

SOCIOLOGIJA RELIGIJE KAO POSEBNA SOCIOLOGIJA

Povijesni presjek

NIKOLA SKLEDAR

Filozofski fakultet, Zadar

Marksistička sociologija i teorija religije u Jugoslaviji nije odvojena i nepovezana sa strujanjima u marksističkoj teoriji religije u svijetu. Osnovna značajka suvremenog otvorenog marksizma prema fenomenu religije, jest problematiziranje stavova dogmatskog marksizma koji su važili kao nesumljive i neupitne »istine«. Dogmatska marksistička misao držala je sadržaj religije skupom zabluda, predrasuda i praznovjernih besmislica, reliktom neprosvjećene i zaostale prošlosti.

U otvorenom marksističkom pristupu koji izvore religije vidi i u onto-antropološkoj određenosti čovjeka kao konačnog, deficijentnog bića, s potrebom za smislom i cjelinom, religiji se bez obzira na svjetonazorne i ostale razlike koje ostaju, u duhu tolerancije i pluralizma, priznaje dignitet ljudskog odnosa spram svijeta što ima svoj humani i moralni značaj. Takva je teorijsko-praktična koncepcija, uz Blochovu »toplu struju« u marksizmu, uz talijanske marksiste (Gramsci, Togliatti), i koncepcija i pristup religiji i dijalogu s vjernicima većine suvremenih jugoslavenskih marksističkih (i postmarksističkih) teoretičara i istraživača religije (Čimić, Kerševan, Roter, Vrcan i drugi).

I.

Osnovna značajka sociologije kao najopćenitije društvene i humanističke znanosti jest da se društvenom strukturom i dinamikom, društvenim tvorevinama, odnosima i procesima bavi sa stanovišta čovjeka i ljudske društvenosti, tj. ukupnosti ljudskih potreba koje se manifestiraju u određenoj organizaciji društva.

Svaki pristup i promišljanje društva, njegovih dijelova i njegova razvoja, i bez obzira na njihovu moguću iskustvenu orijentaciju i poticaj, polaze od nekih teorijskih, socijalno-filozofijskih pretpostavki i shvaćanja biti i smisla ljudskog društva, društvenosti i povijesti.

Kada se danas govori o stanovitoj krizi u suvremenoj sociologiji, onda se ne radi o krizi istraživačkih tehnika i instrumenata ili pak njene ekspan-

zije i aplikabilnosti, već prije svega o nedostatnosti sintetičkih koncepata (pa i marksističkih) koji bi se odnosili na dinamiku globalnog društva, na viziju cjeline razvoja, na ono što je značajno za čitavo društvo ili epohu. Sociološki orijentacije koje to ne uspiju ili čak niti ne pokušaju riješiti, već ostaju samo na specijaliziranim empirijskim istraživanjima, postaju marginalne i efemerne i brzo padaju u zaborav.¹

I kad proučava posebne dijelove društvenog totaliteta, pojedine društvene pojave i načine društvenog života (kulturu, religiju, obitelj, rad itd.), čime se bave posebne sociologije, sociološki pristup treba da polazi sa stanovišta cjeline društva i cilja povijesnog razvoja, čovjeka kao društvenog bića i ljudske društvenosti.²

Za sociološki je pristup religiji bitno da je religija društveni fenomen, dakle, da ne postoji nezavisno od ljudskog društva i kulture, nego je dio najšireg dinamičnog društvenog okvira s kojim je u interakciji. Ta interakcija u svim varijantama zanima sociologiju religije.³

Sociološki pristup religiji pretendira na to da bude znanstven, tj. uključuje, uz racionalan, teorijski i empirijski odnos prema svojem predmetu. Budući da nemaju taj empirijski verifikabilan odnos, teologija i filozofija religije ne mogu biti znanosti u užem smislu riječi.

Sociologija religije u obradi svog predmeta koji se prostire u okvirima ovostranog, empirijsko-socijalnog upotrebljava znanstvene metode. To će reći da se ona ne može baviti metafizičkim područjem, transcendentnim bićem kao takvim, nego samo ljudskim vjerovanjem u transcendentno, stavovima i društvenim ponašanjem koje je s time povezano.

Vjerovanje, religijski doživljaji i osjećaji nezavisni su od znanstvene istine, uvjetovani su metafizički i socijalno-psihološki, a religijski iskazi »dokazuju« se i »provjeravaju« socijalno, odnosno socijalno-psihološki. (»Ono što vjeruje većina mora da je istinito«). Osim toga religijska metoda zasniva se i na autoritetu. Nešto se prihvaća kao istinito, neupitno (dogma) zato što to tvrde neki nesumnjivi religijski autoriteti (npr. Biblija, Objava itd.).

Sociologija religije, dakle, ne bavi se time jesu li religijske ideje u vezi s transcendentnim istinitim ili nisu. To je izvan njezina domašaja kao znanosti i područje je teologije i filozofije (religije).

¹ U suvremenoj sociologiji, i bez obzira na različite teorijskometodološke orijentacije, ipak postoji, makar i samo deklarativno, određena suglasnost o nužnoj povezanosti teorijskog polazišta i empirijskog istraživanja društva. Priznato je da teorijske pretpostavke i shvaćanja društvene zbilje usmjeruju istraživanje, određuju selektivno i fokusiraju što će se i zašto istraživati, koje će se pojave i procesi iz društvene strukture i dinamike izdvojiti, i s tim u vezi, kojim će se metodama, tehnikama i instrumentima istraživati. Ovdje valja napomenuti da velike teorijske sisteme nije moguće do kraja iskustveno provjeriti, što i proizlazi iz biti teorije (theoria) već tu ostaje jedan nadiskustveni (socijalno-filozofijski) ostatak. No, to ne znači da su ti teorijski dijelovi znanstveno nerelevantni ili neuporabljivi, već naprotiv, oni služe kao izvorište heurističkih ideja znanosti o društvu i njene metode te tako potiču i usmjeruju istraživanje. Tu se očituje i na djelu je bitna veza znanosti o društvu sa socijalnom filozofijom.

² Sociologija u pristupu svom složenom i fluidnom predmetu — ljudskom društvu (što sadrži i totalitete pojedince — Mauss), nužno mora polaziti od nekih filozofijskih, onto-antropoloških pretpostavki o njemu. To važi i za posebne sociologije pa i sociologiju religije. Znanost o društvu ima zajedničku povijest sa socijalnom filozofijom, budući da su društveni fenomeni, njihova narav i smisao bili predmetom filozofijskih refleksija i objektivna o biti društva i čovjeka kao društvenog bića. No, tek u filozofijsko-historijskim idejama o razvitku i napretku ljudskog društva i čovječanstva, koje se javljaju u novije vrijeme (od početka osamnaestog stoljeća i dalje — Vico), sociologija kao samostalna znanost o društvu ima svoje neposredne korijene.

³ U teorijskom odnosu spram religije, gdje je sintagma »teorija religije« shvaćena na tragu izvornog značenja grčke riječi »theoria« (motrenje biti fenomena) mogući su različiti pristupi. Može se zanimati za nadnaravne aspekte religije, »dokazivati« ili »pobijati« »istinu« o nadnaravnom svijetu, tragati za odgovorima na pitanja: zašto religija uopće postoji, koja je njena društvena uloga i funkcija, koje ljudske potrebe zadovoljava, kada se i kako povijesno pojavila?

Mogući su, dakle, teološki, filozofijski, sociološki, psihološki i povijesni pristupi religiji.

No, neki značajni aspekti religije mogu se proučavati znanstveno. Sociologija religije, pod pretpostavkom metodologijski sretne sinteze teorije i empirije, može istraživati društvene uvjetovanosti, ulogu i osobine pojedinih oblika religije, može odrediti funkciju religije u društvu.

I da zaključimo ovo razmatranje o mogućnostima sociologijskog dohvaćanja religije pokušajem određenja bitnih mogućnosti, što će reći i granica sociologije religije kao znanosti u odnosu spram religije kao kompleksne i osebuje strukture i transcendentnog bića kao konstitutivnog njenog dijela. Znanost je racionalna sfera duha koja nužno ima i empirijski odnos, dok je religijski odnos prema svojem transcendentnom objektu u biti izvanrazumski (ili nadrazumski, supraracionalan) odnos vjerovanja. Stoga se znanost ne može baviti transcendentnim, metafizičkim objektom i mističnim sadržajem religije te je u bitnom ne može ni potvrditi niti oboriti. Kao znanost sociologija religije može se baviti religijom kao socijalnim i kulturnim fenomenom i istražiti međusobnu povezanost i utjecaje društva i religije i njihovih institucija.

Sociologija religije, dakle, kao znanost o religiji kao društvenom fenomenu, ne nastoji izvorno religijska pitanja svesti na društvena, nego ih tematizirati i tumačiti povezane s društveno-povijesnim medijem kojim su posredovana.

II.

Sociologija od početka svog postojanja (u sprezi sa socijalnom filozofijom) nastoji obuhvatiti društvo u totalitetu i otkriti opće zakonitosti društveno-povijesnog kretanja (Comte, Saint-Simon, Marx). Tek daljnjim njenim razvojem, razvijanjem teorijske i metodologijske njene dimenzije i utvrđivanjem kao samostalne znanosti o društvu, pojavom klasika sociologijske znanosti (Durkheim, Weber) počinju se proučavati i pojedini dijelovi društvene cjeline (religija npr., moral, birokracija, kriminal itd.). Otada i datira početak razvoja posebnih sociologija. Pokušat ćemo ovdje prikazati presjek razvoja sociologije religije kao posebne sociologije (koji je dalje tekao u smjeru specijalnih empirijskih sociologijsko-religijskih istraživanja), počevši dakako, sa spomenutim klasicima (Durkheim, Weber), jer je njihova elaboracija religije kao društvenog fenomena fundamentalna i kao takva trajna i nezaobilazna inspiracija svim kasnijim sociologijskim pristupima religiji.⁴

Durkheimov pristup fenomenu religije je pozitivistički, »sa tačnošću i vernošću kojom bi mu pristupili etnograf ili historičar«,⁵ ali i funkcionalistički, koji sociologiji kao pozitivnoj znanosti daje u zadatak da objašnjenjem religijskih pojava pokaže čemu one služe i kako djeluju na ljudske ideje i postupke, odnosno da tako ukaže na religijsku narav čovjeka kao bitan i trajan aspekt njegova bića.

Kao apstraktno-analitički model za proučavanje religije Durkheimu je poslužila primitivna religija koja je najjednostavnija, supripadna najjednostavnijim organizacijama društva i koja se ne može objasniti s pomoću ele-

⁴ O Marxovim tezama i kritici religije, iako su učinile velik utjecaj na njegove sljedbenike, ne možemo govoriti kao o cjelovitoj sociologijskoj ili filozofijskoj teoriji religije. Njegovim objekcijama nedostaje za to izdiferenciranije određenje specifičnosti religije u odnosu spram ostalih društvenih pojava i oblika duha, odnosno, u njegovom kontekstu, posebnim načinima proizvodnje (moralu, pravu, politici, umjetnosti, filozofiji, znanosti).

⁵ Elementarni oblici religioznog života, Uvod.

menata nekih ranijih i jednostavnijih religija. Taj prvobitni oblik religije po Durkheimu je totemizam, čiji predmet kulta su bića slabija od čovjeka (životinje), a ne animizam (kult duhova predaka) ili naturizam (diviniziranje prirodnih, kozmičkih pojava), s pomoću kojih se ne može objasniti totemizam. Ali, totemizam nije zoolatrija, obožavanje životinja ili njihovih crteža, amblema kao takvih, zbog njihovih prirodnih osobina i utjecaja na čovjeka, već su one kao religijski objekti na koje se kult odnosi samo simboli neke tajanstvene opće religijske moći koja je u njima inkarnirana, ali koja je od njih nezavisna, predhodi im i nadživljava ih.

Po Durkheimu postoje opravdani metodologijski razlozi za proučavanje primitivne, a ne razvijenih religija. Iako između njih postoje znatne razlike u duhovnoj razvijenosti, bogatstvu ideja i osjećaja te, naravno, u teorijskom (teologijskom) samorazumijevanju, objašnjavanju i sistematiziranju, one u životu ljudi imaju istu ulogu i zadovoljavaju iste potrebe, pa prema tome obje u osnovi izražavaju istu bit i narav religijskog života. U svim sistemima vjerovanja i kultovima postoji nužno stanovit broj osnovnih predstava i obreda koji, bez obzira na raznolikost pojavnih oblika, svagda imaju isto značenje i funkciju. Upravo to su elementi koji su trajni, »vječni«, ljudski vazda aktualni, elementi na kojima se temelji ideja o religiji uopće.

Otkrivanje uzroka pojava koje proučavamo jedan je od temeljnih zadataka u objašnjavanju tih pojava. Da bi smo otkrili uzroke pojava, moramo se vratiti na njihove početke.

A poznavanjem uzroka, koji je proizvode, možemo i objasniti religiju kao takvu, smatra Durkheim. No, pitanje je da li se do samih izvora i uzroka religije i religioznosti do kraja, bezuvjetno, može doprijeti sociologijskim pozitivnim istraživanjem pojedinih primitivnih religija, ili to uključuje filozofske (metafizičke) pretpostavke o božanskom ili ljudskom porijeklu i biti religije. Ako se i ostane na antropologijskim pretpostavkama, i onda je pitanje dokle je tu moguć znanstveni (pozitivan, egzaktn) pristup, budući da je i čovjek i njegov duh tajna i zagonetka koja se ne može iscrpiti takvim pristupom?

Dopiranje do bitnih, općih elemenata religije bilo bi nesigurno, kaže Durkheim, istraživanjem složenih religija, kod kojih je teško razlikovati bitno od akcidentalnog. Zbog raznolikosti religijskih vjerovanja i prakse, teologija, obreda, mnoštva religijskih grupa i pojedinaca, nije lako otkriti ono opće, svima zajedničko. Nasuprot tome, nastavlja on, primitivna društva neusporedivo su jednostavnija, daleko je veća homogenost društvenih grupa, u kojima je sve zajedničko svima, a individualnost slabo razvijena. Zbog duhovne i praktične jednoobraznosti individualne razlike i varijacije su minimalne. Individualne svijesti nošene su strujom kolektivne svijesti, s čime je povezan i konformizam ponašanja.

Durkheim se kritički osvrće na teoretičare koji su vjeru nastojali prevesti u čisto logičko-diskurzivne pojmove.⁶

Oni su, kaže, u njoj vidjeli sistem ideja (priroda, beskrajnost, ideal) koji daje odgovor na temeljna pitanja o bitku i postojanju. Iako dopušta da je pored znanstvenog i filozofijskog moguć i takav religijski način mišljenja

⁶ Usp. E. Durkheim, »Elementarni oblici religijskog života«, u F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, Neuwied — Berlin, 1964.

čiji odgovori na temeljno pitanje o bitku proizlaze iz vjerovanja u pratemelj i demiurga svega postojećeg, Durkheim naglašava da se religija ne svodi samo na to, samo na spoznajni, teorijski njezin aspekt, nego prije svega ima društveno-praktičku, moralnu i društveno-psihološku, kompenzacijsku i mobilizatorsku dimenziju i funkciju. Ona ima snažan utjecaj na čudoredan život društva, pa prema tome i na humanitet društva kroz povijest, zahvaljujući tom utjecaju.

Durkheim je društvenu bit suzio na idejnu i moralnu komponentu i priznao im samostalnost od konkretnih povijesnih materijalnih odnosa. On se malo zanimao za društvenu nejednakost i konflikte.

Zato se i bavi moralnom, a ne ekonomskom bijedom. Nju dijelom utemeljuje u pesimističkom antropologijskom konceptu čovjeka, ali više, u skladu sa svojom sociologističkom koncepcijom, u »anomičnim« stanjima društva koja su rezultat pomanjkanja socijalne kontrole nad pojedincima. Moralnu bijedu društva treba da sanira »znanstveni duh«, tj. institucionalizirana sociologija, koja u sekulariziranom industrijskom društvu preuzima ulogu religije za konsolidiranje, integraciju, solidarnost, idejnu i moralnu stabilnost postojećih društvenih odnosa.

Dakle, za Durkheima je karakteristično da funkciju religije promatra sa stanovišta društva i naglašava njenu bitnu ulogu u kulturnoj, duhovnoj, emocionalnoj i moralnoj integraciji društva.

Za socijalno-psihologijski, emocionalni moment veoma je djelotvoran kult, kulturni obredi, dakle povezanost, zajedništvo, usmjerenje svijesti što je društvene naravi, budući da se kroz to ozbiljuje društvenost.

No, upozorava metodologijski ispravno Durkheim, te emocije, to usmjerenje svijesti, iako je zbiljsko, nije neko nadnaravno nadahnuće i ne dokazuje samo po sebi opstojnost svog objekta, nadnaravnog bića.

Metodologijski je zanimljivo i Durkheimovo raspravljanje odnosa religije i znanosti, odnosno stanovitog njihovog sukoba.⁷ On kaže da religiji jedna od prvotnih njenih funkcija — spoznajna, sve više izmiče zbog razvitka znanosti. Znanost poriče religiji pravo da sudj o prirodi stvari.

No, valja naglasiti da je Durkheimu jasno da znanost ne može ugroziti religiju u njenoj društveno-moralnoj i socijalno-psihologijskoj, kompenzacijskoj i integrativnoj funkciji. Tu on i vidi snagu i trajnost religije.

U osvrtu na Durkheimovu teoriju religije i metodologijski pristup religiji, možemo reći da je on u osnovi u skladu sa svojom sociologističkom orijentacijom i pozitivističkim pristupom. Međutim, ponekad dolazi u proturječnost, odnosno prelazi okvire pozitivizma i ulazi na metafizičko područje. Riječ je o njegovom raspravljanju o ljudskoj naravi, o shvaćanju da je čovjek po svojoj biti religiozno biće, upućeno na povezanost s nečim što ga nadilazi.

Zaključak o religioznosti kao o bitnoj i nužnoj sastavnici ljudske naravi, na temelju proučavanja prvotne, primitivne religije i njenih uzroka čini se presmionim. Naime, iako čovjek kao duhovno biće ima potrebu za transcendiranjem i osmišljavanjem neposrednog, empirijskog fakticiteta, to ne mora biti nužno na način religije, nego to može biti i filozofijski i umjetnički. Iako je to što nadilazi čovjeka samo ljudsko društvo, tj. sociologističko svođenje

⁷ Usp. istol

religijskih predodžbi na društveni sadržaj, na kolektivnu svijest, on u biti stoji na filozofijskoj pretpostavci o antropogenom porijeklu religije u kojoj čovjek divinizira svoj društveni život, svoje društvene potrebe. Što leži za pravo u temelju religijskih predodžbi, što je njihov supstrat?

Čovjek, dakle, u religiji divinizira svoj san o društvu u kojem vladaju pravednost i istina, a zlo je iskorijenjeno, svoju utopiju koju suprotstavlja konkretnom društvu, punom nedostataka, s njegovom političkom, pravnom i moralnom organizacijom, u kojem je gospodar zlo i nepravda, a istina zastrta svjesnom obmanom. Religija onda teži realizaciji idealnog društva i takvo društvo povezano je s religioznim doživljavanjem.

U vezi s tezom o integrativnoj funkciji religije, ne poričući je u osnovi, može se ipak kazati da njeno apsolutiziranje, generaliziranje njene socijalno-psihičke funkcije i djelotvornosti, potrebe i oslonca u društvenom životu ljudi, bez obzira na klasni položaj i status (a i habitus), obećanjima spasa i nagrade u onostranosti i vječnosti, može poslužiti povlaštenim društvenim slojevima i klasama u zamagljivanju i konzerviranju nehumanih klasnih, eksploatatorskih društvenih odnosa. Durkheim previđa mogućnost da interpretacijom religijske ideje religija bude politička činjenica, instrument klasne borbe, kako politike moćnika, podržavajući društvenu kontrolu u vladanju ljudima i konzerviranju postojećeg društvenog stanja, tako i potlačenih u borbi protiv vladajućih.

Zatim, polazeći od diskutabilne pretpostavke da je integracija nešto što je društveno uvijek pozitivno i neophodno, jer se suprotstavlja rasulu i propadanju, a da se kohezija nekog društva ne može postići bez religije, potcijenjena je uloga nekih drugih čimbenika u integriranju primitivnog društva (običaja i ćudoređa, npr.). Uopće je metodologijski presmiono i jednostrano integrativne faktore društva svoditi samo na idealnu sferu, a ovu reducirati samo na religiju ne razlučujući je od ostalih oblika društvene svijesti. Moralne i pravne ideje i norme kao idealni izrazi društvenih odnosa i ideologija, a pogotovo politički upravni i kontrolni mehanizmi i aparati, obilato obavljaju funkciju integriranja i sankcioniranja postojećeg društvenog stanja.

Durkheimova funkcionalistička teorija religije ne objašnjava zašto se religija mijenja i razvija, što se događa s religijom u mijenama društva. Nadalje, uzimanjem totemizma kao apstraktno-analitičkog modela za proučavanje religije uopće, ne razlikuje dovoljno pojedine tipove religije, kao i između religijskog i magijskog. U strukturi religijskog fenomena, za osnovu društveno-integrativnu funkciju religije primat se daje obredima na račun drugih elemenata, pogotovo vjerovanja, što je metodologijski neosnovano, budući da su svi elementi strukture podjednako značajni i nerazdvojni.

Weber nastoji religiji pristupiti znanstveno, kulturno-historijski, tj. kao činjenici koja u svom društveno-povijesnom pojavljivanju ima svoje uvjete i funkcije na društvenom i na individualnom planu. Što se tiče izvora ili korijena religije, oni su po Weberovom mišljenju antropologijske naravi, bolje reći, on ih tretira (dosljedno) samo kao ljudske. Religija je shvaćena kao čovjekova predodžba i emocija. O egzistenciji nadnaravnog bića i eventualnom božanskom porijeklu religije ne raspravlja, jer drži da je to u osnovi pitanje doživljavanja i vjerovanja, a ne teoretiziranja.

Znači, za teologijsko objašnjenje porijekla religije, on je doista, kako reče, »nemuzikalan«.

Weberov pristup religiji, dakle, nije teologijski. Zatim, neće da bude ni filozofijski, iako i on polazi od nekih filozofijskih pretpostavki. Naime, kad odriče mogućnost dohvaćanja biti religije, stoji, zapravo, na stanovištu kantovske agnostičke filozofije da »stvar po sebi« ne možemo diskurzivno spoznati.

Nadalje, on apstinira i od vrijednosnih opredjeljenja u odnosu spram religije i, metodologijski konzekventno svojoj onto-gnoseologijskoj pretpostavci i agnostičkom stanovištu, od metafizičkog izjašnjavanja o njenoj »vječnosti«, o religiji i religioznosti kao neminovnoj sastavnici ljudske naravi.⁸

Kad govori o nastanku religije, o počecima njena povijesnog pojavljivanja, Weber kaže da ona već tada ima »ovozemaljski« sadržaj povezan sa svakodnevnim, praktičnim, prije svega ekonomskim životom.

Međutim, pitanje je, koliko stoji ovo tumačenje prvobitne religije, koje u prvi plan stavlja praktične racionalne interese, a zapostavlja psihičke (emotivne), etičke i metafizičke motive?

I sam Weber to uviđa, i kasnije, iako samo u nabačaju, iznosi svoje shvaćanje o antropologijskim i socijalnim korijenima svjetskih religija. One su, kaže, nastale u zajednicama u kojima se pojedinačna svijest već izdiferencirala i postala svjesna sebe, svoje posebnosti i konačnosti. Otuda je smrtnost, tj. strah od smrti, opći antropologijski izvor religije.

Postoje još neki izvori religije (koji su socijalne naravi): patnja i nepravda.

U religiji je sadržana utjeha za patnju (kompenzacija) i protest protiv nepravde. Tako Weber i objašnjava zašto soteriologijske religije nastaju u potlačenim društvenim slojevima.

Što se tiče Weberovog »funkcionalizma« u sociologiji religije, o tome se može govoriti jedino utoliko ukoliko je on raspravljao: prvenstveno o funkciji religije kao racionalizaciji besmislenih činjenica ljudskog života i kompenzacijskoj naknadi za to u eshatonu, što može imati društveno-političke reperkusije, te o religiji kao duhovnoj, kulturnoj tvorevini s određenim etičkim značenjem, koja kao takva, motivira ljude na određeno djelovanje. Ali, on ne promatra religiju sa stanovišta funkcioniranja društvenog sistema kao Durkheim i funkcionalisti, nego sa stanovišta njena utjecaja na ekonomsku djelatnost ljudi, o čemu će biti više govora kasnije.

On ne poriče značenje društvenih i ekonomskih momenata, društvenog položaja slojeva za njihovu religioznost. Naprotiv! Ali, ipak potcrtava da se religija razvija prije svega po svojim imanentnim zakonitostima i po svojoj unutrašnjoj »logici«, pod utjecajem posebnih religijskih interesa i potreba, a ne tumači je vulgarno-ekonomistički i simplificistički monokauzalno kao puki »odraz« ekonomskih uvjeta.

Metodologijski najrelevantnije i najoriginalnije obrađena je religijska tematika kod Webera u njegovoj studiji »Protestantska etika i duh kapitaliz-

⁸ Usp. M. Weber, **Privreda i društvo**, peta glava pod naslovom »Tipovi religijskih zajednica (sociologija religije)«, »Prosvjeta«, Beograd, 1976. str. 339!

ma«. Tu se Weber bavi objašnjavanjem uloge religijskoetičkih čimbenika u nastanku nekih specifičnih osobina modernog kapitalizma. Općenito rečeno, proučava neke elemente duhovne kulture koji utječu na razvoj privrede i način tog utjecaja. Weber je htio pokazati da se zapadni kapitalistički oblik privredne organizacije, kao i zapadni kulturni krug uopće, zapadni racionalizam, ne može protumačiti bez uzimanja u obzir određenih idejnih momenata.

Kapitalistički privredni poredak i moderni kapitalizam kao društveno-ekonomski sistem uopće ima, kaže Weber, svoje duhovno korijenje u religijskoj sferi, nastao je i razvio se pod znatnim (ne isključivim!) utjecajem nekih shvaćanja i vjerovanja religijskog pokreta reformacije, odnosno, preciznije, asketskog protestantizma kalvinističke crkve ponajviše. Da bi to utemeljio, on je pokazao smislenu vezu između maksima protestantske etike, tj. onog njenog dijela koji se odnosi na praktični, svjetovan, privredni život, i duha kapitalizma ili kapitalističkog duha. Spona koja povezuje spomenute relate je odnos prema radu i shvaćanje poziva (Beruf), a koje pak izvodi iz ideje spasa.

Svaka soteriologijska religija, za razliku od magije, drži da se za subjektivni spas treba unijeti više metodičnosti, sistematičnosti i rada u vlastiti život. Upravo to organizirano usmeravanje (s primjenom primjerenih sredstava) prema određenom cilju glavna jest značajka racionalnosti (zapadne), kaže Weber.

Radi se, dakle, o tome da čovjek radom izvršava »božji plan«, kojeg, međutim, svojim umom ne može shvatiti. Taj agnosticizam rezultira time da se asketa ne zanima za teodiceju, ne pita za smisao svijeta, za kojeg odgovara transcendentni i nedokučivi Bog, a njegovo je da bude čovjek poziva.

I kapitalistički duh karakteriziran je pozitivnim odnosom prema radu, privrednoj djelatnosti i stjecanju materijalnih dobara, jednom riječi, ekonomskim racionalizmom (proračunatošću), kaže Weber. Ovakav religijski moral koji u radu vidi vrlinu, a u materijalnom prosperitetu božji blagoslov (pa stjecanje materijalnih dobara ima svrhu u sebi samom, a ne u hedonističkom trošenju i uživanju), dobro je poslužilo ranom kapitalizmu i prvobitnoj akumulaciji kapitala. U ovom povezivanju asketskog protestantskog morala i privredne i ostalih svjetovnih djelatnosti, religijske i svjetovne racionalnosti, Weber je htio pokazati koliki je utjecaj religije spasa na privredni i društveni život uopće.

Nastavak Weberova istraživanja religije započeta u »Protestantskoj etici i duhu kapitalizma« njegova su povijesno-usporedna istraživanja etičkih shvaćanja uopće i privredne etike velikih orijentalnih religija (konfučijanizma, taoizma, hinduizma, budizma i židovstva), objavljena u »Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie«. Tim istraživanjima htio je posredno, na golemom komparativnom religijskom »materijalu«, potvrditi osnovnu tezu »Protestantske etike i duha kapitalizma« o utjecaju religijske etike na privredni život, i to na taj način da pokaže zašto se nigdje osim na Zapadu nije razvio moderni kapitalizam, čija se organizacija ekonomskog i društvenog života zasniva na racionalnim osnovama, racionalnoj organizaciji rada, tehnike i upravljanja, usprkos tome što je opća društvena situacija na Orijentu, pogotovo u Kini, bi-

la podjednako povoljna za razvitak kapitalizma kao i na evropskom Zapadu (pozitivan odnos prema materijalnom bogatstvu, slobode u ekonomskoj inicijativi, tehnika proizvodnje, mir). Weber smatra da se to može objasniti utjecajem religijskih faktora. Naime, velike orijentalne religije svojom etikom i pogledom na odnos Boga i svijeta nisu mogle razviti pozitivan odnos prema radu kao takvom i pozivu kao asketski protestantizam.

Metodologijski je značajno da Weber i u ovim komparativnim istraživanjima upotrebljava svoju metodu »idealnih tipova«. U posrednom dokazivanju postojanja uzročne veze između protestantske etike i kapitalističkog duha, nalazeći u (različitoj od nje) etici pojedinih velikih orijentalnih religija uzroke razlika u privrednom životu Orijenta u odnosu na Zapad, on ističe te razlike do stupnja njihovih »idealno-tipskih« oblika.

Već smo usput kazali da Weber nije mislio da je utjecaj etike asketskog protestantizma na ekonomski racionalizam kapitalističkog duha isključiv, i utjecaj te etike i duha koji otuda proizlazi, neograničen.⁹

U osvrtu na metodologijski značajno Weberovo djelo »Protestantska etika i duh kapitalizma« valja reći da se on tu služio apstraktnoanalitičkim postupkom, tj. da je u konkretnom društveno-povijesnom totalitetu izdvojio dva značajna čimbenika i ispitivao njihov odnos. Pritom nije zaboravio da ni jedan pojedini faktor društvenog života ne određuje uzročno sve ostale (pa tako ni religijske ideje, ni ekonomski faktori), nego da se oni nalaze u složenom determinističkom sklopu, u kompleksnim odnosima međusobnih utjecaja. Zato i ne stoje prigovori da je Weber ispitivani odnos (protestantske etike i duha kapitalizma) tretirao izdvojeno od društveno-povijesnog totaliteta kojem je pripadao. Tako je npr., on sam (što kritičari ponekad previđaju) upozorio da bi trebao proučiti i utjecaj samih ekonomskih faktora na razvitak zapadnog ekonomskog racionalizma, kao i utjecaj ostalih kulturnih, idejnih čimbenika (a ne samo religijskog), tj. filozofijske i znanstvene misli, ekonomskih i političkih teorija, koji su mogli utjecati na stav prema privrednoj djelatnosti, a zatim i odnos asketskog protestantskog racionalizma prema tehničkom napretku, duhovnim i kulturnim dobrima, te njegovu uvjetovanost ukupnošću društvenih, osobito ekonomskih faktora.¹⁰

Smisao Weberove teze da su određene religijske shvaćanja, tj. asketska protestantska etika, doprinijela razvijanju kapitalističkog načina proizvodnje nije u tome da se religija shvati kao osnovni uzrok svih društvenih pojava. On je samo htio reći da su idejni faktori i duhovni interesi isto tako dinamični i snažni motivi ljudskog djelovanja kao i materijalni interesi.

⁹ Niemu je bilo jasno da su racionalna načela religijske etike nekad u suprotnosti s vrednotama racionalizacije privrednog i političkog života. Etika bratstva i ljubavi prema bližnjem često je teško spojiva s nekim aspektima proračunate ekonomičnosti i lukavosti politike.

(Vidi čuveno predavanje »Politika kao poziv«, u: **Sociološka hrestomatija 6!**)

¹⁰ U »Predhodnoj napomeni« Sabranim člancima za sociologiju religije on explicite upozorava: »Prema tome, naš zadatak se sastoji u tome da shvatimo osobenost zapadnog racionalizma, i da objasnimo njegov nastanak. S obzirom na izvanrednu važnost privrede, svaki pokušaj objašnjenja mora pre svega uzeti u obzir ekonomske veze. Ali pritom se ne sme zanemariti i obrnuta uzročna veza. Jer, u svom nastanku, ekonomski racionalizam zavisi kako od racionalne tehnike i racionalnog prava, tako i od sposobnosti i sklonosti ljudi za određene oblike praktično-racionalnog načina života. Onde gde postoje prepreke društvene prirode, razvitak racionalnog ekonomskog načina života mora naići na težak unutrašnji otpor. U naiznčajnije elemente koji oblikuju način života spadale su svuda u prošlosti magične i religiozne sile i etička shvaćanja koja se zasnivaju na veri u njih« (M. Weber, **Racionalizam zapadne kulture, Sociološka hrestomatija 6**, str. 268).

Po Weberu protestantizam nije isključiv uzrok kapitalizma, već samo jedan od uzroka nekih njegovih aspekata.¹¹

(Koliko je tu udio protestantske etike izražen postocima u odnosu na ostale činitelje koji su pozitivno djelovali na razvoj kapitalizma, Weber, naravno, ne govori, jer drži, metodologijski ispravno, da su u društveno-povijesnim pojavama koje su rezultanta više, i različitih, komponenata, taj utjecaj ne može egzaktno, precizno kvantitativno utvrditi i izraziti.)

Starija ili »klasična« sociologija religije (M. Weber, E. Troeltsch, a kasnije J. Wach i G. Mensching) težište svog proučavanja stavlja na religijsku uvjetovanost društvenog ponašanja. Nju napose zanima utjecaj religije na društvo, kulturu i ekonomski život.

U reakciji na sociologizam, religija po sebi, bit religije shvaćena je kao meta-socijalni fenomen koji ne može biti izveden i objašnjen samo iz društvenih odnosa, ali koji ima i svoje društvene dimenzije i funkcije.

Općenito se za ovu orijentaciju u sociologiji religije može reći da nastoji odgovoriti na fundamentalna pitanja o porijeklu, smislu i funkciji religije, a što nužno zahtijeva njezin susret s filozofijom i psihologijom religije, njezino posizanje za njima i prelaženje osobito na filozofsko područje i polazanje od filozofskih teza i pretpostavki o tim bitnim problemima. Osim toga, ona na osnovi temeljitog bavljenja poviješću religija ustanovljuje glavne faze u razvitku religije i daje tipologije osnovnih oblika religijskih zajednica, autoriteta i vođa, kao i vrste međusobnih odnosa religijskih i svjetovnih zajednica.

Bit religije (da li je ona teologijska ili antropologijska) ostaje, međutim, svagda izvan mogućnosti sociologijskog razmatranja koje ne pita i ne može po svojoj naravi pitati o objektu i sadržaju vjere i vjerovanja, već samo o društvenoj uvjetovanosti, položaju i ulozi vjerovanja, njegovog zajedničkog svjedočenja i očitovanja u religijskoj zajednici i društvenom životu.

Naposljetku »klasična« sociologija religije, univerzalna sistematska sociologija religije, po Menschingu (koju on nastavlja), obrađuje mnogolike uzajamne odnose između religije i raznovrsnih religijskih i svjetovnih zajednica na temelju veoma široko razgranate povijesno-religijske građe i empirijsko sociologijsko-religijskih istraživanja.¹²

III

Novija orijentacija u sociologiji religije koja se pojavila naročito poslije drugog svjetskog rata, a i prije u SAD, u Institut of Religions Research te u Nizozemskoj i u Francuskoj, usmjerena je na pojedinačna empirijska istraživanja najmanjih sociologijsko-religijskih jedinica, tj. kršćanskih općina i župa. Služeći se pretežno sociografskom metodom, ostaje uglavnom na kvan-

¹¹ U »Protestantskoj etici i duhu kapitalizma« o tome Weber piše: »... ovde se nipošto neće zastupati jedna tako doktrinarna teza kao što je ova: da je kapitalistički duh (uvek u provizornom smislu koji se ovde upotrebljava) mogao nastati samo kao proizvod određenih uticaja reformacije« (kao i obrnuto, op. N.S.). Zatim nastavlja: »Jednom takvom shvatanju stajalo bi na putu već to što su izvesni značajni oblici kapitalističke organizacije notorno znatno stariji od reformacije. U stvari ovde se hoće da utvrdi samo ovo: da li su i koliko određeni religiozni uticaji sudelovali prilikom stvaranja i kvantitativnog širenja onog duha po svetu, i koje je konkretne strane kulture koja počiva na kapitalističkoj osnovi moguće svesti na njih«. **Protestantska etika i duh kapitalizma**, str. 75—76, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1968.

¹² Usp. Gustav Mensching, **Soziologie der Religion**, Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn, 1968. Einleitung!

titativnim rezultatima o sociologijskim odnosima u spomenutim jedinicama. Mensching s pravom prigovara da je takav empiristički pristup simplificiran te da se ne može smatrati bitnim obratom u sociologiji religije, nego samo sužavanjem, ili u najbolju ruku, specijaliziranjem opsežne cjelovite sociologijsko-religijske tematike. F. Fürstenberg navodi četiri opće značajke te orijentacije: 1. Ne postavljaju se globalna pitanja povezana s nekom sociologijskom teorijom religije. 2. Ne sačinjavaju se univerzalne tipologije nego čine neposredne strukturalno-funkcionalne analize. 3. Primjenjuju se pretežno sociografske metode u svrhu postizanja egzaktnih rezultata. 4. Sve se to čini uglavnom zbog potreba praktičara kršćanskih konfesija.¹³

No valja naglasiti da ima i struja u suvremenoj sociologiji religije koja nije empiristička u opisanom smislu. Predstavnici te struje (čiji je značajan reprezentant Luckmann, npr.) svjesni su da se danas snažno osjeća utjecaj modernog dinamičnog visokorazvijenog industrijskog društva na religiju i Crkvu što je, dakako, dovelo do promjene pozicije i značenja religije u tome društvu, do procesa sekularizacije. Prema tome, oni obrću pitanje »klasične« sociologije religije o religijskoj uvjetovanosti društvenog ponašanja i mentaliteta (»duha« — Weber) u pitanje o društvenoj uvjetovanosti religijskog ponašanja i religijskog sadržaja i s tim u vezi o društveno uvjetovanoj transformaciji religije i religioznosti.

Oni, dakle, svoj istraživački interes pomiču s povijesti religija na suvremene društvene procese i suvremenu religiju, za koju je u institucionalnoj formi karakteristična modernizacija, osuvremenjivanje, prilagođavanje uvjetima suvremenog društvenog života i duhu vremena (ateizacija, sekularizacija, indiferentizam spram religije), kao i kontestacija protiv institucionalnosti i konformizma u njezinom vlastitom krilu, te izvancrkvena individualna, privatna religioznost.

Luckmann proširuje područje sociologijskog proučavanja religije i religioznosti i upozorava da, uz tematiziranje odnosa suvremenog društva i religije (da podsjetimo: kako ustanovljene, tako i »podzemne«, kontestatorske i »nevidljive«, privatne, ali, kao simboličke interpretacije »posljednjih značenja« (spasa), po njegovom mišljenju, još uvijek religije), valja postaviti antropologijsko pitanje s tim u vezi i o osobnom odnosu prema tom društvu i religiji, o osobnom smislu religioznosti u uvjetima modernog društva.¹⁴

Stoga sociologija religije treba da bude fenomenologija i tog religijskog iskustva, a ne samo sociologija crkvene religioznosti koja suponira potpuno poklapanje crkvenosti i religioznosti. Ovaj zahtjev za proširenje predmeta sociologije religije na filozofijsko-antropologijsku dimenziju problema odnosno za povezivanje s filozofijom, uključuje dakako i kritiku sociografske metode empirističkog pristupa novije sociologije eklezijalne religioznosti.

Luckmannovoj koncepciji o »nevidljivoj religiji« mogu se uputiti neke kritičke primjedbe i ona se može »relativizirati«, kao npr. da funkciju religije (transcendiranje čovjekove biologijske datosti socijalizacijom, društvenošću) stavlja iznad religije same, zatim, da se uvjerenje o stabilnosti funkci-

¹³ Usp. F. Fürstenberg, *Religionssoziologie*, Neuwied — Berlin, 1964. str. 22!

¹⁴ Usp. J. Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, CuS, Split, 73. str. 320—463, 401—444, i Th. Luckmann, *Die Religion und die Person in modernen Gesellschaft*, u: E. Fürstenberg, op. cit. str. 110!

je religije, o izjednačavanju društvenosti i religioznosti i trajnom religioznom instinktu može ideologizirati, da je moguć »ideologijski funkcionalizam« (Jukić).

Ali za razliku od tradicionalnog funkcionalizma (Durkheim), koji religiju, sociologistički je izjednačavajući s društvom, svodi na funkciju integracije društvene cjeline, Luckmann se pita i o općim antropologijskim temeljima i svrsi religije, a što uključuje i suptilnu teorijsku, misaonu razradu polaznih filozofijskih, antropologijskih pretpostavki (o religiji kao transcendenciji ljudske biolozijske situacije općim sustavom ljudskih, osobito etičkih značenja, odnosno, dohvaćanjem »posljednjeg« značenja u društvu).

Ovo je teorijski i metodologijski značajno, budući da upućuje sociologiju religije na nužnu, »pupčanu vezu« s filozofijom, ukoliko ne želi postati pozitivistička, deskriptivna, bornirana, »kvantofrena« itd. disciplina.

O mogućnostima i okvirima sociologije religije, odnosno o sociologijski interesantnim religijskim pojavama relevantno piše i W.E. Mühlmann.¹⁵ On metodologijski ispravno ograničava područje sociologijskog bavljenja religijskim fenomenom koje ne seže u sferu religioznog doživljaja i osjećaja samog. To je sfera individualnopsihičkog što izmiče sociologijskoj analizi (i u proročkoj formi velikih religija, a pogotovo u mističkoj).

Područje sociologije religije počinje sa saopćenjem religioznog doživljaja drugima, eksteriorizacijom religioznog osjećaja, odnosno njegovim prenošenjem na druge i seže sve do organiziranja religijskih superstrukture (religijska zajednica, crkva).

Dakle, tek kad doživljaj postane vijest, kada se izrazi kao znak, simbol, učenje i postane razumljiv drugim ljudima, kada ih uvjeri i učini sudionicima, kada individualni religijski doživljaj postane socijalno produktivan, postaje i sociologijski interesantan i dohvativ.

Naravno, u tom procesu od doživljaja do organizacije i religijski fenomen podliježu isto tako sociologijskim zakonima kretanja i razvoja, kao i ostali zemaljski fenomeni, budući da i tu djeluju sasvim zemaljski motivi i mehanizmi — predaja, širenje, rivalitet, borba, pobjeda putem sile — kao i u nastajanju svjetovnih struktura moći i vlasti.

Prj tome je za sociologa religije od velike metodologijske važnosti poznavanje društvenog okvira pri nastanku i širenju nekog religijskog pokreta, jer o tim društveno-povijesnim »startnim momentima« (socijalnim, nacionalnim, političkim, religijskim) ovisi sudbina karizmatikove poruke i njezino prihvaćanje i širenje.

Jedan od specijalnih zadataka sociologije religije Mühlmann ispravno vidi u otkrivanju proturječja u procesu institucionalizacije religijskog pokreta od doživljaja do organizacije, između »unutrašnjih« i »vanjskih« značajki i obilježja određenih religijskih skupina i grupa, između moralnih zahtjeva i moralne prakse, u ukazivanju na preokret od uvjeravanja o ljubavi i miru do primjene sile i »svetih ratova«.

Prema tome osnovni je zadatak sociologije religije, po Mühlmannu, da otkrije spone koje povezuju kompleksan i slojevit fenomen religije sa svjetovnim, društvenim uvjetima njezina nastanka i postojanja.

¹⁵ Usp. W. E. Mühlmann, *Elementare Fragen einer Soziologie der Religion, Probleme der Religionssoziologie*, Sonderheft 6, *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln und Opladen, 1962!

Kako sociologija uopće, tako se i sociologija religije kao posebna sociologija u Jugoslaviji razvija unatrag zadnjih četvrt stoljeća. Doduše postojala su neka istraživanja religije i prije rata, ali to su bila etnologijska istraživanja religije arhaičnog društva. Do označenog vremena sociologija se uglavnom smatrala »buržoaskom znanostju«, a religija, dogmatski i prosvjetiteljski, skupom zabluda što će razvojem znanosti, spoznajom prirode i društva te političkim uspostavljanjem socijalističkih društvenih odnosa automatski isčeznuti.

Tek s aktivnim metodičkim povezivanjem teorijskih postavki na autentičnom Marxovu tragu i empirijskih istraživanja pojave religije i religioznosti, počinje se radati sociologija religije kao znanost odnosno posebna sociologija u nas. Danas postoje već razvijeni centri, osobito u Zagrebu, Ljubljani, Splitu sa znatnim brojem istraživača kojima je, uz neke teorijsko-metodologijske rezultate, zajednička značajka — nastojanje na izbjegavanju jednostranosti kabinetskog teorijskog konstruktivizma i dogmatizma s jedne strane, te s druge strane, skupljačkog, teorijski neosmišljenog, na kvantitativne podatke i sociografsku deskripciju ograničenog empirizma, tj. nastojanje na sretnoj sintezi teorije i empirije u istraživanju, kao i na neideologiziranom, znanstvenom pristupu religiji.

Marksistička sociologija i teorija religije u Jugoslaviji nije odvojena i nepovezana sa strujanjima u marksističkoj teoriji religije u svijetu. Osnovna značajka suvremenog otvorenog marksizma prema fenomenu religije, jest problematiziranje stavova dogmatskog marksizma koji su važili kao nesumnjive i neupitne »istine«. Dogmatska marksistička misao držala je sadržaj religije skupom zabludom, predrasuda i praznovjernih besmislica, reliktom neprosvijeteljene i zaostale prošlosti.

U otvorenom marksističkom pristupu koji izvore religije vidi i u ontološkoj određenosti čovjeka kao konačnog, deficijentnog bića, s potrebom za smislom i cjelinom, religiji se bez obzira na svjetonazorne i ostale razlike koje ostaju, u duhu tolerancije i pluralizma, priznaje dignitet ljudskog odnosa spram svijeta što ima svoj humani i moralni značaj. Takva je teorijsko-praktična koncepcija, uz Blochovu »toplu struju« u marksizmu, uz talijanske marksiste (Gramsci, Togliatti), i koncepcija i pristup religiji i dijalogu s vjernicima većine suvremenih jugoslavenskih marksističkih (i postmarksističkih) teoretičara i istraživača religije (Ćimić, Kerševan, Roter, Vrcan i drugi).

THE SOCIOLOGY OF RELIGION AS A SUB-DISCIPLINE OF SOCIOLOGY

A HISTORICAL SURVEY
NIKOLA SKLEDAR

Faculty of Philosophy, Zadar

Marxist sociology and the theory of religion in Yugoslavia has not been separated from and unrelated to the trends in Marxist theory worldwide. The main feature of contemporary Marxism open towards the phenomenon of religion is the problematization of the attitudes of dogmatic Marxism regarded as indubitable and unquestionable »truths«. Dogmatic Marxist thought considered the subject-matter of religion to be a series of delusions, prejudices and superstitious nonsense, a relict of unenlightened and backward history.

In an open Marxist approach viewing the origins of religion through an onto-anthropological determination of man as a finite, deficient being, with a need for meaning and wholeness, religion has been acknowledged, on behalf of the spirit of tolerance and pluralism, the dignity of a humane attitude towards the world, this having a humane and moral significance, regardless of the differences in viewpoint and other, still remaining differences. Such a theoretical-practical concept, together with Bloch's »warm current« in Marxism and the Italian Marxists (Gramsci, Togliatti), is the concept and the approach towards religion and towards the dialogue with believers adopted by the majority of contemporary Yugoslav Marxist and Post-Marxist theoreticians and researchers of religion (Čimić, Kerševan, Roter, Vrcan and others).

(Na engleski prevela sanja **Vrhovec-Vučemilović**)