

itd. U tom ozračju marksizam se misli kao *jedinstvo* društvenih znanosti. I vice versa: unutar svakog od teorijskih stajališta koja su spomenuta ne uključuje se, nego isključuje *povijesna* dimenzija, nerijetko *dijalektički* pristup i slično. Inkorporiranjem povijesne dimenzije mi pravimo duhovni spoj univerzalnog i konkretno-povijesnog čime uspostavljamo utemeljen kriterij samih teorijskih doprinosa. Otuda je odsustvo ove dimenzije, posredstvom strogog odvajanja *logičkog* i *povijesnog*, u činu vrednovanja različitih teorija nešto što nam može, doduše, donijeti bogate darove u analitičkom promišljanju, ali nam i uskratiti rezultat duhovne sinteze na čijoj će se pozadini i sama logika djelatnije uposliti. Postoje ipak teorije koje, subsumiranjem drugih teorijskih dosega, otklanjaju sebi imanentne slabosti, ali ne dovode u pitanje svoju autonomnost. Uostalom, svaki znanstvenik se odlučuje za stanovitu teorijsku orijentaciju ne samo nošen nekim izdvojenim logičkim razlozima, nego i saznanjima da se upravo ta teorija u sadašnjem znanstvenom istraživanju pokazala koliko-toliko plodnijom od rugih. Izbjegavajući dase odredi bilo za jednu od njih ili pak da prihvati sve, znanstvenik će se naći u situaciji organizirane konfuzije. Plašim se da razdvajanje i suprotstavljanje logičkog i povijesnog, što je postalo manira nekih jugoslovenskih sociologa, dovodi svakog poslenika u znanosti upravo u misaono neplodnu situaciju.

Teško da bi se moglo reći da u području sociologije religije oficijelna ideologija igra značajnu ulogu. Pa čak ako je to kod nekog od sociologa bilo do sada prisutno, jedva da se može dalje održati u uvjetima kad se u svijesti naših suverenih ideologa događaju dramatični disolucioni procesi.

U kojoj meri istraživač religijskog fenomena mora biti teista ili ateista? Kako se približiti zahtevu o vrednosnoj neutralnosti naučnog istraživanja?

Idealan tip sociološkog istraživača religije je čovjek koji nije ni za niti protiv religije. Ma koliko to na prvi pogled izgledalo paradoksalno, ovo nipošto ne znači da je on vrijednosno neutralan istraživač. Nalazim — posve vrijednosno opredjeljen — da je kritička znanost oblik *parcijalne samosvijesti*, dok je kritička filozofija oblik *cjelovite samosvijesti*. Vrijednosno nije dopušteno izjednačavati sa ideološkim. Podvrgnuti — i protiv svoje volje — stanovitoj socijalizaciji još od samog rođenja, ljudi — i kad to neće — bivaju vrijednosno angažirani. A kada je govor o znanstveniku — on je, nedvojbeno, vrijednosno upleten od izbora teme, preko opredjeljenja za teoriju do zainteresiranosti aplikacije izvjesnih znanstvenih rezultata. U ovisnosti o tome kakva je socio-psihološka struktura i kako se artikulira oblik za koji se opredjelio, znanstvenik se priklanja onoj duhovnoj mogućnosti ili formuli koja mu izgleda primjerena, kako njegovoj socijalno-duhovnoj situaciji, tako i njegovoj mentalnoj strukturi. Ja nisam sklon, uzgred rečeno, da postavim hijerarhiju vrijednosti oblika svijesti jer je ona, u najmanju ruku, dvoznačno determinirana: situacijom koja je promjenljiva i čovjekom koji, uz svu promjenljivost, ipak ostaje čovjek.

Zato uvodim pojam religije *per se*, ma koliko mogao ići »u prilog« neuteemeljenom korišćenju religije, ovo mi se čini dragocjenim iz perspektive otkrivanja onih funkcija, imanentnih, značajnih komponenti religije da bismo se, odričući ga se, lišili mnogih prodora u samo zamršeno tkivo religijskog fenomena. Jer, ne mogu se konkretne povijesne situacije u obzoru aktualnog promišljanja, ma koliko bile breme-

nite radikalnim promjenama, uznositi na razinu ontologijskog, metafizičkog, vanvremenskog, transpovijesnog. Ali, i obrnuto: ne mogu se neki metafizički, transcendentni, nadempirijski aspekti, jednostavno svoditi na društveno-povijesno, bez obzira na to što se oni preko njega, moguće, posreduju.

U kojim smerovima se kreće sociologija religije na Zapadu, a u kojim na Istoku i koliko se naša sociologija uskladuje ili sukobljava s tim tokovima?

Kad je govor o sociologiji religije na Istoku, onda se tu pozitivno može izdvojiti Poljska i Madarska. To mislim iz razloga što su poznatiji sociolozi religije u ovim zemljama odbacili ideološke teorijske konstrukte i što su se preorijentirali na empirijska istraživanja često uspijevajući da se othrvu »anketomaniji«, odupirući se navadi slijepog empirizma. Sociologija religije na Zapadu se ne razvija u znaku velikih teorijskih inovacija, ali je posve sigurno da u Italiji i Francuskoj — više nego u SAD — prisustvujemo bujanju teorijskih orijentacija. Ove povoljne okolnosti mi nismo ni izdaleka iskoristili u Jugoslaviji i, čini mi se, da naše teorijske orijentacije nisu primjerene duhovnoj situaciji našega društva. U nešto pojednostavljenoj procjeni moglo bi se reći da se one kreću u rasponu dviju krajnosti: akademska visokoparnost, na jednom, i empirijski optimizam inspiriran teorijskim simplifikacijama, na drugom polu. Ako bi društvo davalo materijalno-financijsku i moralnu podršku osvjedočenim inventivnim istraživačima, mi bismo u proučavanju religije mogli napraviti zapažen iskorak. Društvena situacija za to je više nego izazovna za pravog istraživača ljudskih naravi i tipova svijesti.

Da li ste započeli, i kako ste predvideli, sociološko istraživanje o strukturi religiozne i ateističke svesti u Srbiji, i u vezi s tim, istraživanje socijalne distance između postojećih verskih zajednica (da li i malih verskih zajednica) te odnos religije i nacije? Da li ta istraživanja imaju minimalnu šansu da budu promatrana kao prilog ozdravljenju našeg društva?

Počinjući da radim na Filozofskom fakultetu u Beogradu još prije šest godina bio sam zaokupljen idejom timskog sociološkog istraživanja strukture religijske i ateističke svijesti u Srbiji. Ovo društvo je konglomerat različitih religija i privlačan nacionalni mozaik. S obzirom na različitu povijesnu genezu, geografski položaj, ekonomsko stanje, bližu i dalju povijest, različitost mentaliteta itd. nije teško predvidjeti da bismo dobili razudenu tipologiju religijske i ateističke svijesti, zatim utvrdili socijalnu distancu između postojećih konfesionalnih zajednica, doprili do uzajamnih predrasuda i stereotipa i slično. Najdublji sloj našeg zahvata bilo bi otkrivanje konstitutivnih elemenata latentnih struktura individualne i društvene svijesti. Pred nama bi se pružilo prostrano područje verifikacije različitih teorijskih orijentacija i metodologijskog prosede. Nalazi do kojih bismo došli, nedvojbeno, obogatili bi našu sociološku znanost. Uz to, u njima bi društveni činoci dobili na uvid dublju spoznaju zbilje, dešifrirali korijene mnogih fenomena što dramatično zaokupljaju našu svijest. Naša je intencija bila da, uporedo sa ovim istraživanjem, oblikujemo i postdiplomski studij iz sociologije religije. Uskraćivanjem materijalno-financijske podrške, društvena zajednica je učinila zaludnim ova naša nastojanja.

Razgovor vodio: Nebojša Kuzmanović

neke teme i dileme u našoj sociologiji religije

karlo koračević

Sociologija religije je u poslenja dva desetljeća kod nas doživjela relativni procvat o čemu svjedoče brojne knjige, članici i empirijska istraživanja. Bilo bi zaista neskromno, htjeti dati jednu donekle kompletnu sintesu rezultata tih radova i odmjerenu kritičku ocijenu na samo par stranica. Moj cilj je naprotiv zaustaviti se na nakim, po meni, centralnim pitanjima, problemima sociološke analize religije na našim (ne samo) prostorima. Htio bih dakle dotaknuti neke »*quaestiones disputatae*« naše sociologije religije.

1. MOGUĆNOSTI I GRANICE SOCIOLOŠKOG PROMATRANJA RELIGIJE

I producenti i potrošači sociološke literature imaju poteškoća pravo ocijeniti, što sociološka analiza nekog fenomena može obećati odnosno što se od nje može očekivati. Ako je Comte jednu takvu ideju imao u glavi, onda je barem nama danas jasno da sociolog ne može biti neka vrst »velikog svećenika«, koji ima magičnu moć rješavanja društvenih problema. Trijezno vaganje granica i mogućnosti oslobada od pretjeranih očekivanja i dubokih razočaranja.

1.1. Relativnost i važnost svakog pristupa religiji

Za religiju vrijedi isto kao i za sve druge kompleksne socijalne stvarnosti: možemo ih promatrati s raznih stajališta. Svako to stajalište omogućava jednu specifičnu perspektivu na fenomen, koji se studira. Ali treba dodati, da ono istovremeno znači nemogućnost uočavanja onih karakteristika datog fenomena, koje samo iz neke druge perspektive postaju vidljive. Relativnost svake sociološke perspektive na religiju

ovdje ne znači nipošto njeno obezvrijeđivanje. Njena vrijednost je relativna, u smislu da ona stoji u relaciji sa stajalištem promatranja. Karl Mannheim bi rekao da se ne radi o relativizmu nego o relacionizmu.

Ta relativnost pristupa religiji ne znači međutim da je sasvim svejedno, koji ćemo pristup izabrati. Važno je, koje smo mjesto izabrali za promatranje nekog fenomena, »jer ono određuje koja pitanja uopšte mogu postaviti i koje odgovore dobiti.«¹ Ovisno o specifičnom cilju jednog konkretnog istraživačkog projekta mogući pristupi religiji bit će više ili manje prikladni za postizavanje tog cilja. Zato taj izbor perspektive nije metodološki nevin i mora biti svjesno — vodeći računa o njegovim prednostima i nedostacima — učinjen.

1.2. Dominanta perspektiva u našoj sociologiji religije

Bilo da se religija shvaća kao specifična ljudska praksa (M. Kerševan), bilo kao na ovaj ili onaj način koncipirana forma otuđenja čovjeka od njegove istinske humanosti, u pozadini sociološkog promatranja religije kod nas stoji marksističko poimanje prirode i uloge religije. Tu se radi o nizu »predempirijskih stavova od kojih se polazi kao od općevaljanih.«² Naši autori to naravno neće priznati ili će čak izričito tvrditi suprotno; tj. da je upravo studij religioznog fenomena na bazi marksističke koncepcije religije slobodan od svake iluzije i jednostranosti.³ Ne ulazeći u neku dublju polemiku na tu temu, podsejtio bih samo na izvrsnu analizu problematičnosti Marxsova shvaćanja religije kako ju je opisao Nikola Skledar.⁴ Korijene mnogih problema, koje naša sociologija religije nosi sa sobom, treba tražiti u suviše krutom preuzimanju Marxovih ideja. Kod toga se zaboravlja, da je on imao pred sobom konkretnu društvenu i religioznu stvarnost i iz nje izvukao svoje teoretske

KARLO KORAČEVIĆ je rođen 1954. god u Lepoglavi. Doktorirao je u Rimu na Papinskom sveučilištu Gregorianu sa temom »Forme religioznih institucija i uzroci njihovih promijena prema Thomasu Luckmannu«.

postavke o religiji. Budući da je ta stvarnost danas drugačija nije legitimno projicirati na nju kategorije njoj tuđe.

1.3. Granice sociološkog shvaćanja religije

Sociolog religije bi morao biti svjestan da neka pitanja o religiji ne spadaju u područje njegove struke, pa onda biti dosljedan i ne pokušavati ni direktno ni indirektno na njih odgovoriti. Konkretno mislim tu na slijedeća tri problema: — porijeklo religije: Niti jedna znanost ne može dokazati porijeklo religije, njene korijene ili izvor jer bi to značilo praktički moći dokazati Boga. Ako su svi pokušaji nalaženja tih izvora, objašnjena uzroka religije kao antropološke datosti neslavno završili,⁵ onda bi iz toga vjerovatno trebalo izvesti zaključak da to pitanje ne spada u domenu znanosti. Povjesne znanosti bi nam sigurno mogle više reći o nastanku pojedinih religija, ali bi se i u tom slučaju više radilo o opisu nama poznatih početaka neke religije, nego o njenom porijeklu. Zato bi se sociolog trebao čuvati od bilo kakvih kategoričnih tvrdnji u tom pitanju, jer sociologija želi biti pozitivna znanost koja svoje tvrdnje može provjeravati. Kad to nije moguće, ne treba ih formulirati.⁶

* istinitost temeljnih religioznih uvjerenja: Razine aspekte religije je sigurno moguće empirijski provjeravati i u određenom smislu mjeriti njihov stupanj istinitosti. No temeljne istine jedne konkretne religije (npr. opstojnost Jahvea, Alaha, Boga; božanstvo Krista, uloga Muhameda itd.) nisu po svojoj naravi, jer su istine vjere, podložne znanstvenoj verifikaciji. Sociolog će zato upotrebljavati neutralne formulacije, koje pokazuju da on pred tim istinama ne zauzima nikakav definitivan stav.⁷

* status socioloških objašnjenja religije: Uz svu vrijednost koju sociolog pripisuje svojim empirijskim i teoretskim istraživanjima religije, on ne bi smio zaboraviti da se radi o tako kompleksnoj socijalnoj činjenici, koju nikakva sociološka metoda ne može do kraja objasniti. Sociolog religije se dakle mora čuvati svake kušnje da o objektu svog studija progovori zadnji riječ.⁸

2. BITNI ELEMENTI SOCIOLOŠKE TEORIJE RELIGIJE

Dosad sam dotaknuo neke opće daljne pretpostavke sociološkog promatranja religije. Jedna konkretna sociološka teorija religije ne mora sadržati jasne stavove prema spomenutim pitanjima. Da bi ona međutim zadovoljila uvjete za ulazak u krug teoretski relevantnih konstrukcija o fenomenu religioznosti, ona mora imati jasno formuliране osnovne komponente jedne sociološke teorije religije. Budući da o njima jako ovisi, kamo će religija biti smještena i kako protumačena, potrebno im je posvetiti dužnu pažnju.

2.1. Objekt sociologije religije

Na temelju već izvršenih istraživanja i opširne teoretske literaturo sociolog bi već prije nego počinje analizirati kako se religija manifestira u jednom konkretnom socijalnom i povjesnom kontekstu, morao imati prilično jasne predodžbe o onome što želi istraživati i gdje i kako odgovore na svoja pitanja tražiti. Postoji naime opasnost da sociolog odredi objekt svog studija suviše neprecizno ili suviše usko. U prvom slučaju rizik je jedna dezorijentacija i proizvoljnost u izboru i studiju onih fenomena, koji su za shvaćanje prirode religije važni. Ako je ta ishodišna predodžba o religiji suviše mutna, onda ona teško može sociologa usmjeriti na najvažnija područja i načine manifestacije religije. U drugom slučaju, kada je objekt preusko određen, neki za ispravni i potpunije razumjevanje religije važni fenomeni bit će isključeni iz interesne sfere sociološkog istraživanja, pa će i rezultati nužno biti jednostrani i problematični. Dok u prvom slučaju ne znamo što je religija, jer su nejasne njene konture i razlike od drugih sličnih fenomena, u drugom slučaju ne znamo što je religija, jer smo neke njene važne komponente neopravdano zanemarili. Ako bismo pokušali jednu klasičnu definiciju religije »per genus proximum et differentiam specificam«, onda bi viši rodni pojam mogao biti 'svjetonazor' ili 'simbolički sistem' ili 'konceptija stvarnosti', a specifična razlika religije od drugih svjetonazora bi bila u vjerovanju u opstojnost jedne stvarnosti, koja ovu našu iskustveno spoznatu stvarnost nadilazi, omogućuje i podržava. To znači da bi sociologija religije bila jedna od subdisciplina sociologije svjetonazora ili sociologija simboličkih sistema ili sociologija znanja.⁹ No meni se čini da je pojam 'sociologija znanja' jedna suviše općenita kategorija i da je korisnije upotrijebiti jednu bližu i precizniju. Dakle ta sociologija svjetonazora ili simboličkih sistema bi obuhvaćala sve načine na koji si pojedine grupe ljudi tumače porijeklo i prirodu stvarnosti i svoje mjesto u njoj. Osnovni tipovi takvih svjetonazora u konkretnom životu bili bi religija i nereligija (ateizam, antiteizam i drugi) u svojim konkretnim povjesnim varijantama. Od sociologije religije se dakle ne bi smjelo tražiti da objašnjava fenomene ateizma,¹⁰ kao što ni sociologija ateizma ne bi trebala pokušavati da protumači religiju. Moje je mišljenje da se sociologija religije ima baviti samo i potpuno religijom. Jer i na znanstvenom području je jedna logična, tj. racionalna podjela rada korisna i nužna, sposobna da podigne produktivnost i kvalitetu.

2.2. Pristup objektu

Nakon što smo teoretski naznačili, koji je specifični objekt sociologije religije, nameće nam se jedno praktično pitanje: Kod kojih fenomena sociološka analiza religije treba započeti. Sociolog će ići najsigurnijim putem, ako pode od društvene definicije neke stvarnosti i nju onda kritički istraži u svim njenim aspektima. On treba dakle započeti svoj studij religije od onih radnji i vježbi, onih vrsta prakse, koji se u određenom društvenom kontekstu smatraju »religioznim«. Sociolog tako izbjegava rizik da napravi selekciju relevantnih religioznih fenomena po nekim svojim subjektivnim kriterijima i tako stvori modele koji za tu konkretnu religiju u određenom društvu nisu reprezentativni. Ono što ovako šematski prikazano izgleda jednostavno, postaje zamršenije, kad se prisjetimo da u modernim pluralističkim društvima (dakle i u našem) ne postoji jedna društvena definicija religije, nego više njih, koje se uza-

jamno mogu nadopunjavati ili isključivati. Tu je od koristi donijeti jednu drugu metodološku odluku: želi li se objektu religije pristupiti izvana ili iznutra? Pod pristupom »iznutra« se podrazumjeva da sociolog polazi od društvene definicije religije kako je daju i zastupaju pojedinci i grupe, koje sebe smatraju religioznima. Sociolog religije bi dakle trebao pristupiti objektu svog studija ne sa Marxovim ili bilo čijim drugim idejama, nego s namjerom da analizira ona ponašanja, pojave i procese, koje religiozno deklarirani subjekti gledaju kao manifestaciju religije. Ona će onda raznim analizama nastojati opisati temeljnu strukturu, karakteristike i funkcije religioznih fenomena. A znanstveno poštenje mu ne samo dozvoljava, nego i nalaže da kritički ispita primjerenost pojedinih društvenih definicija određenoj religioznoj stvarnosti, ali tek nakon što je tu stvarnost dovoljno duboko i opširno analizirao i svoje rezultate u dostatnoj mjeri verificirao.

2.3. Prioritet subjektivnog osmišljenja religiozne prakse

Kao nužan preduvjet korekcije u studiju religije Peter L. Berger je postavio zahtjev za promatranjem religije »iznutra«, »return to a perspective on the phenomenon 'from within'«, tj. s pozicije značenje koje religiozna svijest pripisuje toj praksi.¹¹ Berger se ovdje očito oslanja na Maxa Webera, koji je zahtijevao da se socijalno djelovanje mora tumačiti polazeći od idealnih i normativnih predodžbi u svijesti socijalnih aktera.¹² Time se subjektivnom osmišljenju ljudskog djelovanja i iskustvu daje prednost pred refleksijom na to iskustvo. Sociolog religije bi morao prvo istražiti dinamiku i internu strukturu iskustva religioznog čov-

Godinom koja ostaje za nama navršava se dva-deset pet godina otkako je odbranjena prva doktorska teza iz oblasti sociologije religije. Od tada do danas, radovi iz ove oblasti, po svojoj raznolikosti, obimu i vrednosti, su uslovlili radanje sociologije religije kao relativno samostalne sociološke discipline.

Priredivačima ovog temata učinila se zanimljivom činjenica da od mnoštva različitih pristupa religiji, sociološkom pristupu pripada počasno mesto i to ne zbog dometa sociološkog pristupa samog, po sebi koliko zbog činjenice da se u tom mnoštvu teorijskih pristupa jedino on uspeo toliko razviti da zaslužuje kraći teorijski osvrt. Naime, svi ostali pristupi religiji (filozofski, psihološki, antropološki itd.) ili su dati u grubim obrisima ili uopšte ne postoje kao teorijski autonomna polja istraživanja.

Sociologija religije je moguća u meri u kojoj je religija društvena pojava i u meri kojom su iskustveno moguća ispitivanja bitnih svojstava religijskog iskustva. Kako su u nadiskustvenim slojevima religijskog doživljaja koncentrisana najbitnija svojstva religije, jasno je da sociologija ne otkriva tajnu religijskog fenomena, ali može rasvetliti one komponente religije koje su društveno uslovljene.

Premda je ispravna konstatacija profesora Đure Sušnjića da je »sociologija religije više zanimljiva po svojim obećanjima, nego po svojim dostignućima«, smatramo opravdanim i neophodnim pojavu ovog temata.

Temu »Dometi jugoslavenske sociologije religije« priredili Borislav Novaković i Nebojša Kuzmanović

jeka pa tek onda istraživati korijene i uvjetovanost tog iskustva. Religiozno iskustvo bi dakle moralo postati polazna točka sociološkog promatranja religije. Samo nakon što je ono dovoljno jasno iskristalizirano u svojim bitnim komponentama (motivacija, sadržaj, intencionalnost), mogu slijediti pitanja o nastanku i konkretnoj formi tog iskustva. Razlog tog prioriteta iskustva pred sociološkom interpretacijom je opće uvjerenje, metodološka premissa, da se sociološko tumačenje neke određene prakse ne smije bazirati na subjektivnoj procjeni i ideološkim preferencijama sociologa, nego da treba pitati same aktere, koji smisao oni određenom socijalnom djelovanju pripisuju. Jer sociolog ima zadatak poduzeti sve da stvarnost dode na vidjelo onakva kakva ona jest, a ne da u nasilno sili u neke svoje unaprijed prefabricirane šeme razmišljanja.

2.4. Religiozni obred kao središnji religiozni fenomen

Ako smo suglasni, da religioznom iskustvu subjekata religioznog djelovanja treba dati prioritet, postavlja se logički slijedeće pitanje: Gdje je to religiozno iskustvo u svojoj najizvornijoj i najvjernijoj formi prisutno? Već je za klasika sociologije Emila Durkheima bilo jasno da je to privilegirano mjesto otkrivanja biti religije i religioznog iskustva religiozni obred. Ovdje se ne inzistira slučajno na religioznom obredu, nego zato da ih razlikujemo od profanih (kao npr. civilno vjenčanje, štafeta, polaganje kamena temeljca, presjecanja traka, primanja u savez pionira itd.). Durkheim je naime u religioznom obredu vidio religiozni fenomen par excellence, jer prvotna zadaća religije po njemu nije da obogati naš spoznajni sistem ili nas uči misliti, nego da nam pomogne živjeti ovaj život sa svojim svijetlim i tamnim stranama.¹³ Ako dakle inzistiramo na prioritetu religioznog iskustva i polazimo od društvene definicije religioznog objekta, onda je prvo mjesto gdje ga trebamo tražiti religiozni obred. Jer ako ne za sve religije onda barem za kršćanstvo, islam i židovstvo vrijedi da je religiozni obred centar i izvor, središte i ishodište svega religioznog života pojedinaca i grupa.¹⁴ Nema nikakvog plausibilnog razloga da sociolog barem ne počne svoje istraživanje religije od

onih fenomena za koje te religije tvrde da su njihovo srce i polazište njihove individualne i kolektivne dinamike. Naravno da tek pažljiva analiza može dati odgovor na pitanje, koliko faktična stvarnost odgovara normativno deklariranom zahtjevu, tj. koliko konkretni religiozni subjekt i konkretna religija dosljedno živi od svog obrednog dinamizma, ili u određenim okolnostima neki drugi interesi i principi postaju dominantni.

2.5. Metoda sociološke analize religije

Naslov ovog odlomka je naravno kriv, ako bi se shvatio u smislu kao da postoji jedna prava metoda studija religije u sociologiji. Svaka metoda ima instrumentalnu vrijednost, ona je samo sredstvo do zadanog cilja, dakle podređena cilju i određena, izabrana prema njemu. Ja nemam namjeru da ovdje analiziram komparativno sve poznate metode studija religije u sociologiji, uspoređujući njihove prednosti i nedostatke. Želim naprotiv skicirati metodu koja mi se čini najprimjerenija ovako koncipiranom fenomenu religije i ovako shvaćenju ulozi sociologije religije. Podsjećajući na ideje Clifforda Gerteza,¹⁵ mislim da je prava metoda studija religije nešto »two-stage operation«, gdje je prvi korak analiza značenja sadržanih u simboličkim religioznim obreda, a drugi je stavljanje u odnos uzajamne uvjetovanosti tih obreda s socijalnim kontekstom.

Prvi korak bi se sastojao u simboličkoj analizi religioznih obreda jedne konkretne religiozne zajednice. Kako bi takvu analizu trebalo provesti pokazao nam je u svojim djelima škotski antropolog Victor Turner.¹⁶ Mada je on prvenstveno istraživao ulogu religioznih obreda u tzv. primitivnim društvima, nama nikakvih ozbiljnih razloga da se srž njegove teorije ne primjeni na moderna društva. Sociolog bi dakle prvo usmjerio svoju pažnju na strukturu, dinamiku i funkciju religioznog obreda u jednom konkretnom kontekstu. Trebalo bi analizirati sadržaje koji u tom obredu bivaju posredovani sudionicima, motivacije koji oni u njima izazivaju. Jer obred stvara i obnavlja vlastiti religiozni identitet, nastoji da formira određeni način mišljenje i djelovanje pojedinca i tako produži svoje djelovanje izvan granica sakralnih prostora. Takva bi nam analiza morala dati vrlo preciznu sliku misaonog svijeta određene religije i dakle ozračja u kojem se njeni pripadnici socijaliziraju i u svojim uvjerenjima permanentno obnavljaju. A ta bi saznanja bila od velike, zapravo nenadomjestive koristi za razumjevanje i tumačenje prakse tih istih religioznih subjekata.

Drugi korak bi se sastojao u traženju korelacija između u obredu sadržanih poruka i motivacija s jedne te konkretnog društvenog konteksta s druge strane. Naime i vjernici i vjerski službenici su djeca svog društva i vremena. Nije zato krivo pretpostaviti da će aktualna društvena dinamika na ovaj ili onaj način naći svoj izražaj u konfiguraciji simbola koji su na djelu u jednom određenom religioznom obredu. Isto tako se može zamisliti da religiozni obredi preko glava i srdaca pojedinaca, na vjerojatno vrlo teško provjerljiv način, djeluju na društveni ambijent i više ili manje uspješno ga modeliraju. Taj način ili ta razina odnosa religija — društvo nije sigurno tako plastično vidljiv kao neki drugi (službeni susreti na razini hijerarhijskih ili drugih institucionalnih struktura), ali je barem u načelu teško ustvrditi da je manje važan i djelotvoran. Za takav tip sociološke analize religije bi naravno još trebalo razviti odnosno od drugih znanosti (npr. lingvistike) pozajmiti i primjeniti odgovarajuće tehnike istraživanja. Uz sve moguće teškoće takav tip promatranja religije izgleda plodniji za njeno dublje razumjevanje i primjereniji njenoj prirodi. Jer zadatak sociologa nije da predlaže više ili manje uvjerljiva objašnjenja smisla određene prakse religioznih pojedinaca, nego da ispita same aktere, koji joj oni smisao daju. Sociološko objašnjenje se ne smije bazirati na mišljenju sociologa, nego na analizi svijesti subjekata, koji su nosioci te prakse. A vjerojatno nema privilegiranijeg mjesta analize te svijesti nego je to dinamika religioznog obreda. Ako je tu religija najviše religija, onda i religiozni subjekt tu doživljava svoj najautentičniji identitet.

2.6. Višedimenzionalnost religioznog fenomena

Pažljiva analiza obredne dinamike otkrit će nadalje da su u obredu potencijalno, kao klice naznačene i sadržane sve komponente religije. Ona uključuje prvo određeno religiozno »znanje«, skup spoznaja koje doduše nisu antiracionalne, ali nisu predmet racionalnog dokazivanja, u smislu da nereligiozni pojedinac ne može nikad racionalnim dokazima biti uvjeren u njihovu istinitost. To je dakle »spoznajna« komponenta religije.

Drugu bismo mogli nazvati egzistencijalna komponenta. Teolozi običavaju nazivati prvu dimenziju »fides quæ«, tj. stvari ili istine vjere, a drugu »fides quæ«, tj. osobni stav kojim vjernik prihvaća, vjeruje u te istine. Neki su tu dimenziju religije nazvali emotivna, ali taj se termin zbog svoje ne baš pozitivne konotacije ne čini pogodan. Jer ne radi se o nekoj skoro slijepoj emotivnosti, koja je tu ili nije (kao u slučaju zaljubljanja), nego o dubokom životnom osjećaju i odluci da se djeluje kao da su one »istine« izvan svake sumnje.

Treća dimenzija je obredna. Rekao sam prije da joj same religije daju centralno mjesto u svom sistemu i da su u njoj sadržane sve ostale, više ili manje vidljive. Logički bi ona spadala na treće mjesto, jer nakon »spoznaje« da postoji transcendentalna stvarnost i egzistencijalne odluke pojedinaca da svoj život prema njenim zahtjevima i uputama usmjeruje, slijedi potreba i želja da se s tom stvarnošću na neki način stupi u kontakt. A budući da je »sveto« po sebi uvijek bilo »mysterium tremendum et fascinans«, ta komunikacija mora biti na posebni način oblikovana i preko za to ovlaštenih osoba omogućena. Obred je taj komunikacijski kanal između religioznih pojedinaca i transcendentalne stvarnosti, ne jedini ali najvažniji.

Etička dimenzija religije je logička posljedica ili primjena prvih tri. Nijedan osobno prihvaćeni sistem religioznih ili drugih spoznaja i nijedno iskreno i svjesno sudjelovanje u religioznom obredu ne mogu ne imati utjecaja na praktičan život religioznog subjekta. U kolikoj mjeri on po tim etičkim implikacijama doista oblikuje svoj život, to je pita-

nje za empirijsku provjeru. No da nema religije bez etičke komponente je izvan svake sumnje.

Posljednja, ne po važnosti, nego zato jer je najmanje problematična, je organizacijska ili bolje komunitarna dimenzija. Sociolozima barem nije teško shvatiti, da se pojedinci na temelju nekih zajedničkih stavova, ciljeva, vrijednosti, praksi, itd. sasvim spontano udružuju i organiziraju. Prema se religija u modernim društvima češće karakterizira kao »privatna«, ta kombinacija pojmova je zapravo *contradictio in terminis*. Jer bez zajednice nema religije i ne bi bilo religioznih pojedinaca.

Zaustavio sam se poduže na tim dimenzijama religije, jer se kod naših sociologa ne mogu nikad naći precizno opisane, a većinom neka od njih ne bude ni spomenuta. Između vjerskih istina (Glaubenswahrheiten, credenze, croyances, creeds) i vjere (Glaube, fede, foi, faith) naši sociolozi ne uspijevaju lako uočiti razliku. Obred biva često vidjen kao nešto magijsko, a komunitarna dimenzi se proglašava nebitnom i izvedenom. Ako se jedna socijalna stvarnost ne može ili ne želi vidjeti u svojoj kompleksnosti, onda se ona niti ne može adekvatno shvatiti i protumačiti.

2.6. Procesualni karakter i relativna autonomija religije

Za svakog sociologa je sretna okolnost kad se neka stvarnost može istraživati u skoro laboratorijskim uvjetima. Međutim oni za čovjeka najvažniji segmenti socijalne stvarnosti se nalaze u stalnom gibanju. Berger i Luckmann bi prema temeljnoj ideji svog prije citiranog djela rekli da se sva socijalna stvarnost nalazi u stanju neprestane društvene gradnje i razgradnje, da je uvijek in fieri. To vrijedi naravno i za religiju. Ona je kontinuirani proces koji ima dva izvora dinamike. S jedne strane religija je autonomna stvarnost u etimološkom smislu te riječi, tj. ima neke svoje vlastite zakonitosti rasta i razvoja. Tu činjenicu marksistički inspirirana sociologija religije lako i rado zaobilazi. U stvarnosti je međutim ta autonomija uvijek relativna, uvjetovana konkretnim povjesnim i društvenim kontekstom. Religija slično dakle jednom magnetskom polju s dva pola koji stvaraju napetost, ona biva istovremeno iznutra i izvana pokretana i uvjetovana. Kakva je konstelacija tih sila i njihova rezultanta u određenom društvu, može nam samo jedno empirijsko istraživanje pokazati.

Procesualnost znači promjenljivost, teoretsku i praktičnu, religije. A svaka promjena ima dvije komponente: kontinuitet i novost. Bez novosti ne bi bilo promjene, a bez kontinuiteta ne bismo imali promjenu nego substituciju. Svako povjesno promatranje religije i analiza njenih transformacija mora imati na umu i istražiti obadvije komponente, pokazati u čemu je novost i u čemu kontinuitet. Inače će rezultati biti nužno jednostrani, zanemarujući, već prema želji, jedan ili drugi aspekt.

3. IMPOSTACIJA ISTRAŽIVANJA I INTERPRETACIJA REZULTATA

Za dobru impostaciju empirijskog istraživanja religije je najprije važna teorija religije od koje istraživanje polazi. Ako jedna teorija nedovoljno precizno zahvaća religiozni fenomen u svom njegovom bogatstvu, onda ona ne može usmjeravati empirijsko istraživanje prema svim manifestacijama religije. Neki aspekti te stvarnosti bivaju jednostavno ignorirani ili barem nedovoljno naglašeni.

Slijedeći veliki problem za solioška istraživanja religije u našem društvu je vjerodostojnost podataka dobivenih raznim tehnikama istraživanja. Uzrok uskraćivanja odgovora ili davanja krivih je relativno često nepovjerenje u anonimni karakter istraživanja, ravnanje ispitaničima prema pretpostavljenom svjetonazoru sociologa, uvjerenje ljudi da je sloboda izražavanja vlastitog mišljenja kod nas doduše pravno zagarantirana, ali u praksi nedovoljno ostvarena. Kako slobodno verbalizirati svoje mišljenje u jednom društvu gdje još postoji pravna kategorija »verbalni delikt«?

U upitnicima koje se upotrebljavaju u našim sociološkim istraživanjima religije ne može se nadalje previdjeti, da postoji vrlo neproporcionalan odnos između pitanja otvorenog i zatvorenog tipa, na štetu onih prvih. Odgovore na pitanja zatvorenog tipa je sigurno jednostavnije analizirati i katalogizirati. Ali više pitanja otvorenog tipa znači ujedno i veću želju sociologa da omogući religioznim subjektima govoriti o svom religioznom iskustvu u vlastitim interpretativnim kategorijama. Time se postiže da prvenstveno ispitaničici opisuju, tumače religioznu stvarnost, a ne da budu stavljeni u situaciju da više ili manje pasivno potvrđuju ili niječu ideje, koje sociolog voditelj istraživanja ima o toj stvarnosti.

Kad su podaci jednom prikupljeni i njihova vjerodostojnost dovoljno zagarantirana, postavljaju se drugi problemi, problemi njihova ispravnog tumačenja. Sve dok jedna specifična konfiguracija podataka o nekom određenom fenomenu nije objašnjena u zadovoljavajućoj mjeri i u više srodnih istraživanja, nije legitimno ponuditi samo jednu interpretaciju tih podataka i još je možda smatrati definitivnom. Kada postoje alternativne interpretacije s više manje istim stupnjem vjerojatnosti/plausibilnosti za iste podatke, znanstveno poštenje zahtjeva da one budu jasno formulirane. Kod interpretacije empirijskih istraživanja treba paziti da bude logična i koherentna, ne samo u sebi nego i sa svim podacima iz istraživanja drugih autora ili u drugim kontekstima o istom problemu. I nije dosta reći kako iz podataka slijedi da postoji određeni tip odnosa između dviju ili više varijabli. Treba također reći, zašto taj određeni tip odnosa izgleda vjerodostojan, nije li moguće zamisliti druge i koliko su oni vjerojatni.

Da ova moja razmišljanja ne bi izgledala čisto teoretiziranje, želim na par primjera iz radova naših sociologa religije pokazati, da je njihova interpretacija podataka ponekad vrlo problematična.

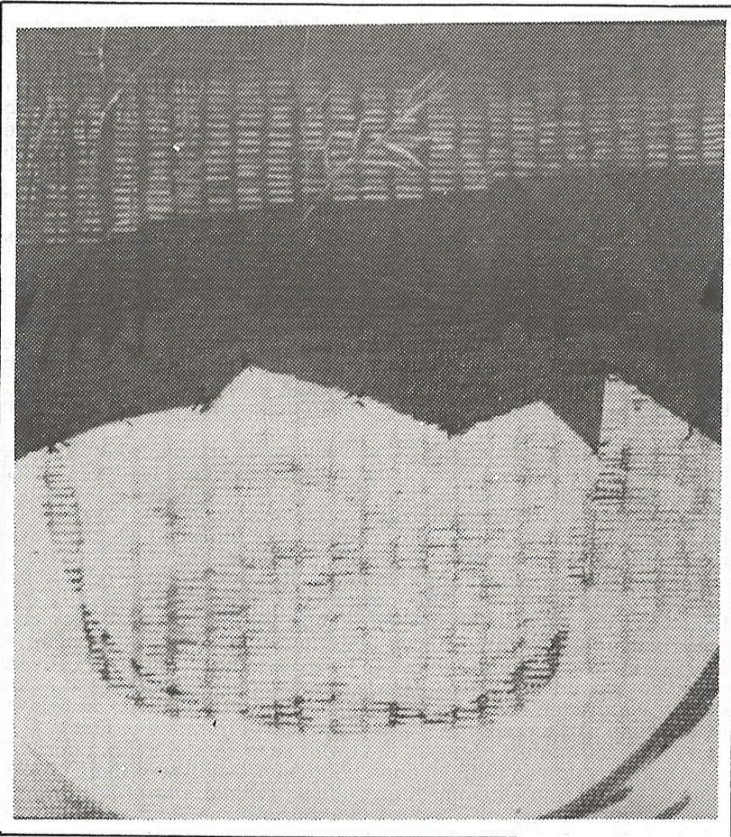
3.1. Proces sekularizacije u našem društvu

Ovdje sigurno nije potrebno, za onoga tko imalo poznaje našu sociologiju religije, navoditi beskrajan broj citata iz djela naših autora,

gdje se jasno vidi da je za njih sekularizacija jedan proces u čije se snažno djelovanje na našim prostorima ne može sumnjati. Eventualno će neki autor, kao Srdan Vrcan npr., reći da taj proces ipak nije svemoguć. No u tom govoru o sekularizaciji kod nas ima više nejasnoća.

Prvo sam pojam »sekularizacija« biva upotrebljavan u svim mogućim značenjima. Ako se pod tim pojmom misli na proces oslobađanja društvenih institucija od kontrole i utjecaja religije, onda je to konstatacija jednog relativno općepriznatog procesa. Ako se pak misli na isčežavanje jedne forme religije ili čak religije općenito iz svijesti i prakse modernog čovjeka, onda se radi o jednoj tvrdnji koja je puno problematičnija. Jer ona pretpostavlja neku vrstu teorije »o starim dobrim vremenima«, tj. da su ljudi prije bili numerički i kvalitativno religiozniji. No to bi najprije trebalo dokazati, što sigurno ne bi bilo lako. Ako zbog ničeg drugog, onda zato što mi o osobnoj religioznosti ljudi u prošlim stoljećima imamo samo nepotpune i ne uvijek pouzdane podatke. Ako pak govorimo o fluktuaciji u broju i intenzitetu pripadanja religioznim institucijama, onda je tu termin »sekularizacija« deplasiran.

Važnije od tih terminoloških nejasnoća je što naši sociolozi redovito zaboravljaju jednu za studij procesa sekularizacije kod nas posebno važnu činjenicu, koju Zdenko Roter vrlo jasno formulira: »Marginalizacija crkvenih institucija kao simptom sekularizacije se u nas (kao i u drugim socijalističkim državama) često sprovodila na represivan, nasilan način i nije bila logična posljedica razvoja sekularnih struktura.«¹⁷ Samo što ni ta tvrdnja ne zahvaća svu istinu, jer se represivnim metoda-



ma nastojalo ne samo postići marginalizaciju crkvenih institucija, nego uopće marginalizaciju ili čak eliminaciju religije iz svijesti ljudi. Budući da je skoro nemoguće razlikovati koliko udio u sekularizaciji imaju sile, koje su u zapadnim društvima na djelu, a koliko je ona rezultat primjene određene marksističke ideologije, svi zaključci o procesu sekularizacije kod nas su posebno problematični.¹⁸

3.2. Porast religioznosti u novije vrijeme

Koliko je problematično tvrditi da se, u kom smislu i u kojoj mjeri naše društvo progresivno sekularizira, toliko je iz istih i drugih razloga problematično govoriti o desekularizaciji našeg društva ili barem nekih njegovih segmenata u zadnje vrijeme poznato pod nazivom vrijeme krize. Tu je svaki suviše sigurni zaključak sumnjiv. Tako npr. Ljudevit Plačko, nakon što je na početku svog članka priznao da je odnos mladih prema religiji »vječita nepoznanica«, najednom potpuno samouvjeren i, barem naizgled, bez trunke sumnje tvrdi: »Interes mladih za religiju vezan je uz društvenu krizu...«¹⁹ To je vrlo neutemeljena tvrdnja, budući da je općepoznata činjenica da svaka kriza ima dvoznačne efekte. Ekonomske i općenito egzistencijalne teškoće mogu ljude dovesti do pokušaja traženja spasa i čvrstog oslonca u religiji, kao i do napuštanja religije koja ne funkcionira kako bi trebala, jer Bog ne pomaže da se dođe do većih zarada i višeg standarda. Isto krizno iskustvo, npr. drugog svjetskog rata, ljude je dovodilo i odvodilo od religije, ovisno o subjektivnoj interpretaciji tog iskustva. Gore smo govorili da sociolog mora uvijek navesti pošteno i druga moguća objašnjenja datog fenomena. Tako je u slučaju porasta religioznosti u novije vrijeme kod nas moguće misliti da se taj porast ne temelji toliko, svakako ne samo, na ekonomskoj i vrijednosnoj krizi, nego na opadanju državnog pritiska na religiozne institucije i pojedince. Kod oseke straha od negativnih posljedica zbog deklariranja vlastite religioznosti izranja van ono što je zapravo uvijek bilo tu, ali pod vodom, prikriveno.

3.3. Odnos socijalne stratifikacije i religioznosti

Skoro svi naši autori potvrđuju svojim istraživanjima da kod nas postoji jasan obrnuti proporcionalan odnos između stupnja obrazovanja, ekonomskog stanja i socijalne pozicije individua s jedne i religioznosti s druge strane. Što je netko obrazovaniji, bogatiji i na višoj poziciji, to manje je vjerojatno da će biti religiozan. Većina iz tog činjeničnog stanja izvodi zaključak da je vjera prije svega utjeha za siromašne, neobrazovne i socijalno marginalne subjekte. No sociolog zna za rezultate sličnih istraživanja u zapadnim zemljama. Njemu je poznato da su u tim društvima upravo oni bogatiji, socijalno više rangirani i obrazovniji pojedinci u postotku više religiozni. Znajući za te različite rezultate u različitim društvima, sociolog ne može nikako ustvrditi da postoji neki jednosmjerni kauzalni odnos između socijalne pozicije i religioznosti pojedinaca. On se čak ne može zadovoljiti konstatacijom da je kod nas taj odnos takav. Jer pitanje je, da li prvi fenomen uzrokuje/uvjetuje drugi ili postoji neki treći fenomen (ili više njih), koji čini da je u datim okolnostima odnos između ona dva tog tipa. Gledajući izvan granica našeg društva moglo bi se o tom odnosu postaviti slijedeću hipotezu: Što je netko više smješten na socijalnoj ljestvici nekog društva, to je vjerojatnije da će se on identificirati s osnovnim vrijednostima i idejama tog društva. Vjerojatnost ovdje zapravo znači nužnost. Iz te hipoteze slijedi da će ljudi bliži vrhu socijalne ljestvice u Italiji biti vjerojatno religiozni, a u Jugoslaviji ateisti. Jer poznavajući temeljna opredjeljenja tih društava može se tvrditi da u talijanskom slučaju ateisti, a u našem vjernici teško mogu doći na visoke socijalne pozicije.

3.4. Vrijednosni sudovi

Čitajući radove naših sociologa često se oko spotakne o neku znanstveno problematičnu karakterizaciju religioznih fenomena. Tako npr. Esad Cimić najprije jasno kaže, da nas znanstveno promišljanje religije ne može »staviti u poziciju dokazivanja ili pak poricanja božje egzistencije«. No to ga nipošto ne smeta da samo stranicu dalje govori da su »imaginarna stvorenja i objekti (bog, duhovi)« cilj religije.²⁰ Ako znanstveno nije moguće dokazati (ne)egzistenciju religioznih objekata, onda vjerojatno neće biti znanstveno okarakterizirati ih kao imaginarne. Znanstveno je samo govoriti neutralno o religioznim objektima, a jesu li oni realni ili imaginarni, nije njeno pitanje. Da ne navodim druge primjere, spomenuo bih samo da se i kod jednog sociologa kao što je Srdan Vrcan, koji doduše ne krije svoje ateistički svjetonazor, ali se po meni više od drugih trudi biti znanstveno pošten i objektivni, mogu naći jasni vrijednosni sudovi. Tako u kontekstu govora o nestanku ili smanjenju religioznih sadržaja tvrdi kako nije sigurno da će oni biti zamijenjeni novim višim, racionalnijim, autonomnim i humanijim sadržajima.²¹ Za njega su dakle religija i njeni sadržaji nešto niže, manje racionalno, autonomno i humano. Sociolog kao i svaki drugi subjekt ima puno pravo na svoje osobne preferencije. Kad se međutim želi baviti znanstvom, pogotovo jednom koja želi biti pozitivna, trebao bi te svoje subjektivne rasudbe staviti na stranu, jer se inače one nužno pretvaraju u predrasude, koje sigurno nisu na korist znanosti. Osim toga je danas u vrijeme demokracije zaista anakrono da baš znanstvenici ne priznaju ravnopravnost raznih formi znanja.²²

Našlo bi se još primjer nedovoljno znanstvenog tumačenja rezultata istraživanja (mnogi primjeri prebrzog i krivog zaključivanja o budućnosti religije — kad bi se pogledalo to se sve pred 10-20 godina na tu temu triumfalno palo — ili o njenom karakteru), ali ja sam se na početku ogradio od svake želje za kompletnim prikazom i analizom dostignuća naše sociologije religije. Naglasio bih samo da su podaci bez interpretacije slijepi, ali i da krivo protumačeni podaci zamagljuju pogled na objekt i predstavljaju zapreke za napredak određene znanosti.

1 Duro Šušnjić, »Jednstrano točne teorije«, u: Sociologija 30 (1988) 241.

2 Esad Cimić, »Raskršća sociologije religije«, u: Sociologija 30 (1988) 219.

3 Cf. Stefica Bahtijarević, »Mladi između religije i ateizma«, u: Naše Teme 12 (1972) 2067.

4 Cf. Nikola Skledar, »Kritika Marxove kritike religije«, u: Sociologija 24 (1982) 397-407.

5 Duro Šušnjić, »Jednstrano točne teorije«, op. cit., s. 226.

6 A to za pravu radi Esad Cimić u svojoj knjizi Socijalističko društvo i religija, Svjetlost, Sarajevo 1986, s. 35.

7 Govoriti o imaginarnim stvorenjima i objektima je naprosto negativna kvalifikacija temeljnih religioznih istina. Cf. Esad Cimić, »Raskršća sociologije religije«, op. cit., s. 220.

8 Cf. Roberto Cipriani, »Per una definizione dell'ambito della sociologia della religione: l'approccio in Italia«, u: Sociologia 12 (1978) 66.

9 Cf. Peter L. Berger — Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 5. izd., Fischer, Frankfurt a. M. 1980, s. 197.

10 Takvu koncepciju sociologije religije zastupa Srdan Vrcan. Cf. o tome njegove članke »Sociologija religije kao 'ancilla theologiae'«, u: Sociologija 20 (1978) 225-244 i »Religion and Irreligion in a Socialist Society: Dilemmas of the Sociological Approach«, u: Social Compass 19 (1972) 245-261.

11 Peter L. Berger, »Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definition of Religion«, u: Journal for the Scientific Study of Religion 13 (1974) 192.

12 Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. Halbband, 3. izd., Mohr, Tübingen 1947, s. 7.

13 Cf. Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 2. promj. izd., Librairie Felix Alcan, Paris 1925, s. 595.

14 Cf. u slučaju katoličke crkve dokumente II Vatikanskog koncila: Lumen Gentium br. 11, Sacrosanctum Concilium br. 10, Presbyterorum Ordinis br. 5, kao i Codex Iuris Canonici, canon 897.

15 Clifford Geertz, »Religion as a Cultural System«, u: Michael Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, Tavistock, London 1966, s. 42.

16 Živio je od 1920. do 1983; rođen u Skotskoj, studirao i predavao najprije u Engleskoj, dok nije 1963. emigrirao u SAD. Najpoznatije mu je djelo The Ritual Process: Structure and Anti-Structure, Aldine Publishing Company, Chicago 1969.

17 Zdenko Roter, »Revitalizacija religije i desakralizacija društva u Sloveniji«, u: Sociologija 30 (1988) 409.

18 Cf. Jozo Vasilj, La religione in una società socialista. Inchiesta sociologica nella diocesi di Mostar-Duvno. Neobvijena dizertacija, Rim 1980, s. 89.

19 Ljudevit Plačko, »Religijski odgoj«, u: Sociologija 30 (1988) 348.

20 Esad Cimić, »Raskršća sociologije religije«, op. cit., s. 220.

21 Cf. Srdan Vrcan, »Religion and Irreligion in a Socialist Society«, op. cit., s. 251.

22 O toj ravnopravnosti govori Franco Crespi: »In una cultura nella quale scienza e religione, filosofia e letteratura, ragione strumentale e ideologia politica, tecnica e poesia, convivono su un piano di parità... senza che nessuna forma di sapere possa pretendere un ruolo egemonico sulle altre...« La fine della secolarizzazione: dalla sociologia del progresso alla sociologia dell'esistenza, u: Studi di Sociologia 26 (1988) 35.