

NOVIJE TEORIJE SOCIOLOGIJE RELIGIJE — IZAZOV NAŠOJ VJERI

Jakov Jukić

Uvod

Zadatak što proizlazi iz naslova članka jamačno neće biti lako ispuniti, jer je u suvremenoj sociologiji religije uklopljeno cijelo mnoštvo novih i vrlo složenih teorija, koje zahtijevaju dugo i potanko tumačenje. Možda bi najlakše bilo izdvojiti samo poznatije teorije i o svakoj ponešto posve kratko priopćiti. Može se, međutim, izabrati i teži put koji nadilazi puko prepričavanje tuđih tekstova. Tko krene tim putem mora stalno pronalaziti neku unutrašnju skrivenu svezu između pojedinih socioloških teorija o religiji, nastojeći ih prikazati poglavito u njihovom logičkom slijedu. Naravno da je spomenuti slijed prije svega suvislan, a ne povijestan, pa u svemu ne odgovara vremenskom tijeku nastanka pojedinih socioloških teorija, ali ipak prati opće usmjerenje razvoja religijske situacije u modernom društvu.

Svaka od tih teorija ima uvijek neku svoju središnju tvrdnju koju nazivamo šok-tvrdnjom, jer kršćane može vrlo iznenaditi. Dapače, izaziva u njih redovito strah, zazor ili čak odbojnost. No cijeli taj sklop najnovijih socioloških teorija o religiji pokazuje u svojem drugom dijelu neočekivani rasplet, u kojemu nove spoznaje potpuno obrću prvotni redosljed, pa šok-tvrdnje počinju polako ustupati mjesto drugim, anti-šok tvrdnjama, što dakako poistječu iz posve suprotnih teorija sociologije religije.

Politološka sociologija religije

Prva takva šok-tvrdnja glasi: religija je sakralni proizvod zaposjednut od crkvenih ustanova. To mišljenje u Francuskoj brani P. Bourdieu,¹ a u Italiji sociolog religije G. Guizzardi sa skupinom svojih sljedbenika na sveučilištu u Padovi.² Nadahnuće spomenute teorije izričito je marksističko, a model klasno-hegemonistički. U središtu joj je kategorija religijskog polja na kojemu se obavlja razmjena »dobara spasenja« između Crkve, koja im je proizvođač, i vjernika, koji ih troše. No ta »spasenjska dobra« nisu nikada predmet slobodne razmjene i ravnopravnog položaja njihovih nosilaca. Naprotiv, Crkva ima potpuni monopol i svu ovlast nad »spasenjskim dobrima«. Protiv te eklezijalne uzurpacije vlasništva »spasenjskih dobara« ustaju tijekom povijesti brojni heretici, shizmatici, proroci, karizmatici, vidovnjaci i vjernički narod.

●

¹ Pierre Bourdieu, *Genèse et structure du champs religieux*, u *Revue française de sociologie*, 12, 3, 1971, str. 294—334.

² Gustavo Guizzardi, *La religione della crisi*, Milano, 1979, str. 160.

Oni žele destabilizirati vlast Crkve činom revolucionarnog prijestupa kojim bi ta »spasenjska dobra« prešla u posjed naroda. Zato treba obaviti eksproprijaciju vjerskih sredstava. Ta klasno-politološka teorija religije smatra da je Crkva došla neovlašteno u posjed religijskog polja i da vrši ideološku manipulaciju sa svetim. Zavladała je dakle hegemonija eklezijalne ideologije na štetu življene religije naroda. Iz svega se može zaključiti da je po toj teoriji Crkva aktivni, a vjernički puk pasivni subjekt. Crkva djeluje i presuđuje, narod iščekuje i prihvaća. Na sociološkoj razini oblikuje se to kao dobro ustrojeni sustav odnosa, u kojemu Crkva jedina ima ovlaštenje da organizira religiozno. Crkva uključuje u sebi prostor koji naziva »istinska religija« i prostor izvan sebe koji naziva »lažna religija«. Moć takva razlučivanja dakako pripada Crkvi, a ne vjerničkom puku. Logika religijskog polja — koje je stavljeno pod upravu eklezijalne organizacije — sadržava mogućnost izuzimanja onih vjernika što odbijaju prihvatiti službeno određene svetoga. Ključno mjesto za razumijevanje religije nalazi se u činu uspostavljanja crkvene vlasti i to na dva načina: prvo, određenjem religije; drugo, nadziranjem religije i njezinih oblika izražavanja. U konačnici dakle Crkva odlučuje što je religiozno, a što nije. To teologijsko definiranje religije međutim lako prelazi u društvenu vlast nadziranja nad religijom.

Za politološku sociologiju, religijsko je polje kontrolirano od klera kao administratora toga polja. Zakonitost posjedovanja religijskog područja, osim što je utemeljena na društvenoj moći Crkve, održava se još zahvaljujući sposobnostima crkvenih struktura da pruže narodu takav tip religioznosti koji će odgovarati uvjetima života pojedinih grupa. Zbog opće društvene i političke podređenosti niže su klase dakle bile prisiljene izražavati svoje interese u religijskim predodžbama koje su im ponudile vladajuće elite i crkvena birokracija. Upotrebljavajući baš taj »vladajući religijski proizvod« podređene klase prihvaćaju istodobno i samu vladavinu Crkve. Naime, da bi dobili religiju shodno njihovoj stanju podložnosti, vjerničke mase daju za uzvrat privolu da im baš Crkva preuzme organizaciju njihova religijskog života. Ukratko rečeno, Crkva daje narodu religiju u zamjenu za vlast nad tom religijom. Ta nejednaka razmjena između sakralnoga proizvoda i moći nad njim određuje zapravo srž politički shvaćene religije.

Tko samo i površno poznaje markizam taj će lako uočiti da se ovdje radi o pukoj primjeni zasada političke ekonomije na ustanovu Crkve. Zato u politološkoj sociologiji religije Crkva mnogo više slični u kapitalističkoj poduzeće nego na Božji narod ili barem na zajednicu vjerskih službenika. Vjernici su izjednačeni s proleterijatom, klerici s kapitalistima, a tržište roba s religijskim poljem gdje se razmjenjuju »spasenjska dobra«. Tu su još i druge bitne marksističke kategorije.

Time se naravno ne želi reći da nema nikakve potrebe tematizirati Crkvu u njezinoj političkoj i gospodarskoj djelatnosti, jer nje sigurno ima, nažalost često i previše. Nezgodno je samo to što je spomenuta politička i gospodarska djelatnost načelno sporedna za Crkvu, kao što je beznačajna, recimo, za umjetnost i druge duhovne tvorbe. Zato

vjernost politološkoj metodi ima smisla obdržavati samo dotle dok ona ne počinje izobličavati predmet koji istražuje. Ako se ta kritična granica preskoči, onda više nemamo posla uopće s Crkvom nego nečim što je njoj posve suprotno.

Sociologija religijskog tržišta

Prva šok-tvrdnja o Crkvi kao kapitalističkom poduzeću koja ima potpuni monopol na tržištu »spasenjskih dobara« ili »posljednjih značenja« postala je međutim ubrzo bespredmetna jer je upravo proces sekularizacije društva dokinuo crkveni monopol na tržištu idejā i svjetonazorā. Stoga se pojavila druga šok-tvrdnja koja Crkvu izjednačuje sa svakim drugim proizvođačem ideologijā. To stajalište zastupa u suvremenoj sociologiji religije P. L. Berger.³ U novom kontekstu, Crkva se doduše i danas pojavljuje kao društvena moć, ali samo kao jedna između mnogih drugih, jer ne raspolaže više nikakvim posebnim monopolom u društvu. Stvoren je tako jedan novi povijesni prostor, koji je obilježen religijskim pluralizmom, a ne eklezijalnom isključivošću. Crkva ne prenosi više neki opće priznati i obvezni religijski model, nego je, naprotiv, prisiljena ući u sukob, izravno se natjecati s drugim nosiocima »spasenjskih dobara«, kako bi privukla pažnju »slobodnih« pojedinaca, uvijek mogućih potrošača njezinih vjerskih proizvoda. Jer, pojedincu je inače, u mnogo većoj mjeri nego u tradicionalnom društvu, ostavljena sloboda da izabere materijalna dobra i usluge, prijatelje i susjede, zanimanja i ideje. On je dakle slobodniji uspostaviti svoj osobni identitet. Potrošački mentalitet nije ograničen samo na ekonomske proizvode, nego obilježava odnos pojedinca prema kulturi, koja više nije neka obvezna struktura s točnom hijerarhijom značenja, već radije bogati, raznovrsni asortiman mogućnosti, pristupačan podjednako svakom korisniku.

Taj konzumistički mentalitet prožima danas pojedinca i kad se odnosi prema religiji. Vjerske predodžbe — onako kako su oblikovane u službenim crkvenim modelima — prestaju biti jedine i obvezne religijske teme. Proširenjem potrošačkog mentaliteta i osobne neovisnosti vjerojatnije je da će pojedinac početi pristupati svijetu religije kao kupac. To znači da on sad može slobodno birati, vođen samo prednostima i prvenstvima ponuđenih »spasenjskih dobara« ili »posljednjih značenja«, koje su mu pružene u bogatom izboru. Spomenuta religijska situacija u mnogome sličí situaciji modernog gospodarskog tržišta, ali ne monopolističkog nego slobodnog. Stoga P. L. Berger misli da je religija danas postala »element luksuzne potrošnje« u golemom supermarketu pluralističkog života. A taj pluralizam dovodi neizbježno do religijskog »tržišta«. Otud se u prosudbi suvremene vjerske situacije primjenjuju ona ista mjerila koja se inače rabe u ispitivanju tržišta dobara široke potrošnje. Prema tome, religijska tradicija, koja je nekad mogla biti

³ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1969, str. 127—153.

nametnuta od auktoriteta, sad mora biti bačena na tržište, kao svaka druga roba, jer je treba prodati mušterijama »spasajnskih dobara« ili »posljednjih značenja«, koji je više nisu prisiljeni prihvaćati. Zato je pluralistička situacija suvremene religije u stvari klasična tržišna situacija, pa će dobar dio sakralne djelatnosti biti vođen logikom tržišne ekonomije.

Nije teško vidjeti da ta situacija donosi ozbiljne posljedice u području dosadašnjih društvenih struktura različitih vjerskih grupa. Jednostavno, u naše doba religijske zajednice prelaze od stanja monopola na stanje konkurentskog tržišta. Dok su te zajednice prije vršile isključivu kontrolu nad svojim vjernicima, sad se moraju organizirati tako da privuku pažnju potrošačkog mnoštva, u otvorenoj konkurenciji s drugim skupinama koje slijede isti cilj. Odatle važnost »rezultata« u religijskom svijetu. A situacija »tržišta« ne jamči nikakav siguran »rezultat«. Nužnost da se dođe do »rezultata« dovodi do potrebe racionalizacije. Kao i u drugim ustanovama modernog društva, ta se racionalizacija izražava prvenstveno u pojavi birokracije. Proširenje birokratskih sadržaja u religijskim institucijama čini da one počinju između sebe sve više sličiti jedna na drugu, unatoč svojim posve suprotnim teologijskim učenjima.

Sažimajući bitna obilježja pluralističke situacije treba reći da religija više ne može biti jednostavno nametnuta, nego mora naći svoje mjesto na tržištu ideja. Nemoguće je naime ponuditi robu slobodnim potrošačima, a pri tome ne voditi računa o njihovim željama i potrebama. Nužnost da se prema osobnim željama velikog dijela pučanstva prilagode temeljna obilježja »posljednjeg značenja« ili »spasajnskih dobara«, označava zapravo početak tendencije koja ovlašćuje potrošače da vrše nadzor nad proizvodima koji im se nude na tržištu. Ne treba se stoga čuditi da upravo tu situaciju pluralizma i vjerskog tržišta — suprotno monopolističkom stanju u razdoblju crkvene nadmoći — prati povećano zanimanje za mjesto i ulogu laika u religijskim ustanovama. To moderno razdoblje laika — kako ga neki zovu — ima naime svoje društveno korijenje u obilježjima laika kao potrošača.

Utjecaj tržišne logike na ponašanje potrošača »spasajnskih dobara« ili »posljednjih značenja« odrazio se također posredno i na položaj svećenika u Crkvi. G. Crespy ih je svrstao u građansku klasu, tercijalnu djelatnost, službeničko zanimanje i slobodno zvanje, ali koji ne proizvode ništa što bi društvu bilo prijeko potrebno. Zato se kler danas osjeća društveno potisnut i životno marginaliziran, načet krizom i uznemiren gubitkom identiteta. U ozračju opće privatizacije življenja po sebi je jasno da će vjerniku manje značiti svećenikova doktrinarna podrška, a više njegova sposobnost da ga sasluša; manje teologijsko znanje, a više njegova ljudska raspoloživost. Nažalost, takvih je humanističkih ponuda upravo sa svjetovne strane dolazilo sad najviše. Na modernom konkurentskom tržištu ideja, naime, drugi djelatnici pomoći ljudima u nevolji i stručnjaci za ljudske probleme — kao psiholozi, psihijatri, psihoterapeuti, liječnici, socijalni radnici, savjetnici za bračna pitanja, čiji se uspjesi mjere rastom broja njihovih mušte-

rija — zacijelo su mnogo nadmoćniji i stručniji od svećenika koji u tim svjetovnim strukama traže naknadni oslonac za svoj slabiji položaj na tržištu idejā i duhovnih usluga. Zahvaćeni krizom, svećenici se obraćaju znanju izvan religijskog polja, koje je, međutim, najviše pridonijelo potkopavanju i obezvređivanju temelja njihove duhovne djelatnosti. To, naravno, udaljuje svećenike od evandeoskog poziva i gura ih u red običnih stručnjaka za svjetovna pitanja čovjeka i međuljudskih odnosa. Množi se stoga i broj činovnika u Crkvi na štetu broja navjestitelja i prenositelja kršćanske tajne. Sociolozi ističu da je Rimokatolička Crkva postala danas najveća ne-državna birokratska tvorba na svijetu, u kojoj je uposleno gotovo dva milijuna činovnika. Svećenička tehnokracija je udaljenija od poruke Evanđelja nego svećenička aristokracija. Jednoga dana ćemo možda uvidjeti — poručuje naš zemljak I. Ilič⁴ — da usješno poslovanje mnogo lukavije kompromitira kršćanski život Crkve nego što je to nekad činila vlast klerika u društvu.

Sociologija nevidljive religije

S vremenom je postalo sve očitije da na tržištu »spasenjskih dobara« ili »posljednjih značenja« izgledi crkvene religije počinju polako opadati. Naime, svjetovne su se ponude tih značenja i dobara pokazale vrlo prihvatljive i prikladne za privatiziranog i individualiziranog čovjeka današnjice. Otud treća šok-tvrdnja koja predviđa istodobni nadolazak nove društveno nevidljive religije i iščeznuće stare crkveno vidljive religije. Tvorac je te sociologijske teorije o nevidljivoj religiji Th. Luckmann.⁵ U pomanjkanju šire društvene potpore i crkvena utjecaja, nevidljiva će religija biti prepuštena slobodnoj igri bez pripreve, pojedinačnom ukusu i modi, jer ona počinje s osobnim izborom, a ne općom socijalizacijom. Stoga će tako nastali sustavi »posljednjeg značenja« imati za posljedicu nestalan realitet, posebice u usporedbi s vrlo čvrstim i istorodnim crkvenim poretkom. Razumljiva je nestabilnost temā nevidljive religije, jer im je izvorište u iskustvima privatnog područja življenja, u čuvstvima i osjećajima, u prostoru gdje se točnost iskazivanja inače teško postiže i traje.

Sve to čini da se nevidljiva religija ne može tako lako opisati, barem ne onako određeno kako je to bio slučaj s eklezijalnom religijom. Unatoč spomenutim teškoćama, Th. Luckmann ide korak dalje u svojem traganju i pokušava uobličiti nekoliko temeljnih tema nevidljive religije. Pri tome treba reći da teme koje danas zauzimaju vladajuće mjesto u čovjekovoj religioznosti imaju svoje izvorište u individualnoj egzistenciji. Stoga se za suvremenog čovjeka »posljednje značenje« nalazi skriveno u privatnom životu, a ne izlazi više iz transcendentnog



⁴ Ivan Ilič, *Svetkovina svesnosti, Poziv na institucionalnu revoluciju*, Niš, 1989, str. 68.

⁵ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, str. 117.

poretka. Jačanjem srednjih klasa u industrijskom društvu, tema osobne samostalnosti postaje središnja tema nevidljive religije. Od trenutka kad je »unutrašnji čovjek« uzet kao neodređena ili teško određiva bitnost, njegovo očekivano otkriće nameće traženje tijekom cijelog života. Zato osoba koja nastoji pronaći izvor »posljednjeg značenja« u subjektivnoj dimenziji svojeg životopisa poduzima u stvari beskrajn postupak samo-ostvarenja i samo-iskazivanja. To znači da u modernom društvu samo-ostvarenje i samo-iskazivanje unutrašnjeg slobodnog čovjeka predstavljaju najvažnije teme nove religioznosti.

Prevlast počela pokretljivosti u suvremenom životu može biti označena kao daljna tema nevidljive religije, jednako kao i tema seksualnosti. S obzirom na mjesto koje zauzima u današnjem svijetu, seksualnost zaslužuje iznimnu pažnju potrošača religijskih dobara. Oslobođena od izvanjske društvene kontrole, seksualnost postaje sposobna preuzeti odlučnu funkciju u čovjekovu traženju samo-ostvarenja i samo-iskazivanja. To dakako ne znači da ona u prijašnjim društvima nije imala važno mjesto ili da nije koristila religijski oblik za svoj izražaj. Iako to sve stoji, tek u naše dane seksualnost, povezana s religijskim temama samo-ostvarenja i samo-iskazivanja, počinje igrati ulogu izvora »posljednjeg značenja« za modernog čovjeka, koji se povukao u privatni prostor vlastitog postojanja. Seksualnost je sredstvo samo-transcendiranja i potvrda slobode unutrašnjeg čovjeka.

Ima još jedna tema nevidljive religije. To je obitelj, u kojoj se neposredno ostvaruje čovjekova autonomija, što se na prvi pogled može činiti čudno, jer je obitelj upravo u naše dane izgubila mnoge društvene funkcije koje je izvršavala u tradicionalnim strukturama. Pa ipak, očito je baš gubitak tih funkcija učinio da se obitelj povukla unutar »privatne sfere« i tako postala vrlo plodan izvor »posljednjih značenja«. Obitelj djeluje kao neka vrsta surogata transcendentnoga. Naime, ona istodobno živi u svojim članovima i nastavlja živjeti izvan njih. Budući da je u našem vremenu obitelj društveno oslabiljena i nepostojana, takva će biti očito i sama religija, koja se na tu obiteljsku strukturu oslanja. Slično seksualnosti i obitelji igra ulogu samo-transcendiranja. Obiteljsko je transcendiranje međutim drugačije od seksualnoga, jer je obitelj, barem potencijalno, stalnija i dugotrajnija tvorba od senzualnog osjećaja.

Nabrojili smo pet tema nevidljive religije: samo-ostvarenje, samo-iskazivanje, pokretljivost, seksualnost i obitelj, što su istodobno vladajuće svjetovne vrednote jednog izričito kapitalističko-konzumističkog društva. Skupa s krizom crkvenih ustanova i prevlašću svjetovnog mentaliteta išla je u naše doba nesrpljiva potražnja za religijskim ishodima, koja nije mogla biti uslišana eklezijalnom ponudom, pa se okrenula nevidljivoj religiji i njezinim vlastitostima. Zato bismo u sažetku mogli reći da se čovjek u nevidljivoj religiji transcendiraju samo-potvrđivanjem i samo-iskazivanjem unutrašnje slobode, pokretljivošću u prostoru što je također oblik slobode, potvrđivanjem kroz seksualni život koji je svjedočenje slobode i, konačno, obiteljskim životom koji je povlašteno područje te slobode.

Funkcionalistička sociologija religije

Sve se dosadašnje sociologijske šok-tvrdnje o religiji — politološka, tržišna i nevidljiva — zapravo utemeljuju na samo jednoj jedinoj tvrdnji: onoj o prvenstvu funkcije religije nad njezinom istinom. Stoga treba nešto sasvim kratko reći i o toj četvrtoj šok-tvrdnji koja se iskazuje u pretpostavci da je religija potrebna samo onoliko koliko je društveno korisna, pa je — obratom poučka — sve ono religija što je društveno korisno. Otud funkcija religije da »služi« društvu. U tom je kontekstu jedino važno odrediti doprinos koji religija daje funkcioniranju i održavanju stanovitog društvenog poretka. Tako sociolog Th. O'Dea⁶ misli da doživljaj svetoga potiče izmirenje protuslovnih težnji, doprinosi učvršćenju i redu, obavlja funkciju društvenog nadzora i pomaže odrediti osobni i zajednički identitet. S druge pak strane sociolog J. M. Yinger⁷ navodi kako religija zacijelo više od drugih medija ujedinjuje i sjedinjuje ljude u služenju istim vrednotama, suprotstavljajući se tako sebičnim željama i posebnim interesima pojedinaca. Iako je dakle — prema funkcionalistima — religije samo korisna pomisao i privid, ona ipak ublažava nemire, stišava zabrinutost, liječi tjeskobe, uklanja bol, podržava pothvate, daje hrabrost, tumači neuspjeha, opravdava sukobe. Često je jedino rješenje za povijesne nedaće, osobne nesigurnosti i društvene promašaje. Stoga funkcionalisti zaključuju da religijska vjerovanja doduše nisu istinita u znanstvenom smislu riječi, ali su stvarno korisna za društvo.

U tim tvrdnjama funkcionalista religija je očito podređena društvu i postoji samo radi društva. Uvijek je društvo prvo božanstvo, a ne religija koja mu postaje sredstvo održavanja. Taj preokret u pristupu religiji povijesno je vrlo dalekosežan. Ako je naime sjedinjavajuća funkcija bitna značajka svake religije, a organizirane je religije više ne izvršavaju, onda je jasno da su tu funkciju preuzele u modernom društvu druge ustanove i ideologije. Religija ne može posve nestati, jer je vezana uz vječitu funkciju integracije društva — bez čega bi se ono brzo razgradilo — ali može promijeniti svoj oblik. Zato funkcionalisti u sociologiji religije rado rabe pojam »funkcionalne alternative«, misleći pri tome na sve one strukture i ideje što zamjenjuju religiju i u stanju su obavljati funkciju koju je u prošlosti ispunjavala Crkva.⁸ Spomenimo samo političke totalitarizme, nacionalizme, internacionalizme, svjetovne ideologije, društvene utopije, humanizme, sekularizme, znanost i psihoanalizu.⁹ O spomenutim su se »funkcionalnim alternativama« razmnožile ponude do nepreglednosti.¹⁰

●
⁶ Thomas F. O'Dea, *Sociology and the Study of Religion, Theory, Research, Interpretation*, New York, 1970 str. 307.

⁷ Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, 1970, str. 593.

⁸ Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London, 1971, str. 156.

⁹ Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, New York, 1962, str. 56.

¹⁰ Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, 1972, str. 38—39.

Sociologija svjetovne religije

Time je bio otvoren put — u uvjetima opće sekularizacije društva — pojavi novih i neočekivanih oblika svjetovne religije. Ovdje ćemo se zadržati samo na tri modela takve religije. Prvi model se odnosi na civilnu religiju — *Civil religion* — koji je u naše doba najviše zagovarao i teorijski obradio američki sociolog religije R. N. Bellah.¹¹ On je upozorio na zanimljivu činjenicu da se u američkom društvu Bog ne pojavljuje samo u molitvi vjernika ili na oltarima crkava, nego na novčanici dolara, u državnoj himni, ustavu, sudnici. U mnogim do kraja laiciziranim poredcima — gdje je obavljeno potpuno odvajanje Crkve od države — brojni tradicionalni religijski simboli ipak i dalje nastavljaju živjeti. Premda se osobna vjerska uvjerenja, obredi i obredno okupljanje smatraju strogo privatnom stvari, za veliku većinu Amerikanaca vrijede neki zajednički religijski sadržaji koji su odigrali bitnu i nezamjenjivu ulogu u razvoju američkih ustanova i koji još uvijek daju kršćansko obilježje javnom životu, uključujući i političku djelatnost. U tom smislu treba onda i shvatiti — primjerice — pozivanje na Boga kod ustoličenja novog predsjednika države, jer se njime potvrđuje zakonitost najvećeg političkog autoriteta. R. N. Bellah pruža još primjera. U temeljnim dokumentima povijesti Sjedinjenih Država Amerike — kao što su *Deklaracija o neovisnosti* i govori predsjednikā od A. Lincolna do R. Reagena — Bog se svečano pojavljuje kao nalogodavac, uzdanica, svjedok, ali i sudac nacije. Tako će J. Kenedy Ameriku nazvati »Novim Jeruzalemom«, a L. Johnson reći da je Bog pomogao pothvat stvaranja njihove države.

Postoji cijelo mnoštvo simbola koji potvrđuju tu podudarnost između američke nacije i religijskih uzora. Američka je povijest puna biblijskih slika: oni su, redovito, izabrani narod, njihova je sudbina egzodus i mesijanstvo, žrtva koja donosi plod. S obzirom na to koliko je moguće, američko je društvo — priopćuje bez sustezanja sociolog R. N. Bellah — suglasno s Božjom voljom i zato osvjetljava put drugim narodima. Civilna religija ne stvara dakle nove vjerske predodžbe nego preuzima i rabi stare crkvene simbole. Usput, dakako, tom se crkvenom religijom, stavljajući je u službu svjetovnih interesa, koristi i manipulira.

Drugi se model svjetovne religije odnosi na potrošačku ideologiju bogatog Zapada, koja se, doduše, dosljedno nadovezuje na civilnu religiju, ali za razliku od nje za svoje se učvršćenje ne koristi kršćanskim simbolima, nego se predstavlja kao izrazito sakralna pojava. O tom svjetovnom nadomjestku tradicionalne religije pišu danas mnogi poznati sociolozi, a istražuju je već i naši stručnjaci.¹² Na trenutak se, naime, učinilo da je rođeno toliko očekivano društvo općeg blagostanja, ze-

¹¹ Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970, str. 298.

¹² Nikola Dugandžija, *Svjetovna religija*, Beograd, 1980, str. 145—147.

maljski raj bez kriza i siromaštva, savršeni svjetovni Eden i dugotrajno zlatno doba. Stvorena je iluzija o mogućnosti potpuna oslobođenja od oskudice, ratova, tjeskobe i društvenih nemira.

Treći se model svjetovne religije odnosi na političku ideologiju. Obilježja su mu prekomjerno povjerenje u politička rješenja i oporba otuđenim sastojcima kapitalističkog potrošačkog poretka. Mnogi osporavateljski pokreti imaju isključivo političko tumačenje za nered u društvu, pa nije iznenađenje što samo od političke akcije očekuju potpuno oslobođenje. S političkim se sredstvima sve rješava. Poput konzumističkog tako i političko društvo nerijetko poprima ideološko, utopijsko i religijsko značenje. To je druga moćna svjetovna religija današnjice. Politička obećanja bit će ponajprije doživljena kao neka religiozna objava, posebice ako se od politike očekuje da nadvlada i otkloni sve ono što je tištalo ili otuđivalo ljudsko biće u dosadašnjoj povijesti.

Ovim trima modelima završili bismo opis tek prve polovice kruga kroz koji je prošla suvremena sociologija religije. Sve se njezine teorije savršeno uklapaju u taj krug i logički slijede jedna iz druge. Najprije je politološka sociologija religije utvrdila monopolistički položaj Crkve u društvu, onda je sociologija religijskog tržišta ustanovila ukidanje toga monopola i uspostavljanje pluralizma religijskih ponuda, da bi na kraju sociologija nevidljive religije navijestila mogućnost pojave posve novih sadržaja svetoga. S tog funkcionalističkog gledišta bilo je onda moguće uglaviti i nastup triju vladajućih oblika svjetovne religije danas: civilnu, konzumističku i političku. Na poprištu — kao najmoćnije — ostale su samo konzumistička i politička religija, sažimajući u sebi gotovo sve mogućnosti življenja svetoga u današnjem svjetovnom prostoru svijeta.

Ali kao sve svjetovne religije tako su i ove dvije — konzumistička i politička — počele propadati onda kad su najviše obećavale. Jer, sve svjetovno što je življeno kao religiozno biva redovito osuđeno na raspadanje i propast. Po nekoj čudnoj logici konzumistička je utopija dospjela jednako u krizu kad i politička vizija. I u bogatstvu se čovjek otkriva — možda još i više — kao nedovršeno, nepotpuno i osakaćeno biće, uhvaćeno u žrvanj zupčanika nesmislenog rada, prazne dokolice i obiteljske uznice. A ni trošenje na dugi rok ne donosi radost. Svjedoci smo stečaja velikih obećanja jedne materijalističke civilizacije. Blagostanje ne usređuje, jer je sreća etička kategorija, a ne puko biološko ispunjenje potreba. Raste tjeskoba od nasilja, ucjena, teorizma, droge, promiskuiteta, mržnje, uništenja prirode i genetičke manipulacije.

Jednako se dogodilo i s političkom religijom. Dapače, njezin je pad bio još spektakularniji. Dovoljno je podsjetiti na jesen pariškog proljeća, brodolom kontrakulture u Americi, neuspjehe studentskih nemira, otkriće Gulaga i krizu marksističkog socijalizma od Baltika do Pekinga, od Tirane do Južne Amerike. Crv sumnje je počeo nagrizati idiličnu sliku o sretnoj sutrašnjici. Došli smo u situaciju da danas nitko više javno ne pokušava braniti marksizam i njegova povijesna ostvarenja.

Ne sekularizira se dakle samo religija nego i svaka politika shvaćena kao religija. Jer, ono što je mišljeno kao sveto — a u stvari je svjetovno — to uvijek i neopozivo zakazuje. Zato smo svjedoci krize i neuspjeha svih svjetovnih religija u suvremenosti, a time naravno i same kategorije svjetovnosti kao izvorišta smisla i jamstva ljudske budućnosti.

Zanimljivo da se na našim prostorima bio uspostavio jedan i drugi oblik svjetovne religije¹³ — politički i potrošački — što je imalo za posljedicu još teže razočarenje i bolniju deideologizaciju u svjetovnih »vjernika«.

Sociologija implicitne religije

Ta nova situacija krize svjetovnosti odrazila se ubrzo i na sociologiju religije. Stoga se druga polovica kruga — koju nam tek treba proći — poklapa upravo s opisom onih škola sociologije religije koje odslikavaju istodobnu silaznu putanju obožavanja svjetovnoga i uzlaznu putanju rasta zanimanja za religiozno. Otuda onda umjesto šok-tvrđnja sad prevladavaju anti-šok tvrdnje. Prva takva je o implicitnoj religiji koju zastupa i teorijski brani talijanski sociolog A. Nesti sa sveučilišta u Firenzi,¹⁴ ali izrijekom također E. Bailey i mnogi drugi. Ta se škola teško može razumjeti bez poznavanja temeljnih zasada filozofijske, religiolgijske i sociologijske fenomenologije.¹⁵ Prema predstavnicima spomenute škole religiozno iskustvo može biti izazvano od bilo kojeg uzroka, jer je sveto prešutno nazočno u mnogo širem prostoru nego što ga Crkva pokriva svojim ovlastima. Unutar suvremene kulture i čovjekove svagdašnjice — unatoč plimi svjetovnoga — lako se nalaze tragovi čežnje za sveobuhvatnim smislom. Sučelice ljubavi, zlu, dobroti i smrti budi se osjećaj božanske prisutnosti. Implicitna se religija skriva u umjetnosti, ljepoti, ljubavnom odnosu, susretu s prirodom, rađanju djece. Zato se sociologija okreće onim zbiljnostima koje doduše izgledaju manje »religiozne«, ali su zapravo samo teže dostupne čovjekovu istraživačkom postupku. U svakom, naime, ljudskom biću postoji neka zapretna mogućnost za transcendentno — kao uspavana potencija — koja traži da se u svim predmetima i prilikama neizostavno ostvari. To su tragovi drugoga i drugačijega, često zamjetljivi u čovjekovoj želji, strahu, šutnji, dvoznačnosti, protuslovljima života, nezadovoljstvu, iskustvu čudesnoga, stanju nemoći, nestalnosti i bezimenosti.

Između brojnih tema implicitne religije, sociolog A. Nesti posebnu pažnju posvećuje fenomenu ljudske šutnje, kroz koji se najuspješnije iska-

¹³ Jakov Jukić, *Religion et sécularismes dans les sociétés socialistes*, u *Social Compass*, 28, 1, 1981, str. 5—24. Tu je svoju podjelu opširno prikazao i raspravio talijanski sociolog religije Renato Stella u nedavno objavljenoj knjizi Sabino S. Acquaviva — Renato Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Roma, 1989, str. 181—186.

¹⁴ Arnaldo Nesti, *Il religioso implicito*, Roma, 1985, str. 25—82.

¹⁵ Jakov Jukić, *Fenomenologijski smjer u sociologiji religije*, u *Sociologija*, 30, 2—3, 1988, str. 245—265.

zuje sveto sadržano u nesvetome. Tišina je eminentno religiozna odrednica. Štoviše, tišina je majka svih zvukova i stvari u svijetu. To nije puko odsustvo govora nego njegovo rađanje. Stoga je primjerice za sektu kvekera tišina obred, a u svakoj mistici nezaobilazni put prema božanskim tajnama ljudske duše. Kao što se u filozofiji Bog otkriva samo *per viam negationis*, tako se njegova Riječ jedino u šutnji naslućuje. Šutnja je dakle neka paradigma drugoga i drugačijega u svijetu.

Sociologija implicitne religije nalazi u tkivu suvremenog društvenog življenja brojne znakove svetoga, koji nisu nužno povezani s crkvenom vjerom i njezinim učenjem. Bez obzira da li se uzbiljuju u iskustvu osamljenosti i tjeskobe ili radosti i stvaralaštva, ti znakovi proširuju granice religijskoga iznad i izvan kruga utjecaja službene Crkve, dopuštajući sociologiji da stavi u pitanje navodno nezaustavljivo širenje moći svjetovnoga u modernom društvu.

Sociologija difuzne religije

Druga anti-šok tvrdnja pokušava pokazati kako se dapače i crkvena religija razlijeva i rasprostranjuje mnogo izvan svojega službenog obruba, pa je na neki način logička nadopuna prethodne anti-šok tvrdnje. Prva ide od svijeta, druga od Crkve. Tu zanimljivu teoriju zagovara u liku difuzne religije talijanski sociolog R. Cipriani, sa rimskog sveučilišta, koji je nedavno napisao knjigu pod istim naslovom.¹⁶ Difuzna religija nije vezana uz ispunjavanje obrednih dužnosti nego se javlja u stanovitim trenucima osobnog i društvenog života ljudi. Izvor joj je u Crkvi i njezinoj religiji, a nastaje u stvari od djelovanja eklezijalnih ustanova u određenom društvenom kontekstu. Većina današnjeg mlađeg i odraslog pučanstva evropskih naroda primila je golem poticaj i jak upliv od katoličkog modela obitelji, od vjerske nastave i odgoja, od zabave, igre i zajedništva u crkvi i oko crkve. Iako taj utjecaj s protokom vremena popušta i slabi, etičko pamćenje nastavlja djelovati i onda kad se na Crkvu posve zaboravi i od nje odaleči. Drugim riječima, vjera jednom upoznata traje mnogo dulje od pripadnosti vjerskoj ustanovi od koje je to poznavanje poteklo. U različitim prilikama životnog kruga — od krštenja do pogreba i od prve pričesti do vjenčanja — ta se sjećanja brzo vraćaju i obnavljaju. Crkva vrši dakle vrlo jak utjecaj na sve društvene slojeve, unatoč činjenici da je od njih istodobno i osporavana i odbacivana.

Difuzna religija predstavlja onu vrstu vjernika koji su primili jedan posredan ili neposredan vjerski odgoj i na njega se onda oslanjaju u vrlo širokom smislu. Zato je ta religija rasplinuta, nedohvatljiva i nejasna u svojem određenju, nerijetko bez čvrsta identiteta. Može se čak naći u osobama što su se opredijelile za suprotne ideološke pozicije u društvu. Šezdesetih godina ljevica se borila kroz religijsku konte-

¹⁶ Roberto Cipriani, *La religione diffusa*, Roma, 1988, str. 146.

staciju, a deset godina poslije desnica kroz religijsku konzervaciju. Pripadnicima difuzne religije trebamo označiti i mnoge nevjernike jer oni s vjernicima dijele u svagdašnjem životu neke istovjetne temeljne vrednote što su izvedene baš iz crkvene religije.

Sociolog, R. Cipriani misli da tih vjernika — podržanih od prvotne crkvene socijalizacije, tradicije i akulturacije — ima u Italiji danas oko 60%. U zbilji se radi o građanima koji ne pokazuju da su potpuno poslušni uputama crkvene hijerarhije, ali još manje spremni da prihvate potpuni obrat nekih temeljnih načela koja također ulaze u područje vrednota što ih zastupa katolički nauk. Ovdje važnost službene crkvene religije nije nešto sporedno i dugorazredno — kao prije u prethodnoj sociologijskoj teoriji — nego naprotiv sudbonosno utječe na društveni okoliš, često sve dotle da uvjetuje mišljenje i svojih suparnika: marksista i liberala. Zato se vrednote nadahnute kršćanstvom mogu podjednako naći na desnici i na ljevici političkoga života. Sve pokazuje da katolički model u evropskoj kulturi prožima daleko veći broj ljudi nego što ih stvarno ide na nedjeljnu misu, što glasaju za demokršćansku stranku, ili pak prihvaćaju u mnogim slučajevima društveno-političke napatke crkvene središnjice. Katolička religija se širi, razlijeva i razgranjuje daleko izvan svojih povijesnih ustroja i službenih okvira.

To naposljetku znači da difuzna religija zastupa zapravo one zatomljene vjernike što, uronjeni u svjetovnu zbilju suvremenoga života, ne uspijevaju prihvatiti sve sadržaje crkvene pouke, kojima se očito suprotstavljaju njihova racionalistička shvaćanja, ali zbog toga ne prestaju tražiti dublje značenje svemu postojećem u svijetu. Stoga, više nego što svjedoče prvenstvo procesa sekularizacije, čini se da radije potvrđuju stalnost i trajnost nazočnosti svetoga u sekulariziranom društvu. Između svjetovnog svijeta u krizi i novog zamaha crkvenog pravovjerja — ortodoksije — difuzna religija se smjestila negdje na sredini tih dviju krajnosti, ostajući odveć »svjetovna« da bi prihvatila sve važnije sastojke crkvenoga učenja i istodobno odveć željna zadnjeg značenja da bi se olako privikla živjeti u vremenu koje ostaje »bez Boga i proroka«. Upravo na tom razmeđu nastaje i razbuđuje se difuzna religija nove sociologije.

Sociologija pučke religije

Prve dvije anti-šok tvrdnje — o postojanju implicitne i difuzne religije — odslikavaju samo krizu svjetovnosti, jer su prethodno mjerodavno utvrdile da svjetovnost ne može nikada do kraja zavladati i prevladati u društvu. Ta kriza svjetovnosti nije međutim jedino izazvala nemir i neuslišanost u ljudi nego je prouzročila i njihovu otvorenu pobunu, istinski ustanak protiv svjetovnog duha. Spomenuta pobuna može najprije biti masovna, u kojoj narod — nezadovoljan i ozlojeđen podmetanjem lažne za istinsku religiju — ustaje i traži vjerodostojno sveto. Primjer takvog bunta imamo u pojavi i oživljavanju pučke religije koja je čisti masovni revolt naroda na prevare svjetovnih utopija, naj-

više izvan Crkve, ali i u njoj samoj. Zato se treća anti-šok tvrdnja iscrpljuje u opisu pučke religije kao masovne vjerničke pobune protiv narasle svjetovnosti.¹⁷ Sociolozi upozoravaju na jednu posve običnu činjenicu koja je svakome lako uočljiva: dok se naše gradske crkve prazne od vjernika, dotle su svetišta i prošteništa sve punija hodočasnika. A riječ je o uvijek istim ljudima. Taj pomak pokazuje da je na djelu nepredvidljiva obnova pučke religioznosti. Iz svih krajeva svijeta dolaze vijesti o porastu narodne pobožnosti. Narod je to bez novca, bez moći i bez znanja. Stjeran u podzemlje svjetovnog i crkvenog društva, taj se religijski proleterijat iskazuje u vrlo različitim oblicima. Nekad je pučka religija zahvaćala isključivo seljake, dok se danas za nju opredjeljuju industrijski radnici, politički i gospodarski prebjeci, selioci i sezonski nadničari, žene i nezaposleni.

Pojam je pučke religije dosta neodređen jer ima više različitih značenja. Semantičko bogatstvo toga pojma proizlazi najviše iz činjenice što mnoge znanosti — polazeći samo sa svojega motrišta — kane istražiti istu pojavu, pa je drugačije vide. Za točnije određivanje valja upozoriti na to da u pučkoj religiji vjernik nije jedino nedjelatni potrošač nego često vrlo mnogo utječe na oblikovanje predodžbe božanstva, prema svojim antropomorfiziranim željama. U tom smislu, pučku religioznost ne treba sprostavlјati službenoj i učenoj nego ustvrditi da ona živi u osobitim oblicima sakralnih predodžbi narodne pobožnosti. Vjernik naime u pučkoj religiji nastoji uspostaviti što jednostavniji, izvorniji, prisniji i neposredniji odnos s božanstvom. Odatle odbojnost prema svakoj odveć apstraktnoj i dogmatskoj religioznosti teologa i prema pravničkom ustroju crkvenih napatuka uopće. To je razlogom da u pučkoj religiji prevladavaju osjećaji nad razumom, spontanost nad nametnutim, simbolično nad dogmatičnim, sudjelujuće nad određenim.¹⁸ Ne iznenađuje što pučka religija time obavlja, možda i posve nehotično, funkciju kritike stanovitih protuslovlja službene Crkve, koja je, čini se, nerijetko — barem je tako bilo u prošlosti — više povezana s bogatima i moćnima nego sa siromašnima i potlačenima.

Od svih sastavnica pučke religije pojava hodočašća najbolje predočava suvremeno nezadovolјstvo sa svjetovnošću Crkava. Neki sociolozi čak misle da je pučka religija danas svedena gotovo samo na svoj hodočasnički vid. A hodočasnici odlaze na put jer traže neko novo, izvornije i vjerodostojnije sveto mjesto od onog koje su dosad poznavali. Na taj način pothvat hodočašćenja postaje vrsta prosvjeda protiv starog, istrošenog i dotrajalog svetog mjesta. Otud slijedi da je jedino važno otići, uputiti se, poći, krenuti na put, jer mjesto u kojemu se nalazimo nije više istinski sveto. O hodočašću je napisano mnoštvo

¹⁷ Jakov Jukić, *Ogled o pučkoj religiji*, u *Vjesniku đakovačke i srijemske biskupije*, 42, 5, 1989, str. 83—86.

¹⁸ Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin, Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988, str. 260—291.

izvršnih knjiga, iako su brojnije one koje opisuju prošlost te pojave.¹⁹ Svi se slažu da je hodočašće poticano poglavito ljudskim iskustvom privremenosti i nestalnosti života, pa je najbolje simbolizirano neprestanim odlaskom i traženjem svetoga. Hodočašće nastaje kao pobudna želja da se otiđe posjetiti sveta mjesta postanka određene religije.²⁰ Poslije duga i naporna putovanja zbiva se neočekivani susret vjernika sa slabašnim odbljescima transcencije i to točno na mjestu gdje su ostali najdublji tragovi i najvidljiviji znakovi božanskog, čudesnog, svemoćnog i sakralnog. Jer, čovjek svuda i uvijek traži spasenje — *soteria* — povjerivši se svetome, koje je doduše daleko, ali ga je prijeko potrebno naći. Bez te neutažive potrebe za hodočašćem brzo bi se istopila i ugasila i sama religioznost u čovjeku. Zato su fenomenolizmi skloni upravo u činu zemaljskog traženja svetoga — čija je paradigma putovanje — naći najkraće određenje fenomena religije.

Sociologija novih religijskih pokreta i sekta

Osim netom opisane masovne pobune vjernika protiv svjetovnosti — iskazane u obnovi pučke pobožnosti — istodobno teče i pobuna religijske elite protiv te iste svjetovnosti. Ona se u suvremenosti utjelovljuje u pojavi bezbrojnih sakralnih grupa i skupina, koje se u čudnoj podudarenosti javljaju jednako u Crkvi i izvan nje. Stoga se naša četvrta anti-šok tvrdnja odnosi baš na taj neočekivani vjerski preporod i duhovnu revoluciju, koje stavljaju u središte svojeg znanstvenog zanimanja sve najnovije škole sociologije religije. Tako su se, recimo, P. L. Berger i R. N. Bellah — tvorci teorija o religijskom tržištu i civilnoj religiji — gotovo posve okrenuli istraživanjima novih sekta i modernih vjerskih grupa u Crkvi i izvan nje.

Ne dopušta nam prostor da spomenemo razne tipologije novih religijskih pokreta,²¹ još manje da iznesemo vrijedne rezultate istraživanja naših domaćih malih vjerskih zajednica u Zagrebu.²² Za opći sociologijski vidik ipak je najvažnije slijedeće pitanje: koji su to uzroci potakli današnje nepredviđeno bujanje i nicanje sakralnih družbi? Uzroci su dvostruki i nalaze se ili u prostoru Crkve ili u prostoru suvremenog društva.

Pođimo od prvoga uzroka. Za sociologiju jedan od uzroka pojave novih religijskih pokreta — svih vrsta i oblika — treba tražiti u novovjekovnoj sekularizaciji Crkava. S čisto religijskog stajališta valja reći

¹⁹ Kad sam pisao svoju knjigu o pučkoj religiji nije nažalost bio još objavljen možda najbolji tekst o hodočašćima, isp. Alphonse Dupront, *Du Sacré, Croisades et Pélerinages*, Paris, 1987, str. 315—419.

²⁰ Victor Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture, Antropological Perspectives*, New York, 1978, str. 18.

²¹ Jakov Jukić, *Rasprava o novim sektama*, u *Marksističke teme*, 11, 3—4, 1987, str. 158—181.

²² Nikola Dugandžija, *Božja djeca, Religioznost u malim vjerskim zajednicama*, Zagreb, 1990, str. 105.

da su velike institucionalne Crkve otišle odveć daleko u svojem kompromisu s modernim mentalitetom. U njima se kršćanstvo svelo na javnu djelatnost i propovjed društvenog morala, dok je misterij potpuno ishlapio. Zato se u potrazi za novim duhovnim sadržajima ljudi okreću od Crkve i hrle prema karizmatičnim zajednicama i divljim kultovima. Te skupine upozoravaju — svojim suprotnim usmjerenjem — na proces birokratizacije koji teži da se funkcioniranje Crkve gotovo izjednači s radom velikih svjetovnih organizacija, poduzeće ili banaka. A suvremeni čovjek ne prihvaća svećenika kao specijalista ili funkcionera nego traži neposredan i čuvstven dodir sa svojim duhovnim vođom. Ne zanimaju ga političari, tehнократи ili menadžeri — toga mu je ionako puna glava — već iščekuje svece i dobre ljude. Razočaranju mladeži — od svjetovne crkve i religiozne politike — nove sekte pružaju razložnu i koherentnu cjelinu sakralnih simbola i prikladno podneblje za duhovni život. Američki katolički sociolog J. H. Fichter misli da su za takvo usmjerenje krive i odgovorne Crkve, a ne možda nekolicina svećenika što su potpali pod utjecaj teologije »mrtvoga Boga«. ²³ Crkva danas plaća cijenu za podršku koju je davala jednom koristoljubivom shvaćanju svijeta i što nije javno obznanila evanđeoski govor o siromaštvu. Američki sociolog R. Stark je pak empirijskim istraživanjem utvrdio da nove grupe cvjetaju upravo ondje gdje su tradicionalne crkvene ustanove zapustile svoje specifično religijsko svjedočenje. Opadanje broja članova Crkve ne znači dakle uspon ateizma ili vjerske ravnodušnosti nego jednostavno povećanje broja *unchurched* — vjernika bez Crkve. Drugi američki sociolog W. S. Bainbridge smatra da takve osobe zadržavaju doduše vjeru u postojanje nadnaravnoga, ali su izgubili vjeru u sposobnost konvencionalnih Crkava da tumače i služe tom nadnaravnom vjerovanju. ²⁴ Sekularizacija i religijska obnova se ne suprotstavljaju. Naprotiv, one idu skupa jer je sekularizacija proces koji u isti mah rastvara crkvenu vjeru i proizvodi nove necrkvene religijske tvorbe, pa mu je domet očito ograničen.

Drugi uzrok pojavi novih religijskih pokreta nalazi se u društvenoj zbilji današnjice. Naime, prije dvadesetak godina legitimitet modernog načina života ušao je u krizu. Zvuči nevjerovatno, ali se taj gubitak legitimiteta više tumači uspjehom nego porazom modernog načina života. Jer, obilje materijalnih dobara zacijelo donosi stanovito zadovoljstvo, ali zato tehnički razvoj — što je nezaobilazni uvjet obilju — proizvodi samo prijetnje: uništenje prirode, atomsku opasnost, demografsko neravnovesje, energetsку oskudicu, gradsku uznicu i medijsku ludnicu. Razloge tome rascjepu treba tražiti u temeljnoj nesposobnosti koristoljubivog individualizma da pruži ljudima prihvatljiv sustav značenja na osobnoj i društvenoj razini. Otud pojava kontrakulture u Evropi i Sjedinjenim Državama, psihodeličkog zastranjenja i rasprostranjenosti



²³ Joseph H. Fichter, *The Catholic Cult of the Paraclete*, New York, 1975, str. 5.

²⁴ Rodney Stark-William Sims Bainbridge, *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, 1985, str. 429—456.

sljedbi »Božje djece« i »Isusovih bezumnika«, što je sve završilo stvaranjem novih religijskih pokreta. Dok su neki sociolozi — kao I. Zaretski, M. P. Leone i A. M. Greeley — u toj duhovnoj obnovi vidjeli treću veliku religijsku revoluciju u Sjedinjenim Državama, u svezi s utjecajem evangelističke tradicije, dotle su je drugi — posebice R. S. Ellwood — smjestili u slijedu psihodeličke kontrakture.²⁵ Još dalje ide S. Tipton kad drži da je pojavljivanje kontrakture zapravo znak i odgovor na etičku krizu koja se proširila i produbila jer je éudoređe u kapitalističkom društvu imalo tri vrlo oprečna izvorišta: biblijsku objavu, klasični racionalizam i znanstveni utilitarizam. Sučeljene s tim protuslovnim temeljima, podzemne su skupine posegnule za novim tipom etičke procjene i tako završile u duhovnu oblast nove religioznosti.²⁶ Slično stajalište susrećemo u D. Bella.²⁷ Prema njegovu mišljenju moderno razvijeno društvo i éovjek u njemu duboko su podijeljeni na tri odvojena i suprotstavljena poretka življenja: prvo, poredak masovne kulture koji se zasniva na logici užitka i slobodne potrošnje; drugo, gospodarski poredak koji je uvjetovan logikom stroge funkcionalne racionalnosti s obilježjima što veće učinkovitosti, korisnosti i proizvodnosti; treće, poredak vlasti i društvene pravde koji je ustrojen logikom pravne države i opće jednakosti građana pred zakonom. Iz tih posve suprotnih načina ponašanja u jednom te istom društvu proistječu svi problemi, koji se onda prenose i odražavaju na područje religioznosti. Po sebi je pak jasno da spomenuta društvena izobličjenja nužno prolaze kroz psihičke doživljaje, što lako navodi na zaključak da ima novih religijskih pokreta i neurotičnog podrijetla, pa mnogi u njima nalaze zakrilje za narcističku identifikaciju, infantilizam, bolesnu regresiju i patološku ovisnost o duhovnom vođi.²⁸

Tako se čini da je povijesni put koji ide od kontrakture do novih religijskih pokreta — određenije od socijalnog osporavanja do mirenja u svetome — u stvari proces ponovnog pomirenja svjetovne mladeži s vladajućim vrednotama u društvu, kojoj religijski ishodi sad omogućuju da svoju pobunu živi tako da ne ugrozi društveni poredak. Ipak, taj se povratak religiji — *revival* — obavlja u vremenu krize zapadnjačkog društva koje u post-političkoj i post-znanstvenoj situaciji počinje polako pitati za granice razuma, napretka, razvoja i slobode ljudske djelatnosti. Polazeći od tih činjenica moguće je dati dva različita odgovora.

Prva skupina sociologa drži da je današnja kriza moderniteta privremeno stanje depresije, slučajnost i cijena rasta, više manje poznato u svim povijesnim razdobljima. U takvom vidokrugu, obnova zanimanja za duhovno također je jednako privremena i nestalna.

●
²⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?, Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, 1987, str. 163.

²⁶ Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties, Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, Berkeley, 1982, str. 364.

²⁷ Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1973; Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976.

²⁸ Johannes R. Gascard, *Neue Jugendreligionen, Zwischen Sehnsucht und Sucht*, Freiburg, 1984, str. 112.

Druga skupina sociologa, suprotno tome, vrednuje nove religijske pokrete kao racionalnu alternativu vladajućoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji. Stoga pojavu nove religioznosti shvaćaju kao uspostavu postmoderne utopije, očišćene i oslobođene od pozitivističke iluzije o potpunosti ljudskoj autonomiji i neograničenim moćima racionaliteta. Suprotno toj opasnoj i isključivoj vladavini racionalizma, sve nove religijske zajednice ističu ulogu čuvstva u »promjeni svijesti« ili »unutarnjeg obraćenja« o čemu zapravo ovisi — prema njihovoj prosudbi — sudbina čovječanstva i opće spasenje svijeta.²⁹ Taj preobražaj svijesti u čovjeku nije međutim dovoljan nego je potrebna i pomoć vjerničke zajednice i duhovno vodstvo jedne zaista karizmatičke osobe. Otud naglasak na vlastitoj preobrazbi, a ne na promjeni političkog poretka; na emocionalnom zajedništvu, a ne na kolektivnoj anonimnosti u stvaranju novoga društva.

Zaključak

S ovim smo završili naš opis razvoja suvremene sociologije religije. Najkraće i najsazetnije koliko je to bilo moguće. Prvo smo pošli od politološke sociologije religije, sociologije religijskog tržišta, sociologije nevidljive religije i došli do funkcionalističke sociologije religije i sociologije svjetovne religije. Poslije toga smo se obrnutim putem vraćali od sociologije implicitne religije, sociologije difuzne religije, sociologije pučke religije na sociologiju novih religijskih pokreta i sekti. Svaka od tih sociologijskih škola nosi svoju istinu i jamačno je nije moguće potpuno poreći. Ta istina — ma koliko bila malena — veliko je upozorenje našoj vjeri u prvom dijelu kruga i snažan poticaj našoj vjeri u drugom dijelu kruga.

S obzirom na upozorenje našoj vjeri, napomenimo glavne primjedbe:

— Politološka sociologija religije upozorava na uvijek moguću opasnost da institucionalna Crkva postane jedinim vlasnikom vjerskog polja i vjernika u njemu.

— Sociologija religijskog tržišta upozorava na uvijek moguću opasnost da Crkva svoju evanđeosku poruku počne smatrati za običnu potrošnu robu ili za jednu od ideologija između mnogih ostalih.

— Sociologija nevidljive religije upozorava na uvijek moguću opasnost da Crkva svoju evanđeosku poruku prilagodi ljudskim zahtjevima i tako je izrodi i izda.

— Funkcionalistička sociologija religije upozorava na uvijek moguću opasnost da Crkva funkciju Božje Riječi stavi iznad istine Božje Riječi.

— Sociologija civilne religije upozorava na uvijek moguću opasnost da Crkva postane služavkom države i njezinih dnevnih političkih potreba.



²⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un christianisme de communautés émotionnelles?*, u zborniku *L'état des religions dans le monde*, Paris, 1987, str. 507—509.

S obzirom na poticaje našoj vjeri, istaknimo temeljne misli:

— Sociologija implicitne religije potiče nas da u svim pojavama i događajima tražimo i otkrivamo tragove Božje nazočnosti.

— Sociologija difuzne religije potiče nas da i u najnepovoljnijim uvjetima ne sustanemo s navještanem Božje Riječi, jer su plodovi toga dugotrajniji od naših izvanjskih neuspjeha.

— Sociologija pučke religije potiče nas da ne zapustimo malene, siromašne, neuke, pa ni praznovjerne, jer je oholost mudrosti jedna od najlukavijih kušnja u kršćanstvu.

— Sociologija novih religijskih pokreta i sekta potiče nas da s više povjerenja otvorimo vrata Crkve gorljivim vjernicima, misticima, zanesenjacima, obraćenicima, moliteljima, karizmaticima, tražiteljima sve-toga jer nismo pozvani da čuvamo posjed nego da donosimo nadu umornome svijetu.

MORE RECENT THEORIES OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION — A CHALLENGE TO OUR FAITH

Summary

Although the roots of the sociology of religion reach back into the past century, it was only after the latest World War that this science has come into its full swing. The author deals with some of the most recent theories of the sociology of religion: political sociology of religion, sociology of religious market, sociology of invisible religion, functionalistic sociology of religion, sociology of secular religion, sociology of implicit religion, sociology of diffuse religion, sociology of folk religion and sociology of new religious movements and sects. At the end the author gives a short description of the dangers and impulses stemming from the above mentioned sociological theories for our christian faith.