

SOCIOLOGIJA I DIJALOG

Siniša ZRINŠČAK

Zagreb

Sažetak

Dijaloški poticaji neodvojivi su dio Jukićeva/Mardešićeva rada. Oni su, ponajprije, vidljivi u fenomenologijskom pristupu religiji, dok su na osobnom planu nadograđeni istinskim prihvaćanjem različitosti, što vodi miru u svim njegovim dimenzijama. Nužnost dijaloga dokumentiran je u ovom radu prikazom razvoja sociologije religije. U razdoblju u kojem je sociologija dominantno fokusirala sekulariziranu stvarnost, poticaji za razumijevanjem nove religioznosti dolazili su upravo iz fenomenologijskog vidokrug, izvan glavne sociologijske matrice. U postkomunističkim zemljama vidljive su nove mogućnosti istraživanja i nove mogućnosti teorijske i disciplinske suradnje, ali i brojni pokušaji njihova osporavanja. Susret s drugima sociologiji olakšava razumijevanje stvarnosti, ali i postavlja kontinuiranu nužnost propitivanja njenoga vlastitoga identiteta. O istoj nužnosti govori i sociologijski pristup suvremenoj globaliziranoj, proturječnoj i nesigurnoj stvarnosti. Dijalog, dakle, nije ni jednostavan ni jednoznačan, ali bez njega nema ni razumijevanja suvremene društvene uloge religije.

UVOD

Moj susret s Jakovom Jukićem seže u sredinu 80-ih godina 20. stoljeća kada sam kao polaznik poslijediplomskog studija sociologije religije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu počeo sustavno iščitavati njegove brojne tekstove, prije svega one objavljujuće u splitskoj *Crkvi u svijetu*. Osobni susret sa Željkom Mardešićom datira iz druge polovine 80-ih, otprilike u isto vrijeme kada mi postaje kristalno jasnim da je studij religije, pa i onaj iz dominantno društvene perspektive, neodvojiv od istodobne ponizne ljudske otvorenosti spram imanentnoga i transcendentnoga. Premda sam, u sklopu znanstvene obrade razvoja sociologije religije u Hrvatskoj od 1945. do 1990. godine, fokusirao sociologijske aspekte njegova djela, vjerujem da sam jasno izrekao i ovu temeljnu istinu.¹

Spoznaja istine ne rješava, međutim, problem koji se iza nje krije. Poticaj k istini, a vidjet ćemo ubrzo da to znači i poticaj k dijalogu, ovdje je puno važniji. Naime, poticaji koji su meni tada dolazili od Jukićevih tekstova bili su primarno vezani uz slojevito iščitavanje slojevite stvarnosti te korespondencije sa svjetskim sociologijskim teorijama.² Slojevitost i korespondencija su, s druge strane, vodili dijalogu i to na tri razine:

- između disciplina,
- između teorija,
- između ljudi.

¹ «Provedena analiza Jukićeva rada pokazala je dosljedno izvedenu fenomenologijsku orijentaciju koja je, zapravo, identična osobnoj proživljenosti religijske sudbine u konkretnome svijetu. Zato je Jukić na najlakši mogući način, različito od svih hrvatskih sociologa religije, riješio imperativ razumijevanja i uživljenosti u religioznost vjernika, tj. sam predmet istraživanja» (Zrinščak, 1999.:188).

² Osluhnuti, tada, što svijet kazuje, bilo je gotovo pitanje znanstvenog opstanka. Riječ je ovdje, primarno, o trima knjigama, odnosno radovima kasnije sabranima u njima: Jukić, 1973., 1988., 1991.

Kao sociolog, suočen s višeznačnom društvenom ulogom religije, smatrao sam važnim razumjeti i poticati prve dvije vrste dijaloga. O trećemu nisam previše ni razmišljao. Smatrao sam, doduše, da dijalog vode ljudi njemu naklonjeni, ali da je bitna njihova identitetska (disciplinska ili teorijska) odrednica. Smatrao sam, također, da je kršćansko-marksistički dijalog, zapravo, dijalog teorija i disciplina te da je on, ljudski nošen, lišen ne političkih obzira, ali dâ političkih okova u tada sve slobodnijoj Jugoslaviji. Vjerovao sam, čak, u njegove istinske plodove, usprkos nemiru koji je dolazio iz političkog okružja. I tada je, u samom sutonu komunizma, moja iluzija ugasla. Na tribini koju sam vodio o kršćansko-marksističkom dijalogu Jakov Jukić je jasno ustvrdio da dijaloga među ideologijama nema te da preostaje još samo dijalog među pojedincima, premda oni za to nemaju odveć potrebe. Sjećam se kao danas, moje ushićene smetenosti tim predavanjem, našeg razgovora u kasne večernje sate putem do Glavnog kolodvora, gdje je već čekao vlak za Split. Nastojao sam potom da to predavanje ugleda svjetlo dana u pisanom obliku. To se i dogodilo, ali već je bilo kasno (Jukić, 1989.). Nitko više o dijalogu kršćana i marksista nije govorio. No, kao što je mnogo puta kasnije izrekao, stigle su nove, jednako tako prijeteće, možda i ubojitije ideologije. Otuda, čini mi se, gotovo opsjednutost dijalogom, mirom i rijetkima koji ih žele promicati (Mardešić, 2002.). Ja, osobno, o takvoj zauzetosti ne mogu svjedočiti. Ali u daljnjim pokušajima sociologijskog zanimanja za religiju prečesto se susrećem s nerazumijevanjem dijaloga, možda javno neizrečenim ali jasnim optužbama o iznevjerenoj znanstvenosti, ideologijskim naplavinama tako vješto utkanih u govor o mjestu religije u suvremenom društvu. Stoga sljedećih nekoliko stranica valja čitati samo kao poticaj znanstvenom dijalogu bez kojega će ova ionako teška stvarnost postajati još težom, još daljom i još opasnijom.

SOCIOLOGIJA I DIJALOG: MUKA SEKULARIZIRANOG SVIJETA

Sociologija kao znanstvena disciplina zakonito je dijete modernoga građanskog društva. S njime dijeli i mnoge dileme. Građansko se društvo uspinje najprije trgovinom, a potom industrijalizacijom. U podlozi je vjera u tržište i vjera u slobodu. Sukob ovih dviju vjera obilježio je rad prvih socioloških klasika (Marx, Durkheim, Weber) koji su se pitali kako je društvo uopće moguće ako u svome modernome građanskom obliku neizostavno razara primarne veze među ljudima. Utopija slobode i utopija tržišta, kao što je kasnije objasnio Polany, često su se pojavljivali u vrlo nakaradnim oblicima: tržišni liberalizam, fašizam i socijalizam (Polany, 1999.). Ništa nije bolje ni danas. Dapače, koncept postmodernoga društva govori da se ideja neograničenoga, globalnoga, slobodnoga tržišta ponovno javlja kao spasonosno rješenje svih ekonomskih problema, a posvemašnji pluralistički individualizam postaje mjera društvenih odnosa. Nije, stoga, čudno da suvremene sociologijske teorije naglašavaju upravo ove problematične, rizične, nesigurne i neočekivane aspekte suvremenog društva (Bauman, 2002., Beck, 1999., Castells, 2002.). No, oni ne bježe od tog svijeta, zadovoljavajući se jeftinom moralnom osudom, već naglašuju potrebu novoga tematskoga i vrijednosnog pristupa. O čemu je, zapravo, riječ, bit će ilustrirano na primjeru razvoja sociologije religije.

Poput opće sociologije, sociologija religije je svoju afirmaciju izborila pozitivnim znanstvenim pristupom. Religija se, makar u svojim društvenim ozbiljenjima, daje proučavati poput drugih društvenih pojava. Otuda dominacija kvantitativne i sociografske metode u većem dijelu dvadesetoga stoljeća. Ljude se pitalo, a i danas ih se pita, u što vjeruju, koliko često pohode svoje Crkve, mole li se Bogu, u kojoj mjeri poštuju crkvene moralne stavove itd. Uz primjenu sve sofisticiranijih metoda istraživanja i obrade podataka, više gotovo nitko ne sumnja u znanstvenost sociologije religije.

Znanstvenost je imala još jednu dimenziju. Ona se korijeni bilo u utopiji slobode (prosvjetiteljskoga, revolucionarno-oslobodilačkog...), bilo u utopiji racionalnog uređenja društva. U oba slučaja religija nije više potrebna, ili se njena društvena uloga bitno smanjuje. No, nije samo tako bilo u ideologiji, već i u zbilji. Sva ispitivanja nedvojbeno su pokazala (uz neke manje iznimke) smanjene društvene uloge Crkve (njenog utjecaja na druge društvene sustave), ali i smanjenje individualne religioznosti. Sekularizacija je postala glavnim fokusom sociologije religije te je, usporedo sa smanjenjem društvene uloge religije, ona sama postala marginaliziranom u odnosu spram drugih sociologijskih i znanstvenih disciplina (Beckford, 1985.). U takvom ozračju potrebe za dijalogom jednostavno nije bilo.

Poticaji za dijalogom u bitnome su došli su izvan glavnog fokusa sociologije religije, a bili su dvostruke naravi. Riječ je o fenomenologijskom doprinosu te temi nove duhovnosti i nove religioznosti.

Fenomenologijski pristup naglašuje važnost iskustvenog zahvaćanja religijskog iskustva jer se kod religijskoga radi o nečemu zasebnome, neponovljivome, neopisivome, racionalno teško shvatljivome. Otuda potreba za sasvim novom metodom i zazor spram racionalnih tehnika ispitivanja religije. Religija (p)ostaje neuhvatljiva znanosti pa se fenomenologijski pristup najčešće prepoznaje u povijesti religijskih oblika. Ovdje nije riječ o tome da sociologija treba napustiti svoje dominantne teorije i znanstvene tehnike, već o potrebi dijaloga s drugim znanstvenim pristupima i drugim znanstvenim disciplinama, ovdje konkretno s fenomenologijskim uvidom. Valja, ipak, priznati da je tek krajem 60-ih sociologija religije izborila svoju potpunu disciplinsku neovisnost od crkvenih institucija, čije su pastoralne potrebe sve do 60-ih godina 20. stoljeća stimulirali sociologijski pristup religijskom fenomenu. No, neovisnost, potpomognuta sekularizacijskom zbiljom, plaćena je zazorom spram dijaloga, posebice spram fenomenologijskog pristupa koji je religiji, objektivno, davao povlašteniji status u odnosu spram drugih društvenih institucija.

Fenomenologijski pristup olakšao je, međutim, susret s novom religioznošću. Sociologija se, uz sekularizaciju, istodobno susrela s novim religijskim pokretima, kao i novom duhovnošću, bilo da se ona javila unutar, bilo izvan tradicionalnih religija (Tadić, 2002.). Dilema je bila je li riječ o marginalnom fenomenu, koji samo potvrđuje daljnji pobjedonosni sekularizacijski pohod ili je riječ o fenomenu koji govori o drukčijim načinima izražavanja religijskog fenomena, sukladnima modernome svijetu, a što znači da uloga religije u suvremenim društvima nije jednoznačna. Ne može se reći da su religijski ili eklezijalni pokreti većinski fenomen. Oni ne potiru sekularizaciju, ali ograničavaju njene domete, kao što i postavljaju pitanje adekvatnosti dominantnih teorija. Naime, njihova (makar i marginalna) perzistencija samo je uvod u cijeli niz kasnijih pojava koji će pokazati da se religija ponovno(?) javlja, premda u novim i/ili različitim oblicima. Ona, uostalom, na svoj način odgovara i na nove izazove postmodernoga, nesigurnoga, rizičnoga, proturječnog svijeta. Svijet, jednostavno, više nije isti kao onaj četrdeset godina ranije, kada su se modernizacija i sekularizacija činili nerazdvojnim parom. Čak i ako ustvrdimo da sekularizacija ili, točnije, funkcionalna društvena diferencijacija, ostaje glavnim društvenim strukturalnim trendom, načini njena odvijanja i načini utjecaja na religiju postaju različitima.

Dijalog je, dakle, višestruko potreban. Upravo kako bi obranila svoju distinktivnost i relevantnost, sociologija mora biti spremna razvijati se u različitim teorijskim ključevima te primati poticaje iz sebi srodnih disciplina. Naravno da ovaj dijalog rađa neprestane napetosti i uvijek iznova postavlja pitanje povlačenja i odmjeravanja granica, ali bez njih nema ni razumijevanja (napete) stvarnosti.

SOCIOLOGIJA I DIJALOG: MUKA TRANZICIJSKOG SVIJETA

Nije potrebno detaljno obrazlagati kako je pad komunizma donio gotovo neslućene mogućnosti religijskoga društvenog izraza. Štoviše, ona je od marginalizirane postala izuzetno poželjnom društvenom činjenicom. Slično se desilo i s mogućnostima sociologijskog proučavanja religije. Osim u malom broju komunističkih zemalja, politički je okvir priječio sociologiji njenu autonomnu afirmaciju. Hrvatska je u tom pogledu bila u bitno boljem položaju spram drugih zemalja, ali se ni ona nije mogla pohvaliti nizom sustavnih, kontinuiranih istraživanja. Nakon 1990. godine mogućnosti istraživanja postaju bitno boljima, a posebno treba uočiti važnost europskih komparativnih istraživanja u kojima sada na ravnopravan način sudjeluju i postkomunističke zemlje.

Ove činjenice imaju, međutim, i drugu stranu medalje.

Ponajprije, riječ dvije o novom društvenom položaju religije. On je obilježen nizom kontroverzi. Barem nominalno privilegirani ili favorizirani položaj religije nosi sa sobom nove opasnosti vezivanja uz moć i vlast, što je u suprotnosti s modernim načelom funkcionalne razdiobe pojedinih društvenih podsustava. No nije ni suprotno istina, tj. to da je religiji određeno vrlo jasno društveno mjesto (u smislu ispunjavanja striktnih religijskih funkcija) i da ona ne može na sebe preuzimati niz važnih, primarno nereligijskih, društvenih funkcija. Na ovim našim prostorima ova je opasnost dobila posebnu dimenziju činjenicom rata. Premda je već vrlo jasno više puta izrečeno da o nikakvom religijskom ratu govora nije bilo, uloga je religije u njemu još daleko od potpuna objašnjenja. Lako je možda ustvrditi da je religija bila ili da se dala politički zloupotrijebiti, ali se time ne rješavaju odgovori na sociologijski relevantna pitanja o njenim simboličkim i stvarnim moćima te pitanjima ljudskih/društvenih religijskih potreba, odnosno potreba koji se zbog niza društvenih razloga izražavaju upravo kroz religijske oblike. Na ove specifičnosti nadovezao se niz drugih, povezanih s procesima u suvremenome zapadnom svijetu. Pitanje jest kako se religija akomodira novim društvenim okolnostima, kako odgovara na nove potrebe. No još je teže pitanje koja su očekivanja različitih društvenih grupa od religije. Kao u rijetko kojem području društvenog života, različiti pogledi na religiju izazivaju niz ideologijskih, interesnih, emocionalno snažnih pogleda i suprotstavljanja. Očito jest da sve to postavlja velike izazove sociologijskom proučavanju. I, sukladno apelu koji je nedavno sociolozima uputila E. Barker, oni neizostavno moraju biti oboružani potrebnom mudrošću koja može pomoći u sagledavanju razlika između onoga što jest a što nije religija (a to se često ne zna), između toga što jest a što nije sloboda (ni to baš nije uvijek jasno), između različitih utjecaja religijskih grupa na njihove članove, kao i one koji to nisu, itd. (Barker, 2003.).

Druga strana medalje odnosi se i na pitanje suradnje među disciplinama te s time povezano pitanje motiva i standarda znanstvenih istraživanja. Nove društvene okolnosti omogućile su ne samo suradnju s nizom drugih disciplina (koja je, uostalom, i ranije mogla egzistirati), nego i naglašenu suradnju s teologijskim disciplinama. Uostalom, pastoralno-crkvene i znanstveno-teologijske potrebe inicijator su niza istraživanja o religiji u hrvatskom, ali i drugim postkomunističkim društvima. U tom pogledu svakako treba razdvojiti potrebu i motivaciju od teorijskoga i metodologijskog protokola istraživanja. Ukoliko su standardi znanstvenog istraživanja ispunjeni teško je pronaći razloga sumnji u znanstvenu korektnost takvih istraživanja. Motivi istraživanja u suvremenim društvenim znanostima vrlo su često komercijalne ili primijenjene naravi. Relevantno je i pitanje kasnije uporabe rezultate istraživanja. No, to očito nije problem rezerviran samo za crkvena ili teologijska istraživanja, što govori o drukčijoj prirodi apriorne sumnje u njihovu znanstvenu validnost.

Svojevrsna obrana znanstvene neprijepornosti suradnje teologije i sociologije ne rješava sama po sebi pitanje identiteta jedne i druge discipline, izazova koje postavlja ta suradnja u smislu obogaćivanja, ali i uvijek novoga propitivanja posebnosti svake discipline.

Zanimljiv je primjer reinterpretacije religioznosti u hrvatskom društvu. Gledano iz europske komparativne perspektive, Hrvatska je zemlja relativno visoke religioznosti. Podaci o konfesionalnoj i religijskoj samoidentifikaciji, crkvenoj participaciji, deklariranom vjerovanju u Boga, molitvi izvan vjerskih obreda ili povjerenju u Crkvu kao instituciju to nedvojbeno potvrđuju. U Hrvatskoj je, također, kao u nizu drugih zemalja, zamijećen raskorak između različitih dimenzija religioznosti. Crkvena participacija, primjerice, nije na razini konfesionalne identifikacije: gotovo je 90% konfesionalno identificiranih ili onih koji izjavljuju da vjeruju u Boga, a samo(?) trećina redovito pohađa vjerske obrede. Jaz je još veći kod nekih moralnih učenja, koje oni koji se nominalno deklariraju kao vjernici vrlo selektivno prihvaćaju. U Hrvatskoj je čak zamijećena relativno visoka rasprostranjenost kršćanstvu sasvim inkompatibilnih vjerovanja, kao što je, primjerice, vjerovanje u reinkarnaciju. U tom je pogledu Hrvatska, premda je zemlja relativno visoke religioznosti, slična drugim više sekulariziranim zemljama, a u kojima je na djelu intenzivan proces autonomne individualne kombinacije različitih religijskih i moralnih vrednota.

Kako sve to razumjeti i objasniti? Jasno je da će istom problemu različite discipline prići na sasvim različite načine. Pregled niza teologijskih interpretacija pokazuje da će teologiji primijenjeniji biti kritički pogled na raskorak između normativnoga i stvarnoga. Teolozi će često ukazivati na stvarnost folklorne, deklarativne, formalno-manifestne, neživljene religioznosti. Pronalazit će se u tome crkveni (npr. pastoralni), društveni (npr. socijalni pritisak) i ini razlozi. Nastojat će se pronaći dublji razlozi moralne nedosljednosti suvremenog čovjeka.

Sociologija, naravno, polazi od slične činjenice i uvažava slična objašnjenja. Ona, međutim, sukladno svom vlastitom interpretativnom imperativu, mora ići dalje. Jedan od osnovnih pokazatelja takvog imperativa jest upravo metodologijski napatuk o različitim dimenzijama religioznosti i različitim načinima njihova istraživanja. Različite dimenzije, očito, imaju različite društvene funkcije. Sociolog će pokušati pronaći razloge zbog kojih jedna dimenzija preteže nad drugom. Zagledat će u osnovne osobine modernoga ili postmodernoga društva, a to znači i osnovne osobine modernoga ili postmodernoga čovjeka te uočiti na koji on način promišlja i zadovoljava kako osobne potrebe, tako i grupne potrebe zbog kojih i postoje društvene institucije. Ono što je u svemu tome najteže i najproblematičnije jest pitanje vrijednosnog suda. Sociolog može izricati sudove, može i mora pronaći (vrijednosne) polazne točke interpretacije, ali to mora javno i razložno objasniti, što je osnovni preduvjet jasnom interpretativnom procesu. Uvijek ponovno promišljanje vrijednosnog suda zapitat će se za razložnost vrednovanja jedne dimenzije nad drugom, za način propitivanja motiva društvenih/religijskih opredjeljenja. U pitanju je i razložnost polaznja od normativnih načela koji, primjerice, religijsko znanje čine neodvojivim dijelom religijske identifikacije. Ako su religijsko znanje ili religijska praksa iz teologijsko-pastoralnog vida neodvojivi dio religijske formacije pojedinca, je li tome tako i na koji način i u sociologijskom vidu? Različitost religijskih situacija među europskim zemljama pruža zanimljivu ilustraciju. Dovoljno je pogledati, primjerice, sličnosti i razlike između Italije, Njemačke i Finske.³ Svaki sociolog (i teolog) lako će naći argumente u prilog tvrdnji da je u svim trima zemljama sekularizacija na djelu. No, u svim trima je religijska karta bitno drukčija i bitno je drukčiji odnos među različitim dimenzijama religioznosti. Dok Italija ostaje među zapadnoeuropskim zemljama ona u kojima su religijski pokazatelji relativno stabilni, Njemačka je primjer zemlje u kojoj je trend odvajanja ljudi od religioznosti izrazitiji (primjer «ispisivanja» iz Crkve, mnogi kažu zato što se nakon tog čina više ne mora plaćati crkveni

³ Pripadnikom religijske zajednice izjašnjava se 88,1% Finaca, 82,2% Talijana i 76,4% Nijemaca. Da su religiozne osobe tvrdi 83,2% Talijana, 61,6% Finaca i 52,2% Nijemaca. Redovito pohađanje bogoslužja (mjesečno i češće) raportira 53,2% Talijana, 29,9% Nijemaca i 14% Finaca. Podaci su iz Europskog istraživanja vrednota 1999./2000.

porez). Ujedinjenje Njemačke je također preobrazilo njenu religijsku sliku, jer je područje bivše istočne Njemačke jedno od najsekulariziranijih (najaetiziranijih?) europskih područja. U Finskoj su indikatori crkvene participacije među najnižima u Europi ali se Fini, makar ostaju marginalno vezani uz svoju Crkvu, iz nje ne žele ispisivati. Jaz između konfesionalne pripadnosti i aktualne religioznosti ovdje je najveći. Ukratko, odnos među pojedinim indikatorima religioznosti toliko je složen i specifičan da ne dopušta nikakve jednostavne zaključke i vrijednosne ocjene o tome zašto ljudi vjeruju i na koji način to čine unutar specifičnih društvenih okolnosti. Ako je tome tako za zapadne zemlje, nema razloga da se sličan metodologijski oprez ne primijeni i u onima postkomunističkima.

Dijalog u postkomunizmu nameće se sam od sebe. Njega, naravno, treba prihvatiti, ali i ne zaboraviti da društvene okolnosti često djeluju protiv njega. Dijalog je, osim toga, među disciplinama i teorijama nužan, ali i vrlo zahtjevan.

DIJALOG U SUVREMENOJ SOCIOLOGIJI RELIGIJE

Suvremena sociologija religije suočava se s novim izazovima, koji traže i nove metodologijske i teorijske pristupe. Upravo je dijalog jedna od osnovnih sastavnica traženja tih novih metodologijskih i teorijskih pristupa. To su pokazala nedavno dva utjecajna sociologa koji su u svojim programatskim tekstovima na različite načine podvukli vrlo slične stavove. Ti stavovi nisu dominantni, ali imaju sve veći utjecaj u suvremenoj sociologiji religije. Riječ je o teorijskim pristupima Petera Bergera i Grace Davie.

Peter Berger je stručnoj javnosti poznat kao jedan od prvih i vrlo sistematičnih obrazlagatelja sekularizacijske teorije (Berger, 1967.). U novijim radovima izričito priznaje da je pogrešno razumio odnos između pluralizma i sekularizacije (Berger, 2001.). Modernitet nedvojbeno pluralizira životne svjetove i stilove pojedinaca te posljedično potkopava sigurnost koja se nadavala «zdravo za gotovo». Međutim, pluralizacija može i ne mora biti sekularizirajuća, a što ovisi o drugim čimbenicima u danoj situaciji. Otuda tako velika razlika između SAD-a i Europe, jer je riječ o područjima koja su visoko pluralizirana, ali vrlo različito sekularizirana. Europa se, stoga, više vidi kao iznimka unutar svjetskih razmjera, a ne model društvenog razvoja koji će, prije ili kasnije, slijediti i drugi. Pluralizacija je i dalje nedvojbeno na djelu i ona postavlja nove izazove, a jedan od mogućih odgovora leži, prema Bergerovim riječima, u jačanju veza između socijalne psihologije i sociologije znanja/religije, a što se posebno odnosi na poteškoće konstrukcije značenja u odsustvu sigurnosti koja se uzimala «zdravo za gotovo». Još jedna poteškoća suvremenog čovjeka i mogućih religijskih odgovora, ali i još jedna mogućnost disciplinskog dijaloga.

Polazeći od Eisenstadtovog koncepta multiplih moderniteta Davie također vidi Europu kao poseban slučaj (Davie, 2002., 2004.). Modernitet nije, dakle, uniforman. On poprima vrlo različite oblike u različitim dijelovima svijeta, ali u Europi zaista jest na djelu vrlo snažna veza između modernizacije i sekularizacije. No, ni u Europi nije sve jednoznačno. Postmoderni kontekst bitno redefinira religijsku društvenu ulogu, koja nije samo određena sekularizacijom. Od religije se traže odgovori na nove društvene nesigurnosti i to na novi način. Takvi su načini, primjerice, vidljivi kako u razvoju *new agea*, tako i u novim oblicima fundamentalizma. Kada se, s druge strane, na Europu pogleda izvana – a to se mora učiniti – tada se ideja multiplih moderniteta pokazuje jedino sposobnom uočiti vrlo različite ekonomske i kulturne kontekste. Oni, također, generiraju nove društvene potrebe i subjekte, a to ujedno znači i kontinuirani prostor za religiju i religijske pokrete u nezavršenoj modernizacijskoj priči. Oblici odgovora su, naravno, vrlo različiti i tek dijaloška (teorijska, metodologijska, disciplinska) omogućuje njihovo sagledavanje.

Niz je sličnosti između Bergera i Davie. Neke su više, a neke manje uočljive. Zadržat ćemo se na nekim zanimljivostima. Oboje, dakle, Europu vide kao iznimku u sadašnjem svijetu, ali i naglašuju da ni ta iznimka nije u sebi jednoznačna (jer unutar nje također egzistiraju različiti društveno-religijski obrasci). Pogled izvana na Europu govori da se njihov rad može smjestiti u globalizacijsku paradigmu. Globalizacija repositionira mjesto religije u društvu i traži novi pristup religiji u globalnom društvu. Ili, kao što kaže J. Casanova, bez razumijevanja dinamike globalnoga i lokalnoga u suvremenom svijetu, teško se mogu razumjeti religijske promjene (Casanova, 2001.). Ima još jedna, ne slučajna, podudarnost. Oboje referiraju rad D. Harvieu-Léger (francuske sociologinje koja danas inspirira mnoge) naglašujući važnost njenih istraživanja koja fokusiraju hodočasnika (*le pèlerin*) i obraćenika (*le converti*). Riječ je o dva oblika religijske identifikacije koja su u svojim sadašnjim promijenjenim oblicima sukladna modernom društvu. To znači da oblici crkvene participacije (primjer redovitog pohađanja bogoslužja), ne moraju biti ni jedini ni bitni indikator suvremene religioznosti. Puno je različitih načina na koji se može izraziti religioznost, a ti oblici samo pokazuju paradoks koji je svojstven modernitetu. Odnosno, riječima same Harvieu-Léger, u svojim povijesnim oblicima modernitet odstranjuje potrebu i smisao za religijom (amnezija), dok u svojim utopijskim oblicima ne može ne ostati u vezi s religijom (potreba za religijskom budućnošću) (Harvieu-Léger, 2000.).

Ova dijalogijska distinktivnost suvremene sociologije religije vidljiva je i iz recentnog pregleda razvoja časopisa *Social Compass*, znanstvenog časopisa udruženja *International Society for the Sociology of Religion*, a koji najbolje reflektira glavne tendencije u sociologiji religije (Mejido, 2004.). Prvo je razdoblje katoličke sociografije (1953.-1959), koja je odražavala interes crkvenih institucija za znanstvenim podacima o aktualnoj, življenoj religioznosti. Drugo razdoblje (1960.-1967.) je razdoblje sociologije katolicizma, u kome katolička praksa ostaje temeljnim interesom, ali sada iz naglašeno sociologijskog (ne, primjerice, pastoralnog) vidika. U trećem razdoblju (1968.-1988.) dolazi do punog razvoja sociologije religije kao distinktivne znanosti. Ipak, razdoblje nakon 1989. godine moguće je identificirati kao novo, kada se sociologija religije (ne gubeći svoje distinktivne karakteristike) akomodira postmodernim društvenim okolnostima. Tri je načina te adaptacije. Prvi se odnosi na uvažavanje multikulturalizma, odnosno uvažavanje pluraliteta posebnih religijskih tradicija te problema sukoba između različitih životnih svjetova u multikulturalnom društvu. Drugi govori o novom globalnom referentnom okviru: religijski fenomen postaje izrazito globaliziran, što znači da globalizacija multiplicira načine društvene uloge religije, a upravo su svi načini društveno (sociologijski) relevantni. Treći način upućuje na nužnost prevladavanja modernističke teorije religije što se vidi, primjerice, u feminističkom pristupu, fokusiranju *new agea*, neverbalne religijske komunikacije, religije na neeuropskim prostorima itd. Ukratko, maksimalna i uvažavajuća tematska, metodologijska i teorijska otvorenost.

ZAKLJUČAK

Problem dijaloga i dalje ostaje nerazriješenim. Pogotovo ostaje nerazriješeno pitanje ljudi koji su ga spremni nositi. Poput pravog sociologa koji bježi od pojedinačnosti i ja sam, ovom prilikom, smatrao važnim ukazati na društvene (ne individualne) razloge njegove potrebe i na znanstvene uvjete njegova odvijanja. Nije teško razaznati da je jedno s drugim tijesno povezano. Jednostavno, želio sam reći da je sociolozima, iz sasvim sebičnih razloga nužnosti interpretacije stvarnosti, dijalog nužan. Makar će se mnogima to činiti teško shvatljivim, njega u stvarnosti ima samo u tragovima.

Kao što je vidljivo iz pregleda razvoja suvremene sociologije religije znanstveni dijalog, paradoksalno, najviše podržava nedijaloška i proturječna stvarnost. Zbilja se

pluralizira, ali i dodatno multikulturalizira. Pluralnost, dakle, nije više (ako je ikada bila) samo zbroj pojedinačnih životnih svjetova, nego kvalitativno nova činjenica različitih kulturnih obrazaca, različitih odnosa prema svijetu i religiji u njemu. Moguće je i reći da modernitet nije samo prešao u postmodernitet, već da smo danas, unutar globaliziranog svijeta suočeni, sada i ovdje, s različitim modernitetima. Sukladno tome i s različitim religijskim oblicima i ulogama. To je danas prvi izazov sociologije religije u suvremenom svijetu i glavni promotor dijaloške otvorenosti različitome.

Izazov, kao u prošlosti tako i danas, traži nove teorije, nove metodologijske napatke i nove disciplinske pristupe. Kao što je naglašeno, distinktivnost sociologije (ako ne želi upasti u novi oblik marginalnosti) može se obraniti samo hrabrim suočavanjem s drukčijim teorijama i pristupima. Fenomenologijska otvorenost čini se, stoga, i dalje važnom te je ona sastavni dio spomenute dijaloške otvorenosti različitome. Radovi G. Davie, a pogotovo radovi D. Harvieu-Léger, teško da se mogu objasniti i razumjeti bez takve fenomenologijske otvorenosti. One su možda najbolji dokaz plodonosnoga povremenog izleta izvan striktnih sociologijskih granica, a upravo zato kako bi se sociologija mogla dalje razvijati. One su, osim toga, potvrda još jedne Jukićeve, naizgled čudne, ali izazovne misli: «Za potporu takve hipoteze, empirijski se podaci mogu tek djelomice koristiti. No sociologija religije je uvijek živjela od imaginacije i naslućivanja, pa će svaka verifikacija u krajnjoj crti biti tek potvrda nečega što je već mišljeno. Dok se to ne provede – a rekli smo da dvojim u tu mogućnost – sve su hipoteze jednako vrijedne» (Jukić, 1993.:65).

Ovaj je esej pisan nošen, između ostaloga, i nasušnom potrebom za kontinuitetom takve imaginacije i naslućivanja u hrvatskoj sociologiji religije.

Summary

Incentives for dialogue are inseparable part of the work by Jukić/Mardešić. They are, before all, visible from the phenomenological approach to religion, while on the personal plan they are upgraded by the sincere acceptance of differences, which lead to peace in all its dimensions. The necessity of dialogue is in this paper documented by the review of the development of sociology of religion. In the period in which sociology focused exclusively the secularized reality, main impetus for understanding of new religiosity came just from the phenomenological view, outside the mainstream sociology. In post-communist societies there are new possibilities of researches and for cooperation between theories and scientific disciplines, but also numerous attempts of their disputing. An encounter with others helps the sociological understanding of reality, but at the same time sets the continuing necessity of questioning of its proper identity. About the same necessity speaks the sociological approach to contemporary globalized, contradictory and insecure reality. Dialogue is, therefore, neither simple nor unambiguous, but is a prerequisite condition for understanding of contemporary social role of religion.

REFERENCE:

- Barker. E. (2003.) And the Wisdom to Know the Difference? Freedom, Control and the Sociology of Religion, *Sociology of Religion* 64(3):285-307.
Bauman, Z. (2002.) *Society under Siege*. Polity Press and Blackwell Publishers.
Beck, U. (1999.) *World Risk Society*. Polity Press and Blackwell Publishers.

- Beckford, J. A. (1985.) The Insulation and Isolation of the Sociology of Religion, *Sociological Analysis* 46(4):347-354.
- Berger, P. L. (1967.) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P. L. (2001.) Reflections on the Sociology of Religion Today, *Sociology of Religion* 62(4):443-454.
- Casanova, J. (2001.) Religion, the New Millennium, and Globalization, *Sociology of Religion* 62(4):415-441.
- Castells, M. (2002.) *Moć identiteta.* Zagreb: Golden marketing.
- Davie, G. (2002.) *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in Modern Europe.* London, Darton: Longman and Todd Ltd.
- Davie, G. (2004.) New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective, *Social Compass* 51(1):73-84.
- Harvieu-Léger, D. (2000.) *Religion as a Chain of Memory.* Cambridge: Polity Press.
- Jukić, J. (1973.) *Religija u modernom industrijskom društvu.* Split: Crkva u svijetu.
- Jukić, J. (1988.) *Povratak svetoga. Rasprava o pučkoj religiji.* Split: Crkva u svijetu.
- Jukić, J. (1989.) Demistifikacija kršćansko-marksističkog dijaloga, *Kulturni radnik* 6:109-118.
- Jukić, J. (1991.) *Budućnost religije.* Split: Matica hrvatska.
- Jukić, J. (1993.) Teorije ideologizacije i sekularizacije, u: I. Grubišić (ur.) *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945-1990.* Split: Institut za primijenjena društvena istraživanja, Centar Split.
- Mardešić, Ž. (2002.) *Svjedočanstva o mirotvorstvu.* Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Mejido, M. J. (2004.) On the Genesis and Transformation of *Social Compass*, *Social Compass* 51(1):23-44.
- Polany, K. (1999.) *Velika preobrazba. Politički i ekonomski izvori našeg vremena.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Tadić, S. (2002.) *Tražitelji Svetoga. Prilog fenomenologiji eklezijalnih pokreta.* Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Zrinščak, S. (1999.) *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo.* Zagreb: Pravni fakultet.