

NECRKVENA RELIGIOZNOST U HRVATSKOJ

Ankica Marinović-Bobinac
Institut za društvena istraživanja, Zagreb

UDK 316:2](497.5)
Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 11. 10. 1995.

Tema ovog rada jest necrkvena religioznost, područje sociologije religije kojem je u Hrvatskoj do sada posvećeno malo pozornosti. U procesu formiranja novih teorijskih koncepata, novih definicija temeljnih pojmova i primjene novih metoda, osnovni orijentir treba biti konkretni socio-kulturni i povijesni kontekst, uz punu svijest o svim njegovim relevantnim specifičnostima. Taj put će biti neizvjestan i dug jer su postojeći koncepti, tehnike i pojmovi prilagođeni istraživanju crkvene religioznosti, a relevantni svjetski koncepti primjenjivi samo na socio-kulturni kontekst razvijenih pluralističkih društava. Stoga će u toj početnoj fazi osnovni posao biti prikupljanje podataka i njihovo usustavljanje te sociološka deskripcija zajednica.

UVOD

Hrvatska religijska pozornica vrlo je šarolika i raznolika: pršti od različitih duhovnih traženja i težnji za zadovoljenjem potrebe za svetim. Osim povijesnih Crkava, ovdje žive mnoge male zajednice kršćanske, ali i istočnjačke provenijencije. Bilo da im je u središtu Kristov misterij ili neko, različito zvano, kozmičko načelo, predanost i žeđa za dosezanjem svetog dominantna im je, a i zajednička osobina. Sve takve zajednice neumorno tragaju za posljednjim značenjima. Osnivaju ih ljudi skloni traženju smisla koji boravi u područjima izvan osjetilnog, ovzemaljskog prostora. Dublja životna dimenzija koju slute i za kojom tragaju nedohvatljiva je sasvim jer se nalazi onkraj stvarnosti. I stoga je ona stalnom inspiracijom tim "vjerski zaposlenim ljudima". Kakve su te male crkve i zajednice, od kojih neke tvrdoglavo opstoje u Hrvatskoj i duže od jednog stoljeća, tihe, uporne i neupoznate? Okružene tajnovitošću, nepovjerenjem i zaziranjem. Tko su ta "božja djeca"? Kakvi su to sivim običnim zidovima opasani i zaštićeni duhovni prostori? Što se to zbiva unutar njih, uz skladne zvuke duhovnih pjesama koji često dopiru na ulicu, do uha slučajnih prolaznika? Što pokreće te postojeane samozatajne zajednice gorljivih vjernika? Raste li zaista kršćanstvo ili bilo koja

druga duhovnost u njima, ali na manje vidljiv način? Gasi li se u njima temeljitije žeđa za Božjom blizinom? Spušta li se zaista Duh Sveti na žarke i svesrdne molitve i iscjeljuje bolesne? To su samo neka od pitanja koja provocira fenomen necrkvene religioznosti, što je tema ovog rada.

Religija je mnogostruko složena i neuhvatljiva stvarnost svijeta u kojem živimo. Zato uporno izmiče svim pokušajima definiranja kojima je cilj odrediti je bez ostatka. Religiju nije moguće definirati do kraja, jer, kako kaže jedan autor, "svaka definicija pati od jednog neizbježnog nedostatka: statična forma definicije jest izdaja dinamičke prirode procesa koga ta definicija ne može cjelovito opisati i izraziti. Ako imamo definiciju – nema više procesa; ako imamo proces – nema konačne definicije". I to je razlog više, kaže isti autor, "da nauka ostavi svoje definicije trajno otvorenim za novo iskustvo" (Šušnjić, 1988:36). To se odnosi i na sociologiju.

Tri su moguće razine pristupa religiji, odnosno, tri su osnovna oblika postojanja religije (Čimić, 1988): religija *per se*, religija kao društveno-povijesna činjenica i religija kao osobno iskustvo. Religija *per se* jest idealni način postojanja religije. Ona ne isključuje i ne odriče vrijednost historijskim i osobnim oblicima pojavljivanja religije, već ih osmišljava, služeći im kao mjerilo. Religija po sebi jest idealna mogućnost koja stalno podsjeća na razliku između svetog i svjetovnog. Ulazeći u društveno-povijesni život, religija poprima osobine svijeta i njegove zakone. Tada govorimo o religiji kao društveno-povijesnoj činjenici.

Osobno religijsko iskustvo supstrat je necrkvene religioznosti. Religija kao osobno iskustvo podrazumijeva razinu pojedinca koji vjersku poruku i može razumjeti jedino kada je propusti kroz filter vlastitog iskustva koje se mijenja kroz vrijeme.

Prijeko je potrebno istaknuti i razliku između pojmova religija i religioznost. Dok pojam religije podrazumijeva jedan cjelovit sustav ideja, vjerovanja i vrijednosti, pojam religioznosti implicira subjektivni, individualni stav koji nastaje kao posljedica usvajanja određenih religijskih vjerovanja, a koji ne mora biti povezan sa samo jednom konkretnom religijom (što je slučaj u novim religijskim pokretima). Religija je vanjska, javna, objektivna, ustanovljena i racionalna, religioznost je unutrašnja, privatna, subjektivna i emocionalna.¹ Istraživački prijelaz s religije na

1

"Bogoštovlje i žrtve, postupci za djelovanje na raspoloženje božanstva, teologija i obredi i crkvena organizacija čine suštinu institucijske religije. Kad bismo svoj pogled ograničili na nju, morali bismo religiju definirati kao izvanjsko umijeće, umijeće da se zadobije milost bogova. Nasuprot tome, u osobnoj grani religije središte interesa tvore unutrašnja raspoloženja samog čovjeka, njegova savjest, njegove zasluge, njegova bespomoćnost, njegova nesavršenost. I premda je Božja milost, izgubljena ili zadobivena, i dalje bitno svojstvo pripovijesti, a teologija u njoj igra životno važnu ulogu, ipak djela na koja ta vrsta religije potiče jesu osobna, ne ritualna. Pojedinac sam obavlja posao, a crkvena organizacija sa svojim svećenicima i otajstvima, te ostalim posrednicima spušta se do posve

religioznost stoga traži preokret u metodi, jer osobno iskustvo zahtijeva drukčiji pristup od kolektivnih predodžbi.

I.

Treba prije svega pobliže označiti dva osnovna pojma: pojam crkvene i pojam necrkvene religioznosti,² Jasno je naime da se vjerski život ne poklapa sa životom Crkve, odnosno da se religija živi i izvan Crkve. Kad se religija živi izvan Crkve, umjesto vanjskih oblika bitan je unutrašnji život vjernika, umjesto rituala iskustvo, umjesto teorije i ustanove osjećaji i iskustva. Kao takva ona svoj život najčešće počinje reakcijom na preveliku institucionalizaciju i suhoparnu doktrinu u kojoj je zanemaren čovjek, ali i Bog. Dakle, temeljne osobine su joj neposredovano osobno iskustvo i drugorazrednost institucije i teorije.

Spomenuta dva temeljna pojma – crkvena i necrkvena religioznost – svoj konkretni sadržaj dobivaju tek u određenom *povijesnom* (pojam crkvena religija i religioznost kroz povijest je mijenjao sadržaj, kako su pojedine religije (crkve), nekad nastale u oporbi prema službenoj Crkvi, postajale također službenim Crkvama) i *socijalno-kulturnom kontekstu* (nemaju isto značenje u zapadnim pluralističkim zemljama i u europskim katoličkim zemljama, na primjer). Kod upotrebe tih dvaju pojmova treba imati u vidu i različitost shvaćanja pojma "Crkva", odnosno način na koji se neke manje zajednice koje se nazivaju crkvama samoodređuju. Pojam ne određuju u tradicionalnom smislu, gdje se pod Crkvom podrazumijeva institucionalizirana velika vjerska zajednica, već preferiraju religiozno-duhovno značenje po kojem je Crkva zajednica vjernika koji priznaju Isusa Krista kao spasitelja (zajednica boga i čovjeka). Ostaje ime Crkva koja od starog značenja ne zadržava bitne elemente, koja se iznutra promijenila, ali je zadržala nešto od tradicionalnog života i sustava vrijednosti.³

Pojam necrkvene i izvancrkvene religioznosti vrlo je širok. I mnoštvo je različitih termina koji se koriste da bi se opisale ili kondenzirano uopćile različite manifes-

drugorazrednog mjesta. Odnos je izravan, od srca srcu, od duše duši, između čovjeka i njegova tvorca" (James, 1990:20).

2

Uži pojmovi (male vjerske zajednice, sekta, kult...) čiji je zajednički nazivnik necrkvena religioznost obrađeni su detaljnije u radu A. Marinović Bobinac "Zanemarena religioznost" u: *Sociološki ogledi* (ed. Prpić, Dugandžija, Milinković, Baranović). Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

3

Takve su u Hrvatskoj neke od manjih kršćanskih zajednica, uglavnom protestantske provenijencije: Baptistička crkva, Kršćanska adventistička crkva, Kristova crkva, Kristova crkva braće, Pentekostna crkva, Kristova crkva Betanija...

tacije tog tipa religioznosti. Pojam obuhvaća širok raspon oblika, a taj raspon ovisi o tome kako se u kojem socio-kulturnom prostoru definira crkvena religija. Sadržaj pojma mogu naseliti sve zajednice koje nisu crkve u sociološkom smislu (a koje istodobno same sebe mogu nazivati crkvama) preko različitih sekti, kultova i ostalih novih religijskih pokreta, pa do sasvim društveno netransparentnih, individualnih oblika religije (nevidljiva, implicitna, civilna, pučka, difuzna, svjetovna...).⁴

Odrediti necrkvenu religioznost u našem podneblju nešto je teže nego u zemljama izraženog religijskog pluralizma. Socio-kulturno-povijesni kontekst Hrvatske svjedoči o dominantnoj rasprostranjenosti katoličke vjeroispovijesti (i prisutnosti pravoslavne i islamske u nešto značajnijem postotku). Temeljni kriterij za određivanje necrkvene religioznosti jest jasna predodžba o tome što je to crkvena religija u konkretnom socio-kulturnom kontekstu. Naravno, tako je i u Hrvatskoj. Ako se uzme u obzir sociološki pojam crkve (elementi koje jedna vjerska zajednica mora imati da bi bila smatrana crkvom),⁵ lako je odrediti necrkvenu religioznost. Sve vjerske zajednice koje su brojem male i netransparentne, bez obzira na dužinu tradicije u Hrvatskoj, u nas pripadaju necrkvenoj religioznosti (tako su i tretirane u dosadašnjim istraživanjima). Isto tako, ono što se u Americi zove "novim religijskim pokretima", koji su u Europi malo istraženi, ali ipak imaju svoj prepoznatljiv oblik (u Hrvatskoj netransparentni i neistraženi), pripadaju necrkvenoj religioznosti. U dominantno katoličkoj sredini, sa sociologijom religije koja je desetljećima bila usmjerena na istraživanje crkvene religije, sve vjerske zajednice koje preostaju (osim nekih manjih, ali s tradicijom dužom od nekoliko stoljeća, kao što su Srpska pravoslavna crkva i Islamska zajednica) pripadaju kategoriji manjih vjerskih zajednica, odnosno necrkvenoj religioznosti. Dakle, ne samo one koje i u svijetu ubrajaju u sekte, kultove ili nove religijske pokrete (bez obzira na to jesu li kršćanske ili nekršćanske provenijencije) nego i sve ostale zajednice, od kojih su neke u Americi i u zapadnim europskim pluralističkim zemljama velike crkve i o kojima se gotovo sve zna (neke kršćanske protestantske zajednice, Baptistička crkva na primjer).

Treba posebno razmotriti neke specifične pojmovne odnose.

4

M. Kerševan posebno obrađuje neke oblike necrkvene religioznosti: civilnu i pučku religiju (Kerševan, 1989:8-35).

5

Crkva je religijsko društvo kojem se redovito pristupa rođenjem, pripadnost dolazi prije odluke; pokazuje čisti institucionalizam koji se izražava u hijerarhiji, dogmama, disciplini, ritualu i zajedničkim simbolima; usmjerena je prema općem – teži uključenju i obraćenju svih ljudi bez izuzetka, traži *modus vivendi* s globalnim društvom; sklona je adaptaciji i postizavanju kompromisa s postojećim svijetom i njegovim vrijednostima (Jukić, 1973:325).

Kad se govori o crkvenoj i necrkvenoj religioznosti, treba biti posve precizan. Nitko ne dovodi u pitanje da je crkvena religioznost gotovo sinonim pojma tradicionalna religioznost. A pojam tradicionalne religioznosti opet ima svoj pojmovni pandan – suvremenu (novu) religioznost. Ali, je li onda pojam suvremene religioznosti ujedno i neka vrsta sinonima za necrkvenu religioznost? Najveći dio suvremene religioznosti dominantno jest necrkvenog tipa, ali ne i isključivo (na primjer, duhovski pokreti unutar Katoličke crkve). Suvremena religioznost moguća je i u tradicionalnim crkvama, unutar manjih zajednica i izvan svih njih. Stoga, pojmovi necrkvene i suvremene religioznosti ne mogu biti sinonimi.⁶

Kakav je bio povijesni i socio-kulturni okvir postojanja različitih oblika necrkvene religioznosti u Hrvatskoj, dominantno katoličkoj zemlji?

Odmah treba istaknuti interesantnu činjenicu da Italija i Španjolska, izrazito katoličke zemlje, imaju vrlo niske postotke necrkvenih oblika religioznosti (Stark, 1993). U ostalim izrazito katoličkim postkomunističkim zemljama situacija je slična. Slično je i u ostalim postkomunističkim zemljama Istočne i Srednje Europe (Tomka, 1995).

Navodeći bitne zajedničke socio-kulturne karakteristike većine postkomunističkih zemalja (ne samo katoličkih) Istočne i Srednje Europe, Tomka posredno ukazuje na neke od mogućih pokazatelja koji upućuju na određene razloge zanemarenosti necrkvene religioznosti u tim područjima. Navest ćemo nekoliko:

a) veći dio populacije pripada jednoj ili nekolicini velikih crkava – dakle, vrlo mali postotak obuhvaća manjinske religije (primjer Mađarske – svega 0,4% stanovnika pripada sektama ili manjim denominacijama /Tomka, 1995:20/, primjer Hrvatske – manje od 1% stanovnika pripada manjinskim religijama)⁷;

6

Gdje su u tom rasponu manje vjerske zajednice u Hrvatskoj? Da li je njihova religioznost crkvena ili pak necrkvena? Tradicionalna ili suvremena? Gdje je tu mjesto pentekostnim crkvama koje u Hrvatskoj postoje pedesetak godina? Ili onim zajednicama koje su tu više od stoljeća? Je li to dovoljno vremena da bi bile smatrane tradicionalnim? Koje je vrijeme za to uopće potrebno? Jesu li neke od njih koje se nazivaju crkvama dovoljno crkve da bi njihova religioznost bila smatrana crkvenom? (Institucionalizirane jesu, ali ne do tog stupnja kao što je Katolička crkva.) Što su dakle? Neki oblik crkvene vjere, na pola puta između tradicionalne i suvremene religioznosti?

7

A. Greeley navodi da nema podataka o "enormnom porastu sekti u Rusiji. Podaci iz istraživanja, bazirani na gotovo 3 000 slučajeva ne nalaze članove takvih grupa. Zato oni ne mogu biti bitna komponenta ruskog religijskog života, barem još za sada to ne mogu" (Greeley, 1994:261).

b) u pretkomunističkom razdoblju u većini tih zemalja prevladavala je crkveno-orijentirana (tradicionalna) religioznost protkana pučkom religioznošću, čvrsto urasla u tradiciju i obitelj; dominira duh kolektivizma;

c) takav socio-kulturni sustav ugrožen je modernizacijom koja se javila unutar okvira totalitarističkog sustava. Tek sekularizacija, koja se u ovim krajevima javila nešto kasnije i bila povezana s političkim i gospodarskim promjenama u bivšem socijalističkom društvu utječe na slabljenje elemenata kolektivizma i u društvu i unutar Crkve;

d) posljednja desetljeća socijalizma karakterizira kontinuirana borba između vladajuće ideologije i elemenata u društvu koji teže novom tipu socijalnog sustava – religija i Crkva su među najznačajnijim socijalnim činiteljima u borbi za samoodređenje i socijalnu autonomiju – jedini su izvor kontrakulture u komunističkoj eri; jedini čuvar i prijenosnik nacionalne kulture i bazičnih vrijednosti; izrazita je naglašenost kulturno-historijskog značenja religije;

e) tradicionalna socio-kulturna (i politička) dominacija jedne crkve bila je toliko snažna u tim krajevima da se nikad nisu javljale religije koje bi ugrozile crkvenu hegemoniju dominantne crkve.

Sve spomenute činjenice karakteristične su i za Hrvatsku. Uz njih još treba istaknuti i sljedeće:

1) socio-kulturna i povijesna uloga katoličanstva na ovim prostorima – katolištvo kao veza i znak pripadnosti Hrvatske europskom Zapadu;

2) "marksistička ideologizacija povijesno je vodila do stvaranja svjetovne religije koja je sučelice sebi imala samo crkvenu religiju i ništa drugo" (Jukić, 1993:62) – u takvoj situaciji nije bilo mjesta za religijski elitizam izvan Crkve. Dakle, necrkvena religioznost i dalje je ostala (i u odnosu na novu najjaču društvenu snagu i u odnosu na Crkvu) marginalna pojava;

3) sociologija religije u Hrvatskoj (u društvu impregniranom marksističkom ideologijom) bila je u posljednjih trideset godina obilježena dominacijom marksističkog (ateističkog) koncepta u odnošenju prema religiji i religioznosti (i Crkvi), koji je pripomogao nepostojanju interesa za sociologiju necrkvene religioznosti utoliko što je:

a) bio ateistički koncept, pa je samim time eksplicirao svoj odnos prema religiji;

b) zainteresiran samo za društveno značajne, a ne za manjinske pojave, na što je u većoj ili manjoj mjeri utjecao i strategijski interes dominantnog svjetonazora: sve što je bilo manjinsko nije bilo interesantno, niti strategijski značajno;

c) polazni teorijski koncept sekularizacije bio je motiviran više "povijesnim, tendencijskim opadanjem moći crkvenih struktura i širenjem racionalne i profitno motivirane kulture, no znakovitim promjenama u samoj religioznosti, oblicima njenog manifestiranja..." (Zrinščak, 1993:58).

4) J. Jukić napominje da su istraživanja religije poticala "zamisao da se iskoristi znanost o društvu kako bi se nastavilo iskorištavati samo društvo" (Jukić, 1976:15)

Moguća je u tom kontekstu paralela sa situacijom u razvijenim pluralističkim društvima gdje je isto tako bio očigledno prisutan crkveni pragmatizam u korištenju sociologije religije za pastoralne ciljeve. Takvi pragmatizmi u sociolo-giji religije dovodili su do potpunog ispuštanja nekih sadržaja (izbjegavanje strukturalne teme religijskog iskustva i crkvenog života, nekritički odnos prema birokraciji i sustavu vlasti u crkvenim i svjetovnim prostorima, zanemarivanje proučavanja motiva za svećenički poziv te uspjeha u karijeri i kotiranju na ljestvici hijerarhije, previđanje nekršćanske i izvaneuropske religije itd. (prema Čimiću, 1991:138).

II.

Teško je danas pisati opsežniji rad iz područja sociologije religije. Posebno se to odnosi na područja kojima se u nas gotovo nitko nije bavio, a o kojima se u svijetu neprekidno objavljuje nepregledan broj informativnih, stručnih i znanstvenih radova. Takvo je područje sociologije necrkvene religioznosti. Osim što u nas gotovo uopće nema ni teorijskih niti empirijskih radova o toj temi i što gotovo ništa nije prevedeno, nije jednostavno u velikom mnoštvu strane literature prepoznati i izdvojiti ono što je zaista relevantno. Može se slobodno reći da je to područje sociologije u nas gotovo potpuno neistraženo.⁸

Reći bez ograđivanja da je svjetska sociologija necrkvene religioznosti razvijena disciplina u razvijenom svijetu, bilo bi preuzetno. Ta se tvrdnja može odnositi samo na jedan dio razvijenog svijeta, konkretno, na Ameriku. Dok u Americi postoje brojni izvori podataka o religijskoj pripadnosti populacije (Stark ističe knjigu J. Gordona Meltona, *Encyclopedia of American Religions* koja postoji već više od trideset godina),⁹ u Europi donedavno nisu postojali usustavljeni podaci o religijskoj pripadnosti njezinih stanovnika. Sama činjenica da ne postoje

8

Tek je istraživanje "Male vjerske zajednice u Zagrebu", koje je 1988. godine proveo Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, pružilo neke osnovne spoznaje o malim vjerskim zajednicama u Hrvatskoj *in vivo*, u konkretnom društvenom okruženju. To se istraživanje dominantno odnosilo na kršćanske zajednice, uglavnom one protestantske provenijencije.

organizirani podaci o religijskoj pripadnosti dijelova populacije koji nisu sljedbenici konvencionalnih religija u pojedinoj zemlji, usporeva ionako rijetke istraživačke pokušaje. Kad se radi o novim religijskim pokretima, koji su najaktualniji i najpopularniji predmet istraživanja u suvremenoj sociologiji religije, Amerika ima tradiciju njihova istraživanja, a u Europi takva tradicija gotovo da i ne postoji. Premda neki autori (Stark, 1993:390) tvrde da su novi religijski pokreti u Europi rasprostranjeniji nego u Americi, da je "imunost Europe na nove religijske pokrete mitska" (Stark, 1993:396), europski znanstvenici kao da nemaju interesa za to područje.

Tek se prije nekoliko godina Melton sa suradnicima upustio i u Europi u pothvat sličan američkom. U *Religions Directory International* u tri toma pokušao je popisati sve religijske grupe koje djeluju u svakoj europskoj državi, po ugledu na shemu koju je razvio u Americi, tako da su podaci u značajnoj mjeri komparabilni. Međutim, ipak ne postoje podaci za sve europske države. Osim iz Poljske, iz drugih postkomunističkih zemalja nema podataka o zastupljenosti takozvane nekonvencionalne religioznosti (samo postoje podaci o tradicionalnim religijama). Jer, kako primjećuje Stark, "sve donedavno bilo tko da je istraživao neobične (što znači netradicionalne – op.a.) religijske grupe u većini istočnih zemalja smatrano je da pokušava nadmudriti tajnu policiju" (1993:391).

To se dakako odnosi i na Hrvatsku (odnosno na područje bivše Jugoslavije, koja je postojala u vrijeme kada je Melton sa suradnicima prikupljao podatke). Ako se kaže da je europska situacija glede istraživanja necrkvene religioznosti na razini prikupljanja podataka, dakle u početnoj fazi, za Hrvatsku bi se moglo reći da njena sociologija još nije ni u toj fazi. Dok se na svjetskoj sceni barem taksativno bilježe novi pokreti, u nas ne postoje gotovo ni tragovi o njima. O tradicionalnijim manjim zajednicama još postoje neki podaci, a o novim, pa čak ni o nekim zaživjelim, osim ponekih uglavnom senzacionalističkih napisa u tisku, ne postoji ništa.

Upuštajući se u avanturu istraživanja europskih novih religijskih pokreta, Stark naglašava kako je bio prisiljen skupljati podatke iz mnoštva najrazličitijih izvora (Internacionalno društvo Krišna Svijesti, New Age travel guide, Almanah mormona, godišnjaci Jehovinih svjedoka i Adventista sedmog dana itd). U sličnoj situaciji su se našli i istraživači u Hrvatskoj kada su počeli istraživati manje vjerske zajednice. Većina podataka u pionirskom istraživanju malih vjerskih zajednica u Hrvatskoj 1988. dobivena je iz samih zajednica: iz njihova tiska, knjiga, brošura, propagandnih materijala i razgovora s voditeljima zajednica.

Količina i kvaliteta informacija dobivenih na takav način različita je, a ovisi o nizu čimbenika, od kojih je, čini se, najznačajnija okolnost jesu li u vrijeme istraživanja postojali usustavljeni podaci o bitnim aspektima postojanja pojedine zajednice (Vidi: Marinović-Jerolimov, 1991:2).

Odsutnost statističke fundamentalne evidencije na području bivše Jugoslavije onemogućava najelementarniju vremensku komparabilnost podataka. Čak i tamo gdje su postojala longitudinalna istraživanja (Slovenija, Hrvatska), razlike u uzorcima i drugim metodološkim postupcima često onemogućuju dosljednu usporedbu podataka. Statistički podaci o religijskoj pripadnosti populacije republika bivše Jugoslavije postojali su samo u popisu stanovništva iz 1953. godine. Nakon toga to je pitanje izbačeno iz upitnika, s obrazloženjem da je religija privatna stvar građana. Neki autori su takav stav komentirali opaskom da religioznost nije jedina privatna stvar koja se prati popisnim i drugim statističkim istraživanjima (Flere, 1984:395). Odsutnost statističke evidencije navodila je sociologe da vrše ispitivanje elementarnih dimenzija religioznosti ispitivanjem javnog mnijenja što je u kritičara smatrano neprimjerenim s obzirom na predmet (religija se ispituje na način koji je po pristupu nalik istraživanju marketinga i reklame na Zapadu). Tek u popisu stanovništva 1991., u novoj hrvatskoj državi, pitanje o vjerskoj pripadnosti vraćeno je u upitnik. Međutim, sa sociološkog gledišta, ne dovoljno precizno. Od manjih vjeroispovijesti u upitnik su pojedinačno ušle samo one brojnije (Jehovini svjedoci, evangelici, adventisti, baptisti, starokatolici, pentekostalci i židovi). Ostale manje kršćanske zajednice ušle su u kategoriju "ostali protestanti" (0,15%), a svi koji su iskazali nekršćansku ili bilo koju drugu vjersku pripadnost nedopustivo su stavljani u kategoriju "ostale vjere i neizjašnjeni" (čak 4,75%). Da su "ostale vjere" stavljene u posebnu kategoriju, moglo bi se barem približno govoriti o zastupljenosti sljedbenika novih religijskih pokreta u Hrvatskoj. Taj "propust" možda jest, sa stajališta statističara, metodološki opravdan (statistički zanemariv postotak), ali za znanosti o religiji, posebno za sociologiju religije u Hrvatskoj, koja želi istraživati i ono što nije većinska pojava, ti dragocjeni podaci izgubljeni su zauvijek.

III.

Mnoštvo i raznolikost oblika necrkvene i izvancrkvene religioznosti u svijetu, naslućen iz suvremene svjetske literature, zbog svoje nepreglednosti i dinamičnosti vrlo lako može pobuditi osjećaj malodušnosti u istraživača. Stalna izmjena (nestajanje i pojavljivanje novih pokreta) na religijskoj sceni stvara potrebu dinamičkog i metodološki novog pristupa.

Jedna od osnovnih dilema u suvremenoj sociologiji religije svodi se na sljedeće pitanje: je li taj porasli interes za rubne religije (*fringe religion*) simptom slabosti sociologije religije ili nada za njen kvalitativni oporavak? Robbins smatra da razvoj novih religijskih pokreta i rascvat studija o njima ima (ili će imati) snažan

preobraziteljski i obnoviteljski utjecaj na sociologiju religije. Njegov značaj slikovito prikazuje uspoređujući ga s utjecajem "otkrivanja tristo novih vrsta guštera, uključujući i nekoliko ljudoždera, na zoologiju" (Robbins, 1988:13). Sudeći prema američkoj sociologiji religije, on smatra da je opsesija problemom sekularizacije u modernoj sociologiji stvorila dojam da religija nije tema vrijedna ozbiljnog znanstvenog proučavanja (prema Beckfordu, 1985a;150). Takva pre-okupacija sociologije religije odvojila je sociološko proučavanje religije od drugih socijalnih procesa. Za razliku od Marxa, Durkheima i Webera koji su, kako kaže Lerner (1985), "prihvatili ateizam kao gotovu činjenicu, ali su ipak pridavali važnost religiji, suvremena sociologija religije postala je odijeljena od glavne teorije...". Robertson slično misli ističući kako se, nerazmatranjem religije u sklopu šireg konteksta problema (već koncentriranjem na diskusiji o religiji *per se*), sociologija religije razvila kao subdisciplina koja se ne bavi nizom socioloških problema koje je još Weber nazvao "vrijednosno relevantnim" (Robertson, 1985:359). Takva sociologija se udaljila od glavne sociološke teorije i bavila se perifernim temama kao što su svećenstvo kao profesija, idealni tipovi crkve i sekte..., u sekularnom društvu interesantnim samo za ljude koji su u religiji, pa je s vremenom počela poprimati klerikalni karakter.¹⁰ Suvremeni trendovi koji se bave kontroverznim temama kao što su kultovi, politizirani evangelici, liberalna teologija, militantni islam, kvazireligijske socijalne teme...), smatra Robbins, mogu biti izazovima ustaljenom trendu moderne sociologije. Dakle, Robbins tvrdi da je taj trend bitno transformirao sociologiju religije i pridonio njenom otvaranju i nadilaženju njene teorijske i subdisciplinarne izolacije, odnosno da općenito revitalizira i pluralizira disciplinu (Robbins, 1988). Slično misli i J. Jukić, dijagnosticirajući situaciju u sociologiji religije nakon Drugog svjetskog rata u svijetu. Ističe njen empirijski, pozitivistički karakter, posebne postupke i metode, minimalizam u teorijskim zahtjevima, što je dovelo do osiromašenja sociologijske teorije i do rubnosti same sociologije religije u odnosu prema drugim granama sociologije. Umjesto opće sociologije (istraživanje općih religioznih zbivanja) nastupala je crkvena sociologija religije, zapravo sociografija religioznih činjenica u službi pastoralnog funkcionalizma.

Ta je empirijska sociologija zanemarila mogućnost da bi mogla postojati drukčija religioznost u prostoru crkvenosti i, naravno, u izvancrkvenom prostoru, postavši tako isključivo sociologijom crkvene religioznosti i vjerskih institucija a ne fenomenologijom općeg religioznog iskustva. Ne samo da zapostavlja izvancrkvenu religioznost nego (zbog ograničenosti u metodičkom pristupu) i unutarcrkvenu

10

Govoreći o takvoj, po njemu središnjoj, tendenciji sociologije religije u Americi, Robbins ističe da se takvom razvila pod utjecajem dvaju faktora: 1. pretpostavke kontekstualne sekularnosti i 2. činjenice relativne nekontroverznosti religije u SAD-u... (Robbins, 1988). Ti faktori su umanjivali uočenu važnost religije za socijalne konflikte, socijetalni menadžment i pravac modernosti. Religija je u to vrijeme dominantno viđena kao funkcionalno važna za kreiranje identiteta individua i vrijednosne integracije u šire društvo.

religioznost (osobna redefinicija vjere uz institucionalnu vjernost).¹¹ Tehnike ispitivanja crkvene religioznosti nisu primjerene novom predmetu istraživanja, pa ne mogu adekvatno pratiti ni odslikavati promjene u vjerskom prostoru.¹² Empirijske metode istraživanja ne pridonose mnogo razumijevanju tako složenog predmeta istraživanja kao što je čovjekova religioznost (Wilson, 1982: 22-31), kao što ne mogu učiniti mnogo ni u drugim područjima duha – na primjer u umjetnosti. Religioznost je suviše suptilna kategorija koja višestruko zadire u najdublje slojeve ljudskog bića, da bi bila mjerljiva (bez straha od svjesne ili nesvjesne – svejedno, zloupotrebe) uobičajenim metodama (kao što je anketa). To se posebno odnosi na religioznost koja se javlja u manje konvencionalnim oblicima. U Hrvatskoj je gotovo isključivo, kao što smo već rekli, ispitivana crkvena religioznost metodama empirijske sociologije. J. Jukić pledira za sociologiju kao "fenomenologiju općeg iskustva svetoga" (23), smatrajući da je vrijeme sociologije crkvene religioznosti i vjerskih ustanova prošlo, jer danas i unutar velikih crkava (konkretno u Hrvatskoj unutar Katoličke crkve) buja raznolik religiozni život. Dakle, empirijska sociologija ne samo da zanemaruje izvan-crkvenu religioznost već više nije u stanju reći mnogo ni o novoj unutarcrkvenoj religioznosti. Spomenuta metodološka ograničenja ukazuju da je put istraživanja izvan-crkvene i nove unutarcrkvene religioznosti zajednički.

ZAKLJUČAK

S obzirom na to da su postojeći teorijsko-metodologijski koncepti, pojmovi i tehnike u području sociologije religije u Hrvatskoj prilagođeni istraživanju crkvene religioznosti, a relevantni svjetski teorijski koncepti vezani gotovo isključivo uz

11

"...mnogi pokreti i oblici mišljenja u službenoj crkvi već su neka emigracija i osporavanje, "druga crkva" koja je izmakla eklezijalnim strukturama, pa spontanošću, originalnošću i novošću cijepa jedinstvo vjernika na dva dijela: na one koji doslovno, unutrašnje i izvanjski, ostaju vjerni svojoj crkvi i one koji dopunjuju svoju institucionalnu vjernost osobnom redefinicijom vjere" (Jukić, 1991).

12

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

povijesni i socio-kulturni kontekst razvijenih pluralističkih društava, hrvatska sociologija necrkvene religioznosti još će dugo biti u početnoj fazi, fazi prikupljanja podataka i dokumentacijskog materijala, usustavljanja podataka i sociološke deskripcije zajednica. Ali jedno je sigurno, osnovni orijentir u formiranju teorijskih koncepata i pojmovnog aparata u Hrvatskoj mora biti konkretni povijesni i socio-kulturni kontekst sa svim svojim specifičnostima. To je jedini put i kriterij u pobilžem određivanju pojmova koji su inače vrlo neodređeni. Isto će tako tipologije unutar temeljnog pojma, pojma necrkvene religioznosti, svojim pojavnim oblicima biti izrazito kontekstualno obojene i razlikovat će se od jednog do drugog povijesnog prostora. Bilo bi interesantno jednom u budućnosti istražiti komparabilnost temeljnih pojmova (tipologija) unutar konteksta postkomunističkih zemalja Istočne i Srednje Europe, ali isto tako i unutar konteksta europskih zemalja s pretežitom katoličkom populacijom. Trebalo bi razmotriti odnos religije kao društvene činjenice i religije kao osobnog iskustva, na primjeru crkvene (tradicionalne /u nas katoličke/ vjere) i necrkvene (ako takvom prihvatimo religioznost svih ostalih manjih zajednica, ovdje konkretno kršćanskih) religioznosti na ovim prostorima. Interesantno bi bilo istražiti kroz povijest proces odvajanja, raskoraka koji postoji između spoznaja o objektivnoj religiji i onog što se upozna osobnom vjerom, odnosno obratiti pozornost na fenomen nove religioznosti unutar Katoličke crkve, koja ostaje u okvirima Crkve.

Istraživanje necrkvene religioznosti zbog svih specifičnosti koje implicira društveno okruženje na konkretnom prostoru i zbog zakonitosti koje nameće logika malih društvenih grupa, svakako zahtijeva novi metodološki vidik. Stalni rast necrkvenih oblika religioznosti stavlja sociologiju religije pred izazov – pristupiti neistraživim pojavama posve novim teorijskim konceptima i novim metodama. I novim definicijama pojmova, sa sviješću da relativizam u njihovim određenjima nije nedostatak, već nužnost, zbog potrebe što adekvatnije operacionalizacije u specifičnom društvenom kontekstu.

LITERATURA

- Ćimić, E. (1988) *Ateizam kao povijesni humanizam*. Zagreb: Školske novine.
- Ćimić, E. (1991) *Metodologijski doseg istraživanja unutar sociologije religije u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Flere, Sergej (1984) *Religija i religioznost u jugoslavenskom društvu*, Kultura. 65-66-67:393-402.
- Greeley, A. (1994) A religious revival in Russia, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3): 253-272.
- James, W. *Raznolikost religioznog iskustva*. Zagreb: Naprijed.
- Jukić, Jakov (1976) Kritički pristup sociologiji religije, *Crkva u svijetu*, 11 (1):6-20.
- Jukić, Jakov (1974) Kriza znanosti o religijama, *Crkva u svijetu*. 9 (3):209-219.

Jukić, Jakov (1973) *Religija u modernom industrijskom društvu*. Split: Crkva u svijetu.

Jukić, Jakov (1991) *Budućnost religije*. Split: Crkva u svijetu.

Kerševan M. (1988) *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete u Ljubljani.

Robbins, Thomas (1988) The transformative impact of the Study of New Religions on the Sociology of Religion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27 (1):12-27.

Robertson, Roland (1979) Religious Movements and Modern Societies: Toward a Progressive Problemshift. *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion*. 40,4 pp.297-314.

Stark, R. (1993) Europe's Receptivity to New Religious Movements, *Journal for the Scientific Study of Religion* 32(4):389-397

Stark, R. – Iannacone (1994) A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33(3):230-252.

Šušnjić, Đ. (1988) *Znati i vjerovati*. Zagreb: Stvarnost – Kršćanska sadašnjost.

Tomka, Miklos (1995) The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions, *Social Compass* 42 (1): 17-26.

Wilson, B. (1982) *Religion in sociological perspective*. Oxford, New York: Oxford University Press.

NON-ECCLESIASTICAL RELIGIOUSNESS IN CROATIA

Ankica Marinović-Bobinac

Institute for Social Research, Zagreb

The main topic in this paper is non-ecclesiastical religiousness, a field of sociology of religion which has in Croatia so far been given little attention. In the process of forming new theoretical concepts, new definitions of basic concepts and the application of new methods, the main landmark should be the actual socio-cultural and historical context, with complete awareness of all its relevant specific features. Treading along this path will be uncertain and will take long because the existing concepts, techniques and terms are applicable only for the socio-cultural context of developed pluralist societies. Therefore, in this initial phase, the main task will be gathering data and their systematization as well as sociological description of communities.

UNKIRCHLICHE RELIGIOSITÄT IN KROATIEN

Ankica Marinović-Bobinac

Institut für Sozialforschung, Zagreb

Vorliegende Arbeit widmet sich dem Thema unkirchlicher Religiosität, einem Teilbereich der Religionssoziologie, dem in Kroatien bislang wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht wurde. Die Formulierung neuer theoretischer Konzepte und neuer Definitionen von Grundbegriffen sowie die Anwendung neuer Methoden müssen sich am konkreten sozio-kulturellen und geschichtlichen Kontext orientieren und sich dabei seiner relevanten Spezifika voll bewußt sein. Dies ist ein langer Weg von ungewissem Verlauf, da bestehende Konzepte, Techniken und Begriffe der Erforschung kirchlicher Religiosität angepaßt sind, während maßgebliche Konzepte der internationalen Forschung nur auf den sozio-kulturellen Kontext entwickelter pluralistischer Gesellschaften anwendbar sind. Daher wird in der Anfangsphase die Hauptaufgabe darin bestehen, Daten zu sammeln und zu systematisieren und eine soziologische Beschreibung der unkirchlichen Glaubensgemeinden zu geben.