

Grace DAVIE

SOCIOLOGIJA RELIGIJE¹

U sociologiji kao disciplini uobičajeno se radi o obrascima. Preciznije rečeno, i to joj je zajedničko s drugim društvenim znanostima, ona obuhvaća pitanja identifikacije i eksplikacije nestandardnih načina na koje pojedinci, zajednice i društva dovode u red svoje živote. Sociologija religije, dakle, ima za cilj da otkrije obrasce kako pojedinačnog tako i društvenog života povezanog s religijom u njenim različitim oblicima i stoga ona nije opterećena tvrdnjama o istini koje dolaze iz različitih religija.

Naznačiti da mnogobrojni i raznovrsni aspekti religijskog života formiraju određene obrasce ne znači implicirati da su oni prouzrokovani, bilo direktno ili indirektno, različitim varijablama za koje se čini da s njima koreliraju. Na primjer, u velikom djelu kršćanskog Zapada čini se da su žene religioznije nego muškarci što je očigledan i prožimajući primjer obrasca. Pitanje zašto je to tako, na više načina nas smješta u sferu objašnjavanja. Radi se o tome da se mora razmotriti ne samo pitanje zbog čega su žene religioznije nego muškarci, nego i to zbog čega je toliko dugo ova razlika bila ignorirana u sociološkoj literaturi.

U svjetlu ovih pitanja ovo poglavlje je organizovano na sljedeći način. Prvi dio bavi se evolucijom sociologije religije od doba njenih utemeljitelja: Karla Marxa, Maxa Webera, Emilea Durkheima. Veza između ranog razvoja sociologije i europskog društvenog konteksta iz koga je ista izrasla centralna je za ovu diskusiju. Isti čimbenik (ili radije njegovo odsustvo) opravdava bitno različit smjer koji je sociologija religije imala drugdje u svijetu.

Drugi dio podcrtava suprotstavljene putanje sociologije religije, iznad svega u Europi i Sjedinjenim Američkim Državama. Posebna pažnja je posvećena kompleksnim vezama koje postoje između različitih načina bivanja religioznim, zatim, različitih teorijskih perspektiva koje izrastaju s ciljem da objasne ono što se događa u tom pogledu, i različitih topika koje kao rezultat svega prethodnog dominiraju planom discipline.

Odabrani primjeri iz tema koje smo naveli bit će fokus trećeg dijela. Zapadni Europljani, na primjer, su značajno manje religijski aktivni

¹ Prevedeno iz: Grace Davie (2006) *Sociology of Religion*. U: *The Blackwell Companion to the Study of Religion* (ed. Robert A. Segal), str. 171-193.

nego suvremeni Amerikanci. Otuda je, među sociolozima u zapadnoj Europi, akcenat na sekularizaciji, dok je među onim u Americi akcenat na religijskoj aktivnosti. Generalizacija jednog ili drugog regiona u odnosu na ostatak svijeta ne može se pretpostavljati zdravo za gotovo.

Posljednji dio razmatra pitanja sociološke metode. Ovdje će biti podcrtana raznovrsnost metodoloških pristupa u okviru poddiscipline. Akcenat je na komplementarnoj prirodi posla koji treba da se obavi. Ovaj dio završava naputkom o srodnim disciplinama.

Utemeljitelji discipline

Počeci sociologije su ukorijenjeni u prirodu transformacije europskog društva. Nacije koje su se konstituirale na kontinentu su se svaka na svoj način ukrcavale u proces industrijalizacije. Mislitelji poput Marxa, Webera i Durkheima su odjednom postali učesnici i promatrači velikog preokreta. Sva trojica su zahtijevala ne samo da razumiju procese koji su se odvijali, nego i da utemelje disciplinu koja bi povećala njihovo razumijevanje. Pitanja koja su dominirala bila su: što se, zapravo, događalo; zašto se to što se događalo odvijalo baš na nekim mjestima, a na nekima ne; te koje su bile očekivane posljedice za različite skupine ljudi? Sva trojica mislitelja su zaključila da je religija bila centralna crta u objašnjavanju onoga što se događalo, zbog čega se baš to događalo i koje su bile posljedice toga što se zbivalo.

Karl Marx (1818 – '83) živio je generaciju prije Webera i Durkheima. Za marksističku perspektivu o religiji postoje dva ključna elementa. Jedan bi se mogao odrediti kao deskriptivni a drugi kao evaluirajući. Za Marxa religija se može objasniti kao ovisna varijabla: religija ovisi o ekonomiji. O religiji se ništa ne može shvatiti izvan ekonomskog poretka i sveze kapitalista i radnika u odnosu na sredstva za proizvodnju. Ali religija se, također, za Marxa shvata i kao demonizirajuća sila. Ona je, u ovom smislu, vrsta alijenacije, tj. vrsta društvene nakeze koja prikriva eksploatatorsku prirodu kapitalističkog društva ubjeđujući vjernike da su ove veze potpuno prirodne i stoga prihvatljive. Religija, dakle, maskira alijenaciju te se s njom sjedinjuje. Pravi uzroci društvene opasnosti se, dakle, ne mogu rješavati dok se religijski element u društvu u cijelosti ne ukloni. Sve ostalo može se smatrati odvlačenjem pozornosti.

Debatama oko Marxovog pristupa religiji mora se pristupiti s ve-

likim oprezom. Postalo je neizmjereno teško razdvojiti Marxovu vlastitu analizu religije od raznih škola koje su nastale pod uticajem marksizma sve do prizivanja "Marksizma" kao vrste političke ideologije. Ono što se treba shvatiti kao trajna tačka, a što potiče od samog Marxa, jeste da se religija ne može shvatiti izvan društvenog svijeta, a čiji je na koncu i sama dio. Ovaj uvid ostaje centralno mjesto za evoluciju sociologije religije. Treba je, također, distingvirati od pretjerano determinističkih interpretacija Marxa koje postuliraju ovisnost religije o ekonomskoj sili, izraženo mehanicističkim pojmovnikom, to znači da se različite forme religije mogu jednostavno "iščitati" iz različitih formi ekonomije.

Dodatni oprez je više političke prirode. Zaista, može se kazati da je jedna od funkcija religije ta da prikriva te stoga i perpetuira sasvim izvjesne ovozemaljske tegobe. Marx je bio u pravu kada je ovo poentirao. Ipak, Marx nigdje ne opravdava aktivno uništavanje religije koje su činili marksistički režimi koji su držali do toga da je jedini način da se otkrije prava priroda nepravde u društvu moguća samo ako se u njemu uništi religijski element. Primjerima obiluje doba prije no što se stropoštao komunizam, u Sovjetskom savezu. Tek odnedavno politika se počela zaokretati i u Kini. Sam Marx imao je dugoročniji pogled, tvrdeći da će s napretkom besklasnog društva religija, sama od sebe, u cijelosti da nestane. Jednostavno ona više neće biti nužna i stoga će u cijelosti izbljediti.

Neizbježna konfuzija izbija između Marxa, marksizma i marksističkih režima a što je imalo dubok efekt na recepciju Marxovih ideja u dvadesetom stoljeću. Cjelovit, iznenađan i nepredvidiv kolaps marksizma kao učinkovitog političkog uvjerenja 1989. godine može se smatrati samo zapetljanim uvodom u ono što će uslijediti kao znatno duža priča. Neobičajeni događaji koji su se zbili tijekom ovog *annus mirabilis* ne mogu devalvirati samu teoriju, ali nas mogu odvesti u pitanje može li marksizam ikada više postati politička doktrina sposobna za vlastiti život.

Na mnoge načine Weberovi (1864 – 1920) doprinosi sociologiji religije trebaju se sagledavati upravo u ovom svjetlu. Weber će radije opravdavati većinu onoga što je Marx sam sugerirao, prije nego što će, kako se to uobičajeno smatra, opovrgavati njegove stavove. Ono čemu je Weber oponirao, u ovom pogledu, bila je vulgarizacija koja je dolazila od strane poznijih Marxovih sljedbenika. Weber je akcentirao višezročnost društvenih fenomena u okviru čega je i religija bila upravo takav fenomen. Postavljajući stvari ovako Weber snažno argumentira protiv jednostranosti "refleksivnog materijalizma" u odnosu na koji je religija tek puka refleksija ekonomije. Ali slijed uzroka nije jednostavno preo-

krenut. Zapravo, izrastanje onoga što Weber naziva “izbornim afinite-tima” – uzajamna privlačnost ili afinitet između materijalnih i religijskih interesa – jeste u cijelosti kompatibilna s Marxovim vlastitim razumije-vanjem ideologije. Ali ipak, za Webera, procesi kojim se ovi afiniteti ostvaruju moraju se sagledavati od slučaja do slučaja te se ne smije pretpostaviti da su oni diljem svijeta uniformirani. Za Webera, a što je suprotno Marxovoj interpretaciji, ovaj afinitet može da se promatra dvosmjerno, dakle, ne samo od materijalnog prema religijskom, nego također i od religijskog prema materijalnom.

Weberovi uticaji proširili su se do svih kutova sociologije, te shodno tome i do sociologije religije. Njegovo pisanje o sekularizaciji, religijskim promjenama ili religijskim organizacijama (diferencija između crkve i sekte), pisanje o pozivu, religijskim ulogama, religijskom vodstvu, o teodiceji i soteriologiji nastavlja da provocira debatu i dan-danas. Mi ćemo za potrebe ovoga rada razmotriti samo prva dva problema: sekularizaciju i religijske promjene.

Centralna tačka za Weberovo razumijevanje religije jeste ubjeđenje da je religija nešto potpuno drugo, u cijelosti odvojeno od društva ili “svijeta”. Drugim riječima kazano, religija ima egzistenciju po sebi a ovakva egzistencija je pak vođena sadržajem sistema vjerovanja ili “etikom” koja nije svodiva na pojednostavljeno zrcaljenje konteksta u kome postoji. Ovo možemo izraziti u tri tačke. Prvo, veza između religije i svijeta je kontingentna i promjenjiva: kako određena religija stupa u interakciju sa svojim okruženjem varira od vremena i prostora. Drugo, ova veza mora se istražiti, te se ne može naprosto pretpostavljati. Treće, veza između religije i društva u modernom svijetu kontinuirano slabi. Ovo slabljenje, do tačke kada religija prestaje biti uticajna sila u društvu, stoji u srcu procesa koji je poznat kao “sekularizacija” a koji se javlja kao (prirodan)rezultat svijeta koji biva progresivno “raščaran”.

Iza ovakvih tvrdnji krije se pitanje definicije. Uprkos dobro poznatoj nevoljnosti Maxa Webera da nas opskrbi formalnom definicijom religije, jasno je da je, barem u praksi, operirao *supstantivnom* definicijom religije. Ono što je Webera zanimalo jeste to kako *sadržaj* određene religije, ili da budemo precizniji sadržaj religijske etike, utiče na pojedinačno i kolektivno ponašanje. Ovakva definicija podupire zaista impresivan poduhvat koji je Max Weber proveo u komparativnoj studiji velikih svjetskih vjerovanja i njihovog uticaja na svakodnevni život uobličениh u djelu *Sociologija religije* iz 1922 godine. Ako religijska uvjerenja utiču na ponašanje pojedinaca, tada slijedi zaključak da promjene u uvjerenjima ge-

neriraju promjene u ponašanju koje zauzvrat ima uticaj izvan sfere religijskog. Weberov najslavniji pokušaj može se pronaći u *Protestantskoj etici i duhu kapitalizma* (1904-05 / 1920), jednom od najčitanijih tekstova u svim sociološkim oblastima.

Za Webera veza između etike i konteksta te religije i svijeta mora se istraživati od slučaja do slučaja. Postoje kompleksne veze između setova religijskih uvjerenja i pojedinačnih društvenih slojeva koji postaju izvor ili nosilac vjerovanja u bilo kom društvu. Ne moraju svi biti uvjereni u sadržaj religijskog naučavanja upravo jer se uticaji ove etike osjete izvan religijske sfere. Centralni zadatak sociologa jeste identifikacija pojedinaca ili skupina pojedinaca koji u datom historijskom momentu bivaju instrumenti ovih procesa. Razrađivanje ovih veza, od čega su izborni afiniteti samo jedan primjer, može se smatrati krucijalnim zadatkom sociologije religije.

Emile Durkheim (1858 – 1917), koji je bio Weberov suvremenik, u istraživanje religije polazio je iz druge pozicije. Radeći na studiji o totemskim religijama među australijskim domorocima postao je uvjeren da religija vezuje članove društva. Durkheim, za razliku od Weberovog sustavnog pristupa, piše iz funkcionalne perspektive. Durkheimu zanima pitanje, šta religija čini u društvu? Što će se dogoditi kada tradicionalni oblici društva počnu da mutiraju takvom brzinom da tradicionalni obrasci religije počnu da se dovode do svojih granica. Kako će se funkcija religije upotpuniti? Ova je situacija s kojom je Durkheim bio suočen u Francuskoj na početku dvadesetog stoljeća. Durkheim je na ove izazove odgovorio na sljedeći način: religijskim aspektima društva treba dozvoliti da se razviju jednako kao i svi drugi aspekti društva kako bi se simboli solidarnosti adekvatni izrastajućem društvenom poretku, u ovom slučaju nastajućem industrijskom društvu, mogli pojaviti. Novi oblici društva, dakle, zahtijevaju nove oblike religije. Religija će, stoga, uvijek postojati zbog toga što obavlja nezamjenjivu funkciju u društvu. Egzaktna priroda religije će varirati od mjesta do mjesta, od perioda do perioda, sve dok se ne postigne adekvatno “uklapanje” između religije i dominirajućeg društvenog poretka.

U odnosu na sve rane sociologe, Durkheim je bio jedini koji je ponudio eksplicitnu definiciju religije. U ključnom djelu o religiji iz 1912 godine pod nazivom *Elementarne forme religijskog života* pronalazimo sljedeću definiciju: “Religija je čvrsto povezan sustav vjerovanja i običaja koji se odnose na svete, tj. izdvojene i zabranjene stvari, naime, sustav vjerovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuje u istu moralnu za-

jednicu zvanu crkva”², (Durkheim, 2008, 101.) Prvo, dakle, Durkheim razdvaja sveto, koje je izdvojeno, od profanog, koje se pronalazi posvuda. Religija je na ovom mjestu definirana *supstantivno*. Sveto, međutim, posjeduje *funkcionalni* kvalitet koji se ne može pripisati profanom. Ono, dakle, ima kapacitet da ujedini zajednicu u set vjerovanja i praksi koja su fokusirana na sveti objekt. Činjenica da se u religiji radi o djelovanju grupe, za Durkheima je od većeg sociološkog značaja nego sam objekt prema kome je obožavanje usmjereno. Beskompromisni “društveni” aspekti Durkheimove misli su istovremeno njena i prednost i nedostatak. Diferencijacija društvenog od psihološkog obezbjeđuje da se zajednica ne može reducirati na puke pojedince, kao što to na koncu biva slučaj s Weberovom sociologijom, nego se akcenat stavlja na društvo kao stvarnost *sui generis* a što nas, također, vodi ka riziku od redukcionizma ali nešto drugačijeg tipa. Ukoliko sve što smo rekli dovedemo do jednog prirodnog zaključka, onda bismo ga mogli izraziti na način da kažemo da religija postaje ništa više do simbolički izraz društvenog iskustva. Ovakav zaključak duboko je uznemirio Durkheimove suvremenike te je do danas ostao problematičan.

Evolucija sociologije religije je, dakle, nezamisliva bez poznavanja tekstova “utemeljitelja” discipline a čiju recepciju ne treba shvatati olako. Pitanje recepcije tekstova “utemeljitelja” uveliko ovisi o kompetentnim i raspoloživim prijevodima. Jean-Paul Willaime (1995) je, na primjer, pokazao da je dolazak weberovskog mišljenja u francusku sociologiju u ranim periodima nakon Drugog svjetskog rata, ponudio značajne alternative onima koji su nastojali da razumiju promjene u religijskom životu u Francuskoj ovoga doba. Weberovo djelo, ili određeni aspekti njegovog djela, u engleskom govornom području su bili dostupni gotovo generaciju ranije, i tu se misli najprije na *Protestantsku etiku i duh kapitalizma* u prijevodu iz 1930 godine. Treba, dakle, odrediti šta je kome bilo dostupno u razvoju sociološkog mišljenja.

Razvoj koji je uslijedio: stari i novi svijet

Trebalo je proći skoro pola stoljeća kako bi na scenu stupio drugi val aktivnosti u sociologiji religije. Ovaj val je, pak, za razliku od prvog,

² Citirano prema prevodu Aljoše Mimice: Emile Durkheim (2008) *Elementarni oblici religijskog života*. Naklada Jesenski i Turk. Zagreb.

nastupio iz nešto drugačijeg ugla: u odnosu na prvi val koji je krenuo iz zajednice društvenih znanstvenika, drugi val nastupio je iz crkve. Ipak, radilo se o aktivnostima koje su bile bitno drugačije na svakoj od strana Atlantika. U Sjedinjenim Američkim Državama, gdje su religijske institucije ostale relativno fluidne i gdje je religijska praksa nastavila da ide uzlaznom putanjom, sociolozi religije su u ranom 20. st. bili visoko motivirani društvenom ulogom religijske duhovnosti tj. koncepcijom koja je smatrala da bi crkve trebale biti aktivni učesnici u olakšavanju društvenih problema. Treba napomenuti da su se i druge, manje pozitivne teme, paralelno razvijale u Sjedinjenim Američkim Državama a što se očitovalo u činjenici da je religija postala visoko povezana s društvenom podjelom u okvirima američkog društva. H. Richard Neibuhrovi "Društveni izvori denominacionalizma" (1929) prikazuju ovaj trend.

Do 1950. principijelni fokus američke sociologije bio je orijentiran ka normativnom funkcionalizmu dominantnog američkog sociologa Talcota Parsonsa koji je, iznad svega, poentirao integrativnu ulogu religije. Religija, kao funkcionalni preduslov društva, mogla se smatrati centralnom za složene modele društvenih sistema i društvenog djelovanja na način kako ih je elaborirao Parsons. Parsons je, zapravo, sjedinjujući društvene sisteme s društvenim djelovanjem, nastojao pronaći zajedničku crtu između Durkheima i Webera. Funkcionalizam je, dakle, reflektirao svoju američku pozadinu. On je proistekao iz društvenog poretka koji se potpuno razlikovao od turbulencije i motivacije iz koje su stvarali utemeljitelji ili čak dugoročne konfrontacije između crkve i države u katoličkim nacijama Europe, a osobito Francuske. Period nakon Drugog svjetskog rata u Sjedinjenim Američkim Državama ogledao se u stalozemnom periodu industrijalizma u kome je konsenzus bio ne samo poželjan, nego i moguć. U to doba, pretpostavka da društveni poredak treba biti poduprt religijskim vrijednostima bila je široko rasprostranjena. Parsonsovi uticaji mogu se uočiti i u narednim generacijama znanstvenika od kojih su najznačajniji Amerikanac Robert Bellah i Nijemac Niklas Luhmann.

Ipak, optimizam nije potrajao, niti u Americi niti bilo gdje drugo. Kako se era pedesetih transformirala u daleko manje pouzdanu dekadu koja će uslijediti, tako se i unutar sociologije religije desio ponovni zao-kret, s tim da se ovoga puta radilo o orijentaciji prema društvenoj konstrukciji sistema značenja. Ključni teoretičari u okviru ove pozicije bili su Peter Berger i Thomas Luckmann (vidi Berger i Luckmann, 1992).³ I

³² Berger L. P, Luckmann, T. (1992): *Socijalna konstrukcija zbilje*. Naprijed, Zagreb.

Berger i Luckmann su zapravo izokrenuli Parsonsov model: društveni poredak postoji, ali način njegove konstrukcije vrši se “odozdo” prije nego “odozgo”. Ovo dolazi iz prirode borbi koju vode pojedinci, a (religija) tu ima za cilj da se život prožme smislom. Na ovaj način konstruirana, religija nudi vjernicima ključna značenja prema kojima treba da orijentiraju svoje postojanje, a ponajviše u situacijama ličnih ili društvenih kriza. Odavde i potiče Bergerovo (1967) shvatanje religije kao “svetog natkrivača” koji štiti pojedinca i društvo od egzistencije koja bi u suprotnom bila besmislena. Raspoloženje koje je preovladavalo kasnijih 1970-ih godina, a radi se o stanju koje je bilo duboko potreseno naftnom krizom te njenim uticajem na privredu, reflektiralo se i na potragu za značenjem. Tih sedamdesetih godina religija počinje da stiče visoki ugled i to ne samo u Sjedinjenim Američkim Državama, nego i diljem svijeta. Ova dvostruka mijena otjelovljuje se u religijski inspiriranoj Iranskoj revoluciji iz 1979 godine.

Bilo kako bilo, jedna stvar ostaje jasna: Amerikanci i dalje nastavljaju biti religiozni. Činjenica *koliko* su oni zaista religiozni ne može se jednostavno iskazati (vidi. Hadaway et al., 1998). Ovo se vidi i u činjenici da teza o pluralizmu koji nužno generira opadanje religije na način da u kontinuitetu vidimo erodiranje svetog natkrivača a zajedno s njim i zajedničkog sistema uvjerenja, postaje izrazito teško održiva. Argument za ovo je vrlo jednostavan: sekularizacija se, naprosto, nije dogodila. U ovom pogledu kao ključna tačka nam se javlja evolucija Bergeovog mišljenja. Šezdesetih godina prošlog stoljeća Berger se čvrsto zalagao za teoriju sekularizacije, u smislu tradicije koja je svoje korijene imala sve od Webera. U decenijama koje su uslijedile, a u svjetlu, s jedne strane, kontinuirane religijske aktivnosti većine Amerikanaca te, s druge strane, porasta zastupljenosti religije u skoro svim dijelovima svijeta, Berger je radikalno revidirao svoje stanovište. Prema njegovom mišljenju, sekularizacija se više ne može promatrati kao fenomen primjenjiv na cijeli svijet, nego kao teorija koja ima ograničen doseg i koja bi bila vrlo pogodna za europski slučaj.

U Sjedinjenim Američkim Državama pojavila se i alternativna teorija koja je pluralizam interpretirala u smislu uspona a ne nužnog opadanja religije. Radi se o teoriji koja je poznata kao teorija racionalnog izbora (TRI) čiji su najglasniji zagovarači bili američki sociolozi Rodney Stark i William Sims Bainbridge s važnim doprinosima Rogera Finkea i Larryja Iannaconea. Teorija racionalnog izbora je suštinski američka teorija i to u smislu da pretpostavlja prisustvo i poželjnost izbora. U ovom

konkretnom slučaju, dakako, radi se o izboru religije. Teorija racionalnog izbora polazi od pretpostavke da su pojedinci prirodno religiozni što po automatizmu aktivira njihov odnos i prema religijskim izborima, kao što uostalom biva slučaj i sa svim drugim životnim izborima, a čiji je krajnji cilj da se maksimalizira dobit i minimizira gubitak. Argumentirajući u ovim pojmovima, teorija racionalnog izbora preuzima elemente iz ekonomskog načina mišljenja te elemente teorije razmjene koja svoje uporište ima u psihologiji. Teorija funkcionira u terminima snabdijevanja radije nego u terminima zahtijevanja: religijska aktivnost će se povećati kada god postoji izobilje ponuda ili neka vrsta prodavnice religijskih izbora koje nude široki spektri religijskih “preduzeća”, ali isto tako će i nestati kada god je ponuda ograničena kao što je slučaj s kvazireligijskim monopolom zapadne Europe.

Polazišne tačke europskih sociologa religije su radikalno drugačije od polazišta njihovih američkih kolega. Europski sociolozi religije bili su daleko više opterećeni pitanjem opadanja uticaja religije nego pitanjima njenog porasta. Otuda i proističe osobita preokupacija europskih sociologa problemom sekularizacije. Također, u odnosu na ova pitanja, a nakon Drugog svjetskog rata, autori su imali različite polazišne tačke, za što su nam najbolji primjeri nazivi publiciranih djela u Francuskoj za vrijeme početnih godina rata. Najslavnija publikacija je, svakako, Henri Godinova i Yvan Danielova *La France, pays de mission* (1943) koja nam pokazuje raspoloženje koje je preovladavalo između rastuće grupe francuskih katolika koji su sve više bili zabrinuti oslabljenom pozicijom koju je Crkva počela da zauzima u francuskom društvu. Da bi se situacija mogla ispraviti, bile su suštinski važne ispravne informacije. Otuda dolazi i cijeli niz istraživanja, vođen pod Gabrielom Le Brasom, koji je imao za cilj da okarakterizira šta je tačno religija naroda ili, kao što će kasnije postati poznata, življena religija (*la religion vecue*).

Ispravne informacije uzele su maha koji je vodio prema dizanju određenih tenzija. U Francuskoj i drugdje su i dalje postojali oni koji su u svom radu bili motivirani pastoralnim pitanjima. Drugi su, pak, osjetili da je znanje vrijednost za sebe te su zamjerali veze koje su bile orijentirane ka katoličkoj Crkvi. U međuvremenu je stasalo nezavisno odjeljenje unutar *Centre National de la Resherche Scientifique*, pri čemu se radilo o grupi *sociologa religija* (the Grupe de Sociologie des Religions). Promjena u nazivu discipline bila je od izuzetnog značaja. Radilo se o transformaciji “religijske sociologije” u “sociologiju religija”, dakle, radilo se o množini. Ipak, uz svu silnu promjenu zadržalo se i nešto kontinuiteta.

Početni entuzijizam za mapiranje koji pronalazimo kod Fernanda Boularda i Gabriela Le Brasa u izučavanju katolicizma na selima te njegovu kontinuitet kroz rad Fernanda Boularda i Jeana Remyja u izučavanju urbane Francuske, kulminira u djelu Francois-Andre Ismaberta te Jean-Paul Terrenoiresa *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* iz 1980 godine. Ovdje se mogu pronaći duinska objašnjenja za značajnu razliku koja je nastala u regiji.

Jean-Paul Willaime (1995, pp. 37-57) i Daniele Hervieu-Leger i Willaime (2001) do detalja objašnjavaju ovu primarno francusku, tačnije rečeno, frankofonu priču: priču o nastajanju adekvatne i pažljivo odabrane dokumentacije koja je bila motivirana primarno pastoralnim pitanjima, zatim uspostavi *Groupe de Sociologie des Religions* u Parizu 1954 godine, potom priču o postepenom proširivanju predmeta istraživanja izvan katolicizma, razvoju posebne sociologije protestantizma, metodološkim problemima s kojima se disciplina susretala na putu svoga razvoja te, konačno, pričom o izrastanju međunarodne organizacije uključujući i pitanje o “dekonfesionalizaciji” sociologije religije. Ono što podcrtava ovu historiju jeste evolucija koja se zbila od *Conference internationale de sociologie religieuse* osnovane u belgijskom gradu Luevenu 1948 godine, preko *Conference internationale de sociologie des religions* organizirane 1981 godine, do sadašnje *Societe internationale de sociologies des religions* koja datira od 1989 godine. Ovo nam pokazuje da se desio zaokret zajednice koja se primarno bavila motivima religioznosti u zajednicu koja se motivira pitanjima društvene znanosti. Sve ovo je, dakako, priča koja je izrasla, te je samo i mogla izrasti iz osobitog intelektualnog konteksta: konteksta katoličke Europe. Upravo je kontekst taj koji je orijentirao preokupaciju europskih sociologa religije a što se ujedno može smatrati i razlogom zbog koga su istraživači ovog fenomena u drugim dijelovima svijeta imali nešto drugačiji pristup.

Britanski slučaj se, pak, oblikuje kao interesantan hibrid u okviru ove bifurkacije između francuskog i američkog načina promišljanja o religiji. Britanski sociolozi religije znatno su, u smislu literature, vukli ka engleskom govornom području njihovih kolega Amerikanaca, ali su djelovali u osobitom europskom kontekstu kojeg karakterizira smanjen nivo religijske aktivnosti. Na više načina britansko lice bilo je, u ovom smislu, dvosmjerno orijentirano. Britanskim sociolozima, za razliku od većine kolega na kontinentu, se dopadala američka ideja o pluralizmu. Otuda i proističe dugoročna preokupacija sociologa religije u Britaniji problemom novih religijskih pokreta koji su se istraživali daleko više nego popularna

religija. Ipak, parametri religijske aktivnosti u Ujedinjenom Kraljevstvu bitno su drugačiji nego oni u Sjedinjenim Američkim Državama i u tom pogledu rad američkih kolega bio je manje koristan. Američke teorije koje su bile razvijane s ciljem da se objasni relativno visoka stopa religijske aktivnosti nisu se mogle primijeniti na model Ujedinjenog Kraljevstva, gdje je kao norma služilo čisto nominalno članstvo religijske zajednici.

Ipak, većina, ako ne i svi, i američki i britanski učenjaci, dijelili su jednu kukavnu karakteristiku: nemogućnost pristupa sociološkoj literaturi na bilo kom jeziku izuzev njihovom matičnom. Otuda i potiče njihova ovisnost jednih o drugima. Većina kontinentalnih učenjaka mogla je i bolje, a sve ovo je vodilo značajnom disbalansu u sociološkom pisanju. Većina kontinentalnih sociologa u svojim radovima se referirala na literaturu na engleskom jeziku, dok su obratni slučajevi bili prava rijetkost i to bi bilo tako sve dok se ne bi pojavili prijevodi.

Postoji, međutim, jedna tema koja ujedinjuje britanske i kontinentalne istraživače sociologije religije, koja ih bitno razlikuje od njihovih američkih kolega: radi se o opadanju religije ili procesu sekularizacije. Govoreći striktno, "sekularizacija" ne podrazumijeva nestanak religije. Ona, dakle, najprije podrazumijeva gubitak društvenog značaja religije (Wilson, 1982; Bruce, 2002). Nitko ne može osporiti da je u zapadnoj Europi indikativno opadanje religijske aktivnosti. Ovaj trend je posebno uočljiv među protestantskim nacijama sjeverne Europe te se ujedno radi i o obrascu koji počinje da se ponavlja i u katoličkim zemljama na jugu, iako se takav stav ne može generalizovati. Ovaj opadajući trend nije, ipak, cijela priča. Druge dvije značajke se pojavljuju kao krucijalne za ovaj proces. Prvo, postoji kontinuirana rezonancija historijskih tradicija Europe u latentnim radije nego u aktivnim oblicima. Veliki broj Europljana, na primjer, nastavlja svoje članstvo u dominirajućim crkvama, iako se rijetko kada radi o praktičnim vjernicima. Relativno mali broj ljudi nema nikakav kontakt sa svojim crkvama. Drugo, u Europi postoji porast religijske raznolikosti koja je donesena dolaskom drugih populacija, kršćanskih i nekršćanskih, iz drugih dijelova svijeta najprije iz ekonomskih razloga. Ukratko rečeno, postoji nekoliko važnih kvalifikacija koje treba da se unesu u teoriju sekularizacije, čak i u Europi.

Ono što je čak i više važno, dakle, jeste potreba da se izbjegne utisak da sekularizacija nudi "opću teoriju" religije u modernom svijetu. Iskustvo europskih crkvi je jedinstveno (vidi Berger, 1999; Davie, 2002). U zapadnoj Europi, industrijalizacija, koja je gotovo uvijek povezana s

urbanizacijom, imala je ozbiljne posljedice po tradicionalne crkve zbog osobitih europskih religijskih historija. Europski religijski život je dugo bio povezan ne samo s političkom moći, nego i s primjenom i legitimacijom ove moći na lokalnom nivou te, ne i najmanje važno, i na nivou župe. Europska religija je ukorijenjena u mjesne prilike. U okviru ove činjenice leži i snaga i slabost europske religije. Religija još uvijek može evocirati moćne instinkte, koji se jasno daju ilustrirati u mjesnim slavljinama i svetkovinama. Primjeri kojih se brzo možemo dosjetiti u ovom pogledu mogu se pronaći u Španiji. Suprotno ovome, župske jedinice su bile duboko uznemirene u vrijeme industrijske revolucije – bio je to šok od koga se dominirajuće religije Europe do danas nisu još uvijek oporavile.

Teoretičari sekularizacije su imali pravo kada su ukazali na ovu kritičnu disjunkciju u evoluciji religijskog života u Europi. Ipak, prebrzo su došli do pogrešnog zaključka: da religija i moderni, primarno urbani život, nisu kompatibilni. Sekularizacija se nije dogodila u SAD-u gdje je pluralizam, čini se, stimulirao prije nego zadržavao religijsku aktivnost i to ne samo u gradovima. Također, sekularizacija se nije dogodila samo u svijetu u razvoju – a o ovome raspravljamo u idućem odjeljku.

Nekoliko primjera

Primjeri koji će uslijediti su daleko od iscrpnih. Oni su odabrani jednostavno kako bi poslužili kao ilustracija za ono čega smo se latili. Jedna dalja tema konstantno okupira dileme *unutar* sociologije religije te njene uticaje na plan koji je izrastao. Diskusija o odnosu dominirajućih i marginalnih religija se nužno suočava s ovim pitanjem.

Mainstream i marginalnost

Od silnog materijala objavljenog u sociologiji religije jedna stvar odmah nam upada u oči: distribucija literature u ovom polju nije ograničena veličinom (religijskih) jedinica koje su uključene a što je primjetno osobito među Europljanima. Naprotiv, posrijedi je obrnut slučaj. U Ujedinjenom Kraljevstvu, na primjer, vrlo značajna pažnja je usmjerena ka religijskim manjinama, osobito ka novim religijskim pokretima, te su se njima bavili renomirani sociolozi poput Eileen Barkera, James Backforda,

Roy Wallisa i Bryana Wilsona. Njihov rad datira od kasnih šezdesetih i sedamdesetih godina te predstavlja pokušaj razumijevanja fragmentacije religijskog vjerovanja koja se pojavila kao jedan od rezultata revolucije šezdesetih godina. Veliki broj njihovih studija postali su klasici, na primjer, Beckfordova studija o Jehovinim svjedocima (1975) i Barkerova studija o Crkvi Ujedinjenja (1984). Žanr je nastavljen kroz rastući broj studenata istraživača.

Nekih dvadeset godina kasnije pažnju je privukla nešto drugačija vrsta "alternativne" religije: New Age, kao suprotnost novim religijskim pokretima. Dvije vrste religija su se, zapravo, preklapale: neki novi religijski pokreti manifestirali su tendencije New Agea, ali su polja njihovog djelovanja bila različita. Studije novih religijskih pokreta neizbježno su reflektirale organizacijska pitanja koja su proisticala iz ovih grupa. Ovo je uključivalo interna pitanja o religijskom vodstvu te eksterna pitanja o vezi između novih religijskih pokreta ka širem društvenom kontekstu. New Age se kontrastno ovome preciznije može opisati kao kolekcija usmjerena ka ekološkim pitanjima, alternativnim zdravstvenim terapijama i tehnikama i treninzima o upravljanju, koje kao cjelina konstituiraju pokret. Paul Heelas (1996) ponudio je perceptivni pregled ovih ponešto amorfnih ideja. Za Heelasa New Age je produžetak modernosti u religijsku domenu te reakcija na sve više materijalističke aspekte modernog življenja. Pokret zadržava jak akcenat na konceptu sopstva i konceptu "holizma" pri čemu se misli na neraskidivost između uma, tijela i duha u pojedincu te između stvoritelja i onih koji bivaju stvoreni u kozmosu.

Ovakva koncentriranost sociološke pažnje, osobito u Ujedinjenom Kraljevstvu, na ovakve grupe imala je i pozitivne i negativne posljedice. Kao pozitivna strana može se izdvojiti enormno veliki broj podataka koji je obezbijedila disciplina iz čega su se mogla postaviti ključna pitanja za demokratiju kao npr. pitanja o vezi između pluralizma i tolerancije. Novi religijski pokreti su postali osobito visoko osjetljivi indikatori jednog općenitijeg stava: koje religijske grupe je moderno društvo spremno tolerirati a koje ne?

Kao negativne posljedice su se mogle izdvojiti *nedostatnosti* u sociološkoj pažnji koja bi bila usmjerena ka dominirajućim religijama. Ovaj problem bio je izoliran u pretpostavku o sekularizaciji koja je, osobito u Europi, bila uzimana kao dominantna paradigma. Jedna tendencija ljutila je drugu i obratno, a pitanje koje je izviralalo bilo je: zašto izučavati nešto za što se smatra da je u terminalnom opadanju, pogotovo ako se najzanimljivije stvari zbivaju na marginama? Ipak, alternativno formuliranje

ovog pitanja može nas odvesti ka interesantnijim ishodima. Radi se o sljedećem. Da li novi religijski pokreti predstavljaju izazov sekularizaciji na način da privlače disproporcionalan broj sljedbenika koji dolaze iz srca modernosti, da kažemo samu tehničku elitu, ili su oni po samoj svojoj prirodi dokaz marginalizacije religije od centara modernih ili modernizirajućih društava? Mišljenja se o ovim pitanjima razlikuju.

Ipak, jedna stvar ostaje jasna: odgovor na sva ova pitanja varira od mjesta do mjesta. Ono što je zapravo proisteklo jeste interakcija između posebnih novih religijskih pokreta i društava čiji su oni dio. Novi religijski pokreti ne mogu se shvatiti kao da prosto posjeduju neku multinacionalnu prirodu iz čega bi proisteklo to da oni svoje korijene mogu naprosto pustiti bilo gdje. Radije treba kazati da oni vrlo pažljivo biraju lokalitete na kojima će se pojaviti te, prema tome, i adaptirati. Neka društva, štoviše, su naprosto gostoljubivija od drugih društava. U posljednjim dekadama jedno pitanje je vrlo značajno dominiralo literaturom: upadljivi pad tolerancije prema novim religijskim pokretima u Francuskoj, u odnosu na koji bi se mogao porediti ostatak zapadnih europskih zemalja. Moglo bi se postaviti pitanje, zbog čega je ovo tako ako uzmemo u obzir evidentne demokratske ideale francuske nacije?

Odgovori na ova pitanja primjer su jačine sociološke analize. Ne radi se tu toliko o vjerovanjima i praksama novih religijskih pokreta ili "sektama", s obzirom na to da su isti pod tim imenom poznati u Francuskoj, nego se uzrok problema treba tražiti u nesposobnosti francuskog sistema da se akomodira religijskim grupama koje se ne uklapaju u postojeće kategorije (vidi Hrevieu-Leger 2001). Dvije opozitne sile dominiraju religijskim poljem u Francuskoj: Katolička Crkva i sekularna država. Sekularna država određena je osobito francuskim poimanjem *laïcité* što je pojam koji denotira odsustvo religije iz javnog prostora, osobito iz države i javnih školskih sistema. *Laïcité*, dakle, postaje alternativni izvor kolektivnog identiteta francuskog naroda. Upravo je ovaj identitet tražio Durkheim kako bi u svojim istraživanjima promicao oblik "religije" prilagođen modernoj industrijskoj privredi.

U poznim dekadama dvadesetog stoljeća postalo je potpuno jasno da niti jedna strana od ova dva suprotstavljena sistema nije mogla izaći na kraj s fragmentiranom prirodom religije koja je sve više bila dio modernog društva nezaobilazno uključujući sada u to i samo europsko društvo. Situacija je otišla ka negativnim, neki bi rekli represivnim stavovima prema izvjesnim religijskim manjinama. Takve vrste isključujućih i šikanirajućih stavova vlasti uključivale su većinu novih religijskih pokreta.

Takve grupe drugdje u Europi provocirale su nešto manju neprijateljsku tenziju, izuzev možda u odnosu na Scijentologiju. Ono što je interesantno jeste to da europske države pod bivšom komunističkom dominacijom sada pokazuju slične tendencije kao francusko društvo te to čine i iz sličnih razloga. Manjinske grupe ne uklapaju se jednostavno u kategorije koje je definirala historija a to se posebno odnosi na pravoslavlje u zemljama istočne Europe.

Pažnja orijentirana ka kontekstu ima i šire pozitivne ishode. Sociolozi su ponovno postali svjesni kontinuirane važnosti mainstream religija, čak i za europski slučaj. Historijske crkve možda su bile manje nego ranije, ali su još uvijek privlačile znatan broj ljudi koji je bio daleko veći od njihovih sekularnih ekvivalenata. Gubitak članstva kako u trgovačkim savezima tako i u političkim partijama treba se sagledavati kao paralelan trend koji su donijeli isti razlozi koji su doveli i do opadanja uticaja religija: promjenjiva priroda društva – zaokret koji je imao ozbiljne implikacije za bilo koju grupu koja je ovisila o revnosnoj i regularnoj posjećenosti. U okviru ove tranzicijske situacije i sama sam obratila pažnju na trajno naslijeđe europskih kršćanskih crkvi. Europljani, dakle, nastoje da manifestiraju neku vrstu religijskog uvjerenja čak i ako učestalo ne odlaze u crkve (vidi Davie 1994). Među europskom populacijom su, najvećim dijelom, crkve nastavile da postoje te da vrše tzv. “zastupničku” funkciju, tj. da manjina aktivnih vjernika operira u ime većine koja s njima suosjeća, ali ne želi da prakticira religiju (vidi Davie 2000). Martin Percy (2001) izrazito je podržao ovaj zaključak.

Druga stvar koju je vrlo bitno podcrtati leži u činjenici o povećanoj pažnji koja se pridaje sve većem broju nekršćanskih vjerskih zajednica u Europi. Ova topika, nedvojbeno rad usmjerava ka novim religijskim pokretima posebno akcentirajući pitanje religijske tolerancije, ali u isto vrijeme postavljajući i neka šira pitanja. Za razliku od novih religijskih pokreta, ove religije jedva da se mogu smatrati fragmentacijom postojećih religija. Rastući broj drugih vjerovanja reflektira jednu cjelovito drugačiju vrstu religijskog pluralizma nastalog zbog ekonomskih razloga, tj. zbog imigracije koja se odnosi na traženje posla u Europi. Dolazak i prisustvo, iznad svega prilično velikog broja muslimana, zahtijevao je sociološku pažnju. Pažljivo dokumentiranje dolazećih grupa je važan dio ovog posla kao i, ništa manje bitna, njihova evolucija kroz nekoliko novih generacija. Čak bi se moglo reći da je od većeg značaja interakcija islama i društva domaćina zapadne Europe gdje je evidentan te sve više i više vidljiviji kapacitet rastućih muslimanskih zajednica da preinače neka od osnovnih

razumijevanja europskog života. Na primjer, sama činjenica da je islam naprosto tu izaziva europske tendencije o protjerivanju religije i religijskih pitanja iz privatne sfere.

Prisustvo historijskih depozita te rad na drugim vjerskim zajednicama jasno su potkopali, barem neke aspekte, sekularizacijske teze. Ipak, sama "teorija" ostaje jaka i nastavlja da dominira kao značajan aspekt sociološkog dnevnog reda (vidi Brown 2001; Bruce 1996, 2002). Ono što je još važnije jeste da sekularizacija, štoviše mogli bismo reći sekularizam, nastavlja da konstituira trajan i "popularan" pogled na svijet u europskom kontekstu. Sekularizam se može gledati, na primjer, u medijskim prikazima religije. Ovo je namjera koju je, do neke mjere, razvijao Martin Percy (2001) britanski učenjak profesionalno obučen i u teologiji i u sociologiji. Jedan od ciljeva koje je Percy nastojao ponovno otkriti jeste mjesto ne samo religije, nego i teologije u javnoj debati. Sa znatnom robusnošću on se žestoko suprotstavlja pretpostavkama još uvijek dominirajuće sekularne elite.

Situacija u SAD-u je, moglo bi se reći, u isto vrijeme i slična i različita. U jednu ruku sekularne elite i u Europi i u SAD-u imaju mnogo toga zajedničkog. Peter Berger (1999) bilježi prisustvo globalne elite koja je u stanju da se lako kreće od države do države, fakultetskog kluba do fakultetskog kluba, sigurno začahurena zbiljom svakodnevnog života. U drugu ruku, veći nivo religioznosti u SAD-u potiče veliku pažnju ka dominirajućim sociološkim studijama religije. Majstorski rad Nancy Ammerman *Congregation and Community* (1997) primjer je pristupa koji nastoji da poveže izokrenutu prirodu religijskih kongregacija s konstantno evoluirajućim zajednicama u okviru kojih se iste i javljaju. Njen nas rad, također, opskrbljuje svjedodžbama o prirodi religije u modernom SAD-u. Čak i ako pogledamo njenu tabelu sadržaja vidjet ćemo demonstraciju perzistencije, relokacije te inovacije i kombinacije koja bi se teško uskladila u Europi. U Americi postoji, u izrazito velikom broju slučajeva, drugim riječima kazano, veće kretanje nego što je to u Starom svijetu. Ova raznovrsnost podstiče nas na istraživanje.

Ukratko rečeno, zadatak sociologije religije jeste da dokumentira i objasni razlike između Starog i Novog svijeta, Ovo pitanje se intenzivira i razvija u odnosu na znanstvene zahtjeve o razumijevanju svijeta u razvoju, što se na koncu i vidi u ispostavljanju potpuno novog seta pitanja.

Pentakostalizam

Neki slučajevi koji mogu poslužiti za primjer su rapidan rast pentakostalizma diljem razvijenog svijeta, prisustvo katoličanstva kao *globalne* religije (većina katolika danas živi u Latinskoj Americi) te povećana vidljivost drugih svjetskih religija pored kršćanstva. Zbiljska globalna priroda katolicizma je bila izrazito evidentna u aprilu 2005 godine kada je svijet informiran o smrti pape Ivana Pavla II te kada je izabran njegov nasljednik Benedikt XVI. Kako je bilo moguće računati na evidentnu popularnost pokojnog pape čije je učenje bilo oštro kritično prema zapadnom relativizmu? Kako u 21. st. katolička crkva može pronaći načine da “barata” vlastitim vrlo različitim faktorima koji je konstituiraju? Bilo je jasno da okreti u religijskoj demografiji imaju dalekosežne posljedice kako za teologiju tako i za načine organiziranja.

Tačno ili pogrešno, veliki broj studija o drugim religijama, posebno o islamu, subsumiran je pod rubriku “fundamentalizam”, koji je kao pojam važan ali dosta problematičan. Ovo se osobito odnosi na popularnu upotrebu pojma, posebno nakon 9/11, kada fundamentalizam zadobiva pežorativno značenje.

Kao posljedicu ovoga čak su i znanstvenici koji se bave religijom obraćali preveliku pažnju na konzervativne religijske oblike u modernom svijetu poentirajući njihovu negativnu stranu. Fundamentalizam se promatrao kao sredstvo otpora usmjereno ka navodno sekularnoj modernosti. Značajno manja znanstvena pažnja se obraćala prema drugim religijama, kako kršćanskim tako i ostalim, koje ne samo da su vjernicima dozvolile da zauzmu cjelovitu ulogu u suvremenom društvu, nego su im čak omogućile da povećaju svoje kapacitete u izgradnji suvremenog svijeta.

Otuda se u ovom poglavlju koncentriramo na pentakostalizam za koji se općenito smatra da je najbrža rastuća vrsta kršćanstva. Uprkos konzervativnoj prirodi njegovog učenja, pentakostalizam se razlikuje od fundamentalizma a osobito od organskih i etatičkih verzija fundamentalizma (vidi D. Martin 2002). Nasuprot fundamentalizmu, pentakostalizam gleda ka gore, radije nego ka dole, te ka vani prije nego unutra. Povrh svega on osnažuje pojedinca kroz “darove Božije” omogućavajući ne samo preživljavanje, nego i uspjeh u teškim ekonomskim okolnostima. On je po svojoj prirodi neovisan te sklon ohrabrivanju produžavanja volontarizma i kompetitivnog pluralizma. Da citiramo Davida Martina: “U dijelovima svijeta gdje je pentakostalizam u najvećoj ekspanziji, posebno u Latinskoj Americi i Africi, svako produžavanje pluralističkog volutar-

izma je nedvojbeno manifestacija modernosti” (D.Martin 2002, 1).

Rast pentakostalizma je počeo u Latinskoj Americi šezdesetih godina kada je, ironično, sekularizacijska teza na Zapadu bila najviše popularna. Pentakostalizam je penetrirao u neke dijelove Latinske Amerike viiše nego u druge što je obrazac koji ponovno demonstrira kompleksnu interakciju između inovacije u religiji te konteksta u kojem se inovacija odvija. U narednim dekadama pentakostalizam se proširio na velike dijelove engleskog govornog područja u Africi te pacifičkog prstena, posebno na Filipine te Južnu Koreju i Kinu. Obratno, pentakostalizam u nešto inovativnijoj formi učinio je sasvim mali progres u razvijenom svijetu, a u Europu gotovo da i nije dospio. Zašto se Europa pokazala kao neuobičajeno neprijateljska teritorija uzima se kao važno sociološko pitanje na koje još uvijek treba dati odgovor. Veza s Amerikom nešto je kompleksnija, pogotovo uzimajući u obzir postojeću evangelističku prisutnost (vidi D. Martin, 2002, pp. 33-42).

Prva činjenica koju je važno shvatiti jeste ona koju su pioniri u disciplini susreli u pokušajima kako bi njihov rad uopće bio prihvaćen a koja podrazumijeva diskusiju na nekoliko nivoa (vidi D. Martin, 1990). Prva reakcija na ozbiljno izučavanje pentakostalizma bila je negirati da se uopće nešto ozbiljno i događa (vidi D. Martin, 1990). Kako je moglo, uzimajući u obzir dominantnu paradigmu da modernizacija znači sekularizaciju, doći do eksponencijalnog rasta oblika religije s istaknutim emocionalističkim elementom? Postepeno je došlo do okreta iz koga je postalo jasno da se fenomen više ne može negirati. Inicijalno objašnjenje bilo je da američki misionari, svjesno ili nesvjesno, djeluju kao akteri američkog imperijalizma ubjeđujući značajne dijelove populacije u Latinskoj Americi da prihvate američke oblike religije. Američki imperijalizam pokazao se kao atraktivno rješenje osobito za one koji su imali poteškoće s prihvatanjem činjenice o rastućem broju marginalizovanih naroda koji se opredjeljuju za pentakostalizam radije nego za liberalnu teologiju koja je bila favorizirana opcija europskih intelektualaca. Ipak, podaci nisu uspjeli podržati teoriju. Dokazi su otkrili da su se pentakostalne crkve u Latinskoj Americi bile udomaćile te da su rasle uprkos misionarskom uticaju.

Kako onda opravdati rastući broj ljudi diljem suvremenog svijeta koje pentakostalizam privlači? Postoji li bilo šta u sociološkom repertoaru čime bi se objasnio ovaj fenomen? Ako sociologija religije želi zadržati svoj kredibilitet, ona mora moći objasniti ono što manifestno već *jeste*, a ne što bi teorijski trebalo biti.

Steve Bruce (1996) razmatra latinoamerički pentakostalizam u okvirima sekularizacijske teze kojoj u cijelosti ostaje dosljedan. On argumentira da su uslovi u Latinskoj Americi i drugdje slični onima u Europi nekih dvije stotine godina ranije: neukorijenjenost populacije u svjetlu neuobičajeno rapidnih ekonomskih promjena, uključujući dramatičnu seobu populacije iz ruralnih područja u mega gradove. Prema Bruceu, pentakostalizam je oblik religije koji pruža opskrbu – ekonomsku, socijalnu i duhovnu, kao što je to činio metodizam u ranim godinama industrijske revolucije u Britaniji. Za Brucea, sekularizacijska teza ostaje netaknuta. Ona bi bila ugrožena samo kada bi značajan broj ranije sekularne populacije izvršio povratak ka religiji što, prema Bruceu, nije slučaj u Latinskoj Americi.

Neporecivo postoje historijske paralele između metodizma i pentakostalizma. Problematičniji su pokušaji da se sekularizacijska teza primijeni na latinoamerički pentakostalizam. Teorija koja postulira nužnu vezu između modernizacije i sekularizacije ugrožavala je sociološka istraživanja u ovom djelu svijeta: zbog čega bi u suprotnom fenomen pentakostalizma tako dugo bio osporavan. Odgovor leži u moći teorijske paradigme. Radi se o prilično jednostavnoj činjenici da zapadni sociolozi nisu uviđali ono što je teorija branila. Tek postepeno je cjelovita važnost podataka počela da zahtijeva reviziju i to ne samo sekularizacijske teze, nego i svih istraživačkih planova koji su uslijedili.

Toliko o pristupu istaknutih Europljana ovom pitanju. Može li američka teorija racionalnog izbora (TRI) uraditi nešto bolji posao? Teorija racionalnog izbora u Latinsku Ameriku stigla je nešto poznije iako su postojale neke inovativne upotrebe teorije Anthony Gilla (1998) koje su demonstrirale potencijal same teorije kao i potrebu da se u istraživački obzir uzme i rastuća prisutnost pentakostalizma u ovom dijelu svijeta. Gill traga za objašnjenjima u suprotstavljenim pozicijama Katoličke Crkve o socijalnim pitanjima, a u kontekstu u kome ona funkcioniraju ne samo u okviru teološkog korpusa pojmova. Ipak, njegova analiza nije neprijateljski nastrojena ka teologiji. U njegovom slučaju više se radi o objašnjavanju činjenice zašto je politika Katoličke Crkve varirala od države do države, da budemo potpuno precizni, od Čilea do Argentine. Ekstendiranje pentakostalizma kao alternativne mogućnosti za siromašnije ljude treba se uzeti kao značajan faktor u ovoj analizi. U Čileu gdje su prisutni kako evangelistički tako i socijalni pokreti, Katolička Crkva bila je vrlo kritična prema Pinochetovom režimu. U susjednoj Argentini tradicionalna akomodacija između Crkve i države nastavila se dalje produžavati. Dru-

gim riječima, tamo gdje se Katolička Crkva sučeljava s kompetencijom u regrutovanju vjernika, katolički autoriteti će se suprotstaviti autoritarnim režimima s ciljem da održe svoj kredibilitet kod siromašnih.

Ključna tačka leži u dubljoj činjenici koja se ogleda u potrebi da se nađe teorijski pristup koji može objasniti evidentnu kompatibilnost inovativnih oblika religije sa suvremenim načinima života. Pretpostavka da religija i suvremenost bivaju nužno u sukobu derivira se iz europskog sociološkog naslijeđa “utemeljitelja” discipline. Ipak, ove veze bivaju pod ozbiljnim pritiskom kako se sociološki horizonti šire ka obuhvatanju različitih geografskih regija. Koncept “višestrukih modernosti” postaje izrazito istaknut i poštovan. Prema Shmuelu Eisenstadtu, modernost je višestruka te u tom smislu suprotstavljena konceptu unitarnosti. Ponekada se ovo povezuje sa sekularizacijom, ali ta veza nije nužna (vidi Eisenstadt, 2000). Kao posljedica ovoga javlja se to da niti Europa niti Amerika, u okviru koje je tržište religija još i više razvijeno, ne mogu biti vodeća društva. Ovo nas vodi zaključku da oblici religije koje pronalazimo i u jednoj i u drugoj ne mogu biti određeni kao vjesnici koji će se replicirati bilo gdje drugdje u svijetu.

Religija i svakodnevnost

Treći primjer u ovom djelu ilustrira sasvim drugačiji način djelovanja. Njega interesira životni ciklus kako pojedinaca tako i zajednica. On pridaje osobitu pažnju rodu, dobi i smrti. Radi se o tradicionalno promatranim predjelima antropologije, ali i sociologije, koji su osnažili sociološko promišljanje u skorijim dekadama.

Pažnja koja se usmjerava ka rodu osobito je dobrodošla kad je u pitanju središnje mjesto koje ova varijabla zauzima u bilo kojem istraživanju o kršćanstvu u zapadnom svijetu. Štaviše, kada je ovo u pitanju pronađene su sličnosti u Europi, SAD-u i Latinskoj Americi: u sva tri slučaja žene su ne samo konzistentno religioznije od muškaraca, nego također svoju religioznost i drugačije izražavaju (vidi Woodhead, 2002). Uzimajući uvjerljivost podataka u obzir, vrijedno pažnje je ukazati da je do nedavno bilo teško doći do objašnjenja koja bi nas u potpunosti ubijedila u ovu činjenicu. Još jednom kažimo da sociološki treba objasniti nedostatak istraživačke pažnje posvećene ovim otkrićima jednako kao što treba objasniti i sama otkrića. Jednaka praznina može se pronaći i u crkvenim krugovima gdje se dominacija žene u religijskim organizacijama

vrlo često izražava negativno – kao nezastupljenost muškaraca.

Nedostatak pažnje u okviru crkava djelimično se može objasniti razumljivom preokupacijom koja dolazi skorašnjih godina s *odsustvom* žena u svećenstvu a *prisustvom* u crkvenim klupama. Disproporcionalna religioznost položaja žena zahtijeva dokumentiranje i objašnjavanje. Jesu li žene naklonjenije religioznosti zbog toga što one jesu ili zbog očekivanja koje društvo pred njih postavlja? Ako je odgovor u vaspitanju, onda bi se u skorijoj budućnosti situacija i na tom planu mogla promijeniti. Ako je odgovor priroda, onda će se disbalans nastaviti još neko vrijeme unatoč rapidnoj evoluciji uloga žena u većini zapadnih društava.

Druga tačka je također važna: nedostatak pažnje usmjerene istom pitanju od strane sekularnih feministica. Ovdje je razmišljanje dosta slično onom koje je okruživalo sekularizacijsku tezu: feminističke učenjakinje imale su poteškoća s dolaskom do podataka koji bi potkrijepili njihove teorije. Činjenica da se žene disproporcionalno često pojavljuju u institucijama koje su odgovorne za njihovo “ugnjjetavanje” poziva nas na propitivanje mnogih feminističkih postavki. Slučaj pentakostalizma u svijetu u razvoju pokazuje se kao posebno problematičan. U ovom slučaju prisustvo žena je evidentno, čak i više nego u drugim slučajevima, a treba imati u vidu da se radi o teološkoj istini koja se označava kao konzervativna. Crkve u ovom slučaju odobravaju tradicionalne obrasce porodičnog života, uključujući to da je muškarac na čelu porodice, što je činjenica koju su uporno akcentirali antropolozi i mitolozi, ali ne i sociolozi (vidi B. Martin, 2002).

Značajno kreativniji pristup može se pronaći u radu Linde Woodhead (2002) koja krajnje ozbiljno razmatra pitanje roda te dozvoljava ženama da naprave izbor koji im najbolje odgovara. Ono što iz ovoga proističe jeste široki spektar mogućnosti, kako za, tako i protiv religijskih ishoda, tj. njihovih različitih vrsta. Podaci su složeni što nas vodi ka jednako raznolikom broju objašnjenja: ono što je oslobađajuće za jednu ženu za drugu može biti ugnjetavajuće. Postoje razlike između žena na Zapadu te svijetu u razvoju u načinima na kojima same žene vode pregovore o vlastitim religijskim životima i razlikama koje reflektiraju stupanj u kojem mainstream religije jesu ili nisu bile privatizirane. Kakav god da je slučaj, žene kao autonomni socijalni akteri moraju odlučiti i govoriti same za sebe.

Životni ciklus, proces starenja, neizbježnost smrti su konstitutivni dijelovi bivanja čovjekom. Nakon godina tišine, u usporedbi s viktorijskim neukusnim govorenjem o seksu, i društvo i sociolozi postali su vi-

soko okupirani pitanjem smrti. Oni koji se interesiraju za religiju igraju osobitu ulogu u ovoj debati. Ne iznenađuje nas to što je jedna od *funkcija* religije ta da ponudi rješenja o misteriji smrti. Šta se, dakle, dešava u suvremenom i navodno sekularnom svijetu kada se tradicionalna objašnjenja više ne mogu uzeti kao ubjedljiva te gdje smrt ostaje čak neizbježnija nego prije. Sve što se može reći za moderna društva jeste to da se smrt može dosta dugo odložiti te otuda i dolazi paralela s preokupacijom pitanjima koja se odnose na starenje a iz čega dolazimo do činjenice koja se ogleda u tome da umiremo u većem komforu nego što smo to činili u ranijim generacijama. Bilo kako bilo, ipak još uvijek umiremo.

Rad Tony Waltera (1994) o ovom pitanju je centralan. On opisuje evoluciju smrti od tradicionalnih preko modernih do “neo-modernih” društava. Neki dijelovi ove priče mogu se smatrati općim mjestima: smrt se promijenila iz primarno javnog događaja vezanog za zajednicu u privatni događaj te se o njoj diskutira više u medicinskim a manje u religijskim pojmovima. Antibiotici su nam od veće koristi u slučajevima bolesti nego što su to redovni ciklusi molitvi. Ipak, nezadovoljstvo suvremenim načinom umiranja sve je veće kao i pritisak da se to promijeni. Prema Walteru postoje dvije mogućnosti. U jednu ruku radi se o “kasnim modernističkim” revivalističkim tvrdnjama o pravu pojedinca da zna da umire te da izrazi kako se osjeća. U drugu ruku, postmoderni preporod je koliko radikalniji toliko i konzervativniji. Pojedincima se mora dozvoliti da biraju hoće li znati da umiru ili ne te hoće li izraziti svoje tugovanje ili ne. Što god se čini adekvatnim za pojedinca smatra se ispravnom stvari za učiniti.

Ispod ovih pitanja leži moćan podtekst: kako umiruća tako i tugujuća jedinka mora se uzeti kao osoba, a ne jednostavno kao svežanj simptoma ili očaja. Walter argument dovodi do provokativnog zaključka: holistička briga ušla je u medicinski mainstream kao reakcija na potrebe ljudi koji umiru. Pitanja koja on postavlja prevazilaze neposredni predmet njegove knjige. Ona izazivaju kako institucionalnu uređenost suvremenih društava tako i teorijske implikacije nekih aspekata sekularizacijske teorije. Povećana specijalizacija koja je ključno načelo njegove teorije obvezana je da odstupa, s obzirom na to da “sveto” i “cijelo” ponovno imaju zajednički korijen. Podsjetimo se, kao i kod Durkheima, sveto ponovno postaje integralni dio dobrobiti kako pojedinačnog tako i kolektivnog života. Religija je, dakle, ponovno otkrivena u svakodnevnom životu.

Metodološka napomena

Uvodni dio ovog poglavlja akcentirao je neke od definicijskih postavki koje se odnose na sociološko izučavanje religije. Poentirali smo da se radi o prepoznavanju i objašnjavanju različitih i kompleksnih obrazaca koji se mogu pronaći u religijskim aspektima ljudskog života. S ciljem ostvarivanja ovih zadataka disciplina je razvila širok spektar metoda od kojih smo neke notirali a svaka od njih doprinosi razumijevanju posebne vrste podataka. Upotreba ovih metoda je komplementarna. Uzete zajedno, sve ove metode omogućavaju istraživaču da izgradi što cjelovitiju sliku o fenomenu koji je posrijedi. Ovaj posljednji dio objedinjuje principijelne metodologije koje se mogu pronaći u sociološkom izučavanju religije.

Neophodno je kazati da treba praviti razliku između kvantitativnih i kvalitativnih vrsta podataka. Kvantitativni podaci obimno se oslanjaju na statističke analize bilo postojećih dostupnih podataka, bilo materijala generiranog od strane sociologa istraživača koji traga za određenim obrascem. Ovaj obrazac može se protezati diljem prostora i vremena. Kvalitetan primjer ovakvog načina rada može se pronaći u Europi i SAD-u po pitanjima religijske aktivnosti ili prirode rasta pentakostalizma u svijetu u razvoju nakon 1960 godine.

Veliki razmjer statističkih uvida poboljšan je manjim kvalitativnim studijama koje se dublje koncentriraju na nekoliko osoba. Ove studije su osobito korisne u istraživanju religijskih manjina koje su premale kako bi producirale značajne podatke za bilo kakvo veće premjeravanje. Svega dva ili tri člana novih religijskih pokreta, rijetko kada se radi o većem broju od ovoga, su prisutna u mjerenjima koja se vrše na nacionalnim nivoima. Otuda dolazi potreba za alternativnim načinom rada koji se ogleda u: odabiru nasumičnog uzroka; obavljanju dubinskog intervjua; klasičnog etnografskog alata; učesničkog promatranja. Izvori kvalitativnih podataka su, manje ili više, različiti. Vrlo često oni podrazumijevaju tekst i diskurz ili umjetnost i artefakte kao i susrete sa stvarnim ljudima. Istraživači, zatim, moraju izvlačiti podatke kako iz prošlosti tako i iz sadašnjosti. Objašnjenja za komparativne razlike gotovo uvijek se oslanjaju na prošlost – što smo poentirali na primjeru usporedbe između različitih europskih društava i njihovih stavova prema novim religijskim pokretima.

Historija i sociologija očito se preklapaju. Jednako propusne su i linije između sociologije i psihologije, sociologije i antropologije te sociologije i političkih znanosti. Svako polje je ipak različito, definirano

predmetom svoga istraživanja te u vezi s preferiranjem jedne vrste istraživanja nad nekom drugom. Problematičnija je veza sociologije, zapravo svih društvenih znanosti, s teologijom. Teologija se bavi pitanjima istine i kao takva pruža otpor svakoj disciplini koja relativizira religijsku poruku. Postoje dva suprotna zaključka koja proističu iz prethodne diskusije. Prvi, koji zastupa John Milbank (1990) te koji se sastoji u tezi da su sociologija i teologija nekompatibilni diskurzi. Sociologija, kao neizbježno sekularna znanost, ne bi trebala zadirati u uzvišeno. David Martin (1997) argumentira suprotno. Za Martina sociologija ukoliko na odgovarajući način razumije te pažljivo upotrebljava svoje podatke *može* doprinijeti teološkom razumijevanju bez opasnosti da se ugrozi bilo koja od disciplina.

Prema Martinu, teološki uvidi te kontekst iz koga isti izrastaju bivaju nužno povezani. Na primjer, kršćanski poziv, kako individualno tako i kolektivno, jeste “u svijetu ali nije od svijeta”. U Martinovom miješanju sociološkog jezika s teološkim jezikom, dakle, između specifičnosti svake situacije ponaosob i potrebe evanđelja leži ugao eshatološke napetosti”. Dokumentiranje i objašnjavanje oštine ugla su sociološki zadaci. To su prijedlozi za moguća rješenja ako tenzija postane nesnošljiva. Teologija krštenja može nam poslužiti za ilustraciju. Modaliteti inicijacije koji su odgovarali državnim crkvama sjeverne Europe više im ne odgovaraju, niti socijalno niti teološki, s obzirom na to da je osnova članstva u tim crkvama mutirala od urođenosti do voluntarizma. Ovo zahtijeva novu vrstu razumijevanja koja će, vrlo vjerovatno, uspjeti ako se sociološki pomaci ne naprosto uzimaju u obzir, nego se, također, i nastoje ispravno razumjeti.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ammerman, Nancy. *Congregation and Community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997.
2. Barker, Eileen. *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell, 1984.
3. Beckford, James. *The Trumpet of Prophecy*. Oxford: Blackwell, 1975.
4. Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.
5. Berger, Peter L. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.

6. Berger, Peter L., ed. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
7. Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday, 1966.
8. Brown, Callum. *The Death of Christian Britain*. London: Routledge, 2001.
9. Bruce, Steve. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
10. Bruce, Steve. *God Is Dead*. Oxford: Blackwell, 2002.
11. Davie, Grace. *Religion in Britain Since 1945*. Oxford: Blackwell, 1994.
12. Davie, Grace. *Religion in Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
13. Davie, Grace. *Europe, the Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.
14. Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life* [1912], tr. Joseph Ward Swain. London: Allen and Unwin, 1976 [1915].
15. Eisenstadt, Shmuel. "Multiple Modernities," *Daedalus* 120 (2000): 1–30.
16. Gill, Anthony. *Rendering unto Caesar*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
17. Godin, Henri, and Yvan Daniel. *La France, pays de mission*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1943.
18. Hadaway, Kirk, Penny Marler, and Mark Chaves. "A Symposium on Church Attendance," *American Sociological Review* 63 (1998): 111–45.
19. Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
20. Hervieu-Léger, Danièle. *La Religion en miettes ou La Question des sectes*. Paris: Calman-Lévy, 2001.
21. Hervieu-Léger, Danièle, and Jean-Paul Willaime. *Sociologies et religion*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
22. Isambert, François-André, and Jean-Paul Terrenoire. *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques; Editions du CNRS, 1980.

23. Martin, Bernice. "The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion," in *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, ed. Richard Fenn. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 52–66.
24. Martin, David. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell, 1990.
25. Martin, David. *Reflections on Sociology and Theology*. Oxford: Clarendon, 1997.
26. Martin, David. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell, 2002.
27. Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 1990.
28. Niebuhr, H. Richard. *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Holt, 1929.
29. Percy, Martyn. *The Salt of the Earth: Religious Resilience in a Secular Age*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
30. Walter, Tony. *The Revival of Death*. London: Routledge, 1994.
31. Weber, Max. *General Economic History*, tr. Frank. H. Knight. London: Allen and Unwin, 1927.
32. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*[1904–05/1920], tr. Talcott Parsons. London: Allen and Unwin, 1930.
33. Weber, Max. *The Sociology of Religion* [1922], tr. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press 1963.
34. Willaime, Jean-Paul. *Sociologie des Religions*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
35. Wilson, Bryan R. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
36. Woodhead, Linda. "Women and Religion," in *Religions in the Modern World*, eds. Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and David Smith. London: Routledge, 2002, pp. 332–56

Preveo s engleskog jezika: Tomislav Tadić