svih istraživanja religijskog fenomena provedenih na našim prostorima jest evidentan nedostatak istraživanja iskustvene dimenzije religije i religioznosti. U (jugoslavenskoj) marksističkoj sociologiji religije, naime, težišta (empirijskih) istraživanja bila su usmjerena na ono što religija čini u društvu ("objektivne" činjenice religijskog života, religijske forme), a ne ono što ona znači za pojedinca (sadržaj unutarnjeg religijskoga iskustva)! (Marinović-Bobinac, 1994., 176). Pristup u kojemu dominira istraživanje oblika umjesto sadržaja u metodologiji je poznat kao formalistički pristup, a služi se kvantitativnim metodama anketiranja, statistike, promatranja vanjskog ponašanja, analizom sadržaja tiska i sl. Takav pak pristup potpuno je neprimjeren istraživanju suvremene, postmoderne religije i religioznosti novih eklezijalnih pokreta, novih religijskih pokreta i "malih vjerskih zajednica", odnosno sekta.

Za istraživanje tih religijskih zajednica, u kojima ključno mjesto pripada dimenziji sadržaja religioznog iskustva, Esad Ćimić uz dubinski intervju, preporučuje: projektivne tehnike, analizu dnevnika, biografiju, raznovrsna svjedočenja, analizu pojedinačnog slučaja u dužem vremenskom razdoblju, otvorene razgovore, skaliranje stavova, samopromatranje ... (Ćimić, 1991., 141).

Religiozno iskustvo, naime, u tolikoj mjeri zahvaća cjelokupnu čovjekovu egzistenciju da od onoga koji ga ima traži doista radikalne odgovore: odaziv ili oglušivanje o poziv, za ili protiv, da ili ne, pristajanje ili odbijanje. Indiferentan se na tako važan doživljaj jednostavno ne može ostati. Iskustvena, osobna, življena religioznost je suviše intimna, osobna i suptilna kategorija koja višestruko prožima najdublje slojeve ljudskoga bića, a da bi mogla biti primjereno mjerljiva uobičajenim (kvantitativnim) sociologijskim metodama (primjerice anketom). Stoga, opravdano primjećuje B. Wilson (1982., 22-31), empirijske metode istraživanja ne pridonose mnogo razumijevanju tako složenog objekta istraživanja kao što je čovjekova religioznost. Zato je i teško biti objektivan i potpuno "znanstven" u pitanjima temeljnih ljudskih opredjeljenja kao što je religioznost. Religija i poglavito religioznost je uistinu vrlo suptilan, isuviše osjetljiv fenomen, a da bi ga se primjereno moglo zahvatiti diskurzivnom spoznajom ili "pozitivnim tehnikama" istraživanja.

Empirijske tehnike ispitivanja crkvene, tradicionalne i, uvjetno rečeno, konvencionalne religioznosti, kako smo već rekli, posve su neprimjerene istraživanju postmoderne religioznosti novih eklezijalnih pokreta i izvancrkvene religioznosti. Držeći da je vrijeme sociologije crkvene religije i vjerskih institucija prošlo, J. Jukić se zalaže za sociologiju religije kao "fenomenologiju općeg iskustva svetoga" (Jukić, 1991., 23).⁹ A ono je već davno prešlo granice tradicionalnih religijskih institucija.

ZAKLJUČNE NAPOMENE

Religija i religioznost isuviše su složeni fenomeni, a da bi se primjereno mogli istraživati samo s jednog teorijskog zrenika i samo kvantitativnim metodama istraživanja. To *a fortiori* vrijedi za istraživanje suvremene postmoderne religije i religioznosti u novim religijskim i eklezijalnim pokretima koji u svojem religijskom životu daju središnju važnost dimenziji religioznoga iskustva. Ako je pak religiozno iskustvo na prvom mjestu i prije svega, važnije od vjerovanja, onda je važnost religijskih institucija u najboljem slučaju sekundarne važnosti, ako ne i suvišna. Stoga je i jedno od temeljnih obilježja suvremene postmoderne religije i religioznosti njezin a(nti)-institucionalizam.

Pretpostavljamo da će se buduća socioreligijska istraživanja podrobnije baviti odnosom tradicionalne crkvene religije (kao društvene činjenice) i religioznosti kao osobnog, življenog i dinamičnog vjerničkog iskustva.

Određenje i definicija religije i religioznosti nije nimalo lagan posao i uvelike je ovisan o uporabljenoj metodi. Naime, svaka znanstvena disciplina različito određuje pojam i značenje religije: filozofija, teologija, sociologija, psihologija, povijest... I svaka obično pretendira na pravo cjelovitog određenja religije. Treba reći da je stoga fenomenu religije i religioznosti, želi li se imati barem donekle cjelovit uvid, potreban i multidisciplinarni pristup.

Zbog teškoće određivanja fenomena religije i religioznosti religiozolozi, najčešće pribjegavaju modelu njegova posredna određivanja. Naveli smo jedan takav model posrednog definiranja (Glocka i Starka) preko pet glavnih dimenzija istraživanog fenomena. Pozornost smo obratili samo na dimenziju religioznog iskustva, jer ta dimenzija doista zauzima središnje mjesto i značenje u suvremenim religijskim revivalima religijskih i eklezijalnih pokreta. Na suvremenoj religijskoj sceni ta dimenzija već nekoliko desetljeća zauzima središnje mjesto. Ona je, međutim, zbog svoje fluidnosti i neuhvatljivosti, budući da je proces a ne statičnost, ujedno i *via crucis* svakog istraživanja.

U promijenjenim društvenim okolnostima došlo je i do promjena u samoj religijskoj situaciji, a time i u sociologiji religije do traženja novih teorijskih koncepata i primjerenijih metodologijskih tehnika istraživanja. Naime, klasični teorijski okviri univerzalističkog tipa sve više ustupaju mjesto novim teorijskim konceptima koji niti ne plediraju na univerzalnost i cjelovito zahvaćanje religijskoga fenomena. Naravno da se time ne želi reći kako klasični teorijski koncepti više nisu relevantni za istraživanje fenomena religije i religioznosti, nego da se novi tip religioznosti koji se javlja u novim eklezijalnim pokretima, a koji je obilježen traženjem neposrednog vjerničkog iskustvenog doživljaja (*face to face*) i u kojemu dimenzija subjektivnog religioznog iskustva ima središnje značenje otvara čovjeku slutnju o Apsolutno Drugom te da u takvim istraživanjima klasični interpretativni okviri trebaju biti puno fleksibilniji, kao i sam religijsko-religiozni fenomen. Religija i religioznost u suvremenim religijskim revivalima više se očituju fluidnošću, neodređenošću i osjećajnošću, negoli jasnim i artikuliranim sustavom vjerovanja određene religijske institucije.

Navodimo ovo zato da bismo ukazali na aktualnost produbljanja dimenzija religioznosti i proširivanja njihova interpretativnog koncepta. Dimenzija religioznog iskustva koja se toliko akceptira u novim eklezijalnim i religijskim pokreti-

BILJEŠKE

ma, u novim društvenim okolnostima koje generiraju i promjene religijsko-religiozne situacije zasigurno će u budućim istraživanjima zadobiti središnju važnost. Predpostavljamo, naime, da će se u (post)modernom društvu teško moći biti religioznim bez osobnog vjerničkog iskustva te da su vremena kad se moglo biti vjernikom iz kulturoloških i socijetalnih razloga pripadanja religijskoj instituciji definitivno prošla.

¹ Značenjska jedinstvenost (*Spracheinheit*) znači da za sve predstavnike neke govorne zajednice vrijedi ista veza između označitelja i označenoga. Očigledno to nije slučaj u hrvatskom jeziku s poimanjem (religioznog) iskustva.

² Možemo, govoreći generalno, reći da se iskustvo s obzirom na objekt dobiva na tri načina. Prvo kao iskustvo u nekom osobnom doživljaju, drugo kao iskustvo stečeno u eksperimentiranju (kušanju) i treće kao iskustvo stečeno u svagdašnjem životu. U tom smislu autori (Mauroux, 1952., 24) govore o empirijskom, eksperimentalnom i eksperencijalnom iskustvu.

³ O poimanju i vrlo različitim značenjima, "licima i maskama" svetoga opširno vidjeti: J. Jukić, 1997., 30-65.

⁴ Novija istraživanja govore da latinske riječi *sacer* i *sanctus* dolaze od glagola *sancire* a znači posvetiti, učiniti nepovredljivim, nepromjenljivo postaviti, potvrditi, odrediti; prepoznati, priznati. (Filoramo, 1993., 366).

⁵ Razumljivo je, dakle, da se samo funkcija svetoga na taj način može iz religije preseliti na posve druga područja svjetovnosti: ideologiju, šport, šou-biznis, mas-medije, ..., ali to nije predmetom ovih refleksija.

⁶ Izbjegavanje istraživanja dimenzije religioznog iskustva kao konstitutivnog elementa fenomena religije i religioznosti Jakov Jukić (1976., 15) drži jednim od ozbiljnih nedostataka sociologije religije.

⁷ Kako je već spomenuto, prema doživljaju "Svetoga" se mogu osjetiti posve suprotna čuvstva: *fastinans* i *tremens*. Mircea Eliade u "Morfologiji Svetoga" kaže da su različiti doživljaji Svetoga uzrokom kasnijih opredjeljenja ljudi za teizam ili ateizam. Različiti oblici teizma su rezultat pozitivnih doživljaja Svetoga kao "fastinans" – Boga divljenja, dok su mnogobrojne i različite forme ateizma učinak pokušaja da se čovjek zaštiti od "Boga straha doživljenog u dominantnom osjećaju "tremensa".

⁸ Zanimljiv primjer za atmosferske (ne)prilike i doživljaj Svetoga nalazi se u Bibliji, a vrlo se često navodi u novim eklezijalnim pokretima. Uzet je iz Knjige kraljeva (19. 11-14) a govori o iskustvu Boga starozavjetnog proroka Ilije: "Glas mu reče: "Iziđi i stani u goru pred Jahvom. Evo Jahve upravo prolazi." Pred Jahvom je bio silan vihor, tako snažan da je drobio brda i lomio hridi, ali Jahve nije bio u olujnom vihoru; poslije olujnog vihora bio je potres, ali Jahve nije bio u potresu; a poslije potresa bio je oganj, ali Jahve nije bio u ognju; poslije ognja šapat laganog i blagog lahora. Kad je to čuo Ilija, zakri lice plaštem, iziđe i stade na ulazu u pećinu..." Poruka je, dakle, da se Bo-

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 7 (1998),
BR. 3 (35),
STR. 359-373

TADIĆ, S.:
RELIGIOZNO
ISKUSTVO...

ga ne doživljava ni u "silnu vihoru", ni u "potresu", niti u "ognju", nego u "šaptu laganog i blagog lahora". Uostalom, simbolički govor Biblije puno je rječitiji i sadržajniji nego što bi ga se moglo diskurzivnom metodom racionalno "protumačiti".

⁹ Primjenom metoda empirijske sociologije religije otkrivaju se samo one reakcije ispitanih vjernika koje su već prije standardizirane u upitnicima (to znači da je u načinu oblikovanja i izboru metoda sadržana implicitna definicija onoga što mora biti držano kao vjera (stoga pogrešan odgovor u anketi ne predstavlja još znak odsutnosti vjere, jednako kao što točan odgovor ne jamči autentičnost u vjeri). To stavlja sociologiju pred procijep: ili vrijede formulacije upitnika koje su obrađene na jedan od službenih crkvenih jezika (onaj teologa i katekizama) čime se izlažemo opasnosti da nikad ne otkrijemo pravi sadržaj svijesti vjere ispitanika, ili je nužno da se poslužimo nehotičnim i samoniklim jezikom ispitanika u kojem će slučaju odgovori na teološkom planu izgubiti svako značenje i praktičnu upotrebljivost jer nisu jednoznačni. Nemoguće će biti otkriti, današnjim metodama empirijske sociologije, nazočnost novih i nepredviđenih oblika religioznosti u Crkvi i izvan nje. Ako ne uspiju prijeći u jezične i obredne norme hijerarhije – u priznatu znakovitost – teško će bilo koji od osobno doživljenih zamišljaja vjere biti uopće provjeren i potvrđen u dimenziji društvenosti (Jukić, 1991., 24).

LITERATURA

- Acquaviva, Sabino (1966.), *Leclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano.
- Bonnet, Serge; Grgec, Radovan; Vereš, Tomo (1978.), *Neoklerikalizam i pučki katolicizam*, Zagreb, HKD Sv. ćirila i Metoda.
- Čimić, Esad (1991.), *Metodologijski doseg istraživanja unutar sociologije religije u Hrvatskoj*, Zagreb, IDIS.
- Eliade, Mircea (1974.), *Le sacré et le profane*, Paris.
- Filoramo, Giovanni (1994.), *Le vie del sacro, Modernità e religione*, Torino.
- Fukuyama, Yoshio (1961.), The major dimension of church membership. *Review of Religious Research* 2:154-161.
- Garr, S. M. (1984.) *The Rhetoric of professionalism: The professional of Pharmacists*, Bloomington, Indiana University.
- Glock, Y. Charles; Stark, Rodney (1974.) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley, University of California Press.
- Hilty, Dale M., and Sue J. Stockman (1986.), A Covariance structure analysis of the DeJong, Faulkner and Warland religious involvement model, *Journal for the Scientific Study of Religion* 25 (4): 483-493.
- Iung, Carl, Gustav (1974.), *Sämtliche Werke*, Tübingen.
- Ivančić, Tomislav (1990.) *Kršćanstvo u traganju za identitetom*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Jukić, Jakov (1973.), *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov (1991.), *Budućnost religije*, Split, Matica hrvatska.
- Jukić, Jakov (1997.), *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Lenski, Gerhard E. (1961.), *The Religious Factor*. Garden City, New York, Doubleday.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 7 (1998),
BR. 3 (35),
STR. 359-373

TADIĆ, S.:
RELIGIOZNO
ISKUSTVO...

Marinović-Bobinac, Ankica (1994.), *Zanemarena religioznost, u Sociološki ogleđi*, Zagreb, IDIS.

Mieth, D. (1978.), *Nach einer Bestimmung des Begriffs "Ervahrung: Was ist Erfahrung?", Concilium*, 3/1978, 160.

Mouroux, Jean (1952.), *L'experience chretienne, Introduction a une theologie*, Paris, Cerf.

Mühlen, Heribert (1980.), *Uvođenje u osnovno kršćansko iskustvo*, Zagreb, Mali tečaj – Kursiljo.

Mühlen, Heribert (1990.), *Neue mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeuignis*, Freiburg – Basel – Wien, Hermagoras.

Novaković, Dragutin (1988.), *Božanstvenost društva, Sociologija religije Emilea Durkheima i francuske sociološke škole*, Zagreb, Radna zajednica republičke konferencije saveza socijalističke omladine Hrvatske.

Otto, Rudolf (1971.), *Das Heilige, Ueber das irrationale in der Idee das Goettlichen und sein Verhaeltnis zum Rationalen*, Muenchen.

Tadić, Stipe (1993.), *Službenici Svetoga*, Zagreb, Školske novine.

Wilson, Brayan (1982.), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, New York, Oxford University Press.

Religious Experience – The Unresearched or/and Unresearchable Dimension of Religion and Religiosity

Stipe TADIĆ
Institute for Social Sciences Ivo Pilar, Zagreb

In addition to stressing the complexity and fluidity of the religious-religiose phenomenon, the article considers attempts to define it indirectly through various dimensions, i. e. searching for those specific features which distinguish it from other social phenomena. This step, in turn, is determined by the theoretical approach to that phenomenon. Therefore, the approach to the latter requires not only the analysis of its numerous dimensions, but also several different theoretical approaches. The multidimensional approaches to the phenomenon of religion and religiosity on the empirical level are mostly based on different variants or modifications of five main dimensions constituted by Charles Y. Glock and Rodney Stark. The article specially elaborates the dimension of religious-religiose experience. In contemporary religious revivals this dimension is of central importance determining the complete lives of those who have had that experience. This unresearched dimension will thus be the focus of future research as well.

DRUŠ. ISTRAŽ. ZAGREB
GOD. 7 (1998),
BR. 3 (35),
STR. 359-373

TADIĆ, S.:
RELIGIOZNO
ISKUSTVO...

Die Erfahrung des Religiösen – eine unerforschte und/oder unerforschbare Dimension von Religion und Religiosität

Stipe TADIĆ
Ivo-Pilar-Institut für Gesellschaftswissenschaften, Zagreb

Unter ausdrücklichem Verweis auf Komplexität, Vielschichtigkeit und Fluidität des Phänomens der Religion und des Religiösen bespricht dieser Artikel die Versuche, dieses Phänomen mittelbar zu definieren, d.h. über verschiedene Dimensionen bzw. über die Ermittlung jener Spezifika, die es von anderen gesellschaftlichen Erscheinungen unterscheiden. Nun ist aber ein solches Vorgehen wesentlich durch eine theoretische Zugangsweise determiniert, und das heißt, daß auch der Zugang zu besagter Erscheinung nicht nur eine Analyse ihrer zahlreichen Dimensionen erfordert, sondern auch mehrere theoretische Ansätze. Mehrdimensionale Ansätze zum Phänomen der Religion und der Religiosität auf dem empirischen Plan gründen sich überwiegend auf verschiedenen Varianten oder Abwandlungen der fünf Hauptdimensionen, die Charles Y. Glock und Rodney Stark festgelegt haben. Der Artikel elaboriert insbesondere die Dimension, welche die Erfahrung der Religion bzw. des Religiösen darstellt. In zeitgenössischen religiösen Revivals nimmt gerade diese Dimension eine zentrale Stellung ein. Sie bestimmt das gesamte Leben jener, die diese Erfahrung machen. Es ist daher anzunehmen, daß diese noch unerforschte Dimension der Hauptgegenstand zukünftiger Untersuchungen sein wird.