
UDK 316.74:2
Izvorni znanstveni članak
Primljen 22. V. 2012.

IRENA MUSA
Filozofski fakultet u Mostaru
musa.irena@gmail.com

SOCIOLOŠKI PRISTUPI RELIGIJI I RELIGIJSKOMU IDENTITETU

Sažetak

Arheološki ostatci i pisani dokumenti govore kako su sva poznata ljudska društva imala religiju. Naravno, nije riječ o jednoj religiji; ona se javlja u različitim oblicima. Proučavanju ove općeljudske pojave pristupa se na različite načine. U ovome radu govori se o znanstvenome pristupu religiji i religijskomu identitetu u doba modernosti i u eri globalizacije. Pitanje je kamo idu religije na početku XXI. stoljeća, što religija i religijski identiteti znače današnjemu svijetu i što suvremeno društvo drži na okupu.

Ključne riječi: religija, religijski identitet, sociološke teorije, uloge religije, tradicija, religija čovječanstva, sekularizacija, sekularizam

Uvod

Najstarija društva o kojima uopće nešto znamo, a o čijem postojanju govore samo arheološki ostatci, ti nijemi svjedoci prošlosti, nedvojbeno su imala svoje religijske simbole i obrede. Čini se kako nema ljudske zajednice kojoj je stran svaki oblik religijskoga izražavanja. Znanstvenici različitih struka uglavnom su suglasni da je religija opća i ljudska pojava, odnosno da ona bitno određuje čovjeka i njegov život.

Pristupi religiji različiti su. U znanosti ne postoji jedinstveno shvaćanje o tome što je religija, kakvo značenje ona ima za društvo i koje su njezine društvene uloge. Nedvojbeno je međutim da je religija jedno od središnjih pitanja sociološke analize.

U prvome dijelu ovoga rada govori se o pristupima koji slijede logiku redukcionizma, odnosno o pristupima koji religiju svode na samo jedan određujući čimbenik. Tako Karl Marx smatra da je religija određena gospodarskim odnosima, dok Sigmund Freud drži da je određena spolnom energijom, libidom – glavnom pokretačkom snagom ljudskoga duha. Potom se tematizira pristup Ericha Fromma koji s pozicije radikalnoga humanizma interpretira Bibliju; Augustea Comtea koji pravi planove za rekonstrukciju francuskoga društva stavljajući na mjesto religije i religijskih identiteta oblikovanih vjerovanjem u Boga religiju „humaniteta“ zasnovanu na znanstvenim spoznajama. Na kraju prvoga dijela govori se o novome sociološkom shvaćanju religije i pozitivnim ulogama religije, što je sustavno predstavljeno i obrazloženo u djelu Émila Durkheima i Maxa Webera. U drugom se pak dijelu nastoji odgovoriti na pitanja što je s religijom i religijskim identitetom danas, u vrtlogu promjena koje zahvaćaju ljudsko društvo, te kako promjene utječu na religiju i religijske identitete, što religija i religijski identiteti na početku XXI. stoljeća znače suvremenomu svijetu.

1. Proučavanje religije

S obzirom na postanak religije uglavnom prevladavaju dva stava: prvi, religija je urođena čovjeku, što znači da je čovjek po svojoj prirodi religiozno biće i zato mu je religiozna svijest imanentna; drugi, religija

je društveno i povijesno uvjetovana pojava nastala na određenome stupnju razvoja čovjeka i društva. Bez obzira za koji se stav odlučili, jedno je sigurno – kultura bez religije ne postoji, religija oduvijek prožima ljudski život i snažno na njega utječe. Riječju, ona bitno određuje čovjekov bitak. Religija kao vrlo složena društvena pojava odgovara prirodi čovjeka kao konačnoga bića i svim uvjetima njegova života kojima on nije ovladao. Neki smatraju da svaka čovjekova nemoć i svaka kriza koja se posvuda javlja povećava stupanj njegove religioznosti, pa ima mišljenja kako „suvremena revitalizacija religije jest krizom uvjetovana i u biti je krizna pojava“¹.

O religiji i religijama govore mnogi, od vjernika do znanstvenika svih vrsta, te su pristupi ovoj pojavi različiti – mogući i valjani svaki na svoj način i unutar svojih granica. Dino Abazović smatra da je sa sociološkoga motrišta religija „društveni (grupni) fenomen, dok je vjera individualni, unutarnji, subjektivni aspekt religije. U sociološkom pristupu religiji vjera i vjerovanje su samo jedan od elemenata za definiranje religije (uz pojam svetog, običaje i obrede, simbole, organizacije i institucije, vodstvo, i čudoredne ili moralne definicije). Sociološki prefiks ‘vjerski’ [...] pripada sferi konkretne samosvijesti, dok prefiks ‘religijski’ konotira društveni, tj. kolektivni fenomen.“²

Kada teolozi proučavaju religiju, oni su usmjereni na sadržaj vjerovanja, odnosno proučavaju religiju iznutra. Pomoćni biskup zagrebački Mijo Škvorc objavio je 1982. godine opsežnu knjigu naslovljenu *Vjera i nevjera: problem naših dana i misterij naših duša* u kojoj kaže:

Religija se javlja unutar čovjekove povijesti kao čovjekova prirodna težnja da pronade „još nekoga“, da pronade Boga. Religija je prije svega napor ljudskog uma, ljudskog iskustva, zapažanja i zaključivanja, kojim se dolazi do opravdanja svijeta i čovjeka samog. Religija (od latinskog glagola *religare* – povezati, ili od riječi *religere* – izabrati) nije ništa drugo nego konačni odgovor na temeljnu čežnju čovjekova ograničena bića da

1 S. VRCAN, *Od krize religije, k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986., str. 198.

2 D. ABAZOVIĆ, *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat Sarajevo i Centar za interdisciplinarnu studiju Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2006., str. 16. O sociološkome određenju i razlici između pojmova religija i vjera opširnije vidjeti u: I. CVITKOVIĆ, *Sociologija religije*, DES, Sarajevo, 2004.

pronađe Bezgranično [...] Religija je proizvod čovjeka kao bića koje je po svojoj naravi „ens religiosum“, biće sposobno i spremno da se poveže s Višim Bićem čim se do njega dođe spoznajom i uza nj se veže ljubavlju.³

Neki će analitičari reći da je religija posljedica straha i tjeskobe, u religiji čovjek transcendiraju neugodnu stvarnost, a to je stanje od kojega se želi pobjeći.

Čovjek je, naime, uvijek u traženju cjelovitog smisla svoje egzistencije, koju on redovito doživljava partikularno. Iz iskustva parcijalnosti religiozni se čovjek uzdiže u svijet totalnog smisla u kojem sebe želi pronaći a to transcendentno iskustvo čovjek potom izražava u svom religioznom jeziku. Budući da ovakva iskustva imaju intersubjektivnu snagu, stvara se socijalizirani oblik transcendentnog iskustva. Religija je, stoga, socijalni sustav u kojem čovjek zajedno s drugima nalazi svoje transcendentno određenje.⁴

Znanstveni pristupi ovoj složenoj i slojevitoj društvenoj pojavi različiti su. Neki slijede logiku redukcionizma te religiju svode na samo jedan određujući čimbenik. Za Marxa, čije učenje prožima ekonomski determinizam, religija je određena gospodarskim odnosima. Freud pak smatra da je religija određena spolnošću, spolnom energijom, libidom koji je pokretačka snaga ljudskoga duha. Neki antropolozi s kraja XIX. stoljeća svoja objašnjenja religije zasnivaju na Darwinovu zakonu evolucije.

Projekcija Boga iz čovjekova duha dolazi od Feuerbacha, Marxa i Freuda. Ludwig Feuerbach, strastveni kritičar religije, fenomen religije promatra iz perspektive čovjeka koji je nemoćan pred teškoćama života pa se za rješenje svojih problema obraća bogovima. Feuerbach tvrdi da čovjek stvara religiju iz samoga sebe time što u svojim bogovima sebi prikazuje ono što bi želio biti, a što zapravo nije. Pri objašnjavanju religije Feuerbach je kudikamo studiozniji i temeljitiji negoli prosvjetiteljski enciklopedisti. Enciklopedisti naime religiju tumače kao svećeničku

3 M. ŠKVORC, *Vjera i nevjera: problem naših dana i misterij naših duša*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1982., str. 43.

4 N. DOGAN, *U potrazi za Bogom: kršćanin u postmodernom vremenu*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003., str. 33.

prijevaru, a Feuerbach ju objašnjava iz čovjekova bića. Čovjekovo „ja“, zbog svoje uvjetovane nesavršenosti i ograničenosti, te želja koje ne može ispuniti pomoću vanjskoga, stvarnoga svijeta, stvara projekcije. Bogovi su „zamišljene i u zbiljska bića preobražene želje“. Tako se cjelokupna religija rađa iz čovjekova nagona za srećom. Feuerbach ukazuje na „pogrješno“ usmjeren čovjekov pogled prema nebu. Što više upire pogled prema nebu, to se čovjek više osiromašuje, jer Bogu pripisuje sadržaje svoje nutrine. Iz takva stanja religijskoga sna Feuerbach želi probuditi ljude, njihove oči usmjeriti k pravoj zbilji pokazujući im da božansko biće nije ništa drugo doli njihovo vlastito, ljudsko biće. Ako je religija plod mašte, kako tvrdi Feuerbach, onda religijski identitet može biti samo iluzija u kojoj se čovjek otuđuje.

Karl Marx religiji nije dao mnogo prostora. Za njega je kritika religije „preduvjet svake kritike“. „Čovjek čini religiju; religija ne čini čovjeka.“ Religija je čovjekova tvorevina i nije istinsko nego „fantastično ostvarenje“ ljudskoga bića. Marx želi otkriti uvjete koji uzrokuju nastanak religije. Za njega čovjek nije nikakvo apstraktno biće koje čuči izvan svijeta. Čovjek je u svemu društveno biće i nemoguće ga je zamisliti izvan svijeta. „Čovjek, to je *čovjekov svijet*, država, društvo.“ U 6. i 7. tezi o Feuerbachu Marx mu predbacuje sljedeće: „Feuerbach svodi religioznu bit na ljudsku bit. Ali ljudska bit nije neki apstraktum koji prebiva u pojedinačnoj osobi. U svojoj stvarnosti ona je skup društvenih odnosa [...] Feuerbach stoga ne uviđa da je ‘religiozna duša’ i sama društveni proizvod i da apstraktna osoba pripada određenoj društvenoj formi.“⁵

Marx religiju dovodi u svezu s klasnim društvom koje je „izopačeni svijet“, a religija ga opravdava i teorijski i logički i moralno te se iskazuje kao „izopačena svijest svijeta“. Religija je izraz čovjekove bijede, ali je ujedno i prosvjed protiv te bijede. Kao „iluzorna sreća“, ona pomaže narodu da strpljivo podnese svoju bijedu, ali u toj iluziji krije se i pobuna protiv sadašnje bijede i nada u dolazeće oslobođenje. Marx smatra da religija mora biti prevladana dokidanjem izopačenih odnosa na kojima je utemeljena, a to sve poradi uspostavljanja istinske čovjekove ljudskosti. Kad se postigne stanje u kojem je *čovjek čovjeku najviše biće*, ondje

5 K. MARX – F. ENGELS, *Njemačka ideologija*, Kultura, Beograd, 1964., str. 4. – 5.

će nastupiti kraj religije; ona će tada ostati „bez temelja“ i sama će od sebe odumrijeti.

Svoju psihoanalitičku teoriju Sigmund Freud primijenio je i na religiju kako bi racionalno objasnio njezin postanak. On smatra da religiozno mišljenje čovjeku više nije korisno jer ga udaljava od istine i stvarnosti te je stoga bez prave budućnosti. Za Freuda religija je opća prisilna neuroza zasnovana na Edipovu kompleksu.

U 20. su stoljeću psiholozi ljudsku dušu učinili posebnim predmetom svojih proučavanja. Sigmund Freud mnogo je preuzeo iz evolucijske antropologije W. Robertson – Smithova poznatog djela *Predavanja o religiji Semita* (1889.), ali je želio dokazati da je pokretačka snaga ljudskog duha libido, nekakva spolna energija, i da pojam boga izvire iz odnosa djeteta prema njegovom ljudskom ocu.⁶

U Freudovoj kritici religije čežnja za ocem stalno je prisutan motiv i korijen je religiozne potrebe. Bog je uzvišeni otac. Malo se dijete s jedne strane boji oca, a s druge mu se divi i utječe se njegovoj zaštiti. Iz ovakva odnosa prema ocu nastaju „obilježja oca“ što se nastavljaju u vjeri u Boga u odraslih. Odrastao čovjek pred stvorenim bogovima strahuje i želi ih zadobiti. „Onaj tko ima religiju i vjeruje u Boga ostaje tijekom čitava svog života u ovisnosti o istodobno prijetećoj i zaštićujućoj očevoj slici svog djetinjstva. To ga sprječava da postane samostalno ja. Drugim riječima on ostaje infantiln. Freud ne oklijeva ni u tom da religiju označi kao ‘psihički infantilizam.’⁷ Racionalnim rasvjetljivanjem nesvjesnih religijskih motiva čovjeka je, smatra Freud, moguće izliječiti od religije isto kao i od neke neuroze.

Feuerbach, Marx i Freud dolaze do istoga zaključka: čovjek oblikuje religiju, religija je odraz čovjekova individualnoga bića i njegovih društvenih odnosa. Religija nije utemeljena na stvarnosti nego na iluziji. „Tako je sva moderna religijska kritika nastala *iz brige o stvarnosti*. S jedne strane joj je stalo do postizanja i konačno do ponovna dobivanja

6 „Razvoj religije“, *Religije svijeta: enciklopedijski priručnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998., str. 17.

7 H. ZAHRT, *Potječe li Bog od čovjeka*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb, 1980., str. 22.

svjetovnosti svijeta te do očuvanja ili do ponovna uspostavljanja *čovječnosti ljudi*. Time se njen ateizam iskazuje kao radikalni humanizam.⁸

Erich Fromm pak s pozicija radikalnoga humanizma interpretira Bibliju, a pod radikalnim humanizmom podrazumijeva „globalnu filozofiju, koja naglašava jedinstvo ljudske rase, mogućnost čovjeka da razvije vlastite sposobnosti i postigne unutrašnji sklad te da ostvari miroljubivi svijet“⁹. Cilj je radikalnoga humanizma potpuna neovisnost svakoga čovjeka, što se postiže prodiranjem kroz „fikcije i iluzije prema punoj svijesti o stvarnosti“. Radikalni je humanizam sumnjičav prema uporabi sile jer povijest čovječanstva svjedoči da je uporaba sile, izazivajući strah u njemu, čovjeka učinila „prijemčivim za mogućnost da stvarnost zamijeni fikcijom, a istinu iluzijom“. Sila je iskrivila ljudski um i osjeća je zato što je čovjeka učinila nesposobnim za neovisnost. Puna neovisnost jedno je od najtežih čovjekovih postignuća. „Ako se i nadvlada fiksacija za krv i tlo, za majku i klan, čovjek se privija uz druge sile koje mu pružaju sigurnost i izvjesnost: naciju, društvenu grupu, obitelj ili svoja postignuća, svoj novac, svoju moć. Ili postaje tako narcisoidan da se više ne osjeća kao stranac u svijetu, on jest svijet, i ništa ne postoji osim njega.“¹⁰ Sloboda i neovisnost mogući su samo ako čovjek dosegne stupanj „potpune unutarnje aktivnosti i produktivnosti“.

Fromm religiju ne shvaća samo kao sustav koji je nužno u svezi s pojmom Boga ili idola nego kao „svaki sustav misli i djelovanja grupe koji pojedincu pruža okvir orijentacije i predmet poštovanja“. U tome smislu nema prošle ni sadašnje kulture bez religije, a teško se može zamisliti i neka buduća kultura bez religije. „Stoga pitanje ne glasi *religija – da ili ne? već koja vrsta religije?* – hoće li to biti ona koja unapređuje ljudski razvitak, razotkriva specifične ljudske snage, ili ona koja paralizira rast čovjeka.“¹¹ Ako religiji uspijeva motivirati ljudsko ponašanje, onda ona nije samo skup učenjā i vjeronanjā, nego je ukorijenjena u specifičnoj karakternoj strukturi ljudskoga bića. Tako naš religijski stav možemo smatrati aspektom strukture našega karaktera, jer „mi smo ono

8 *Isto*, str. 8.

9 E. FROMM, *Bit ćete kao Bog*, Izvori, Zagreb, 2006., str. 18.

10 *Isto*, str. 79.

11 E. FROMM, *Imati ili biti?*, Izvori, Zagreb, 2004., str. 149.

što poštujemo, a ono što poštujemo je ono što motivira naše ponašanje“. Ako čovjek jest ono što jest a ne ono što ima, nitko ne može ugroziti osjećaj njegova identiteta. Ako je imanje osnova za osjećaj identiteta, jer „jesam ono što imam“, onda je pohlepa prirodna posljedica orijentacije na imanje, a osnovni elementi u odnosima pojedinaca u modusu imanja jesu antagonizam i strah.¹²

Godine 1842. Ludwig Feuerbach objavio je djelo *Bit kršćanstva*. Iste je godine Auguste Comte, francuski socijalni teoretičar kojeg se najčešće naziva utemeljiteljem sociologije kao zasebne znanstvene discipline, objavio opsežno djelo *Tečaj pozitivne filozofije*. „Uskoro nakon toga pisao je Emile Saisset: ‘Feuerbach u Berlinu predlaže kršćanskoj Europi klanjanje novom Bogu, ljudskom rodu, kao što to čini Auguste Comte u Parizu.’¹³ Feuerbachovu humanizmu život je udahnuo Marx ugrađivši ga u temelje komunističkoga pokreta, a „pozitivni duh“, koji je Comte više nego bilo tko drugi oslobodio i definirao, već potkraj XIX. stoljeća toliko je prožeo opće mnijenje toga vremena, da se on više ne primjećuje, „kao što ne primjećujemo zrak koji udišemo“, ističe L. Lèvy-Bruhl.

Pozitivizam ili, kako se često označuje, „Comteova doktrina“, dio je sociologije koji u središte zanimanja stavlja razvoj čovječanstva, odnosno zakone društvenoga napretka. Pozitivizam je jedan od oblika kojim moderan čovjek „nastoji umaknuti svakoj transcendenciji“, odriče svaku vrijednost apstraktnoj misaonoj djelatnosti, a naglašava značenje pozitivnih činjenica u procesu spoznavanja. Comteova „opća teorija prirodnoga progresa čovječanstva“ u središte stavlja razvoj čovječanstva, odnosno zakone društvenoga napretka. Temeljni pak pokretač toga napretka jest intelektualni razvoj ili razvoj ljudskoga duha koji prolazi kroz tri razvojna stadija: teološki ili fiktivni, metafizički ili apstraktni i znanstveni ili pozitivni stadij. Po Comteu kroz taj proces nije prošao samo svijet nego i skupine, društva, znanost, pojedinci i njihova svijest.¹⁴

12 Usp. *isto*, str. 126.

13 H. DE LUBAC, *Drama ateističkog humanizma*, Ex libris i Sinopsis, Rijeka – Sarajevo, 2009., str. 135.

14 Usp. G. RITZER, *Suvremena sociologijska teorija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1997., str. 13. – 14.

Čovjek je dakle, počeo shvaćati pojave kao posljedicu izravnog i neprestanog djelovanja nadnaravnih činitelja; zatim ih je smatrao kao posljedice raznih apstraktnih sila, imanentnih tijelima, ali različitih i heterogenih; na poslijetku se ograničava na to da ih zamišlja kao posljedicu stanovita broja prirodnih, nepromjenjivih zakona, koji nisu ništa drugo doli opći izraz odnosa uočenih u samom razvitku.¹⁵

Tri stadija u razvoju ljudskoga duha imaju tri odgovarajuća stadija u razvoju ljudskoga društva: a) teološko doba – traje do 1300. godine, obilježeno je prevlašću religije, religija je glavni oblik društvene svijesti, a društvom vladaju svećenici i ratnici; u ovome razdoblju osnovni sustav ideja naglašava vjerovanje da se nadnaravne sile nalaze u korijenu svega, preciznije rečeno, socijalni i prirodni svijet shvaćao se kao Božji proizvod; b) metafizičko doba – traje između 1300. i 1800. godine; to je razdoblje u kojem prevladava filozofija i pravo; u ovom se stadiju vjerovalo da razne apstraktne sile kao primjerice „priroda“, a ne personalizirani bogovi objašnjavaju gotovo sve; c) pozitivno doba – počinje nakon 1800. godine i odlikuje ga vjera u znanost. Ljudi se više ne zanimaju za prapočela; umjesto toga promatraju društveni i prirodni svijet te tragaju za zakonima koji njima upravljaju. U ovome dobu ljudski se um usmjeruje na pozitivno stanje, na istraživanje stvarnih činjenica, na stvaranje građanskoga društva, vladavinu inženjera i tehničara, gospodarstvenika i znanstvenika.¹⁶

Comte nije volio da ga smatraju ateistom. Za njega je ateizam „običan privremeni negativizam“ koji se bavi ispraznim metafizičkim sanjarijama o podrijetlu svijeta i čovjeka, što pravi sustavni pozitivizam ne čini jer, kako kaže, nitko nikada logički nije dokazivao da ne postoji Apolon, Minerva ili pak istočnjačke vile i razne pjesničke tvorevine; ali to nije spriječilo ljudski duh da neizbježno napusti antičke dogme kada one više nisu odgovarale čovjekovu poimanju stvarnosti. Comteova povijesna dijalektika tako zadaje „posljednji udarac teologizmu“ jer samo uzastopnim hodom povijesnih činjenica može se „utrnuti“ teologija i metafizika. Ona uklanja Boga i ukazuje na duhovno stanje u kojem tomu

15 H. DE LUBAC, *n. dj.*, str. 139.

16 Usp. A. COMTE, *Cours de philoosophie positive*, prema S. KUKIĆ, *Sociologija: teorija društvene strukture*, Publishing, Sarajevo, 2004., str. 78.

vjerovanju više nema mjesta. Comte želi nadići ateizam i kao pozitivist ne tvrdi niti da Boga ima niti da ga nema, jer Božje postojanje pripada onim „neprijepornim pretpostavkama“ koje „sadrže jednak stupanj afirmacije i negacije“ pa su stoga one „nedokučive i lišene smisla“. Stoga će se pravi pozitivist zadovoljiti odbacivanjem vjerovanja u bilo koje božanstvo. Budući da je Bog uklonjen, treba ga nečim zamijeniti ako ne želimo da se on ponovno vrati i da katolicizam traje sa svojom „nečasnom oronulošću“.¹⁷

Comte nije ostavljao prazna mjesta niti mu je manjkalo ambicija glede detaljne rekonstrukcije francuskoga društva. Tvrdio je da stare religije treba zamijeniti novom „religijom čovječanstva“ i „osobnom religijom“ te se stoga može smatrati pretečom svjetovne religije. Govoreći o „religiji čovječanstva“, Comte je zapravo govorio o znanosti kao novoj laičkoj religiji.¹⁸

Dakle na mjesto religije i religijskih identiteta koji su se oblikovali vjerovanjem u Boga Comte stavlja svoju religiju, religiju „humaniteta“ (*la religion de l'Humanité*) koja napušta vjeru u dogme poradi znanstvenih utemeljenja. Pozitivizam je u biti „religija čovječanstva“. Čovječanstvo je božanstvo, „Veliko biće“, „novo Vrhovno biće“ koje će pomoći čovjeku da zaboravi apsolutnoga Boga koji je nadiđen. Veliko biće, smatra Comte, u sebe uključuje mnoge pojedince svih naraštaja, a iz sebe isključuje „zločince, parazite i velike ljude“ ako narušavaju ljudski sklad. Pozitivizam je iskustvena religija jer novo Vrhovno biće nije nikakva apstraktna monada; ono se razvija u prostoru u kojem ljudi koji ga čine žive, kreću se i stupaju u međusobne odnose.

Iako je Comteu nedostajala znanstvena osnova na kojoj bi izgradio školu utemeljenu na vlastitoj sociološkoj teoriji, iako se njegova vizija rekonstrukcije društva nikada nije realizirala, važan je njegov prinos izgradnji sociologije i kao struke i kao akademske discipline.

Novo sociološko shvaćanje religije sustavno je predstavljeno i obrazloženo u djelima E. Durkheima, u kojima su prisutni utjecaji naslijeđa iz

17 Usp. H. DE LUBAC, *n. dj.*, str. 158. – 167.

18 Usp. A. MIMICA – M. BOGDANOVIĆ, *Sociološki rečnik*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2007., str. 490.

pozitivističke i evolucionističke baštine. „Sociolozi funkcionalisti skloni su objašnjavati religiju brojnim važnim funkcijama koje ona obnaša u društvu, odražavajući se tako kao vječita društvena pojava. I doista kada malo bolje prosudimo, vidjet ćemo kako religija i religijske zajednice imaju određene značajne društvene funkcije. One, dakako, u mnogim različitim društvima nisu istovjetne niti istovjetno utječu na društvena kretanja.“¹⁹ Da bi se objasnila i razumjela religija, mora se promatrati i strukturalno i funkcionalno. Kada je riječ o ulogama religije, valja reći da se one ne odnose na unutarnje vrijednosti i bit religije, nego na vanjske potrebe i želje; pitanje o biti uvijek je teže od pitanja o funkciji. Funkcionalistička perspektiva proučava religiju u okviru društvenih potreba, usmjeruje se na prinos religije tim potrebama.

U poznatome djelu *Osnovni oblici religioznoga života* Emile Durkheim izložio je vjerojatno najutjecajnije interpretaciju religije s funkcionalističkoga gledišta. Durkheim zastupa evolucijski pristup religiji i ne prihvaća mišljenje da su religiozne ideje samo zablude ljudskoga duha. On, kao i njegovi prethodnici, smatra da se religija može bolje razumjeti u njezinu nerazvijenome stanju negoli u kasnijim razvijenijim oblicima.²⁰ Bio je uvjeren da u religiji postoji nešto zbiljsko i da se čovjek ne zavarava.

Po Durkheimovu uvjerenju ljudsko društvo utječe na religiju. Stoga on ustrajava na društvenome određenju svetoga, a religiju opravdava njezinom korisnošću i značenjem za dobro funkcioniranje društva. Religija je ljudska aktivnost koja, govoreći o bogovima, zapravo govori o društvenoj stvarnosti. Društvo nije aritmetički zbroj pojedinaca, nego je prvotna i izvorna zbiljnost određena kolektivnom svijesti koja je iznad pojedinca i nameće mu osjećaj obveze i dužnosti. Snaga skupine kojoj čovjek pripada jest moć iznad čovjeka i čovjek je njome određen. Durkheim je smatrao da je sveto u najvećoj mjeri činitelj skupnoga identiteta i integracije čovjeka u društvo; ono omogućuje zajedništvo koje bez njega ne bi bilo moguće. Društvo postoji prije i poslije svakoga

19 B. ŽEPIĆ, *Sociologija*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007., str. 343.

20 Usp. É. DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Mein – Leipzig, 2007.

pojedince, u njemu svaki pojedinac uči jezik, misli i govori. Iako ljudi sve te ideje projiciraju na božansko, one su nužne da bi se društvo održavalo kao moralna zajednica. Nedvojbeno je da sveto ima podrijetlo u društvenoj svijesti, ono je tipična društvena tvorevina.

Između svetog i društva stavljen je znak jednakosti, pa sveto i nije ništa drugo doli samo društvo shvaćeno na drugačiji način. To naposljetku postaje razlogom da se iza sakralnih simbola treba uvijek tražiti društvenu zbiljnost, a ne religioznu poruku. [...] Religiozna čuvstva imaju uvijek isto podrijetlo: rađaju se iz ovisnosti pojedinca o društvu, pa to potonje biva zato i doživljeno kao sveto.²¹

Pokušavajući odgovoriti na pitanje kako društvo postaje uzrokom svetoga, Durkheim pravi razliku između svetoga (sakralnoga) i svjetovnoga (profanoga). Razlika između svetoga i svjetovnoga nije u osobinama samih stvari ili bića, nego je sadržana u odnosu što ga ljudi uspostavljaju prema tim stvarima ili bićima. Bez obzira u kojem se obliku očituje i kakav je njezi sadržaj, religija ima važnu ulogu u formiranju čovjekova identiteta, čime ispunjava svoju osnovnu zadaću, a to je služiti društvu. Društveni život, tvrdi Durkheim, ne bi bio moguć bez zajedničkoga vrijednosnog sustava i moralnih uvjerenja koja tvore kolektivnu svijest. Kada ne bi bilo te svijesti, ne bi bilo ni društva. Religija jača kolektivnu svijest, jača jedinstvo skupine: osnažuje društvenu solidarnost.

Funkcionalisti, kao i marksisti, ističu važnu ulogu religije kao čimbenika koji jača društvenu integraciju i zaprjeka je društvenim promjenama. Za razliku od njih Max Weber smatra da u određenim okolnostima religija može dovesti do društvenih promjena.²² Za razliku od Marxa koji smatra da način proizvodnje determinira oblik religije koji će biti dominantan u određenome društvu, Weber ističe da gospodarske snage mogu u određenoj mjeri oblikovati religiozno ponašanje, ali to nije pravilo. U određenim okolnostima može se dogoditi upravo suprotno – religijska uvjerenja mogu znatno utjecati na religijsko ponašanje.

21 J. JUKIĆ, *Lica i maske svetog*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., str. 39.

22 Usp. M. HARALAMBOS – M. HOLBORN, *Sociologija: teme i perspektive*, Golden marketing, Zagreb, 2002., str. 447.

Religija je često važna komponenta shvaćanja svijeta, ističe Weber. On smatra da je religija ravnopravan čimbenik u društvenome životu, da je u određenim društvenim okolnostima i više od toga jer ljudima može pružiti takve motive i uzorke ponašanja koji izazivaju procese društvene promjene. To je razlog zbog kojega mnogi sociolozi kao središnje mjesto Weberova teorijskoga sustava ističu religioznu svijest. Weber je nastojao pokazati kako religiozne ideje motiviraju ljudsku djelatnost i kako utječu na svakidašnji život skupine. Religiozne ideje nisu opijum za zemaljski život; one su tu poradi društvenih promjena.

Društvena promjena za koju se Weber najviše zanima jest nastanak i razvoj kapitalizma. U djelu *Protestantska etika i duh kapitalizma* tvrdi kako se kapitalizam u Zapadnoj Europi mogao razvijati zahvaljujući karakteru protestantizma koji naglašava djelatni odnos prema svijetu.²³ Ideje i vrijednosti protestantske etike koja kao vrijednosti ističe naporan rad, štedljivost i uzdržavanje od zemaljskih užitaka utjecale su na oblikovanje društva i individualno djelovanje.

2. Religija i religijski identitet na kraju moderne

Što je s religijom i religijskim identitetom danas, u vremenu koje neki nazivaju postmodernim, dok ga drugi imenuju krajem ili vrhuncem moderne. Današnji je čovjek u neprestanoj trci s vremenom, želi uhvatiti korak sa sve bržim promjenama što zahvaćaju ljudsko društvo, promjenama kakve ljudski rod nije zabilježio. Promjene su manifestna pojava nevidljivih silnica globalizacijskih procesa. One duboko prožimaju bogata društva i njihove kulture, a dotiču i najsiromašnije zemlje.

Vrijeme stvaranja velikih teorija o društvu iza nas je. Naime sociolog znanstvenik u vrtlogu društvenih promjena može se činiti nedosljednim jer ono što vrijedi danas ne mora nužno vrijediti sutra. Također, ako se usudi predviđati moguća društvena gibanja, njegovo djelo vrlo lako može plutati u moru utopija. Što se tiče religije, mnogi se suvremeni sociolozi nadovezuju na postavke utemeljitelja sociologije. Oni smatraju da u suvremenim društvima religija ne može imati ključnu ulogu jer će

²³ Vidi M. WEBER, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Misl, Zagreb, 2006.

znanost i racionalnost, nestanak tradicionalnih vrijednosti i sve specijaliziranija podjela rada smanjivati njezin utjecaj.

Do prije dva-tri desetljeća nacionalna je država vrijedila kao pojam modernoga društva. No ona to više nije, a proces njezina preoblikovanja još uvijek nije dovršen. Usporedo sa sve većim prostornim povezivanjem prostora života naših suvremenika obilježile su neke trajne promjene. Te se promjene mogu označiti kao individualizacija. Također se trajno mijenja kulturno shvaćanje u smjeru refleksivnoga prihvatanja pluralizma.

Nekada je religija bila važan čimbenik u društvenim integracijskim procesima, a u najnovije vrijeme integracijski mehanizmi u stalnoj su mijeni te nove situacije zajedničkoga ljudskog života uvijek iznova vraćaju na pitanje: Što današnje društvo drži na okupu? Pitanje je i kako promjene koje zahvaćaju ljudsko društvo utječu na religiju i što religija i religijski identiteti znače u suvremenome svijetu. Pitanje je također kamo idu religije na početku XXI. stoljeća kada 77% svjetskoga stanovništva iskazuje svoju religijsku samoidentifikaciju.

Velike teorije XIX. stoljeća predviđaju kraj religije, a burna događanja XX. stoljeća imala su itekakvoga utjecaja na mjesto i ulogu religije i religijskih zajednica u svijetu, što je opet mnoge navodilo na pomisao o njezinu kraju.

Zagovornici sekularizacijske teze, posebno 1960-ih godina, vidjeli su u snažnim procesima modernizacije uzroke sve slabijeg utjecaja religije i Crkve u modernim društvima. Smatrali su da se područje Zapadne Europe nalazi u „neprekinutom, dubinskom i nepovratnom sekularizacijskom procesu“, zbog čega se i počelo govoriti o postkršćanskoj Europi.²⁴

Dakle to je vrijeme kada je sekularizacija „pokušala religijskim zajednicama oduzeti svaki utjecaj na javni život (kulturu, obrazovanje, moral...). Na osnovi toga mnogi su govorili o životu sa nereligioznim ljudima na pragu XXI. stoljeća, a vidimo da će ono više biti život s ljudima ‘drukčije’ religioznosti. To će obilježiti XXI. stoljeće.“²⁵ Naime godina

24 I. MARKEŠIĆ, „Od religijskog i nacionalnog identiteta i natrag (Na primjeru Bosne i Hercegovine)“, *Društvena istraživanja*, Zagreb, god. 19 (2010.), br. 3, str. 527.

25 I. CVITKOVIĆ, *Religije suvremenog svijeta*, DES, Sarajevo, 2005., str. 13.

1989. nije donijela nove odgovore nego je prije produbila smetenost i nahranila skepsu protiv velikih ideala. No ipak je religija ponovno postala vidljivom. Više se ne očekuje njezin nestanak; naprotiv, ona divlje raste u raznim novim oblicima. Traga se za mistikom, za bilo kakvim dodirima s božanskim, govori se o vizijama, porukama, a gdje god se čuje o ukazanjima, tisuće ljudi kreće na put kako bi možda ipak otkrili neku pukotinu u svijetu, pukotinu kroz koju ih gleda nebo i daruje im utjehu, ističe J. Ratzinger.²⁶

...čak i u visokomoderniziranim, a kamo li u tranzicijskim i nedovoljno razvijenim društvima religijska uvjerenja i religijske kulture igraju snažnu ulogu u profiliranju identiteta. Kritičko preispitivanje sekularizacijske paradigme ide dotle da Peter Berger, koji je svojedobno važio kao jedan od njezinih najjemenitnijih zagovornika, danas govori o „desekularizaciji“ modernih društava. [...] I u suvremenom modernizirajućem svijetu religije očigledno igraju važnu ulogu, bilo kao odgovor na samodostatnu izvjesnost znanstvenih istina, bilo kao potraga za idealom savršenstva ili pak kao oblikotvorni duhovni element tradicije.²⁷

Duh prosvjetiteljstva, kako kaže Amitai Etzioni, toliko je zaslijepio zapadnjačke intelektualce i vođe da oni previdaju povratak religijskoga na svjetskoj razini ili ga pak promatraju kao prijetnju, a ne kao „vektor remoralizacije društva“.

Sekularizacija nije tekla ni približno isto u različitim religijskim kulturama i u različitim narodima. U naše doba sve su razvijene zemlje posve sekularizirane, a nerazvijene zemlje Trećega svijeta i postkomunističke, pod utjecajem globalizacijskih procesa, nalaze se na putu svjetovnosti. „Pojam *posvjetovljenja* može se razumjeti kao analogija za prosvjetiteljsku nadu u novi odnos čovjeka prema cjelini svijeta i njegovoj povijesti koji više nije posredovan religijom.“²⁸

Promatra li se povijest pojma sekularizacije, vidljivo je da je on opterećen različitim, a često i suprotnim značenjima, što je proizvelo i različite stavove o odnosu religije i novoga vijeka. Pojam sekularizacije prvi

26 Usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.

27 R. KALANJ, „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“, *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, Zagreb, god. 16 (2007.), br. 2-3, str. 121.

28 F.-X. KAUFMANN, *Kako da preživi kršćanstvo?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003., str. 57.

je put zabilježen 1734. godine u djelu hanoverskoga dvorskog savjetnika Johanna Gottfrieda von Maierna koji je tu nepoznatu riječ čuo od francuskoga legata Longueville za vrijeme pregovora u Münsteru. Do kraja XVIII. stoljeća ovaj je pojam označavao pravni postupak razvlaštenja i prijelaza crkvenih posjeda u državno vlasništvo. Na početku XIX. stoljeća pojam sekularizacije uključuje i nezakonite postupke: nasilno oduzimanje crkvene imovine i ukidanje vjerskih ustanova što ga provodi država.

Tijekom XIX. stoljeća pojam sekularizacije poprimat će oznake slične današnjim – on gubi političko-pravno, a dobiva kulturološko značenje. U drevnim i tradicionalnim kulturama i njihovim religijama postojala je velika težnja za „sakralizacijom – posvećenjem – osoba, stvari i događaja. Obrnuti proces koji svete stvari, osobe i događaje stavlja u pozadinu, a u prvi plan ističe svjetovne stvari, osobe i događaje zovemo sekularizacijom.“²⁹ U naše doba napravljena je razlika između pojmova sekularizacije i sekularizma. Sekularizacija je proces u kojem se odvija razdvajanje stvarnosti na sakralnu i profanu, odnosno svetu i svjetovnu. Sekularizam je ideologija, pogled na svijet prema kojemu više ne postoji svijet prožet svetim. Pripadnici ovoga svjetonazora svoj stav temelje na ostvarenome razdvajanju svetoga i svjetovnoga. Kada sekularizacija svoje spoznaje proglasi jedinima i isključivima, ona postaje čista ideologija, odnosno sekularizam.

Franz-Xsaver Kaufmann, umirovljeni profesor sociologije na Sveučilištu u Bielefeldu, objavio je, između ostalih, i mnogobrojne publikacije s područja sociologije religije. On smatra da se najvažnija tumačenja sekularizacije mogu sažeto tipizirati na sljedeći način:

- 1) sekularizacija kao *uznapredovali gubitak relevantnosti religije*; ovo shvaćanje sadržajno je najbliže onomu „o posvjetovljenju“, a gubitak relevantnosti može se tumačiti i kao emancipatorski i kao kulturno- kritički
- 2) sekularizacija kao *potiskivanje crkvenoga autoriteta iz područja svjetovne vladavine*; ovdje se može govoriti o gubitku kontrole religije nad društvom

29 J. JUKIĆ, *n. dj.*, str. 179.

- 3) sekularizacija kao *istodobno razbaštinjenje i očuvanje kršćanskih dostignuća u okviru sekularne zajednice*; u novovjekovnoj kulturi i dalje se nalaze znatni tragovi kršćanske tradicije koji su smješteni u okvir države; ideja slobode i jednakosti svih ljudi ugrađena je u novovjekovnim ustavima, a brigu i zaštitu slabih i siromašnih preuzela je socijalna država
- 4) sekularizacija kao pretpostavka za demitologizaciju vjere i „pro-duhovljenje svijeta“
- 5) sekularizacija kao dekristijanizacija i *gubitak crkvenosti u stanovništvu*; ovdje se ponajprije ističe opadajuće sudjelovanje u životu crkava i nestajanje kršćanskih orijentacija na području znanja i ponašanja stanovništva³⁰

Razvidno je da je sekularizacija bila usmjerena na borbu protiv Crkve i njezina ustroja. Međutim sekularizacija, sekulariziranje i sekularizam mnogo su dublje od Crkve pogodili samu narav kršćanskoga vjerovanja. „Crkvene strukture su još uvijek prisutne u društvu, a kršćanski nauk često je sveden na univerzalni ‘humani etos, koji se općenito drži, tako da se svi koji vjeruju u čovjekovu budućnost, bilo kršćani bilo nekršćani, osjećaju oslovljenima.“³¹ U pravu su oni koji kažu: „Ne mogu pohvaliti da istinski razumijem što je zapravo sekularizacija.“

Krajem XX. stoljeća naglo se povećalo zanimanje za religije i religijska učenja. Međutim dijagnoze aktualnoga religijskog stanja mnogostruke su i zbunjujuće jer se religija ponekad poistovjećuje s kulturom, ponekad s Crkvom, katkada s podruštvenjavanjem, a ponekad s individualnim nastojanjem oko samoostvarenja. Činjenica je da religija nije nestala ni u ime uma, ni u ime humanizma, niti se ostvarila ravnodušnost prema religijama. Novi trendovi sve više upućuju i na ponovno „oživljavanje“ religije i religioznosti u svijetu, u kojem je nestalo religijski homogenih društava i prostora.

Ni jedna današnja religija ne živi u nekome zatvorenom univerzumu. Pod utjecajem globalizacijskih procesa narodi, kulture, društva i civilizacije neprestano i neizbježno djeluju jedni na druge. Religije su izložene

³⁰ F.-X. KAUFMANN, *n. dj.*, str. 59. – 60.

³¹ N. DOGAN, *n. dj.*, str. 140.

konkurenciji, što je posljedica sve bržega i nezaobilaznoga pluralizma religija i kultura. U iznimnoj složenosti modernoga društva kolektivni identiteti gube važnost, a na djelu je individualistički obrat koji se ogleda u privatizaciji ljudskih odluka i izbora i u traženju samoidentiteta. Nove mogućnosti potkopale su kolektivnu svijest i kulturu tradicije.

Što za čovjeka znači gubitak tradicije? Viktor E. Frankl smatra da se čovjek susreo s dvostrukim gubitkom otkad je postao pravo ljudsko biće. Na početku svoje povijesti čovjek je izgubio neke osnovne životinjske nagone koji određuju životinjsko ponašanje. Sigurnost nagona čovjeku je oduzeta zauvijek – on mora odabirati. U daljnjemu svome razvoju čovjek je pretrpio i drugi gubitak – tradicije. Tradicije su donedavna podržavale ljudsko ponašanje. One su skup stoljetnih kolektivnim iskustvom dobivenih informacija o uspješnoj integraciji u način života neke sredine. Čovjek je iz domovine sigurnosti bačen u svijet. Nagoni mu više ne govore *što mora činiti* niti mu tradicija određuje *što treba činiti* pa uskoro ne će znati što zapravo *hoće učiniti*. Umjesto toga on ili želi činiti što drugi čine (konformizam) ili čini što drugi žele da čini (totalitarizam). Na taj način čovjek egzistira u široko rasprostranjenome egzistencijskom vakuumu.³²

Prevlast individualizma u društvu dovodi do prevladavanja individualizma i u religiji pa religija počinje biti predmetom osobnoga izbora. Religija individualiziranoga čovjeka određena je individualnim poimanjem religioznoga.

U suvremenome društvu religija je izgubila podlogu tradicije. Prestala je biti načelo života cijeloga društva ili društvene zajednice. Iako je religija u suvremenome društvu izgubila podlogu tradicije, ona i dalje proizvodi religioznost, što je potvrda tvrdnji kako nema ni jednoga povijesnog razdoblja koje ne bi imalo svoju religiju i religioznost.

Zaključak

Religija i religijski identiteti u modernim su društvima postali nmoderni, osobito nakon prosvjetiteljstva. Znanstveni pristupi religiji kao

32 Usp. V. E. FRANKL, *Zašto se niste ubili?, Uvod u logoterapiju*, Odra, Zagreb, 1977., str. 92.

složenoj i slojevitoj pojavi različiti su. Primjerice Marx smatra da je religija određena gospodarskim odnosima, a Freud da je određena libidom. Feuerbach pak religiju promatra iz perspektive čovjeka koji je nemoćan pred teškoćama života, čovjeka koji zbog svoje uvjetovane nesavršenosti i ograničenosti stvara projekcije. On smatra da su bogovi zamišljene i u zbiljska bića preobražene želje. Tako religijski identitet može biti samo iluzija u kojoj se čovjek otuđuje. Comte je na mjesto religije i religijskih identiteta koji su se oblikovali vjerovanjem u Boga stavio svoju religiju „humaniteta“ koja napušta vjeru u dogme u korist znanstvenih utemeljenja. Riječ je zapravo o „religija čovječanstva“. Durkheim drži da religija ima važnu ulogu u formiranju religijskoga identiteta, čime religija ispunjava svoju osnovnu ulogu, a to je služiti društvu. O pozitivnoj ulozi religije govori i Max Weber koji smatra da je religija ravnopravan čimbenik društvenoga života i da u određenim društvenim okolnostima ljudima može pružiti motive i uzorke ponašanja koji izazivaju procese društvene promjene.

Religiozne ideje motiviraju čovjeka i utječu na svakidašnji život skupine. Velike teorije XIX. stoljeća predviđale su kraj religije, u XX. stoljeću sekularizacija je pokušala religijskim zajednicama oduzeti svaki utjecaj na javni život. Mnogi su vjerovali da će XXI. stoljeće obilježiti nereligiozni ljudi. Međutim koliko god smo daleko od besklasnoga društva, mnogo smo dalje od stanja u kojemu religija gubi razloge svoga postojanja, od njezina kraja. Novi trendovi sve više upućuju na ponovno „oživljavanje“ religije i religioznosti u svijetu jer na početku trećega tisućljeća svoju religijsku identifikaciju iskazuje 77% svjetske populacije, što nas iznova vraća na otvaranje pitanja o ulozi i važnosti religije i religijskoga identiteta u suvremenome svijetu. U nekim suvremenim društvima religija je izgubila tradicijsku podlogu, ali ona i dalje proizvodi religioznost, što je potvrda tvrdnji da nema niti jedne epohe u ljudskoj povijesti koja nema svoju religiju i religioznost.

Literatura

- ABAZOVIĆ, D., *Za naciju i Boga: sociološko određenje religijskog nacionalizma*, Magistrat Sarajevo i Centar za interdisciplinarne studije Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2006.
- CVITKOVIĆ, I., *Sociologija religije*, Sarajevo, 2004.
- CVITKOVIĆ, I., *Religije suvremenog svijeta*, DES, Sarajevo, 2005.
- DE LUBAC, H., *Drama ateističkog humanizma*, Ex libris i Sinopsis, Rijeka – Sarajevo, 2009.
- DOGAN, N., *U potrazi za Bogom: kršćanin u postmodernom vremenu*, Teologija u Đakovu, Đakovo, 2003.
- DURKHEIM, É., *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Mein – Leipzig, 2007.
- FRANKL, V. E., *Zašto se niste ubili?, Uvod u logoterapiju*, Odra, Zagreb, 1997.
- FROMM, E., *Imati ili biti?*, Izvori, Zagreb, 2004.
- FROMM, E., *Bit ćete kao Bog*, Izvori, Zagreb, 2006.
- HARALAMBOS, M. – HOLBORN, M., *Sociologija: teme i perspektive*, Golden marketing, Zagreb, 2002.
- JUKIĆ, J., *Lica i maske svetog*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.
- KALANJ, R., „Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta“, *Socijalna ekologija, časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline*, Zagreb, god. 16 (2007.), br. 2-3, str. 113. – 156.
- KAUFMANN, F.-X., *Kako da preživi kršćanstvo?*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.
- KUKIĆ, S., *Sociologija: teorija društvene strukture*, Publishing, Sarajevo, 2004.
- MARKEŠIĆ, I.: „Od religijskog i nacionalnog identiteta i natrag (Na primjeru Bosne i Hercegovine)“, *Društvena istraživanja*, Zagreb, god. 19 (2010.), br. 3, str. 525. – 546.

-
- MARX, K. – ENGELS, F., *Njemačka ideologija*, Kultura, Beograd, 1964.
 - MIMICA, A. – BOGDANOVIĆ, M., *Sociološki rečnik*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2007.
 - RATZINGER, J., *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007.
 - *Religije svijeta: enciklopedijski priručnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1998.
 - RITZER, G., *Suvremena sociološka teorija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1997.
 - ŠKVORC, M., *Vjera i nevjera: problem naših dana i misterij naših duša*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1982.
 - VRCAN, S., *Od krize religije, k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986.
 - WEBER, M., *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Misl, Zagreb, 2006.
 - ZHRNT, H., *Potječe li Bog od čovjeka*, Družba katoličkog apostolata, Zagreb, 1980.
 - ŽEPIĆ, B., *Sociologija*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2007.