

Integrativni pristup praktičnoj teologiji: Socijalna konstrukcija konverzije - primer narativne analize svedočanstva konverzije kod bivših zavisnika

Srđan Sremac
Vrije Universiteit Amsterdam
srdjansremac@yahoo.com

UDK:234.4:286
Pregledni članak
Primljeno: 6, 2009.
Prihvaćeno: 9, 2009.

Rezime

U radu autor se bavi integrativnim pristupom praktičnoj teologiji u kojem se kombinuju hermeneutički, empirijski i strateški (kritički) metod. Autor sažima integrativni pristup u tri kategorije: razumevanje, objašnjenje i promena. Nadalje, autor naglašava da integrativni pristup zahteva međuodnos različitih grana teologije i omogućava praktičnoj teologiji da uđe u iskren dijalog sa društvenim naukama. U drugom delu rada autor ilustruje integrativni pristup na primeru socijalne konstrukcije konverzije koristeći narativni metod pri istraživanju svedočanstava o konverziji kod bivših zavisnika. Autor zaključuje da integrativni pristup, u okviru praktične teologije daje značajan doprinos savremenoj teološkoj refleksiji crkve i društva.

Ključne reči: praktična teologija, praksa, hermeneutika, empirijska metoda, transformacija, interdisciplinarnost, socijalni konstrukcionizam, naracija, konverzija, zavisnost.

Uvod

Praktična teologija, kao tradicionalna disciplina, poslednjih nekoliko decenija se našla pod značajnom rekonstrukcijom i reafirmacijom. Umesto da se razume kao primena teorije u kontekstu pastoralne obuke (*theologia applicata*), praktična teologija danas vidi sebe kao posebnu akademsku disciplinu koja se teološki i kritički bavi praksom Crkve, društva i pojedinca (*theologia praxis*). Praktična teologija poseduje obiman i raznolik naučni diskurs; njen opseg pristupa obuhvata istraživanja, koje su po svojoj prirodi empirijska (Van der Ven, 1993), politička (Segundo, 1976; Pattison, 1994; Moltmann, 2008; Metz, 1995; Chopp i Parker, 1990), etička

(Miles, 1999), psihološka (Fowler, 1981, 1987), pastoralna (Swinton, 2000), sociološka (Gill, 1977), rodna (Ackermann i Bons-Storm, 1998) i narativna (Frei, 1993; Hauerwas, 1997). Raznolikost naučnog diskursa pokazuje da se praktična teologija danas izborila za svoju autonomiju i sve veći kredibilitet koji joj je omogućio da pronade svoje mesto u širem kontekstu akademske teologije. Praktična teologija prvenstveno nudi model za transformišuće delovanje crkve i društva i time napušta tradicionalne okvire puke primene teorije u kontekstu obuke sveštenstva. Kao takva predstavlja kritički dijalog između hrišćanske tradicije i savremenog iskustva. Upravo ovo nastojanje praktične teologije da pronade svoj izraz u društvenom kontekstu dovelo je poslednjih godina do preporoda zanimanja za ovu teološku disciplinu. Integrativni pristup koji se koristi u radu naglašava *praktičnu* dimenziju teologije, premošćujući tako jaz između teorije i prakse, crkve i društva, teologije i drugih oblasti nauke, a posebno društvenih nauka.¹ Praktična teologija polazište za svoja teološka promišljanja nalazi u praksi, za cilj ima analizu prakse, i njena usmerenost se ogleda u transformaciji prakse. Namera ovog rada je da sagledam pristup koji kombinuje *hermeneutički*, *empirijski* i *strateški* (kritički) metod praktične teologije (Heitink, 1999). U *integrativnom* pristupu tri metode se spajaju u jednu teoriju. Rad daje prioritet hermeneutičkom pristupu, premda druga dva nisu ništa manje značajna u mom razumevanju praktične teologije. *Hermeneutički* pristup se ovde razume u širem smislu i pre svega označava teološku interpretaciju, koja pokušava da shvati na koji način se transcendentna i ljudska stvarnost povezuju na iskustvenom nivou (Heitink, 1993). Dakle, hermeneutički pristup pokušava da razume i opravda mistični život vere, kako sa egzistencijalnog stajališta ljudskog bića tako i *praesentia Dei*. Izraz *empirijski* označava na prvom mestu empirijski metod koji pokušava da objasni i analizira empirijski dobijene podatke kroz teološku vizuru. Strateški metod zahteva konstantnu kritičku angažovanost i redefinisane teoloških stavova koji usmeravaju hrišćansku praksu i delovanja. Strateški pristup se pre svega fokusira na promenu i kao takav predstavlja temelj i kritiku praktične teologije. Zarad lakšeg razumevanja i snalaženja u ovoj problematici, logika istraživanja nalaže da integrativni pristup sažmemo u tri kategorije: (1) *razumevanje* — hermeneutički metod koji uvodi teološku sadržinu; (2) *objašnjenje* — empirijski metod koji uvodi društveno-naučne teorije; i (3) *promena* — strateški metod koji usmerava delovanje ka planiranom ishodu. U prvom delu rada pokušaću da objasnim i artikulišem teoretski okvir integrativnog pristupa, odnosno, hermeneutičku, empirijsku i stratešku perspektivu praktične teologije. U drugom delu rada demonstriraću integrativni pristup na primeru socijalne konstrukcije konverzije koristeći narativni metod pri istraživanju svedočanstava o konverziji kod bivših zavisnika.

1 O odnosu teologije i društvenih nauka vidi opširnije Robertsov članak *Theology and the Social Sciences* (Roberts, 1997:700-719).

I. Kratak istorijski pregled razvoja Praktične teologije

Nemački teolog Friedrich Schleiermacher koga mnogi smatraju ocem moderne teologije i hermeneutike, bio je prvi mislilac koji je pokušao da definiše praktičnu teologiju.² Za Schleiermacher praktična teologija predstavlja krunu teologije koja sledi nakon teorijsko-teološke analize. Schleiermacher je, stoga, podelio teologiju na tri sastavna dela: *filozofski*, *istorijski* i *praktični* (Schleiermacher, 1811, 1989). Za njega je filozofska teologija koren, istorijska teologija telo, a praktična teologija kruna discipline. Dok filozofska teologija predstavlja sponu između drugih nauka i teologije, istorijska i praktična teologija obezbeđuju relaciju sa Crkvom i sveštenstvom (*kirchenleitung*). Dakle, prema njemu, praktična teologija je “kruna [teološke] discipline koja organizuje druge teološke posebnosti kako bi se uspostavila određena pravila i procedure za službu sveštenstva u crkvi” (Browning, 1983: 5). Na osnovu takvog shvatanja Schleiermacher definiše zadatak praktične teologije kao osposobljavanje pastora i drugih crkvenih radnika za službu. Kao takva, sastoji se iz homiletike, liturgike, katihizisa, i dijakonije (Ballard and Pritchard 1996: 59). Od doba Schleiermachera i njegove “klerikalizacije” (Farley, 1995: 22) teologije, praktična teologija se razumevala kao *primenjena* teologija.

Kasnije su Karl Barth i drugi neo-ortodokсни teolozi razumeli teologiju kao sistematsko tumačenje Božijeg samo-otkrivenja hrišćanskoj crkvi (Barth 1936, 47-70). Barth veruje da bi zajednica verujućih trebalo da se potpuno prilagodi Reči Božijoj otkrivenoj u Svetom pismu (Barth 1936, 187-247). Očigledno je da se ovakvo razumevanje teologije reducionistički odnosi prema ljudskom iskustvu.³ Zbog toga, Don Browning smatra da je ovo, takođe, klasični izraz teološkog modela *teorija u praksi*. Hermeneutički ključ koji Browning predlaže za teologiju kreće od *prakse* ka *teoriji* i vraća se u *praksu* (Browning 1991: 7).⁴

Pre nego što pažljivije razmotrimo Browningov hermeneutički pristup, pažnju ćemo na kratko usmeriti na nekoliko bitnih faktora koji su doprineli trenut-

- 2 Zahvaljući Schleiermacheru 1821. godine osnovana je prva protestantska katedra za Praktičnu teologiju na Berlinskom univerzitetu.
- 3 Ovakvo razumevanje Barthove teologije treba posmatrati u širem kontekstu. Naime, Barthova božan, koja je proisticala iz njegovog kritičkog odnosa prema tadašnjem protestantskom liberalizmu, nije mu dozvoljavala da teologiju redukuje na antropologiju, tzv. antropološki redukcionizam (zatvorenost za transcendenciju) ili neku drugu egzistencijalističku formu.
- 4 Izvori uticaja praktične teologije Dona Browninga uključuju tradiciju praktične mudrosti (*phronesis*) ili praktičnog uma koja se oslanja na Aristotela, Avgustina, Tomu Akvinskog, Davida Humea, Kanta, američke pragmatiste Williama Jamesa i Johna Deweya, neopragmatičara Richarda Rortya i Richarda Bernsteina. Browning takođe koristi Gadamerovu hermeneutičku teoriju, kritičku teoriju Jürgena Habermasa kao i komunitarizam Alasdaira MacIntyra i dr.

nom razvoju navedene discipline. Jedan od uzročnika je debata u vezi teološkog obrazovanja koja je vođena u Evropi i Severnoj Americi u poslednjoj četvrtini prošlog veka. Navedena debata je imala za cilj da stimuliše i poboljša uočenu neadekvatnost veština i nedostatak znanja pastorskog kadra koji nije bio u stanju da odgovori na izazove savremenog društva. Drugi bitni faktori koji su uticali na razvoj praktične teologije, posebno u Zapadnoj Evropi su, kako holandski teolog Gerben Heitink smatra, socijalne promene i nagla sekularizacija koja je u mnogome osporavala autoritet crkve. U isto vreme, u samim crkvama ozbiljno je dovedeno u pitanje autoritet Svetog pisma i uloga sveštenstva. Ova nova "emancipacija" dovela je do naglog pada zainteresovanosti za crkveni život (Heitink, 1999: 2-5). To je, ujedno, i objašnjavalo razlog slabog porasta *crkvenosti* uprkos porastu *religioznosti*, jer pripadanje određenoj crkvi znači pristajanje na istinu koja važi za svakog pojedinog člana bez razlike. Ovakav stav doveo je do pojave koju sociolozi nazivaju "paradoks religije". Kao posledica sekularizacije, uticaja postmodernizma i društvenih promena, danas u savremenom društvu sve više prevladavaju vancrkveni oblici vere (*believing without belonging*).⁵ To je upravo ono što sociolog Peter Berger s pravom naglašava da je vernik današnjice "usamljeni vernik" (*solitary believer*) (Berger, 1992:87). Činjenica je da se moderan čovek sve više bori za individualnu religijsku slobodu odbacujući, pritom, sve religijske i crkvene autoritete. Opravdano se postavlja pitanje: da li je epilog ove dramatične borbe, religija bez Boga ili hrišćanstvo bez Hrista i crkve? (Bigović, 2000). Iz navedenih razloga, teologija i crkva su se našli u nezavidnom položaju što je zahtevalo, na prvom mestu, adaptaciju i rekonstrukciju praktične teologije.

RAZUMEVANJE: Hermeneutička perspektiva

Kao što je ranije napomenuto, novi preporod praktične teologije predlaže model suprotan modelu *teorija u praksi*. Browning veruje da se praktična teologija mora shvatiti kao hermeneutička, a ne tehnička disciplina. Dakle, prema Browningu, praktična teologija je hermeneutička disciplina i mora se posmatrati kao religijska *interpretacija* ljudskog iskustva. Ona svoju snagu crpi u ljudskom iskustvu i želi da se o tom iskustvu teološki promišlja. Imajući ovo u vidu, praktična teo-

5 Jürgen Moltmann smatra da se teologija i Crkva danas, više nego ikad, nalaze u dvostrukoj krizi: u *krizi relevantnosti* i *krizi identiteta*. Obe krize se međusobno uslovljavaju. Što se više teologija i Crkva pokušavaju učiniti relevantnim u savremenim problemima, to se dublje uvlače u krizu svog vlastitog hrišćanskog identiteta. Što više pokušavaju potvrditi svoj identitet u tradicionalnim dogmama, obredima i moralnim načelima, one utoliko više postaju irelevantnim i neveredostojnim. Ova dvostruka kriza, kako Moltmann smatra, može se tačno označiti kao *identity-involment dilemma* (Moltmann, 2005:15).

logija posebno naglašava specifičan kontekst, te se, stoga, u ograničenom smislu može razumeti kao kontekstualna teologija (Swinton & Mowat, 2006: v).

Tako Browning predlaže korelativnu komunikaciju između dve dimenzije: interpretacije hrišćanske tradicije i interpretacije ljudskog iskustva. Očigledno je da je Browning primenio Gadamerov hermeneutički pristup praktičnoj teologiji (Gadamer, 1981). Gadamerova hermeneutika kritički se odnosi prema modelu *teorija u praksi* (tekst u primeni). Ovo podrazumeva uvođenje prilično radikalnog modela shvatanja *praksa-teorija-praksa*, koji čitavom teološkom poduhvatu daje potpuno praktičan domet. Ovaj dijalektički zaokret je izazov za tradicionalnu paradigmu praktične teologije (*teorija u praksi*), ili preciznije rečeno *primenjenu teologiju*. Stoga model *praksa-teorija-praksa* nudi dijalektički pristup koji dozvoljava da iskustvo bude izazvano od strane teologije i društvenih nauka (Swinton & Mowat, 2006:135-136). Dakle, praktična teologija je posrednik u odnosu između hrišćanske tradicije i specifičnih problema i izazova savremenog društva. Ona polazi od prakse, kritički i teološki promišlja o praksi, i ponovo se vraća u praksu sa ciljem da je transformiše. U skladu s Gadamerovom perspektivom Browning definiše praktičnu teologiju kao “obostrano kritičku vezu između interpretacije teorije i prakse hrišćanske tradicije, i interpretacije teorije i prakse savremenog ljudskog iskustva” (Browning, 1991:60-61). Browningova hermeneutička naklonjenost praktičnoj teologiji dozvoljava dinamičnu komunikaciju između teorije i prakse i vodi ka obostranoj korelaciji između hermeneutičkih i empirijskih pristupa. Nesumnjivo da su na Browningov rad snažno uticali katolički teolog David Tracy kojeg je neko optimistično nazvao Schleiermacherom današnjice, kao i prezbiterijanski teolog Edward Farley. Tracy predlaže “javnu teologiju” (*theologia publica*), koja naglašava vezu između ljudskog iskustva i hrišćanske tradicije. Ta veza može se nazvati revizionističkom teologijom ili kritičkom korelacijom/teologijom koja svoje poreklo nalazi u teologiji Paula Tillicha.⁶ Tracy priznaje da je ljudsko iskustvo izvor teologije i cilj teološkog promišljanja. Za Tracya “teologija je disciplina koja artikuliše obostranu kritičku korelaciju između hrišćanskog razumevanja i interpretacije smisla i istine, kao i razumevanje i interpretacije smisla i istine savremenog konteksta” (Tracy, 1983:62). Prema tome za Tracya teologija je neprekidno tumačenje; stoga je njegov metod takođe eksplicitno hermeneutički. Tako, on praktičnu teologiju definiše na sledeći način: “Praktična teologija je obostrana kritička korelacija koja obuhvata interpretaciju teorije i prakse hrišćanske tradicije i interpretaciju teorije i prakse savremene situacije” (1983:76). S druge strane Farley predlaže teološki diskurs koji je suprotan, kako

6 Korelativna teologija Paula Tillicha razume teologiju i društvene nauke kao jednako važne partnere. U ovoj korelaciji egzistencijalna pitanja, koja proističu iz ljudske situacije, nalaze odgovore u hrišćanskoj tradiciji (Tillich, 1951, 62).

Barthovoj tendenciji polarizacije “vere” i “religije”, tako i celokupnoj postprosve- titeljskoj sklonosti koja teži rekonstrukciji teologije i njene sklonosti da etičku, ili afektivnu, kategoriju vidi kao medijum za teološku rekonstrukciju. Očigledno je da Farley koristi fenomenološke metode u svom teološkom pristupu. Tako, za Farleya, teološka refleksija se ogleda u “opisu eklesiološke realnosti, pitanja istine i refleksiji prakse” (Farley, 1982: xviii).

Pregledom gore navedenih novijih tendencija u praktičnoj teologiji nameće se legitimno pitanje da li je Browningov i Tracyev pristup samo novi oblik liberal- ne teologije. Npr., nije li uticaj pragmatizma prenaplašen u Browningovoj teologi- ji? Da li je ljudsko iskustvo zaista izvor teologije i cilj teološkog promišljanja? Da li ovaj pristup ima tendenciju da redukuje teologiju na antropologiju? Smatram da se Browningov i Tracyev pristup može okarakterisati kao liberalan samo uko- liko nije u stalnom dijalogu sa biblijskom, sistematskom i istorijskom teologijom. Najveći Browningov doprinos ogleda se u njegovoj nameri da rehabilituje prak- tičnu teologiju kao akademsku disciplinu, a samim tim i deklerikalizuje prak- tičnu teologiju i postavi je u javnu arenu. Navedeni autori su uspostavili temelje jednog diskursa koji revitalizuje sva ona bitna pitanja koja su bila najvitalnija za praktičnu teologiju, a čije je prethodno razumevanje ograničavalo praktičnu teo- logiju isključivo na crkveni kontekst.

Slično Browningu, na istom tragu je Gerben Heitink koji definiše praktičnu teologiju kao *teoriju akcije*. Očigledno je na Heitinka uticala teorija *komunika- tivne akcije* Jürgena Habermasa⁷ (Habermas, 1984) i *hermeneutička teorija* Paula Ricoeura (Ricoeur, 1976), koja bez sumnje pruža potencijal za uspostavljanje di- jaloga s društvenim naukama na osnovu hermeneutičke filozofije. Habermasova teorija komunikativne akcije i Ricoeurova hermeneutička teorija pružaju neke konstruktivne predloge za praktičnu teologiju kao teoriju akcije.

Za Heitinka se reč *praxis* u izrazu “praktična teologija” odnosi na *akciju*, a ne *praktičnost*.⁸ Izraz podrazumeva to da bilo kakvo uključivanje u ovu disciplinu ne može da se ograniči na puko shvatanje i objašnjenje prakse, već je svrha praktične

7 Habermas shvata *praxis* kao komunikativnu interakciju između ljudi koja nije ograničena ra- dom. Dakle, za Habermasa, *praxis* kao komunikativna akcija, koja je usmerena prema uzajam- nom razumevanju, vodi ka ostvarenju intersubjektivnosti ili zajedničkog razumevanja (Ha- bermas, 1984).

8 U Filozofskom rečniku (*A Dictionary of Philosophy* 1996:333-334), praktičnost (grčki *prakti- kos*) se opisuje kao nešto što je *vezano* za akciju, dok reč *praxis*, sama po sebi podrazumeva akciju ili aktivnost. U Aristotelovoj filozofiji, *praxis* se odnosi na svrshodnu akciju koja je usmerena ka društvenoj angažovanosti (Groóme, 1986:154). Isti smisao *praxisa* nalazimo u biblijskoj knjizi Dela apostolska (*praxeis apostolón*) koja označava Božiju akciju kroz službu apostola. Takođe, apostol Pavle u Rim 12:4 govori o različitim funkcijama (*praxis*) članova crkve kao tela Hristovog. Stoga, praktična teologija se bavi Božijom aktivnošću kroz službu čoveka (Heitink, 1999:7).

teologije da utiče na praksu i da je menja. Zato, Heitink praktičnu teologiju definiše “kao teoriju akcije koja je empirijski usmerena teološka teorija posredovanja hrišćanske vere u praksi modernog društva” (Heitink, 1999: 6). Akcija (*praxis*) se uvek odigrava u društvenom kontekstu, te zbog toga, mora biti definisana u okvirima teorije društvenih nauka. Za Heitinka, *praksa* je akcija, pa on pravi razliku između dve vrste prakse. *Praksa 1*, koja je posredovanje hrišćanske vere i *Praksa 2*, koja je društveni kontekst u kome se *Praksa 1* odigrava: stvarni život, stvarni ljudi u dinamičnim međusobnim odnosima, i stvarni izvršioci dela odgovorni za svoj život, život drugih ljudi i život društva kao celine. Te dve prakse nisu odvojive; one su u korelaciji i dijalogu (str. 8-9). Upravo ova interakcija između *Prakse 1* i *Prakse 2* kritikuje i osporava model praktične teologije kao primenjene teologije (*applied theology*) (Hermans, 2002:ix). Hermans ističe da ovakvo razumevanje “stavlja živu veru (*sensus fidei*) u kontekstu društva u srž praktične teologije” (str. ix). Ovaj odnos između *Prakse 1* i *Prakse 2* je nezamisliv bez empirijski orijentisane praktične teologije.

OBJAŠNJENJE: Empirijska perspektiva

Hermeneutička dimenzija otvara nove perspektive i daje sadržinu za druge dve dimenzije: *empirijsku* i *kritičku*. Tako, hermeneutička i empirijska perspektiva pripadaju suštini *teorije akcije*. Smatram da kombinacija hermeneutičkih i empirijskih metoda pomaže boljem razumevanju interakcije između teorije i prakse. Praksom se uvek upravlja ili se tumači na osnovu neke određene teorije. Istovremeno, praksa mora da bude otvorena za kritičke teoretske uvide koji zahtevaju hermeneutičku teoriju. Uzimajući ovo u obzir, praktičnu teologiju treba razumeti kao hermeneutički i empirijski konstruktivnu teoriju religijske prakse (Heitink, 1999: 223). Na ovom mestu želim da se fokusiram na empirijsku dimenziju praktične teologije i neophodnost interdisciplinarnog dijaloga s društvenim naukama.⁹

Empirijski orijentisana praktična teologija za polaznu tačku uzima neposredno ljudsko iskustvo u kontekstu crkve i društva; karakteriše je teoretski pristup

9 Pojedini teolozi su skeptični prema interdisciplinarnom pristupu teologiji i dijalogu s društvenim naukama. U njihovoj kritici odzvanja eho Tertulijanovog pitanja: šta ima Atina sa Jerusalimom? Tako, Aleksandar Birviš postavlja pitanje: da li je praktična teologija - zbog razvoja pojedinih specijalizacija iz drugih nauka - već u prvoj četvrtini dvadesetog veka prestala biti teologijom? (Birviš, 2004:48). Sigurno da je ova Birviševa obazrivost neophodna, ali to ne znači da treba ignorisati metode i metodologije društvenih nauka koje mogu da pruže sveobuhvatniji uvid pri analizi kompleksnih društvenih fenomena. Ako želimo da se glas teologije ozbiljno shvata u akademskom svetu, onda je neophodan interdisciplinarni dijalog, u prvom redu, sa društvenim naukama.

koji pokušava da u potpunosti poštuje empirijske podatke (Heitink, 221). U skladu s ovim, holandski katolički teolog Johannes van der Ven smatra da je teologija empirijska disciplina koja ima za cilj da istražuje, opisuje i proverava teološke ideje sadržane u određenom kontekstu. Neposredni objekat empirijski orjentisane teologije je, dakle, vera i praksa grupe ljudi koji su predmet istraživanja. Fowler je na istom tragu, govoreći da: “poduhvat praktične teologije crpi energiju iz iskustva konkretne *ecclesie*” (Fowler, 1985:154). Drugim rečima, Fowler naglašava da je ljudsko iskustvo izvor teologije i cilj teološkog promišljanja. Zbog toga je neophodan dijalog sa društvenim naukama koje mogu u ovom smislu da prošire i obogate teološki poduhvat, te stoga, teologija zavisi od tih disciplina u kontekstu praktične teologije.

Upravo zbog toga, najveći doprinos empirijski orjentisane teologije je uspostavljenje veze sa ne-teološkim disciplinama. Ovo je od suštinske važnosti kako bi se praktična teologija zaštitila od spekulativnih i jednostranih pristupa. Ostale discipline, naročito društvene nauke, postale su jednako bitni partneri za analizu ljudskog iskustva i prakse (npr. psihologija i sociologija religije). Van der Ven predlaže četiri vrste pristupa odnosu između empirijske teologije i društvenih nauka (Van der Ven, 1993,1999).

Van der Ven postavlja pitanje da li praktična teologija treba da se posmatra kao *monodisciplinarna*, odnosno primenjena teologija? (Van der Ven, 1993). U ovom pristupu se principi izvučeni iz biblijske, istorijske i sistematske teologije primenjuju na konkretnu situaciju. Van der Ven odbacuje monodisciplinarnost, uglavnom u obliku *primenjene teologije*, smatrajući da je mala korist od tako usko-grudog razumevanja praktične teologije. Drugi *multidisciplinarni* model koji Van der Ven predlaže se sastoji iz dve faze u kojima teolozi tumače podatke dobijene empirijskim istraživanjem. To znači da teološki poduhvat u mnogome zavisi od analize ljudskog iskustva, dobijenim od strane društvenih nauka. Ovde je glavni problem to što se društveno naučna analiza i teološko promišljanje upravljaju po potpuno različitim parametrima (Ganzevoort, 2004). Zato, neki teoretičari su kao alternativu predložili *interdisciplinarni* model, odnosno, interaktivni model između društvenih nauka i teologije, gde se naglašava uzajamni dijalog (Van der Ven, 1993: 101). Međutim, mnogi smatraju da je gotovo nemoguće dostići pravi interdisciplinarni model (Ganzevoort, 2004). Ipak, Van der Ven bira *intradisciplinarni* model: prema njemu, intradisciplinarnost zahteva da sama teologija postane empirijska, “to jest, da proširi svoj tradicionalni opseg instrumenata, koji se sastoji od doslovno-istorijskih i sistematskih metoda i tehnika, ka empirijskoj metodologiji” (Van der Ven, 1993:101). Izraz “intradisciplinarni odnos” se odnosi na ideju pozajmljivanja konceptata, metoda i tehnika od drugih disciplina i njihovo integrisanje u praktičnu teologiju. Dakle, Van der Ven predlaže jedan potpuno empirijski pristup praktičnoj teologiji koji je u stalnom dijalogu sa društvenim naukama.

Međutim, treba istaći da Van der Ven u svojim radovima nije u potpunosti razvio empirijske metode i ostao dosledan njima. Njegov pristup je u mnogome ostao usko vezan za sistematsku teologiju, a manje za konkretne empirijske metode.

Chris Hermans, u svom članku *Socijalna konstrukcija i praktična teologija*, pokušava da sumarizuje odnos između praktične teologije i društvenih nauka u tri tipa: prvi tip je tzv. *ancilla model* prema kome se društvene nauke smatraju 'dodatnim modelom' praktične teologije. Može se shvatiti da se praktična teologija definiše uz pomoć zaključaka društvenih nauka, ali je, u stvari, praktična teologija ta koja realizuje značenja tih zaključaka (Hermans, xi).

Drugi tip je model *kooperacije između praktične teologije i društvenih nauka*. To implicira da su, s teorijske tačke gledišta, praktična teologija i društvene nauke na istom nivou.

Treći tip ubraja praktičnu teologiju među društvene nauke. Schweitzer ovaj model naziva *praktična teologija kao društvena nauka* (Schweitzer, 1999,313).

U okviru discipline praktične teologije kod većine stručnjaka preovladava mišljenje za drugi tip, dakle, kooperacija između praktične teologije i društvenih nauka. Ovo podrazumeva da praktična teologija treba da stvara kontekst u kome se može čuti glas društvenih nauka i u kome se on ozbiljno shvata, ali bez *a priori* pretpostavke da teologija mora u potpunosti da prihvati koncepciju koju nude društvene nauke. Stoga bi praktična teologija trebalo da bude forum u kojem se susreću različiti naučni diskursi. Na kraju, mi ne možemo da stvorimo pristojnu teologiju jednostavno fokusirajući se samo na unutrašnje norme, kao što ju usklađenost sa Svetim pismom ili tradicijom; potrebno je, takođe, biti u stanju nositi se i s empirijskim podacima iz sveta, i uzeti u obzir raznolikost teoretskih pristupa iz drugih nauka. Kao što Ganzevoort predlaže, da bi teolozi-praktičari trebalo da unaprede akademsku reputaciju ove discipline inkorporacijom naučnih metoda i vokabulara iz drugih disciplina, naročito iz društvenih nauka (Ganzevoort, 2006). Zbog toga, Ganzevoort s pravom naglašava da teolozi-praktičari treba da razviju, kako eksplicitni hrišćanski jezik koji je rezervisan za crkveni kontekst, tako i implicitni sekularni (akademski) jezik (Ganzevoort, 2002:36). Jer praktična teologija nije ograničena samo crkvenim kontekstom; polje njenog delovanja podrazumeva širi društveni angažman. Ovo je, naravno, moguće samo ukoliko obratitimo pažnju na treću stratešku dimenziju u integrativnom pristupu.

PROMENA: Krićka praktično-teološka obaveza

Praktična teologija se obićno shvata kao angažovana disciplina koja ulazi u dijalog sa direktnim učesnicima i na taj način omogućava bolje razumevanje i poboljšanje prakse (Dreyer, 1998). Integrativni pristup omogućava aktivnu *krićku* ukljućenost sa ciljem da se doprinese sveopštoj promeni pojedinca, crkve i druš-

tva. Zbog toga, praktična teologija ima *deskriptivni* i *normativni* karakter, čiji je primarni zadatak da unapredi delovanje crkve. Svrha praktične teologije, dakle, nije samo da *shvati* i *objasni* svet, već i da ga *menja*. Kako Maddox (Maddox) s pravom ističe, praktična teologija “bi trebalo da teži ne samo razumevanju već i korekciji hrišćanskog života” (Maddox 1990: 11). Usmerenost na transformaciju, ne samo ljudi u crkvi, već i društva kao celine, trebalo bi da bude imperativ praktične teologije. To je teologija otvorenih očiju za potrebe ovog sveta (Forrester, 2002). Praktična teologija treba da se bavi egzistencijalnim pitanjima čovečanstva, pre nego apstraktnim teorijskim konstrukcijama koje ostaju nedorečene u sferi akademskog. Kao što to Barth s pravom naglašava, i ovde bi teolozi-praktičari mogli imati koristi od Bartha, da teologija, ja bih dodao i praktična teologija, ne bi smela postati sama sebi svrhom. Cilj teološkog rada nije, kako Barth naglašava, “neka slobodno lebdeća gnoza koja bi ustvari služila jedino intelektualno-estetskom užitku teologa, već je to služba Bogu i služba ljudima” (Barth, 2007: 109). Dakle, obaveza praktične teologije je da javno kritički promišlja o aktuelnoj realnosti i projektuje alternativne scenarije koji svoju snagu crpe iz biblijsko-teoloških konstrukcija. Tek tada praktična teologija može da usmerava akciju ka transformaciji društva i pojedinca. Ova tri pristupa - *hermeneutički*, *empirijski* i *strateški* - i njihova međusobna kritička interakcija predstavljaju srž praktične teologije.

Primer integrativnog pristupa praktičnoj teologiji: socijalna konstrukcija konverzije¹⁰

Na ovom mestu želim da ilustrujem integrativni pristup praktičnoj teologiji u kontekstu istraživanja religijske konverzije. Konverzija kao centralni događaj u religioznom životu pojedinca, predstavlja celokupno ostvarenje religioznog života te zato zaslužuje posebnu pažnju u oblasti praktične teologije. Gotovo ni jedan religijski fenomen nije toliko kompleksan kao konverzija. Ta kompleksnost je najevidentnija kada je reč o dijalogu između teologije i društvenih nauka. Ova napetost može pretstavljati početnu tačku za razvoj praktično-teološkog diskursa koji uključuje perspektivu socijalne konstrukcije¹¹ u jedan otvoren dijalog. Zbog

10 Ovaj deo rada je predstavljen na konferenciji *Konverzija i kontekst: Teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji*, u Domu omladine Beograda, 2. jula 2009. godine (Sremac, 2009:75-103).

11 Mnogi teoretičari ne prave razliku između “konstrukcionizma” i “konstruktivizma” (npr. Hacking, 1999). Međutim, postoje neke očigledne razlike među navedenim pojmovima. Kako su okviri ovog rada preuski da bih se detaljnije bavio analizom ovih razlika, predlažem Gergenovu studiju koja daje kratak pregled različitih formi konstrukcionizma i konstruktivizma (Gergen, 1999; Marinković, 2006:24-28).

toga fenomen konverzije predstavlja izuzetnu priliku praktičnoj teologiji da produbi svoje znanje i „profitira“ u dijalogu sa društvenim naukama.

Očigledno je da je socijalni konstrukcionizam danas sve prisutnija teorija društvenih nauka (Gergen, 1999). Poslednjih godina se pojavilo mnoštvo publikacija sa tom odrednicom. Značajan broj stručnjaka iz oblasti praktične teologije takođe se drže određenih njegovih formi (Hermans i dr. 2002). On predstavlja značajan koncept u narativnom i teoretskom istraživanju konverzije (Popp-Baier, 2002; Zock, 2006; Stromberg, 1993). Fokus mu je razotkrivanje načina na koji pojedinci i grupe učestvuju u konstruisanju socijalne realnosti, time je realnost otvorena za različite interpretacije, te zbog toga nije fiksirana i ne može se obuhvatiti u celosti. Konstrukcionizam problematizuje “očito“, “stvarno“ i “razumljivo samo po sebi.“ Kritička nastrojenost konstrukcionističkih teoretičara upozorava na neophodnost sumnje prema našim pretpostavkama o tome kako izgleda realnost i o kategorijama koje koristimo da bismo je razumeli i interpretirali. Prema konstrukcionistima “realnost nije nešto što je konačno, jednostavno i bezuslovno dato; objektivno i opipljivo nametnuto, univerzalno i samorazumljivo” (Marinković, 2006:6). Realnost je konstruisana od strane individue na osnovu iskustva, međusobnih odnosa, verovanja, vrednosti, kao i šireg kulturološkog konteksta (Guba & Lincoln, 1989). Teoretičari navedenog pristupa naglašavaju istorijski razvoj i specifični društveni kontekst predmeta proučavanja, pa, pridaju centralnu važnost ulozi diskursa pri konstituisanju iskustva. Prema konstrukcionističkom pristupu, znanje o svetu se prenosi i razvija svakodnevnom interakcijom putem međusobnog pregovaranja o značenjima. Iz perspektive proučavanja konverzije to znači da konvertiti svesno ili nesvesno usvajaju određeni religijski jezik u kontekstu određenih društvenih odnosa – posebno u kontekstu religiozno referentnih grupa kojima se priključuju (Popp-Baier, 2002:58). To zapravo znači da se proces konverzije nikada ne javlja izolovano unutar domena pojedinca, već se proteže i na ostale članove društvene i religijske zajednice. Ljudsko biće, ili još specifičnije religiozno biće (*homo religiosus*), ne može postojati nezavisno od svog društvenog konteksta, jer je čovek pre svega društveno biće (*homo socius*).

Kada govorimo o narativnom pristupu konverziji posebnu pažnju treba posvetiti socijalnom kontekstu i identitetu konvertita. Ulrike Popp-Baier sledi Keneth Gergenovo (Gergen, 1994:185) relaciono gledište o biću, ili identitetom sugerisan opis konverzije kao „religijske komunikacije, koja se – kroz neprestano konstruisanje i izvođenje samonaracija kao proizvoda društvenih međupromena – obaveštava, održava i ograničava kanoničnim jezikom dotične religijske grupe (Popp-Baier, 2002:52).

U kontekstu socijalno-konstrukcionističke perspektive ona predlaže tri metodološka koraka pri analizi naracija konverzije: (str. 53).

1. Naracije konverzije posmatramo kao zavisne o strukturisanom diskursu.

To znači da treba da ispitamo dotični kanonični religijski jezik, obezbeđujući tako određenu strukturu i teme koje proizilaze iz naracija konverzije.

2. Naracije konverzije istražujemo kao retoriku, razmatrajući upotrebu religijskog jezika u ovim naracijama kao sredstva postizanja određenih socijalnih efekata.

3. Moramo shvatiti da se svedočanstva uvek konstruišu u kontekstu određenih društvenih interakcija. Smisao koji nalazimo u svedočanstvima o konverziji je uvek zavisao od ovih procesa. Nesumnjivo je da obraćenjem osobe u novu religijsku grupu dolazi do promene verovanja, sistema vrednosti i ponašanja. Pojedini teoretičari ovaj proces nazivaju *resocijalizacijom*. Prema Wilsonu „konvertit usvaja jezik i način života određene religijske zajednice koji postaje deo njega prihvatajući tako novu definiciju svoje vlastite individualnosti i ličnosti” (Wilson, 1982:119).

Zbog navedenih razloga smatram da se teorije socijalnog konstrukcionizma mogu integrisati u studije konverzije, kako bi se ispitalo na koji način konvertiti koriste diskurs i društvene odnose određene religijske zajednice, pri rekonstrukciji smisla u svojim naracijama o konverziji. Na ovaj način, sa gledišta praktične teologije, konverzija postaje predmet interdisciplinarnih studija. To znači da diskurs praktične teologije o konverziji uključuje dijalog sa ostalim društvenim naukama. Ostale discipline, a posebno društvene nauke, se smatraju vitalnim partnerima pri analizi fenomena religijske konverzije. Činjenica da konverzija nije čisto teološka, već i sociološka i psihološka kategorija, otvara vrata za interdisciplinarni pristup istraživanju ovog fenomena.

Narativna perspektiva

Kao što je ranije navedeno konstrukcionisti se posebno zanimaju za proučavanje diskursa, načina na koji se značenja generišu, održavaju ili prestaju u međuljudskim odnosima. Brojni konstrukcionista teoretičari dali su svoj doprinos u prilog narativnog preokreta (*narrative turn*) u našem shvatanju bića. Mnogi od njih su uvideli korisnost razmatranja identiteta individue u terminima narativne konstrukcije. Dakle, narativna teorija uzima za pretpostavku da ljudska bića oblikuju i shvataju svoje živote kroz pripovedanje priča. Kako to mnogi teoretičari ističu, ljudska bića su, van svake sumnje, stvorenja koja kazuju priče (*homo narrans*). Dakle, priče su poseban oblik međuljudske komunikacije u određenom društvenom kontekstu. Sommers i Gibson naglašavaju da je „sam društveni život *upričan* (*storied*) i da naracija jeste ontološko stanje društvenog života” (Sommers & Gibson, 2003:38). Centralna premisa narativnog pristupa jeste činjenica da subjekti razmenjuju priče jedni sa drugima kako bi postigli smislenost. To dalje znači, da se sva percepcija i iskustvo strukturiraju na narativni način. Tako su pri-

če, ili naracije, izrazi ljudskog iskustva. Drugim rečima, svako objašnjenje je oblik pripovedanja (Baronov, 2004:152). Kada ljudi kazuju priče, oni u suštini unose red i usmerenje u svoj život. Ono je okvir tumačenja koji služi da bismo razumeli i kreirali smisao koji pronalazimo u našim životnim oblicima. Nesumnjivo je da kroz upotrebu naracija kreiramo smisao i identitet. Smatra se da i sami naši identiteti imaju narativnu strukturu (Ricoeur, 1992:152). U skladu sa Ricoeurom, francuski sociolog Jean-Claude Kaufmann proces oblikovanja identiteta razume kao narativni proces – identitet je tako „pripovjest o sebi koju svatko priča sebi samom“ (Kaufmann 2006 :109). Štaviše, neki teoretičari tvrde da jedna tako kompleksna struktura, kao što je ljudski identitet – biće u vremenu – može postojati samo kao narativna konstrukcija (Brockmeier and Carbaugh, 2001). Kako to Ganzevoort s pravom ističe: „Religiozne priče i priče o identitetu nam kazuju ko smo i gde se nalazimo u ovom svetu. One definišu, tumače i usmeravaju naše odnose sa Bogom i bližnjima“ (Ganzevoort, 1998:277).

Nadalje, konstrukcionistički i narativni teoretičari vide naraciju kao nešto što je utkano u društvenu stvarnost. Kako to Alasdair MacIntyre vešto sažima: „Priča mog života je oduvek bila utkana u priču onih zajednica iz kojih sam crpeo svoj identitet“ (MacIntyre, 1981:205). Dakle, lični identitet je uvek uslovljen elementima zajednice kojoj subjekat pripada. Ljudi međusobno razmenjuju priče u religijskim i kulturnim zajednicama ne samo da bi iskazivali činjenice, već i da bi sebe okarakterisali kao ono što jesu, i kao ono što misle da bi trebalo biti (Ozorak, 2003:253). Kada ovo prenesemo na polje religije, možemo pretpostaviti da religijske zajednice prenose naracije koje uspostavljaju modele interakcije kako među samim članovima, tako i između članova zajednice i Boga. Hrišćanska zajednica deli biblijske naracije – iznad svega priču o Isusu – kao temelj svog identiteta i interpretacije sveta i realnosti. Prema narativnim teolozima priče koje proističu iz Biblije i hrišćanske tradicije deluju iskupljujuće kada su usvojene od strane vernika i tako postaju stožer ličnog identiteta i egzistencije.¹² U skladu sa ovim, konverziju možemo posmatrati kao „religijsku komunikaciju koja se – kroz neprestano konstruisanje i kazivanje samonaracija (*self-narrative*) kao proizvoda društvenih međupromena – obaveštava, održava i ograničava kanoničnim jezikom dotične religijske grupe (Popp-Baier, 2002:52).

Takođe, jednako je važno razumeti naracije kao komunikacijski utkane (Ge-

12 Narativna teologija svoje poreklo nalazi u neo-ortodoksiji i teolozima kao što su Richard Niebuhr i Karl Barth. Niebuhrova knjiga *The Meaning of Revelation* (1941) smatra se pretečom narativne teologije. Niebuhrov naglasak na Božijoj objavi u istoriji vodio ga je ka zaključku kako je naracija posebno prikladan oblik izražavanja objave. Niebuhrovo shvatanje naracije imalo je svoje nastavljače. Najznačajniji predstavnici narativne teologije su Hans Frei, Georg Lindbeck, Ronald Thiemann, Stanley Hauerwas i dr. Osnovna karakteristika narativne teologija je da daje prvenstvo pričama nad doktrinom.

rgen, 2002:16-17). Isto tako, priče o konverziji valja shvatiti i kao životne priče (*life stories*), tj. poseban oblik autobiografskih naracija.¹³ Popp-Baier obrazlaže da se svedočanstva konverzije mogu posmatrati kao „samonaracije koje su strukturisane kao plot komunikativnog modela konverzije“ (Popp-Baier, 2002:50). To prema ovoj autorki podrazumeva da konverzija predstavlja „odlučnu promenu u životu implicitnog autora priče, kao suštinsko pitanje u ovakvoj vrsti priče“ (Popp-Baier, 50). Konvertiti neprestano rade na redefinisaniu svoje autobiografije i samoidentiteta u svetlu novog iskustva. U naracijama o konverziji događaji se izlažu u vremenskom sledu i isključivo sadrže redosled događaja, koji zahtevaju spoznaju unutrašnjih veza i odnosa ispričanih događaja, odnosno pojava čiji je akcenat na duhovnoj promeni subjekta. Takođe, konvertiti reinterpetiraju značenje svoje prošlosti kako bi je doveli u liniju sa svojim shvatanjem sadašnjosti i novim religijskim identitetom. Kod nekih denominacija (osobito evandeoskih), rekonstruisanje biografije je središnji elemenat u procesu konverzije. Rekonstrukcija biografije, i tako proistekla naracija, daju novo značenje pri definisanju bića, identiteta, međuljudskih odnosa, Boga i smisla života (Rambo, 1999:265). Prema tome, u *biografskoj rekonstrukciji* ili *renarativizaciji* života, subjekat aktivno reinterpetira prošlo iskustvo slike o sebi iz povlašćenog položaja sadašnjosti, i to na način koji subjektu menja smisao prošlosti (Snow & Machalek, 1983: 66). Zbog toga prilikom proučavanja konverzije pažnju treba usmeriti na ulogu jezika i retorike.

Ovde bih se posebno osvrnuo na moje trenutno istraživanje koje se bavi proučavanjem svedočanstva o konverziji kod bivših zavisnika (Sremac, 2009:73-90, Sremac, 2007). U navedenom istraživanju prvenstveno se koristi narativni pristup, odnosno *biografsko-rekonstruktivna hermeneutička metoda*. Smatram da narativni metod omogućava adekvatan pristup analizi svedočanstva konvertita i na taj način pomaže istraživaču da lakše razume psihološku i duhovnu transformaciju bivših zavisnika, kao i bolje shvatanje uloge religije u njihovim pričama. Dakle, u narativnom pristupu, konverzija se razume kao adaptivni mehanizam koji pomaže bivšem zavisniku da ukloni psihološke konflikte i na taj način kreira novu self-naraciju, odnosno novi identitet. Takođe, prilikom kazivanja svedočanstva, zavisnicima se pruža prilika za reinterpetaciju i rekonstrukciju njihove prošlosti, kao i planiranje budućnosti u kontekstu novo-usvojenog religijskog (kanoničnog) jezika. Prema tome, bivši zavisnici konstruišu životnu priču kao tipičnu priču konverzije.

U cilju razumevanja kako bivši zavisnici interpetiraju svoje iskustvo, teolozi praktičari koriste metode društvenih nauka kako bi proširili svoje razumevanje. Ovo uključuje sociološka istraživanja koja su usmerana na društveni kontekst

13 Opširnije o narativnom pristupu konverziji vidi u Sremac, 2009.

i uticaj zajednice, kako pri samom počinjaju uzimanja droge, tako i u periodu rehabilitacije zavisnika (Biernacki, 1985; McIntosh & McKeganey, 2002). Psihološke studije pomažu pri boljem razumevanju o prirodi i efektima zavisnosti, kao i kreiranju novog identiteta kod bivših zavisnika (Taieb, 2008). Dakle, slušanjem priča bivših zavisnika i korišćenjem podataka dobijenih empirijskim istraživanjem, teolozi praktičari kombinuju istraživanja sa teološkim konceptima i normama. Ovakvo sveobuhvatno razumevanje konverzije i zavisnosti pomaže kako pastoralnom radu, tako i svima onima koje goruća problematika zavisnosti zanima. Narativni pristup nam omogućava da čujemo glasove marginalizovanih i odbačenih zavisnika. Štaviše, narativni pristup nam pomaže da shvatimo ulogu religije u njihovim pričama i način na koji su se borili sa zavisnošću. A, sve u cilju transformacije društva.

Na kraju treba istaći da konstrukcionističko razumevanje konverzije nije jedino i sveobuhvatno objašnjenje. Uloga socijalnih veza i diskursa je značajna prilikom proučavanja fenomena religijske konverzije, ali sa druge strane, ne bi smela da se izgubi iz vida duhovna dimenzija konverzije, jer je ona pre svega metafizički događaj u kojem čovek postaje svestan sebe u kontekstu univerzalnih vrednosti (Sremac, 2008:293). Iskustvo konverzije nadilazi socijalnu konstrukciju, te socijalna konstrukcija ne može pojmiti iskustvo konverzije bez dijaloga, na prvom mestu, sa teologijom. Konverzija je celovit i jedinstven, pre svega duhovno-egzistencijalni fenomen, koji ličnost menja, orijentiše i trajno preobražava. Stoga se konverzija nameće kao realna i nužna mogućnost za sve one koji se bore sa problemom zavisnosti.

Studija slučaja: Religijsko suočavanje i zavisnost

Na ovom mestu želim da na praktičnom primeru ilustrujem dosad rečeno. S obzirom da se moje trenutno istraživanje bavi odnosom religijskog suočavanja (*religious coping*) (Pargament, 1997) sa zavisnošću, zamolio sam bivšeg zavisnika da mi kaže svoju životnu priču. Biografski metod korišćen na ovom mestu još se naziva metod beleženja životnih priča (*life story method*) (Atkinson, 1998).

Jedan od najuticajnijih modela stresa i suočavanja je Lazarusov transakcijski model. Lazarus suočavanje definiše kao permanentnu promenu kognitivnih i bihejvioralnih napora kako bi se savladali unutrašnji i/ili spoljašnji zahtevi koji se procenjuju kao preveliki za pojedinca (Lazarus & Folkman, 1984:141). Suočavanje se javlja samo onda kada zahtevi situacije prelaze okvire uobičajenih napora koji ne zahtevaju posebne mehanizme prilagođavanja. Na polju religijskog suočavanja Kenneth Pargamentova knjiga *Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* smatra se autoritativnim tekstom danas. Pargament definiše religijsko suočavanje kao proces "u kome ljudi tragaju za smislom u kriznim situ-

acijama” (Pargament, 1997:90).¹⁴

Zavisnost se često razume kao rezultat neadekvatnih mehanizama suočavanja. Usled nemogućnosti da se suoče sa životnim krizama i stresom, zavisnici se okreću drogi ili alkoholu kako bi izbegli bolne životne situacije. Tako zavisnost postaje jedina opcija za suočavanje sa krizom. Zavisnici koriste supstancu kao alternativni mehanizam suočavanja oslanjajući se tako na zavisnost kao jedinu opciju koja im pomaže da se suoče sa situacijama kao što su depresija, frustracije, anksioznost i bes.

U slučaju koji sledi, akcenat je stavljen na religijsko suočavanje i način kako bivši zavisnik upotrebljava određeni religijski jezik u kontekstu određenih društvenih odnosa, pri čemu zavisnik kreira svoju novu priču, odnosno novi identitet. Dakle, akcenat je stavljen na mesto i ulogu *religijskog suočavanja, identiteta, diskursa i društvenog konteksta*. U onome što sledi predstaviću sumarizaciju Lukine priče. (Luka je pseudonim koji se odnosi na naratora). U sumarizaciji pokušao sam da pratim naratorov smisao, parafraziram glavne tačke u priči i na taj način izbegnem odstupanje naratorovog okvira iskustva. Dakle, sva objašnjenja i interpretacije u rezimeu date su od samog Luke. Na taj način pokušao sam da predstavim Lukine reči što je verodostojnije moguće. Direktni naratorovi citati se nalaze pod navodnicima u daljoj analizi teksta.

Rekvijem za jedan san

Luka je rođen ranih 70-ih godina u komunističkoj porodici intelektualaca. Otac mu je poznati slikar, profesor na likovnoj akademiji, a majka profesor književnosti. Luka svoje detinjstvo opisuje kao napeto i nesigurno zbog boemskog načina života svojih roditelja. Odnos sa ocem opisuje kao hladan, uz nedostatak pažnje, koji je bio propraćen jakim osećajem odbačenosti. Odnos sa majkom je bio nešto bolji, ali zbog majčinog alkoholizma osećao je sram i bes. Roditelji su se razveli kada je imao 11. godina. Ipak, retko provedeno vreme sa ocem smatrao je jednim od najlepših sećanja iz detinjstva.

Nakon razvoda roditelja, Luka je ostao da živi sa majkom koja je u potpunosti izgubila kontrolu nad njegovim životom. Luka nikad nije trpeo posledice svog ponašanja. U tom periodu iskusio je probleme sa učenjem i postao je agresivan u školi. U dobu između 14-15 godine Luka je počeo da se zanima za muziku i tada je osnovao svoj prvi punk-rock bend. Kao deo punk subkulture bio je pod snažnim uticajem anarhističke filozofije.

U svojoj 13 godini Luka prvi put dolazi u dodir sa lakšim drogama, da bi već u 16 godini prvi put intravenski uzeo heroin. Svoj prvi fiks opisuje kao nešto za čim je žudeo ceo život. Heroin mu je doneo osećaj sigurnosti i rasterećenosti.

14 O odnosu konverzije i religijskog suočavanja vidi u Sremac, 2008:55-70.

U 21 godini postao je heroinski zavisnik sa svim simptomima apstinencijalne krize.

U kasnim dvadesetim Luka je stupio u brak sa ženom koja je takođe bila heroinski zavisnik. Zajedno su počeli da se bave kriminalom. Nakon tri godine mučnog i mizernog bračnog života Luka je odlučio da se razvede. Drugu polovinu devedesetih godina Luka opisuje kao najmračnije godine svog života u kojima se najviše drogirao. Rat u bivšoj Jugoslaviji je besneo, zemlja je bila pod izolacijom a heroin nikad nije bio dostupniji. Heroin je jednostavno postao njegova anestezija za život.

Narušenog zdravlja, sa hroničnim hepatitisom C, fizički i psihički iscrpljen, Luka je došao do ivice svojih snaga, nakon čega je završio u zatvoru. Dok je sedeo u zatvoru rekao je sebi da je to poslednji put da prolazi kroz apstinencijalnu krizu. Nedugo zatim, dolazi u kontakt sa ljudima iz hrišćanskog rehabilitacionog centra. Tu sreće starog poznanika od kojeg je 15 godina ranije kupovao heroin. Međutim, ovog puta mu je taj isti čovek pričao o Bogu i o tome kako je on uspeo da se skine s droge.

Tačka preokreta u Lukinom životu se desila kada je odlučio da u molitvi Božićnog jutra 2001. godine kaže Bogu da želi da živi s njim i da ne želi više da se drogira. Ovo je, kako smatra, bio početak njegove konverzije. Nakon toga Luka je ušao u program centra za rehabilitaciju zavisnika koji je uspešno završio.

Prvih meseci rehabilitacije Luka provodi vreme u molitvi i razgovoru sa drugim ljudima. Danas, devet godina nakon rehabilitacije, Luka radi u rehabilitacionom centru, pomažući drugim zavisnicima da izađu iz problema narkomanije. Ponovo se oženio devojkom koja je, isto tako prošla program odvikavanja. Danas njih dvoje žive zajedno sa dvoje dece. Pre godinu dana je prošao kroz tešku interferonsku terapiju zbog hepatitisa C.

Za vreme intervjua Luka je opisao sebe kao uspešnog čoveka koji je moti-visan da se bori za život, za sebe i za druge. Takođe, on vidi sebe kao korisnog člana društva koji pomaže drugim zavisnicima. Nakon 16 godina narkomanskog života Luka je već 9 godina čist, bez ikakve želje da ponovo uzme drogu. Kako sam kaže, ključ svog uspeha vidi u veri koja mu je donela slobodu od heroinske zavisnosti.

Analiza

Očigledno je da Luka dolazi iz disfunkcionalne porodice. Majka alkoholičarka i otac koji nije pokazivao interesovanje za Luku su očito uticali na Lukinu heroinsku zavisnost. Proces primarne i sekundarne procene situacije (*appraisal*) su očigledni u Lukinom slučaju. *Primarna* procena koja se odnosi na percepciju zahtevnosti i važnosti događaja, odnosno procenu pozitivnosti ili negativnosti događaja, u ovom slučaju razvod roditelja, rat, kao i Lukin razvod, se vide kao preteća. U slučaju *sekundarne* procene koja predstavlja evaluaciju raznih mogućnosti suočavanja s percipiranom situacijom, uključujući lične veštine i društvenu

podršku, može se označiti kao negativna. Lukino agresivno ponašanje u školi pokazuje jasnu neadaptabilnu komunikaciju sa društvenim kontekstom. Nadalje, u Lukinom slučaju *kolaborativni* način religijskog suočavanja (Pargament, 1997: 180) je očigledan; obostrani aktivni odnos u kojem, Bog i Luka, imaju aktivne uloge u rešavanju životnih problema.

Kao što nam njegova priča govori, Luka je bio zainteresovan sa religioznošću još u ranom periodu adolescencije. Interesantno je da se otac, koji je bio komunist, naglo počeo da zanima za religioznošću i na taj način utiče na Luku. Luka izjavljuje:

“Negde sa 21-22. godine otac koji je tragao za nekom duhovnošću, te prošao kroz neke razne faze, od nekog Zen Budizma pa do drugih nekih religijskih shvatanja i verovanja, nije daleko ulazio u te stvari, ali istraživao je te stvari, pa sve do Hrišćanstva, u svemu tome je prenosio taj uticaj na mene. Znači, dolazio bi mi sa određenom knjigom da mi da, pa onda i ja to malo čitam i kao tražim neku duhovnost kroz sve to. Da bi konačno preko njega ja počeo da verujem u Boga, zapravo otac me je u nekoj kasnijoj fazi uputio na hrišćanski veru. Jer je i on sam pronašao nešto u tome.“

Takođe, studija slučaja pokazuje koliko molitva može biti delotvoran metod suočavanja sa kriznim situacijama, u ovom slučaju sa heroinskom zavisnosti. Štaviše, u Lukinom slučaju nalazimo da je molitva ključni faktor koji mu je pomogao da prevaziđe zavisnost. O tome kaže sledeće:

“U početku nije bilo lako i imao sam potrebu za drogiranjem tih prvih meseci. Svakodnevna molitva Bogu za snagu da se oduprem iskušenju da uzmem drogu ponovo. Jednom prilikom sam sreo prijatelja na ulici i on mi je ponudio da kupimo zajedno heroin. Ja sam imao novac u džepu ali sam po prvi put u životu osetio da mogu da kažem NE. Imao sam unutrašnju snagu da se oduprem iskušenju. On je otišao u čudu a ja sam doživeo jedan ogroman trijumf unutar sebe i video da je narkomanija pobeđiva i da je Bog taj koji mi daje snagu da prevaziđem iskušenje. Kasnije mi je svaki put bilo sve lakše.“

Za vreme intervjua Luka je napomenuo da redovno praktikuje *glosolaliju* i da je iskustvo *glosolalije* bilo veoma značajno u njegovom rehabilitacionom procesu. Kirkpatrick, pozivajući se na Kildahla, ispravno prepoznaje da “više od 85 procenata onih koji ‘govore u jezicima’ su imali neko krizno iskustvo koje je prethodilo ‘govoru u jezicima’” (Kirkpatrick, p. 62).

Lukina konverzija se može okarakterisati kao *iznenadni* tip konverzije. Prema ovom pristupu, konverzija se određuje kao *iznenadna* i *nehotična* promena (*subita conversio*) osobnosti u kojoj konvertit, pod pritiskom unutrašnjih konflikata ili napetosti, predaje kontrolu svog života verovanjima i osećanjima koji su pre konverzije bili periferni ili potisnuti. Promena se dešava naglo i gotovo uvek u

trenucima lične krize subjekta, a u psihološkom smislu nije identična s postepenim procesom rasta i razvoja (Sremac, 2007:27). Premda u Lukinom slučaju iznenadni tip konverzije je očigledan, period inkubacije se može trasirati mnogo ranije, u periodu adolescencije i uticaj oca na Lukinu duhovnost. U podsvesti preokret se pripremao duže, te je stoga obraćenje zahtevalo dugo inkubaciono vreme. Mnogi autori naglašavaju važnost tzv. “tačke preokreta” kada osoba odluči da prestane da se drogira (McIntosh & McKeganey, 2002). Ovaj odlučujući momenat teoretičari različito opisuju kao “egzistencijalnu krizu” (Waldorf, 1983), “epistemološki zaokret” (Shaffer & Jones, 1989) ili “dodirivanje dna” (*hitting rock bottom*) (Maddux & Desmond, 1980). U Lukinom slučaju tačka preokreta se dogodila kada je završio u zatvoru. Ovaj krizni momenat može da se razume kao početak konverzije.

“Jednog jutra ...policija me je u krizi odvela u zatvor. Tada sam shvatio da sam umoran od toga [drogiranja]. Tada sam rekao sebi ovo je poslednji put da prolazim apstinencijalnu krizu i ne mogu više da se vraćam na narkomaniju i prolazim sve ovo. Psihički sam bio jako poremećen, loše sam pamtio, bio sam prepun strahova, pomalo paranoičan. Jedno teško psiho-fizičko stanje. Postoji jedna tačka preokreta, ja znam kada sam prvi put, ja zaista sam, bez odlaska u crkvu i bez nekih drugih ljudi, kada sam se sam obratio Bogu. Rekao sam da želim s njime [s Bogom] i da ne želim više da se drogiram. To je bila moja molitva Bogu, Božića 2001. godine. Posle toga više nikad nisam uzeo drogu. Naravno na mene je uticalo i to što su mi drugi pričali o Bogu, o Isusu Hristu, o životu vere koji pomaže čoveku. Nakon toga sam ušao u program Teen Challenge i to mi kasnije puno pomoglo.”

Nadalje, novousvojena naracija konverzije pomaže Luki u prevazilaženju srama i krivice. Nova naracija kreira novi socijalni identitet koji pomaže da prevaziđe i zameni etiketu kriminalca i bivšeg zavisnika. Treba istaći, da kazivanje životne priče i svedočanstva, do određene mere se može razumeti kao proces suočavanja. Kazujući svoju priču Luka se suočava sa osećajem krivice. Njegova poruka je: *Ja nisam više tako loša osoba kao što sam nekad bio!* Luka danas opisuje sebe kao “novu osobu”.

“Ja bih danas opisao sebe kao jednog uspešnog čoveka. Uspešnog u smislu da sam danas čovek koji ima svoju porodicu i ta porodica normalno funkcioniše... Dalje, vidim sebe kao uspešnog zato što radim u udruženju za pomoć zavisnicima, dakle pomažem drugima i na taj način vidim sebe kao korisnog člana ovog društva. Zadovoljan sam svojim životom. Vidim sebe kao osobu koja je motivisana da živi život, da se bori za život, za svoju porodicu, za sebe, za druge. Ambiciozan sam, imam svoje ciljeve i ambicije, jednom rečju ja sam čovek koji je zadovoljan svojim životom.”

U svojoj potrazi za smislom i borbom sa heroinskom zavisnosti, Luka je konstan-

tno bio u interakciji sa drugim osobama i grupama. Rehabilitaciona zajednica u kojoj se obratio pomogla mu je da nađe smisao u periodu krize. Lukin primer jasno pokazuje kako je njegov identitet oblikovan u interakciji sa socijalnim kontekstom, u ovom slučaju rehabilitacionom zajednicom. Takođe, studija slučaja pokazuje koliki uticaj ima socijalni kontekst u periodu suočavanja i prenošenju religioznosti. Lukino samorazumevanje je oblikovano u interakciji sa novom religioznom grupom kojoj se priključio. Takođe, treba naglasiti da je za bivše zavisnike neophodno da njihov novi identitet bude prepoznat i potvrđen od značajnog drugog. Dakle, pojam o sebi je socijalna konstrukcija i ne nastaje u introspektivnom vakumu. Informacije koje bivši zavisnik dobija o sebi od značajnih osoba iz svog okruženja su bitni faktori u procesu rehabilitacije. Proces formiranja novog identiteta uključuje i očuvanje osećanja ličnog kontinuiteta tokom vremena, utvrđivanje osećanja istovetnosti i identiteta uprkos svih promena kroz koje bivši zavisnik prolazi. Stoga, rekonstrukcija biografije, i tako proistekla naracija, daju novo značenje pri definisanju zavisnikovog identiteta, njegovog odnosa sa Bogom i smisla života. Prema tome, u *renarativizaciji* života, bivši zavisnik aktivno reinterpreтира prošlo iskustvo slike o sebi iz povlašćenog položaja sadašnjosti, i to na način koji zavisniku menja smisao prošlosti (Snow & Machalek, 1983:266).

Iskustvo konverzije za Luku predstavlja značajnu unutrašnju promenu. Novousvojeni (kanonični) jezik rehabilitacionog programa pomogao je Luki da pronade novi smisao koji mu je dozvolio da verbalno iskaže svoja mučna osećanja ili iskustva i dozvolio mu je da sažme (spoji) višestruke događaje njegovog života u pojedinačnu naraciju konverzije (Popp-Baier, 2001).

Na kraju treba napomenuti da empirijski dobijeni podaci na osnovu Lukine priče nisu primenjivi na svakog zavisnika. U ovom slučaju oni predstavljaju srž Lukine priče. Za neke generalnije empirijske zaključke potreban je veći uzorak.

Zaključak

Iz ovog letimičnog pregleda izlazi na videlo nekoliko bitnih činjenica: prvo, integrativni pristup zahteva međusobnu povezanost različitih grana teologije. Zato postoji "neophodna i potencijalno konstruktivna komunikacija između praktične teologije i drugih teoloških disciplina" (Swinton & Mowat, 2007:13). Samo tada praktična teologija može da postane uzajamno kritička korelacija interpretacije hrišćanske teorije i prakse i interpretacije teorije i prakse savremene situacije. Zato praktičnu teologiju treba razumeti kao jedan aspekt teološkog poduhvata koji se fokusira na tumačenje prakse crkve i sveta (2007:6). Zajednica verujućih mora da bude u stalnom odnosu sa teorijom (Sveto pismo i tradicija) i praksom. S druge strane, hrišćanska zajednica treba da bude samokritična i otvorena za razvoj novih praktičnih rešenja, a ne da bude ograničena i paralizovana dogma-

tizmom. Pritom, treba biti oprezan da se ne prekine kontinuitet između savremene prakse i normativne hrišćanske prakse. Ne zaboravimo to da teologija može zapasti u izvitopereno i pogrešno razumevanje, kada se prevashodno i isključivo fokusira na čoveka kao glavni predmet proučavanja. Stoga, praktičnu teologiju uvek treba iznova preispitivati u odnosu na Sveto Pismo. Kako to Gustavo Gutiérrez kaže, teologija je kritičko promišljanje hrišćanske prakse u svetlu Božije Reči (Gutiérrez, 1990). Teologija nije, i ne treba da bude, odvojena od društvenog angažmana. Duhovnost ne znači izolovanu monašku kontemplaciju, nego aktivno učestvovanje u svetovnom životu.

Drugo, integrativni pristup omogućava praktičnoj teologiji da uđe u dijalog s društvenim naukama. Polje praktične teologije je primarno interdisciplinarno i obuhvata kontekstualno istraživanje, kako u samoj hrišćanskoj zajednici, tako i van nje. Praktična teologija treba da prepozna doprinos društvenih nauka, ali to ne znači i njihovo nekritičko prihvatanje. Društvene nauke mogu doprineti teološkoj analizi ljudske egzistencije a da se, pritom, znaju granice i ne negira duhovna dimenzija predmeta istraživanja. Na kraju možemo zaključiti da praktična teologija predstavlja dinamičan performans Evandjelja koji se odigrava u *životu* i *praksi* Crkve i njene interakcije sa *životom* i *praksom* sveta. Svrha praktične teologije jeste aktuelizacija Evandjelja putem društvenog angažmana koji je istinski moguće realizovati i čiju dinamičnost je moguće održati isključivo kroz dijalog hrišćanske tradicije i savremenog iskustva. Drugim rečima, praktična teologija treba da bude aktivna, aktuelna i kontekstualna teološka disciplina, jer samo tada može da formira i normira hrišćansku praksu u savremenom društvu. Samo tada teologija postaje neverovatna avantura, kao što je to Moltmann s pravom zapazio. Smatram da integrativni pristup, u okviru praktične teologije, daje značajan doprinos savremenoj teološkoj refleksiji crkve i društva.

Bibliografija

- Ackermann, D.M., & Bons-Storm, R. (ur) (1998). *Liberating Faith Practices: Feminist Practical Theology in Context*, Leuven: Peeters.
- A Dictionary of Philosophy*, 1996, First edition, "praxis" 333-334.
- Atkinson, R., (1998). *The Life Story Interview*, Thousands Oaks: SAGE Publications.
- Barth, K., (2004). *Church Dogmatics*, I/1. Edinburgh: T. and T. Clark.
- Barth, K., (2007). *Uvod u evangeličku teologiju*, Zagreb: Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik.
- Baronov, D. (2004). *Conceptual Foundations of Social Research Methods*, Boulder, Colorado: Paradigm Publisher.
- Ballard, P., & Pritchard, J. (1996). *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society*, London: SPCK.

- Berger, P. (1992). *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Free Press.
- Ber, V. (2001). *Uvod u socijalni konstrukcionizam*, Beograd: Zepter Book World.
- Browning, D. (ur.) (1983). *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church and World*, San Francisco: Harper and Row.
- Browning, D. (1991). *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposal*, Minneapolis: Fortress Press.
- Brockmeier, J. & Carbaugh, D. (ur) (2001). *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Bigović, R. (2000). *Crkva i društvo*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Birviš, A. (2004). "Mesto praktične teologije u sklopu teoloških znanja" *Teološki časopis* br. 4, 49-61 (preuzeto iz: *Spomen zbornik: Stjepan Orčić*, Novi Sad: MBM Plas, 2002: 62-75 (ur. Davorlin Peterlin)).
- Biernacki, P. (1986). *Pathways From Heroin Addiction: Recovery without Treatment*, Philadelphia: Temple University Press.
- Chopp, R. S., & Parker, D. F. (1990). *Liberation Theology and Pastoral Theology*, Decatur: Journal of Pastoral care Publication.
- Dreyer, J. S. (1998). "The Researcher. Engaged Participant or Detached Observer? A Reflection on the Methodological Implications of the Dialectics of Belonging and Distanciation for Empirical Research in Practical Theology." *Journal of Empirical Theology* 11(2), 5-22.
- Farley, E. (1982). *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*, Philadelphia: Fortress Press.
- Farley, E. (1985). "Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm", u: *Practical Theology* (ur. D. Browning).
- Forrester, D. (2000). *Truthful Action: Explorations in Practical Theology*, Edinburgh: T & T Clark Publishers.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith: Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper & Row.
- Fowler, J. W. (1987). *Faith Development and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress Press.
- Fowler, J. W. (1985). "Practical Theology and the Shaping of Christian Lives," u: *Practical Theology*, 148-167. (ur. Browning, D.).
- Frei, W. H. (1993). *Theology and Narrative: Selected Essays*, New York: Oxford University Press), (ur. George Hunsinger i William C. Placher.
- Gadamer, H. (1981). *Truth and Method*, London: Sheed & Ward.
- Ganzevoort, R. (1998). "Religious Coping Reconsidered: Part Two: A Narrative Reformulation," u: *Journal of Psychology and Theology* 26 (3), 276-286.
- Ganzevoort, R. R. (2002). "WYSIWYG: Social Construction in Practical Theology" *Journal of Empirical Theology* 15 (2), 34-42.

- Ganzevoort, R. R. (2004). "Van der Ven's Empirical/Practical Theology and the Theological Encyclopedia" u: *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology. The Contribution of Empirical Theology by Johannes A. Van der Ven*, Laiden: Brill, 53-74. (ur. Hermans, C.A.M. & Moore. M.E.).
- Ganzevoort, R. R. (2006). "The Social Construction of Revelation" *International Journal of Practical Theology* 8 (2), 1-14.
- Gergen, J. K. (1994). *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gergen, J. K. (1999). *An Invitation to Social Construction*, London: Sage Publications Ltd.
- Gergen, J. K. (2002). "Social Construction and Practical Theology: The Dance Begin," u: *Social Constructionism and Theology*, Leiden: Brill (ur. C.A.M. Hermans, G. Immink, A. De Jong, J. van der Lans), 3-21.
- Gutiérrez, G. (1990). *An Introduction to Liberation Theology*, New York: Orbis Books.
- Gill, R. (1977). *Theology and Social Structure*, Oxford: Mowbray.
- Groóme, T. (1986). *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*, San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon Press (prevod: Thomas McCarthy).
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Hauerwas, S. & Jones G. L. (1997). *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Heitink, G. (1999). *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- Hermans, C. A. M. (2002). "Social Constructionism and Practical Theology: An Introduction," u: *Social Constructionism and Theology*, Leiden: Brill (ur. C.A.M. Hermans, G. Immink, A. De Jong, J. van der Lans) str. vi-xxiv.
- Lazarus, R., & Folkman, S (1984). *Stress, Appraisal and Coping*, New York, NY: Springer.
- Maddox, R. L. (1990). "The Recovery of Theology As a Practical Discipline" *Theological Studies* 51 (4), 650-673.
- Maddux, F. J. & Desmond, P. D. (1980). "New Light on the Maturing Out Hypothesis in Opioid Dependence" u: *Bulletin on Narcotics* 32: 15-25.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*, South Bend, Ind: University of Notre Dame Press.
- Marinković, D. (2006). *Konstrukcija društvene realnosti u sociologiji*, Novi Sad: Prometej.
- McIntosh, J. & McKeganey, N. (2002). *Beating the Dragon: The Recovery from Dependent Drug Use*, Harlow: Prentice Hall.
- Moltmann, J. (2005). *Raspeti Bog: Krsitov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka: Ex Libris.
- Moltmann, J. (2008). *Teologija nade: istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske*

eshatologije, Rijeka: Ex Libris.

- Metz, J.B., & Moltmann J. (1995). *Faith and the Future: Essays on Theology, Solidarity, and Modernity*, New York: Orbis Books.
- Miles, R. (1999). *The Pastor as Moral Guide*, Minneapolis: Fortress Press.
- Niebuhr, H. R. (1941). *The Meaning of Revelation*, New York: Macmillan Publishing Co.
- Ozorak, W. E. (2003). "Culture, Gender, Faith: The Social Construction of the Person-God Relationship", u: *The International Journal for the Psychology of Religion* 13 (4), 249-257.
- Pargament, I. K. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research and Practice*, New York, London: The Guilford Press.
- Pattison, S. (1994). *Pastoral Care and Liberation*, New York: Cambridge University Press.
- Popp-Baier, U. (2001). "Narrating Embodied Aims: Self-transformation in Conversion Narratives – A Psychological Analysis", u: *Forum: Qualitative Social Research* vol. 2, Art. 16. <http://www.qualitative-research.net/fqs/> Pristup internet stranici: 06. jun. 2009.
- Popp-Baier, U. (2002). "Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research." u: *Social Constructionism and Theology*, Leiden: Brill (ur. C.A.M. Hermans, G.Immink, A. De Jong, J. van der Lans), 41-61.
- Rambo, R. L. (1999). "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change," u: *Social Compass* 46 (3), 259-271.
- Roberts, H. R. (1997). "Theology and the Social Sciences" in: *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Oxford: Blackwell Publisher, 700-719 (ur. David F. Ford).
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*, Chicago: The University of Chicago Press, (prevod: Kathleen Blamey).
- Schleiermacher, F., Tice T. (1989). *Brief Outline of Theological Study as a Field of Study (Schleiermacher Studies and Translations)*, Edwin Mellen Press LTD. (prevod: Terrence Tice).
- Schweitzer, F. (1999). "Practical Theology, Contemporary Culture, and the Social Sciences – Interdisciplinary Relationship and the Unity of Practical Theology as a Discipline" u: *Practical Theology – International Perspective*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 307-322. (ur. Schweitzer, F & Ven, J. A. van der).
- Segundo, J. L. (1976). *The Liberation of Theology*, Maryknoll, N.Y: Orbis (prevod: John Drury).
- Shaffer, J. H & Jones, B. S. (1989). *Quitting Cocaine: The Struggle Against Impulse*, Massachusetts: Lexington.
- Sommers, M. R & Gibson, G. D. (2003). "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Constitution of Identity, u: *Social Theory and the Politics*

- of *Identity*, Oxford: Blackwell, 37-99. (ur. C. Calhoun).
- Sremac, S. (2007). *Fenomenologija konverzije: uticaj konverzije na promenu i/ili preobražaj ličnosti*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.
- Sremac, S. (2008). "Protestantsko obraćenje i pravoslavno preumljenje: Uticaj obraćenja/preumljenja na promenu ličnosti, u: *Kairos Evanđeoski teološki časopis*, God. 2, br. 2, 283-296.
- Sremac, S. (2008). "Theoretical Approaches to Coping with Crises and Conversion", u: *Religija i tolerancija*, VI. br. 10, 55-70.
- Sremac, S. (2009). "Voices From a Junky Limbo and the Heaven Afterwards: Proposal for a Narrative Investigation of Addicts Conversion Testimonies", u: *Religija i tolerancija*, VII. br. 11, 73-90.
- Sremac, S. (2009). "Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstva konverzije kod bivših zavisnika" u: *Konverzija i kontekst* (Novi Sad: CEIR), (ur: Zorica Kuburić i Srđan Sremac), 75-103.
- Stromberg, G. P. (1993). *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Snow, D. & Machalek, R. (1983). "The convert as a social type", u: *Sociological Theory*, San Francisco: Jossey-Bass, 259-289. (ur. R. Collins).
- Swinton, J. (2000). *The Spiritual Dimension of Pastoral Care: Practical Theology in a Multidisciplinary Context*, ur. D. Willows, London: Jessica Kingsley.
- Swinton, J., & Mowat. H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*, London: SCM Press.
- Taibe, O. i dr. (2008). "Is Ricoeur's Notion of Narrative Identity Useful in Understanding Recovery in Drug Addicts?", u: *Qualitative Health Research* 18 (7), 990-1000.
- Tillich, P. (1951). *Systematic Theology* Vol. 1., Chicago: University of Chicago Press.
- Tracy, D. (1983). "The Foundation of Practical Theology", u: *Practical Theology*, 61-83. (ur. Browning, D.).
- Kaufmann, J.C. (2006). *Iznalaženje sebe. Jedna teorija identiteta*, Zagreb: Antibarbarus.
- Kirkpatrick, L (2005). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, New York, London: The Guilford Press.
- Van der Ven, J. A. (1993). *Practical Theology: An Empirical Approach*, Kampen: Kok Pharos.
- Van der Ven, J. A. (1999). "An Empirical Approach in Practical Theology", u: *Practical Theology – International Perspective*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 323-339. (ur. Schweitzer, F & Ven, J.A. van der).
- Waldorf, D. (1983). "Natural recovery from opiate addiction: some social-psychological processes of untreated recovery", u: *Journal of Drug Issues* 13 (2): 237-280.
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Zock, Hetty (2006). "Paradigms in Psychological Conversion Research: Between Social

Science and Literally Analysis”, u: *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*.
Leuven: Peeters (ur. Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum and Arie L. Molendijk),
41-58.

An Integrative Approach to Practical Theology: An Example of the Social Construction of Conversion

Summary

In this article, the author primarily focuses on an integrative approach to practical theology. This approach combines the hermeneutical, empirical, and strategic (critical) perspective in practical theology. The author sums up this approach in three categories: understanding, explanation, and change. Furthermore, the author highlights that an integrative approach requires an interrelationship between different branches of theology. This enables practical theology to enter into sincere dialogue with the social sciences. In the second part of this work, the author illustrates an integrative approach with the example of the social construction of conversion using a narrative method to investigate conversion testimonies of former drug addicts. The author concludes that the integrative approach, in the context of practical theology, provides a significant contribution to the actual theological reflection of the church and society.

Key words: Practical theology, praxis, hermeneutics, empirical methods, transformation, interdisciplinary, social construction, narration, conversion, addiction.