

sociologijske metode i religiozni doživljaji

jakov jukić

Iako su susreti između pojedinih znanosti i fenomena religije u teoriji bili vrlo poželjni, u povijesti se nažalost brzo pokazalo da je to njihovo sučeljevanje često završavalo s više nespornosti nego uspješnih ishoda. Istu je sudbinu doživjela sociologija kad se sa svojom metodom pokušala približiti i istražiti fenomen religije. Zato se već od prvih početaka uspostavljanja nove društvene znanosti o religiji pa sve do naših dana gomilaju i zbrajaju problemi, dok ih rješenja jedva prate i dostižu. Radi bolje preglednosti, ta bi se uzbudljiva i poučna povijest zacijelo mogla podijeliti na nekoliko vremenskih razdoblja u kojima prevladavaju različite metode. Prvo razdoblje u povijesti sociologije religije je obilježeno nadmoćnošću teorijsko-ideološke metode; drugo je takvo razdoblje obilježeno nadmoćnošću iskustveno-kvantitativne metode; konačno, u trećem i najnovijem razdoblju povijesti sociologije religije u prvi plan dolazi do izražaja pluralističko-interdisciplinarna metoda. To su dakako samo zamišljene vremenske cjeline jer u zbiljnosti sva tri pristupa fenomenu religije uporno traju i do danas, premda nisu uvijek u jednakoj mjeri prisutna.

TEORIJSKA SOCIOLOGIJA RELIGIJA

Za sociologiju je religije bila svakako nesretna okolnost što se ona povijesno začela i oblikovala pod znakom filozofijskog pozitivizma koji je pokušavao na konačan i isključiv način odrediti narav i bit religije. Sociologija je time na sebe preuzela ulogu filozofije i ponudila onaj u XIX. stoljeću toliko traženi ključ za razumijevanje religije uopće. Da bi to postigla, sociologija je sveto svela na druge oblike ljudske djelatnosti — razumsku, društvenu ili ekonomsku — odričući religiji svaku izvornu i samosvoju posebnost. U prošlom je stoljeću utemeljitelj sociologije A. Comte smjestio religiju na početak jednog razvojnog tijeka koji prolazi kroz tri susljedna razdoblja: teološko s oznakom fikcije, metafizičko s oznakom apstrakcije i znanstveno s oznakom pozitiviteta. Na taj je način religija doduše prolazno ocjenjena u prošlosti, ali je istodobno u sadašnjosti shvaćena kao suvišna, a u budućnosti čak osuđena na potpuno iščeznuće i nestanak. U trećem razdoblju za religiju dakle nema mjesta. Religiju će zamijeniti nova znanost »socijalna fizika« kojjoj je zadaća da analizira strukture i mehanizme društva, ali posve istim mjerilima s kojima prirodne znanosti istražuju predmete u svijetu. Stoga baš pozitivizam — kao temeljna ideologija sociologijske znanosti — postoje nova religija čovječanstva. Ideološki su na naglasci bili toliko izraženi da je A. Comte mogao sociologe suprostaviti svećenima, uspostavljajući čisto svjetovnu religiju čovječanstva, pozitivnu vjeru i laički kult, naravno po uzoru na samu religiju protiv koje je ustajao žestokom kritikom i odlučnim nijekanjem. Tako je rodonačelnik pozitivističke ideologije uzdigao znanost na razinu religije. Čovječanstvo je jedino božanstvo, a pozitivizam njegova vjera, koja ima svoju crkvu, velikoga svećenika, dogme, blagdane, mučenike, katekizme, sakramente i liturgijsku godinu. Čini se da je A. Comte samo zamijenio staru kršćansku s novom svjetovnom vjerom u kojoj će čovječanstvo biti istodobno i objekt i subjekt te vjere. To je stajalište nadahnjivalo prve istraživače religije, pa se uz shvaćanje sociologije kao strogo pozitivne i iskustvene znanosti također proširilo ideološko shvaćanje sociologije kao filozofije, metafizike i svjetovne religije, koja je pozvana da u svemu zamjeni tradicionalnu kršćansku vjeru.

Na gotovo istom tragu se kreću razmišljanja E. Durkheima, drugog velikog sociologa iz povijesnog razdoblja nadmoći teorijsko-ideološke metode u pristupu pojavi religije. Za njega je prvo pitanje bilo: kako se zapravo društvo održava na okupu i održava u zajedništvu. Zato je usredotočio svu pažnju na one odrednice u društvu koje potiču koheziju i solidarnost. Našao je da upravo religija u najvećoj mjeri postaje čimbenikom grupnog identiteta i integracije u društvu. U tom slijedu E. Durkheim označava religiju kao čovjekovu projekciju društva u svijesti ili kao simboličku predodžbu zajednice. Između religije i društva stavljen je dakle znak jednakosti. Iza sakralnih simbola treba tražiti društvene realitete, a ne obratno. To je razlogom da religija uvijek sjedinjuje, skuplja, integrira i povezuje ljude u zajedništvo. Odatle funkcija religije da »služi« društvu. Ukratko rečeno, religija se pokazuje kao jedan cjeloviti i isključivo socijalni fenomen koji je društven po podrijetlu, sadržaji i cilju, pa onda i jedino objektivna, opći i trajan uzrok čovjekova sakralna iskustva.

Iz svega proizlazi da je u E. Durkheima bila jako prisutna redukcionistička shema. Religija se u konačnici ipak svodila na društvenu činjenicu, pa ju je sociologija određivala i tumačila u ovisnosti o povijesti, životu i društvenim iskazima u kojima se očitovala. Sveto je obična projekcija iskustva društvenog bića, odnosno društvo simbolički mišljeno. Zajednica ima svojstva religije, ali jedne religije u svemu posebne i različite, shvaćene kao egzaltacija ideala samoga društva. Jer, čovjek je ži-

ŽELJKO MARDEŠIĆ (Jakov Jukić) je urednik u časopisu »Crkva u svijetu«. Objavio je preko stotinu radova u našim i inostranim časopisima. Autor je dve knjige u izdanju »Crkve u svijetu«: »Religija u modernom industrijskom društvu« (1973) i »Povratak svetoga« (1988).

votinja koja sazda zajedništvo: izvan sebe stvara moć koja ga u isti mah obuzdava, ukroćuje, učvršćuje, jača i podržava. Za E. Durkheima ta moć nije međutim nešto nadnaravno nego je sila samoga društva. Religija je onda svijest društva koje ono ima o sebi, što će na osobnom planu L. Feuerbach uzeti za okosnicu svojega tumačenja religije. Ta se svijest osobito očituje u kolektivnim predodžbama i blagdanskim slavljima, gdje se skuplja sva ljudska zajednica da probudi i učvrsti svoje društveno jedinstvo. I ovdje se kao i u A. Comtea — premda na manje izravan način — utjecaj ideologije ogleda u redukcionizmu koji religiju svodi na kolektivitet. Kritičari s pravom upozoravaju da je E. Durkheim neovlašteno proširio neke spoznaje o totemističkim vjerovanjima i obrednim običajima u Australiji na cijeli svijet i prikazao ih kao opće važeće teorije o svetome. Njegov je uspjeh — misli M. Eliade — u tome što je točno preokrenuo ono što se nekoliko godina kasnije pojaviti u većini evropskih zemalja. Zato djelo E. Durkheima daleko više pomaže da se bolje razumiju zbivanja Prvog svjetskog rata, ondašnji porast nacionalizma, pojava fašizma i staljinističkog komunizma nego religioznost australijskih domorodaca. U jednoj antiklerikalnoj, individualističkoj i agnostičkoj Francuskoj, E. Durkheim je ustrajao na tvrdnji da su svi kolektivni interesi i zajednička oduševljenja nužno religiozne naravi. Pripremao je tako čitaoce na mogućnost da jednog dana država, klasa i narod mogu postati jako svete stvari u krajnje svjetovnom okruženju. Svjetovna religija iz koje je proizlazila i svjetovne religije koje je predviđala kao da su zatvorile krug u kojem se kretala sociološka misao E. Durkheima. Taj krug označava ujedno njezin nedostatak i njezin krajnji dom.

Treći mislilac koji se u XIX. stoljeću bavio religijom kao društvenom činjenicom jest K. Marx. Mnogi bi ga htjeli odvesti na druge kolosijekle i utvrditi da on nije razvijao svoju teoriju o religiji na naslijeđu A. Comtea. Svaki će nepristrani uvid u stanje stvari međutim to lako opovrgnuti i otkriti da K. Marx neotudivo pripada XIX. stoljeću i njegovim dvjema oprečnim obilježjima: pozitivizmu i društvenom utopizmu, što su *par excellence* ideologije toga doba. Za K. Marxa pojam religije ima svoje izvorište u društvu, a ne pojedincu. Otud objašnjenje religije isključivo u društveno-ekonomskom ključu. Apstraktna antropologija L. Feuerbacha bit će zamijenjena materijalističkom antropologijom K. Marxa koja vodi računa o zbiljskim ljudima, njihovoj ekonomiji i uvjetima njihova političkog života. Zato je religija oblik ljudske svijesti — ideologije — određen stvarnim odnosima u društvu, što znači da je sveto uvijek neka drugorazredna i izvedena pojava: izvorište otuđenja je izvan njega. Sažimajući tu misao K. Löwith kaže da je K. Marx naprije filozofijski prosuđivao religiju, onda politički prosuđivao religiju i filozofiju, da bi na kraju ekonomski prosuđivao religiju, filozofiju i politiku. Zato će vrijediti obrnuti slijed pri ukidanju religije: najprije treba poći od ekonomije, onda politike i na kraju filozofije.

U pogledu pozitivističkih sadržaja, oni su postojano isticali i jako korišteni u cijeloj povijesti marksizma — posebno u kritici religije — pa je ozbiljno pitanje da li će ih se marksizam ikada uspjeti do kraja osloboditi. Čak je K. Marx u stanovitim razdobljima svojega života bio opsjednut moćima znanosti. Iz ideološke sfere izuzimao je znanost, ali samo onda kad se ona približavala »buržujskom« modelu prirodno-eksperimentalne znanosti i kad je potvrđivala neke njegove teorijske izvode. Stoga ga je mogla tako snažno oduševiti pojava Darwinove teorije evolucije i neke druge građanske pozitivističke hipoteze koje su, iako vrlo sumnjive vrijednosti, osporavale istinitost religije i kršćanstva. Jasnino, u tom slučaju one nisu nosile pečat ideoločnosti nego valjanost znanstvenosti. F. Engels je tu scijentističku tematiku — tek mjestimice iskazanu — uveo na široka vrata u marksizam. K. Marx se začudo tome nije opirao. F. Engels je preporučivao prevodenje i objavljivanje ateističke literature francuskih enciklopedista, staru dva stoljeća. Njegov pak pojednostavljeni sažetak marksizma u *Anti-Düring*, kao i pokušaj uspostavljanja jedne dijalektike prirode koja će osigurati podudarnost filozofije marksizma s tezama ondašnje znanosti, odvučili su ovu misao na strampuće i pličake scijentističkog pozitivizma najgore vrste.

Pogrešno i brzoletno bi bilo zaključiti da se problem marksističkog pozitivizma može lako razrješiti. Za neke je to prije svega jednostavan problem izopačenja: marksizmu su tuđi svi pozitivistički i drugi slični sadržaji, pa ih treba jednom za svagda odstraniti. Tom operacijom marksizam bi konačno izišao čist i neokaljan, a pozitivizam postavljen na mjesto koje mu u povijesti ljudske misli pripada. Nažalost, problem je dublji i složeniji nego što se pretpostavlja. Pitanje je naime da li se religija, na razini mišljenja, uopće može drugačije zaniijekati osim pozitivističkim i materijalističkim obrazloženjem. Drugim riječima, kritika religije je vjerojatno moguća još samo upotrebom klasične metode dosadašnjih materijalizama. Kako marksizam nema neki svoj posebni i sadašnji teorijski ateizam — osim obećanja da će se on ostvariti u budućnosti — ne preostaje mu drugo nego da posegne za pozitivističkim ma-

terijalizmom kao svojom ideološkom podlogom. Marksizam, znači, prihvaća pozitivizam i druge njegove derivate ne iz zablude ili neznanja nego iz nužde, jer spram religije hoće istodobno zadržati i ateističku negaciju i teorijsku afirmaciju da je ateizam moguć samo u budućnosti. Stoga mu u pitanju osporavanja religije jedino preostaje vratiti se starijim argumentima i znanstvenim naivnostima predmarksističkog materijalizma, jer drugih jednostavno nema.

Osim kritike religije s pozitivističkih vidika, marksizam donosi — na izgled suprotno — i jedno utopističko obećanje o pojavi društva bez religije. U takvu je sklopu ateizam sad shvaćen — za razliku od njegova teorijskog prethodnika — kao drugotan, vjerojatan, ovisan, izvjestan, pretpostavljen, nestvaran, neostvaren i budući. Oživotvoreni ateizam — koji često nosi ime humanizma — u sadašnjost još nije prisutan jer se u stvari tek treba dogoditi. A dogoditi će se samo onda ako se svijet razotudi. Budući da se spomenuto razotudjenje još nigdje nije zbililo maksizam je morao, silom prilika, više poticati vjerovanje u tu mogućnost nego se pitati da li su svjetovni *eshaton* ili sekularizirana gnostička *pleroma* uopće dohvatljivi za naš »pali« ljudski rod. Jamstva za radikalni ekonomski obrat koji će neizostavno donijeti odumiranje religije zacijelo nema i teško da ga uopće može i biti. Stoga je na kraju ostala još samo vjera protiv koje je marksizam bio tako netrpeljivo ustao. Jedinu je ozbiljnu iznimku u tom dugom povijesnom vremenu očite nadmoći ideologije i redukcionizma činio M. Weber, četvrti veliki sociolog religije iz prvoga razdoblja nove društvene znanosti o svetonome. Dok je E. Durkheim mislio da je čovjek životinja koja stvara zajednicu, M. Weber drži da je čovjek životinja koja stvara značenje. Zato u njegovu sustavu religijske činjenice uživaju relativnu autonomiju, pa nisu potpuno ovisne o ekonomskim i društvenim utjecajima. Religija dakle može djelovati na društvo, a ne samo društvo djelovati na religiju. U potvrdi tome. M. Weber navodi tri primjera iz povijesti religije. Najprije uglavljuje smisao kategorije karizme, misleći na sve ono posebno i izvanredno u slijedu svagdašnjih događaja — *ausseralltäglich* — što istodobno ostaje način da nešto posve novo uopće uđe u povijest. Karizma je prava rijetkost, potpuna novost, izričita anti-ekonomičnost u sklopu društvenog života, prevratnička moć i radikalni obrat, što su zapravo istinski pokretači svjetske povijesti. Poslije toga obično nastupa »rutiniziranje« izvornog nadahnuća karizme, pa se novosti polako birokratiziraju, institucionaliziraju i sklerotiziraju. Možda se baš pojava karizme — sa svojim svojstvima nepredvidljivosti — najviše suprotstavlja sociologizmu A. Comtea, E. Durkheima i K. Marxa. Drugi primjer. M. Weber uzima iz drevnog hinduizma, gdje su utjecaji religijske ideologije zaustavljali vertikalnu promociju ljudi u tadašnjem kastinskom poretku. U trećem je pak primjeru riječ o uplivi protestanske etike na novovjekovnu građansku ekonomiju i to u smislu poticaja razvoja, a ne nedjelotvornog odraza. Religijske su ideologije hinduizma, budhizma i konfucijizma doduše svojim sakralnim učenjem spriječavale gospodarski napredak i razvoj racionalnosti u društvu, ali je suprotno tome židovstvo podržavalo spomenute svjetovne ishode, koji će tek u lakvinističkom protestantizmu doći do punoga izražaja. To razvidno pokazuje da religija može imati i stvaralački poziv i povijesnu uspješnost na zemlji, čime se dakako stavljaju u pitanje sve redukcionističke revnosti pozitivizma i ideologije u prvom razdoblju razvoja sociologije. Zahvaljujući svojoj neutralnosti, jednako znanstvenoj i osobnoj, koja je nerijetno izrijekom potvrđena — *ich bin zwar religiös absolut unmusikalisch* — M. Weber je u naše doba sigurno pridobio najviše sljedbenika, što se uostalom moglo s velikom vjerojatnošću i očekivati.

KRITIKA TEORIJSKE SOCIOLOGIJE RELIGIJE

Nema dvojbe da se prvo razdoblje u razvoju sociologije religije — kao samostalne znanstvene discipline — oblikovalo pod presudnim utjecajem ideologije. Ako izuzmemo M. Webera — koji zacijelo zaključuje to prvo razdoblje — svi su drugi klasici sociologije religije — A. Comte, E. Durkheim i K. Marx — podlegli kušnjama i opasnostima mentaliteta XIX. stoljeća, po njemu nesporno pripadaju. Za nas će biti dovoljno ako istaknemo tri ideološka sastojka klasične sociologije svetoga: pozitivizam, redukcionizam i svjetovnu religioznost.

Poslije brojnih i izvrsnih suvremenih znanstvenih prinosa o pozitivizmu — W. M. Simona, F. E. Manuela, J. Passmorea, L. Kolakowskoga — njegovo je mjesto u povijesti suvremene filozofije relativno određeno. To je tipična ideologija stanovite znanstvene slike svijeta, pozvana da postane model svim drugim disciplinama. Obilježena je s dvjema pretpostavkama: prvo, metodičkim monizmom ili idejom o jedinstvenoj znanstvenoj metodi u odnosu na različite predmete njezina znanstvenog istraživanja; drugo, uvjerenjem da su samo egzaktno prirodne znanosti idealni ili savršeni metodički uzori za ocjenu svih drugih disciplina, od antropologije do sociologije. Zato prevladava analitičko-uzročno tumačenje religije.

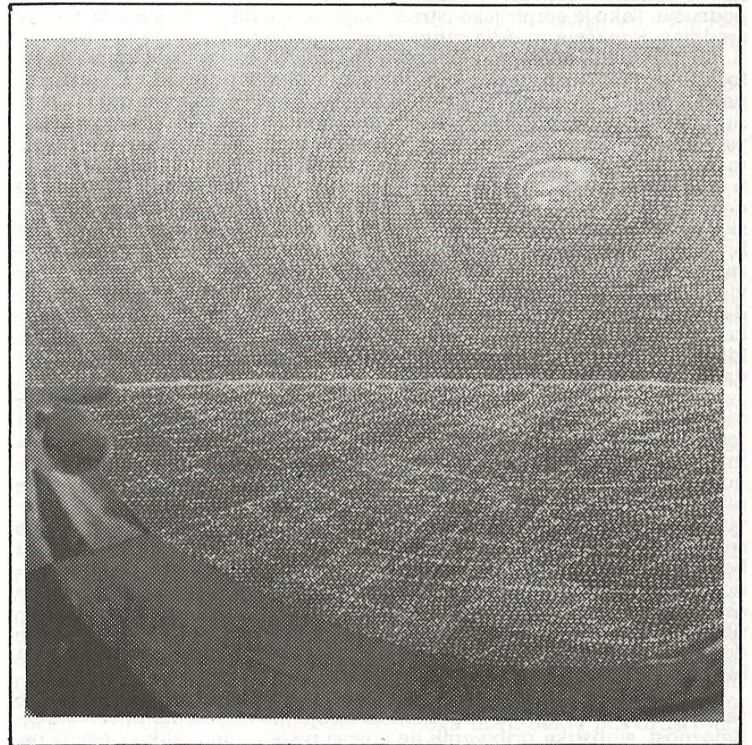
Na tu se ideologizaciju prirodnih znanosti odmah nadovezuje redukcionizam. Misao XIX. stoljeća stalno pokušava svesti sve duhovne fenomene — jezik, umjetnost, religiju, filozofiju, pravo — ne neko jednostavnije počelo, kao što je biološka, psihička ili društvena jezgra. Po sebi je jasno da su te ideje sudbonosno djelovale na religijologiju XIX. stoljeća. Zato se i sociologija religija bez priziva priklanja vladavcem redukcionizmu, smatrajući da ekonomski temelj i društvena zbilja u svemu određuju razvoj religijske ideje. A upravo je taj uzročni odnos danas teško prihvatljiv jer u njemu i sama sociologija na tipično ideloški način — otklanjajući sve druge uzroke — uspostavlja društveni i ekonomski redukcionizam.

Preostaje nam da točnije odredimo pojam redukcije. Prema onome što smo do sad rekli, za sociologe reducirati znači spustiti se od nečega što je lažno — a to je za njih religija — na ono što je istinito — a to je za njih čovjekov izvorni društveni svijet. To otkriva da početni pokret koji utemeljuje navodnu laž i iluziju religije nije redukcija nego projekcija, jer, da bi se nešto reduciralo, treba prije toga biti projicirano. Redukcija

je — prema ovome mišljenju — iskupljenje i ozdravljenje čovjekova bića. Da nema projekcije, koja je prvi pokret, ne bi trebalo provesti ni redukciju, koja je drugi pokret u mehanizmu razotudjenja. One su lice i naliječ jedne te iste stvarnosti. Modelom projekcije tumači religiju moderna misao od L. Feurbacha, A. Comtea, K. Marxa do E. Durkheima i S. Freuda. Čim čovjek misli, on već stavlja u pokret mehanizam projiciranja. Taj se proces razvija u dvije faze: u prvom trenutke čovjekova želja se projicira u iluzornu predodžbu vlastita ostvarenja, a u drugom trenutku misao preuzima tu predodžbu i pridaje joj svojstvo utvrđene istine. U momentnoj kritici iluzija ili lažne svijesti religija zauzima posebno mjesto, jer je određena kao otudjenje u imaginarnoj projekciji. Taj mehanizam projiciranja može biti s više strana osporavan. U sebi krije filozofiju apsolutne dovoljnosti u imanenciji, koja radikalizira čovjekov zemaljski svijet do jedinog ontološkog izvorišta. U tumačenjima religije — koja su napravljena sa stajališta modela projekcije — mehanizam je projiciranja izjednačen s transcendentijom. Taj odnos međutim, možemo bez posljedica preokrenuti i reći da je čovjek biće koje projicira jer je biće koje transcendirira. Uostalom, shema projekcija — redukcija mogla je biti samo rezultat naknadne spoznaje, a ne prethodni heuristički princip. Ako ta shema vrijedi za svaku spoznaju, onda jednako važi i za onu koja tu shemu utvrđuje i primjenjuje. Treći ideološki sastojak sociologije religije je njezino neočekivano svojstvo da se preoblikuje u svjetovnu religiju. Svi uporni zagovornici iskustva, razumnosti i zbiljnosti — A. Comte, E. Durkheim i K. Marx — završavaju kao strastveni začetnici i pokretači novih svjetovnih religija. Tako pozitivizam — neumoljivom logikom poraza zemaljskih osvajanja neba — završava u fideizam. A između borbene svjetovne religioznosti i tradicionalne crkvene religije teško da je moguć odnos nepristranosti, objektivnosti i znanstvene neutralnosti. Zato je XIX. stoljeće više obilježeno sukobom Crkva, s jedne strane, i velikih svjetovnih ideologija religijske provenijencije, s druge, nego suzdržanom i plodnom znanstvenom prosudbom. Jer, metoda oporbe i otklona religije jedva da može biti primjerena istraživanju fenomena religije. U tom ozračju trostrukog ideološkog pritiska — pozitivizma, redukcionizma i svjetovne religioznosti — izmiče svaka prilika da se dostigne sveto kao čovjekovo zadnje značenje i najdublji smisao njegova trudnog postojanja.

EMPIRIJSKA SOCIOLOGIJA RELIGIJE

Ozbiljno zastrašena od zlopuotreba ideologija i lažnih filozofija, sociologija religije se obratila — u svojem drugom razdoblju — čistom iskustvu. Umjesto općih sinteza, sada je strogo provodila jednu empirijsku sociologiju, shvaćenu kao pozitivnu znanost, s posebnim postupkom i metodama, potpuno autonomnu i neovisnu o teologiji i filozofiji.



Takvu je sociologiju religije — minimalističku u svojim teorijskim zahtjevima — mogla prihvatiti i Crkva. Zato u drugom razdoblju razvoja sve više izbija naprijed jedne crkvene sociologija, na štetu opće sociologije religije. Ta tendencija — jedne empirijske, induktivne, pozitivne i praktične znanosti, vjerne deskriptivnoj metodi koja istražuje samo ono što je mjerljivo i provjerljivo — u tolikoj je mjeri suzila pojam iskustva, doduše iz razumljivog razloga opreznosti, da je sociologiju religije vrlo brzo svela na čistu sociografiju religijskih činjenica i stavila je u službu crkvenog pastora.

Upravo s tim okretanjem prema najneposrednijem iskustvu, sociologija religije je ušla u dugo razdoblje sociografske euforije. Napušta se ispitivanje općih religioznih pojava i krugova razvoja, a pristupa se istraživanju lokalnih obrednih pojava posve konkretne crkvene vjere. Promatra se samo ono što se može prebrojiti, mjeriti i grafički prikazati. U središtu zanimanja su podaci o izvršavanju i obdržavanju vjerskih

dužnosti, kao najpodesniji znakovi za promatranje, jer otkrivaju točan broj vjernika i učestalost njihova sudjelovanja u religijskom obredu. S obzorom da je baš čin pohađanja nedjeljne mise najlakše mjeriti, postaje na prvi pokazatelj opće religioznosti u nekom društvu. U svakom slučaju, rad pretežno tehnički i jednostavan, bez općih metodičkih načela, s naglaskom na statističku obradu podataka. Prednost je dana deskriptivnom istraživanju, s vrlo ograničenim društvenim značenjem. U mnogim zemljama Evrope i Amerike, pa i drugdje, istražene su na ovaj način gotovo sve biskupije i župe. Danas poznajemo normalne proporcije vjernika u svakoj državi i oblasti. Od takva istraživanja nagomilao se golemi sociografski materijal, često nepregledan i teško upotrebljiv u teorijske svrhe. Brojevi su brzo preneseni na zemljopisne karte, pa je F. Boulard prvi izradio opsežni atlas homogenih zona religijske prakse za ruralnu Francusku, poslije čega su slijedili slični pothvati u mnogim zemljama. Pokazalo se, na karti, da su regionalne razlike u vjerskoj praksi tolike da nacionalni presjek ne može biti uzet kao realna vrijednost. Toj euforiji brojeva nitko nije potpuno izmakao, pa je vjerski život, izražen u postocima i predočen u matematičkim veličinama, postao gotovo zahtjev vremena.

Ipak, nije se ostalo na samom brojenju nedjeljnih posjetilaca. Pokušalo se utemeljiti jednu tipologiju vjernika, vodeći računa o mjestu koje oni zauzimaju u društvu. Nejednaka vjernost nedjeljnoj praksi ispitanika stavljena je u odnos s njihovom dobnom piramidom, različitošću spolova, razdiobom po klasama, prebivalištem u gradu ili selu. Sociologija religije je posegnula i za posve svjetovnim podacima: stanovanju, demografiji, natalitetu, imovinskom stanju, migracijama i drugo. Tražen je u toj usporedbi odgovor na pitanje: odakle različitost u religijskoj praksi. Obrazloženje se kretalo u mehanicističkoj perspektivi, po kojoj nedjeljna vjerska praksa tvori zavisnu varijablu, a razne društvene oznake — opreka grada i sela, spol, dob, društveno-imovinska kategorija, naobrazba, obiteljska situacija — nezavisnu varijablu. U takvoj perspektivi, nedjeljna praksa shvaćena je kao zavisna veličina, koju treba uvijek suprostavljati mnoštvu nezavisnih veličina iz društvenoga konteksta. Ograničena na samo dva stava usporedbe, sociologija religije se nužno opredijelila za jedan pomalo naivni determinizam i jednostavnu društvenu motiviranost vjerske prakse.

Prema očekivanju, ova se kvantificirana sociologija nije upuštala u općenitije zaključke, iako se razmećala s upustivima za djelovanje. Ako je ponekad i prihvatila izazov općenitosti, ograničavala se na sudove o značenju, nužnosti i funkcionalnosti religije u uskom prostoru samo jedne kulture, dapače još i uže. Dalje od toga nije išla. Zaustavljena na granici specijalnih teorija i sužene generalizacije, ona je usredotočila svoje zanimanje na mikrosociološka istraživanja. Izbjegavajući na taj način opće društvene istine, sociologija religije traži i otkriva tek pojedinačne zakone i konstante vladanja za ograničeno vrijeme i prostorno područje. Tako je empirijsko istraživanje zapelo na granicama tzv. teorije srednjeg domašaja *middle range theory* — koja je, u smislu zagovora R. K. Merton, bila općenito prihvaćena od sociologije religije kao kritička točka razgraničenja, iznad koje sociologu nije dopušteno ići, osim ako ne želi postati ideolog ili filozof. Ta teorija upućuje na postupak da radu hipoteze o nekom konkretnom problemu treba naknadnim istraživanjem otkriti kao istinitu ili ne. Spomenuta radna hipoteza, međutim, može biti primjenjena samo na vrlo ograničeni broj činjenica. Stoga su u optičaju specijalne teorije, a ne globalne pojmovne sheme. Kloneći se dakle preuranjenih zaključaka u smislu općenitosti, ta nova sociološka tendencija prihvatila je srednji put, u kojemu suženi broj podataka biva interpretiran s posebnim i specijalnim teorijama. To je konačno razlog zašto se danas u sociologiji religije toliko spominju tendencije i vjerovatnoće — koje dopuštaju iznimke i izmjenu cijelog sustava metoda — a potiskuju se kruti i nepromjenjivi zakoni, kao ostaci pozitivističke i ideološke tradicije. Ako je neka općenitost dopuštena, ona nikad ne ide iznad činjenica. Kod toga se nije dugo ostalo. Bilo je više nego jasno da se religioznost ne može svesti samo na svoj izvanjski kulturni izričaj. Jer, religioznost je u stvari toliko složen pojam da ga nije moguće jednim svojstvom iscrpiti. Sigurno da prizemni empirizam i amaterska metodologija iz prvog razdoblja razvoja iskustvene sociologije religije imaju stanovite prednosti, posebno zbog neke jednostavnosti, preglednosti i uvjerljivosti, ali je teško reći u kojoj mjeri oni pomažu da se pronikne u stvarno stanje religije u društvu. Izjednačiti religioznost s redovitošću ispunjenja crkvenih obveza znači osiromašiti religiju do izobličjenja. Postalo je, naime, s vremenom razvidno da može postojati vjera bez kulta i da kult — sam po sebi — ne definira još religiju, pa u modernom svijetu ima sve više vjernika koji ne prakticiraju svoju vjeru, iako je osvijetljeno u osobnom prostoru. O čudnoj pojavi »religije bez obreda« — nasuprot »političkoj religiji s obredom« — postoje danas izuzetna svjedočanstva. Ta je situacija prisilila sociologe religije da premisle svoja bitna gledišta o indikatorima religioznosti.

Istraživanja što su slijedila pokazala su punu opravdanost prigovora da postupak praćenja obdržavanja nedjeljne obveze ne mjeri svu religioznost; statistika pribivanja ne govori ništa o tome kako vjernici osjećaju to sudjelovanje u obredu, jer ono može biti rezultat dubokog vjerskog opredjeljenja, ali također i posljedica obiteljskih običaja ili društvene prisile. Zbog toga se počeo tražiti odgovor na pitanje: u što netko vjeruje, a ne samo kako to vjerovanje iskazuje. Ispitivanje javnog mišljenja, što su provedene posljednjih godina, pokušala su izmjeriti tu subjektivnu stranu religioznosti — pored vjerske prakse — oslanjajući se na sposobnost onih koji odgovaraju, kategoriziraju i vrednuju stupanj osobno ukorijenjene religioznosti. Kakva je učinkovitost takvih anketa u području religioznosti nije lako odrediti, ali se one u Evropi i Americi redovito vrše, možda zbog svoje jednostavnosti pitanja, lake obrade, reprezentativnog značenja uzorka i tehničke spremljivosti. Tako smo doznali ne samo koliko ljudi ide u crkvu, nego i koliko ih vjeruje u Boga i u druge vjerske istine.

Jednom udvostručen, broj se indikatora religioznosti počeo brzo množiti. Ch. Glock nalazi da unutar religije postoje četiri njezine dimenzije: religiozno iskustvo, obred, ideologija i etičke posljedice. Iskustvena

dimenzija pokušava mjeriti stupanj osjećajne privrženosti nadnaravno; obredna je već poznata i uključuje pohađanje crkve i molitveni život; ideološka dimenzija izražava mjeru podređenosti vjerskoj grupi ili njezinoj istini; konačno, dimenzija etičke dosljednosti određuje posljedice pridržavanja vjerskih pravila u prostoru općeg ponašanja skupina i pojedinaca. Poslije će biti pridodana peta dimenzija — spoznajna koja mjeri znanje vjernika o bitnim porukama njihove religije. Tu podjelu religije u četiri dimenzije, u nešto promijenjenom obliku, slijedio je prilikom provedbe jednog empirijskog testa Y. Fukuyama, određujući ih kao: spoznajnu, obrednu, vjersku i devocionalnu dimenziju. U Evropi se duže ostalo kod stare metode. Prvi počeci višedimenzionalnog pristupa religiji izvršeni su pod utjecajem američkih iskustava. Broj dimenzija i njihovi sadržaji korišteni su na približno isti način, iako se podjela nešto razlikuje. Religija se iskazuje kroz četiri svoje dimenzije: intelektualnu (spoznajna vjerskih istina), ideološku (prihvaćanje tih istina), liturgijsku (sudjelovanje u obrednoj praksi) i posljedičnu (praktična primjena moralnih načela). Kad je 1969. godine poduzeto veliko sociološko istraživanje religioznosti u Rimu — kojom prilikom je napuštena metoda isključive okrenutosti kulturnoj praksi — prihvaćene su upute Ch. Glocka o peterostruko dimenziji religije, ali su nadodane još dvije dimenzije: stupanj pripadnosti religijskoj skupini i prvobitna motivacija ispunjavanja vjerske prakse.

U suvremenoj je sociologiji s vremenom prevladalo uvjerenje da je bilo kakva jednodimenzionalna mjera religioznosti nužno nedovoljna, jer ako nije lažna, ona barem iskrivljuje mnoge važne razlike između ljudi u svezi s onim što smatraju da je religioznost i kako izražavaju svoju privrženost religijskoj grupi i njezinu ideološkom sustavu. To je razlogom zašto se danas povećava broj indikatora religioznosti. Vrhunac višedimenzionalnoga pristupa može se naći u postupku dvojice američkih sociologa — M. B. Kinga i R. A. Hunta — koji su iskoristili sva dosadajna iskustva na tom području. Rezultate su podvrgli faktorskoj analizi i iskazali ih u šest primarnih mjera religioznosti s dvije ili više relativno neovisnih podgrupa. Oni su tako identificirali 11 načina da se bude religiozan. Naznačimo neke od njih: priznanje vjere, pobožnost, uključivanje u Crkvu pohađanjem obreda, organizacionom djelatnošću, ponašanjem i novčanom pomoći, priznavanje vjere, usmjerenost na religiju, ponašanje, svjedočenje i svijest o važnosti religije za život. Prednost ove tipologije je u tome što ona ne samo što kombinira najbolji uvid iz većine prethodnih pokušaja da se izmjeri religioznost, nego također određuje seriju novih mjera za svaku dimenziju posebno. Teško je zamisliti da postoje još neki načini na koje se može biti religiozan, barem što se tiče kršćanstva i njemu sličnih religija.

Taj novi i mnogostruki pristup religiji — koji rabi deset i više indikatora — traži mnogo savršenija statistička pomagala od onih iz razdoblja prebrojavanja prisutnih u crkvi. Moglo se stoga očekivati da će sociologija religije — suočena sa složenošću zadataka — pognuti za svim dosad poznatim istraživačkim tehnikama u društvenim znanostima. To se doista zbililo, pa danas nema metode koju sociologija religije nije pokušala primijeniti. Dapače, bit će redoviti slučaj da se izrada metodičkog dijela, s pripadajućim sredstvima analize, povjeri specijalisti za statističku tehniku istraživanja, dok će sociologu religije ostati samo da opširnije obrazloži dobivene podatke. Specijalizacija je dostigla toliku razinu da je stvarno nemoguće biti istodobno i stručnjak za matematičku statistiku i do kraja upućen u znanost sociologije religije. Premda je jasno da sociologija religije u naše dane doživljava visok stupanj tehničke i metodičke opremljenosti — upotrebom kompjuterske tehnologije i prostorne imaginacije — ona time ni u kojem slučaju ne prestaje biti strogo empirijska znanost.

KRITIKA EMPIRIJSKE SOCIOLOGIJE RELIGIJE

Tako povijesno oblikovana, empirijska je sociologija sa svojim metodama i tehnikama doživjela danas dvostruku kritiku: da je nepogodna za istraživanje fenomena religije i da je isključivo usmjerena na crkvenu religioznost.

Podimo od prve primjedbe. Sigurno da empirijske metode pokazuju očite nedostatke kad se primjenjuju na tako složen predmet istraživanja kao što je čovjekova religioznost. Čini se da sve srodne duhovne djelatnosti — umjetnost, pjesništvo, imaginacija, onirička stanja — dijele istu sudbinu. Doduše, postoje razlike i dobro napisane sociologije umjetnosti, ali ostaje prijetljivo koliko stvarno doprinose njezinu razumijevanju. Jednako je s religioznošću, posebno kad se ona iskazuje u svojim vrhunskim izdancima: mistici, ekstatičkim stanjima, viđenjima, žrtvi, molitvi, grijehu, dobroti i trpljenju. Mnogo je lakše — s znanstvenim tehnikama i statističkim metodama — istraživati, recimo, što ljudi misle o slobodnom vremenu, razvoju postindustrijskog društva, ekologiji, urbanizaciji, političkim pitanjima, pa i o obiteljskim problemima i seksualnim teškoćama, nego o intimnim sadržajima vjerskog uvjerenja i vladanja. Zato je upotreba brojeva i postotaka u području religije polnožna opravdanim prigovorima. Religioznost je odveć osobno i ozbiljno pitanje — što zadire u najdublje slojeve ljudskoga bića — da bi se lako izložila mjerenju s grubim i nepodesnim sredstvima. Štoviše, postoji opasnost da se rabljenjem neprimjerenih metoda vjerski doživljaj unizi, krivotvori, zloupotrebi i oskrvrne. Osobito je bilo izvrgnuto kritici korištenje upitnika, koje ima ograničenu vrijednost. Upitnici su možda korisni za dobivanje običnih podataka — dob, spol, društveni položaj, naobrazba, ekonomska situacija — ali u slučaju religije jedva da dođu izvanjski sloj problema. Mogućnost nesporazuma je ovdje zaista golema. Tako metode koje se inače redovno koriste u drugim područjima života i društvenim ustanovama, imaju vrlo ograničenu primjenu u prostoru religije. Ako se ipak prihvate i prenesu iz ostalih grana sociologije, tada ih treba s velikim obzirom i smotrenošću rabiti.

Ima još jedna stvar. Da bi sociolog uspješno istraživao religijske činjenice valja da se istodobno u njih iskreno uživi i ostane spram njih krajnje objektivna. To često ne ide skupa. Sociolog se ne smije ponašati kao vjernik, barem ne dok ispituje svoj predmet zanimanja, jer bi tim či-

nom prestao biti sociologom. S druge pak strane, od njega se traži da istinski i do kraja razumije ono što vjernici osjećaju i iskazuju. Zato je sociolog izložen razumnijem osobnom procijepu: mora u isti mah biti nepristran i dobrohotno sužiljen s religioznošću vjernika koju istražuje. Ako religiji mrzi ili prezire neće od nje ništa shvatiti, ako je odveć uvazava neće od istraživanja imati nikakve koristi.

Drugi se prigovor tiče uvođenja samo crkvene religije u istraživački obzor društvene znanosti. Taj prigovor pogađa empirijsku sociologiju religije u njezinoj potpunoj okrenutosti prema eklezijalnoj religiji, koja ispušta iz vida mogućnost da bi mogla postojati još neka druga religioznost osim one strogo institucionalizirane u prostoru crkvenosti. Sociologija religije je dakle postala sociologijom crkvene religioznosti i vjerskih ustanova, a ne fenomenologija općeg iskustva svetoga; ona istražuje eklezijalno usmjerenu religioznost, a zaboravlja na svaku drugu izvanrednu obuzetost čudnim i transcendentnim, što se kao slutnja »potpuno Drugoga« začinje u izvan-crkvenom području. Dapače, mnogi pokreti i oblici mišljenja u službenoj Crkvi već su neka emigracija i osporavanje, »druga crkva« koja je izmakla eklezijalnim strukturama, pa spontanošću, izvornošću i novošću cijepa jedinstvo vjernika na dva dijela: na one koji doslovce, unutrašnje i izvanjski, ostaju vjerni svojoj Crkvi i one koji dopunjuju svoju institucionalnu vjernost osobnom redefinicijom vjere. Time se hoće zapravo reći kako empirijska sociologija ne samo da zapostavlja izvan-crkvenu religioznost, nego jednostavno, baš zbog svoje ograničenosti u metodičkom pristupu, nije u mogućnosti uopće zapaziti i ispitati tu izvan-crkvenu i novu unutar-crkvenu religioznost.

Preciznije iskazano, tehnike ispitivanja crkvene religioznosti nisu primjerene novom predmetu istraživanja, pa zaključci iz toga izvedeni zacijelo skromno odlikavaju promjene u vjerskom prostoru. Primjenom metoda empirijske sociologije religije, otkrivaju se samo one reakcije ispitanih vjernika koje su već prethodno standardizirane u upitnicima. To znači da je u načinu oblikovanja i izboru metoda sadržana implicitna definicija onoga što mora biti smatrano kao vjera. Dok teologija razlučuje ispovijed vjere od odredenja vjere, sociologija došize samo definiciju. Stoga pogrešan odgovor u anketi ne predstavlja još znak odsustva vjere, jednako kao što točan odgovor ne jamči za samosvojnost u vjeri. To stavlja sociologiju još jednom pred procijep: ili vrijede formulacije upitnika koje su određene na jedan od službenih crkvenih »jezika« — onaj teologa ili katekizama — čime se izlažemo opasnosti da nikad ne otkrijemo istinski sadržaj svijesti vjere ispitanika; ili je pak, u drugom ishodu, nužno da se poslužimo samoniklim i nehotičnim jezikom vjernika, u kojem će slučajno odgovori na teološkom planu izgubiti svako značenje i praktičnu upotrebljivost jer nisu jednoznačni. Na tu sumnjivu poziciju sociologije upozorila je teologija. Bit će, dakle, gotovo nemoguće otkriti, s današnjim metodama empirijske sociologije, prisutnost novih i nepredviđenih oblika religioznosti u Crkvi i izvan nje. Ako ne uspiju prijeći u jezične i obredne norme hijerarhije — u priznatu znakovitost i službenu teologijsku semantiku — teško će bilo koji od osobno doživljenih zamišljaja vjere biti uopće provjeren i potvrđen u dimenziji društvenosti.

BROJEVI O RELIGIJI I RELIGIJA BROJEVA

Iz svega proistječe da je sociologija religije — u svojem drugom povisnom razdoblju — bila gotovo opsjednuta brojevima. Zato je sav religiozni život vjernika pokušala pretvoriti u postotke, oblikovati u indekse, izračunati u odnose, ucrtati u grafikone, izraziti u usporedbama i uvrstiti u tabele. Da bi se jasnije uočilo koliko je širok razmak i nepremostivi ponor zjapio između takva empirijskog pristupa — u sociologa — i samosvojnog doživljaja svetoga — u vjernika — bit će korisno upozoriti na zanimljivu pojavu obožavanja brojeva, ali ne u smislu većeg dosizanja matematičke točnosti nego pogodna sredstva sakralnog očitovanja. Ima dakle jedna drevna religija brojeva, a ne samo jedan moderni svjetovni jezik brojeva o religiji.

U svakoj dobroj fenomenologiji religije — posebno onoj F. Heilera — mogu se naći skupljeni podaci o sakralizaciji brojeva. To je jedan rašireni način iskazivanja svetoga. Neka primitivna plemena u Africi — *Bambura* — ne poznaju uopće još računanje, a ipak brojeve doživljavaju u mijeni prirode kao šifre numinoznoga. Aritmetika se pojavila u Babilonu, Sumeru i Egiptu. Nastala je više kao vrsta svete znanosti svećenika nego računarska tehnika svjetovne nadmoći nad prirodom. Iz toga slijedi da aritmetika svoje podrijetlo ne vuče toliko od nužnosti računovodstva i zemljomjerstva, koliko od religiozne potrebe za uspostavljanjem simboličkog jezika brojeva koji je za čovjeka najjednostavniji. Što više, brojevi su neotuđivi dio sakralne baštine iz pradavnih vremena, pa im se pridaju nadnaravne moći koje se opet samo po njima mogu mjeriti. U hinduizmu su brojevi obožavani kao *brahman* — božanska sila koja djeluje u svetom pravilu — dok i u staroj indijskoj filozofiji *Samkhya* jednako prevladavaju numerički izričaji. Slična su svjedočanstva zabilježena u babilonskoj astrologiji, kineskoj »knjizi preobrazbe« (*I-ching*) i budhističkoj kozmologiji. *Anguttara-nikaya* u kanonu Pali je zapravo zbornik Budhina govora koji su raspoređeni po uzlaznom brojčanom slijedu. U mnogim istočnim kulturama svaki pojedinačni broj ima svojega boga ili božicu, a i obratno. U početku naime broj nije bio samo čista kvantitativna jedinica — raspoređena unutar jednoga sustava — što tvori podlogu za matematičke operacije zbrazanja i oduzimanja, nego je odražavao bit stvari i pojavljivao se kao sveti znak, kvalitetna zbiljnost, kozmički govor. Budući da za Pitagoru prvi broj nije još sredstvo umnožavanja koje ulazi u beskonačni niz, onda je zacijelo simbol savršene cjeline, nosilac metafizičke esencije, počelo vremena i okosnica duhovnog života. Brojevi su posrednici između božanske i ljudske sfere, iskazi svetoga i poruke najvećega Smisla. U Starom Zavjetu se spominje da je Bog sve uredio po broju, utegu i mjeri (*Knjiga Mudrosti* 11,20). U svojoj pak teologiji sv. Augustin sjedinjuje židovsku i neoplatonsku tradiciju, smatrajući da su brojevi na neki način Božje riječi: *numeri in scripturis sacratissimi et mysteriorum plenissimi*.

Religijska aritmetika se dalje razvijala i uvirala u jednu zaista istančanu hermetiku sakralne vrijednosti brojeva, pa sad svaki od njih redovno dobiva svoje posebno značenje. Tako Bogu pripada broj jedan, koji je simbol izvornog jedinstva i zato ima središnje mjesto u svim monoteizmima; iz broja dva izlaze povijesno brojni religijski dualizmi i polariteti, od *yina* i *yang*a do Kristove dvije naravi; s brojem tri je izraženo božansko savršenstvo i mnoštvo metafizičkih, antoropoloških, kozmoloških, etičkih, liturgijskih svetih trijada; kozmos i ravnovjesje svjetskih osi, *axis mundi*, predočeni su brojem četiri; pet je simbol mikrokozmosa i svih planeta; šest izražava mistiku makrokozmosa; sedam je poslije broja tri najčešći sveti znak jer služi za predodžbu numinozne cjeline i punine svetoga; broj osam izlaže božansku sreću i islamska neba; devet je broj svetoga savršenstva. Naravno, to označavanje ne staje nego ide sve dalje do najvećih brojeva. Treba upozoriti na *Kabalu* koja donosi kompliciranu židovsku mistiku brojeva. Tako su 22 slova abecede i prvih deset brojeva Božje emanacije i odgovaraju mnogostrukom očitovanju u Stvaranju, a slično je sa četiri slova Božjega imena. Zato bi se bez brojeva kozmos brzo vratio natrag u svoj početni kaos. U najmlađoj objavljenoj religiji, islamu, neke šiitske sekte jednako vjeruju da su 32 slova arabsko-iranske abecede u stvari Božje vlastitosti i da različiti zvukovi koji oni proizvode najuspješnije otkrivaju njegovu bit. Svejedno, s teologijskog stajališta će biti dopušteno zaključiti kako se Božje biće dođuše iskazuje u brojevima, ali je u krajnjoj crti Bog ipak veći od svih brojeva jer ima također i iznimno svojstvo da je jedini bez broja: *anarithmetos*.

PLURALISTIČKA SOCIOLOGIJA RELIGIJE

U trećem razdoblju svojega razvoja — koje obuhvaća sadašnje doba — sociologija religije nije otvorila mnogo novih pogleda, posebno je to izostalo u oblasti metodičkih pomagala. Računarska elektronska tehnologija je jamačno jako uznapredovala, ali su njezine mogućnosti na području religioznosti ostale približno iste. Jedan dio sociologa se nastavio baviti teorijskom kritikom religije, a drugi istraživačkim poslom na prikupljanju podataka. Tako su vjerno naslijeđeni već opisani trendovi razvoja iz prvih dvaju razdoblja. Razumljivo da je između tih sociologa religije došlo do neslaganja i razmimoilaženja. Empiristi predbacuju teoretičarima da se ne bave dovoljno istraživanjem, a teoretičari su uvjereni da empiristi ne poduzimaju sve da bi potkrijepili njihove teorije. Stoga značajan broj sociologijskih teorija ostaje nepotvrđen, dok se istodobno veliki dio empirijskog istraživanja pokazao nekorisnim za teorijsku obradu. Ipak, pojavio se stanoviti broj sociologa koji jednako marno obavljaju statistička istraživanja religioznosti u društvu i bave se teorijom o svetome, pokušavajući nadvladati rascjep između neprodnog empirizma i apstraktne teoretičnosti. Stvoreni je dakle tip »mješovitog« sociologa religije — što je jedina novost u trećem razdoblju — koji u sebi zbraja metodičke postupke obaju razdoblja. Po sebi je jasno da time nije udvostručena i njihova plodnost u znanosti.

Samo letimičan pogled na suvremenu sociologiju religije odmah otkriva njezine uzore i neskrivana povijesna izvorišta. Čak međusobno posve različita mišljenja o religiji kao što su ona H. Desrochea, Th. Luckmanna i J. M. Yungera izviru iz E. Durkheima; ona B. R. Wilsona i M. Gaucheta iz M. Webera; ona F. Houtarta i G. Guizzardija iz K. Marxa. Neki su pak sociolozi postupno potpadali pod različite utjecaje, pa, primjerice, P. I. Berger piše svoju knjigu *The Sacred Canopy* pod uplivom K. Marxa, drugu *A Rumor of Angels* pod uplivom moderne protestantske teologije, a treću *The Heretical Imperative* pod uplivom rumunjskog religioologa M. Eliadea. Zato se sve dvojbe i kritike iz prvoga razdoblja danas samo ponavljaju, premda s većom upućenošću i s manje strasti. Tlak je ideološki i isključivosti očit pao, a svjetovna se religioznost — poslije brodoloma staljinizma maoizma i kontrakulture — počela u znanosti primati s krajnjom zadržkom. Utopije nisu više na cijeni, a eros preobrazbe kao da se povukao. Otud povoljniji uvjeti za plodniju ocjenu i nepristrijni znanstveni sud o fenomenu religije. Treba u potvrdu toga pročitati samo dvije posljednje izvrsne knjige iz područja sociologije religije — onu M. Gaucheta i D. Hervieu — Léger — pa se uvjeriti u kojoj je mjeri nekadašnji ideološki napon popustio, premda ne potpuno i iščezao.

Našoj je domaćoj sociologiji religije dugotrajno i jedino nadahnuće bio marksizam, nažalost često onaj najniže kakvoće. Zato se teže oslobadala utega ideologije. U tom nepovoljnom okviru, religija je bila razmatrana kao nešto bolesno, nepoželjno, privremeno, opasno, natražno, osuđeno na odumiranje, i posvemašnji nestanak. Tako su prvi sociolozi u nas daleko više sličili na mrtvozornike religije nego na njezine istraživače. Djelomičan raskid s tom neznanstvenom tradicijom nastao je tek onda kad su sociolozi počeli na empirijski način ispitivati religioznost pučanstva, upotrebom odgovarajućih pozitivnih metoda i uobičajnih statističkih tehnika. Stoga je dotada bilo teško uopće i govoriti o nekoj sociologiji religije. Novi naraštaji sociologa utiru dakle put društvenoj znanosti o religiji tek kroz empirizam iz drugoga razdoblja razvoja spomenute discipline. Religija se sad počela shvaćati kao društvena činjenica koja se može i promatrati, a ne jedino pobijati. Tom je pozitivnom naguču najviše doprinijela okolnost što su naši prvi sociolozi bili nabraženi u struci, pa je njihov vidik — htjeli oni to priznati ili ne — ipak postao manje ideološki uvjetovan. Za sociologiju naime čim je neka pojava društveno postojeća, ona je odmah i društveno relevantna. Zbiljnost religije, njezina životnost, izdržljivost, sposobnost prilagodbe i druga obilježja, nagnali su sociologe da religiju uvažavaju i istražuju barem kao društvenu zbilju. A tako istraživati religiju znači ne samo reći ono što mi o religiji mislimo nego je i pustiti da ona o sebi sama izvorno progovori. Stoga je teško biti znanstveno usmjeren prema religiji, a istodobno ostati gluh za taj njezin osobiti sakralni »govor«, što pokazuje da su već u samom sociologijskom stajalištu postavljani uvjeti za nepristrijni pristup pojavi religije.

Ta se naša empirijska sociologija religije ubrzo susrela sa svim onim istim poteškoćama metodičke naravi — iako na nižoj razini — ko-

je smo prije opisali. Za opravdanje joj može služiti otežavajuća okolnost da su društvena istraživanja u nas tada općenito bila jako zapostavljena. Službena im ideologija nije bila osobito sklona i slabo su gledana u vladajućim krugovima. Stoga je sociologija religije u našim prostorima imala dugo razdoblje porodajnih napora i početnih uzleta, pa je zacijelo više od svih drugih grana sociologija zaostala za današnjim svjetskim znanstvenim standardima.

Osim opisanog pluralizma — teorijskog i empirijskog — u sociologiji religije se u njezinom trećem razdoblju razvoja pojavljuje još jedna odrednica: interdisciplinarnost. Razloga za taj iskorak treba tražiti u praktičnoj nemogućnosti sociologije da — kao poseban pristup i metoda — smisljeno dosegne i obuhvati svu složenost religijskog fenomena. Jer, potpuno je neizvodiv pokušaj da se samo iz razine društvenih znanosti pokuša reći sve o religiji. A upravo to hoće moderna sociologija religije koja sebe smatra najpozvanijom da izrekne konačni sud o svetome. Povijest religije sa svojim arhaizmima nikoga više ozbiljno ne zanima, filozofija se zavukla u teško razumljiv jezik apstrakcije, psihologija se pretežno bavi patološkim slučajevima religioznosti, dok je teologija zabludjela u antropologiju pa je njezin govor iz takva motrišta posve promašen. Na poprištu je ostala dakle samo sociologija koja na suvremen i priopćiv način najbolje artikulira problem religije svjetovnom čovjeku. Zbog njezina povlaštena položaja dolazi međutim u opasnu kušnju i na-

opaku težnju da pokuša riješiti svekoliko tajnu religije, što je unaprijed osuđeno na neuspjeh. Ako sve probleme o religiji sabijemo u samo jednu znanost, onda se ne trebamo čuditi što ta znanost postaje zapravo i jedina znanost o religiji.

Metodički gledano, sociologija može zaista malo znati o religiji, premda se baš o njoj najviše upire ustvrditi, što ne ide skupa. Stoga u naše doba sociologija religije stalno prekoračuje — nerijetko i protiv svoje volje — granice iskustvene posebnosti i zalijeće se u druge znanstvene oblasti, poništavajući sve njihove pristupe. Time međutim prestaje biti sociologijom religije i postaje nekom vrsti laičke teologije ili popularne filozofije, dostupne znanju i zanimanju današnje tehničke inteligencije. Otud bujanje interdisciplinarnosti, što je dakako više posljedica očitosti da se sa sociologijom ne može odveć daleko doprijeti u razumjevanju religije, nego želje za vraćanjem na ideološki redukcionizam iz prošloga stoljeća.

U tom smislu moguće je poslije svega zaključiti kako budućnost pripada vjerojatno samo onoj sociologiji religije koja uspije izbjeći trostruku opasnost: *da ne postane ideologijom, da se ne pretvori u idolatriju brojeva i da prestane prekoračivati vlastite granice.* Taj idealni zahtjev neće naravno biti lako ostvariti, ali u znanosti nije uvijek toliko važno doseći ciljeve koliko u dosljednosti hodati prema njima.

vertikala čovekove komunikativnosti

Jermonah ATANASIJE JEVTIĆ je profesor na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu. Predavač je na predmetu Patrologija. Doktorsku disertaciju »Crkvenoslavija Apostola Pavla« i »Hristos, početak i kraj« je objavio na grčkom jeziku a kod nas je objavio knjige: »Patrologija« (1984), »Od Kosova do Jadrana« (1987), »Traganje za Hristom« (1989), »Prolagomena za isihastičku gnoseologiju« (1989). Jedan je od autora knjige »Zadužbina Kosova« (1986).

Molio bih vas da ukažete na najvažnije teškoće prilikom definisanja religije i u tom svjetlu — koje su vrline a koji nedostaci definicije koja religiju određuje kao duhovnu vezu između Boga i čoveka?

— Još je stara mudrost znala da svako *definisanje* jeste istovremeno i *determinisanje* (svako određivanje je i ograničavanje), što prvenstveno važi za sve što je živo. Religija nesumnjivo spada u oblast žive realnosti koja je teško precizno određiva. To je prvo. Drugo, religija je isuviše širok pojam, tj. isuviše raznovrsna, pa kad se i da jedna definicija, odmah se postavlja pitanje: na koju se religiju misli. Ja, na primer, nisam »stručnjak za religiju«, i mogao bih da govorim pre svega o Hrišćanstvu, a naročito o Pravoslavlju. Ali, ipak, da ne izbegavam vaše pitanje, reći ću sledeće:

Religiju najčešće i najuopštenije definišu kao *odnos čoveka prema Svetom* (Čuveno je delo Rudolfa Oto-a »Das Hajligen«, nedavno prevedeno i kod nas u Sarajevu). Pritom, taj odnos podrazumeva i izvesno manifestovanje tog Svetog, kao i odgovor čovekov na tu manifestaciju, dakle svojevrsno iskustvo tog Svetog. U ovakvom određivanju religije otkrivaju se očigledno njene razne strane ili elementi: subjektivna strana — kao religiozno osećanje ili religioznost, i objektivna strana — kao kult odavan Božanstvu. Uz ovo dvoje treba dodati i pojavu religije u aktivnosti, u poretku uređenja života i ponašanja, što se zatim pojavljuje i u poretku društva, kulture, ideologije.

Ako ovako uopšteno definišemo religiju — kao odnos čoveka prema Svetome — preformulišemo, onda možemo reći da je religija »duhovna veza između Boga i čoveka«, pri čemu ova zadnja definicija ima izvesne prednosti, ali ima i svojih nedostataka. Prednost je u tome što umesto neodređenog, prilično apstraktnog pojma *Sveto*, ova definicija upotrebljava pojam *Boga* (koji je više personalan) i pritom Boga stavlja na prvo mesto (što bi moglo da ukazuje na primaran značaj Božijeg otkrivanja (javljanja) čoveku, kao što je to u Hrišćanstvu, pa tako religija nije samo stvar čoveka, nego je i Božje delo). Nedostatak ove definicije je u tome, bar što se Hrišćanstva tiče, što se ta veza karakteriše samo kao »duhovna«, a u autentičnoj hrišćanskoj religiji čovek učestvuje svim svojim bićem, dakle i *telom*, i pritom ne samo jedan čovek, pojedinačno (kako je to u nekim mističkim religijama), nego i ljudska zajednica, narod, čovečanstvo (kako je to u Hrišćanstvu).

Što se pak tiče Hrišćanstva, treba istaći da je ono »rekapitulacija« svih religija i istovremeno prevazilaženje svih religija. Hrišćanstvo je eshatološka forma religije. Jer, sve ostale religije su ipak pojava *ovoga* sveta, a sa ovaploćenjem Boga u Hristu javio se u *ovom* svetu *onaj* svet — Božanski. Zato je Hrišćanstvo više nego religija.

Dogmat o postojanju Boga je početni dogmat koji se, po mišljenju pravoslavnih dogmatičara, ne može u potpunosti logički shvatiti, objasniti i obrazložiti, stoga je nužno verovati da bi se razumelo. Kako biste vi objasnili prirodu vere koju je jeromonah Justin Popović svojevremeno definisao kao »moć kojom čovek dolazi do nepokolebljivog ubedenja da postoji Bog?«

— Da počnemo od ovog citata iz oca Justina Popovića (uzetog iz njegove *Dogmatike Pravoslavne Crkve*, Beograd, 1932, strana 70.). To je samo jedna od njegovih definicija vere (i pritom ne najpotpunija, i napisana u jednom školskom udžbeniku), a on ih ima mnogo više i mnogo boljih. Konkretno je Popović tu komentarisao poznate reči Apostola Pavla iz Poslanice Jevrejima 11,6, gde Pavle kaže da »onaj koji prilazi (pristupa) Bogu, treba da veruje da Bog postoji i da je On uzvratitelj (bukvalno: nagradodavac) onima koji Ga traže«. U navedenim rečima Apostolovim

razgovor sa atanasijem jevtićem

osnovna misao je: da čovekovo traženje Boga ne ostaje uzaludno (ili: traganje za Bogom se isplati, ali ne u utilitarističkom smislu, nego u smislu da ono ne ostaje bez odgovora za Božije strane). Religija, ili ver-nije Bibliji i Hrišćanstvu: *vera*, jeste uzajamni odnos Boga i čoveka (otac Justin Popović to veli, na istom mestu: *vera je »imanje Boga«, tj. imanje odnosa sa Bogom, svakako ne »unilateralnog«, nego »bilateralnog, uzajamno komunikativnog*).

Uzred, da navedem i još jedno mesto iz istog poglavlja Popovićeve *Dogmatike*: »Bogolikost čovekova je žarište bogočežnjivosti (= istinske religioznosti) čovekove. U tome je najdublji osnov vere u Boga i središte svega božanstvenog u čoveku, po rečima Hristovim: »Carstvo Božije je unutra u vama« (Luka 17,21). Ova »definicija« religioznosti očigledno je više antropološka i više hrišćanska, ali treba reći da ni ona ni izdaleka ne iscrpljuje hrišćansko shvatanje i doživljaj religije, čak ni samog Justina Popovića. Jer, otac Popović inače često insistira na veri kao *doživljaju*, jer je u Pravoslavlju vera neodvojiva od *života*, od živog iskustva. Zato on piše (u istoj knjizi): »Blagodatni život čovekov u Crkvi postaje izvor blagodatnog poznanja večnih istina dogmatskih«. Ove reči, ili tačnije ovakav stav ovog poznatog pravoslavnog teologa pokazuje kako treba shvatiti, bar kod njega, i onaj prvi stav koji ste naveli: »nužno je verovati da bi se razumelo«. Naime, postojanje Boga nije stvar koja zavisi od logičke dokazivosti ili »razumskog obrazloženja«, jer od toga ne zavise ni mnoge druge činjenice i stvarnosti našeg sveta i života. Ovo opet ne znači da je vera, pre svega hrišćanska, nešto protivrazumno i ne-logično. Popović je hteo prosto reći da hrišćanska vera i »dogmati« (tačnije rečeno: bogootkrivene *istine* i naše *iskustvo* o njima, često izraženo teološkim jezikom, dakle u pojmovima), ne zavise od toga da li mogu da izdrže »kritiku« »čistog razuma«, shvatanog najčešće onako kako ga je shvatao racionalizam iz doba Prosvetljenosti (koji, na primer, nije primenjiv ni na naučne teorije jednog Ajnštajna ili Hajzenberga).

Što se mene lično tiče, osnovni i početni *dogmat* = *istina* Hrišćanske vere je *Hristos*, Ovaploćeni o Očovečeni Bog — *Bogočovek*. To je, uostalom, i osnovno u daljim tomovima *Dogmatike* oca Justina Popovića (III tom je objavljen pred smrt).

Koje su osnovne premetno-metodološke razlike između nauke i religije?

— Ja ne bih olako ulazio u tu i takvu sintagmu »nauka i religija«, pogotovu ne u polarizaciju ta dva pojma ili oblasti ljudskog života. U tradiciji pravoslavnog hrišćanskog Istoka, počev od velikih teoloških škola na Istoku, naročito u Aleksandriji (velikom centru nauke, religije i filozofije u ranim vekovima Hrišćanstva), pa preko Vizantije i srednjevekovne Srbije, nije bilo sukoba između stvarne *nauke* i istinske *vere*. Nema sumnje da je u centru i nauke i religije *čovek*, a teško je ljudsko biće, sa svim njegovim dimenzijama, podeliti na »spratove«, niti na »bazu i nadgrađnju«. Danas je sve više u praksi tzv. *holistički* pristup čoveku, svetu, životu, sveukupnoj realnosti.

Čime objašnjavate činjenicu da je većina sporova unutar Crkve pre raskola iz 1054. imali za predmet dogmat o Trojičnosti, a naročito sporenja oko prirode Hristove ličnosti?

— Dobro ste zapazili da su glavni sporovi unutar Hrišćanske Crkve prvog milenijuma bili oko istine o shvatanju i doživljaju Boga kao Svete Trojice i o Ličnosti Hristovoj (mada niste precizno izrazili oba problema).

Naime, reč je o osnovnoj *novini* Hrišćanstva: da je Živi i Istiniti Bog — *Trojica*, to jest večna *zajednica* Triju Lica (Ipostasi = Ličnosti). Hriš-