

Novi religijski pokreti u djelu Željka Mardešića

Vine Mihaljević

e-mail: vine.mihaljevic@pilar.hr

UDK: 299.7

Stručni rad

Primljeno: 1. veljače 2008.

Prihvaćeno: 20. lipnja 2008.

Željko Mardešić predstavlja nove religijske pokrete u kontekstu prevladavajućih mišljenja o suvremenom društvu u sociološkom kontekstu, sa stajališta sociologije i sociologije religije. Terminološki, za religijske pokrete u različitim društvenim razdobljima, upotrebljava pojmove kao sekte, nove sekte, novi religijski pokreti, sveto, nova religioznost i/ili nova religija. Kao sociolog vidi uzroke nastajanja novih religijskih pokreta u

društvenim procesima industrijalizacije, urbanizacije, moderne, sekularizacije i postmoderne. Pluralistički pristupa novim religijskim pokretima s posebnim naglaskom na fenomenologijskom pristupu. Pojavku novih religijskih pokreta, pored društvenog utemeljenja, Mardešić nalazi prije svega antropološko utemeljenje čiji je izvor u trajnoj čovjekovoj želji za sakralnim ili svetim.

Ključne riječi: novi religijski pokreti, industrijsko društvo, sekularizacija, moderna, sakralno

Uvod

Jakov Jukić iznimno je mnogo pridonio i znanstvenoj raspravi o položaju i ulozi religije u suvremenom društvu. Njegova moć sociološke analize i razlikovanja, njegova prosudba, predviđanja i sociološki sustav ne mogu se pojednostavnjeno predstaviti, nego ih je potrebno iščitavati, promišljati i interpretirati kao snažan poticaj daljnjem sociološkom promišljanju religije. S tog stajališta u sljedećem prilogu pokušat ćemo obraditi složenu temu o novim religijskim pokretima u djelu Željka Mardešića koja je u osnovnim crtama izložena na znanstvenom simpoziju posvećenom Željku Mardešiću. Slijedit ćemo razvojni put njegovih razmišljanja o religijskim pokretima u djelima *Religija u industrijskom društvu*, *Budućnost religije*, *Lice i maske svetoga* i *Rascjep u svetome*. Poblize, pratit ćemo njegovo promišljanje o sektama, novim sektama u industrijskom

društvu, odnosno o novim religijskim pokretima kao nositeljima svetoga u moderni te novim religijskim pokretima kao novoj religiji u post-moderni.

Novi društveni pokreti i sekte

Religijska kriza vjerske anemije, praktične areligioznosti, života bez misterija i nekršćanskog kršćanstva očituje se u opadanju religijske prakse, apstraktnosti religije, sekularizaciji gradova i industrijskih područja, disoluciji vjerovanja u religijske dogme, religijskoj praksi djece, žena i starijih osoba, krizi obitelji, odvajanju radništva od religije/Crkve i u smanjenju broja svećenika (Jukić 1973., 274-275). Navedenu religijsku krizu prouzročile su industrijalizacija i urbanizacija u kojima nestaje sociološkog kršćanstva i nastaju male vjerske zajednice u dekristijaniziranom društvu (Jukić 1973., 284). Stoga brojni sociolozi i tumače religioznu krizu kao tipičnu »krizu prijelaza« od ruralne na urbanu i industrijsku civilizaciju.

Postindustrijsko društvo obilježavaju kibernetika, tercijarna i kvartalna djelatnost, informatika i tehnologija. U tercijarnom sektoru razvija se individualizam koji »ne treba shvatiti pozitivno kao da je riječ o personalizmu, nego ga valja protumačiti u smislu nekog sve naglašenijeg »potrošačkog« odnosa prema stvarima i ljudima« (Jukić 1973., 318). Individualizirani utilitarizam ili potrošački individualizam postaje prostorom individualne slobode i značenja ili, još preciznije, prema Marcuseu, čovjek postaje jednodimenzionalnim čovjekom.

U društvenom kontekstu koji obilježavaju novac, egoizam, tehnokracija i potrošnja u svom odgovoru mladi se protive ratu, zalažu se za okoliš, osporavaju institucije, autoritet struktura moći i novca te dovode u pitanje tradicionalne modele (red, poredak, običaje, autoritet, Crkvu, obitelj). Sukob, ističe Mardešić, »postaje najautentičnijim obrascem napretka« (Jukić 1973., 319). U tim novim pokretima mladih odlučno se traži demokratizaciju politike, participaciju u donošenju odluka i ističe da tehnologija služi čovjeku. Potrebno je obnoviti zajedništvo u osamljenosti grada i industrije, ostvariti nacionalnu slobodu, solidarnost i jednakost rasa te ukidanje kolonijalizma. U duhovnom svijetu nastaje ozračje dijaloga i tolerancije, pluralizma i bitno se ističe čovjekovo dostojanstvo. »Iz tog psihološkog i sociološkog humusa nastaje religija postindustrijske civilizacije u svojem trostrukom obliku: podzemna, nevidljiva i zaboravljena religija« (Jukić 1973., 319).

Sociologiju religije zanima svaka religijska činjenica ili *factum* u društvu. Predmet sociološkog istraživanja nisu samo religije službenih crkava nego i izvanckveni oblici religije i religioznosti. Za našu temu

potrebno je istaknuti da Jukić posebno eksplicira kontestaciju izvan i unutar Crkve koju preuzima od Joachima Wacha. Naime, prema navedenom autoru razlikuje se osporavanje unutar Crkve i osporavanje koje uzrokuje odvajanje od Crkve. U prvu skupinu ubrajaju se »različite škole«, »teološki sustavi«, »liturgijske zajednice«, a u drugu skupinu »sekte«, »shizme«, »hereze«, »heterodoksije« i »laički mesijanizam«. U postindustrijskom društvu, u kojemu ne postoji interes za povijesne religijske oblike, stvara se »religijski proleterijat, povijesno začet u podzemlju službenih vjera i njihovih institucija«. (Jukić 1973., 321). U vjerskim pokretima — izvan i unutar Crkve — moderni čovjek primjereno izražava svoju vjeru, a dvostruka kontestacija redovito se povezuje uz psihološke i sociološke situacije u postindustrijskom društvu u kojima konflikt i kriza postaju kriterijem.

Jukić, što je vidljivo, podzemnu crkvu izvan Crkve naziva *sektama* kojima najviše i posvećuje pozornosti. Nadovezujući se na Gustava Menschinga, Ernsta Troeltscha, Wilsona, a jasno i na Webera, u sociološkom smislu navodi etimološko određenje sekti i njihova glavna obilježja. »Riječ sekta ne dolazi od riječi *secare*, nego od riječi *sequi*, što znači slijediti, ići, pratiti; sekta je vjerska partija, neki izbor, rascjep, biranje i smjer — značenja koja se daju naslutiti raščlambom grčkog izraza *hairesis* (usp. Jukić 1973., 321).

Prema Troeltschu sekta je svjesna i zrela zajednica, koja u praktičnom vjerskom naporu izbjegava svaki izvanjski institucionalizam milosti. Sociologija religije određuje sektu u odnosu na Crkvu (Weber, Troeltsch, a u novije vrijeme Becker i Niebuhr). Oni su prije svega istaknuli obilježja Crkve, a zatim sekte. Crkva je religijsko društvo kojemu se pristupa rođenjem, odnosno pripadnost je prije odluke. Crkva je usmjerena prema općem, institucionalna je i hijerarhijski uređena, ima dogme i disciplinu, obred i zajedničke simbole. Crkva traži *modus vivendi* s modernim društvom. S druge pak strane sekta je ograničena grupa, nastala na temelju dobrovoljnosti, a ne rođenjem; član osobnim iskustvom obraćenja pokazuje svoje pripadanje, članovi sekte protive se institucionalizmu i kompromisu s društvom, inzistiraju na spontanosti, puritanskoj strogosti i na asketskom idealu. Stoga Jukić ističe da je »sekta vjerska zajednica u sebi i u odnosu na Crkvu« (Jukić 1973., 323).

Jukić navodi tipologiju različitih i brojnih sekti prema suvremenim sociolozima. Tako Troeltsch opisuje tip pasivne i tolerantne sekte čiji članovi u tišini zajednice ostvaruju religijski ideal, ne trpe kompromise, ne utječu na svijest i traže od društva samo podnošenje i snošljivost, protivno tome reformatorski ili aktivni tip sekte želi promijeniti svijet prema vlastitom religijskom idealu i sukladno tome promiče i sukob sa svijetom (npr. baptisti i kvekeri). Mensching pak dijeli sekte na dogmatske (osnovana na dogmatskim razlikama) i religijsko-praktične sekte (koje su usmjerene na praktične pobožnosti). Wilson razlikuje četiri tipa sekti:

konvertitske sekte (spas u obraćenju Kristu — Pentekostalne sekte i Armija Spasa), adventističke sekte (dolazi kraj svijeta, vjernik mora biti izabran i obraćen — Jehovini svjedoci), sekte introverzije (unutrašnje prosvjetljenje izabranima — Kvekeri) i nakraju gnostičke sekte koje obilježava ezoterizam (Biblija je simbolička uputa za tajnovito znanje sekte, članovi su uspješni i žive u kozmičkoj harmoniji — Christian Science). Yinger dijeli sekte prema temeljnoj reakciji u odnosu na svijet na one koje svijet prihvaćaju, napadaju ga ili pak izbjegavaju.

Sekte prema veličini i strukturi može biti kult, sekta, denominacija i stabilizirana sekta. Kultovi su male karizmatične i nestalne zajednice s naglašenim mističnim i ezoteričnim tendencijama, redovito neorganizirane i sporedna značenja. Denominacija je antiteza sekta, ona je velika grupa, dobro etablirana i široko prihvaćena u društvu. Naime, kada se sekta adaptira društvu i postane redovitom zajednicom postaje denominacijom.

Nakon određivanja termina sekta, njezine klasifikacije i podjele prema veličini i strukturi, za sociologiju religije središnji je problem pronaći razloge za pojavu sekta u društvenom području, pri čemu ne reducira fenomen religije na društveni bitak niti promiče apsolutni determinizam, nego otkriva dominantne impulse u društvu. Stoga je potrebno jasno razlučiti religiju i oblik religijske ekspresije. To je potrebno jer impulsi u društvu najprije izazivaju religijske oblike, a tek onda samu religiju (Jukić 1973., 328-329). Da bi to objasnio, Jukić ističe kako je želja za religioznim bitkom duboko ukorijenjena u ljudsku narav. I upravo je sekta mogućnost antropološkog izraza u religiji, obična ljudska tvorba kroz koju prolazi vjerska želja, pa je treba bitno vezati za društvo iz kojega nastaje. Jukić sekte veže uz postindustrijsko društvo premda su ranije nastale. Sekte nastaju u urbaniziranim i socijaliziranim gradskim središtima. Zbog siromaštva te društvene i gospodarske zapuštenosti, ljudi u gradskim središtima pribjegavaju sektama kako bi život učinili sigurnijim. Na taj način sekte predstavljaju religijski oblik prosvjeda protiv društvene isključivosti i vraćanje društvenog statusa u velikim društvenim krizama (Jukić 1973., 328-329). Osim industrijskog društva, daljnji su uzroci nastajanja sekta rasne i nacionalne frustracije (npr. društveni status crnačkog naroda), duhovna frustracija gradskog čovjeka kojemu se nameće ideal bogatstva i samoća te religijska frustracija — odsutnost Crkve u podzemlju društva koje je izvor sekta. Sukladno tome Jukić zaključuje, prvo, »da su razlozi nastanka motivirani tipičnim postindustrijskim društvenim impulsima, što znači da će u novom svijetu sekta kao sociološki oblik biti u prednosti pred svim ostalim religijskim oblicima i, drugo, da ti razlozi prvenstveno determiniraju oblik religijskog izraza i strukturu vjerske zajednice, a ne samu religiju« (Jukić 1973., 339).

Može se, prema J. Jukiću, ukratko reći da su postindustrijski društveni impulsi te gospodarska, društvena, nacionalna, rasna, duhovna,

psihološka i religijska frustracija čovjeka u industrijskom društvu uzroci nastanka modernih sekta koje su, kao sociološki oblik, favorizirane. Navedeni uzorci determiniraju oblik religijskog izraza i strukturu vjerske zajednice, a ne samu religiju. Crkve kao i različiti politički i društveni pokreti, u uvjerenju da su sekte izraz dubokih promjena postindustrijskog čovjeka, s jedne strane oponašaju strukturu sekte, a s druge pak strane izražavaju nepovjerenje prema njihovom religijskom i dogmatskom sustavu. Jukić nastavlja: »To ne mijenja mnogo na stvari, jer su sekte najprije sociološki fenomen, a tek onda neki religiozni sadržaj. Tko ima osjećaj za distinkciju između društvenih i religijskih realiteta, tome ova razlika neće smetati« (Jukić 1973., 340). Na osnovi uske povezanosti koja postoji između nastanka i rasprostranjenosti sekte i industrijskog društva, ističe se i strukturalni afinitet postindustrijskog društva prema sekti kao najprimjerenijem sociološkom modelu religijskog izričaja koji se najviše širi upravo u visoko urbaniziranim i industrijskim zemljama što potvrđuje »prava »eksplozija« malih vjerskih zajednica i sljedbi u Sjedinjenim Američkim Država i drugim zemljama, posebno u gradskim prostorima i tehnološkim aglomeracijama« (Jukić 1973., 340). Iz svega navedenoga Jukić vidi sekte kao restauraciju zajedništva u urbanoj i tehnološkoj situaciji, koja je kao bratstvo zakazala.

U svom daljnjem govoru o sektama, Jukić tematizira odnos sekte prema sekulariziranom i sekularnom društvu u kojem religija proživljava veliku kriza identiteta. Navodeći sociološka istraživanja Douglasa na uzorku od 357 protestantskih zajednica autor navodi da sekte institucionaliziraju neko od učenja i struktura ili pak gube vlastita religijska obilježja što vodi do prestanka njihova postojanja. A Marty vidi u sektama suvremenog društva iracionalne i instinktivne komunikacije, a uspostavom autentične i racionalne komunikacije u društvu nestat će i sekte. Sekularizacija nije toliko utjecala na sekte koliko na velike crkve i protestantske denominacije koje su svoje djelovanje prilagodile političkoj i društvenoj situaciji. U sekularnom pak društvu religija prihvaća sekularizaciju ili je radikalno odbija. Prvo čine neke crkve, a drugo pokušavaju sekte. No, ima i treći način kako ističe Willson, prema kojemu »Crkva može opstati u postindustrijskom društvu samo ako sama postane sekta« (Jukić 1973., 342). Crkva je marginalizirana u sekularnom društvu i time je stavljena u društveni položaj sekte. Naime, za vjernike kao i svećenike koji se protive procesu prilagođavanja Crkve sekulariziranom i sekularnom društvu, jedina alternativa da se zadrže čvrsta religiozna stajališta i tradicionalni položaj jest u mogućnosti postavljanja Crkve u položaj sličan položaju sekte, kao način preživljavanja Crkve u postindustrijskom društvu. Sekte pak u sučeljavanju s društvenim okruženjem nude spasenjske sadržaje i održavaju etička ponašanja koja su bliska obiteljskom tipu odnosa, te na taj način obnavljaju tradicionalne vrednote — kontekst sigurnosti i vrline — u sekularnom okruženju.

Premda je sekularizacija dominantan proces u tijeku, ipak su sekte neki sve otvoreniji odgovor malih ali sociološki vrlo važnih dijelova pučanstva na proces promjena u društvu i prostor religijske artikulacije u društvenim mikro-strukturama u modernom pluralističkom društvu.

Nastanak brojnih vjerskih pokreta i sljedbi pokazuje mnogo sociološke posebnosti te se sekta u modernoj postindustrijalizaciji pokazuje optimalnim medijem religijske reakcije na globalne poticaje sekularizacije u svijetu, odnosno plodan model udruživanja vjernika u laiciziranim sredinama. Sa sociološkog stajališta to zapravo objašnjava psihološku predilekciju postindustrijskog čovjeka prema svim oblicima i pokretima vjerskih sljedbi. U tom smislu Jukić govori o »sektološkoj strukturi« kao jednoj od mogućih alternativa na religioznu krizu u modernom svijetu (Jukić 1973., 343). Stoga ističe da istraživanja fenomena sekta može biti korisno, a ne heretično, jer je riječ o istraživanju kako, a ne što ljudi vjeruju.

Jukić nadalje ističe da podzemna religija nije sva u sektama. Naime, naravna se religioznost očituje u izvancrkvenim strukturama, a obilježavaju je parareligiozni i pseudoreligiozni fenomeni koji dijelom uistinu mogu izražavati i autentičan napor modernog čovjeka prema religioznom obzorju, ali uglavnom predstavljaju čovjekov otuđeni svijet i njegovo krivo usmjerenje. Iz žeđi za sakralnim i svetim, u podzemlju velikih gradova i na rubovima kultura nastaju kultovi, male grupe karizmatičnih vjernika koji u potpunoj odsustnosti organizacije i struktura žive neku vrstu »divlje« sakralnosti, udaljeni od crkava i sekta, vezuju se uz vođu, pa se njegovim odlaskom raspadaju. Ovdje Jukić navodi praznovjerje, tajna bratstva i opskurne vještine, spiritizam i crnu magiju, demonologiju i okultizam, gatanje i horoskop, alkemiju i erotski simbolizam. K tome, tehnološka i urbana kultura vrvi bezbrojnim teozofskim pokretima i masonerijskim ložama, grotesknim ceremonijama laičkog rituala i mistike ideoloških totalitarizama — sve do pojave profetizma s mitološkom strukturom i rasnim fanatizmom. Svijet pseudoreligioznosti nije dovoljno društveno artikuliran, pa znanost o oblicima pseudoreligioznosti malo zna, ali ono što se može utvrditi, ističe Jukić, svakako je to da ta pseudoreligioznost, po svojoj nestrpljivosti i osporavateljskom duhu, pripada svijetu čiste pobune — antitehno-kratskom i antipotrošačkom redu. U taj socioreligijski kontekst potrebno je ubrojiti brojne vjerske pokrete hipijeve mladosti, kao tipičnu reakciju na potrošački mentalitet i urbanizaciju, u kojima je prepoznatljiva povezanost sa sektama i s podzemnom crkvom.

Novi religijski pokreti - nove sekte

Nakon što je Jukić predstavio teorijsku, empirijsku i pluralističku sociologiju religije, tematizirao je novije teorije u sociologiji religije u koje

se ubrajaju politološka sociologija religije, sociologija religijskog tržišta, sociologija nevidljive religije, funkcionalistička sociologija religije, sociologija svjetovne, implicitne i difuzne religije, sociologija pučke religije i, nakraju, sociologija novih religijskih pokreta i sekta (Jukić 1991., 11-46). Jukić je naime govorio o politološkoj sociologiji, sociologiji religijskog tržišta i sociologiji nevidljive religije kao nositeljicama glavnih tvrdnji oko kojih nastaju teorije, a kao nositelje suprotnih, odnosno antišok-tvrdnji ističe implicitnu, difuznu, pučku religiju i nove religijske pokrete. No, nas zanimaju najviše novi religijski pokreti koji su odgovor na civilnu, konzumerističku i političku religiju koju obilježavaju novovjekovna sekularizacija Crkve, suvremeni materijalizam, potrošački mentalitet, individualizam, ekologija, prijetnje miru, rat i tehnički napredak (Jukić 1991., 43-46). Prema Jukiću, naime, nezaustavljivi smjer zbivanja u religiji otkriva »ne samo da čovjek u svojem pojedinačnom traženju nužno ide prema obzorju svetoga, nego isto tako ide i društvo u svojem zajedničkom kretanju. U tome ih, dakako, mogu uvijek omesti »krivi« putovi i »zli« proroci, ali duboka i istinska težnja za religioznim spasenjem neprestance ostaje i traje, jer je usađena u čovjekovoj naravi, neizbrisivo i od iskona. Zato je na kraju moguće zaključiti da je religija vazda jednako nazočna u svijetu, premda joj se oblici iskazivanja — od svjetovnih do sakralnih — stalno mijenjaju« (Jukić 1991., 46).

Vidljivo je da je termin sekta Jukić upotrebljavao već u ranoj fazi svojih istraživanja, da mu devedesetih godina prošlog stoljeća proširi značenje. Tako, podsjetimo, da je ranije određivao sektu kao vjersku zajednicu u sebi i u odnosu na Crkvu (J. Jukić 1973., 323), a kasnije ističe da u »običnom govoru riječ sekta — latinski *secta* od *sequi* — označava religijsku skupinu koja se oblikovala od jedne veće i starije vjerske zajednice. U širem smislu sekta je svaki manjinski religijski pokret« (Jukić 1991., 141). Navodi i teološko određivanje sekte kao grupu vjernika koja osporava učenje i uređenje Crkve. Katolička crkva definira sljedbu kao bilo koju veliku ili malu skupinu što se od nje odijelila, dok je hereza neprihvatanje crkvenog učenja, a shizma uskraćivanje poslušnosti Crkvi. Suprotno tome, Jukić navodi za sociologiju »sekta je samo jedna naročita religijska struktura, u sklopu drugih društvenih činjenica pa se o njoj nemaju što izricati normativni sudovi, nego je treba podvrći iskustvenom istraživanju, otkriti njene razloge postanka i obaviti njenu tipološku klasifikaciju« (Jukić 1991., 141-142). Jukić govori o sektama kao *novim religijskim pokretima* u svjetovnoj svakodnevnici. Pridjev *novi* označava kronološki nastanak nakon Drugog svjetskog rata, novi sustav simbola, religijskog učenja i tehnika i novi religiozni senzibilitet. Stare sekte su više ili manje ukorijenjene u kršćanskoj tradiciji i nju su radikalizirale, a nove sekte nastaju u nekršćanskim podnebljima i time suvremena religijska obnova počinje uvozom istočnjačkih učenja i dvije vrste religijskih grupa, kao neohinduistički pokreti (Hare Krišna, Misija

Božanske Svjetlosti, Transcendentalna meditacija, Ananda Marga i 3HO), budistički pokreti (Zen budizam, Yoga) japanski budizam (Soka Gakkai) i bahaizam iz islamske tradicije.

Jukić spominje i raspravu o tome jesu li nove sekte uopće religijske sekte. Jedni zastupaju da su nove sekte samo filozofijske, drugi da su samo duhovne; meditacija, naime, nije dio religije nego pozitivne znanosti; scijentologija se ne temelji na objavi nego na traženju, u njoj se ne opraštaju grijesi nego brišu »engrami«. Nove sekte obilježava čovjekova situacija otuđenja ili stanje oslobođenja od toga stanja otuđenja, što je u osnovi svakog religioznog doživljaja. Kriza identiteta, neuhvatljivost i neodredivost njihova točna određenja zrcali se i u terminologiji. Izbor naziva nije tehničko pitanje. Naprotiv tko nove sekte poistovjećuje s crkvom, kultom ili pokretom taj se dalekosežno teorijski opredjeljuje. U početku se naime rabila riječ sekta koja se određivala u opreci prema crkvi (Weber i Troeltsch), danas nije prikladan termin za moderne religijske pokrete, jer su pojmovi crkva-sekta oblikovani na Zapadu i povezani su s crkvenim kršćanstvom. U tom određenju bitan je stupanj organiziranosti pa ako je neka religijska zajednica organiziranija bliža je crkvi, a ako ne tada je bliža sekti. Dolaskom nekršćanskih vjerskih zajednica taj dualizam više ne odgovara novoj religijskoj situaciji pa su brojni sociolozi uzeli kriterij stupnja integriranosti u društvo. Crkva prihvaća postojeće društvo dok ga sekte ne prihvaćaju. Taj kriterij je izvanjski, a ne unutarnji religiozni poticaj. Kako bi se izbjegao dualizam crkva — sekta, neki sociolozi u američkoj znanstvenoj literaturi upotrebljavaju termin kult. Pojam je neutralan, jer svi religijski pokreti imaju obrednu praksu — kult, ali je konotacijski povezan s autoritarizmom u tim grupama. U različitim državama rabe se i različiti termini. Tako u Njemačkoj rabi se termin »religija za mlade« (Jugenreligion) ili »nova religija za mlade«, u Francuskoj se upotrebljava termin »nove sekte«, Glock i Bellah općenito upotrebljavaju termin »nova religijska svijest«, a u Italiji sociolozi moderne vjerske skupine ubrajaju u područje praznovjerja, podsvijesti magije, sakralnog društva — ukratko u pučke religije. Također, ističe Jukić, nazivi »grupa« i »skupina« nisu primjereni za obilježavanje nove religijske stvarnosti.

Neprijeporno je da većina sociologa upotrebljava naziv »novi religijski pokreti« — »new religious movements«, jer taj izraz najviše pokazuje društvene oblike suvremene religijske situacije u kojoj dolazi do »drobljenja« (usitnjavanja — fragmentirnaja) institucionalne sakralnosti. Termin novi religijski pokreti je prvi put upotrijebljen u sociologiji kako bi označio nativističke i milenarističke grupe u Trećem svijetu. Jukić piše: »...usprkos tome mi smo zadržali riječ sekta — uz istodobnu upotrebu svih drugih spomenutih naziva — jer u nas pokreti prizivaju u sjećanje političke sadržaje, a njime se zacijelo ne mogu točno odrediti moderne vjerske zajednice« (Jukić 1991., 146).

Jukić rabi brojne termine za pojavak nove religije i nove duhovnosti: sakralne grupe i skupine, vjerski preporod, duhovna revolucija, moderne sekte, vjerske grupe, novi religijski pokreti, male vjerske zajednice, sakralne družbe, karizmatičke zajednice, divlji kultovi, duhovni vođa, nove sekte, nove grupe, nove necrkvene grupe, sljedba, podzemne skupine, nove religioznosti, nove religijske zajednice, »krivi putovi« »zli proroci«.

Neki sociolozi pojavak novih religijskih pokreta smatraju nečim negativnim (J. A. Beckforda i K. Dobbalara), drugi pak (primjerice, R. Wuthow) pozitivnim. Prema prvima nove religijske pokrete obilježavaju totalitarizam i prisila, ovisnost o guruu, prisutnost duševnih bolesti, komercionalizacija u potrošačkom društvu, obnova poganstva u društvenoj desnici. Tim optužbama suprotstavlja se obrana novih religijskih pokreta ističući da novi religijski pokreti, premda su različiti u naučavanju, organizaciji, strukturi i ideološkim odrednicama, zapravo pridonose internacionalizaciji religijskih vrednota, povezivanju tehnološkog Zapada s duhovnom baštinom Istoka te promiču novi ekumenizam. Negativnoj osudi novih sekti, kao društveno protivljenje, pojavljuju se anti-sekte i anti-kultovi, deprogramiranje njihovih sljedbenika i predlaganje zakonskih mjera protiv djelovanja takvih religijskih zajednica. U Americi nastaje anti-cult movement, u Francuskoj »Društvo za obranu obitelji i pojedinaca«, u Španjolskoj »Pro Juventud«, u Njemačkoj »Elterninitiative gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus«, u Austriji »Verein zur Wahrung der geistigen Freiheit«. Nakon analize pojavka novih sekti, Jukić ističe da je sekularizacija omogućila nastanak novih sekti što je pokazatelj traženja duhovnosti i transcendencije ljudi koji žive u društvu potpune svjetovnosti, koji tragaju za smislom, sigurnošću, zajedništvom, vrednotama, spasenjem i onostranim. Metodološki, pristup novim religijskim pokretima ne smije biti metoda krajnjih primjera nego je potrebno cjelovito opisati njihovu zbiljnost, tražiti uzroke njihova širenja, naime, otkriti njihovu antropološku istinu (usp. Jukić 1991., 146-161). Stoga Jukić zaključuje: »Nove sekte su mjesto ispunjenja religiozne potrebe onih vjernika koji u pustinji suvremene svjetovnosti — crkvene i društvene — ne mogu utažiti svoju žeđ za nadnaravnim« (Jukić 1991., 161).

Zanimanje za sakralno koje se očituje u nastajanju novih religijskih pokreta ili nove religijske svijesti pokazatelj je velike krize svjetovnosti. Za pojavu sakralnog upotrebljavaju se također i stari izrazi »sekte« i »kultovi« koji prevladavaju u Americi, a u Europi se opisuju kao »eksplozija svetoga«, »buđenje svetoga«, »povratak svetomu« ili jednostavno »religija za mlade«, »nove sljedbe«, »marginalna religioznost«, »mistične zajednice«, »novi kultovi«. No, Jukić se ne upušta u terminologiju nove religioznosti, nego piše kako je »važno da pod time zapravo mislimo na sve one oblike i sadržaje religijskog koji su nastali u razdoblju pune

sekularizacije i u svezi su s njom, pa u neku ruku anticipiraju iskaze svetoga u vremenu koje nadolazi« (Jukić 1991., 163). Osim istočnjačkih, tu se pribrajaju nekršćanski i kršćanski pokreti, na primjer neo-karizmatičke, bazične i molitvene grupe, fundamentalističke i evangeličke skupine, pučka religija itd. Ističe se, naime, više potreba za svetim nego religijskim.

Sociološka stručna literatura više govori o novim religijama nego o novoj religioznosti kada je riječ o religiji u razdoblju krize svjetovnosti. Jukić savjetuje da taj izraz treba prihvatiti za fenomenološko-sociološko istraživanje. U našem su vremenu, naime, uočene promjene u doživljavanju svetoga, više negoli brojna strukturiranja novih vjerskih pokreta i ideja. Jukić upotrebljava oba navedena pojma u predstavljanju psihološko-sociologijskog pristupa religiji u suvremenom svijetu, prema kojem je nova religija nastala kao posljedica promjena u društvenom ustroju ili društvenom okruženju, zatim ih rabi u predstavljanju teološkog pristupa, prema kojem je nova religija nastala kao posljedica promjena u doktrinarnom području i, nakraju, u analizi fenomenologijskog pristupa, prema kojem je nova religija nastala kao posljedica promjena u sakralnom izražavanju (usp. Jukić 1991., 165).

Društvene uzroke nastajanja novih religijskih pokreta različiti sociolozi vide drukčije. Tako Jukić navodi Beckforda koji smatra da su tri društvena uzroka nastajanja novih religijskih pokreta. Naime, novi religijski pokreti zadovoljavaju religijske potrebe koje se drukčije ne mogu zadovoljiti, zatim oni su sigurnost i susret rubnih, drogiranih, neuspjelih i, najzad, novi religijski pokreti pomoć su i utjeha te pomažu društvenoj reintegraciji rubnih. Razvidno je da je razlog nastajanja velikog broja rubnih religija kriza suvremene civilizacije, njezine kulture i suvremeni građanski poredak. Nastajanje novih sljedbi više obilježava pokrete protiv društva, a ne pobunu protiv pojedinih crkava. No, drugi sociolozi misle da nove religije nisu niti pobuna niti odcjepljenje nego sastavni dio konzumerističkog društva što pokazuje pojava brojnih duhovnih i ezoteričnih grupa. No, neovisno o različitim mišljenjima o uzrocima pojave novih religijskih pokreta, potrebno je istaknuti da sociologija ipak uvijek nalazi ishodište religijskih promjena u promjenama društvenog bića. Jukić, analizirajući teologijski pristup današnjoj religiji, dosta je kritičan prema teozima koji za razliku od sociologa nisu pokazali primjereno zanimanje za novu religioznost, ističući više opasnost od novih religijskih pokreta i pokazujući nesnošljivost prema njima. U tom kontekstu Jukić govori samo o sektama i gnozi (Jukić 1991., 169).

No, više pozornosti Jukić posvećuje fenomenologijskom pristupu današnjoj religiji pri čemu se religija promatra u kontekstu povijesti religija, odnosno u kontekstu različitih religijskih sustava. U tom pristupu nije riječ samo o izvanjskim oblicima ovisnosti o svetome, nego se proučava sam fenomen religioznosti u pojedinačnim religijama. Obred,

molitva, meditacija i mistika religije označavaju konzistentan povijesni sadržaj religije, koji postaje kriterijem u prosudbi suvremenih sakralnih pojava. Takvo se pak fenomenologijsko promišljanje protivi novovjekovnom učenju o religiji kao posebnom ideološkom govoru izvorne društvene i gospodarske zbilje. Fenomenologija ističe da se religija ne zrcali u društvenim događajima, nego se društveni događaji zrcale u religiji. Sukladno tome, svako je ljudsko djelovanje motivirano religijskom žudnjom, čega su ljudi vrlo malo ili pak nimalo svjesni, te neupućenim izgleda da je zbilja svjetovna. U tom smislu religija nestaje iz društva, no religioznost trajno ostaje u čovjeku. Zato se današnjem čovjeku, zbog odsutnosti svetoga, i svjetovno pokazuje svetim. Nastajanje nove religioznosti zapravo je pokušaj da se postigne smisao i sveto, a religijski pokreti su izraz religioznoga čovjekovog nemira. Prema tome, sveto, zaključuje Jukić, uvijek dobro funkcionira, ali danas na drugi način i na drugom mjestu nego jučer. Tamo gdje Bog odlazi, odnosno tamo gdje Bog nije prisutan, na njegovo mjesto dolaze »demoni, idoli, lažni proroci, prodavači svetoga, nasilnici, trgovci u hramu, farizeji, slatkorječivi mudraci, cirkusanti i zli pobožnjaci« (J. Jukić 1991., 173). U fenomenologijskom pristupu prema novim religijskim pokretima prvenstveno se ističe potraga svjetovnog čovjeka za svetim i stoga »nova religioznost ima svoj izvor u suvremenom prostoru potpune svjetovnosti društva i života« (Jukić 1991., 174).

U svojim istraživanjima pretpostavki za pojavu oblika nove religije Jukić nalazi u krizi konzumerističke i političke religije te u krizi crkvene religije. On, prema Stevenu Tiptonu, predstavlja četiri obilježja današnje religije, i to: ekstatičko iskustvo naspram tehničkog uma i mentaliteta, holistički zamišljaj, odnosno globalan i cjelovit koncept svijeta naspram ograničavajućeg postupka znanstvene analize i različitih specijalizacija, zatim primanje naspram aktivizma koji je okrenut rješavanju izvanjskih problema i intuitivnu izvjesnost naspram pluralističkog relativizma. Pored navedenih obilježja, Jukić nadalje prema James Bekfordu, ističe da je sržna točka nove religije mjesto gdje se sveto otkriva čovjeku modernoga industrijskog društva (Jukić 1991., 179). Jukić je, napokon, naveo i obilježja nove religije prema Aldo N. Terrinu, koji nabroja sedam obilježja: promaknuće sreće, potreba istinskog religioznog iskustva, isticanje pozitivnosti ljudskog tijela, pa i u njegovoj erotskoj dimenziji, traženje sklada između religije i znanosti, veličanje i slavljenje vlastita jastva, proširenje svijesti i ekumensko otvaranje. Nadovezujući se na navedene krize, prema Jukiću, tri su glavna obilježja novih religijskih pokreta, prvo: »ta je religioznost izrazito nesvjetovna s obzirom na neuspjeh konzumerističke religije; drugo: ona je izrazito nepolitična s obzirom na neuspjeh političke religije; i konačno: treće: ona je izrazito necrkvena s obzirom na neuspjeh crkvene religije« (Jukić 1991., 180).

Nakon ponovnog promišljanja o novoj religiji i novoj religioznosti, Jukić ističe da — bilo u cilju ideološke diskvalifikacije bilo radi popularnog prikazivanja — nije terminološki primjereno rabiti naziv sekta za sve ono što se danas zbiva na području buđenja zanimanja za sveto i tajnovito. Naime, za današnje vjerske zajednice ne vrijedi naziv sekta jer se nisu ni od koga odcijepile — što ukazuje na to da se ime »sekta« ne može primijeniti na suvremene religijske pokrete, osim u polemičkom tonu, što je onda zapravo već »seктаški« odnos, ali sada uspostavljen od strane kritičara, a ne religijskih skupina. Sve ukazuje na krizu sekularizacije u kojoj je došlo do velike promjene u sadržaju religioznog doživljaja koji nije više društveno i politički određen, nego mistički i duhovno ustrojen — što religioznost približava istini o sebi i postaje vjerna dugoj tradiciji shvaćanja vlastitog bića, kao sjećanje i nostalgija za Svetim (usp. Jukić 1991., 185).

Jukić je vidio i propast socijalističkog društva u »tipičnoj religijskoj postavi marksističkog društvenog mita, što je u poglavitoj nadležnosti sociologijske znanosti« (Jukić 1991., 207). Stoga promjene 90-ih godina prošlog stoljeća obilježavaju tri gospodarska uzroka: feudalni socijalizam, tržišni kapitalizam i neoliberalistička ideologija. Pored gospodarskih uzroka pridonijela im je svoj udio i pojava modernog građanskog društva uglavnom obilježenog pozitivizmom, racionalizmom i vjerom u napredak znanosti i tehniku. Racionalnost modernog društva završava industrijskom i tehnološkom revolucijom te sekularizacijom. Društvo nije više božansko, nego društvo određuju slobodni ljudi koji su u svemu jednaki. Prema Jukiću, napredak postaje ideologijom koja je slična obećanjima marksističke gnoze (usp. Jukić 1991., 217).

Moderna se preoblikuje u postmodernu 70-ih godina prošlog stoljeća u arhitekturi i drugim smjerovima umjetnosti. Pojavom mass-media, feminističkog pokret, a nadasve individualizma, iz kojega nastaje narcistički mentalitet na osobnoj razini, čovjek postaje kriterijem istine i ponašanja, a na društvenoj razini gube snagu objektivne norme društvene institucije. Stoga Jukić ističe da »sociologijski narcizam pobliže simbolizira prijelaz od ograničenog na potpuni individualizam, dotično od autoritarnog kapitalizma na hedonistički i permisivni kapitalizam« (Jukić 1991., 221). Naime, dolazi do subjektivizacije objektivnih društvenih djelatnosti gdje umire *homo politicus*, a nastaje *homo psychologicus*. Prema Jukiću, marksistički kolektivizam i individualizam je određena gnostička kategorija. Naime, sve tri ključne teme postmoderne (individualizam, narcizam i nihilizam) prisutne su u gnostičkoj religiji i tvore u stvari njezinu povijesnu jezgru. Stoga je jasno, kako ističe Jukić, da su: »marksistički kolektivizam i postmoderni individualizam zapravo nastali u istom povijesnom razdoblju u gnostičkoj religiji« (Jukić 1991., 225).

Nakon raspada kolektivističke religioznosti, odnosno kolektivne ideologije ili svjetovne religije socijalističkog feudalizma i njezine

suprotstavljene kolektivističke religije sela, koju obilježavaju religijsko zajedništvo, hodočašća, pučka religioznost i masovna narodna pobožnost, nastaje individualistička religioznost koja se razvija u gradovima. Sociologija religije, ističe Jukić, na kraju prvog razdoblja socijalističkog feudalizma, koja se počinje baviti empirijskim istraživanjima do znanstvenih radova, obrađuje religioznost izričito i isključivo kao kolektivni čovjekov čin, a tek kasnije, ne uzimajući u obzir samo sociologiju religije nego i psihologiju i filozofiju, naime, u pluralističkom pristupu, naslućuje doživljaj religije kao osobni čin (usp. Jukić, 1991., 227).

U procesu preoblikovanja kolektivne u individualističku religioznost Jukić govori o prodoru karizmatičke religioznosti. Naime, građanski ideolozi su vjerovali da je religiju zamijenila znanost, napredak i tehnika, potpuna sekularizacija. No, to se brzo pokazalo posve pogrešnim. Upravo u potpunoj sekularizaciji nastaje potreba za novom religioznošću koja će odgovoriti na krizu modernog svijeta, na temeljne probleme ljudskog postojanja, pomiriti različite kulture, očuvati prirodu od uništenja, donijeti mir i blagostanje svim ljudima. I stoga, uzroke »za pojavu nove religioznosti — koja je danas lako prepoznatljiva u mnoštvu crkvenih skupina, vjerskih zajednica, novih sekti, religijskih pokreta, karizmatičkih družbi i apokaliptičkih grupa — valja prije svega tražiti u krizi modernosti i raspadu njenih svjetovnih mitova« (Jukić, 1991., 229).

Novu religioznost obilježava prije svega individualizam, odnosno individualističko buđenje religioznosti s naglašenim osobnim religioznim čuvstvenim iskustvom. Sociologija religije u karizmatičkim zajednicama vidi glavna obilježja: pozornost posvećena ulozi tijela u činu molitve, otklon od racionalističkih i doktrinarnih odrednica u vjerovanju, sa središnjom vrednotom osobnog duhovnog religioznog iskustva, neobvezatno i promjenjivo ustrojstvo, ekumenizam (ovdje se Jukić referira i na nove religijske pokrete, sekte, koji promiču »divlji ekumenizam« kojima očito sociologija religije nije poklonila dužnu pažnju — usp. Jukić, 1991., 234). Upravo čuvstvenost, tjelesnost, otklon razumskih razloga vjerovanja, sloboda pristupanja u zajedništvo i otvoreni ekumenizam obilježja su i kulture postmoderne, dio obilježja građanskog društva (individualizam, subjektivno iskustvo, otvorenost itd...).

Kako je naš interes prije svega usmjeren na nove religijske pokrete, neće ovdje biti riječi o crkvenim laičkim pokretima. U necrkvenim karizmatičkim pokretima sveto se manje shvaća i osjeća sa stajalište istine ili poruke, a više s vidika osobnog iskustva i duševnog doživljaja (Jukić 1991., 236). Novi religijski pokreti redovito obećavaju svojim pripadnicima da će ih osloboditi od izvanjske prisile moderne civilizacije i probuditi u njima izvornu mudrost, potisnutu radost življenja, izgubljeni mir, sreću i savršenost svijesti. Stoga osobni duhovni razvoj postaje prvi i jedini cilj svih vjernika nove religioznosti, upotrebljavajući pri tome razne drevne istočnjačke tehnike koje dovode do samoshvaćanja i

samokontrole. Sekularizacija religioznog individualizma povezana je s postmodernističkom temom potpune slobode. Stoga, ističe Jukić, suvremeni vjernici razapeti između osobnog i svetog u sebi — uvijek će radije birati individualizam bez religije, nego religiju bez individualizma. To se najviše očituje u terapijskim zajednicama koje razvijaju ljudske potencijale (Human Potential Movement), iscjeliteljskim zajednicama kao grupama gestalt, yoga i zen, zajednicama alternativnih terapija kao i u zajednicama ustrojenim poput Transcendentalne Meditacije i Scijsentologije. Sve navedene religijske grupe jamče unutrašnji mir, sreću, proširenje svijesti, oslobođenje od frustracija, zdravlje duše i tijela. Nova religioznost je, prema Jukiću, okrenuta isključivo prema sebi i stoga je označena kao sakralni narcizam kojim se upravo obilježava drugo razdoblje religije postmoderne (Jukić 1991., 238). Egoizam je prodro duboko u područje religioznoga i takvi se sadržaji susreću u svim novim religijskim pokretima: Hare Krišna, Transcendentalna Meditacija, Scijsentologija itd... Jukić ističe kako su neki sociolozi spravom primijetili da je spomenuta egzaltacija vlastitog jastva i širenje osobne svijesti zapravo povijesni ostatak raspadnute nekadašnje etike i sakralnog smisla (usp. Jukić 1991., 239).

Jukić je potom istaknuto sličnost između novih religijskih pokreta i gnoze na primjeru novih religijskih pokreta koji su nastali iz indijskog budizma (Hare Krišna, Društvo Vedante, Misija Božanske Svjetlosti, Transcendentalna Meditacija, Ananda Marga, kao i sve grupe yoge, zajednice Bhagwan Shree Rajneesha, Središte Sric Chinomoys i skupine 3 HO), zatim koje su nastale iz mlađeg budizma, npr. Soka Gakkai koji ističu da spasenje dolazi samo putem spoznaje pa je neznanje izvor svih ljudskih zala, da postoji nepremostiva razlika između »savršenih« i »neukih«. Također islamski sufizam otkriva u sebi gnostička učenja kao ustrajavanje na iskustvima svijesti, traženje kozmičkog sklada, ezoterija i sinkretizam, a tu je i posebna grupa Human Potential Movement kojoj pripadaju razni sljedbenici terapije tijela i duše.

U pluralističkom pristupu religiji Jukić se osvrće i na psihologijsko promišljanje novih religijskih pokreta. Naime, čovjek postmoderne ravnodušan, bez autoriteta i bez neprevarljivih ideoloških sustava, ostao je sam »bez oca« i stoga je u svom odrastanju zapao u krizu. Tako u postmoderni susrećemo osobe koje su »neutaživo izglednule duhom, ispražnjene smislom i usamljene društvenošću« (Jukić 1991., 244). Ljudi u gradu psihološki pokušavaju riješiti probleme regresijom, narcističkom fiksacijom i difuznim identitetom što označava prijelaz od narcističke na nihilističku religioznost. Religioznost u posljednjem razdoblju narcizma nije više doživljaj svetoga nego posrednik između izgubljenog identiteta i prijekne potrebe za njim. Stoga Jukić tvrdi da put razvoja ide »od »rasipanja identiteta« preko uspostavljanja »negativnog identiteta« i »posuđenog identiteta« — što je samo drugo ime za religiju koja je uvijek

manje vrijedna od individualizma i samo njemu služi — do »odricanja od identiteta«. Time se napokon ostvaruju svi potrebni uvjeti za pojavu nihilizma u novoj religioznosti« (Jukić 1991., 244).

Prema sociolozima, u sakralnoj shizofreniji ljudi slobodno odabiru dijelove svoga vjerovanja iz područja dogmatike i etike, što uzrokuje fragmentaciju vjerovanja. Suvremeni vjernici miješaju religijske sadržaje npr. Biblije i Kurana, ideje zena i budizma, učenje alkemičara i vještine yoge. Tako pojedinci nekoliko mjeseci su kršćani, neko razdoblje pribrajaju se među učenika Krišne, itd.. Jukić stoga zaključuje kako »iz svega proizlazi da je čovjek postmoderne zapravo vrlo religiozan, ali je njegova religioznost bez identiteta. To je vjerovanje zaista iskreno, iako uspostavljeno slobodnim odabirom sakralnih tema i ponuda, u stilu *à la carte*, odnosno onako kako se nekome pojedinačno sviđa i prohtije. Religija se redovito prihvaća o isključivo osobnom ukusu i naklonostima, poticana prevrtljivošću, bez reda, suvislosti i smislenosti« (Jukić 1991., 245).

U oblikovanju i razvoju čovjekova religioznog identiteta u individualističkom, narcističkom i nihilističkom obliku spektakularno sudjeluju sredstva društvene komunikacije te, prema Jukića, na njegov razvoj utjecao je i teološki zahtjev potpune neovisnosti i bezgranične slobode grešna čovjeka (usp. Jukić 1991., 246).

Nakon propasti ideologije individualizma, nacrizma, nihilizma postmoderne, nastala je nova ideologija koja se uobličava u pojavi New Agea. Taj pokret je teško odrediti jer obuhvaća duhovnu zbiljnost, različite ideje i različita učenja. Nastajanje New Agea poziva se na daleke korijene istočnjačke drevne religije, kao što su taoizam, alkemija, gnosticizam, ezoterizam, okultizam i židovska kabala, a tome treba pridodati i najrazličitija učenja mističara Eckharta, renesansnog humanista Pico Della Mirandolu, teologa i metafizičara J. Böhma, vidovnjaka W. Svedenborga. Taj se pokret zatim poziva na bliže podrijetlo od evropske ezoterijske tradicije prošlog stoljeća. Obično se navodi obnovitelj spiritističkog pokreta A. Kadrec, s pojmom channellinga, zatim je tu predstavnik okultizma E. Lévy, prema kojemu bolesti tijela dolaze od bolesti duše, zatim knjiga *Doba Vodenjaka* (1926) u kojoj se predviđa preoblikovanje društvenih ustanova, ukidanje državnih granica, nužnost međusobne komunikacije, uspostava planetarne svijesti i uspostava jedne svjetske vlade — što se podudara s današnjim New Ageom. U središtu, New Agea, nastavlja Jukić, nalazi se »pokušaj produbljivanja i proširivanja svijesti kao jedinog puta spasenja ljudske vrste. Za New Age revolucija je uvijek unutrašnja, duševna, duhovna i moralna, a ne izvanjska društvena, politička, gospodarska ili oružana. New Age je u prvom razdoblju isticao nauk ezoterizma, spiritualnost, humanističku psihologiju, nove terapije i holistički pristup zdravlju, a u novije vrijeme ističe jačanje društvene i političke svijesti. Zato su ideolozi New Agea skloni prihvatiti i »neduhovne« društvene pokrete, kao što su primjerice

ekološki, feministički i borbeni mirotvorni. Drugim riječima Novo doba ulazi u svoj završni pokušaj sinkretističkog i eklektičkog stvaranja ideologije, što savršeno odgovara stanju trećega nihilističkog razdoblja postmoderne« (Jukić 1991., 248-251). Ukratko, obilježja New Agea su holističko koje razumijeva stvari povezane međusobno, pa skupa čine jedno veliko Sve i ekološko prema kojemu je Zemlja živa zbiljnost, razumna i osjetljiva na čovjekovu pažljivost, ali i na nepravedan odnos prema sebi, zatim andragogičko u kojemu se obistinjuje jedinstvo ženskosti i muškosti u svakom biću i na kraju mističko u kojem se traži prisutnost svetoga u svakoj stvari te planetarno, prema kojemu je svaka osoba ukorijenjena u svojoj mjesnoj kulturi i pozvana otvoriti se planetarnim dimenzijama svoga pripadanja golemom tijelu čovječanstva.

Sva ta obilježja zapravo su obilježja gnostičkog učenja. Najočitiije je to u posudbi gnoze u središnjem značenju ljudske svijesti za osobni i kozmički život. Zadnji temelj bitka jest svijest čiju iskru čovjek dobiva rođenjem. Ona ga povezuje s božanskim koji se naziva Sve. Stoga je potrebno u nama probuditi ponovno tu iskru budući da su ljudi iskustveno i društveno sve učinili kako bi ta iskra bila zanemarena. Odatle potreba New Agea da u zalutalom čovjeku probudi iskru kako bi ga ponovno prisjedini kozičkom jedinstvu, odnosno božanskoj Energiji. Jukić, u zaključku, osobno se određuje prema New Ageu te ističe da je potrebno upozoriti na to da »sve moderne ideologije — socijalistički feudalizam, neoliberalizam, postmoderna i nova religioznost — međusobno povezuje njihovo zajedničko gnostičko stajalište. U svakom slučaju, za istinski religioznog čovjeka, koji vjeruje u transcendentno, nije prihvatljiva ni tvrdnja o mogućnosti uspostave tehnološki savršenog svijeta, ali niti ona o mogućnosti ostvarenja savršenog stanja svijesti« (Jukić 1991., 256).

Pokret New Age kao uostalom i pojavu nove religioznosti Jukić promatra kroz kršćansku poruku i nadu. Već se Adam pokušao sam spasiti spoznajom dobra i zla, jer je bio ohol i želio postati kao bog. I uvijek postoji napast da se čovjek u povijesti okrene prema čovjekoboštvu — *eritis sicut dii* (bit ćete kao bogovi) — a ne bogočovještvu. Stoga, ponovno ističe Jukić, da svođenje na gnozu svih zbivanja u području moderne ideologije — od socijalističkog feudalizma do postmoderne, nove religioznosti i New Agea — nije redukcionizam. Jer upravo, ističe Jukić kao i teolozi, »da je gnoza zapravo jedina religija koju ljudski rod može živjeti kad je odalečen od Boga. U tom smislu prihvaćanje gnoze nije izbor nego stanje, u kojemu se svaki izbor tek može započeti« (Jukić 1991., 257).

Kratko se može reći da su nove religije, sociološki gledano, pasivno protivljenje modernom društvu, opresivnom karakteru znanosti, potrošačkoj patologiji i stoga je ishodište nove religioznosti zapravo u prostoru svjetovnog. Nova religioznost odnosi se na sve oblike i sadržaje

religijskog koji su nastali u razdoblju pune sekularizacije i u vezi su s njom, pa u neku ruku anticipiraju iskaze svetoga, za vrijeme koje nadolazi. U novoj religioznosti više se ističe promjena u doživljavanju svetoga — od crkvenih do svjetovnih prostora — nego što se masovno obavlja strukturiranje novih vjerskih pokreta i ideja. Naime, novi religijski pokreti u psiho-sociološkom pristupu zadovoljavaju religijske potrebe, nude sigurnost rubnima, ovisnicima te su pomoć i utjeha u njihovoj društvenoj reintegraciji. U fenomenološkom pristupu novi religijski pokreti pak ističu traženje, žudnju svjetovnog čovjeka za svetim. Kao što je istaknuto, izvor nove religioznosti je suvremeni prostor potpune svjetovnosti društva i života te je religioznost novih religijskih pokreta izrazito nesvjetovna, nepolitična i neckvena. Nakon krize moderne i propasti njezinih sekularizacijskih mitova znanosti, napretka i tehnike, nova religioznost nastaje u postmodernom individualizmu i pluralizmu. Pojmovno, sveto određuje sinkretizam modernih religijskih pokreta i sekti, kao i različite oblike svjetovne religije.

Novi religijski pokreti i sveto

Ne ulazeći u raspravu o svetome, ovdje će se samo kratko istaknuti da Jukić ističe kako se u evolucionističkom pristupu sveto razumije kao prvi i osnovni oblik u razvoju religije uopće, naime sveto označava najstariji i najprimitivniji oblik religioznosti u razvoju ljudskog vjerovanja. U sociološkom pristupu svetomu, pak, da je društvo prvotna i izvorna zbilja koju određuje kolektivna svijest, a najbitnija snaga društvene kohezije i društvene integracije je sveto. I, nakraju, da nas u fenomenološkom pristupu svetomu ne zanima sociološko tumačenje nego razumijevanje svetoga kao osnovne religijske ideje i moći na početku, religijskog subjekta i zajednice. Stoga je za sociološko razumijevanje svetoga potrebno imati na umu dvije oprečne religiologije: sociološku i fenomenološku. Sociološka religiologija nastala je iz idealističkog razdoblja svoje prošlosti u kojoj su bili evolucionizam, pozitivizam i redukcionizam. Fenomenološka pak religiologija ne oslanja se na filozofska promišljanja nego je svedena na povijest religija i suvremena je religiologija usmjerena na iskustva svetoga, na povijest i neposrednosti življenja tog fenomena. Sveto se raspršilo posvuda i nalazi se prije svega u brojnim »novim sakralnim pokretima i u svjetovnim religijama. Čini se dapače korisnim i pogodnim da se baš ta dva nova oblika religioznosti nazovu svetom, dok bi za crkvenu vjeru ostao stari naziv religija. Zato bi sveto bilo vezano uz slobodnu religioznost novih religijskih pokreta, sekti i svjetovnih zamjena, a religija uz kršćanstvo, crkvene ustanove svih vrsta i velike povijesne monoteizme« (Jukića 1997., 59). Religijski *revival*, prema

tome, ne označavaju samo religije nego i novi religijski pokreti koje sociolozi više povezuju uz sveto nego uz religiju. Takva nova religioznost je ezoterično-okultna, a u njezinom se središtu nalazi iskustvo svetoga, ne vjerovanje u sveto. Nakon religiologije iskustva doživljava se osobno duhovna obnova pomoću različitih meditacija i askeza. Jukić stoga ističe da je sva religioznost postmoderne u znaku svetoga i na isti način religioznost nekršćanskih tradicija od egipatskog ozirizma, gnosticizma, okultizma, alkemije i moderne religije preko teozogonije, parapsihologije pa sve do New Agea. To nadalje znači da se sveto ne zadržava samo u području sakralnoga nego se premješta i u svjetovno područje gdje nastaje svjetovna religija fašizma, nacionalsocijalizma i komunizma. Pa i današnja sredstva društvene komunikacije koja su sekularizirala društva, danas ga prema religijskoj matrici sakraliziraju. Mass-media i šport su na neki način religija industrijskih i gradskih masa. Sveto se upotrebljava u slučajevima gdje postoje religijski sadržaji, ali još nema religije. Sveto u modernoj religiologiji postaje sve više Nešto i Netko, a sve manje religiozno obilježje Nečega i Nekoga, udaljava se od crkvenog određivanja svojim različitim sadržajima i postaje najprimjerenijim terminom za razumijevanje sinkretizma modernih religijskih pokreta, sekti i svjetovne religije (Jukić 1997., 65).

Ezoterično-okultna religioznost ima svoje izvorište u igri i zabavi, a društveno je određena postmodernom i njenim obilježjima pluralizma i individualizma. U individualizmu se ističe doživljaj svetoga pomoću kojega pojedinac stvara sveto, a u pluralizmu sve religije imaju jednaka građanska prava i sve su ponudene na izbor. Prijelaz od novih religijskih pokreta na novu duhovnost, ističe Jukić, istodobno je i prijelaz od religije moderne na religije postmoderne koje idu prema New Age i ezoterično-okultnoj kulturi sakralnog individualizma (Jukić 1997., 335). U postmoderni se stvara novo ozračje za nastajanje novih kultova. Stoga u ezoterizmu i okultizmu, kao posljedicama modernog individualizma i pluralizma, nema zajedništva, ustroja, obreda i teorijskog sustava, a religija prelazi u religioznost.

Novi religijski pokreti - nova religija i nova religioznost

Mardešić oprezno predstavlja pojavak nove religije i nove religioznosti i ističe »da bi bilo zaista preuzetno tvrditi da već sve znamo o zanimljivoj suvremenoj društvenoj pojavi koju u nedostatku boljeg izraza običavamo nazivati novom religijom ili novom religioznošću. Još manje smo je u stanju iscrpno i točno znanstveno odrediti u svim njezinim brojnim sastavnicama. Zato je valja uvjetno opisati kao neko početno razdoblje i prvo sazrijevanje nečega što će se tek kasnije posve odrediti i

oblikovati« (Mardešić 2007., 429). Novu religiju i religioznost izgrađuju protestantske sekte koje su preživjele modernu i sekularizaciju, zatim novi religijski pokreti sa svojim sinkretizmom, ideje New Agea i nove religije u koje se ubrajaju brojne zajednice i skupine kršćana koji odstupaju od službenog nauka i obreda, od teoloških standarda i crkvenih propisa. Mardešić potom pojmovno razlikuje »nove religije« i »novu religioznost« pri čemu prvi termin pripada sociologiji religije a drugi psihologiji religije. Kako je riječ u najvećoj mjeri o čuvstvenom iskustvu i psihičkom sadržaju, a u manjoj mjeri o jedva primjetnom organizacijskom ustroju ili izgradnji zajedništva, primjerenije bi bilo rabiti termin nova religioznost. »Unatoč tome, a i zbog moguće nepreciznosti, odlučili smo rabiti podjednako oba pojma, to prije što je cijela rasprava o novoj religiji danas nepovratno ušla u područje sociološke znanosti, dok je psihologijska znanost tek sporadično zahvaća i određuje« (Mardešić 2007., 430).

Povijesni i društveni izvor i okvir nastanka nove religije svakako je sekularizacija, naime sekularizacija religije i religijizacija sekularnoga. U sociološkom promišljanju je važno istaknuti da nova religija ne živi u društvenosti i javnosti nego se posve smjestila u čovjekovu intimnost, osobnost i jedinstveni numinozni doživljaj svetoga ili se pak ostvaruje u zajedništvu malih skupina i udruga (usp. Mardešić 2007., 437). Nove religije svoje djelovanje nastoje usmjeriti prema društvenoj sredini što se očituje u tome da je nova religija usko povezana s psiho-tržištem kao korist i iskustvo, s ekologijom i feminističkim pokretom koje su zapravo moderne društvene teme. Nova religija ostvaruje svoje ciljeve u području politike i društva kao na primjer New Age koji je u početku isticao učenje ezoterizma, spiritualnost, humanističku psihologiju, nove terapije i holistički pristup zdravlju, danas pak u njegovom učenju prevladava potreba osnaživanja društvene i političke svijesti što je vidljivo u njihovim ekološkim, feminističkim i mirotvornim pokretima. Zbog svega toga, novoj religiji nisu sklone svjetovne vlasti koje nastoje zabraniti njihovo djelovanje. Stoga Mardešić ističe da je opravdana njegova teza kako »je nemoguće da sveto ostane na duži rok »zaključano« u osobni i duševni prostor čovjekove unutrašnjosti« (Mardešić, 2007., 442). Stoga nova religija svoje društveno djelovanje pokazuje kao alternativno teorijskoj i primijenjenoj znanosti, kao alternativu društvu i kao alternativu Crkvi (usp. Mardešić 2007., 444). U suvremenom društvu znanstveno se razrađuju sakralne ideje ezoterične i sinkretističke potkulture te nauk New Agea, kao i znanstvena slika svijeta novih religijskih pokreta, Međunarodno društvo za svijest Krišne, Scijentološka crkva ili Transcendentalna meditacija. Sociologa ne zanima ispravnost takvih pristupa, nego ga zapravo zanima utječu li navedeni pokreti na ljudsko ponašanje i razumijevanje članova društvene zajednice. Mardešić navodi kako nova religija ili nova znanost utječu na društveni život na primjeru alternativne medicine i njezinih praktičnih primjena, od New Agea i

novih religijskih pokreta do karizmatičkih zajednica u raznim kršćanskim crkvama. Riječ je naime o *praxis* nove religije, a s *praxisom* već je sociologija. (usp. Mardešić 2007., 453).

Već je istaknuto da su nove religije alternative u društvu među koje Mardešić ubraja i pripadnike New Age i pripadnike novih religijskih pokreta. New Age, premda je privatna i individualistička religija, njezini su učinci nedvojbeno društveni, npr. učinci na odgoj u školama, u zauzetosti za ekologiju i sl. Novi religijski pokreti pokazuju veću društvenu zauzetost što je posljedica njihove veće i čvršće ustrojenosti pa su ti pokreti žive vjerničke zajednice, dok je New Age posebno duhovno stanje i novo fluidno religiozno ozračje, što u sociološkom smislu nije isti fenomen. Naime, religijski pokreti, kao npr. Crkva Ujedinjenja iz moderne koju je utemeljio Sun Myung Moon, najavljuju epohalne promjene u svijetu, što je obilježje moderne, dok je za postmodernu tipična »revolucija duhovnog života« (Mardešić 2007., 472). Japanski religijski pokret Soka Gakkai iz postmoderne, kao alternativno društvo naučava da je potrebno promijeniti svijet iznutra zauzimanjem za mir u svijetu, društvenom solidarnošću, obranom ljudskih prava. Na taj način za pripadnika Soka Gakkai biti religiozan znači biti djelatna u društvu. Slično se društveno zauzimaju i religijski pokreti Ananda Marga ili Put sreće, Transcendentalna meditacija, Međunarodno društvo za svijest Krišne. Sljedeća skupina novih religijskih pokreta pripada pokretima koji propovijedaju apokaliptički kraj svijeta. U te grupe potrebo je ubrojiti kolektivne masakre koji su se dogodili u Guyani, američkom gradu Waco, Švicarskoj i Japanu. Riječ je pobliže o skupini Hram Naroda Jim Jonesa, o Sljedbenicima Davida s čelnikom D. Korechom, o pripadnicima Reda Sunčanog Hrama Josepha Di Mambroa i neobudističkoj sekti Aum Shinrikyo ili Vrhovna istina vođe Asahara Shoko.

Nova religija nije ušla u sukob s Crkvom nego je mimo nje djelovala i postajala prisutna u javnosti. Čak, štoviše, u novim religijama se savjetuje da se njihovi pripadnici ili podupiratelji ne odriču djedovske vjere. Stoga Mardešić ističe da je pisanje o novoj religiji »zahtjevan i težak zadatak, posebice za sociologa koji želi znanstveno provjeriti dvojbe, a nedostaje mu šira i opetovana iskustvena potvrda u društvu« (Mardešić 2007., 487). Suvremena svjetovna javnost je uzbuđena i nepovjerljiva prema novim sakralnim pokretima o kojima sredstva društvene komunikacije govore samo senzacionalno. Posebno je nepovoljnija situacija za sociologa u postkomunističkim zemljama jer, kako piše E. Barker, nova religija dolazi na tržište ideja u nerazvijenim oblicima i s ulaznicom trgovačkog potkupljivanja, a zapreka njezinom širenju nije druga religija nego tradicija i nacionalna istovjetnost (usp. Mardešić 2007., 487). U razmišljanju o novoj religiji i novim religijskim pokretima Mardešić je najviše pozornosti posvetio reinkarnaciji, koju je iscrpno obradio (Mardešić 2007., 489-560), i ekologiji u novoj duhovnosti (Mardešić 2007., 561-607).

Ukratko, nova religija, u koju se ubrajaju i novi religijski pokreti u postmodernitetu, alternativa je znanosti, društvu i Crkvi. U njoj je posebno istaknuta zauzetost za ekologiju, mir u svijetu te se posebno tematizira reinkarnacija, ezoterizam i teozofizam, nova religioznost i New Age. Za sociološko promišljanje važno je da nova religija ne živi u društvenosti i javnosti nego se posve smjestila u čovjekovu intimnost, osobnost i jedinstveni numinozni doživljaj svetoga te se ostvaruje u zajedništvu malih skupina i udruga.

Zaključak

Željko Mardešić predstavlja nove religijske pokrete u kontekstu prevladavajućih mišljenja o suvremenom društvu u sociološkom kontekstu, naime, sa stajališta sociologije i sociologije religije. Terminološki za religijske pokrete u različitim društvenim razdobljima upotrebljava pojmove: sekte, nove sekte, novi religijski pokreti, sveto, nova religioznost i/ili nova religija. Kao sociolog vidi uzroke nastajanja novih religijskih pokreta u društvenim promjenama industrijalizacije, urbanizacije, moderne, sekularizacije i postmoderne. Novim religijskim pokretima pristupa pluralistički, s posebnim naglaskom na fenomenologijskom pristupu. Pored društvenog utemeljenja, pojavku novih religijskih pokreta Mardešić nalazi prije svega antropološku opravdanost čiji se izvor nalazi u trajnoj čovjekovoj želji za sakralnim, za svetim.

Literatura:

- Jukić, Jakov (1973.), *Religija u industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
Jukić, Jakov (1991.), *Budućnost religije. Sveto u vremenu sojetovnosti*, Split, Matica hrvatska.
Jukić, Jakov (1997.), *Lice i maske svetoga*. Ogledi iz društvene religiologije, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
Mardešić, Željko (2007.), *Rascjep u svetome*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Summary

New religious movements in the works of Željko Mardešić

Željko Mardešić represents new religious movements in the context of the prevailing opinions about contemporary society in a social context, from the sociological and religious standpoint. In dealing with religious movements in different social periods, he had used terminology such as: sects, new sects, religious movements, the holy, new religiousness and/or new religion. As a sociologist, he finds the causes for the birth of new religious movements in the social processes of industrialisation, urbanisation, secularisation and postmodernism. The pluralistic approach towards new religious movements with a special focus on the phenomenological approach is also noted. Besides believing that the true cause for the uprising of new religious movements is socially based, Mardešić also believes that it is primarily anthropologically based and that its roots are found in a permanent human desire for the sacral and holy.

Key words: new religious movements, industrial society, secularisation, modernism, sacral