

ТМ	Г. XXIX	Бр. 1-2	Стр. 135 - 144	Ниш	јануар - јун	2005.
----	---------	---------	----------------	-----	--------------	-------

UDK 2-767(4)"654"

Оригинални научни рад

Примљено: 02.02.2005.

Томас Лукман

Универзитет у Констанцу

Немачка

РЕЛИГИЈСКА СИТУАЦИЈА У ЕВРОПИ: ПОЗАДИНА САВРЕМЕНИХ ПРЕОБРАЋЕЊА*

Резиме

Аутор расправља о општој позадини дискусије о преобраћењу у ислам у Европи излажући кратак преглед онога што је познато о друштвеним облицима религије у савременој Европи. Овај концепт (друштвени облик религије) идентификује најважније друштвене и културне одреднице институционалног и/или ван-институционалног места религије у главним историјским типовима друштвене организације човековог живота. Преовлађујући друштвени облик религије у савременој Европи се одликује приватизацијом, маргинализацијом традиционалног хришћанског облика религије и структуралним утемељењем повећаних могућности за самостално предузетништво. Основни правци који воде ка преовлађивању овог друштвеног облика религије су структурална диференцијација и модерни облик плурализма: главне последице у погледу преобраћења су промењени оквир како субјективне тако и друштвене могућности за прелазак са једног вида изабраног живота на други.

Кључне речи: Европа, друштвени облик религије, преобраћање, ислам

Уводне напомене

Учествовао сам у Радионици о преобраћењу у ислам у Европи јер сам хтео да сазнам нешто о теми која се тиче социолога, нарочито оних који се баве религијом – па ипак, о теми о којој нисам знао ништа. Узгред, то не треба да значи да сам – иако неупућен у преобраћење у ислам у Европи – добро обавештен о преобраћењу у ис-

* Пренето из: *Social Compass* 46(3), 1999, 251-258.

лам у Америци, Африци, Азији или, пак, да сам експерт за историју преобраћења.¹ Стога, сматрао сам да никаквим корисним увидом не могу да допринесем радионици.

Међутим, био сам убеђен да неки општи увиди у генралну религијску ситуацију у Европи и, самим тим, у модерним западним друштвима, могу послужити као позадина конкретних истраживања о којима је требало да се дискутује на радионици. Из тог разлога, у тексту који следи намеравам да се позабавим општим пореклом садашње религијске ситуације у Европи – макар због тога што она погађа своју аутохтону већину – занемарујући чињеницу до које мере су на њу утицале велике миграције последњих деценија.

О друштвеним облицима религије²

Очевидна је социолошка истина³ да је структура модерних друштава настала као резултат функционалне диференцијације политичких и економских димензија људске активности. Религија није била изузетак. Институционална специјализација религије јесте била део овог општег процеса. Диференцијација друштвене структуре у специјализоване институционалне домене се није одиграла као резултат нелинеарне еволуције. Она је почела у једном одређеном времену у људској историји, у постримским и поствизантијским областима Блиског истока, Северне Африке и Запада, и наставила је

¹ Иако сам пре много година читао нешто од литературе на ту тему – углавном о преобраћењима из номиналног чланства у једној од утврђених хришћанских цркава у секту, и о преобраћењима Европљана и Американаца у будизам и хиндуизам – нисам пратио новију литературу из ове области. Један маргинални изузетак везан за моју некомпетентност за ову област везан је за другачији облик истраживања. Пре извесног времена почео сам да истражујем комуникациони процес којим се формира колективно памћење. Са неколико колега посматрао сам начине на које се догађаји из прошлости, радње или читави делови живота изнова стварају у садашњости, нарочито у усменој комуникацији. Међу многим облицима и родовима које смо истраживали нашле су се и приче о преобраћењима. Али као што сам назначио, нас је интересовала – у оној мери у којој човек може да одвоји форму свог интересовања од његове суштине – структура ових прича, а не тематика којом се оне баве. Укратко, чак и тај рад се није бавио преобраћењем као таквим. Cf. Bernd Ulmer, "Konversionserzählungen", Jörg Bergmann et. al., eds, *Rekonstruktive Gattungen* (у припреми).

² Артикулисао сам своје погледе о друштвеним облицима религије у књизи (*The Invisible Religion*) и једном броју есеја и радова, од којих ће најскорији, "The Social Forms of Religion at the End of the 20th Century", бити објављен у *Proceedings of the Conference On Identity and Conflict: The Mediterranean*, из *Forum per i Problemi della Pace e della Guerra*, Firenze, 1997. Већина материјала који следи у овом и следећем поглављу узета је из тог есеја.

³ Ово оригинално запажање датира из времена Херберта Спенсера

са убрзаним развојем у Европи, почев од касног средњег века. У оквиру процеса друштвене диференцијације појединих друштава, специјализација религије у институционални облик хришћанских цркава је један историјски развој који је у својим раним фазама био ограничен на исте области.

Нови друштвени облик религије се карактерише институционалном специјализацијом религијских функција и одговарајућом монополизацијом ових функција у једном особито религијском институционалном домену. У постконстантиновској ери, нови друштвени облик религије заменио је традиционални друштвени облик – који је, пак, својевремено дошао на место архаичног друштвеног облика – притом га не избрисавши. Ново уређење односа између колективних религијских представа и друштвене структуре није једноставно додато постојећој симбиози архаичних и традиционалних облика религије, већ јој је било наметнуто.

Чинило се да је ово уређење трајног карактера. На крају крајева, оно је трајало све до модерног доба и дефинисало је оквир у оквиру кога је религија доживљавана у западном свету миленијум и по – иако се институционална специјализација религије базира на суштинским супротностима између основне религијске функције специфично религијских колективних представа (стављања целокупног људског бића у један смислени космос) и ограниченог места институционалне религије у друштвеној структури (са све мањим надзором над мишљу и понашањем). Ово уређење требало је да буде нестабилно за религију у друштву – али се испоставило да није.

Ипак, на крају су дугорочне последице функционалне специјализације институција уздрмале институционално специјализовани друштвени облик религије, нарочито после великих друштвених промена касног осамнаестог и касног деветнаестог века. Резултат ових промена је генерално тумачен као процес секуларизације. Сматрам да је много ближе истини држати те промене пре метармофозом религије него њеним опадањем. У овом поледњем веку другог миленијума појављује се четврти друштвени облик религије: њена структурална приватизација.

"Приватизовани" друштвени облик религије

Минулих деценија, после отприлике два века током којих се ова промена припремала преображајима у економији, на релацији црква-држава, у породичној структури, процесима урбанизације, итд., "приватизовани" друштвени облик религије је превладао над оним обликом који је постојао много векова. Цркве, секте, деноминације и аналогна уређења која су се појавила као конкретни представници институционално специјализованог друштвеног облика нису нестала.

Али она су била значајно ослабљена, јер су њихово место у друштву, и, самим тим, њихово функционисање у савременим друштвима Запада редефинисани општим друштвено—структуралним и културним обрасцем новодолазећег, приватизованог четвртог друштвеног облика религије.

Приватизација религије је најтешње повезана са два основна компонента глобалног процеса модернизације. Прва компонента је дугорочни утицај функционалне специјализације институционалних домена на религију; друга компонента је модерна разноврсност плурализма.⁴

Функционална диференцијација институција се састојала у томе што су привреда и држава, то јест, главни јавни институционални домени, изгубили функције које нису директно повезане било са организацијом и производњом роба и услуга, било са организацијом власти. Такође, процес функционалне диференцијације је подразумевао и ослобођење њихових управљачких идеја од религијског учења. Дугорочни утицај овог развоја требао је да подреди већи део радног века и јавног живота појединаца у модерним друштвима нормама без религијског значаја, и утицај религијских норми је био ограничен на сферу приватног живота.

Ваља приметити да се други елемент, модерна верзија плурализма, значајно разликује од плурализма у гетоизираним типу заједнице, какав се могао наћи током хеленског периода, као и у касном Римском царству. У данашње време није случај да различити погледи на свет једноставно коегзистирају у сегрегованим друштвеним (рецимо етничким) групама у оквиру једног огромног облика друштвено—политичке организације као што је царство. Контакти међу групама, заједнички обед или брак, на пример, нису формално законски ограничени, нити су ефикасно забрањени друштвеним нормама и обичајима. Различити погледи на свет постају свима доступни, макар у принципу. Појединцу не само да је дозвољено право на избор, него се често догађа да је он приморан да бира. Постоји изражено осећање да су већина одлука, чак и оне које се тичу човековог религијског статуса и припадности, ствар слободног избора. У великој мери ова компонента модерног погледа на живот може се приписати заједничким утицајима тржишне економије и демократије.

Нови друштвени облик религије одликује се демонополизацијом производње и дистрибуције погледа на свет, укључујући и оне нивое погледа на свет који садрже специфично религијске колективне представе. Структура производње и дистрибуције (религијских)

⁴ Cf. Peter Berger and Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, Gütersloh, 1995.

колективних представа је попут релативно отвореног "тржишта". Не постоји глобална цензура и не постоји канонизација једног погледа на свет који се односи на цело друштво. Наметање цензуре и проглашавање обавезних канона јесу тешко изводљиви у демократским државама са тржишном економијом. Морални и верски прегаоци наравно настављају са својим покушајима да увуку државу у борбу за елиминацију својих такмаца и усвајање њиховог нарочитог скупа колективних представа као обавезног канона.

Ти прегаоци долазе са различитих страна. Пре свега, преживели из претходног, монополистичког друштвеног облика религије остају важни као заступници онога што је јасно означено као религијска представа. Ово се може сматрати хендикепом када дође до надметања са људима који нагињу ономе што се сматра модерном свешћу, али је у исто време и предност у погледу трајних захтева за традиционалним производом од стране умањене клијентеле. У сваком случају, цркве и секте чине највеће напоре да наставе да играју улогу у тим савременим артикулацијама светог универзума које су још увек директно повезане са субјективним доживљајима "великих" трансцендентности живота и смрти, као и избављења на оном свету. Оне то раде било комбинујући испланиране стратегије и непланирана прилагођавања ономе што се сматра "модерном свешћу" или неpritвореним "фундаментализмом".

Затим, остали носиоци световних, на пример, комунистичких, националистичких, итд. идеологија деветнаестог века настављају да функционишу на високо конкурентном тржишту. Њихов успех у кључним подручјима савремене Европе је ограничен, али не и потпуно занемарљив. Периферна подручја, као рецимо Белорусија и Балкан, још увек су пример за тако нешто.

Међутим, најуспешнији произвођачи су релативно новијег датума. Иако су неки од њих пре неколико генерација закорачили у оно што је тада још увек било делимично ограничено тржиште, тек задњих деценија су успели да освоје његов већи део. Међу новим снабдевачима су и "нове" верске заједнице и крупна комерцијализована предузећа у свеобухватној заједници "новог доба". Затим, постоје покушаји да се оживе окултни, спиритуални, итд. покрети деветнаестог века. Коначно, ту су и средства јавног информисања, која, поред пласирања сопствених производа, селектирају и емитују колективне представе настале негде другде, притом се не интересујући за стварање канона, или чак не бивајући способна за тако нешто.

Молитвена литература овог друштвеног облика религије је широка и хетерогена. Расправе о разним покретима за животну реформу на почетку века биле су претече надлазеће експанзије. Бестселери о позитивном мишљењу и о проширењу свести 50-их и 60-их година ницали су веома брзо. Обимна литература о популарној пси-

хологији, источњачкој "мистичној" и медитативној пракси, астролошким саветима, итд. сада је свуда доступна: у књижарама, супермаркетима и на аеродромима. Ретки процвати ситних предузећа ранијих времена израсли су у индустрију великих размера. Индустријски производи могу се комбиновати са производима других марки по сопственом нахођењу, не само по биографском реду, већ чак и у исто време. Ови скупови очигледно нису обавезни модели који су потпуно аналогни са прилично добро устаљеним ритуалима, етичким и доктринарским обрасцима који су карактерисали старије друштвене облике религије. Групе са типичне периферије модерног друштва могу усвојити ове скупове – и преобразити их у секташки модел, али шансе да се такве релативно стабилне институционализације одрже су веома мале. Постоје неки важни изузеци.

"Садржај" приватизованог друштвеног облика религије је све само не хомоген. Добар део модерне свести, осим тога што је преживео традиционалне компоненте, усађен је у неговање емоција и непосредних осећања. Многи производи савремених средстава јавног информисања носе у себи овај широко распрострањени хедонистички став. Теме произашле из личних животних искустава у савременом друштву се узимају, преформулишу и пакују у лако варљиве производе и пласирају на локалном, регионалном или чак глобалном нивоу.

Међутим, убедљива артикулација емоција и осећања у митовима, симболима и догмама представља проблем – осим ако су захтеви за конзистентношћу смањени. Иако дистрибуција хетерогених "садржина" од стране средстава јавног информисања није спутана таквим захтевима, њихова интернализација од стране беспомоћног индивидуалца може бити тешка. Разни типови споредних институција (то јест, интерактивних структура које посредују између "великих" институција, државе и економије, са једне стране, и појединца, са друге) појавили су се и почели да делују на превазилажењу ове тешкоће. Врло често се такве "споредне" институције појављују у ванинституционалним покретима које оснивају верски харизматици и морални прегаоци и који, ван сваких очекивања, на крају постигну изврстан ниво стабилности.⁵

Нови, приватизовани, и, такође невидљиви друштвени облик религије се може најбоље илустровати извесним распрострањеним недавним развојима који се обично једним именом називају: покрет "Новог доба" – који је, наравно, све само не друштвени покрет у прихватљивом смислу⁶ – укључујући "нови окултизам", и раз-

⁵ Eileen Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London, 1989

⁶ Cf. Hubert Knoblauch, "Neues Paradigma oder Neues Zeitalter. Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die 'New Age-Bewegung' ", у Jörg Bergmann, Alois

не програме које пропaгирају "духовни" развој појединца. Они су изразито синкретички. Они сакупљају разне психолошке, терапеутске, магијске, споредне научне као и старије "езотеричне" материјале, препакују их и нуде их за индивидуалну потрошњу. Напреднији облик приватног синкретизма на типичан начин селективно користи ове пакете. Не постоји канонизована догма, не постоји систем личног ангажовања, не постоји дисциплински апарат. Другим речима, ови покрети и (култни) миљеи се одликују разним – обично slabим – облицима институционализованости. Нема покушаја да се ова предузећа трансформишу у велики институционални апарат. Уместо тога, формирају се "мреже", или се барем негује макар нека врста мистичне "мреже", и формирају се комерцијално исплативи "култни миљеи". Уствари, ово може бити један од предуслова за успешно одржавање неодређеног холистичког приступа, који је брзо сачињен зарад превазилажења "отуђујућих" специјализација науке, религије, уметности, итд. у институционалне сфере и сегреговане културне домене.

Прилике које омогућују ширење изразито субјективираних облика Новог доба јесу такође омогућиле појаву још једне "холистичке" опције. Та холистичка опција изгледа као супротност индивидуалном синкретизму и самосталном предузетништву, али она има нешто заједничко са горепоменутиим синкретизмом: она је индивидуална опција. Специјализација институционалних домена, плурализам масовне културе, развој тржишног погледа на свет – ово су опште прилике које одликују модерна друштва и одређују њихов типични друштвени психолошки миље. Ако је један од "холистичких" одговора на ове прилике Ново доба, онда је други одговор "фундаментализам".

Овај фундаментализам се разликује од оне врсте фундаментализма који прожима традиционална друштва у транзицији.⁷ Али чак

Hahn and Thomas Luckmann, eds, *Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33, 1993.

⁷ Упркос неким очигледним сличностима, мора се направити разлика између ове врсте фундаментализма и организованих насилних одговора на емоционалне и когнитивне притиске, које, поред њихових веома озбиљних демографских, економских и политичких проблема, слична стања производе у многим друштвима у процесу модернизације. Изазов традиционалним религијским законима, нарочито у муслиманским земљама, био је много изненаднији и радикалнији него у првобитним кључним подручјима западних процеса модернизације. Поред изразито неједнаких трошкова почетне модернизације и демографске експлозије, чини се да је губитак когнитивне сигурности допринео распрострању антимодернистичких реакција међу кључним сегментима популације ових земаља. Поддршка малих, генерално обесправљених професионалаца и других припадника средње класе, као и ангажовање активиста (и терористичког топовског меса) из маса

и они изазови модерних друштава који мање прожимају и дезоријентишу човеков живот довели су до појаве протестантске и католичке верзије фундаментализма. Протестанти и католици су одабрали традиционални модел "целовитости" као одговор на "модерност", која по њима сегментира човекову егзистенцију и отуђује појединца од Бога и правичног друштва, што доводи до "неморалности" у економском и политичком животу, и уклањања неопходних спољашњих и унутрашњих контрола над приватним животом.

Трећа могућност су еколошки покрети који комбинују обе фундаменталистичке моралне карактеристике са холистичким елементима Новог доба, друштвеним и индивидуалним аскетизмом и апокалиптичним визијама.⁸ Међутим, чини се да у овом тренутку на глобалном "тржишту" приватизовани и уопште хедонистички синкретизам има превагу над фундаменталистичким опцијама, или нарочитим еколошким комбинацијама новог и старог.

Укратко, савремени модел за егзистенцију религије у друштву, то јест приватизација, одликује се одсуством прихватљивих канонских друштвених модела обавезних за све који би служили трајним и универзалним људским трансценденталним доживљајима и потражи за животним смислом. Поједнци, и под извесним ограничавајућим околностима, групе, могу у принципу усвојити било који од модела доступних на тржишту и начинити га обавезним за себе. Друго је питање до које мере је појединац способан да један модел начини субјективно обавезним без спољашње друштвено-когнитивне подршке, и како групе могу да изнутра одржавају приврженост таквом начину живота, с обзиром на конкурентне моделе.

О канонима као услову за конверзију

Говорио сам о канонима. Одсуство канонског погледа на свет се сматрало суштинском одликом плурализма. Можда не би било на одмет додати још пар примедби. У древним цивилизацијама, различити религијски подканони су могли да коегзистирају ако су били политички толерисани (то јест, ако нису сматрани противним један другоме), ако су били сегреговани изван и ако су законским прописима бранили своју веродостојност изнутра. У модерном плурализму, сегрегација је много мање ефикасна, и веродостојност једног канона у ма којој од неколико енклава је угрожена својом упадљивом

младих бескућника су били нужни за ма какав успех таквих реакција. Cf. Gilles Kepel's contribution to the *proceedings*...op.cit. Note 2.

⁸ Cf. Gabriela Christmann, "Die Ziele und Utopien von Akteuren der Ökologiebewegung", *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 19, 1993.

релативношћу. У оваквој ситуацији, апсолутистички облици фундаментализма долазе до изражаја.

Веза између канона и преобраћења је очигледна – али можда није на одмет поново је преиспитати да би се утврдило да ли може да се осветли проблем преобраћења у савременој религијској ситуацији.⁹ Канони настају у друштвеним процесима, или, прецизније, у институционализованим комуникативним интеракцијама. Циљ ових интеракција јесте да управљају комуникативним интеракцијама и њиховим исходима. Процеси се састоје од селекције и елиминације (цензуре), као и систематизације тих колективних представа које заузимају средишње место у погледу на свет једног друштва. Исход, искључиви канон, (који дефинише ортодоксију и ортопраксу) је подржан од стране институција путем његове примене и преношења.

Очигледно, преобраћење унапред подразумева постојање неког канона. Човек може да усвоји неки распрострањени скуп уверења, али зашто би он то називао конверзијом? И да ли је корисно користити термин "конверзија" за обичне промене мишљења и ставова унутар добро артикулисаног свеобухватног погледа на свет?

Зар није боље тај термин чувати за одлучне промене у животу појединца, ако су те промене мотивисане усвајањем једног искључивог канона, који обухвата погледе на праву природу и овог и других светова? И *само* ако тај канон заузима посебно место у верској или идеолошкој заједници?

Ово је мање више у складу са здраворазумском тврдњом да су преобраћења радикалне трансформације приликом којих се нешто старо одбацује и нешто ново усваја, тврдњом чији извори потичу из Павловог преобраћења из Дела апостолских. Ова тврдња је важила и за социолошка и социо–психолошка истраживања са којима сам се упознао пре извесног времена. Проблем са овим тврдњама је тај што је тешко утврдити шта се подразумева термином "радикалан". Зато може бити од помоћи да се социолошко виђење "канона" дода ономе што су у суштини психолошке концепције.

Услед одсуства једног свеобухватног канона (или једног канона и једног посебног против-канона) у модерним плуралистичким друштвима, чини се да се преобраћења суочавају са нарочитим проблемима, и то проблемима како субјективне, тако и друштвене прихватљивости.

⁹ Детаљније се бавим овом проблематиком у мом делу "Kanon und Konversion", у Aleida and Jan Assman, eds, *Kanon und Zensur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, 1987.

Thomas Luckmann, Germany

THE RELIGIOUS SITUATION IN EUROPE: THE BACKGROUND TO CONTEMPORARY CONVERSION

Summary

The author presents a general background to the discussion of conversion to Islam in Europe by restating an outline of what is known about the social form of religion in contemporary Europe. This concept (social form of religion) identifies the most important and cultural determinants of the institutional and/or non-institutional location of religion in the major historical types of the social organization of human life. The prevailing social form of religion in contemporary Europe is marked by privatization, marginalization of the traditional Christian form of religion, and structural cementing of increased options for individual bricolage. The main courses leading to the prevalence of this social form of religion are structural differentiation and a modern form of pluralism: the main consequences with respect to conversion are a changed frame both of subjective and social plausibility for the change from one optional way of life to another.

Key Words: Europe, Social Form of Religion, Conversion, Islam.

Са енглеског језика превео
Бранислав Ђорђевић