

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKUTET

Vladimir B. Bakra Ć

Religioznost mladih u Crnoj Gori

doktorska disertacija

Beograd, 2012.

**UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY**

Vladimir B. Bakrac

Religiousness of youth in Montenegro

Doctoral Disertation

Belgrade, 2012.

Članovi komisije:

1. Prof. dr Mladen Lazić
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet
2. Prof. dr Milan Vukomanović
Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet

3. Prof.dr Mirko Blagojević, viši naučni saradnik
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Datum odbrane doktorske disertacije:

* * *

Konsolidacija teorijskog dijela rada sa empirijskim i njihovo povezivanje u jednu koherentnu cjelinu teško da bi bio moguć bez nesebične, stručne i iskrene pomoći, sugestija i savjeta profesora Mladena Lazića i Milana Vukomanovića, na čemu sam im neizmjereno zahvalan.

Beograd, mart 2012.

Vladimir B. Bakrač

SADRŽAJ

UVOD	Error! Bookmark not defined.
I	Error! Bookmark not defined.
DEFINISANJE RELIGIJE	Error! Bookmark not defined.
Teškoće koje se javljaju pri definisanju religije	Error! Bookmark not defined.
DIVERGENTNOST U POIMANJU RELIGIJE	Error! Bookmark not defined.
Univerzalni naspram istorijskom pristupu religiji	Error! Bookmark not defined.
Supstantivne i funkcionalne definicije religije	Error! Bookmark not defined.

Supstantivne definicije religije	Error! Bookmark not defined.
Funkcionalne definicije religije	Error! Bookmark not defined.
Politetička definicija religije	Error! Bookmark not defined.
NOVI RELIGIJSKI POKRETI.....	Error! Bookmark not defined.
RELIGIJA I RELIGIOZNOST	Error! Bookmark not defined.
TIPOVI RELIGIOZNOSTI	Error! Bookmark not defined.
INDIKATORI RELIGIOZNOSTI.....	Error! Bookmark not defined.
Zaključak.....	Error! Bookmark not defined.
II.....	Error! Bookmark not defined.
POJAM SEKULARIZACIJE	Error! Bookmark not defined.
Istorija pojma	Error! Bookmark not defined.
Pristalice i protivnici teorije o sekularizaciji	Error! Bookmark not defined.
Divergentnost u definisanju sekularizacije	Error! Bookmark not defined.
Distanciranje društva od religije	Error! Bookmark not defined.
Uzroci sekularizacije.....	Error! Bookmark not defined.
Empirijska ovjera sekularizacije	Error! Bookmark not defined.
III.....	Error! Bookmark not defined.
DESEKULARIZACIJA.....	Error! Bookmark not defined.
Empirijska ovjera desekularizacije	Error! Bookmark not defined.
IV	Error! Bookmark not defined.
SEKULARIZACIJA U SFRJ I DESEKULARIZACIJA U BIVŠIM JUGOSLOVENSKIM REPUBLIKAMA S POSEBNIM OSVRTOM NA CRNU GORU	Error! Bookmark not defined.
Revitalizacija religije	Error! Bookmark not defined.
Empirijski ogledi revitalizacije religije.....	Error! Bookmark not defined.
Revitalizacija kroz konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju	Error! Bookmark not defined.
defined.	
Revitalizacija religije kroz religijsku praksu	Error! Bookmark not defined.
Tradicionalno religijska praksa.....	Error! Bookmark not defined.
Inherentna religijska praksa	Error! Bookmark not defined.
Vjera u Boga	Error! Bookmark not defined.
ZAKLJUČAK	Error! Bookmark not defined.
V.....	Error! Bookmark not defined.
TEORIJSKO METODOLOŠKI OKVIR ISTRAŽIVANJA	Error! Bookmark not defined.
defined.	

Cilj istraživanja	Error! Bookmark not defined.
Osnovne hipoteze	Error! Bookmark not defined.
Metod istraživanja	Error! Bookmark not defined.
Vrijeme, tok istraživanja i obrada podataka	Error! Bookmark not defined.
VI	Error! Bookmark not defined.
Rezultati istraživanja, interpretacija i analiza podataka.....	Error! Bookmark not defined.
OPSEG RELIGIOZNOSTI NA OSNOVU INDIKATORA RELIGIJSKE SAMOIDENTIFIKACIJE	Error! Bookmark not defined.
Komparacije samoocjene religioznosti sa istraživanjima u Crnoj Gori i regionu	Error! Bookmark not defined.
Religijska samoidentifikacija i pravoslavlje	Error! Bookmark not defined.
Pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti i samoocjena religioznosti	Error! Bookmark not defined.
Religijska samoidentifikacija i islamska vjerska zajednica	Error! Bookmark not defined.
Razlike među religijskim grupama	Error! Bookmark not defined.
VII.....	Error! Bookmark not defined.
RELIGIOZNOST NA OSNOVU VJEROVANJA U DOGMATSKE POSTAVKE O BOGU	Error! Bookmark not defined.
Socio-demografska obilježja i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu na ukupnom uzorku	Error! Bookmark not defined.
Komparativni osvrt vjerovanja u Boga u odnosu na istraživanja u Crnoj Gori i regionu	Error! Bookmark not defined.
Pravoslavlje i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu...	Error! Bookmark not defined.
Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
Vjerovanje u Isusa Hrista.....	Error! Bookmark not defined.
Vjerovanje u život posle smrti kao eshatološka dogma pravoslavnog hrišćanstva ...	Error! Bookmark not defined.
Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke pravoslavnih ispitanika	Error! Bookmark not defined.
Rimokatolici i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu .	Error! Bookmark not defined.
Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
Socio-demografski podaci i vjera u dogmatske postavke..	Error! Bookmark not defined.

Vjerovanje u Isusa Hrista.....	Error! Bookmark not defined.
Vjerovanje u život nakon smrti.....	Error! Bookmark not defined.
Islamska vjerska zajednica i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
not defined.	
Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
defined.	
Vjerovanje u proroka Muhameda	Error! Bookmark not defined.
Vjerovanje u zagrobni život.....	Error! Bookmark not defined.
Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerovanjem u život nakon smrti i proroka Muhameda.	Error! Bookmark not defined.
Razlike između religijskih grupa u pogledu vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu	Error! Bookmark not defined.
VIII.....	Error! Bookmark not defined.
RELIGIJSKA PRAKSA	Error! Bookmark not defined.
Pravoslavlje i participiranje u obredima tradicionalne prirode	Error! Bookmark not defined.
defined.	
Krštenje kao obred tradicionalne vjerske prakse	Error! Bookmark not defined.
Crkveno vjenčanje	Error! Bookmark not defined.
Krsna slava.....	Error! Bookmark not defined.
Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom pravoslavnih ispitanika	Error! Bookmark not defined.
defined.	
INHERENTNA VEZANOST ZA RELIGIJU I CRKVU PRAVOSLAVNIH ISPITANIKA	Error! Bookmark not defined.
Religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vjernika.....	Error! Bookmark not defined.
Posjeta crkvi.....	Error! Bookmark not defined.
Liturgija.....	Error! Bookmark not defined.
Ispovijedanje	Error! Bookmark not defined.
Religijsko ponašanje kao čin pobožnosti	Error! Bookmark not defined.
Molitva	Error! Bookmark not defined.
Post.....	Error! Bookmark not defined.
Vjerska literatura.....	Error! Bookmark not defined.
Religijsko ponašanje na granici sa nereligijskim.....	Error! Bookmark not defined.
Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti pravoslavnih ispitanika.....	Error! Bookmark not defined.
defined.	

Rimokatolici i participacija u obredima tradicionalne prirode **Error! Bookmark not defined.**

Obred krštenja.....**Error! Bookmark not defined.**

Crkveno vjenčanje**Error! Bookmark not defined.**

Crkveno vjenčanje i socio-demografska obilježja**Error! Bookmark not defined.**

Vjeski praznici**Error! Bookmark not defined.**

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom rimokatoličkih ispitanika **Error! Bookmark not defined.**

Odnos između rimokatoličkih i pravoslavnih vjernika u pogledu tradicionalne prakse**Error! Bookmark not defined.**

Inherentna vezanost za religiju i crkvu - religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vjernika**Error! Bookmark not defined.**

Posjeta crkvi.....**Error! Bookmark not defined.**

Misa.....**Error! Bookmark not defined.**

Ispovijedanje.....**Error! Bookmark not defined.**

Rimokatolici i religijsko ponašanje kao čin pobožnosti**Error! Bookmark not defined.**

Molitva.....**Error! Bookmark not defined.**

Post.....**Error! Bookmark not defined.**

Vjerska literatura.....**Error! Bookmark not defined.**

Religijko ponašanje na granici sa nereligijskim**Error! Bookmark not defined.**

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti rimokatoličkih ispitanika **Error! Bookmark not defined.**

Komparacija religioznosti na osnovu indikatora vjerske prakse sa podacima iz regiona**Error! Bookmark not defined.**

Islam i tradicionalna vjerska praksa.....**Error! Bookmark not defined.**

Sunećenje**Error! Bookmark not defined.**

Vjerski praznici.....**Error! Bookmark not defined.**

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom islamskih ispitanika **Error! Bookmark not defined.**

Inherentna religijska praksa**Error! Bookmark not defined.**

Odlazak u džamiju**Error! Bookmark not defined.**

Zabrana alkoholnih pića.....**Error! Bookmark not defined.**

Propisi gusula.....**Error! Bookmark not defined.**

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnost vjernika islamskih ispitanika **Error! Bookmark not defined.**

Religijsko ponašanje kao čin pobožnosti **Error! Bookmark not defined.**

Klanjanje namaza **Error! Bookmark not defined.**

Ramazanski post **Error! Bookmark not defined.**

Vjerska literatura **Error! Bookmark not defined.**

Religijsko ponašanje na granici sa nereligijskim **Error! Bookmark not defined.**

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti islamskih ispitanika **Error! Bookmark not defined.**

IX **Error! Bookmark not defined.**

RELIGIOZNOST I TEOLOŠKO-DOKTRINARNO POZNAVANJE VJERE **Error! Bookmark not defined.**

Pravoslavlje i teološko poznavanje doktrine **Error! Bookmark not defined.**

Socio-demografske karakteristike gupe (1) i (2) nepoznavanja i umjerenog poznavanja teološke doktrine **Error! Bookmark not defined.**

Rimokatolici i teološko poznavanje doktrine **Error! Bookmark not defined.**

Socio-demografske karakteristike iz grupe (1) nepoznavanje i grupe (2) umjerenog poznavanje teološke doktrine **Error! Bookmark not defined.**

Socio-demografske karakteristike grupe (1) nepoznavanje i grupe (2) umjerenog poznavanje teološke doktrine **Error! Bookmark not defined.**

ZAKLJUČAK **Error! Bookmark not defined.**

Literatura **Error! Bookmark not defined.**

P R I L O G **Error! Bookmark not defined.**

U P I T N I K **Error! Bookmark not defined.**

Biografija autora **Error! Bookmark not defined.**

RELIGIOZNOST MLADIH U CRNOJ GORI

Sažetak

Polazeći od osnovnih metodoloških principa, rad smo uslovno podijelili na teorijski i praktični (empirijski) dio. U teorijskom dijelu rada je prikazana divergentnost oko definisanja religije, razlike između religije kao šire i religioznosti kao uže kategorije, kao i osvrt na indikatore koji se tiču istraživanja religioznosti. Otuda, u teorijskom dijelu koji se tiče definisanja pojma religije, nastojali smo da apodiktično konsolidujemo divergentnost koja se javlja pri formiranju preciznije odrednice ovog pojma, u jedan strukturiran zbir koji bi bio upotrebljiv za dalju angažovanost u nauci.

U dijelu rada koji se odnosi na proces sekularizacije, pažnju smo usredsredili na definisanje ovog pojma, etimološki korjen riječi, kao i na hronološki osvrt procesa sekularizaciji u republikama bivše SFRJ, s posebnim osvrtom na Crnu Goru. Teorijskim osvrtom željeli smo da iznova analiziramo proces sekularizacije. Kako je sekularizacija sociološko pitanje *par excellence*, naša analiza ovog pojma osvježena je nekim novijim teorijama i razmišljanjima. Analizirajući i hronološki posmatrajući proces sekularizacije u Crnoj Gori, koherentno smo konsolidovali teorijski sa praktičnim dijelom rada, a koji se odnosi na religioznost mladih u Crnoj Gori.

Podrobnom analizom ranijih empirijskih istraživanja, nalazimo da je Crna Gora specifična sredina, bar kada je riječ o religioznosti, u poređenju sa republikama bivše SFRJ. Iz analize koherentne elaboracije socioloških istraživanja, zaključujemo da je područje Crne Gore bilo izrazito sekularizovano, a od devedesetih godina na ovom

području dolazi do desekularizacije i revitalizacije religije, tj. do povratku religije i povratku religijama.

U empirijskom dijelu, usredsredili smo se na istraživanje religioznosti mladih u Crnoj Gori. Našu istraživačku pažnju smo zadržali na religioznost mladih (pravoslavne i rimokatoličke konfesije, kao i islamske vjerske zajednice), zato što smo imali na umu činjenicu da je proces desekularizacije društva i revitalizacije religije posebno zahvatio ovu socijalnu grupu. Analizirajući dobijene podatke, dolazimo do zaključka da bismo religioznost mladih trebali posmatrati sa stanovišta određenih indikatora. Naime, ako religioznost posmatramo iz ugla samoocjene religioznosti, vjarovanja u Boga, vjerovanje u Isusa Hrista ili proroka Muhameda, poštovanje tradicionalne vjerske prakse (krštenje, sunećenje i sl.) onda možemo govoriti o visokom skor u religioznosti. Međutim, ako ocjeni religioznosti prilazimo sa stanovišta inherentne vjerske prakse (odlasci u crkvu, molitva, post i sl.), zatim teološko-doktrinarno poznavanje vlastite vjere, onda moramo priznati da je opseg religioznosti veoma nizak.

Na kraju, istraživanje religioznosti, posebno mladih je bio u zapečku socioloških interesovanja, stoga ovaj rad predstavlja skroman doprinos u praćenju religioznosti u Crnoj Gori.

Ključne riječi: religija, religioznost mladih, sekularizacija, desekularizacija, revitalizacija, tradicionalna vjerska praksa, inherentna vjerska praksa, doktrinarno poznavanje vjere.

Naučna oblast: Sociologija.

Uža naučna oblast: Sociologija religije – religioznost.

UDK

316.74:2(497.16)

2:316.644(497.16)

RELIGIOUSNESS OF YOUTH IN MONTENEGRO

Abstract

Beginning with the basic methodological principles, we have conditionally divided the work into theoretical and practical (empiric) part. In a theoretical part of the work, a divergence of defining religion is shown, a difference between religion as a broader and narrower category, as well as review of the indicators concerning a study of religiousness. Therefore, in a theoretical part which is about defining a term (notion) of religion, we have strived to apodictically consolidate divergence which appears when forming a precise determination of this term, into a structured sum which would be useful for the further engagement in science.

In the other part of the work which refers to the process of secularization, we have focused our attention to defining of this term, etymologic root of the word, as well as chronological review of the process to secularization in republics of former SFRY, with special reference to Montenegro. Using this theoretical review, our intention was to analyze the process of secularization all over again. Given the fact that secularization is a sociological question *par excellance*, our analysis of this term is refreshed by some new theories and opinions. By analyzing and chronologically observing the process of secularization in Montenegro, we have coherently consolidated theoretical with practical part of the work, which is related to religiousness of youth in Montenegro.

By detailed analysis of earlier empirical studies, we find that Montenegro is a specific environment, at least when concerning religiousness, compared to other republics

of former SFRY. From the analysis of coherent elaboration of sociological studies, we conclude that the area of Montenegro was highly secularized, and back from the nineties there appeared dissecularization and revitalization of religion, ie returning of religion and returning to religions.

In the empiric part, we have focused on study of religious youth in Montenegro. We have maintained our attention to religiousness of young people (orthodox and catholic confession as well as islamic religious community), because we had in mind the fact that the process of dissecularization of society and revitalization of religion had especially affected this social group. By analyzing received data, we come to conclusion that the religiousness of youth should be seen from the perspective of certain indicators. If we look on religiousness from the perspective of self-assessed religiousness, believing in God, believing in Jesus Christ or prophet Muhammad, respect towards traditional religious practise (baptism, circumcision etc) then we can speak of high score of religiousness. However, if we approach to evaluation of religiousness from the point of inherent religious practise (going to church, praying, fasting, etc), then theologically-doctrinal knowledge of our own faith, in that case we must admit that the range of religiousness is very low.

In the end, the study of religiousness, especially of young people, was in the corner of sociological interests, therefore this work represents a humble contribution to following of religiousness in Montenegro.

Key words: religion, religiousness of youth, secularization, dissecularization, revitalization, traditional religious practice, inherent religious practice, doctrinal knowledge of faith.

Scientific discipline: Sociology.

Scientific subdiscipline: Sociology of religion – religiousness.

UDK
316.74:2(497.16)
2:316.644(497.16)

UVOD

Na kraju prve decenije 21. vijeka u vremenima (post)modernizacije i globalizacije, uticaj i značaj religije i religioznosti se ne smanjuje. Neki autori su tvrdili da modernizacija utiče na opadanje religije i religioznosti kako na cjelokupno društvo tako i na individualnu svijest, ali se ova ključna ideja pokazala pogrešnom, pogotovu na individualnom nivou. Upravo u vremenima društvene, kulturne, tehničko-tehnološke i ekonomske modernizacije, za koje se vjerovalo da sa sobom nose izmjene u shvatanju religije i iščezavanje religioznosti, dovode do njenog uskrsnuća. Ovakvo stanje Hantington (1998) objašnjava činjenicom da je ljudima potreban novi oblik stabilne zajednice, moralnih propisa i sl. Time ovaj autor pokušava da opravda povratak svetog na svjetsku scenu, opisujući religiju kao urbani fenomen uobličen većom religioznošću mladih u odnosu na njihove roditelje.

Veoma uticajan religiolog Piter Berger bilježi tvrdnju kako je današnji svijet uz neke izuzetke duboko religiozan, možda čak i više nego ranije (Berger, 2008). U uslovima modernizacije koja se kreće ka postmodernizaciji karakteristično kod mlađih generacija, dakle, društvenim uslovima bez tradicionalnog ili anahronog, religijska vjerovanja treba da se prilagođavaju ili da odbacuju savremene uslove. Stoga se religija u savremenom svijetu nalazi pred svojevrsnim iskušenjem: da odbaci tradicionalno ili da se prilagodi savremenom svjetskom poretku. Dakle, odbacivanje ili prilagođavanje su dvije mogućnosti koje stoje na raspolaganju vjerskim zajednicama u svijetu, a koje prolaze kroz period sekularizacije (Isto,13). Prilagođavanje je, mišljenja smo, jedna od primarnih mogućnosti religijskog egzistiranja u savremenom društvu. Prema nekim zvaničnim istupima, Rimokatolička crkva (ideja o ostvarivanju komunikacije sa vjernicima preko zvanične web stranice, prilagođavajući post savremenom načinu života i sl.) bliža je, mislimo ovoj drugoj mogućnosti, tj. prilagođavanju. Stoga ovdje ne treba zanemariti ni nelagodnu poziciju vjerskih institucija (crkve) koje se nalaze razapete između tradicionalnog i (post)modernog. Sigurni smo da vjerske institucije žele i teže ka tome da budu posrednici između živih zajednica ili velikog broja vjernika sa Bogom, a ne čuvar prošlosti i beživotnog vjerovanja, a s druge strane, prilagođavanje modernosti nosi

sa sobom i svojevrsnu izdaju tradicionalnih načela i vrijednosti. Prema Krstićevom mišljenju, možda bi neosimfonija sa savremenošću donijela veći broj vjernika, ali bi s druge strane zaustavila razvoj onoga što sa naziva „vjerni po uvjerenju“ (Krstić, 2011). S ti u vezi Berger zaključuje da religijama stoje na raspolaganju tri opcije: da se odupiru, da se povuku ili da se uključe u vezu s pluralizmom (Berger, 2010a, 354-355).

Ako se osvrnemo hronološki na već istrošeni 20. vijek, vidjećemo da je ovaj period obilovao brojnim turbulencijama, ambivalentnostima i protivurječnostima, kada je riječ o uticaju, značaju i značenju religije na ovim prostorima. Taj luk kretanja mogli bismo, mislimo, ukratko opisati kao kretanje religije od primarnog značaja za društvo i pojedinca, preko marginalizacije, supsidijarnog i deprivilegovanog položaja religije, do trijumfalnog povratka religije i religioznosti u svim republikama bivše SFRJ od kojih nije izuzetak ni Crna Gora. Kako bi to Vrcan definisao, do revitalizacije religije dolazi na nivou države, politike i civilnog društva. Na državnom nivou, dolazi do deprivatizacije religije od vansistemske do sistemske institucije, na političkom nivou, revitalizacija se ogleda u repolitizaciji religije u političkom životu, a na nivou civilnog društva desekularizacija se očituje na iskustveni način, najviše u porastu konfesionalne i religijske samoidentifikacije (Vrcan, 2001).

U tom smislu, istraživati religiju i religioznost, njen uticaj, opseg i značaj je zasigurno veoma interesantan i vrlo izazovan poduhvat, pogotovu ako uzmemo u obzir činjenicu da je religioznost vrlo složen i dinamičan proces. Izazov je mislimo, veći ako za regionalizaciju istraživanja uzmemo područje Crne Gore gdje je religija i religioznost (sudeći prema empirijskoj evidenciji) bila zapuštena i skoro napuštena, kako u smislu vjerujućih i stepena religioznih stanovnika, tako i u naučnom smislu i interesovanju. Naime, empirijska evidencija iz perioda vladavine socijalističkog režima, iako skromna, bilježi da je religioznost na ovim prostorima bila izrazito niska, i mnogo ispod prosjeka u komparaciji sa državama iz regiona. Naučno-istraživački poduhvati o religiji i religioznosti su bili još ređi, što sve stvara sliku o položaju i značaju religije u crnogorskom društvu. Sociološka interesovanja za religiju su bila sasvim sporadična pojava, najčešće kao dio uzorka iz bivših jugoslovenskih republika.

Dakle, istraživanje religioznosti na ovom području je ostalo u pozadini socioloških interesovanja, što je svakako bio jedan od motiva naše znatiželje za istraživanjem

religijske situacije. U ovom uvodu ne bismo ulazili u širu elaboraciju takvog stanja, ali, naglasićemo samo da je u socijalističkom periodu vladalo svojevrсно „religijsko mrtvilo“ ili uspavana religioznost, a izgleda da nije ni bilo previše naučnog sluha za istraživanja ovog tipa. Prvo veće istraživanje koje je vrijedno pomena, o religijskoj situaciji u Crnoj Gori, jeste djelo *Bogovi i ljudi*, autora Bešića i Đukanovića, koji su prezentovali sliku o religijskoj situaciji u Crnoj Gori na samom kraju 20. vijeka, tj. u tzv. periodu tranzicije.

Naše istraživanje predstavlja skroman doprinos sociološkim izučavanjima religioznosti u Crnoj Gori na kraju prve decenije 21. vijeka. Koliko nam je poznato, ovo bi bilo prvo opsežnije istraživanje religioznosti mladih na ovom području. Naš istraživački fokus smo usmjerili na populaciju mladih. Razlozi i motivi za jedan ovakav istraživački poduhvat su svakako višestruki. Prvenstveno smo našu istraživačku pažnju zadržali na populaciji mladih, zato što smo imali na umu činjenicu da je period revitalizacije religije i desekularizacija društva ponajprije i ponajviše zahvatio ovu socijalnu grupaciju. Naš cilj je stoga bio da ispitamo puls religioznosti kod mladih i danas kada smo uveliko zagazili u 21. vijek koji je po mnogim savremenim autorima označen kao period (post)modernizacije i globalizacije. Populacija mladih nam je bila svakako interesantna i zbog toga, što mladi predstavljaju pokretačku snagu jednog društva. Rukovodili smo se hipotezom da od religijske situacije danas umnogome zavisi osjećaj za religiju i religioznost sutra ili, kao što reče Petrarca „ko ne cvjeta u proleće ne daje plod u jesen“.

Dalje, mislimo da je interesantno primijetiti još jednu specifičnost u crnogorskom društvu, a koja bi mogla imati uticaja na opseg religioznosti mladih. Naime, u zemljama regiona (npr. Slovenija, Hrvatska, Srbija) religija je nakon separacije od SFRJ djelovala veoma integrativno. U tim vremenima Rimokatolička crkva u Hrvatskoj i Sloveniji kao i SPC u Srbiji, očuvale su svojom integrativnom ulogom identitet i nacionalni subjektivitet u tim društvima. Međutim, u Crnoj Gori, posebno nakon raspada državne zajednice Srbija i Crna Gora, prisutna je svojevrсна dezintegrativna funkcija religije. Dezintegrativna uloga religije je osjetnija nakon sticanja crnogorske samostalnosti i nastojanjima da se formira nacionalna posebnost, gdje se Crnogorska pravoslavna crkva (CPC) predstavlja kao osnovni ili ključni faktor crnogorske nacije, tj. ona se predstavlja kao temeljni činilac nacionalnog bića i kao privilegovani čuvar tradicije i kulture

crnogorskog naroda. S druge strane, Mitropolija crnogorsko - primorska kao dio Srpske pravoslavne crkve (koja je kanonski priznata pravoslavna zajednica u Crnoj Gori) nastoji da marginalizuje crnogorsku nacionalnu posebnost i da očuva jedinstvo SPC i srpskog naroda na ovim prostorima. Otuda religija, po principu *volens nolens*, djeluje veoma dezintegrativno na crnogorsko društvo, često izlazeći iz okvira duhovnosti, pa i univerzalnosti. U tim i takvim uslovima nalazimo još jednu motivaciju za istraživanje opsega religioznosti, imajući u vidu činjenicu da bi pomenuta dešavanja mogla imati uticaja na značaj i značenje religije kod mladih na ovom području.

Izuzetno dinamična društvena zbilja, praćena globalnom ekonomskom krizom, porastom socio-devijantnih pojava u najkraćem smislu predstavlja deterministički okvir u kome egzistiraju mladi, pa je u tim i takvim uslovima, praćenje religioznosti ove populacije, tj. vezanosti za religiju i religijske institucije, veoma interesantan i za istraživača vrlo izazovan poduhvat. Dalje, praćenje religioznosti, među do sada nedovoljno istraženom ciljnom grupom, predstavlja svojevrsan izazov i podstrek za realizaciju ovog istraživanja.

Svakako da je na mjestu ukratko se zadržati i na procesu koji se odnosi na definisanje pojma omladine. Dati preciznu odrednicu ovom pojmu je vrlo kompleksan zadatak, jednako težak i ambivalentan da možemo reći da se graniči sa teškoćama koje prate definiciju religije, tj. pojam koji ovdje proučavamo. Omladinu je isto tako teško ograničiti jednom definicijom. Većina operacionalnih odrednica ovog pojma se zadržava na biološko-statističko-generacijskim karakteristikama, a to je da omladinu čine lica 15 – 27 godina sa sličnim psihološkim, društvenim i kulturnim obilježjima (Đorđević, 2001). Ovakvu odrednicu mladih i mi smo prihvatili za naše istraživanje.

Za neke autore (vidjeti npr. Bročić, 1972) omladina je specifična socijalna grupa. Teoretičar Bročić zagovara pet ključnih obilježja omladine: radno-ekonomski položaj je sličan i po pravilu nezavidan; marginalan politički položaj mladih; teškoće pri uključivanju u sekundarnu društvenu sredinu; odlike idejnog profila; sekundarni vid društvene stratifikacije. Ovakav vid određivanja i opisivanja mladih je prikladan i za naše istraživanje jer je, mislimo, on dovoljno elastičan i na osnovu ove odrednice moguće je operacionalizovati i odrediti mlade koji su u radnom odnosu, studente, srednjoškolce, mlade koji nijesu zasnovali radni odnos, itd.

Ovaj rad je osmišljen u dvije cjeline koje čine teorijski i praktični dio. Teorijski dio rada se sastoji od dva tematska dijela: definisanja pojma koji istražujemo (religije) i definisanja (de)sekularizacije, kao hronološki osvrt razvoja religije na ovom području. U teorijskom dijelu raspravljamo najprije o teškoćama u određivanju pojma religije, zatim o razlikama između religije (kao šire) i religioznosti (kao uže) kategorije, kao i o novim religijskim pokretima, tipovima i indikatorima religioznosti. Dakle, ovaj dio rada se sastoji iz niza tematskih cjelina. U teorijskom dijelu rada osvrnuli smo se i na etimološko značenje riječi sekularizacija, njene uzroke, definisanje i empirijsku ovjeru procesa sekularizacije. Taj proces (uključujući i ateizaciju društva u socijalističkom periodu) karakterističan je i za Crnu Goru, pa smo se u teorijskom dijelu rada hronološki osvrnuli i na taj period prateći uticaj i značenje religije za crnogorsko društvo.

Nakon rasprave o definisanju religije i hronološkog osvrta na značaj i značenje religije i religioznosti na ovim prostorima, u praktičnom dijelu usredsredili smo se na ono što predstavlja osnovu našeg rada - provjeru religioznosti mladih u Crnoj Gori danas. S tim u vezi, koristeći se većim brojem indikatora istraživali smo opseg religioznosti, tj. vezanost za religiju i religijske institucije mladih tri konfesije (pravoslavne, rimokatoličke i islamske) koje su, prema zvaničnoj statistici iz popisa stanovništva, najzastupljenije u Crnoj Gori.

Istaknimo, najzad, da je ovaj rad zamišljen kao skroman doprinos praćenju religioznosti na području Crne Gore, gdje su istraživanja iz ove oblasti u značajnom zaostatku u komparaciji sa istraživanjima iz regiona.

I

DEFINISANJE RELIGIJE

Teorijsko razmatranje definicije religije nije ni lak ni jednostavan zadatak. Razloga za jednu ovakvu tvrdnju je mnogo. Dati odgovor na pitanje šta je religija gotovo je nemoguće, taj postupak bi nas odveo u jedan drugi smjer od onoga koji mi ovim radom želimo da realizujemo. Teško je započeti neku raspravu o definiciji religije, a da pri tome zadržimo autentičan stav, da novonastala teorija ne dobije tautološke karakteristike. Ali, bez obzira na sve, teorijski dio rada je neophodno početi raspravom o tome šta je religija.

Nama je važno osvrnuti se na probleme koji se tiču definisanja religije iz više razloga. Prije svega, riječ je o jednom naučnom pristupu, a svaki naučni pristup iziskuje jasno i precizno izražavanje. Stoga, sociolog religije Mirko Blagojević lijepo kaže da odgovornog jezika u nauci nema bez preciznog definisanja (Blagojević, 2005:35). Otuda, naučni pristup teži ka tome da napravi jasnu granicu između pojmova i pojava koji su potkrijepljeni naučnim dokazima, od onih koji to nijesu, a kod kojih dolaze do izražaja ljudska nagađanja, oličena u ličnim raspoloženjima, vrlo često ličnim i društvenim interesima.

Mnogi problemi u naučnom pristupu religiji i religioznosti mogu proisteći iz neadekvatne definicije religije. Mada, mišljenja je Blagojević, nijednu definiciju ne možemo zamijeniti empirijskim istraživanjem (Isto, 35). Kada krenemo u naučno promatranje religije i religioznosti neophodno je imati barem operacionalu definiciju religije. Postavlja se pitanje od koje definicije poći ili kojem pravcu se prikloniti kada je veliki broj definicija, možemo reći proporcionalan broju teoretičara koji su se bavili ovim problemom. Selekciju pojedinih definicija možemo poduzeti u zavisnosti od predmeta i cilja istraživanja. Stoga Đuro Šušnjić lijepo kaže da se veliki broj definicija gradi u zavisnosti od zadatka istraživanja (Šušnjić, 1998:32).

U našem slučaju, zadatak istraživanja usmjeren je na istraživanje tradicionalno-institucionalne religioznosti mladih u Crnoj Gori. Stoga u istraživanje religioznosti možemo poći od definicije religije u užem smislu. Mislimo da je definicija religije u

užem smislu manje problematična od definicija religije u širem smislu, čime ćemo se bliže i više pozabaviti u nastavku rada.

Definicija religije je neophodna kako bismo mogli razlikovati i prepoznati religiju od onoga što religija nije. No, ovdje Šušnjić primjećuje čudnu situaciju za nauku i religiju koja je slična situaciji o kojoj raspravlja i Jakov Jukić (1997:153 - 157). Definicija je po sebi neophodna kao linija razgraničavanja između religije i ostalih simboličkih sistema. Stoga, definicija religije nam je potrebna u naučnom proučavanju religije i religioznosti, jer kako smo već konstatovali, bez definicije ostajemo i bez razgraničavanja religije od ostalih ne-religijskih ideja, vjerovanja, ponašanja. S druge strane, ako prihvatimo neku definiciju religije, prijeto nam opasnost da zbog nekih pojava koje se ne uklapaju u nama prihvatljivu definiciju izgubimo iz vida, iako je riječ o religijskim pojmovima (Šušnjić, 1998:33). Pozivajući se na zapadne istraživače religije Bjankija (Bianchi), Spajroa (Spiro), Breliha (Brellich), i njihove teškoće pri istraživanju i definisanju religije, Jakov Jukić zaključuje da definicija religije ne može zauzeti mjesto istraživanja, ali se bez definicije ne može obaviti primarno istraživanje religije. Otuda Šušnjić predlaže da je bolje imati nekakvu nego nikakvu definiciju religije, jer i oni koji polaze u istraživanje religije i religioznosti u stvari pretpostavljaju neku definiciju. Tako ovaj autor predlaže da definicija koju prihvatimo nije ni zatvorena ni vječna. Cjelovita definicija predmeta koji je teško sputati u okvire jedne definicije i koji se stalno mijenja, prilagođava i nadopunjuje u zavisnosti od svih promjena koje će se dešavati u vjerskom životu ljudi, po mišljenju Šušnjića, nije moguća (Šušnjić, 1998:33).

Nama je važno pozabaviti se pitanjem definisanja religije iz naučnih principa, a koje iziskuju jasno i precizno izražavanje¹, kao i da razgraničimo religiju od onoga što religija nije po svojoj suštini. Smatramo da je u našem istraživanju klasične religioznosti prikladnija uža (supstantivna) definicija religije, definicija koja religiju posmatra po njenoj suštini, po specifičnostima koje su karakteristične, a na osnovu kojih bismo neki pojam mogli nazvati religijom. No, to nikako ne znači da smo se priklonili na jednu od definicija religije, jer, kao što smo konstatovali, ne postoji definicija ili pravac u definisanju religije koji na neki način nije upitan. Stoga, mi se rukovodimo radnom

¹ Na to pravilo nas upozorava Hegel u *Filozofiji religije*, kada kaže da svaka nauka barem formalno, zahtijeva da se u njoj ništa ne dešava što nije dokazano, "dokazivati, u površnom smislu, znači da se jedan sadržaj, pojam, pokaže kao ishodenje iz nečega prethodećeg" (Hegel, 1995:73).

definicijom, ili pravcem u definisanju religije jer je „potpuna definicija religije njena stvarna suština“.

Proces sekularizacije koji namjeravamo da šire objasnimo u drugom dijelu rada, takođe zavisi od pristupa u definisanju religije, koju uzimamo kao okvir za polazno istraživanje i kao način da se približimo posmatranju pojave. Stoga teškoće oko definisanja religije nijesu samo „stvar ukusa“ kako je to Berger istakao. Na ovakvu tvrdnju navode nas i posledice koje različite definicije religije imaju na utvrđivanje religijske situacije i na intenzitet religioznosti ili povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, što je jedan od primarnih zadataka našeg istraživanja. Otuda potiče tolika pažnja koju u ovom radu posvećujemo problemu definisanja religije.

Ako se u empirijskim istraživanjima rukovodimo širokom definicijom religije i religioznosti koja pretenduje na izučavanje religijskog vjerovanja, pripadanja ili ponašanja, dobiće se jedni rezultati, a sasvim druge rezultate dobijamo kada religiju odredimo uže, na primjer kao dogmatsku, institucionalizovanu religiju i religioznost. Dakle, zavisno od toga za koju se definiciju odlučimo pri empirijskom istraživanju, direktno će uticati i na objašnjenje procesa (de)sekularizacije u nekom društvu (npr. Crnoj Gori). Ako bismo religiju odredili u užem smislu, iskustveni podaci govore da je u barem razvijenim zapadnim zemljama došlo do pojačane sekularizacije i laicizacije religijskog života, ogromne većine ljudi. Ako bismo religiju odredili u širem smislu, onda se religijska situacija vidi drugačije: ispod spoljašnjeg oblika sekularizacije razvija se religioznost, ali kao nešto potisnuto, latentno, difuzno ili čak da sekularizacije nije ni bilo jer su tradicionalnu religioznost uspješno nadomjestili neki oblici nove religioznosti ili čak kvazireligioznosti.

Teškoće koje se javljaju pri definisanju religije

Definisanje religije je kompleksan, i možemo reći nezahvalan zadatak. To je zadatak toliko težak da možemo metaforički zaključiti da je „lakše kamilu proći kroz iglene uši“ nego jednom teoretičaru iznjedrili definiciju religije koja bi bila prihvatljiva i shvatljiva svima. Određivanje i definisanje religije često je praćeno brojnim

protivurječnostima, a mi želimo da se osvrnemo ukratko na neke od tih protivurječnosti, za koje smo ocijenili i procijenili da su najznačajnije pri definisanju religije.

Namjeravamo da se sada ukratko zadržimo na etimološkom značenju riječi *religija* kao prvog od poteškoća koje se pojavljuju u definisanju religije. Dakle, prve poteškoće potiču iz samog etimološkog značenja riječi *religija*.

Naime, veliki je broj teoretičara danas koji se slažu i prihvataju etimološko značenje riječi *religija* od latinske riječi *religio*, i u tom obliku ova riječ se nalazi u djelima prehrisćanskih i hrišćanskih autora. U tim djelima nailazimo i na prve pokušaje da se odredi etimološko značenje ove riječi.

Ciceron riječ *religija* izvodi iz riječi *relegere*. Polemišući sa Ciceronom, Laktancije izvodi riječ *religio* iz latinskog glagola *relegare*, što će značiti da smo mi vjerom vezani (spojeni, povezani) sa Bogom (Vukomanović, 2008:24). O etimološkom značenju riječi *religija* polemicali su i hrišćanski filozofi. Tako Aurelije Augustin u *Državi božijoj* predlaže etimološko značenje riječi *religija* iz riječi *relegere*, što znači ponovo izabrati ili zadobiti (Augustin, 2004). No, i sam Augustin je kasnije odustao od svog koncepta riječi *religija*. Teolog Dimitrije Kalezić, Augustinovo značenje riječi *religija* ocjenjuje kao suviše usko, te je svoju kritiku usmjerio na to da je značenje riječi *religija* trebalo da bude uopšteno, a ne samo da se odnosi na hrišćansku religiju (Kalezić, 1984:47).

Nakon što smo se podsjetili prvih protivurječnosti koje prate definisanje religije, na mjestu je, mislimo, da se osvrnemo na još neke poteškoće za koje smo ocijenili i procijenili da su značajni pratioci definisanja religije. Konstatovali smo da je potrebno imati neku definiciju religije pri istraživanju religije i religioznosti. Takođe smo konstatovali da nam to pomaže pri pravljenju razlika između religije i onoga što religija nije. Da li je potrebno imati definiciju religije na početku ili na kraju istraživačkog rada, pitanje je koje unosi polemiku kod brojnih istraživača i teoretičara religije i religioznosti.

Veoma poznat i priznat sociolog Maks Veber u djelu *Privreda i društvo* na početku, gdje raspravlja o sociologiji religije, ističe kako je definiciju religije, ako je definicija uopšte i moguća, potrebno dati na kraju, a ne na početku istraživanja. Ali sam Veber nam nije ostavio definiciju religije. Argumenti teoretičara koji zagovaraju rad bez definicije religije, poput Kippenberga (Kippenberg), Huberta Sejverta (Seiwert), mogu se sažeti u nekoliko tačaka:

1. Koncentracija na definiciju religije, po mišljenju navedenih teoretičara, značila bi stavljanje problema definisanja u centar istraživanja pri čemu ostaje malo prostora za izučavanje religijskih elemenata.

2. Definicijom se želi legitimisati neka religijska istina, tj. da je definiciju moguće iskoristiti u ideološke svrhe.

3. Definicijom religije se demonstrira nadmoć nauke u odnosu na religiju (Štimac, 2006:52).

S druge strane postoje autori koji zagovaraju definiciju religije na samom početku istraživanja. Na početku smo već skrenuli pažnju na neke od tih autora. Tako smo konsultovali mišljenje Đura Šušnjića da je bolje imati definiciju na početku nego na kraju istraživanja, kako bismo imali kriterijum za razlikovanje religijskog od nereligijskog. Definiciju treba uzimati kao nužno zlo u nauci, konstatuje Milan Vukomanović, jer iako ne ponudimo neku definiciju, to ne znači da je barem implicitno ne podrazumijevamo (Vukomanović, 2004:7).

Očigledno je da se u istraživanja ne treba upuštati bez nekog ograničenja predmeta proučavanja. Potporu za već utvrđeno i prihvaćeno mišljenje da je na početku neophodna definicija nalazimo i kod Malkoma Hamiltona. Ovaj autor takođe podržava da je potrebno granice predmeta odrediti na samom početku, čak iako nijesu dovoljno precizne (Hamilton, 2003:31). Na sličan način razmišlja i religiolog Robin Horton (Horton) koji je u svom zapažanju o neophodnosti definisanja religije otišao i korak dalje, ocijenivši da bi se u slučaju nedefinisanja religije ponašali neozbiljno. Tako ovaj autor zaključuje: „nastavljajući sa komparativnom studijom religije, ostavljajući polje termina nedefinisano, znači ponašati se neozbiljno, jer sve dok se ne predstavi iole precizan kriterijum uključivanja fenomena u označavanje religije, nemoguće je precizirati one promjenjive veličine čije ponašanje moramo pokušati objasniti u našoj studiji. Sve dok se takvi kriterijumi ne predstave, moguće je nastaviti sa neprekidnom i takoreći neplodnom raspravom o tome da li je određena stavka ljudskog ponašanja religiozna ili ne“ (Horton, 1960:201).

Prihvatamo savjete brojnih autora koji zastupaju tezu da je bolje imati nekakvu nego nikakvu definiciju religije na početku istraživačkog poduhvata. Svakako da definicija ne može zauzeti mjesto istraživanja, ali se bez neke definicije ne može obaviti

primjereno istraživanje religije. Prihvatljiva definicija religije je, upozorava Šušnjić, zapravo privremena u onom smislu u kojem je svako naučno saznanje hipotetičko, a posebno je privremena u smislu da nema vječne definicije nečega „što se stalno menja, što ima istoriju“ (Šušnjić, 1998:33).

Definicija na početku nastoji da jasno razgraniči religijsko od nereligijskog ili parareligijskog, a na kraju nam daje mogućnost da argumentovano iz samog istraživanja dopunimo ili korigujemo polaznu definiciju religije. Sociolog religije Jakov Jukić upozorava da je manifestacija religijskog fenomena nesumnjiva, ali je neophodno odrediti religiju kako se ne bi njome označavao različiti, suprotan sadržaj, tj. ono što nije religija. Tako Jukić zaključuje da teškoće u religijskom fenomenu proizilaze:

- a) od objekta religije;
- b) od subjekta religije;
- c) od naučne metode, ugla gledanja (Jukić, 1997:22 - 26).

Stoga, ovaj autor kaže da je teško pronaći zajednički imenitelj za veliki broj manifestnih formi, otjelovljene u kanibalističkim orgijama i kulturnoj magiji pretpovijesnog čovjeka, agrarnim žrtvama primitivnih naroda, lovu na ljudske glave, u lovačkim plemenima, erotskom misticizmu hinduističkog tantrizma, a s druge strane u etičkim religijama poput hrišćanskog čovjekoljublja i mirotvorstva, učenja ahimse (nenasilja) u hinduizmu, ideala bodhisatve u ranom budizmu, te sufističkog ispovijedanja ljubavi prema Bogu u islamu.

Iz teorijskih analiza smo primijetili da gotovo nema naučnika ili pripadnika različitih naučnih disciplina, a da se ne slaže u ocjeni kako religija predstavlja složenu socio-psihološku pojavu. Oprečnost u definisanju religije ne proizilaze, samo iz složenosti fenomena po sebi, već i iz stanovišta multidisciplinarnog pristupa, što određivanje i objašnjavanje religije čini još kompleksnijim. Naime, na naučno proučavanje, objašnjenje i razumijevanje religije pretenduju brojne nauke: istorija, sociologija, filozofija, itd. Naravno, ovdje nas konkretno interesuje sociološki pristup. No, svaka od naučnih disciplina različito određuje pojam religije. Svaka naučna disciplina (teologija, filozofija, antropologija, psihologija, sociologija, istorija) pretenduje na pravo cjelovitog određivanja i razumijevanja religije. Treba reći da, ako želimo prići religijskom određivanju i objašnjenju na jedan cjelovit način, moramo

njegovati multidisciplinarni pristup. Francuska teoretičarka Ervije-Ležer (Hervieu-Léger) ukazuje na potrebu saradnje među disciplinama. Tako ova autorka predlaže saradnju „među različitim disciplinama–sociologijom, istorijom, kulturalnom antropologijom, itd. koje zajedno formiraju 'jedinstven karavan naučnog otkrića' “ (Hervieu-Léger, 2000:9 - 10).

Određiti religiju sa teološkog i sociološkog stanovišta nije isto. Kao što smo već istakli, nauka teži ka objektivnosti i nepristrasnosti pri istraživanju, što nije lako postići kada uzmemo u obzir vjernikovo religijsko iskustvo, koje obuzima čitavog čovjeka od njegovog uma do njegovog ponašanja. Upravo je u tome jedna od razlika između nauke o religiji i fenomenologije religije. Naime, naučno poimanje religiju vidi u njenom *objašnjenju*, a fenomenologija u *razumijevanju* religije i svetog.

Otuda i dolazi jedna od teškoća pri definisanju religije, tj. od disciplinarnog pristupa koji u krajnjoj liniji određuje i vrstu definicije religije. Dakle, jedno je teološki, a nešto sasvim drugo sociološki prilaz religijskom fenomenu. Teološki principi u određivanju religije polaze od objave, te za ovaj pristup možemo reći da je deduktivan, dok sociološki prilaz religiji polazi od iskustva i on je induktivan. Sociolog religije ne postavlja pitanje da li Bog postoji, kao što to čini filozof² religije, nego: ako čovjek vjeruje u Boga, kakve posledice to vjerovanje ima po društveni život. Sociolog ne pita da li postoji život nakon smrti, već želi da zna ako ljudi vjeruju u zagrobni život, kako će to vjerovanje uticati na njihovo ponašanje u ovozemaljskom životu. Sociologija religije polazi od religijskih pokreta i religijskih dispozicija društva i ne interesuje je pravovjernost ili ispravnost u vjerovanju, već nastoji da religiju stavi u jedan sociološki kontekst i da religiju posmatra kao sociološku činjenicu. Jednog istoričara religije, primjera radi, prvenstveno interesuje porijeklo nekog vjerovanja u nekoj društvenoj epohi, a da pri tome ne vodi računa o istinitosti tog vjerovanja ili o njegovoj moralnoj vrijednosti.

Iz onoga što smo do sada rekli moglo se zaključiti da teškoće u definisanju religije proizilaze i iz disciplinarnog pristupa problemu. Kako je nama bliži sociološki pristup, valjalo bi naglasiti da pored raznovrsnosti nauka o religiji, značajno je napraviti razliku

² “Predmet religije kao i filosofije, jeste vječna Istina u samoj svojoj objektivnosti-Boga, i ništa nego Boga, i tumačenje Boga“, lijepo zaključuje Hegel i nastavlja da „filosofija nije mudrost sveta nego poznanje nesvetovnog. Ona nije poznanje spoljne mase, empiričkog postojanja i života, nego saznanje onoga što jeste večno, što jeste Bog i onoga što iz Božije prirode proističe“. Filozof smatra da filosofija objašnjavajući religiju tumači sebe, a tumačeći sebe razjašnjava religiju (upoređi: Hegel, 1995:22).

između sociološkog i nesociološkog pristupa pri definisanju religije. Tako ruski sociolog religije Dimitrij Beznjuk smatra da nesociološke definicije religije imaju sledeće karakteristike:

a) Susret čovjeka sa transcendentnim i nadsuštinskim, na primjer sa apsolutnom i mističnom moći, sa Bogom. Sociolog ne postulira nikakvu drugu suštinu sem čovjeka i društvo.

b) Subjektivno religijsko iskustvo: stoga je za Šlajermahera religija panteističko osjećanje, smatra Andrija Krešić, s beskonačnom cjelinom stvarnosti, te osjećanje apsolutne zavisnosti, a zatim otkrivanje beskonačnosti (Krešić, 1988:28).

c) Kao cjelokupna pojava strukture elemenata, koji se mogu odnositi na religijske objekte. Ovakav pristup, ili utapa religiju u istoriju kulture ili je predstavlja kao sebi dovoljan sistem (Beznjuk, 2004:91).

Teškoće pri definisanju religije pojavljuju se i unutar samog sociološkog pristupa. Oprečnost se ogleda u različitim sociološkim teorijama: marksističke, strukturalističke, funkcionalističke, fenomenološke. Isto tako, malo će istraživača dovesti u pitanje samo postojanje religije. Veliki broj činjenica koje su otkrivene u brojnim naukama: etnologiji, istoriji, arheologiji itd. precizno pokazuju nesumnjivost trajnosti i postojanosti religijskog fenomena. Sve kulture su imale neki oblik religijskog vjerovanja, što je navelo brojne teoretičare da priznaju univerzalnu prirodu religije.

Bitno je istaći da je za religiologa veoma važan i lični stav istraživača prema predmetu istraživanja, tj. prema religiji. Stav istraživača prema religiji ne bismo trebali zanemariti, kako u teorijskim tako i u iskustvenim istraživanjima i proučavanjima. Držimo, da je bitno zadržati ili održati metodološki agnosticizam prilikom naučnog promatranja religije i religioznosti, jer bi u suprotnom prijetila opasnost od pristrasnosti, pa samim tim i neobjektivnosti. Tako, religiolog Jukić zaključuje da je: „Sociolog izložen unutrašnjem osobnom procjepu: mora u isti mah biti nepristrastan i dobrohotno suživljen s religioznošću vjernika koju istražuje. Ako religiju mrzi ili prezire neće od nje ništa shvatiti, ako je odveć uvažava neće od istraživanja imati nikakve koristi“ (Jukić, 1991:23).

Gabriel La Bras (La Bras) je u prvom izdanju *Archives de Sciences Sociales des Religions 1956*, konstatuje Ervije-Ležer, slavio nereligiozni pristup religijskom

fenomenu, kao vrlo bitan uslov za nezavisnost istraživanja, bez obzira na ličnu privrženost uključenih. „Dopustimo da vjera i nevjerstvo idu jedno pored drugog u inicijativi, ličnim osjećanjima ovdje nema mjesta“ upozorava La Bras i nastavlja da „ovaj žurnal ne služi doktrini, sektaštvu ili ne-sektaštvu, njegov jedini cilj je da služi nauci“ (Hervieu-Léger, 2000:9 - 10). Nije na odmet prisjetiti se i Dirkemovog savjeta da se pri definisanju religije ne polazi od naših predrasuda, strasti ili navika, već od same stvarnosti (Dirkem, 1982:24).

U svakom slučaju dobro je imati na umu upozorenja poznatih i priznatih religijologa prije nego zađemo u istraživanje religije i religioznosti.

DIVERGENTNOST U POIMANJU RELIGIJE

Pošto smo se kratko osvrnuli na neke od poteškoća koje se javljaju pri definisanju religije, a o kojima bismo trebali voditi računa, na mjestu je da se osvrnemo, na još neke nedoumice koje se tiču prihvatljive definicije religije. Složenost predmeta istraživanja uslovlila je i kod ovog pitanja brojne nesuglasice i oprečnosti među teoretičarima koji su se bavili ovim problemom. Za neke definicije možemo reći da su preširoke, te da postoji bojazan da u pojam religije uključimo i ono što religija nije. S druge strane, neke definicije su isuviše uske, tako da iz definicije religije isključujemo nešto što možda ima neke karakteristike koje bi mogle pripadati religiji. Stoga, s pravom se postavlja pitanje da li je definicija religije, koja bi bila shvatljiva i prihvatljiva svima, uopšte moguća³? Nameće se utisak da među teoretičarima koji su se bavili definicijom religije postoji svojevrstni relativistički pravac jer ne možemo govoriti o jednoj ili jedinstvenoj definiciji, već o definicijama religije.

Veoma priznat i uticajan sociolog Piter Berger je zaključio da je definicija stvar ukusa, te da tu važi staro pravilo da o ukusima ne vrijedi raspravljati. Izgleda da jedna posve savršena i završena definicija religije nije moguća, jer nije moguće do kraja definisati pojavu koja ima istoriju te se samim tim mijenja. Pokušavajući da definišemo religiju, ne samo što nas taj pokušaj dovodi u opasnost da na religiju gledamo kao na

³ Sličnog je mišljenja i religijolog Piter Berger kada se pita da li je uopšte korisno raspravljati o definisanju religije, jer po svojoj prirodi, definicija ne može da bude lažna ili istinita, već samo korisna i manje korisna. Zbog toga o definisanju religije treba raspravljati samo u smislu njene korisnosti (Berger, 1966).

„neživu stvar“, već i da zanemarimo neke pojave koje se po definiciji ne smatraju religijom, a u stvari jesu religijske pojave. Na primjer, ako se religija odredi kao vjerovanje u Boga, kako ćemo u tom slučaju objasniti religije koje ne poznaju Boga, tj. religije bez Boga, budizam, taoizam, konfučijanstvo, hinduizam, itd.

Stoga se ne bismo mogli složiti sa Fromovom konstatacijom po kojoj pojam religije vezujemo za jedan sistem učenja u čijem središtu je Bog (From, 2002:29). Kada bismo odredili religiju kako je to From zamislio bili bismo primorani da iz definicije religije izbacimo sve religije kojima je pojam Boga nepoznanica. Drugi primjer ako bismo religiju definisali kao vjeru u natprirodno, kako u tom slučaju objasniti religije koje ne vjeruju da je Bog ni izvan ni iznad prirode već u samoj prirodi - *Deus sive natura*. Kao što vidimo, primjera je mnogo i svaki na svoj način otežava definiciju religije. Taman kada pomislimo da smo prikupili dovoljno podataka za definiciju religije, javi se nešto novo na šta nijesmo računali, a dovoljno je da „pomrsi konce“ u definisanju religije. Stoga religiju nije moguće do kraja definisati. Po Šušnjićevom mišljenju „svaka definicija pati od jednog neizbežnog nedostatka: statična forma definicije jeste izdaja dinamičke prirode procesa koga ta definicija ne može celovito opisati i iskazati. Ako imamo definiciju - nema više procesa; ako imamo proces - nema naučne definicije“. No, to je razlog više zaključuje Šušnjić, da „nauka ostavi svoje definicije trajno otvorenim za novo iskustvo“ (Šušnjić, 1995:40).

Mnoge definicije religije, primjećuje Mirko Blagojević, pate od ekskluzivizma, etnocentrizma i evropocentrizma. Pojam religije i crkve uobličen na Zapadu u jednom kulturološkom konceptu veoma je tijesno povezan sa eklezijalnim hrišćanstvom. Evropocentričnost ovih pojmova, kaže dalje Blagojević, ogleda se u pretenziji da se kao opšti pojam u izučavanju religije nametne i u proučavanju drugih religija iako je prikladan uglavnom za proučavanje hrišćanstva (Blagojević, 2005:40). U tom kontekstu religiju bismo mogli razumjeti jedino kao odnos čovjeka sa Bogom, s nečim transcendentnim, ali religija ustvari nije samo to. U tom slučaju bi se pod religijom podrazumijevalo samo hrišćanstvo u najširem smislu te riječi „tako da se na kraju izravno ili neizravno provlačila ideja da u osnovi 'tko poznaje kršćanstvo, poznaje sve religije' “ (Terrin, 2006:15).

U religijama poput konfučijanizma, budizma i judaizma, nijesu se formirale centralizovane birokratske crkvene organizacije, kao što je to recimo slučaj u Rimokatoličkoj crkvi. Pomenute religije na površini ističu istovjetnost svetovne i religijske opštine, te odbacuju ideju o njihovoj mogućnosti samostalnog i izolovanog postojanja. Zbog toga odbacuju ideju odvojenog religijskog kolektiva u licu institucionalizovane religije (crkve).

Imajući na umu sve pomenute teškoće u definisanju religije, Lari Šajner zaključuje da je opseg religijskih pojava raznolik, te da ih jedna definicija religije ne može obuhvatiti (Šajner, 1994:52-53).

Međutim, evidentna su i neka druga mišljenja. Više puta smo naglasili da nam je potrebna neka radna definicija u polaznom istraživanju, te da definicija kojoj se ne bi mogao uložiti neki prigovor ne postoji. Svaki pojedinac koji se iole interesovao za ovaj problem, smatra Milan Vukomanović, mogao bi dati svoju definiciju religije. Definicija religije ipak u velikoj mjeri zavisi od ličnih osjećanja, kao i kulture i zajednice kojoj neka osoba pripada. Tako, u pokušaju da se dâ odgovor šta je religija, trebalo bi voditi računa o tri dimenzije: ličnoj, kulturnoj (društvenoj) i vrijednosnoj (metafizičkoj). Sâmo religijsko iskustvo, zaključuje Vukomanović, artikuliše se unutar ove tri ravni. Ova iskustva nikada nijesu intimna iskustva vjerujućeg čovjeka, već imaju svoj temelj u kulturi, zajednici, kao i vrijednostima na kojima njegova religija počiva (Vukomanović, 2008:20).

Univerzalni naspram istorijskom pristupu religiji

Mišljenja smo da je na mjestu osvrnuti se na osnovne protivurječnosti i probleme koji se javljaju u proučavanju i definisanju religije. Polazimo od univerzalnog naspram istorijskog poimanja religije.

U savremenoj sociologiji religije prepoznatljiva je podjela religije na univerzalističko usmjerenu teoriju koja o religiji raspravlja *sub specie aeternitatis* i specifične teorijski usmjerene tradicije *sub specie temporis* (Vrcan, 2001:275). U prvom slučaju sociolozi religije su zaokupljeni posmatranjem religije *per se*. Dakle, riječ je ovdje o pristupu religiji na metateorijskom nivou, tj. polazi se od tri pretpostavke: njene

transistorijske, transkulturne i transdruštvene naravi. To je pretpostavka o bitnoj nepromjenjivosti položaja čovjeka u svemu onome što jeste, te stoga riječ je i o nepromjenjivosti svega što se naziva ljudskom situacijom uopšte.

S druge strane, postoje sociolozi koji na religiju gledaju kao na historijski specifičnu pojavu. Predstavnik prvog poimanja religije je Robert Bela (Bellah), a drugog Gustavo Gvicardi (Guizzardi).

Prvi pristup religiji, smatra Vrcan, usmjeren je na raspravu o religiji u kontekstu shvatanja religije kao univerzalne pojave. Dakle, pristupom religiji ka *sub specie aeternitatis*, religija se postavlja kao fenomen *per se*, a čovjek se određuje kao *homo religiosus*. Ovdje se ističe razlika između religije po sebi, *per se*, i historijski datih religija. Važno je razlikovati ono što je u religiji praistorijsko, esencijalno, pa samim tim i nepromjenjivo i neprolazno, transistorijsko, transdruštveno, transkulturno, smatra Vrcan, od onoga što je u religiji historijski dato, društveno i kulturno, te je stoga podložno promjenama i prolaznosti (Isto, 277). Na osnovu poimanja religije *per se*, provlače se mišljenja po kojima sve religije polaze od istog korijena, dok su svi historijski oblici religije samo posebni izdanci. Sve nas ovo upućuje na jedan opšti zaključak koji navodi na to da treba praviti razliku između opšteg i posebnog poimanja religije.

U domaćoj sociologiji religije, Esad Ćimić je prvi promovisao mogućnost teorijskog poimanja religije i religioznosti *per se*. Ovaj autor određuje tri nivoa posmatranja religijskog fenomena. To su: posmatranje religije *per se*, posmatranje religije kao historijsko-socijalne činjenice i posmatranje religije kao antropo - psihološke činjenice. Posmatrajući pojavu kao religiju *per se*, Ćimić kaže da je religija autonomna pojava koja se odnosi na granične situacije čovjekove egzistencije, tj. pitanje smrti, prolaznosti. Dakle, pristupajući marksistički, autor zaključuje kako su ova pitanja određena historijsko-društveno-kulturnim situacijama. S teološkog stanovišta, ono što je transcendentno to je umno nedohvatljivo, dok je to s marksističkog polazišta podložno dešifrovanju.

Što se tiče poimanja religije kao historijsko-socijalne činjenice, po Ćimićevom gledanju, predstavlja teren suštine Marksove kritike religije. Marksov kritički pogled na religiju uvijek ima ishodište u kulturnim historijsko-socijalnim uslovima, što će reći da Marksa prvenstveno zanima klasnost, a ne religioznost društva.

Određujući religiju kao antropo-psihološku strukturu, Ćimić razlikuje osnovu i korijen religije. Osnova religije, po mišljenju ovog autora je data iz same religije, dok je korijen istorijski-socijalno uslovljen. U okviru antropo-istorijskog pristupa na religiju se gleda kao na subjektivnu religioznost. Kada bi, po marksističkom učenju, isčezao istorijsko-socijalni značaj, religija bi izgubila opseg interesovanja. Otuda, zaključuje ovaj autor, Marksa ne zanima religija *per se*, niti religija kao antropo-psihološka činjenica, već je oštrica usmjerena na „religiju koja /ne/podržava građansko društvo“ (Ćimić, 1984, 1991: 403-405).

Iako je Ćimić legitimisao posmatranje na religiju *per se* i donekle marksistički uslovio posmatranje religije posredstvom istorijskih, društvenih i kulturnih činilaca, smatrajući da se time i dalje ostaje na marksističkom tragu, nije mogao izbjeći kritiku da se takvim pristupom krnji istorijski, kritički, naučni (marksistički) pristup religiji (Vrcan, 1986).

Naravno, gledajući iz ugla savremene sociologije religije zapažamo kako ovakav Ćimićev stav jeste pomalo anahron, ali ono što smo željeli istaći pomenutim izlaganjem jeste da je to jedan od prvih iskoraka o religiji izvan marksističkih teorija tog perioda.

Na drugoj strani ovog pristupa religiji nalaze se teoretičari koji na religiju gledaju kao na istorijski specifičnu pojavu. Za ovaj pristup bismo mogli reći da je konkretno-istorijski, jer religiji uvijek prilazi kao istorijsko specifičnoj pojavi. Jedan od teoretičara ovakvog pristupa religiji, kao što smo već istakli, jeste italijanski sociolog Gvicardi. Ovaj autor ističe da može biti tačno da ne evoluiru *homo religiosus*, kao ni temeljna religijska struktura, ali može biti tačno i suprotno. Za sociologiju, nastavlja Gvicardi, to je ključna tačka koju treba istražiti posebno kada se želi istražiti simbolička struktura i čitavi istorijski period kroz koji je prošlo čovječanstvo. Stoga, ne može se smatrati riješenim nešto što je temeljna pretpostavka istraživanja (Vrcan, 2001:278).

Kritici univerzalnog pristupa religiji pridružio se antropolog religije Talal Asad. Asad naglašava da je neuspjeh pokušaj prepoznavanja nekih aspekata religije kao odlučujući za razumijevanje suštine religije, gubeći iz vida istorijski razvoj, kako samih aspekata tako i diskursa koji ih obrazlažu. Po Asadu, svaki istorijski period odlikuje se specifičnim odnosima između vjerskih moći i znanja, te kroz uvažavanje ovog međusobnog uticaja kroz istoriju i do definisanja religije i definicije primjenjive u tom

periodu. „Ono što zovemo religioznom moći, različito se raspoređivalo i imalo različit pritisak. Postojali su različiti načini na koje je kreirana (religija - V.B.), i djelovalo kroz pravne institucije, različite ličnosti koje je oblikovala i kojima je odgovarala, te različite kategorije znanja koje je ovlasila i učinila dostupnim“ (Asad, 1993:29).

Varijante u istorijskim odnosima između moći i znanja su takve da je za Asada traganje za univerzalnim definicijama religije potpuno besmisleno. Autor zaključuje da je problem dvojak, „da ne može postojati univerzalna definicija religije, ne zato što su njeni sastavni elementi i odnosi istorijski specifični, već zato što je ta sama definicija istorijski proizvod diskurzivnih procesa“ (Isto, 29).

U knjizi *Formacije sekularnog*, tačnije u intervjuu s Nerminom Šeikom, Asad se takođe osvrnuo na istorijske karakteristike religije. Svaki pokušaj da se proizvede neka transistorijska definicija religije, čini se da predstavlja jedno besmisleno poricanje istorijskih specifičnosti religijskih fenomena. Stoga, autor hoće da ukaže na činjenice da je religija kao kategorija uvijek bila definisana unutar društvenog i istorijskog konteksta, te da se religija povezuje sa različitim iskustvima, pokretima i institucijama. Tako će autor reći: „Mene ne zanima apstraktna definicija. Ljudi koji koriste apstraktne definicije promašuju vrlo značajnu stvar: naime, to da je religija društvena i istorijska činjenica, koja ima pravne dimenzije, privatne i političke dimenzije, ekonomske dimenzije, itd. Dakle, drugim rečima, ono za čim se mora tragati jeste način na koji se okolnosti menjaju, ljudi stalno pokušavaju da, takoreći, prikupe elemente za koje oni misle da pripadaju, ili da treba da pripadaju, pojmu religija. Ljudi upotrebljavaju određene koncepcije religije u društvenom životu“ (Asad, 2008:295).

Supstantivne i funkcionalne definicije religije

U raspravama teoretičara koji su se bavili definicijom religije tokom XIX i XX vijeka, iskristalisala su se mnoga bitna pitanja koja dovodimo u vezu sa tom definicijom. Izbile su brojne nesuglasice i naučno značajna neslaganja među teoretičarima koji su se bavili definicijom religije. Sa nekima od njih smo se već ukratko upoznali, a na neke ćemo se osvrnuti u nastavku rada. Nesuglasice među teoretičarima veoma su evidentne da je na mjestu prisjetiti se upozorenja Leška Kolakovskog koji kaže kako su

dopuštene različite definicije, ali su zabranjene „one koje podrazumevaju da religija nije 'ništa drugo do' sredstvo svetovnih-društvenih i psiholoških-potreba“ (Kolakovski, 1992:9).

Slobodni smo primijetiti, da postoji značajna raznovrsnost među definicijama religije koju koriste sociolozi. Izbor konceptualizacije i definicije religije, naglašava Bekford (Beckford), odražava i raznovrsnost predmetnih pretpostavki o prirodi društvene realnosti i varijacijama u svrhu konceptualizacije i definicije religije (Beckford, 1980).

Iako postoji oprečnost u mišljenjima, ipak smatramo da to ne znači da postoji totalna anarhija ili izvjesni relativitet u definisanju religije. Izdvojili bismo dva, rekli bismo, veoma široka oblika definisanja religije, koje koriste sociolozi, psiholozi i antropolozi: *supstantivni i funkcionalni* pristup definisanja religije.

Supstantivne definicije religije

Ono na čemu počiva kapacitet supstantivnih definicija religije jeste razlikovanje fenomena religije od ostalih fenomena koji nijesu religijskog karaktera. Jedna od najznačajnijih i najjačih formi supstantivnih definicija drži da religija posjeduje esenciju ili esencijalnu prirodu koja može biti poznata samo po nekoj introspekciji.

Supstantivne definicije religije možemo nazvati i *ekskluzivnim*, jer nastoje da pronađu distinktivan element, koji bi odvajao religiju od parareligijskih oblika. Osobenost ovog načina definisanja religije jeste činjenica da se želi naći neka specifičnost, u strogo smislu te riječi, neki autentičan sadržaj koji se poput niti provlači u svim religijama, a koji bi razlikovao religijsko od nereligijskog ili kvazireligijskog. Dakle, u ovom tipu definicija se nastoji povući jasna granica između onoga što religija jeste i onoga što ona nije, tj. nereligijskih formi.

U okviru supstantivnog pristupa, očuvan je pojam religije kao svetog, odnosno vjerovanje u transcendentna bića, u neku apsolutnu i mističnu moć. No, i u okviru samog supstantivnog pristupa religiji, postoje neke protivurječnosti. Naime, na jednoj strani se nalaze oni teoretičari koji u definiciji religije naglašavaju božanski i transcendentni momenat religije, a na drugoj strani su oni teoretičari koji su svoju pažnju usmjerili na pojam svetog kao ključni pojam u definiciji religije.

Supstantivni pristup religiji može biti psihološki i sociološki usmjeren. Psihološki usmjeren supstantivni pojam religije, posebno naglašava religijsko iskustvo, pa se za sadržaj tog iskustva veže religioznost. Taj doživljaj se može opisati kao numinozna, sveta, mistična moć. Sociološki usmjeren supstantivni pojam religije, često se temelji na psihološkom poimanju, s tim što za religiju drže ono što članovi društva smatraju religijom. Često su to rituali, dogme, kao i zajednice koje sebe nazivaju religijom (razne sekte, crkve, itd.).

Supstantivni pristup u definisanju religije imao je veliki broj pristalica. Jedan od prvih teoretičara ovog pristupa je i Edvard Tajlor (Tylor), koji nam je ponudio tzv. minimalnu definiciju religije kao „vjerovanje u duhovna bića“ (Tylor, 1903:424). Ova definicija polazi od Tajlorovog mišljenja da religiju treba poistovjetiti sa njenim razvojnim oblicima, tj. sa animizmom. Animizam je vjerovanje po kome je cjelokupna stvarnost prožeta ili nastanjena duhovima i dušama. Ovaj izraz je uveo sam Tajlor kako bi objasnio ono što je smatrao najstarijim oblikom religije (*Enciklopedija živih religija*, 2004: 42).

Umjesto definisanja religije kao vjerovanje u Boga, Tajlor predlaže vjerovanje u duhovna bića. No, vrlo brzo Tajlorova formulacija religije naišla je na oštricu kritičara (Hamilton, 2003; Horton, 1960 itd.), pa joj je zamjeren naglasak na intelektu i razumu. Drugim kritičarima je zasmetao naglasak „bića“, dok su treći svoju pažnju usmjerili na kritiku Tajlorovog naglašavanja religijskih uvjerenja, pri tome zapostavljajući običaje, koji su, kako kažu, značajniji od religijskog uvjerenja.

Svoj napor da obuhvati suštinu, ali i funkciju religije, uložio je i Emil Dirkem u djelu *Elementarni oblici religijskog života*. Dirkem religiju određuje kao „čvrsto povezan sistem verovanja i običaja koji se odnose na svete, to jest izdvojene i zabranjene stvari, naime, sistem verovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvana crkva“ (Dirkem, 1984:44).

Nije teško primijetiti da se u Dirkemovoj definiciji kao elementi religije očituju:

- a) vjera u sveto;
- b) obredi;
- c) zajednica - gdje se sve pristalice sjedinjuju u moralnu zajednicu zvana *crkva*.

Stoga, čini se da Dirkemova definicija nastoji da kombinuje supstantivni i funkcionalni pristup tumačenja religije.

Vjerovanje u sveto jeste u stvari *stanje svijesti*, čija analiza dovodi autora do zaključka da suština religije nije vjerovanje u Boga, već polarizacija svijeta na sveti i svetovni. Sve religije ne poznaju Boga, kao što je na primjer budizam⁴. „Buda nije bio Bog“ ističe Vajt, „ već čovek koji se oslobodio ljudskih velova nakon spoznaje božanskih projekcija“ (Vajt, 1995:198).

Dirkem smatra da sva religijska vjerovanja bilo prosta ili složena, sadrže jedinstvenu i zajedničku crtu, tj. oni pretpostavljaju klasifikaciju realnih ili idealnih pojava na sveto i svetovno (profano). Dakle, jedna uključuje sve što je sveto, pri tome ne misleći samo na bogove, već i na vodu, kamen, drvo, itd. jer svaka stvar može biti sveta, a s druge strane je profano. Ukratko, svete stvari, po mišljenju ovog autora, su one koje su zaštićene zabranama, a svetovne su one na koje se te zabrane primjenjuju.

Obredi, navodi Dirkem jesu pravila ponašanja prema svetim stvarima. Religija je na kraju zajednica vjernika, zapaža Dirkem, te zaključuje kako je „ideja religije neodvojiva od ideje crkve“ (Dirkem, 1982:41). Ovdje već prepoznajemo integrativnu funkciju religije, što nam daje za pravo da zaključimo kako se ovdje očitava Dirkemov funkcionalistički pristup religiji. Religija je društvena činjenica, dalje zapaža autor, pa je stoga objekat religije samo društvo. U ovim pogledima na religiju, takođe, prepoznajemo funkcionalističko gledanje. Tako religijska zajednica funkcioniše po modelu društvene zajednice pa, samim tim, društvo se najbolje razumije ako nastojimo da ga razumijemo kroz religiju, zaključuje autor svoju, rekli bismo, teorijsko-funkcionalističku raspravu o religiji.

Rudolf Oto (Otto), takođe naglašava značaj svetog u određivanju i razumijevanju religije. Ovaj autor izvodi religiju iz uzvišenog (*angustum*) i strahodobnog osjećanja

⁴ Buda, čije ime na sanskritu znači *Prosvetljeni*, nije bio Bog, već po svemu sudeći istorijska ličnost. Smatra se da je Buda živio od 560. do 480. godine pr. n. e. Po tradiciji on je u 29. godini napustio vladarski život da bi našao rješenje patnji. Kada je u 35. godini pronašao rješenje patnji, postao je prosvetljen i od tada je poznat kao Buda (*Elijade*, 1996:40 - 45, *Enciklopedija živih religija*, 2004:110 -112).

Buda je učio o četiri istine. Prva istina je da sve prolazi kroz patnju (*sarvam dukkham*), patnja je rađanje, starost i bolest. Druga istina je da patnja nastaje iz želja (*tanha*). Treća istina jeste da prestanak žudnje povlači za sobom i prestanak patnje. Četvrta istina jeste otkrivanje osmostranog puta ili srednjeg puta koji vodi ka prestanku patnje: ispravno vladanje (*sammak*), viđenje (*drsti*), rješenje, odlučnost ili namjera (*samkalpa*), riječ (*vak*), akcija (*karmanta*), smisao postojanja (*ajiva*), napor (*vyayama*), sabranost (*smrti*), i meditacija (*samadhi*) (*Elijade*, 1996:41).

(*mysterium tremendum*), pri čemu se *tremendum* doživljava kao strah od božanskog. Ovdje je najbolje riječ prepustiti samom autoru, koji osjećanje *tremendum* opisuje kao: „Osjećanje koje može blagim valom prožeti dušu u obliku lebdećeg, mirnog ugođaja poniruće pobožnosti: to može tako preći u trajni tekući sklad duše koji dugo traje dalje i podrhtava, dok konačno ne obamre i dušu opet prepusti svjetovnosti. To može, također, u naletima i drhtajima, iznenada, izaći iz duše na vidjelo. Može dovesti do čudnih uzbuđenja, do zanosa, opijenosti i ekstaze. To ima svoje bijesne i demonske oblike“, dok s druge strane, nastavlja Oto „to može preći u tiho, smjerno treptanje i nijemost stvorenja pred (...) onim što u neizrecivoj tajni bivstvuje iznad svakog stvorenja“ (Otto, 1982: 32). Ovdje je riječ o nekom vidu posebnog, rekli bismo, pozitivnog straha. Taj strah, sa jedne strane očarava (*mysterium fascinans*), pri čemu je *fascinans*, kako smo razumjeli, trenutak po kojem se u religijskom iskustvu doživljava utjeha, dok s druge strane predstavlja nešto uzvišeno i sveto⁵, tj. stvorenje pred kojim drhtiš, a istovremeno osjećaš potrebu da ga osjetiš, ono djeluje istovremeno izbezumljujuće ali i zanosno, neobično ushićujuće. Takav osjećaj Oto naziva *fascinans* (Isto, 57). Ovakav doživljaj svetog odnosno transcendentnog, čini se dobija ontološki primat u odnosu na svjetovno i upravo u tom čudnom osjećanju u toj zavisnosti od religije, nalazimo posebnost religije u odnosu na sve druge simboličke sisteme. „Čudo je najdraže čedo vjere“, zaključuje Oto (Isto: 93).

Istoričar religije Mirče Elijade, posmatra religiju na makro nivou, tj. „religijski sistem“, po kojem je religija „autonomni sistem“. U tom slučaju sistem znači da su svi fenomeni, koji pripadaju jednoj jedinici međusobno povezani u strukturu koja ih generira. Autonomni, znači da religija po porijeklu i funkciji nije nus proizvod drugih sistema (na primjer društva). Religija ne zavisi od njih i ne generira ih (Elijade, 1996:13 -14).

U jednom drugom djelu, Mirča Elijade, shodno svom pozivu istoričara religije, ide dalje od Dirkema, želeći da objasni u kojoj mjeri je došlo do regresije u religijskom iskustvu. Za ovog autora, ne samo što je sveto potpuno različito od profanog, već ono predstavlja dva načina bivstvovanja u svijetu, ili dvije egzistencije, koje je čovjek preuzeo iz istorije. Postojanje svetog i profanog zavisi od čovjekove pozicije u kosmosu

⁵ Otto, parafrazirajući savremenog pjesnika, *fascinans* objašnjava kao nešto „ od čega se ježim - a čemu težim“ (Otto, 1983:56).

(Elijade, 2004:15 - 17). No, kako ističe ovaj autor, što se religije tiče, čovjek potiče od *homo religiosusa*, s tim što je u tradicionalnim i arhaičnim društvima čovjek, u pravom smislu te riječi, bio *homo religiosus*. U modernim društvima, čovjek živi u desakralizovanom Kosmosu. Nereligioznih ljudi moguće da je bilo i u prošlosti, čak i na arhaičnom nivou, zapaža autor, ali je nereligiozan čovjek svoj procvat doživio i dostigao u modernom dobu. Moderan čovjek, da ovdje riječ prepustimo samom autoru, „prihvata novu egzistencijalnu situaciju, prizvao je sebe za jedinog subjekta i tvorca istorije, a odbacio svako pozivanje na transcendenciju (Isto, 144). Da bi čovjek težio ka savršenstvu morao bi da se odrekne nekih sloboda, pa zaključujemo da je sveto prepreka istinskoj slobodi čovjeka modernog doba. Elijade primjećuje da će potpuna sloboda nastati sa „ubistvom poslednjeg Boga“.

Egzistencija na kojoj se zasniva čovjek modernog doba, kako to zapaža Elijade, tragična je. Čini se da taj nereligiozan čovjek, zaboravlja svoje porijeklo od *homo religiosusa*, te, nastavlja autor, „hteo to ili ne, on je njegovo delo, konstituisao se, pošav od situacije što su ih prihvatili njegovi preci“ (Isto, 144).

Profani čovjek mislimo, ima tragove ponašanja religioznog čovjeka, te samim tim ne može u potpunosti ukloniti prošlost. Čovjek može da napusti ponašanje koje mu je prethodilo, ali ga ne napušta osjećanje koje je spremno da se reaktualizuje. Kako smo shvatili ono što je Elijade htio da konstatuje jeste da je nereligiozan čovjek prava rijetkost. I kod nereligioznog čovjeka postoje religiozni momenti oličeni u praznovjerju, magijsko-religijskog porijekla. Čovjek posjeduje skrivenu mitologiju ili, rekli bismo, kvazireligiju koja se skriva u „tmuni nesvjesnog“ (Eijade: 143 - 151).

Kada bismo elemente koje je Emil Dirkem naveo u svojoj definiciji prihvatili kao dovoljne za prihvatljivu definiciju religije, onda bi svi dalji pokušaji da se definiše religija bili uzaludni i nepotrebni, ali, kao što ćemo vidjeti to nije slučaj.

Dosadašnjom analizom dalo se primijetiti da se ključni problemi u Dikemovom poimanju religije odnose na pitanja vjere i vjeroispovijedane prakse. Za Hamiltona je ova primjedba Dirkemovog pristupa religiji lako rešiva. Tako ovaj autor predlaže da se u definiciji možemo pozivati i na vjeru i na vjeroispovijedanu praksu bez pretenzija na značajnost ili prvenstvo jedne ili druge. Problem *svetog* u Dirkemovoj definiciji je mnogo značajniji za ovog autora. Naime, Dirkem tvrdi kako je pojam svetog karakterističan za

cijelo ljudsko društvo, te da se religija usredsredila na pojmu svetog. Hamilton, nastojeći da demantuje Dirkemovu tvrdnju, poziva se na primjer da je Gudi (Goody) zapazio kako jedan zapadnoafrički narod ne pravi nikakvu razliku između svetog i svetovnog (Hamilton, 2005:33). Dirkem dalje govori o svetom kao nečemu što zahtijeva poštovanje. No, Hamilton ovoj tvrdnji nalazi zamjerku da se „u mnogim religijskim sistemima ljudi ne odnose uvek s poštovanjem prema religijskim predmetima ili bićima“ (Isto, 33).

Pojam svetog i natprirodnog postaje problematičan i kada natprirodno uopšte nije sveto, poput duhova, đavola i demona, za koje se takođe vežu određena vjerovanja, a postoje primjeri gdje sveto nije natprirodno, o čemu smo već govorili. Ako čovjek ili društvo smatraju svetim narod, naciju ili mas-medije itd., onda se gubi jasna granica između religije i nereligije. Tako da, ako sve može biti religija, onda religija nije ništa.

Drugi autori su pri definiciji religije pokušavali da prevaziđu teškoće i predlagali definicije koje su manje civilizacijski određene. Spajro (Spiro) definiše religiju kao vjerovanje u nadljudska bića, „na sva bića za koja se smatra da posjeduju moć veću od ljudi koji mogu činiti dobro i/ili zlo čovjeku i čiji odnosi sa čovjekom mogu, u određenoj mjeri, da budu pod uticajem aktivnosti koje uključuju vrijednosti i rituale“ (Spiro, 1966:96).

U ovoj definiciji ogleda se interakcija koja bi iz definicije religije isključila budizam, koji ne sadrži interakciju sa Budom, niti s nekim drugim božanstvom. Sledeći dio Spajrove definicije koja se odnosi na božanstva koja posjeduju veću moć od ljudi i koji su u stanju da čovjeku čine dobro i/ili zlo, mogla bi biti primjenljiva na budizam jer se Buda može smatrati nadljudskim. Iako se budizam, jedna od najvećih svjetskih religija, ne mora obavezno svrstati u religiju, čini se da bi bilo pogrešno i naučno neosnovano da se na osnovu Spajrove definicije on isključi iz pojma religije.

Svoj doprinos supstantivnom pristupu u definisanju religije dao je i Robin Horton (Horton). Ovaj autor nastoji da definiše religiju, pokušavajući da izbjegne pogreške koje su primjetne u Spirovoj definiciji. Naime, Spirova supstantivna definicija nastoji, smatra Horton, da prirodi i načinu egzistencije religijskih entiteta prida nešto što bi bilo opšte prihvatljivo. Različitost religijskih entiteta je veoma velika, naglašava autor, da bi se svaki pokušaj govora o njihovoj prirodi ili egzistenciji jednostavno takvu definiciju morao učiniti neprimjenljivom na neke od religija.

Horton se pita, šta će se dakle, dogoditi ako pratimo pokušaje načina postojanja i uslove znanja zajedničke svim tim cjelinama koje su, generalno, okarakterisane kao religiozne? Horton pronalazi odgovor smatrajući da ćemo shvatiti, prije svega, da ne možemo ukazati ni na jednu ontološku ili epistemološku kategoriju u kojoj su smještene sve religijske cjeline. Drugo, razumjeli smo da svaka veća ontološka ili epistemološka kategorija koju možemo osmisliti, sadrži kako religiozne tako i sekularne cjeline (Horton, 1960: 2005).

Autor predlaže definiciju koja izbjegava svaki nagovještaj prirode ili načina egzistencije religijskih entiteta. Tako će ovaj autor zaključiti: „U svrhu definicije predstavljene ovdje, pretpostavićemo da u svakoj situaciji opšte označenoj kao religioznoj, susrećemo se sa akcijom prema objektima za koje se vjeruje da odgovaraju određenim kategorijama - na primjer u našoj kulturi to je svrha, inteligencija i emocije - koje su takođe karakteristične kategorije za opisivanje ljudskih akcija. Upotreba ovih kategorija navodi nas da kažemo da su takvi objekti personifikovani. Veze između ljudi i religijskih objekata se dalje mogu definisati kao vođenje određenim idejama obrazaca i obaveza kao što su one koje karakterišu odnose među ljudima. Ukratko, na religiju se može gledati kao na produžetak polja ljudskih i socijalnih odnosa iza granice čisto ljudskog društva. A zarad kompletiranja treba napomenuti da u okviru tog proširivanja, ljudska bića moraju sebe da posmatraju u zavisnoj poziciji u odnosu na svoje ne-ljudske pandane, što je neophodno da bi se isključili ljubimci iz panteona bogova“ (Isto, 211).

Autor smatra da je opštost osnovni kriterijum kojem se treba pokoriti pri definisanju religije. Čini se da se traži jedan univerzalni aspekt fenomena opšte određenog terminom da kulturalna etiketa nema svrhu za kroskulturalno poređenje. Univerzalni prilaz, objašnjava Horton, nije teško otkriti jer su laici slobodno koristili riječ *religija* koja se odnosila na događaje posmatrane u mnoštvu kultura pored naše. S druge strane, autor prednost svoje definicije još nalazi u podudarnosti sa pretpostavkama istraživanja naučnika iz oblasti psihologije i istorije (Horton, 211).

No, oštrom oku kritike nije izmakla ni ova definicija religije. Naime, Hamilton je primijetio određene manjkavosti kada je u pitanju Hortonova definicija religije. Čini se da ova definicija isključuje mistične i konteplativne oblike vjerovanja i vjerske prakse koji se takođe smatraju religijskim, sem u slučaju da se posmatraju kao komunikacija sa

božanstvom, jer je i komunikacija oblik interakcije. Stoga se može reći da je riječ o ljudskoj interakciji, pa ni ovu definiciju ne bismo mogli primijeniti na budizam (Hamilton, 2003: 42).

S druge strane, neki teoretičari kritički usmjereni na Hortonovu definiciju religije nalaze da ovaj autor isključuje magiju jer je smatra sastavnim dijelom religije, dok oni teoretičari koji magiju i religiju smatraju kao dvije odvojene pojave to ne smatraju nedostatkom Hortonove definicije religije.

Iz dosadašnje rasprave, moglo se zaključiti da postoji veliki broj autora koji zastupaju supstantivne definicije religije. No, vidjeli smo da se svakoj definiciji može uložiti određeni prigovor. Opšti prigovor koji bismo mogli uputiti supstantivnom pristupu religiji jeste da su sve te definicije preuske. Engleska teoretičarka Grejs Dejvi (Grace Davie), smatra da najozbiljnija kritika supstantivnim definicijama religije dolazi od onih sociologa koji smatraju da elementi natprirodnog ne treba da budu glavne odlike religije (Davie, 2007: 19).

Sledeća zamjerka odnosi se na mišljenje da supstantivna definicija teško zahvata religijske promjene, jer su čovjek i religija podložni promjenama. Postavlja se pitanje, da li tradicionalni oblik religije može pojmiti nove načine religijske involviranosti (Zrinščak, 2008:27)? Čini se da supstantivna definicija naginje nekim elementima koji su karakteristični za hrišćanstvo. Izrazi kao što su „sveti“ ili „natprirodni“ karakteristični su za hrišćanstvo i ne mogu se odnositi na sve religijske sisteme, što hendikepira najčešće supstantivni način definisanja religije. Insistirajući na posebnostima i specifičnostima koje su karakteristične za religiju, supstantivnom pristupu prijeti opasnost od „etnocentričnosti“, te samim tim nepravedno zapostavljanje značaja i značenja drugih vjerskih sistema.

U domaćoj sociologiji religije svoj doprinos supstantivnom načinu definisanja daje Đuro Šušnjić. Do svoje definicije Šušnjić je došao sintezom akumuliranog znanja u naučno-istraživačkom radu. Određujući veoma sistematično šta religija nije, ovaj autor dolazi do sledeće definicije religije: „Svako *verovanje* u apsolutnu i mističnu *moć*, od koje čovek *zavisi*, i koja *kontrolira* njegov život i smrt, ali na koju može *uticati*, ako se ponaša na određene načine; svoja *iskustva* sa tom moći može da *izražava* na kognitivan, emocionalan, praktičan i mističan način, tj. u obliku učenja, obreda, zajednice vernika ili

harizmatičke ličnosti; sticanje i izražavanje iskustava sa tom moći ima za njega određeno značenje, a za zajednicu određen značaj, jer bi bez toga njegov život i život zajednice izgledao sasvim drukčiji. Religija je osoben način života koji se opisuje u njenom učenju, doživljava u poseboj vrsti iskustava, ostvaruje u njenim obredima, izražava u njenim simbolima, ogleda u vrhovnim vrednostima, propisuje u normama, oživotvoruje u zajednicama vernika, učvršćuje u ustanovama, otelovljuje u svetim ličnostima, oseća na svetim mestima, i u sveto vreme. Učenje, iskustvo, obred, simbol, vrednost, norma, zajednica, ustanova, ličnost, sveto vreme i sveto mesto - sve su to oblici u kojima apsolutna i mistična moć deluje tj. postaje vidljiva preko posledica koje izaziva“ (Šušnjić, 1998:50).

Šušnjić ističe da je neophodno razlikovati opšti pojam religije od posebnog. Opšti pojam religije, kako ističe sam autor, jeste metanaučni. Metanaučna definicija nastoji da odvoji bitno od nebitnog u poimanju religije. Do metanaučnih pojava ne dolazi se analizom već sintezom. Istorijske oblike religije, smatra autor, moguće je analizirati kroz teorijski oblik, jer se suština religije nalazi iznad svih istorijskih oblika. Dakle, autor određuje religiju sa stanovišta njene suštine, kao odredbe koja važi za sve religije. Takva odredba, po mišljenju autora, sadrži ono što je zajedničko i bitno za sve religije.

Supstantivni pristup u Šušnjićevoj definiciji, ogleda se u odrednici „vjera u apsolutnu i mističnu moć“ kao i iskustvo sa tom moći. Otuda, vjera i iskustvo sa apsolutnim i mističnim karakteristična je samo za religijske tvorevine, te se na osnovu toga religija jasno razlikuje od ostalih nereligijskih ili parareligijskih oblika, koje mogu imati iste ili slične društvene posledice kao i religija, ali se ipak od religije razlikuju. Ova se definicija mora odrediti po svojoj suštini, a ne po funkciji.

Čini se da je definicija koju predlaže Šušnjić, primjenljiva kako na sociološki, tako i na psihološki pogled na religiju, jer autor u definiciji ističe i iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći. Ova definicija, mislimo, kombinuje normativni i iskustveni pristup, pa je stoga empirijski primjenljiva, istraživačima različitih disciplina kao podloga za iskustveno istraživanje. Za Šušnjića, definicija koju predlaže je dovoljno široka, da ne isključuje neko stvarno, autentično religijsko ponašanje, ali je s druge strane dovoljno uska da ne uključi i one oblike vjerovanja i ponašanja koje su slične religiji ili vrše funkcije slične religijskim, ali nijesu religija u tradicionalnom smislu. Blagojević

primjećuje kako bi Šušnjićeva definicija religije bila dobar primjer za sva nastojanja u savremenoj sociologiji religije da se povuče jasna granica između religijskog i nereligijskog (Blagojević, 2009:120).

Definicija Đura Šušnjića čini se da sadrži četiri cjeline:

- 1) Određuje suštinu religijskog vjerovanja (apsolutna i mistična moć);
- 2) Iskustvo povezano sa tom suštinom;
- 3) Istorijske oblike manifestne forme, pojavljivanja, suštine, religije u svijetu (mit, ritual, zajednica, ličnosti);
- 4) Značaj i značenje (posledice i smisao), za pojedinca, grupu, društvo, kulturu.

Ni ova definicija nije posve idealna, da joj se ne bi mogli kritički obratiti. Naime, Šušnjić određuje religiju prema njenoj suštini kao „traganje za apsolutnom i mističnom moći“. Autor sam priznaje da je riječ o opštoj odredbi religije bez pridavanja kakvog posebnog značaja bilo kojoj istorijskoj religiji. „Traganje za apsolutnom i mističnom moći (odnosno za bogom u religijama koje imaju predstavu božanstva), jeste obeležje ljudske vrste (dakle nešto opšte), bez obzira na koji način ovo objašnjava i razumeva neku nauku o religiji“ (Isto, 25).

Problema koji se javlja u ovoj odrednici religije, svjestan je i sam autor, kada tvrdi da četiri petine čovječanstva vjeruje u neku apsolutnu i mističnu moć. Ono što konstatujemo jeste opštost tog iskaza, ali ne i univerzalnost. U pravu je stoga Mirko Blagojević kada tvrdi da je oduvijek bilo nevjernika, ravnodušnih, skeptika, agnostika (Blagojević, 2005:50).

Osnovna Vrcanova zamjerka ovakvom poimanju religije odnosi se na to da treba razlikovati esencijalno tj. transdruštveno, transistorijsko, transkulturno u religiji od onoga što je u religiji istorijsko, kulturno, tj. promjenljivo, prolazno, epifenomenalno. Razlikovanjem suštinskog od istorijskog pojavljivanja religijskog fenomena često se, nastavlja ovaj autor, amnestira odgovornost religijskih organizacija (autor za primjer uzima katoličku crkvu), za genocid ili kulturocid, na primjer naroda Južne i Sjeverne Amerike, jer se smatra da se ta zla nikako ne mogu dovesti u vezu sa suštinskim, tj. izvornim vjerovanjima katoličanstva (Vrcan, 2001).

Iako odrednica religije koju predlaže Šušnjić nije posve savršena, ipak smatramo da može biti prihvaćena kao definicija od koje polazimo u ovom radu. Razlozi zašto

polazimo od ove odrednice su sledeći: Prvo, ova je definicija, mislimo, dovoljno uska i precizna da odbaci ono što religija nije, a s druge strane, dovoljno široka da obuhvati ono što religija jeste, a što je potrebno našem istraživanju. Drugo, naše istraživanje se usredsredilo na istraživanje religioznosti kod pravoslavnih, rimokatoličkih i islamskih vjernika, kao trima najdominantnijim konfesijama na istraživanom području, a kojima je zajedničko da vjeruju u apsolutnu i mističnu moć od koje čovjek zavisi (u Boga), tj. suštinu religijskog vjerovanja. Treće, sociološko istraživanje religioznosti podrazumijeva osoben način života (odlazak u crkvu, molitva, post, ispovijedanje, itd.), koji se ostvaruje u obredima (slavljenje krsne slave, vjerskih praznika, krštenje, itd.), a što je takođe obuhvaćeno ovom definicijom.

Funkcionalne definicije religije

Funkcionalni pristup religiji bavi se pitanjima šta religija radi i na koji način utiče na društvo, čiji je i sama dio. Ovaj pristup religiji nastoji istaći sličnosti religije i drugih ideoloških sistema, pa samim tim nijesu sklone da ustanove ono što je autentično i specifično za religiju. Ako bismo prihvatili funkcionalistički pristup, onda bismo imali poteškoća da razdvojimo religijsko od nereligijskog. Ono što je karakteristično funkcionalističkim pokazateljima religije jeste manje pridavanje pažnje značaju vjerovanja ili prakse od posledica koje religija stvara za čovjeka ili društvo (Knoblauch, 2004:146, Davie, 2007: 19, Zrinščak, 2008:27).

Jedan od pokušaja da se pronikne u pojam funkcionalne definicije religije i da se odrede njene osnovne funkcije, može se naći u Bekfordovom djelu. Tako ovaj autor razlikuje sledeće funkcije religije:

a) Na ličnom nivou, da pomogne ljudima da prevaziđu probleme disbalansa ličnosti, samoidentiteta, značenja u životu, moralnog rezonovanja, itd;

b) Na nivou zajednice, da integriše ljude potencijalno bez korijena u grupi i udruženje što obezbeđuje pravac i značenje ličnom životu, kao i korisne reference društvima sa velikim razinama, gdje se jedinka može osjećati ranjivom u svemoćnoj birokratiji ili sistemu;

c) Na nivou društva da obezbijedi ozakonjenje za preovlađujući društveni poredak, kompenzaciju za oskudicu koja se osjeti, te moralno regulisanje međuodnosa glavnih društvenih institucija (Beckford, 1980).

Detaljnou analizom religijskih funkcija bavio se vodeći njemački sociolog religije Knoublah. Ovaj autor funkcije religije dijeli na psihološke i sociološke.

Psihološke funkcije religije, prema Knoublahu su:

a) kognitivna funkcija - religija služi da se nepoznato shvati, i da se duhovno nadvlada;

b) afektivna funkcija - religija omogućava ophođenje i preovladavanje posebnih emocionalnih stanja;

c) pragmatička funkcija - religija omogućava preovladavanje posebnih kriznih situacija i priprema sredstava i puteva za bavljenje njima.

Sociološke funkcije religije prema Knoublahu su:

a) funkcija fundiranja - religija njeguje najveće vrijednosti, kako za individuu, tako i za društvo i grupu;

b) funkcija integracije - religija nudi zajedničko jezgro vrijednosti;

c) funkcija legitimacije - religija služi za legitimaciju vlasti s jedne strane religijskih struktura, a s druge strane nekih drugih grupa, na primjer plemstva;

d) funkcija kompenzacije - vjerom u zagrobni život religija nudi kompenzaciju za patnju i bol (Knoblauch, 2004:145).

Konstatovali smo da funkcionalni pristup religiji prilazi i sa stanovišta funkcije koju religija ima, a sada smo se ukratko upoznali konkretno sa funkcijama koje religija obavlja u društvu, što je bio osnovni cilj ovog izlaganja.

Na mjestu je i da se upoznamo sa nekim teoretičarima i definicijama religije koje njeguju funkcionalistički prilaz religiji. Definicije prema funkciji religije često se nazivaju *inkluzivnim*, što će reći da ove definicije podrazumijevaju širok opseg pojava. Sve što vrši neku religijsku funkciju može se smatrati religijom, čak iako to nije u konvencionalnom smislu. Primjer funkcionalnog definisanja religije je Jingerova definicija. Ovaj autor smatra da: „religija može da se definiše kao sistem verovanja i prakse pomoću kojih se grupa ljudi bori s krajnjim problemima ljudskog života“ (Yinger, 1970).

Jinger (Yinger) smatra da nije problem u vjeri, po njenoj suštini, već je vjerovanje ono što zahtijeva proučavanje. Ono što je osnovni problem ove definicije, a što se može uočiti i pri površnoj analizi ove definicije, jeste da je previše opširna, može obuhvatiti neke oblike kvazireligije. Ti oblici kvazireligioznosti mogu i sami da se predstavljaju kao neki oblici vjerovanja, dajući odgovore na neka fundamentalna pitanja o smislu života i smrti, a što smo prepoznali u Jingerovom razmišljanju kao „suštinski problem ljudskog života“.

Na slične zamjerke nailazi i Gercova definicija religije, koju je autor detaljno razradio i obrazložio u djelu *Tumačenje kulture*. Gercova definicija se smatra najdetaljnijom funkcionalno-simboličkom definicijom religije u savremenoj literaturi. Stoga Gerc smatra da je religija: „1) sistem simbola, koji deluju tako da, 2) u ljudima uspostavi snažna, prožimajuća i dugotrajna raspoloženja i motivacije, 3) time što formuliše pojmove o opštem poretku egzistencije, 4) obavlja ove pojmove takvom aurom faktualnosti da se, 5) raspoloženje i motivacija čine jedinstveno realističnim“ (Gerc, 1998:124).

Može se primijetiti da se u ovoj definiciji, religija razumije kao sistem simbola, tj. kulturnog djelovanja simbola, koji imaju pozitivan sadržaj i djeluju kao *modeli* za razumijevanje *stvarnosti*. Kada je riječ o simboličkim radnjama, tu simboli pobuđuju dvije različite vrste dispozicija: raspoloženje i motivaciju. Motivacija se razumije kao sklonost ka izvođenju određenih radnji i iskušavanje osjećanja, koja opet variraju zavisno od raspoloženja. Motivacija određuje opšti pravac, dok raspoloženja nemaju cilj i ne streme nikuda, pa se po tome razlikuju od motivacije.

Raspoloženje određuje dubinu, a motivacija smjer ponašanja. Jednim religijama je bitno raspoloženje, a drugim je pak značajnija motivacija. Čovjek zavisi od simbola, oni mu pomažu ne samo da shvati svijet već i smatra ovaj autor, definišu emocije, preciziraju osjećanja. Religija, prema Gercovoj odrednici, zadovoljava i intelektualne potrebe za osmišljavanjem svijeta i života. To se vidi i u Gercovom objašnjenju patnje, gdje religija znalački postavlja misao koja ne insistira na izbjegavanju patnje, već da se patnja, bol, poraz, lični gubitak učini podnošljivim. Gerc takođe navodi da je religijski značaj, rekli bismo i značenje, otjelovljen u ritualima. U religijskim ritualima se dostiže dublja realnost i smisao religije. Religija je temelj društvene vrijednosti, dok se suština

empirijskih dešavanja na društvenoj sceni odnosi na kretanje naprijed-nazad između religije i zdravog razuma, pa se stoga religija ne može osporiti.

Gercova definicija je duga i apstraktna, ocjena je Milana Vukomanovića, tako da od ove definicije nema velike pomoći u empirijskom istraživanju religijskih fenomena. Značaj ove definicije jeste da religija sadrži jedan „makrosimbolički sistem koji deluje u pravcu potvrđivanja određenog pogleda na svet ili ethosa“ (Vukomanović, 2008:59).

Talal Asad (1993, 2008) kritikujući Gercovu definiciju zaključuje da se u pomenutoj definiciji daje pretjeran značaj unutrašnjim aspektima religije (simbolima, motivacijama, raspoloženjima). Ovom odredbom religije Asad smatra da je Gerc na neki način favorizovao one religije koje daju prednost vjerovanju u odnosu na religije koje insistiraju na religijskoj praksi (rimokatoličanstvo, islam). Dajući prenaplašen značaj simbolima, u svojoj definiciji, smatra Asad, Gerc je regrutovao „simbol svetosti koji iz religioznih impulsa utiče u sve oblike političkog života, nacionalističkog⁶ i prenacionalističkog i u modernom i u predmodernom društvu“. Simbolika, koja je naglašena u Gercovoj definiciji daje „auru, ne naprosto važnosti već, na jedan neobičan način, povezanost sa načinom na koji je svet sazdan“. Stoga, primjećuje Asad, u ovoj definiciji je prisutan osjećaj srodnosti politike i bogoštovanja (Asad, 2008:272 - 275). No, sâm Asad nije pristalica funkcionalističkog poimanja religije. Ovaj autor se osvrće kritički na one autore koji nacionalizam i slične ideologije stavljaju na pijedestal religije, i naglašava da, iako nacija ima neke religijske elemente kao što su rituali i simboli, nacionalizam ne bi trebalo predstavljati kao religiju. Stoga Asad zaključuje da „Čak i kada se kaže da nacija postoji uz 'božiju pomoć', ona postoji jedino u 'ovom svetu'- što je posebna vrsta sveta (Isto, 280).

U domaćoj sociologiji funkcionalistički pristup religiji veoma dosledno su razvili Miloš Bešić i Borislav Đukanović, u djelu *Bogovi i ljudi* – religioznost u Crnoj Gori. Objasnjavajući funkcionalistički pristup religiji, autori polaze od, rekli bismo, Dirkemovske konstatacije da je religija društvo. Tvrdeći da je religija društvo, autori misle na zajednicu, a ne na globalno društvo. Tipičan funkcionalistički pristup autora,

⁶ Asad Talal podsjeća da postoje tradicije po kojima nacionalizam jeste religija. Tako je Karlton Hejs (Hayes) 1926. godine, primijetio da „nacionalizam ima veliki broj izrazito svadljivih sektii, ali u celini predstavlja najnoviji i najbrži put ka svetskoj religiji“. Đulijan Haksli (Huxley) 1940. godine, bilježio kako je humanistička religija predodređena da zamijeni tradicionalnu teološku religiju (Asad, 2003: 272).

ogleda se u tvrdnji kako moderno društvo sadrži mnogo društvenih grupa, koje imaju karakter zajednice, pa se samim tim mogu tretirati kao religija. Ovi autori prave shematsku postavku religije: zajednica = transcendentno = sveto = religija (Bešić, Đukanović, 2000:67). Osnovna elaboracija na kojoj autori temelje svoju teorijsku postavku odnosi se na zaključak kako svaka religija predstavlja jedan transcendentni svijet, pa samim tim, svaka religija podrazumijeva društvenu grupu (zajednicu) kao svog socijalnog nosioca.

Ovi autori posmatraju analizu religije u kontekstu tri glavne teorije XIX i XX vijeka: marksističke, funkcionalističke i fenomenološke teorije. Marksov model klasnog društva, smatraju autori, ima svoj transcendentni svijet, tj. svoju religiju. „To znači da zaista u klasnom društvu imamo posla sa dvije društvene zajednice, te dakle sa dvije religije“ (Isto, 75). Vodeći se Dirkevim ubjeđenjima, autori zapažaju kako svaki sistem ideja, vjerovanja i vrijednosti jeste oblik religioznosti jer doprinosi stvaranju zajednice.

Fenomenološki pristup nastoji razumjeti religiju iznutra, kroz vjernikovo religijsko iskustvo. Dakle, kako smo razumjeli, ono što su ovi autori željeli istaći jeste da je religija društvo, te da između društva, zajednice i religije nema bitne razlike. U tvrdnji da je religija društvo u elementarnoj formi zajednice, dolazi do izražaja njihov funkcionalistički prilaz religiji. Autori dodaju kako se ljudske zajednice rađaju i nestaju, pa je i sa religijom isti slučaj, naglašavajući kako je religija društveni fenomen *par excellence*. Svetovna religioznost, ubijedeni su autori, nije manje religija od klasične religioznosti (Isto: 96). Ovi autori, čini se gotovo emfatički, inaugurišu uvjerenje da mnoge ljudske vrijednosti, sistemi ideja i vjerovanja koje nadilaze pojedinca i integrišu ga u neke oblike ljudskog društva (u zajednicu), jeste religija.

Osvrćući se kritički u predgovoru za pomenuto djelo, Šušnjić se obratio riječima da, ako bismo pod religijom podrazumijevali sve ljudske vrijednosti, ideje i sisteme ideja i vjerovanja koje određuju duhovno jedinstvo i oko kojih postoji opšta saglasnost onda se zamagljuje razlika između svetog i svetovnog. Mišljenja smo da je neophodno naglasiti, ako neke društvene pojave ispoljavaju ili ispunjavaju iste ili slične funkcije, to ne znači automatski da su one istovjetne.

Osnovni i najopštiji prigovor koji bismo mogli uputiti na adresu funkcionalnog poimanja religije, odnosio bi se na činjenicu da je ovim pristupom religija shvaćena i određena preširoko. U tom slučaju teško bismo mogli shvatiti šta religija jeste, a šta nije (Vratuša-Žunjić, 1995:82). Ako bismo pod religijom mogli da podrazumijevamo sve ljudske vrijednosti, ideje i vjerovanja, u tom slučaju bismo morali poricati sve specifičnosti religije, ono što je razlikuje od svih drugih sistema, njen *sui generis*. Tako Šušnjić smatra da bi bilo „preterano zaključiti da je svaka vrednosna interpretacija činjenice - religija. Ali je sigurno da je religija vrednosna interpretacija činjenica našega iskustva“ (Šušnjić, 1989:171).

Funkcionalne definicije, kako primjećuje Stiv Brus (Bruce) stvaraju probleme: Prvo, ove definicije pod religijom podrazumijevaju pojave koje ne djeluju previše religiozno (npr. političke ideologije), i koje se smatraju sekularnim od strane njihovih pristalica. Drugo, nije posve jasno šta je „krajnje“ pitanje, stoga fenomen koje opisuju ove definicije ima malo veze sa „krajnošću“. Treće, proučavajući sličnosti između religijskih i drugih modela ponašanja, nailazimo samo na sukobe teorijskog tereta i gubitka analitičke jasnosti. Četvrto, funkcionalna definicija nam ne dozvoljava da govorimo o sekularizaciji, u bilo kom smislu, već samo „religioznim“ promjenama (Bruce, 1992).

Ako bismo prihvatili funkcionalističku interpretaciju religije došli bismo u opasnost da se svi pokreti ili ideologije koje izazivaju oduševljenje ili iziskuju odanost, ako ih podržava velika grupa ljudi, mogu smatrati religijom. To bi značilo da bi religijske obrise mogli da poprime svi vidovi društvenog organizovanja, počev od navijača nekog fudbalskog tima, pa sve do ideologija kakve smo imali u ne tako davnoj istoriji, a odnosi se na nacionalizam⁷.

Možemo zaključiti da funkcionalističke definicije mogu pod pojmom religije podrazumijevati veliki broj društvenih pojava, pa ne bismo imali jasan kriterijum da razlikujemo ono što je religija po sebi od onoga šta religija nije. U funkcionalističkim

⁷ Nije rijetkost da pripadnici neke nacije za sebe vjeruju da su „izabrani narod“, „nebeski narod“, da su jedini izabrani od Boga, te da time imaju veću prednost i veći značaj od drugih nacija. Vladika Nikolaj Velimirović je znao da kaže kako je srpskom narodu Hristos predodredio veliku misiju. Šlajermaher je ubijeden kako je njemačka nacija izabrano oruđe božije. Francuska autorka Dominik Šnaper primjećuje da: „Svaka nacija teži da misli o sebi kao izuzetnoj i izabranoj i pretenduje na to da bude najbolja moguća sinteza partikularizma i univerzalizma“ (Šnaper, 1996:154).

definicijama religije, primjećuje Hamilton, prekršen je kriterijum da *definiens* (definicija), ne smije biti šira od *definiendum* (pojam koji treba definisati) (Hamilton, 2003: 41).

Ovaj autor takođe zamjera funkcionalističkom pristupu religije i to što unaprijed donosi sud o ulozi i uticaju religije na društvo, a što bi trebalo prethodno empirijski dokazati. Ako bismo za neko društvo rekli da nema nikakav religijski sistem, funkcionalisti bi mogli reći da bi svaki sistem vrijednosti i vjerovanja koji ima integrativnu ulogu i doprinose stabilnosti društva mogli smatrati religijom, pa stoga funkcionalističke definicije religije, savjetuje Hamilton, treba izbjegavati. Dakle, definicija religije po njoj funkciji suviše je široka, pa prijeti opasnost da pod isti pojam stavi i neke pojave i pojmove koje nemaju religijske karakteristike. Ako bismo sve pojave koje imaju religijske funkcije mogli nazvati religijom, onda bi tradicionalni oblik religije izgubio značaj i značenje, a kao što vidimo to nije slučaj.

Roj Volis i Stiv Brus (Wallis, Bruce) imaju kritičan osvrt i na supstantivne i na funkcionalne definicije religije, iako favorizuju supstantivni pristup kao manje problematičan. Prigovor ovih autora na funkcionalni pristup religiji takođe se odnosi na to da se nereligiozne pojave tretiraju kao religiozne. Što se supstantivnog pristupa tiče, Brus i Volis uočavaju da je teško odvojiti prirodno od natprirodnog kada se izade izvan zapadnjačkog poimanja stvari i uđe u tradicionalne kulture gdje se zamagljuje pomenute razlike (Volis, Brus, 1994:55 - 56). Supstantivne definicije su bliže onome što prosječan čovjek na Zapadu smatra ili podrazumijeva pod religijom. No, ako želimo objasniti pojam natprirodnog, dolazimo do poteškoća koje se tiču ne-zapadnih ili tradicionalnih kultura. Svijet u kome svakodnevno komuniciramo sa precima ili izbjegavamo sveprisutnu crnu magiju, nije onaj svijet u kome se može odvojiti prirodno od natprirodnog. Ipak, Brus daje prednost supstantivnom pravcu u definisanju religije, jer nam ovaj pravac, smatra autor, pruža mogućnost da formulišemo teoriju koja se u velikoj mjeri može objasniti (Bruce, 1992).

Na kraju, mislimo, značajno je pomenuti, s obzirom na naš predmet istraživanja - izučavanje religioznosti kod mladih, da ovako široko poimanje religije daje za pravo nekim autorima da tvrde kako je procesom sekularizacije bila zahvaćena samo tradicionalna religioznost i kako je ovaj tip religioznosti bio osuđen na eroziju, a ne

religija uopšte, pošto su je uspješno dopunjavali neki oblici svetovne religioznosti, na koje ćemo se kasnije ukratko osvrnuti. Funkcionalne definicije prihvataju religiju veoma široko, tako da, vodeći se ovim pristupom religijskom fenomenu, govor o procesima sekularizacije je suvišan. Gledajući sa funkcionalističkog stanovišta, uvijek će postojati neka (para)religija koja će imati spreman i spretan odgovor na imaginarna pitanja ljudske egzistencije.

Politetička definicija religije

Naše dosadašnje izlaganje nedvosmisleno pokazuje da je teško omeđiti ili naći granice onoga što bismo mogli nazvati religijom. Dosadašnja analiza pokazuje kako se i funkcionalnim i supstantivnim definicijama može uložiti prigovor. Mogli bismo u daljem tekstu nabrojiti mnogo, kako supstantivnih tako i funkcionalnih definicija religije, ali čini se da time ne bismo postigli nikakav značajniji rezultat osim „tapkanja u mjestu“. Na kraju bismo sigurno opet bili na početku konstatacije o teškoći definisanja te bi dalje nabranje bilo izlišno i neproduktivno. Hortonova definicija, na primjer, izbjegava attribute natprirodnog ili nadljudskog, ali ipak ni ova definicija ne uspijeva da uključi budizam u svoje okvire definisanja. Kritičari takvog pristupa u definiciji religije, smatraju da je problem u samom budizmu. Otuda ne uspijevamo da pronađemo definiciju shvatljivu i prihvatljivu svima.

Religiolog Sautvold (Southwold) razlikuje međutim, monotetičke i politetičke klase. Ovaj autor smatra da monotetičke klase uključuju grupu ili paket atributa koji je svima zajednički, ali koje posjeduje svaki pojedinačni član klase (Southwold, 1978:369). Tako bi jedna potpunija definicija trebalo da ima sve attribute koje predlaže monotetička klasa, a što je, kako smo pokušali dokazati u dosadašnjoj analizi, veoma teško postići. Iz tih razloga je cjelovita definicija nemoguća, jer traga za atributima koji bi bili zajednički svim religijama.

Alternativa monotetičkim definicijama jesu politetičke definicije religije, pomirljivo ističe Sautvold. Politetičke definicije religije takođe se odnose na povezanu grupu atributa ili paket atributa, samo što ovoga puta nije neophodno da svaki član klase mora imati sve attribute iz grupe ili paketa. „Fenomen se može tretirati kao član klase ako

posjeduje samo neke od atributa. Pošto različiti članovi klase mogu posjedovati različite izbore iz paketa atributa, nema garancije da će bilo koji od ovih atributa biti zajednički svim članovima, i vezan za njihovo razumijevanje“ (Isto: 369).

Prema tome Sautvold predlaže grupu atributa, pa bi neke od njih jedan fenomen trebalo da posjeduje da bi se mogao smatrati religijom:

- 1) Božansko biće i odnos čovjeka s njima su u centru pažnje;
- 2) Razdvajanje elemenata svijeta na svete i svetovne i stavljanje svetovnih u centar pažnje;
- 3) Usmjerenost ka spasenju od obične svetovne egzistencije;
- 4) Izvođenje rituala;
- 5) Ubjeđenja koja se ne mogu ni logički ni empirijski dokazati, niti za njihovu istinitost postoji velika vjerovatnoća, ali ih se čovjek mora pridržavati na osnovu vjere „mistični pojmovi“, ali koji ne moraju obavezno da budu lažni;
- 6) Etička pravila nastala na osnovu tih vjerovanja;
- 7) Natprirodne kazne za kršenje tih pravila;
- 8) Mitologija;
- 9) Svete knjige ili slične uzvišene usmene tradicije;
- 10) Sveštenstvo ili slična posebna religijska etika;
- 11) Pripadništvo moralnoj zajednici, crkvi (u Dirkemovom smislu);
- 12) Pripadništvo nekoj etničkoj ili sličnoj grupaciji (Isto, 370-371).

Na osnovu ovih atributa, nema nikakvih prepreka da se budizam, koji je zadavao najviše problema, svrsta u religiju. Premda, budizam nije religija koja poznaje božanska bića, ipak se zasniva na nekim atributima koja je ponudio Sautvold: etičkim pravilima, svetim knjigama, ubjeđenjima koja se logički i empirijski ne mogu dokazati, usmjerenost ka spasenju (nirvana). Budizam je inače, uz hinduizam, šamanizam i konfučijanizam, zadavao mnogo problema pri definisanju religije s obzirom na hrišćansko-teističke ideje o religiji.

Sautvold ističe niz prednosti politetičkih određenja religije:

- 1) Jasno pokazuju da se ne treba trošiti vrijeme na potragu za stvarnom definicijom;
- 2) Omogućavaju nam da ukažemo na određene attribute sa posebnim vrijednostima, bez tvrdnje da su istinite za sve religije;

3) Omogućavaju nam da primijetimo neke ključne činjenice: na primjer, da shvatimo odnos sveto - svetovno na plodniji način pa se sve religije fokusiraju na bogolika bića, iako to ne mora biti slučaj i to nije neophodno za religijski život;

4) Ukazuje nam na to da religija nije homogen sistem koji odgovara pojedinačnim potrebama. Religija je satkana od različitih formi ponašanja koje teže da se stvore kao odgovor na različite društvene ili individualne zahtjeve. Religija je politetička zbog različitog porijekla formi ponašanja koje je sačinjavaju;

5) Ovi atributi najviše doprinose razumijevanju religije: naručito trebaju da imaju sličnosti sa onima koji doprinose povezivanju mreže atributa sa onim što zovemo religijom. Na primjer, može se primijetiti da se ne samo centralna preokupacija bogolikim bićima i ritualnim praksama nalazi među najuniverzalnijim atributima religioznih sistema, već postoje determinativni odnosi među njima. S druge strane, objašnjava Sautvold, jednom kada su bogolika bića postulirana i smatrana važnim, skoro je neizbježno (kvekerizam) da se ritualna sredstva moraju koristiti da bi se komuniciralo sa njima. S druge strane, jednom kada su obredi uspostavljeni veoma je prirodno (budizam) da bi bogolika bića trebalo da budu postulirana kao njihovi objekti kako bi se racionalizovalo ponašanje (Isto, 371 - 372).

Generalno gledajući, smatramo da se prednost politetičkih definicija, očitava u odsutnosti pokušaja da se religija definiše na osnovu jednog zajedničkog imenitelja. Kao što sam Sautvold tvrdi, uzaludno je trošiti vrijeme na traganju za definicijom koja bi bila shvatljiva i prihvatljiva svima. Ono što bismo mogli odrediti kao ozbiljan prigovor ovom načinu određivanja religije jeste to, što ne znamo na osnovu čega određujemo sve potrebne attribute u spisku i gdje ih nalazimo.

Sejler (Saler) predlaže nešto drugačiju strategiju, koja se opet zasniva na sličnostima. Naime, riječ je o prototipskom pristupu određivanja religije. Kada govorimo o religiji, primjeri poput jevrejstva, hrišćanstva, islama, imaju sve attribute koji su karakteristični za fenomen koji bismo mogli nazvati religijom na osnovu sličnosti s prototipskim primjerima (Hamilton, 2003:46). Problem prototipskih definicija nalazi se u opasnosti od etnocentrizma pri izboru prototipskih definicija.

U domaćoj sociologiji religije na politetičke odredbe religije osvrnuo se Milan Vukomanović, naglašavajući da bi jedna politetička definicija trebalo da sadrži bar pet konstitutivnih elemenata:

- religijski diskurs (mythos, logos, ethos);
- religijsko iskustvo (eros);
- religijsku djelatnost (ritual, praxis, poiesis);
- religijsku zajednicu (ethos, koinonia);
- religijsku instituciju (Vukomanović, 2008: 23).

Odnos između religijskog diskursa, iskustva, prakse, zajednice i institucije, veoma je složen, zaključuje Vukomanović, i objašnjava da religijska praksa može, recimo, imati osnova u diskursu (mitu ili doktrini), a može biti udaljena od te svoje osnove. Učesnici u ortopraksiji nemaju saznanja o ortodoksiji koja toj praksi prethodi, ili ta institucija favorizuje ortodoksiju, a zajednica ortopraksiju (Isto, 23 - 24). Iz navedenog primjera se može zaključiti koliko je teško jednom definicijom obuhvatiti sva ta odstupanja.

NOVI RELIGIJSKI POKRETI

Dosadašnjom analizom nastojali smo da razgraničimo religiju u tradicionalnom smislu riječi od onoga što religija nije, te smo često upotrebljavali termine poput kvazireligioznost ili kvazireligija, parareligioznost, svjetovna religioznost, itd. U savremenoj sociologiji religije, čini se, veoma je izražen problem razlikovanja religije od nereligijskog, parareligijskog ili kvazireligijskog, tj. od onoga što religija nije. Religijske elemente poput rituala, simbola, obreda, itd. posjeduju i neki kvazireligijski sistemi, kao na primjer, nacionalizam, komunizam, itd. Tražeći opravdanje za široko poimanje religije, Jinger je tvrdio kako je veliki dio religije izražen imenima poput komunizam, nacionalizam, pa čak i nauka. Erih From ističe kako predmeti obožavanja mogu biti veoma različiti, pa nabraja vrijednosti, ideale, majku, oca, zemlju, klasu, te zaključuje kako se svi ovi predmeti mogu tretirati kao svetinje, čime se pokazuje postojanje religije (From, 1975:23). Sociolozi religije ovakve oblike religije nazivaju različitim imenima. Bela Robert ove oblike religije naziva *civilnim religijama*, pa smatra da bi one funkcije koje je ispunjavala religija sada mogle preuzeti druge institucije. On se ovdje približava

funkcionalističkom pogledu na religiju koji polazi od toga da funkcije religije mogu ispunjavati i neke druge institucije.

Čini se da se *civilne religije* pojavljuju kao pandan tradicionalnom obliku religije. Ako se poslužimo funkcionalističkim razmišljanjem, možemo reći da se sa erozijom religijskog vjerovanja i nemogućnošću da vrši integrativnu funkciju, na mjesto religije, pojavljuju novi pokreti i ideologije koji kao zamjena vrše tu integrativnu, ali ne samo tu ulogu.

Pojam *civilne religije*, potiče od Žan-Žak Rusoa, koji je uočio diferencijaciju između politike religije, pa je postavio problem o mogućnosti održavanja društva kao političke zajednice. Ruso je našao konsenzus u *civilnim religijama*, čiju je temeljnu postavku vidio u vjeri u Boga, u život nakon smrti, u nagrađivanju i kažnjavanju lošeg načina života, itd.

Sociolozi, poput Roberta Bela, smatraju da se ovom vidu religioznosti treba posvetiti posebna pažnja, kao ma kojoj drugoj formi religije. Bela je zapazio da u političkoj kulturi SAD religijski elementi igraju veoma zapaženu ulogu. Iako je u SAD-u došlo do odvajanja religije od države, ovaj autor je uočio pojavu da je religijska orijentacija u razvoju američkih institucija odigrala odlučujuću ulogu i kojoj su u javnom životu, prvenstveno u politici, podarili religijsku dimenziju. Ovaj autor je sklon da vjeruje, kako je religija u XVIII vijeku doprinijela osjećanju solidarnosti i rađanju američke nacije kao predpolitičke tvorevine prije formiranja američke države (Bela, 2003:27).

U skladu sa svojim ubjeđenjima Bela Robert zaključuje, da „kada kažemo građanska religija, mislimo na religijsku dimenziju koja, po mom mišljenju, postoji u životu svakog naroda i služi mu kao okvir za tumačenje sopstvenog istorijskog iskustva u svetlosti transcendentne stvarnosti“ (Bela, 2003:27).

Milan Vukomanović pod *civilnom religijom* podrazumijeva „skup verovanja, rituala i simbola koji sakralizuju društvene vrednosti i postavljaju naciju u kontekst vrhunskog sistema značenja“ (Vukomanović, 2008:62). Stoga, *civilne religije* se u stvari razumiju kao neka nadopuna i/ili zamjena za tradicionalnu religiju. Sa erozijom tradicionalnog religijskog vjerovanja, pojavljivao se novi oblik vjerovanja koji je davao novi smisao životu, oličan u onome što autori nazivaju *civilnim religijama*. Ovu pojavu je veoma

dobro opisao i objasnio Benedikt Anderson. Ovaj autor zapaža sledeće: „Sa slabljenjem religijskog vjerovanja nije nestala patnja koju je to vjerovanje djelimično ublažavalo. Raj je uništen: sudbina se čini tim proizvoljnijom. Spas je besmislen: tim je potrebna neka druga vrsta kontinuiteta. Potrebno je, dakle, naći svjetovni način da se sudbina pretvori u kontinuitet, da se slučaju da smisao“ (Anderson, 1998:22). Dakle, neizvjesnost, patnja, bol, itd. je stanje duha u kojem se svaki čovjek nađe u određenom periodu života, stoga, svaki pokret bio on religijski ili parareligijski, koji obećava spas, daje nadu, oživotvoruje izvjesnost, ima smisao i odobravanje kod čovjeka i društva.

U *civilne religije* danas ubrajamo i nove religijske pokrete, tzv. *New Age* (Novo doba). Ovi pokreti su okupirali pažnju svih, bilo da se radi o religijskim ili nereligijskim grupama. Grejs Dejvi zapaža kako novi religijski pokreti za sekularne Evropljane osporavaju pretpostavke racionalnosti, za tradicionalno religiozne hrišćane iznose alternative hrišćanskoj vjeri, a za sociologe ne samo što nude novu građu za istraživanje, već uvode u prirodu samog evropskog društva, naročito u njegove sposobnosti tolerancije razlika (Davie, 2005: 152 - 153).

U užem smislu učenja *New Age-a*, nalaze se stara astrološka učenja, po kojima svakih 2000 godina započinje novo vremensko razdoblje. Tako se u našem vremenskom periodu, završava razdoblje ribe⁸ (hrišćanstva), a počinje period vodolije koji se odnosi, kako tvrdi Lakroa, na period blagostanja i pomirenja.

New Age želi da se predstavi kao religijska sinteza, smatra Mišel Lakroa, u čijoj osnovi se nalaze četiri načela. Prvo, da među religijama ne postoji hijerarhija. Nijedna religija nije nadmoćna, tako da su sve religije jednako vrijedne. Drugo, religija se ne svodi samo na monoteizam, novo doba je zainteresovano za religije imanencije. Treće, *New Age* odbija da religiju svede samo na vjeru i smatra da upućivanje na oblasti ezoterije je ključ za pristup duhovnom svijetu. Nije vjera već znanje to što nudi i donosi spas (na primjer sajentolozi - V.B.). Poslednje načelo na kojem insistira *New Age* jeste odbacivanje institucionalnog oblika vjerovanja (Lakroa, 2001:37 - 38).

Ukratko, *New Age* bismo mogli okarakterisati ili opisati kao mješavinu popularne psihologije, holističke medicine, astrologije i ekološke brige o planeti zemlji. Ovi pokreti

⁸ Riba je bila simbol hrišćanstva prije nego što je to postao krst. Naime, *Iesus Christos Theou Yios Soter* - Isus Hristos Božiji Sin Spasitelj, kada povežemo prva slova ove grčke riječi dobićemo riječ IHTHYS, što na grčkom jeziku znači riba.

nemaju čvrstu organizaciju. Protivnici ih nazivaju ideologijom XXI vijeka ili novim oblicim totalitarizma.

Kratak osvrt na razgraničavanje klasične i svjetovne, civilne religioznosti ili kvazi religioznosti, kao i na *New Age*, za nas je imao poseban značaj, zato što je predmet našeg istraživačkog poduhvata klasična religioznost. Našli smo za shodno da je potrebno rekli bismo komparativno odrediti odnos klasične religioznosti i onoga što nazivamo civilna ili svetovna religioznost, kako bi teorijsko – hipotetički okvir istraživanja, kao i njegove pretenzije dobile odgovarajući tretman, a sve u cilju cjelovitijeg i svrsishodnijeg pristupa problemu.

RELIGIJA I RELIGIOZNOST

Nakon elaboracije o tome šta je religija, mišljenja smo da je na mjestu bliže odrediti šta je to religioznost, te utvrditi razliku između religije i religioznosti. Najopštiji zaključak koji se izvodi kada pravimo razliku između religije i religioznosti jeste taj što je religija širi pojam od religioznosti. Pojam religije je jedan cjelovit sistem ideja, vjerovanja i vrijednosti, dok pojam religioznost implicira jedan subjektivni, tj. lični stav. Taj stav najčešće nastaje usvajanjem određenih religijskih vjerovanja, pri čemu ta vjerovanja ne moraju biti povezana samo sa jednom religijom. Riječ je ovdje o tome da ta vjerovanja ne moraju samo polaziti od tradicionalne religioznosti, već to mogu biti i Novi religijski pokreti, a s kojima smo se već ukratko upoznali. Odnos između religije i religioznosti Ankica Marinović-Bobinac ukratko formuliše: „Religija je vanjska, javna, objektivna, ustanovljena i racionalna, religioznost je unutrašnja, privatna, subjektivna i emocionalna“ (Marinović-Bobinac, 1995:854).

Za religioznost, dakle, možemo reći da je subjektivni sistem stavova koji uključuju osobite oblike vjerovanja, mišljenja, osjećanja i tendencije, a javlja se kao sistem unutrašnjih, trajnih dispozicija koje se manifestuju bilo na verbalan, bilo na neverbalan način u ponašanju vjernika (Bahtijarević, 1988).

Na religioznost, čini se, treba gledati kao na užu, što će reći subjektivnu kategoriju, dok je religija šira kategorija. Za religioznost se vezuje jedan subjektivan osjećaj koji dodiruje najdublje slojeve duha i duše čovjekove. Tako će Zorica Kuburić odrediti

religioznost kao: „subjektivan sistem stavova i kao sistem unutrašnjih trajnih dispozicija koje uključuje verovanja, znanja, osećanja i ponašanja“ (Kuburić, 1999:77). Za razliku od religije koja se više odnosi na društveno-kulturni aspekt, religioznost se više vezuje za pojedinca, tj. individualni aspekt.

Odrediti religiju kao društveni, a religioznost kao subjektivni aspekt, za Stipu Tadića je isuviše kompleksan i slojevit, multidimenzionalan posao, da bi se decidno moglo odrediti šta je religija, a šta religioznost (Tadić, 1998). U naučnom istraživanju, prelazak izučavanja sa religije na religioznost, iziskuje i svojevrсни prelazak u metodološkom smislu. Proučavanje subjektivnih ili individualnih osjećanja iziskuje posebne metode prilaza od izučavanja religije kao grupne odrednice. Odrediti opseg religioznosti (ovoga puta je to religioznost mladih u Crnoj Gori i njihova vezanost za religiju i crkvu) jeste princip koji se može sociološki odrediti, dok je određivanje subjektivne religioznosti više psihološkog karaktera.

Neke religijske obrede može da obavlja više ljudi istovremeno, na primjer molitvu, a da pri tome za svakog individualno ta molitva ima poseban značaj i značenje. Neke obredne radnje neko obavlja iz navike, zato što to i drugi rade ili što to neko zahtijeva od čovjeka, dok je za druge ta obredna radnja velika potreba i poniranje u dubine vlastitog bića, kao što je i rečeno „iz dubine vičem Tebi, Gospode“ (Ps. 130, 1). Često je pojedinac sklon da priđe molitvi sa velikom lenjošću ili mukom, pa čim završi molitvu, polazi za svakodnevnim obavezama, a ne osvrćući se u dubinu srca. Kao što se u životu često dešava, čovjek jedno ima u srcu, a sasvim drugo na usnama. Često se dešava da, iako čovjek razumije molitvu, mislima je usmjeren na nju, dok se srcem ne osvrće na ono što govori, pa time ispoljava sopstvenu dvoličnost. Slobodni smo primijetiti da se sociologija interesuje za značaj, a psihologija za značenje nekog religijskog postupka.

U vremenima kada dolazi do raspada tradicionalnih vrijednosti (ljubav, moral, pravda, istina, itd.), čovjek biva prepušten samome sebi, tražeći spas i izlaz iz svakodnevnih problema u religiji, držeći da mu jedino neka „viša sila“ može pomoći. U onim tužnim i ružnim momentima, kada se najčešće sretamo sa samim sobom, ne očekujući pomoć niotkud i niotkoga, pojedinac se jedino oslanja na vjeru ili religiju. Taj individualni osjećaj koji gajimo u sebi, a koji se odnosi na vjeru u apsolutnu i mističnu moć, čini se, najčešće ispoljavamo u trenucima nekih duševnih konvulzija i nazivamo ih

religioznošću. Religioznost je, čini se, svojevrsna imaginarna tačka gdje se dodiruje patnja sa utjehom.

Za religiju možemo reći da je pojam koji čovjeku daje odgovor na pitanja religijskog karaktera, kao što su pitanja koja se odnose na smisao života, te da li smrt znači i kraj života, šta slijedi nakon smrti, itd. Religioznost uključuje ili podrazumijeva vlastito življenje religiozne dimenzije života, te samim tim implicira unutrašnji stav, opredjeljenje i uvjerenja o postojanju nečeg transcendentnog, o postojanju Boga, a podrazumijeva i življenje u skladu sa tim uvjerenjima. Tako možemo zaključiti da religija kao društveno-kulturni fenomen podstiče stvaranje religioznog pojedinca.

TIPOVI RELIGIOZNOSTI

Kada istražujemo šta je religioznost u nekoj sredini, smatramo da je neophodno markirati i neke tipove religioznosti. Konstatovali smo da neki tipovi religioznosti iziskuju multidisciplinarn pristup u proučavanju, pa samim tim zadržavaju pažnju brojnim istraživačima iz različitih naučnih disciplina. Procesi tranzicije, kao i politički procesi i oblici društvenog uređenja, u velikoj mjeri utiču na tipove religioznosti. U odnosu na socijalistički oblik društvenog uređenja, primjera radi, odnos prema religiji i religioznosti u tranzicijskom periodu znatno je transparentniji i otvoreniji⁹. Tako se sve više govori o revitalizaciji religije, kao posledici potrebe za religijom u vremenima, kada moralne vrijednosti gube na značaju. Pri proučavanju bilo kojih iskustvenih podataka, ne samo religioznosti, trebalo bi voditi računa o društvenom kontekstu. U skladu s tim, pri proučavanju religije i religioznosti u Crnoj Gori, neophodno je na umu imati i period tranzicije koji je uticao na razvoj religioznosti i na tipove religioznosti. Na ovakav zaključak naveli su nas brojna istraživanja religioznosti na područjima bivše Jugoslavije.

U domaćoj sociologiji religije Esad Ćimić je analizirao i markirao sledeće tipove religioznosti:

⁹ Pojam tranzicije je jedan od najupotrebljavanijih pojmova danas, u društvenim naukama. Pojam tranzicija podrazumijeva istorijski specifičan oblik prelaza iz jednog tipa društva u drugi, najčešće iz socijalizma u kapitalizam - najčešće se regionalizuje na centralno-istočna evropska društva. Formalno posmatrajući, tranzicija se može razlučiti na tri momenta: ishodište (socijalistički sistem), cilj kretanja (kapitalizam) i sam tok transformacije (O pojmu tranzicija vidjeti: Lazić, 1995; Mihailović, 2011).

1) teološki ubijedeni vjernik - riječ je o vjerniku koji je teološkim putem stekao uvjerenje o nužnosti postojanja Boga. Ovaj tip vjernika više racionalizuje svoje postupke, odmjereni je, dopušta mogućnost suprotnog mišljenja, spreman je na diskusiju, itd.;

2) tradicionalni vjernik – riječ je ovdje o vjerniku koji ima potrebu za religijskim ispunjenjem. Ovaj tip vjernika sumnja u postojanje Boga, tako što ne može da dokaže ni sebi ni drugima njegovu egzistenciju. Tradicionalni vjernik obično ispoljava svoje uvjerenje u grupi. U djelanju i postupanju ovaj vjernik je, smatra Ćimić, isključiv i dogmatičan, a ponekad i agresivan;

3) pokolebani vjernik - riječ je o tipu vjernika koji je na granici prelaza iz vjernika u ateistu. Ćimić smatra da ovaj tip vjernika raspolaže određenim činjenicama nauke i filozofije, tako da je naučnim ubjedenjem pokoleban u postojanje Boga, ali ne dovoljno da je mogućnost Božije egzistencije posve uklonjena. Ovaj tip vjernika je najčešće povučen i pasivan u razgovoru o religiji;

4) emotivni ateist - riječ je o vjerniku koji ne osjeća potrebu za religijom. Njega karakteriše uvjerenje da Bog ne postoji, ali i nemoć da racionalno osnaži svoje ubjedenje. Ovaj tip ateiste, tvrdi Ćimić, realno je agresivan u nametanju svog stava, nerijetko je sklon afektivnom ispoljavanju sopstvene ateističnosti;

5) racionalni ateista - ovaj tip vjernika raspolaže naučnim činjenicama, tako da je racionalnim putem došao do saznanja o apsurdnosti postojanja Boga. Ovaj tip ateiste, zaključuje ovaj autor, racionalno je odmjereno, spreman na diskusiju i dopušta mogućnost suprotnog mišljenja. Dakle, racionalni ateista je intelektualniji, sa više obrazovanja i više kulture (Ćimić, 1971:18 - 19).

Dopunjavajući Ćimićevu tipologiju religioznosti, Vuko Pavićević uključuje i obredni tip vjernika. Ovaj tip vjernika religioznost ispoljava u vršenju obrednih radnji, a posjeduje vrlo malo ili nimalo znanja iz vjerskog učenja. Ovaj tip vjernika nema tipično religijsko osjećanje, već može biti naprosto običajno, zaključuje Pavićević (Pavićević, 1980). To će reći da ovaj tip vjernika ne pita za značenje ili značaj neke radnje, već vrši neku obrednu radnju iz navike ili običaja, zato što to i drugi rade.

Akvaviva i Spaće (Aquaviva, Space) u sociologiji religije upoznali su nas sa tipologijom religioznosti Goloua i Šredera (Golow; Schreder). Ovi autori navode tipologiju religioznosti utemeljenu na principu funkcionalne diferencijacije tipova

religioznosti, s obzirom na različite potrebe. Tipologija koja slijedi pravi diferencijaciju vjernika na sedam tipova religioznosti:

1) ponizni sluga Božiji - ovaj tip vjernika ima potrebu za poništenjem samoga sebe u šire kosmičko jedinstvo;

2) potreba samo-ostvarivanja - vjernik ovdje insistira na potrebi za životnim potvrđivanjima samoga sebe kao i na potrebi za besmrtnošću;

3) nasljednik porodičnih običaja - riječ je o tipu vjernika koji insistira na potrebi za sigurnošću;

4) moralista - ovaj tip vjernika traga za sigurnim moralnim normama;

5) bogotražitelj - ovaj tip vjernika ima potrebu za istraživanjem i dodirima sa transcendentnom moći;

6) sluga Božiji socijalno orijentisan - riječ je o vjerniku koji ima potrebu da se odredi smisao vlastitog društvenog djelovanja;

7) religijski intelektualac - riječ je o tipu vjernika koji ima potrebu za objašnjenjem i poslednjim znacima egzistencije, zadovoljavajuće na racionalnoj osnovi. Akvaviva zapaža ovdje interesantnu misao: „racionalnost oblika vjerovanja (praznovjerje, dogmatizam, fundamentalizam, mističnost, itd.) odgovara raznim učenjima, što ih pojedinci izražavaju spram jednog jedinog grozda pitanja, koji se (...) svode u biti na strah od smrti i potrebi za nesmrtnošću nazočnu u ljudskoj vrsti“ (Aquaviva; Space, 1996:94).

Veoma opširnu tipologiju, nešto novijeg datuma, istakao je Ivan Cvitković, a odnosi se na tipologiju vjernika povratnika i preobraćenika. Stoga, Cvitković predlaže sledeću tipologiju religioznosti:

1) Tragači - riječ je o tipu vjernika koji je tragajući za duhovnošću završio u religioznosti. Ovdje je riječ o „otkrivanju“ religioznosti;

2) Konfesionalni „povratnik“ bez religije (katolički, pravoslavni, muslimanski, ateist, indiferentni). Ovaj tip vjernika, ističe Ivan Cvitković, koristi religiju zarad ličnih (političke podobnosti, zadržavanja društvene moći) interesa. Uz to, veliki broj neopredijeljenih i ateista u kulturnom smislu identifikuje se sa nekom od religijskih tradicija (pravoslavnom, rimokatoličkom, islamskom);

3) Nacionalni vjernik - kod ovog tipa vjernika religija ne igra nikakvu ulogu u svjetovnom životu. Religija je ovdje svedena na kulturni sistem, simbol pripadanja određenoj grupi. Religija reducirana na ovaj način (na nacionalni, kulturni i slični simbol), ističe Cvitković, može vrlo često biti izmanipulisana za društvene konflikte;

4) Statistički „katolik, pravoslavac, musliman“- riječ je o necrkvenom tipu vjernika ili po konstataciji Grejs Dejvi (2005) „religioznost bez pripadanja“. Ovaj tip vjernika ne odražava povezanost sa religijskom zajednicom i institucijom, a sebe smatra vjernikom. Kako ističe Cvitković, ovdje se govori o vjeri identiteta. Ovaj vjernik slijedi religijske običaje i obrede iz odanosti prema svom nasledstvu. Pri anketiranju ili popisu stanovništva, ovaj vjernik se izjašnjava kao pripadnik neke od religija, a inače, u svakodnevnom životu živi daleko od religije;

5) Sezonski obraćenik - ovaj tip vjernika se ispoljava samo kada su u pitanju neka religijska praktikanja (vjenčanje, pogreb, krštenje);

6) „Nedjeljni kršćani“ i „džumski muslimani“- riječ je o tipu vjernika koji se vjernikom osjeća samo kada nedjeljom ide u crkvu, ili kada islamski vjernik petkom ide u džamiju;

7) Isključivi obraćenik - ovaj tip vjernika je, po mišljenju autora, okuražen u okolini. Oni su ubijedeni da svi osim njih griješe te da je samo njihova vjera prava;

8) Uključivi obraćenik-riječ je o vjerniku koji ostavlja mjesta i za druga mišljenja, njeguje religijske spoznaju i toleranciju;

9) Pluralistički obraćenik - ovaj tip vjernika prihvata svakoga u njegovoj različitosti (Cvitković, 2009).

INDIKATORI RELIGIOZNOSTI

Metodološki pristup istraživanju religije i religioznosti veoma je značajno i temeljno područje u sociologiji religije. Ako se osvrnemo hronološki, vidjećemo da je sociologija bila više teorijska nego empirijska nauka, što je donekle i razumljivo ako se u obzir uzme činjenica da se sociologija kao nauka razvila iz filozofije.

U daljem razvoju sociologije, pa i sociologije religije kao posebne discipline ona je sve više postajala empirijska nauka. Veoma se brzo širio broj iskustvenih istraživanja,

posebno u SAD-u i Zapadnoj Evropi. Osnovno polje istraživanja za koje se interesuje sociologija religije jeste spoljašnji tip, tj. onaj vid religioznosti koji se može sociološki istražiti. Naime, kao što smo već isticali u dijelu rada gdje smo raspravljali o religiji i religioznosti, konstatovali smo da je religioznost individualna pojava i unutrašnji motiv pojedinca koji je teže operacionalizovati u sociološkim istraživanjima religije i religioznosti, pa je stoga upotreba metoda i tehnika za istraživanje drugih nauka (na primjer psihologije), nešto što se nameće i što vodi ka poštovanju osnovnog metodološkog načela da se pri ovakvim istraživanjima koristi više istraživačkih tehnika (Blagojević, 2009:13). Dakle, empirijska istraživanja religije i religioznosti iziskuju multidisciplinarni pristup, a sve u cilju što objektivnijeg, preciznijeg i sveobuhvatnijeg proučavanja. Istraživanje religioznosti samo iz sociološke perspektive jeste donekle ograničeno, ako uzmemo u obzir činjenicu da su religija i religioznost multidimenzionalni i veoma kompleksni fenomeni, koje bismo morali posmatrati sa različitog aspekta: individualnog, grupnog, institucionalnog, tako da ovu oblast zasigurno nije dovoljno posmatrati sa jednodisciplinarnog stanovišta već iziskuje multidisciplinarni pristup. Napominjemo da je sociološki pristup samo jedan od mogućih pristupa u istraživanju religioznosti.

U početku su se za sociološka istraživanja religije i religioznosti koristila jedan ili najviše dva indikatora religioznosti. Ovi indikatori najčešće se odnose na posjećivanje crkve (institucije), izvršavanje određenih crkvenih dužnosti (krštenje, pričest, crkveno vjenčanje, crkveni pogreb, itd.). U savremenoj sociologiji religije takva istraživanja nazivamo istraživanja crkvenosti. No, ovakva istraživanja su se uskoro pokazala nedovoljno efikasna i uopšteno nedovoljna za cjelovit prilaz fenomenu.

Otuda je, primjećuje Jakov Jukić, „u savremenoj sociologiji s vremenom preovladalo uvjerenje da je bilo kakva jednodimenzionalna mjera religioznosti nužno nedovoljna, jer ako i nije lažna, iskrivljuje mnoge važne razlike između ljudi s obzirom na ono što smatraju da je religioznost i izražavaju svoju privrženost religioznoj grupi i njezinom ideološkom sustavu“ (Jukić, 1991:21).

Danas se većina sociologa slaže sa ocjenom da istraživanje religioznosti ne zahtijeva samo multidisciplinarni pristup, već iziskuje analizu sa više indikatora i aspekata. Ako želimo doći do što cjelovitijeg, objektivnijeg i preciznijeg istraživanja u

sociologiji religije, moramo preći sa jednodimenzionalnog na višedimenzionalan pristup u istraživanju.

Višedimenzionalni pristup u istraživanjima, dosledno su razradili američki sociolozi, dok se u Evropi ovaj pristup najviše razvio pod uticajem iskustava američkih sociologa. Ovaj pristup istraživanju svoje početke bilježi već 50-ih i 60-ih godina prošlog vijeka. Ovdje nije mjesto da se detaljno pozabavimo analizom i hronološkim putem razvoja višedimenzionalnog pristupa, ali ćemo se ukratko zadržati na Olportovom (Allport) radu, u koji je, kako tvrdi Dinka Marinović-Jerolimov, „utro put elaboriranju domašaja orijentacija ili subjektivnih pristupa koji pojedinci unose u osobnu vjeru“ (Marinović-Jerolimov, 1995). Riječ je o Olportovom konceptu religioznosti: intrinzičke i ekstrinzičke religioznosti. Kod intrinzičnih religioznosti, glavni motiv je unutar same religioznosti. Ovdje je religioznost interiorizovana, dok ostale potrebe imaju manju značajnost, ili su supsidijarnog karaktera. Ekstrinzička religioznost je više instrumentalna, zasnovana na motivima prihvatanja od socijalne grupe, a u funkciji je ostvarivanja nekih drugih potreba, kao što su primjera radi, socijalni status i sl. Stoga, Olport slikovito primjećuje da je intrinzička religioznost ona koja se živi, a ekstrinzička religioznost ona koja se koristi (Allport, 1950).

Višedimenzionalno istraživanje religije i religioznosti podrazumijeva i istraživanje religijskog fenomena sa više aspekata i više indikatora. No, u nekim slučajevima istraživanja, višedimenzionalan pristup je nepotreban, upozorava Marinović-Jerolimov, npr. tamo gdje se religioznost ispituje kao dio nekog šireg sklopa indikatora, ili kada se crkveni oblik religioznosti istražuje u vezi s drugim tipovima religioznosti. S druge strane, višedimenzionalan pristup koristan je npr. u analizi različitih oblika religioznosti unutar religijske institucije za otkrivanje međuodnosa pojedinih komponenti religije, ili za istraživanje determinanti, korelata, posledica različitih oblika religioznosti (Marinović-Jerolimov, 1995).

Višedimenzionalan pristup koji su predložili Glok (Glock) i Stark (Stark) jeste opšte prihvaćeni indikatori religioznosti na koji se istraživači najčešće pozivaju. Ovi autori razlikuju pet indikatora religioznosti:

- 1) Ideološka dimenzija vjere - riječ je o zajedničkim religijskim uvjerenjima, članova neke religije;

2) Obredno - ritualna dimenzija prakse – riječ je o obrednim radnjama kao što su na primjer služba Božija, crkveno vjenčanje, crkveni pogreb, molitva, itd;

3) Dimenzija religijskog iskustva - riječ je o dimenziji osjećajnog, emocionalnog odnosa prema onostranim silama ili bićima;

4) Intelektualna dimenzija religijskog djelovanja - riječ je o tome da se želi utvrditi koliko ljudi zapravo znaju o teorijskom sadržaju sopstvene religije;

5) Etička dimenzija religijskog vjerovanja - ovom dimenzijom želi se utvrditi koliko religija utiče na moralni život vjernika, odnosno na norme i vrijednosti koje proizilaze iz religije (Knoblauch, 2004:113).

Na ovaj način, religija i religioznost se ispoljavaju u obliku konkretnih pojava, koje se mogu proučavati kako na individualnom, tako i na društvenom planu (Tadić, 1998). Religijolog Jakov Jukić zaključuje da je „teško zamisliti da postoji još neki način na koji se može biti religiozan, barem što se tiče kršćanstva i njemu sličnih religija“ (Jukić, 1991:12).

No, ovaj višedimenzionalan pristup nije prošao bez kritičkog osvrta. Ako se podrobnije zainteresujemo za ovu grupu istraživačkih indikatora, kaže Knoblauch, vidjećemo da se ovi indikatori više odnose na individualni pristup religioznosti. Čini se da se želi reći kako se religioznost opisuje kao individualna, a ne društvena činjenica, pa se ovim indikatorima često pripisuje da zapostavljaju društvene aspekte religioznosti (Knoblauch, 2004:113). Stoga, mi se slažemo sa ocjenom Dragoljuba Đorđevića koji će zaključiti da „individualni religijski doživljaj dok se ne podijeli sa grupom nije sociološki od interesa“ (Đorđević, 1990:11).

U ovom radu ne možemo dublje zalaziti u analizu religijskog iskustva kao indikatora religioznosti (ovaj oblik religioznosti nije predmet našeg istraživanja), ali možemo reći da je tu riječ o bliskom kontaktu ili osjećaju vjernika, sa nekom apsolutnom i mističnom moći. Teolog Tomislav Ivančić, veoma dobar poznavalac novih religijskih pokreta, kaže: „Ono koje biće čovjeka u temelju korijenito zahvaća, čovjek tada doživljava svoj odgovor Bogu ili svoje odbijanje odgovora. U tom iskustvu čovjek doživljava metafizičko, etičko i egzistencijalno iskustvo bitka i egzistencije kao svjedočenja Boga za njegovu objavu. Religioznom iskustvu pripada iskustvo nadnaravnog života koji se očituje u molitvi, karitasu, primanju sakramenata i moralnom

životu. U to ulazi i unutarnje iskustvo krivnje, kajanje, radosti, mira, sabranosti, samoće, neutješnosti i straha“ (Ivančić, 1990:164).

Italijanski religiolog Aldo Natale Terrin, primjećuje da religijsko iskustvo treba razlikovati od ostalih oblika iskustva i lijepo zaključuje: „Ono (religijsko iskustvo - V.B.) na taj način stvara religioznu dušu i preoblikuje pojmove u život, a život u jednu posebnu doživljajno-spoznajnu pojavu u kojoj se pojavljuje savršeni sklad između onoga što se vjeruje i onoga što se živi“ (Terrin, 2006:70).

Razmatranje koje se odnosilo na religijsko iskustvo nedvosmisleno nas navodi na zaključak da se za svaki indikator pojedinačno sociologija religije ne može pridržavati, što će reći da višedimenzionalan pristup iziskuje multidisciplinarno izučavanje. Religija i religioznost, konstatovali smo, su višedimenzionalni, kompleksni fenomeni, koji imaju različite aspekte-individualne, grupne, institucionalne i društveno-istorijske promjene svojih oblika, dimenzija, funkcija, značenja, itd. Tako Dinka Marinović-Jerolimov smatra da religiju i religioznost nije moguće cjelovito istraživati okvirima i metodama jedne nauke, te da je sociološki pristup u istraživanju samo jedan od mogućih pristupa u istraživanju religije i religioznosti (Marinović-Jerolimov, 2002:79).

U sociologiji religije se najčešće koriste pokazatelji ili indikatori religioznosti na osnovu kojih se želi odrediti opseg i intenzitet religioznosti. To su:

- a) Kognitivna;
- b) Emocionalna;
- c) Akciono-motivacijska religioznost.

Neki istraživači se osvrću na sve komponente, a neki samo na one koje su u trenutku istraživanja važne.

Svaka komponenta religioznosti može se odrediti kao dimenzija, smatra Dragomir Pantić. Tako se kognitivna komponenta ispoljava kroz vjerovanje u natprirodna bića, i varira od odsustva tih vjerovanja do prihvatanja svih vjerovanja određene doktrine. Emocionalna komponenta se određuje kao jačanje strahopoštovanja, divljenja, poniznosti, zahvalnosti božanskom biću. Konativna komponenta, navodi Pantić, manifestuje se kroz stepen spremnosti da se djela u skladu sa uvjerenjima i emocijama. Akciona komponenta odnosi se na vjerska ponašanja i vršenje vjerskih obreda. Ova

komponenta varira od maksimalnog vršenja vjerskog obreda do njegovog potpunog izostanka (Pantić, 1980).

Naše istraživanje se odnosi na klasičnu, institucionalizovanu religioznost. Klasična religioznost je utemeljena u institucionalizovanoj organizaciji, odnosno crkvi. Riječ je tu o dogmatskom tipu religije sa razvijenim teološkim učenjem i razvijenom grupom religijskih rituala u kojima se učestvuje i za koje se vjeruje da su bitan uslov za spasenje vjernika. Klasična religioznost podrazumijeva da je riječ o religiji koja je tradicionalno prisutna na našim prostorima, oblikovana monoteističkim konfesijama: muslimanskoj, katoličkoj i pravoslavnoj, koje su dominantne na prostoru Crne Gore.

Stoga klasična religioznost podrazumijeva bar dva aspekta:

- a) prihvatanje religijskog učenja i
- b) praktikovanje pobožnosti određenim religijskim organizacijama, te razvijanje osjećanja o pripadnosti crkvi (Đorđević, 1990, 80 - 81).

Klasična religioznost je *Sinteza religiozne svesti i religioznog ponašanja i udruživanja*. Nije dovoljno samo se deklarirati religioznim - i pri tom više-manje usvajati elemente doktrinarnog učenja-već je potrebno živjeti u skladu sa religijskim naukovanjem, na propisan način obavljati obrede i redovno prelaziti prag hrama. Odbacuje se subjektivna religioznost bez crkvenosti, budući da većina verskih struktura zahteva pravovernost iskazanu i kroz svakodnevno praktično potvrđivanje verničkog statusa“ (Đorđević; Todorović, 2001:157).

Klasična religioznost se u sociološkim istraživanjima razdvaja na dva konstitutivna elementa:

1) religijska svijest - riječ je o indikatorima koji se odnose na identifikovanje sa određenom religijom, vjerovanjem u Boga i u druge dogmatske postavke religije;

2) religijsko ponašanje - riječ je tu o religijskim praktikovanjima kao što je to odlazak u crkvu, na liturgiju, post, molitva, kao i veliki broj indikatora koji se odnose na religijsko ponašanje i praktikovanje.

I za crkvenu organizaciju i za sociološku analizu oba strukturalna dijela klasične religioznosti su važna religijskim organizacijama, smatra Mirko Blagojević, jer konstituišu tzv. crkvenog vjernika, odanog vjeri i crkvi, a isto tako i sociološkoj ekspertizi radi analize religijske situacije na određenom religijskom prostoru.

Pored navedenih indikatora, držimo da je empirijsko istraživanje dobro dopuniti i indikatorima koji se odnose na teološko – intelektualnu dimenziju poznavanja doktrine vjere od strane vjernika, kao i indikatore koji se tiču etičkog aspekta.

Iako smo svjesni činjenice da intelektualna dimenzija ili teološko poznavanje učenja vlastite religije nije relevantan indikator zato što pojedinac može biti religiozan a da ne poznaje teološke doktrine vjere, te s druge strane pojedinac može biti strogi ateista a da dobro poznaje doktrinu učenja, ne samo svoje, već i drugih religija. Ipak, držimo da je teološko poznavanje vjere jedan od pouzdanijih indikatora pri procjeni i istraživanju religioznosti, zato što nam omogućava da preciznije odredimo opseg religioznosti. Naime, većina dosadašnjih istraživanja pokazuje da postoji disproporcija između samoocjene religioznosti i dogmatskog vjerovanja sa vjerskim znanjem.

Što se tiče etičkog stanovišta, religijski aspekti mogu biti od uticaja za moralno ponašanje. Ako je neko istinski religiozan, onda bi on trebao poštovati moralna načela sopstvene religije. Ali, mišljenja smo da to nije presudno. Nereligiozan čovjek može imati više moralnih vrijednosti od nekog ko se deklarirao kao religiozan.

Za naše istraživanje možemo reći da je višedimenzionalno jer, pored osnovnih podataka o ispitaniku, uključujući i religijsko identifikovanje i lični odnos prema religiji, inauguriše indikatore sa velikim brojem varijabli, a to su:

- a) indikatori koji se odnose na vjerovanje u Boga, tj. religijska svijest;
- b) indikatori koji se tiču samoocjene religioznosti;
- c) indikatori koji se odnose na religijsko praktikovanje (ortopraksija tradicionalne i inherentne prirode);
- d) indikatori koji se odnose na intelektualnu dimenziju tj. teološko poznavanje vjernika doktrine vjere kojoj pripadaju.

Na ovaj način smo identifikovali četiri glavna indikatora religioznosti (sa velikim brojem varijabli), pa bismo mogli zaključiti da pod religioznošću podrazumijevamo vjerovanje u Boga, poznavanje teološke doktrine, religijsko praktikovanje rituala koje religija propisuje i modele ponašanja (moral) koje religija nameće.

U inostranoj, ali i domaćoj sociologiji religije, u empirijskim istraživanjima, koriste se još neki pojmovi, kao što su:

- 1) crkvenost;

- 2) religijsko pripadanje;
- 3) vezanost ljudi za religiju i crkvu.

I u ovim oblicima religioznosti, izdvaja se veliki broj indikatora, koji se opet mogu podijeliti na indikatore religiozne svijesti, religijsko praktikovanje, kao i indikatore tradicionalnog, aktuelnog i dogmatskog odnosa prema religiji i crkvi.

Crkveni način vjerovanja pažnju usmjerava na crkvenu praksu i pokušava da nađe odgovor na pitanja uticaja pripadnosti određenoj religijskoj zajednici na društvenu strukturu. Knoblach, razlikuje sledeće tipove crkvenosti:

- a) umjereni vjernici;
- b) pobožni;
- c) simpatizeri;
- d) autsajderi;
- e) ravnodušni (Knoblach, 2004:102).

Osnovni metodološki pristupi pri određivanju crkvenosti vezuju se najčešće za stepen odlazaka u crkvu, kao i broja članova.

Svojevrsni pandan crkvenog oblika religioznosti, jeste necrkveni oblik religioznosti. Jasno je da se religioznost, tj. religiozni život, ne poklapa uvijek sa životom crkve, tako da smatramo da bi bilo dobro ukratko se osvrnuti i na necrkveni oblik religioznosti. Pojam necrkvene religioznosti veoma je širok, a taj raspon zavisi od toga kako se u socio-kulturnom sistemu određuje crkveni oblik religioznosti. Necrkveni oblik religioznosti je nedovoljno istraživani u sociologiji religije. Ovaj oblik religioznosti podrazumijeva sve zajednice koje nisu crkva u sociološkom smislu (a koje sebe nazivaju crkvom). Kada govorimo o necrkvenom obliku religioznosti možemo poći od različitih sekti, kultova i ostalih religijskih pokreta, pa do društveno netransparentnih individualnih oblika religije (nevidljive, kako ih naziva Lukman, implicitne, civilne, pučke, difuzne, svetovne, itd.) (uporedi: Marinović-Bobinac, 1995:855).

Religijsko pripadanje, po mišljenju Štefice Bahtijarević, određuje se sa tri nivoa: individualnog, grupnog, izvanjskog (kontekst izvan religije i crkve). Dakle, religijsko pripadanje je „individualni stav, osobni čin koji ima tri komponente: spoznajnu, afektivnu i akcionu, tri nivoa: individualni, grupni i izvanjski, te dva bitna mehanizma na kojima se temelji: identifikaciju i participaciju“ (Bahtijarević, 1975:59). Ovaj vid religioznosti

takođe raspolaže nizom indikatora, koji se opet mogu podijeliti na religijsko vjerovanje i religijsko praktikovanje.

Sociološkom pristupu religioznosti više odgovara pojam - vezanost ljudi za religiju i crkvu, a razlozi su višestruki. Prvo, pojedinac može biti religiozan, a da pri tome ne bude vezan za neku religijsku instituciju. Drugo, pojedinac može biti nereligiozan ili indiferentan prema religiji, a da u nekom stepenu ipak bude vezan za religiju. Treće, odnos se može iskazati i intenzitetom, u smislu jačanja te veze (Blagojević, 2009: 30). Ovaj pristup je bliži sociološkim razmatranjima i proučavanjima religioznosti, zato što ne postavlja pitanje tipa da li je neki pojedinac stvarno religiozan, te šta je to prava religioznost koja se uostalom sociološki ne može cjelovito odgovoriti.

Istraživanje religioznosti u višedimenzionalnom smislu daje uravnoteženiju i precizniju sliku religijske situacije na određenom području. Upotrebom mnoštva indikatora dolazimo do baze podataka, na osnovu koje su zaključci o religioznosti stanovništva mnogo pouzdaniji od zaključaka koji se donose na osnovu jednog ili dva indikatora.

Zaključak

U dosadašnjoj raspravi nastojali smo da apodiktično obrazložimo pojam religije, teškoće koje se javljaju pri pokušaju određivanja definicije ovog pojma. Iako je teško dati precizniju definiciju religije, to nipošto ne znači da postoji potpuna anarhija. U tom smislu, napravili smo svojevrstu klasifikaciju: supstantivni, funkcionalni i politetički pristup u definisanju religije, tako da se svaka odrednica ovog pojma može „skloniti“ pod jedan od navedenih pristupa.

Svakako da je neophodno precizirati i sopstveni stav prema ovom problemu, tj. odabrati definiciju od koje polazimo, a koja je prihvatljiva za naše istraživanje. Naravno, naš izbor nije proizvoljan i određen je prirodom postavljenog zadatka, a koji se tiče istraživanja religioznosti mladih u Crnoj Gori. Otuda, mislimo da je za naše istraživanje prihvatljiva odrednica religije koju predlaže Šušnjić. Bez obzira što ova definicija religije nije posve savršena, smatramo da može biti prihvaćena kao definicija od koje polazimo u ovom radu. Razlozi zašto polazimo od ove odrednice su: Prvo, ova je definicija, mislimo,

dovoljno uska i precizna da odbaci ono što religija nije, a s druge strane, dovoljno široka da obuhvati ono što religija jeste, a što je potrebno našem istraživanju. Drugo, naše istraživanje se usredsredilo na istraživanje religioznosti kod pravoslavnih, rimokatoličkih i islamskih vjernika, kao trima najdominantnijim monoteističkim konfesijama na istraživanom području, a kojima je zajedničko da vjeruju u apsolutnu i mističnu moć od koje čovjek zavisi (u Boga), tj. suštinu religijskog vjerovanja. Treće, sociološko istraživanje religioznosti podrazumijeva osoben način života (odlazak u crkvu, molitva, post, ispovijedanje itd.), koji se ostvaruje u obredima (slavljenje krsne slave, vjerskih praznika, krštenje itd.), a što je takođe obuhvaćeno ovom definicijom.

U ovom dijelu rada nastojali smo da identifikujemo razliku između religije (kao šire) i religioznosti (kao uže) kategorije, kao i tipologiju i indikatore religioznosti. U tom smislu, naše istraživanje se odnosilo na istraživanje klasične religioznosti - vezanosti mladih za religiju i crkvu, koristeći veći broj indikatora, koje smo podijelili na:

- a) indikatore koji se odnose na vjerovanje u Boga, tj. *religijska svijest*;
- b) indikatore koji se tiču *samoocjene religioznosti*;
- c) indikatore koji se odnose na *religijsko praktikovanje* (ortopraksija tradicionalne i inherentne prirode);
- d) indikatore koji se odnose na intelektualnu dimenziju tj. *teološko poznavanje vjernika doktrine vjere* kojoj pripadaju.

Upotrebom ovih indikatora, za koje smatramo da su relevantni za sociološku ekspertizu religioznosti, nastojali smo da provjerimo opseg religioznosti mladih u Crnoj Gori.

II

POJAM SEKULARIZACIJE

O sekularizaciji je dosta rečeno i napisano u dosadašnjem periodu od strane eminentnih teoretičara humanističkih nauka, multidisciplinarnog obrazovanja. Nauka je predstavila obiman teorijski poduhvat o procesima sekularizacije, koji je zaokupljao umove i energiju brojnih intelektualaca u svijetu. Naše razmatranje sekularizacije stoga, ne pretenduje na to da će iznjedruti nešto posve novo i do sada neobjavljeno. No, mišljenja smo da iznova proučiti i objasniti pojam i pojavu sekularizacije nije na štetu i može voditi ka nekim novijim ili pak drugačijim saznanjima i objašnjenjima.

Razlozi i motivi koji su bili presudni za naše razmatranje i analizu ovog pojma i pojave su teorijski i praktični. Teorijski motivi bi se sastojali u tome što smo željeli da još jednom iznova razmotrimo pojam sekularizacije, koji godinama okupira pažnju brojnih sociologa religije, kako domaćih tako i stranih. Neki sociolozi su skloni tvrdnjama da je proces sekularizacije sociološko pitanje *par excellence*. Naša analiza pojma sekularizacije biće osvježena nekim novijim teorijama i razmišljanjima na tu temu. Stoga, naredna analiza iz naslova predstavlja naš skroman doprinos objašnjenju i spoznaji procesa sekularizacije. Uostalom, iskustvo nas uči da (posebno u društvenim naukama) nema teme o kojoj je sve rečeno i napisano.

Praktični motiv bi se sastojao u našim nastojanjima da pokušamo što sinhronizovane i koherentnije povezati teorijski sa praktičnim (empirijskim) dijelom istraživanja, koji se odnosi na provjeru religioznosti mladih u Crnoj Gori. Temeljnom i detaljnom analizom procesa sekularizacije, mišljenja smo da će doprinijeti cjelovitosti i boljem razumijevanju praktičnog dijela rada.

U prethodnom poglavlju nastojali smo da objasnimo proces definisanja religije, pa smo se zadržali na mišljenju nekih religijologa, da od definicije religije ili od pravca u definisanju religije, zavisi i sâm pojam sekularizacije. Podsjećanja radi, ako religiju odredimo s funkcionalističkog stanovišta, onda je suvišno govoriti o procesima sekularizacije, jer funkcionalni pristup zastupa tezu da nije došlo do erodiranja religije i religijskog vjerovanja, nego je religija samo promijenila svoj oblik. S tim u vezi,

funkcionalisti su skloni da odbace tezu o sekularizaciji. Funkcionalisti smatraju da je sekularizacija nemoguća jer je odbacuje sama definicija religije. Čini se, dakle, kako od pravca ili definicije religije zavisi i sam način na koji ćemo shvatiti i objasniti proces sekularizacije. To znači da definicija religije na neki način uslovljava pristup i analizu pojma sekularizacije. U tom smislu Malkom Hamilton, savremeni sociolog religije, precizira: „Da li je moderno društvo sekularizovano ili je zahvaćeno procesom sekularizacije, u znatnoj meri zavisi od toga šta se podrazumeva pod religijom, te stoga i pod sekularizacijom“ (Hamilton, 2003:306).

Istina, ovakvim stavom proces sekularizacije se dovodi u direktnu vezu s definicijom religije, tako da se stiče utisak da ocjena procesa sekularizacije više zavisi od definicije religije, unutar teorijskog okvira ovom fenomenu, nego od nepobitnih, apodiktičnih empirijskih istraživanja. Stoga se nepobitna empirijska istraživanja dovode u pitanje kao validni dokumenti procesa sekularizacije.

Istorija pojma

Da bismo zadovoljili sistematičnost u teorijskom razmatranju procesa sekularizacije, polazimo od genealogije riječi. Danas se većina autora slaže da etimološko značenje riječi sekularizacija potiče od latinske riječi *seculum* što znači generacija ili duh određene epohe, a može označavati i vremenski raspon od jednog vijeka (Šajner,1994:45). Riječ *seculum* je etimološki povezana sa glagolom *seco* što znači - sjeći - u smislu sjeći tj. podijeliti vrijeme, te od glagola *sequor* što znači pratiti, slijediti, što opet ukazuje na niz ili slijed godina u unutrašnjosti neizmjernog vremenskog perioda, kao i glagola *sero* što znači proizvoditi, koji se dovodi u vezu sa konkretnim značenjem riječi *seculum*, dajući joj koncept trajanja.

Riječ *seculum* je do vremena Vulgate dobila određenu dvosmislenost koja se odnosi: prvo, na religijsko neutralno značenje, nemjerljivo u vremenskom rasponu, a drugo, kao značenje „ovog sveta“ koji se nalazi pod uticajem i moći satane.

U srednjem vijeku je neutralizovano značenje „svjetovnog“ u smislu „svetovno sveštenstvo“ ili „svetovna vojska“, tako da ovo značenje nije predstavljalo neprijateljstvo prema religiji (Isto, 45).

Na osnovu istraživanja Johana Gotfrida fon Majerna (Johann Gottfried von Meiern) u izdanju iz 1734. godine, *Acta Pacis Westphalicae Publica*, termin sekularizacija se koristi u Minsteru (Müsteru) 1646 - 1648 godine, od strane francuskog izaslanika Longvile (Longueville) u toku pregovora za mir u „Vestfaliji“ (Westphalia). Pojam sekularizacije se ovdje koristio da označi zemljište i imovinu koja prelazi iz eklezijalne u civilnu kontrolu¹⁰.

U periodu od borbi za reformu pa sve do Napoleonovog dekreta iz 1803. godine, koji potvrđuje sveopšte oduzimanje eklezijalne imovine od strane države, koncept sekularizacije širiće se i na političko-pravno polje. Započinje lagani proces građenja državne jurisdikcije u sektoru javnog života, a koje se do tada nalazilo pod eklezijalnom jurisdikcijom. Tako pojam sekularizacije postepeno poprima drugi smisao: nasilno oduzimanje eklezijalne imovine od strane građanske klase. To bi značilo da pojam sekularizacije poprima dva značenja: prvo se odnosi na nezakonito prisvajanje crkvene imovine, a drugo, za sociologiju znatno interesantnije i važnije, a odnosi se na oslobađanje od, do tada veoma izraženog crkvenog tutorstva i kontrole.

Kako ćemo se i uvjeriti, pojam sekularizacije s kraja XVIII i tokom XIX vijeka, sve više gubi pravno-politički, a postepeno poprima kulturološki oblik. Iz tog perioda već možemo zabilježiti kompediozan teorijski osvrt, koji se tiče razvoja pojma sekularizacije, tim prije i više, ako imamo u vidu činjenicu da tadašnje značenje ovog pojma dobija obrise koje je najbliže današnjem značenju pojma sekularizacije.

Hegel nije imao namjeru da razdvaja realnost koja se duboko suprotstavlja modernoj kulturi, pa govori o realnosti svijeta s filozofskog stanovišta, kao ispunjenje njene nepobitne hrišćanske geneze. S tim u vezi, Hegel nigdje eksplicitno ne pominje proces i pojam sekularizacije, no skoro da smo sigurni da on to podrazumijeva. Marks religiju i crkvu posmatra kao supsidijarne fenomene, u okviru nekog društva, čije bi materijalno bogatstvo trebalo da pređe u ruke proleterijata. Samim tim, Marks ne teži ka političkoj kampanji oduzimanja eklezijalnog dobra, već on teži ka političkoj borbi, koja bi vodila ka realizaciji radikalnih promjena socijalnih odnosa u unutrašnjosti ljudskih zajednica. I ovdje se, doduše ne eksplicitno, poima izvjesni oblik sekularizacije koji se

¹⁰ Istorijski pregled o nastanku pojma sekularizacije, na koji se mi u ovom radu u najvećem dijelu oslanjamo odnosi se na tekst: *Secularizzazione*, Davide Sisto, na adresi www.eticapublica.it/public_-_preuzeto_sa_interneta 15. 09. 2010. 17:52h.

ogleda u načinu razmišljanja o oduzimanju eklezijalnog bogatstva, a koje je svojstveno marksističkoj doktrini.

No, tokom XIX vijeka pojam sekularizacije poprima kulturološke obrise, tako što se kultura i školstvo oslobađaju eklezijalnog uticaja. U tom periodu se izdvaja misao Viktora Kouzina (Cousin) koji teži ka slobodi učenja filozofije, odvojene od bilo kakvog teološkog uticaja. Tako nastaju udruženja: *Secular society* koje je osnovano u Londonu 1846. godine, i udruženje *Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur*, osnovano u Njemačkoj 1892. godine. Oba udruženja teže oslobađanju filozofskog mišljenja od sholastičko-teološkog uticaja, kao i promociji naprednih ideja i tehnologije.

Tek će se krajem XIX vijeka, tačnije Veberovom koncepcijom racionalizacije „otčaravanje sveta“ (Entzauberung der Welt), koji nastoji da objasni razvoj kapitalizma i afirmacijom modernog preduzeća i stvaranju države s birokratskim aparatom, značajnije doći do izražaja pojam sekularizacije. Ovdje je riječ o periodu kada eklezijalna kontrola gubi moć i uticaj nad ekonomsko-političkom sferom društvenog života. Naime, u okviru studije o protestantizmu i kulturnih promjena modernog društva, Veber u *Sabranim spisima iz sociologije religije* bilježi da je proces modernizacije neizbježna sudbina Zapada. Veber, koncentrišući se na analizu protestantske etike (Kalvinizma) i kapitalizma u zapadnom svijetu, služi se pojmom „otčaravanje“ svijeta, kako bi ukazao na istorijsku evoluciju, preko koje se razvilo moderno zapadno društvo (i kapitalizam). Autor primjećuje da je kapitalizam postojao i u Kini, Indiji, Babilonu, ali, kako i sâm Veber zapaža, vrlo slični uslovi društvenog razvoja rezultiraju različitim društvenim poslasticama (Veber, 1997:19).

Posebnost modernog kapitalizma na Zapadu, Veber pronalazi u osobnom *etosu*. Taj *summum bonum* ove etike jeste sticanje novca uz strogu askezu, sticanje lišeno endemonističkih ili hedonističkih vidova. Sticanje se ovdje postavlja kao svrha čovjekovog života, a ne kao sredstvo za postizanje materijalnih životnih potreba. To bi značilo da moderni kapitalizam, za razliku od prekapitalističkog duha, karakteriše ograničenije gramzivosti – *auri sacra fames*. Ove karakteristike, smatra Veber, nipošto nijesu bile odlike modernog kapitalizma.

U prekapitalističkom periodu, dalje pojašnjava autor, racionalna realizacija modernog kapitala i racionalna kapitalistička organizacija rada, još nijesu postale

vladajućim silama (Isto, 19:33). Veber u protestantskoj–kalvinističkoj etici, pronalazi *etos*, koji rad, požrtvovanost i marljivost ističu kao najveće vrijednosti, pa se na taj način potvrđuje izabranost kao božije spasenje. Tako Veber, veoma apodiktično pojašnjava da je protestantska etika¹¹ta koja je umnogome „oblikovala“ duh modernog kapitalizma.

U pojmu *poziv* (Beruf), smatra Veber, dolazi do izražaja ona centralna dogma svih protestantskih denominacija, koja prevazilazi i odbacuje bogougodan život unutar svjetovnog morala kaluđerskom askeзом, već ispunjavanjem svjetovnih dužnosti kakve proizilaze iz svjetovnog položaja pojedinca, koji upravo time biva njegov *poziv* – Beruf (Isto, 49).

Ovakvim razmišljanjem, Veber je davao veliki društveni značaj religiji (protestantizmu) na društveni život, čime je bio otvoren put brojnim religiozima da izučavaju odnos između religije i društva. Iako je ovaj autor ostavio neizbrisiv trag u sociologiji religije, ipak, treba naglasiti da je i njegova teorija podložna reinterpretaciji. Zrinščak naglašava kako Veberova teorija nije bila određena u smislu dokazivanja teze o uticaju protestantske etike na duh kapitalizma, već da je metodološki doveo u ravnopravan položaj religiju i društvo (Zrinščak, 1999:24).

Veber je nastojao da dokaže direktan uticaj asketskog protestantizma na duh kapitalizma, kao i činjenicu da su kapitalistički preduzetnici bili kalvinistički protestanti. Ali, Hamilton naglašava da je donekle moguće da je religija imala uticaja na snagu razvoja modernog kapitalizma, ali ne i na njegov nastanak (Hamilton, 2003:273). Mnogi historičari su skloni tvrdnjama da je kapitalizam nastao prije kelvinizma, dok neki autori upozoravaju da je nastanak i razvoj kapitalizma direktan produkt razvoja tehnologije.

Jedan od bitnih problema koji se javljaju u egzegezi odnosa kelvinističkog protestantizma i razvoja modernog kapitalizma, smatra Hamilton, jeste u tome što nam raspoloživa dokumentacija malo govori o načinu na koji su vjernici prihvatili i razumjeli tu doktrinu i kako su je primjenjivali u praksi. Tako će ovaj autor zaključiti da „sve dok ne budemo raspolagali takvim podacima, a malo je verovatno da ćemo ih ikada imati u dovoljnom broju, rasprava o protestantskoj etici će po svoj prilici i dalje trajati“ (Isto, 290).

¹¹ Veber smatra da su historijski nosioci asketskog protestantizma sledeći: 1) Kalvinizam, u obliku koji je poprimio u zapadno evropskom društvu u XVII vijeku; 2) Pijetizam; 3) Metodizam; 4) Sekte proizašle iz anabaptističkog pokreta (Veber, 1997:62).

Nakon Drugog svjetskog rata, pojam sekularizacije ponovo izbija u prvi plan, naročito u empirijskim istraživanjima. Protestantski teolozi Gogarten, Bonhefer, Bultman (Bultmann), Bruner (Brunner), itd. uvode teološku ovjeru sekularizacije, nastojeći da objasne kako hrišćanstvo i proces sekularizacije nijesu antagonističke pojave. Naprotiv, hrišćanstvo i sekularizacija su povezane i pomirljive pojave, te da proces skularizacije proizilazi iz Judeo-hrišćanske tradicije, što će reći da laičko, sekularizovano društvo ne predstavlja obavezno kraj i krizu hrišćanske religije¹².

U šezdesetim godinama XX vijeka, domaća ali i strana sociologija religije u znaku je sekularizacije, što znači da je proces sekularizacije dominantna tema kako u teorijskoj analizi, tako i u empirijskim istraživanjima, koja nedvosmisleno svjedoče o propulzivnom rastu sekularizacije. Taj trend se nastavlja do kraja sedamdesetih godina XX vijeka kada empirijska evidencija bilježi zaokret, koji se odnosi na svojevrsnu revitalizaciju religije.

Pristalice i protivnici teorije o sekularizaciji

Jedna od otežavajućih okolnosti koji prate proces sekularizacije, a koji su svakako vrijedni pomena pri teorijskoj analizi ovog procesa, jeste podjela na one teoretičare koji su pristalice sekularizacijske paradigme, za koje je ovaj proces evidentna činjenica, i one teoretičare za koje je proces sekularizacije fikcija ili mit. Ova podjela je veoma frekventna u sociologiji religije i datira još od šezdesetih godina prošlog vijeka, čije posledice ne blijede na značaju. Jednostavnije rečeno, u sociologiji religije, tačnije u njenom teorijskom razmatranju, evidentna je podjela na pobornike sekularizacije tzv. sekulariste, i one koji to nijesu, tj. antisekulariste.

Polazište antisekularističke teorije, rekli bismo, što je i njena esencijalnost, odnosi se na poimanje čovjeka kao *homo religiosus*. Po ovoj teoriji, čovjek se poima kao religijsko biće, pa je na svojevrsan način „osuđen“ da bude religiozan. Antisekularisti stoga polaze od uvjerenja da je društvo i društveni poredak moguće razumjeti samo kroz transcendentni ili natprirodni sistem, koji se zasniva na vjeri i koji je izuzet od bilo kakve provjere. Antisekularisti smatraju da je religija sastavni i neodvojivi dio ljudskog života,

¹² O ovome više u Aquaviva, (1996: 155); Davide Sisto, Secularizzazione, www.eticapublica.it/public, Rodin, 2007.

te samim tim ne može biti u dubljoj krizi ili eroziji, te stoga nema govora raspravljati o sekularizaciji.

Lenski tvrdi kako su samo mala djeca ili osobe subnormalne inteligencije nereligiozni (Vrcan, 1986:44). Prema toj teoriji religija se shvata kao nužni, neuklonjivi i univerzalni činilac u ljudskom životu (Yinger). Antisekularisti su skloni da tvrde kako difuzne, neinstitucionalne i nevidljive religije uopšte nijesu zahvaćene procesima sekularizacije.

Argumenti antisekularističke teorije, prema Vrcanovim zapažanjima najčešće se odnose na osporavanje procesa sekularizacije u onom smislu koji se odnosi na krizu religije, eroziju društvenog značaja religije i osjeku povezanosti ljudi s religijom. Teoretičari ove proviniencije smatraju da sekularizacija ne postoji, dok autori antisekularisti odbacuju apodiktična empirijska istraživanja. Iz ovoga proizilazi da oni dovode u pitanje empirijsku evidenciju time što obezvređuju njenu legitimnost. Nema govora o povlačenju religije i religioznosti u opštem smislu, već priznaju da je moguća samo erozija konvencionalne religije i religioznosti. Takva empirijska evidencija, podsjećaju antisekularisti, govori o povlačenju crkvenog načina religioznosti, ali tu nije riječ o povlačenju autentične religioznosti (Isto, 37-39).

Otuda potiče bitna razlika koju, mislimo, sekularisti ne prepoznaju, a koja se ogleda u (pre)poznavanju konvencionalno-crkvene religioznosti i religije uopšte. Tu je riječ o činjenici da javnu religioznost koju prepoznaje u crkvenom načinu vjerovanja, ne treba poistovjećivati s ličnom tj. individualnom religioznošću, jer je čovjek po ovoj teoriji *homo religiosus*. U globalu možemo zaključiti da su antisekularisti orijentisani ka dokazivanju postojanja religije, dok su sekularisti okrenuti ka izučavanju i dokazivanju slabljenja značaja i značenja religije.

Neki autori poput Šajnera, smatraju da se pojam sekularizacije veoma nedosledno primjenjuje. Tako ovaj autor smatra, da bi više priličili pojmovi tipa „transpozija“ ili „diferencijacija“, da bi se trebalo odreći od pojma sekularizacije. No, sâm autor svjestan činjenice koliko je teško odreći se od bilo kojeg široko prihvaćenog pojma (pa i pojave) sekularizacije, pronalazi dva načina za „spas“ sekularizacije kao korisnog pojma u iskustvenim istraživanjima. Prvi se odnosi na dosledno korišćenje pojma sekularizacije, a

drugi se odnosi na to da se istraživači slažu da taj pojam bude opšteg obima, kako bi se pod tim pojmom mogao podvesti neki aspekti religijskih promjena (Šajner, 1994:54).

Njemački sociolog Tomas Lukman takođe ima određenu rezervu prema pojmu sekularizacije, a ta skeptičnost se u prvom redu odnosi na mogućnost po kojoj bi korišćenje pojma sekularizacije naučnike odvelo u jedan vid svojevrsnog ogrešenja. Autor je mišljenja da ovaj pojam treba upotrebljavati tek kada se ograniče i razjasne određene implikacije, dok sekularizacija ovaj zahtjev još nije ispunila. Glavni konstruktori onoga što danas nazivamo mitologijom savremenog društva, nastavlja kritično Lukman, su filozofi, teolozi, sociolozi. Za ovog autora, sekularizacija nije ništa drugo do mit, i bez obzira na prethodnice tog mita, i ovaj mit kao i svaki drugi nastaje iz potrebe jedne epohe da samu sebe objasni (Lukman, 1994:81).

Kada je riječ o savremenom svijetu pojam sekularizacije je neizostavan, ali za objašnjenje nastanka i suštine njihovog vremena i jedinstvenog mjesta u historiji. Na osnovu toga Lukman zaključuje: „Iako ima empirijske tačne referencije, ona je pre svega, mitološko objašnjenje pojave modernog sveta, sveta koji je potpuno različit od onoga što mu je prethodilo. Sekularizacijske teorije su historijsko pripovedanje koje sadrži mnoštvo fiktivnih elemenata“ (Lukman,1994a: 88).

Slično Lukmanovom je i razmišljanje religijologa Dejvida Martina, koji je po svojoj teoriji poznat u sociologiji religije i po tome što je napravio radikalni zaokret kada je riječ o njegovoj analizi procesa sekularizacije. Raspon njegovog teorijsko-istraživačkog luka kreće se od ubijedenog antisekulariste do istaknutog zagovornika sekularizacijske paradigme. Samim tim što je bio jedan od prvih koji je doveo u pitanje teoriju o sekularizaciji, doveo je ovaj pojam u direktnu vezu sa filozofijom marksističke i racionalističke orijentacije, navodeći pri tome argumente kako je ovaj pojam nekoherentan, te da nije podložan empirijskoj analizi, da je na apoteozu razuma i da je više skup simbola (Martin, 1994:123).

Stoga se uz navedenu argumentaciju kristališe njegov antisekularistički stav. Ali, u poslednjim, ili bolje reći novijim teorijsko-istraživačkim radovima, Dejvid Martin kazuistički mijenja svoje razmišljanje okrenuto više ka sekularnoj paradigmi, te zaključuje da je nekad ipak postojala religijska prošlost koja je korak po korak isplivala ka sekularnoj budućnosti. Ovaj, prilično radikalni zaokret u razmišljanju o sekularizaciji,

Martin slikovito opisuje riječima da je jednom prilikom „sociologa religije nazvao akademskim bludnikom koji živi od nepostojećeg predmeta“ (Martin, 2005).

Među prvim sociolozima koji su pisali o krizi svetog, služeći se apodiktičnim empirijskim dokumentima religijske prakse na međunarodnom nivou, bio je Sabino Akvavi (Aquiviva), sociolog na univerzitetu u Padovi (Cipriani, 2000). Ovaj autor početke sekularizacije vidi još u XVI vijeku, gdje se uočavaju prvi znaci razdvajanja svetog i svetovnog, a kulminacija se dostiže u XIX i XX vijeku. Ovaj autor svoju teoriju sekularizacije zasniva na sledećim činjenicama:

- a) stalan pad religijskog praktikovanja;
- b) porast broja nezakonite djece;
- c) narušen broj sveštenika u odnosu na vjernike;
- d) sve se više povećava vremenska distanca od rođenja djece do njihovog krštenja.

Akvaviva je bio među prvima koji je empirijski pokazao pad u religijskom praktikovanju (kao jednom od indikatora religioznosti), što je bio jedan od prvih pokazatelja da je riječ o slabljenju religioznosti, marginalizaciji religije i svetog u društvenom životu.

Nešto drugačiju argumentaciju u prilog teoriji o sekularizaciji navodi Brajan Vilson (Wilson). U Vilsonovoj analizi procesa sekularizacije mislimo da nije samo riječ o promjeni pučke svijesti, već je tu riječ o potpunoj reorganizaciji društvene strukture. Ovdje je riječ o procesu po kojem se glavni činioci društvenog organizovanja kao što su privreda, vlada, odbrana, pravo, obrazovanje, zdravstvo pa čak i razonoda, distanciraju od religije, koja je do tada uživala glavni primat na skoro svim skalama društvenih odnosa. Stoga Vilson dosta kategorično zaključuje: „Kako je društvo racionalizovano i kako je ono što slovi kao vredno znanja sve više bivalo empirijsko, tako se neizbežno menjala i svest pojedinca i preobražavale se forme i njihove socijacije ali, najupadljivije od svega, hrišćanstvo je gubilo svoje pređašnje funkcije ozakonjivanja vlasti i poretka; uobličavanja i nadziranja suda i zakona; obezbeđivanja obrazovne osnove i ojačavanja društvene kontrole“ (Vilson, 2005).

Kao pristalice teorije o sekularizaciji svakako treba spomenuti D. Đorđevića, J. Jukića i S. Vrcana, koji su svojim teorijsko-empirijskim zalaganjima učvrstili i razradili paradigmu o sekularizaciji, o kojoj će kasnije biti riječi.

Već smo naglasili da je proces sekularizacije, sociološki problem *par excellence*. Sociologija kao nauka pojavila se kao dio procesa sekularizacije, primjećuje Dejvid Martin (Martin), jer je predstavljala autonomnu studiju čovjeka i društva. Samim tim okolnosti pojave sociologije kao nauke, na neki način se poklapaju sa razvojem sekularizacije tako da je razumljivo što je ova nauka dala centralno mjesto ovom procesu, pa je ovaj problem postavila u okvire ideologije, koji jednim dijelom proizilaze i iz filozofije istorije (Martin, 2005).

I Bekford (Beckford) se slaže da je zadatak sociologije (religije), da između ostalog istražuje proces sekularizacije u različitim vremenima i mjestima, ali i za ovog autora granica između svetog i sekularnog nikako nije jasna, fiksna i nepropusna (Beckford, 2003).

Polemika između sekularista i antisekularista je i dalje aktuelna, premda teza o sekularizaciji gubi na značaju pod uticajem sve obimnije empirijske evidencije, koja evidentno ide u prilog onima koji smatraju da dolazi period revitalizacije religije, čime se potvrđuje teza koja povlači i to da religija i religioznost imaju svoje reverzibilne karakteristike.

Divergentnost u definisanju sekularizacije

Pojam sekularizacije možemo klasifikovati s onom grupom pojmova (religija ili kultura) koji se ne daju sputati u okvire jedne definicije. Kada govorimo o definiciji sekularizacije možemo početi od latinske poslovice *Quot homines tot sententiae* – koliko ljudi toliko mišljenja. Interesantno je imati na umu ovu latinsku poslovicu, pa reći, koliko religijologa koji su se bavili definisanjem sekularizacije, skoro da je toliko i definicija ovog pojma. Možda ovo jeste pomalo pretenciozno, no, u izvjesnom smislu to i jeste tako, jer je proces sekularizacije veoma kompleksan društveni fenomen, pa nije ni čudo što je ovaj pojam teško definisati, i što preciznija odrednica vješto izmiče pred oštrim perom teoretičara.

Poznati britanski sociolog religije, i kao što rekosmo veliki glasnogovornik i pristalica sekularizacije, Brajan Vilson (Wilson, 1966:14), smatra da se sekularizacija može definisati kao: „proces u kome vjerske institucije, praksa i religijska svijest, gubi

svoj društveni značaj“. Autor u obrazlaganju definicije polazi od, mislimo, istorijsko-evolucionističkog pristupa sekularizaciji. Ispostavlja se da je u Vilsonovom pristupu riječ o jednoj temeljnoj reorganizaciji strukture društva. Crkva kao institucija, smatra ovaj autor, razvijala se poput agencije, baš kao što je shvatana i doživljavana druga apstrakcija- država. Država je religiju predstavljala kao zvaničan, etabliran, objektivan, te potpuno zakonit fenomen. Vjekovnim evoluiranjem, znalački primjećuje Vilson, crkva poprima karakteristike složenog i što je, mislimo, veoma značajno, autonomnog društvenog podsistema, s mašinerijom razrađenih procedura učvršćenom hijerarhijom, profesionalnim osobljem koje je opsluživalo klijentelu koja se od naroda oštro razlikuje. Sveštenstvo je sve više počelo da se legitimiše s crkvom i transcendentnim kategorijama, pa samim tim pretenduje da ima monopol nad natprirodnim. Ovaj uticaj crkve prestaje sa procesom racionalizacije i sekularizacije društva. U tom periodu glavni tokovi društvenog života kao što su obrazovanje, ekonomija i privredni razvoj, pravo, itd. sve se više diferenciraju od religije i religijskog uticaja ističući sve veću samostalnost. Kako je društvo u procesu racionalizacije bivalo sve samostalnije i kako je znanje bivalo sve više empirijski provjereno, tako se sve više mijenjala svijest pojedinca (Vilson, 2005:301-303).

Slično Vilsonu, Stiv Brus (Bruce) takođe naglašava da je sekularizacija direktno povezana s procesom modernizacije, pa otuda i nalazi motive za sopstvenu odrednicu ovog pojma. Pojave koje su uzročno vezane za proces sekularizacije, smatra autor, odnose se na socijalni značaj religije, broj ljudi koji je shvataju ozbiljno i u kojoj mjeri je shvataju ozbiljno. Postoji mogućnost da zemlje koje su javno sekularne, ipak, opominje Brus, sadrže među svojom populacijom veliki broj duboko religioznih ljudi.

Stoga, ovaj autor definiše sekularizaciju kao:

- a) Opadanje religijske vrijednosti za funkcionisanje ne-religijskih uloga i institucija, kao što su državne ili ekonomske uloge;
- b) Opadanje socijalnog statusa religijskih uloga i institucija;
- c) Opadanje interesovanja za religijske običaje, kao i opadanje načina na koji iskazuju vjerovanja religiozne vrste (Bruce, 2002)¹³.

¹³ Brus, kao ubijedeni zagovornik sekularizacije svojim nekompromisnim i proročkim stavom naglašava da će Metodistička crkva nestati oko 2031. godine. Ipak autor ostavlja tračak mogućnosti da će određeni

Autori, Vilson i Brus, nastojali su da definišu sekularizaciju s religijskog stanovišta, za razliku od Bergera, Grumelija, Momena, itd. koji definiciji sekularizacije prilaze, sa jednog, mislimo društvenog stanovišta. Ovaj način ili pristup u definisanju sekularizacije nastoji da odredi ili objasni ovaj pojam kroz oslobađanje društva od eklizijalnog uticaja. Tako se ekonomija, politika, tehnologija i drugi društveni činoci organizuju bez uticaja religije. U tom smislu religija gubi onaj dominantan uticaj na regulaciju društvenih sistema, zato što se sada društvo legitimiše nekim drugim, demokratičnijim sredstvima poput parlamentarnih izbora, što svakako ne isključuje mogućnost (zlo)upotrebe religije u političke svrhe, a sve zarad ubiranja političkih poena radi sticanja moći, vlasti, pa i materijalnog bogatstva. Religija i crkva postaju sve manje društveno značajne, a sve više društveno marginalizovane, pritom, postajući samo jedna u nizu društvenih ustanova. Sva ta dešavanja, čini se, vode demonopolizaciji i profanisanju svetog, odnosno religijskog.

Religiolog Momen (Momen) smatra da je sekularizacija zastupljena prvenstveno u hrišćanstvu, što je i dovelo do toga da religija od XIX vijeka ima sve manje uticaja na društveni i politički život. Religije nijesu više imale toliko uticaja i uloge u oblikovanju politike, naročito socijalne politike. Tu religijsku ulogu su preuzele druge, ovoga puta sekularne ili profane religije (ideologije). Nakon gubitka društvenog i političkog uticaja religija je postala sve više irelevantna za život običnih ljudi (Momen, 1999).

Teoretičar Lukman se već afirmisao kao autor antisekularističke paradigme. No, ovaj autor smatra da se sekularizacija može definisati kao povećana autonomija institucionalnih društvenih potsistema. „Termin 'sekularizacija' treba da označava samo proces koji je doveo do povećanja autonomije različitih segmenata socijalne strukture do autonomije u odnosu na standarde koji su poreklom iz religijskog kosmosa“ (Lukman, 1994:83).

Sekularizaciju još možemo determinisati i kao proces koji se odnosi na eroziju povezanosti ljudi s religijom i crkvom, bilo da je riječ o disolucijama religijskih vjerovanja i smanjivanju broja samodeklarisanih vjernika, ili pak da je riječ o padu u upražnjavanju propisa religijske prakse. Stoga, mišljenja smo da je od značaja naglasiti i to da se sekularizacija može ispoljavati i kao proces koji dovodi do promjena unutar same

djelovi stanovništva i dalje biti religiozni, ali uopšteno religiji daje malu šansu, bar kada je riječ o SAD i Zapadnoj Evropi (Bruce, 2002).

religije, što se ispoljava kao odgovor koji se odnosi na gubitak nekih funkcija religije. S druge strane, sekularizacija se ispoljava i kao prilagođavanje religijskih organizacija na novonastale, laicizovane prilike. Sve nas to upućuje na zaključak da je crkva u društveno-istorijskom razvoju prolazila kroz različite faze, od hrišćanske države i društva, gdje su religija i crkva imale monopol i držale su pod svojom jurisdikcijom cjelokupno društvo (najbolji primjer je srednji vijek), pa sve do perioda kada je erodirao crkveni uticaj tj. država i društvo bez religije. Možemo reći da je taj zaokret pratio katoličku crkvu od Prvog do Drugog vaticanskog koncila.

U domaćoj sociologiji religije veoma značajan pobornik ili pristalica teorije o sekularizaciji svakako je Dragoljub D. Đorđević. Ovaj autor u definisanju sekularizacije polazi od Ruskonieve (Ruskoni) definicije, po kojoj sekularizacija „označava celinu promena u vrednostima, u simboličkom univerzumu, u ekspresivnim i operativnim instrumentima – u kolektivnoj svesti i kolektivnom ponašanju, koji se podudaraju sa strukturalnim promenama koje su nastale s pojavom i razvitkom kapitalističkog društva“. Da bi sistematično došao do što cjelovitijeg pristupa sekularizaciji, Đorđević svoju odrednicu ovog pojma kombinuje s odrednicom sekularizacije koju predlažu Branko Bošnjak i Štefica Bahtijarević (Bahtijarević, 1970:4), a koja je podesna za empirijska proučavanja i koja sem trošenja religijskih aktivnosti i opadanja društvenih funkcija religije, uključuje i promjene sistema vrijednosti i normi; promjene sadržaja religijske svijesti; promjene značaja religijske prakse (Đorđević, 1994:13 - 14).

Ne bismo bili do kraja opsežni i cjeloviti u ovoj teorijskoj analizi ukoliko ne bismo spomenuli religiologe Jukića i Vrcana, koji su ostavili neizbrisiv trag u sociologiji religije, bar kada je riječ o prostorima bivše Jugoslavije.

Za Jukića je sekularizacija određen društveni proces koji stoji u središtu zapadne, savremene civilizacije. U egzegezi skularizacijske teorije, Jukić polazi o istorijske činjenice po kojoj su i drevna društva dijelili stvari na svete i svetovne, te da su se u njima takođe poštovali sveti ljudi, sveto vrijeme, sveto mjesto, itd. Ali, precizira ovaj autor „obrnuti pak proces koji svete stvari, osobe i događaje stavlja u pozadinu, a u prvi plan stvara svjetovne stvari, osobe i događaje zovemo sekularizacijom“ (Jukić,1997:179 - 402).

U svom određivanju sekularizacije Vrcan polazi od krize religije i religioznosti. Za ovog autora sekularizacija se shvata na dijalektičan način kao složen mnogodimenzionalan, duboko protivurječan i reverzibilan proces, koji ima razgranate i protivurječne posledice baš kao što to ima i religija. Na takav zaključak nas nedvosmisleno upućuje i dosadašnja polemika oko definisanja ovog pojma. Stoga mislimo da se autor nije bavio preciznom odrednicom ovog pojma. Kao što i sam autor kaže, da se sekularizacija ne može poimati po isključivom principu „i-i“ već samo široko „ili-ili“. Stoga pojam sekularizacije autor određuje sa više aspekata koji mogu biti od jednake važnosti i značaja, a to su:

- a) Ukupnost procesa slabljenja društvenog značaja religije;
- b) Odvajanje ljudi od religije i crkve u modernim društvima;
- c) Promjene ne samo u religijskoj situaciji već i u samoj religiji.

Promjene u samoj religiji se odnose na to da tradicionalne religije nastoje da se prilagode modernim društvima, gdje za primjer opet napominjemo Rimokatoličku crkvu od Drugog vatikanskog koncila (Vrcan, 1986:28 – 29 - 56).

Isto tako u širokom dijapazonu poimanja sekularizacije Vrcan uključuje mogućnost spoznavanja ovog pojma od subjektivizacije religije, pa sve do svjetovnih religijskih ekvivalenata (političke ideologije, posvjetovljene eshatologije), ali, smatra autor, ovo nije dovoljno da bismo mogli zaključiti kako je sekularizacija samo to. Interesantno je i Vrcanovo zapažanje da sekularizacija uključuje i ekspanziju demagogije koja vodi ka manipulaciji ljudima uz pomoć ideja ali ovo nije svojstveno samo sekularizovanim društvima. Treba priznati da sekularizacija uključuje i mogućnost ekspanzije samovolje, no, ni to ne znači da je ta samovolja samo produkt sekularizacije. Izrazito religiozna društva nijesu izuzeta niti su imuna od samovolje, te da živjeti u racionalnim društvima ne znači žrtvovati sve samovolji i proizvoljnosti (Isto, 57). Čini se da je do ovih zaključaka Vrcan došao posmatrajući, analizirajući i upoređujući proces sekularizacije u SFRJ i onog koji je dominantan u Zapadnoj Evropi. Otuda, Vrcan se nije usredsredio na usku odrednicu ovog društvenog fenomena, već iznosi čitavu lepezu činjenica koje bi mogle ući u definisanje ovog pojma. S tim u vezi, poimanje sekularizacije autor ostavlja veoma široko, kao društveno reverzibilnu i mnogodimenzionalnu pojavu što ona ustvari i jeste. Ovakva odrednica sekularizacije je dosta objektivna, mislimo i pomirljiva (imajući

u vidu teorijske rasprave oko određivanja ovog pojma) i to je odrednica sa kojom bismo se mogli složiti i koja nam se čini prihvatljivom.

Dalje nabrojanje definicija sekularizacije ne bi bilo konstruktivno, a ne bi ni vodilo ka nekoj preciznijoj odrednici. Stoga smo odlučili da se poslužimo tipologijom koju predlaže Šajner, a sve u cilju da pokušamo dokazati kako bez obzira na teškoće definisanja sekularizacije, ne znači da vlada potpuna anarhija. Ovaj autor diferencira šest tipova ili načina poimanja sekularizacije, pri tome polazeći od stava kako je sekularizacija multidimenzionalan fenomen.

Nestajanje religije

Sekularizacija koja se poima kao *nestajanje religije*, nastoji da odredi ovaj pojam na osnovu slabljenja religijskog uticaja u društvu. Kulminacija sekularizacije bi bila svojevrsna „idealno tipska“ konstrukcija-društvo bez religije. Pristalice ovog i ovakvog načina i pristupa u odrednici sekularizacije su Jinger, Glok (Glock) i Stark (Stark). Teorije koje poimaju sekularizaciju kao nestajanje religije smatra Šajner, nailaze na dvije glavne poteškoće. Prva teškoća se odnosi na probleme kada i gdje se može pronaći ono što nazivamo religiozno doba, a od kojeg religija počinje da nestaje. Jedan od protivnika sekularizacije kao što je svojevremeno bio Dejvid Martin, pretpostavlja sekularizacionom tezom da u savremenom svijetu ima manje religioznih nego što ih stvarno ima, kao što je tom istom tezom pretpostavio da je u prošlosti bilo više religioznih nego što je to zaista bio slučaj. Druga teškoća, smatra autor, koja se vezuje za sekularizaciju, dolazi od nepouzdanosti načina mjerenja sekularizacije, a koja se odnosi na lako uočljive pokazatelje, poput odlaska u crkvu ili nivo povezanosti ljudi s institucionalnim oblikom vjerovanja. Stoga se javljaju nedoumice oko toga da li ono što odstupa od vjere znači i njeno odumiranje?

Konformizam u odnosu na „ovaj svet“

Religiozno društvo sve manje posvećuje pažnju natprirodnom, a sve više je zainteresovano za „ovaj svijet“. Tako po ovoj teoriji primjećuje Šajner, kulminacija sekularizacije bi bilo društvo koje se bavi pragmatičnim zadacima sadašnjice te religiozne grupe koje se ni po čemu ne razlikuju od ostalih članova društva.

Distanciranje društva od religije

Ovdje je riječ o mogućnosti odvajanja društva od eklezijalnog uticaja, gdje društvo egzistira kao autonomna stvarnost. Riječ je o separaciji društva i društvene djelatnosti od religijskog uticaja. Ovdje se izdvajaju dva pojma: pojam sekularizacije koji je prihvatljiv jer se priznaje svetovnost svijeta, i pojam sekularizacije koji je ideološki uobličeni *sekularizam*. Sekularizam se odnosi na to da sekularizacija kao ideologija pretenduje da zauzme mjesto koje je nekada bilo u religijskoj kompetenciji. Teoretičar Asad Talal bi sekularizam determinisao na određenoj koncepciji svijeta (prirodnog i društvenog) i problemima koje taj svijet stvara. U modernoj Evropi ti se problemi odnose na kontrolisanje seoskog i gradskog siromašnog stanovništva, i da se stanovništvo upravlja hrišćanskim grupama na suverenoj teritoriji, te da se kontroliše vojna, trgovinska i kolonijalna ekspanzija (Asad, 2003:276).

Transpozicija religijskih vjerovanja i institucija

Institucije za koje se vjerovalo da imaju božanski karakter transformišu se u pojave za koje je jedino odgovoran čovjek. Proces sekularizacije se ovdje odnosi i prepoznaje kao antropologizirana religija, i društvo je preuzelo sve funkcije koje su nekada pripadale isključivo religijskim institucijama.

Desekularizacija svijeta

Riječ je o procesu po kojem se svijet oslobađa sakralnog karaktera i postaje predmet racionalno-kauzalnog objašnjenja. Sekularizacija se ovdje odnosi na potpuno „racionalno“ društvo bez prisustva natprirodnog. Glavne poteškoće ovakvog shvatanja se odnose na to što postoje religije (judaizam npr.) koje inherentno desakralizuju svijet.

Polaritet sekularizirano-religiozno

Riječ je o poimanju sekularizacije po kojem bi društvo sve odluke donosilo racionalno-utilitarno, i društvo u kojem se u potpunosti prihvataju promjene (Šajner, 1994:46-52).

Uzroci sekularizacije

U domaćoj ali i u stranoj literaturi nailazimo na brojna razmatranja i tumačenja koja se odnose na uzročnike sekularizacije. Naravno, kao što smo se već i navikli kada su društvene pojave u pitanju, i ovdje nailazimo na neusaglašenost u mišljenju, a koja se odnose na glavne uzroke sekularizacije, koja je, kako svjedoči empirijska provjera bila i te kako aktuelna. Za sociologa religije Brajana Vilsona, kojeg smo zapazili kao velikog glasnogovornika teorije o sekularizaciji, glavni uzrok ove društvene pojave nalazi se u racionalizaciji društva. S druge strane, Lukman uzroke sekularizacije nalazi u privatizaciji religije i religijskog vjerovanja.

Zbog ekonomičnosti rada, mi ovdje planiramo da se zadržimo na nekim uzrocima koji izazivaju pojavu sekularizacije u zapadnom društvu, a za koje smo procijenili da su najznačajniji, najfrekventniji i na koje se brojni autori oslanjaju.

Poći ćemo od pojma *diferencijacije* kao uzroka sekularizacije, a koji se provlači kroz teoriju većine autora koji su se bavili analizom ovog problema. Priznati teoretičar Oliver Čanen naglašava tri ključna uzroka sekularizacije: diferencijaciju, racionalizaciju i svjetovnost. Od ovih nabrojanih elemenata po Čanenovom mišljenju, diferencijacija ima najveći značaj. Diferencijacija ima za posledicu separaciju institucija od religije, čime religija gubi moć kontrole i uprave nad ostalim djelovima društva, uključujući i obrazovne institucije. Autor smatra da se diferencijacijom religija ustvari reorganizuje, s jedne strane povlačenjem u sferu privatnog (tako što pojedinac stvara vlastiti način pri tumačenju svijeta), s druge strane, religijska reorganizacija se odvija tako što prerusena prožima svjetovne institucije u smislu „građanske religije“ u sferi politike. Pod *racionalizacijom* religije autor ubraja pluralizam u organizaciji i umožavanju religijskih institucija, te opadanje vjerske prakse. Racionalizacija izaziva posledice kao što su scijentizacija i sociologizacija, te propast religijskog pogleda na svijet (Čanen, 1994:33).

U svojoj sekularizacijskoj teoriji Vilson takođe podržava diferencijaciju kao jedan od uslova ili uzroka sekularizacije. On smatra da diferencijacija otvara put sekularizaciji time što religija gubi vlast nad raznim oblastima društvenog života kao što su politika, ekonomija, pravni sistem i obrazovanje. Ovim društvenim prioritetima može se dodati i vojska, socijalna politika, zdravstvo i sl. Sve navedene oblasti, smatra autor, posluju u

okviru svojih struktura, otvaraju sopstvene ustanove, podučavaju sopstvene poslovne kadrove, uvode sopstvene programe istraživanja i inovacija.

Ni u jednom od pomenutih društvenih aktivnosti natprirodno ne igra glavnu ulogu, što se ne bi moglo reći za period prije diferencijacije. Možda je obrazovanje i zadržalo neku vrstu supernaturalističke orijentacije, mišljenja je Vilson, ali i u obrazovanju je sve više vidljiv proces i uticaj diferencijacije, jer su monasi u školama zamijenjeni nastavnicima. Vojska i socijalna politika se razvijaju u potpuno sekularnim uslovima, jer religija više ne igra nikakvu ulogu u ozakonjenju ratova, a socijalna politika se nastavlja u sekularnim, ponekad čak socijalističkim linijama (Wilson, 1998:52-53).

Diferencijacija još podrazumijeva odvajanje sveštenstva od ostatka stanovništva, sa zadatkom da ekskluzivno opšti s Bogom, te da brinu o vjernicima i njihovom spasenju - *extra Ecclesiam nulla salus*. Zatim, diferencijacija onih koji vjeruju od onih koji ne vjeruju. Teoretičar Lukman navodi četiri stadijuma kroz koja prolazi religija i religijski razvoj, a koja se direktno povezuju s diferencijacijom. Upravo je diferencijacija taj pokretač koji vodi od prvog stadijuma (neodređenog oblika religije) do trećeg stadijuma (institucionalnog, određenog oblika religije - hrišćanstva). Bez početnog koraka, nijedan od sledećih stadijuma religije ne bi bio moguć niti ostvarljiv. Lukman objašnjava kako se logika religijskog univerzuma prenosi na logiku socijalnih institucija i religija koja njima upravlja. Diferencijacijom institucija od religijskog kosmosa dovodi do preokreta, tako da religija više nije mogla davati efikasna tumačenja za mnoga pitanja koja se tiču svakodnevnog života. Diferencijacija se, smatra autor, odvija uporedo sa „emancipacijom moći i centralizacija administrativne kontrole, rast gradova, kontakt različitih civilizacija, ponovno otkriće starih sistema vrednosti i znanja, tipična zapadnjačka kombinacija nauke i tehnike te najzad uspon modernog kapitalizma odgovorni su za preobražaj osnovnih društvenih struktura“ (Lukman, 1994:84 - 85). Diferencijacijom religija gubi moć i vlast nad ostalim društvenim institucijama.

Funkcionalistički pristup u objašnjenju diferencijacije takođe se umiješao mišljenjem da religija gubeći vlast nad društvenim institucijama, u tim novim uslovima mijenja svoju funkciju, ali to ne znači da iščezava (Parsons). Neke funkcionalističke struje zagovaraju mogućnost da religija iz sakralnog kosmosa prelazi u svjetovni kontekst u tzv. civilne religije (Bela).

Religija i religijski sistemi sve manje vrše zajedno javne funkcije, a sve više zadovoljavaju individualne pojave, što je dalo za pravo autorima Volisu i Brusu da zaključe kako „religija postaje privatizovana i gurnuta na margine društvenog poretka (Volis i Brus,1994:57).

Socijalna struktura prestaje da se javlja kao direktan posrednik između religijskog kosmosa i individualne svijesti. Teoretičar Džejms Bekford će upozoriti da „veza između religije obavezujućih vjerovanja i zajednice može predstavljati istorijski slučaj. Religija je, u prošlosti bila primarno vezana za lokalne zajednice zbog valjanih socioloških razloga ali to ne znači da je ovo jedini način na koji religija još može da funkcioniše“. Na to će Brus upozoriti kako propadanje zajednice ne mora po matematičko-logičkom sistemu izazivati i pomračenje religije (Bruce, 2002). Za Lukmana, stoga, religija nije nešto što treba identifikovati s religijskim institucijama, već je religija nešto što je duboko utkano u čovjekovoj biološkoj prirodi.

U tom smislu religija ima funkciju integracije ali i lične identifikacije. Ako je i došlo do erozije tradicionalnih oblika religije, smatra Lukman, dosledan funkcionalističkom razmišljanju, javljaju se novi oblici „religija“, pa stoga ne možemo govoriti o sekularizaciji jer se ona ne odnosi na individualnu religioznost, već na autonomiju dijela društvenog sistema. Dakle, na snazi je kretanje ka individualnim i drugačijim formama i oblicima religije, ili kako ih Lukman naziva „nevidljivim religijama“, kao četvrti stadijum u razvoju religije.

Već sada možemo nešto reći o sledećem uzroku sekularizacije, a koji dovodimo u vezu s *privatizacijom* religije. Naime, ovdje je riječ o *generalizaciji*, jer, kao što će reći Čanen, privatizacija i generalizacija, kao uzroci sekularizacije, veoma se jasno dopunjuju (Čanen,1994:89). Religija je u konvencionalnom smislu privatizovana. Taj vid sekularizacije se odnosi na to da se religija povlači u privatnu sferu. S druge strane, religija je zahvaćena procesom sekularizacije koju imenujemo kao generalizacija, što će reći da religija prožima svijet, ali kroz prizmu „svetovnog“. Generalizacija ili kako je to Lukman imenovao „nevidljiva religija“, je po ovom autoru četvrti društveni oblik religije. Taj oblik religije se sastoji iz tri elementa: a) ostaci bivših političkih ideologija, b) ostaci specifično religijskih predstava, c) teme nastale u sferi privatnog, kao što su svetost, individualne samostalnosti i porodičnosti (Isto, 39).

Generalizacija kao uzrok sekularizacije važan je u Parsonsovoj teoriji, jer fragmentacija nastala usled privatizacije, te umnožavanje religijskih organizacija, ugrožava društvenu integraciju. Mora se javiti drugi nivo angažovanja, po funkcionalističkom stanovištu koji ne bi bio fragmentizovan, kako je to Bela imenovao „civilnim religijama“.

Individualizacija je samo još jedan svojevrsni udar na vjersku perspektivu danas. Ovom uzročniku sekularizacije se u savremenom periodu pridaje sve veći značaj, time što se akcentuje individualna tačka gledišta. S povećanjem individualne religioznosti, pa samim tim i religijsko povlačenje u domen ili stvar privatnog, smanjuje se, ili bolje reći dolazi do erodiranja institucionalne ili javne religioznosti. Posledice ovog efekta Momen (Momen) pronalazi u blagotvornim efektima sopstvenog interesa, kao vodećem principu ljudskog djelovanja. Riječ je ovdje o pojedincu koji je istupio iz gupe i krenuo u samostalnu potragu za vjerom (Momen, 1999). Ovaj vid duhovnosti se kosi sa putem koji zagovara tradicionalna religija. Privatizacija ili individualizacija kao jednom od uzročnika sekularizacije, često se povezuju sa diferencijacijom, opisujući religiju koja se odvija van institucionalne forme¹⁴. Religijolog Stiv Brus (Bruce) smatra da esencijalni problem treba tražiti u reformaciji, koja ja bila prečica za uzdizanje individualnosti i racionalnosti koja će vidno izmijeniti put religije u svijetu. Ovaj autor smatra da je „individualnost zaprijetila kolektivnoj osnovi religijskog vjerovanja i ponašanja, dok je racionalnost uklonila mnoge svrhe religije i mnoga njena uvjerenja učinila neuvjerljivim“ (Bruce, 1996:230).

Racionalizacija je veoma značajan i u naučnim analizama veoma čest uzročnik sekularizacije. Interesantno je naglasiti da ovaj vid uzroka sekularizacije brojni teoretičari ne koriste u onom smislu u kojem ga je Veber koristio. Veber je racionalnost shvatao kao razvoj razuma kojim je kako smo vidjeli, nastojao objasniti razvoj i nastanak „duha kapitalizma“ ili kako je to autor nazivao „otčaravanje svijeta“, čiji je vrhunac prepoznao u nekim protestantskim denominacijama poput anabaptizma i kalvinizma, koji su kako Veber kaže „sproveli vjersko raščaravanje svijeta do njegovih krajnjih konsekvencija“ (Veber, 1997:123). Ove denominacije su nastojale da dokažu kako crkveno uređenje

¹⁴ Riječ je o religijama počev od prostih narodnih religija, preko difuzne, pa sve do tzv. implicitnih religija. Često se ovaj vid religioznosti dovodi u vezu sa nekim parareligijskim vjerovanjima, tipa horoskopi, zvijezde, brojke, itd.

(Reglementie Rung) može da pokreće ili diže industriju. Da bi se to postiglo potrebna je pobuda za metodom kontrolom načina života, prožeto askezom. Taj asketski život značio je racionalno uobličavanje čitavog života. Racionalizacija života unutar svijeta s obzirom na onaj svijet jeste posledica „pozivne koncentracije“ asketskog protestantizma koji je, kako to autor naglašava, zatvorio kapije manastira i koji je svojom metodikom nastojao da prožme svetovni, svakodnevni život, te da ga preuredi u racionalan život u svijetu (Isto, 127 - 129).

Za ostale teoretičare, racionalizacija je prije i više stvar razvoja nauke i tehnike nego stvar razuma, kako je to Veber objašnjavao. Možemo primijetiti da se racionalizacija može analizirati s dva, međusobno uslovljena kolosijeka. S jedne strane, riječ je o poimanju racionalizacije kao razvoju razuma, a s druge strane, racionalizacija se posmatra sa stanovišta društvene strukture i njenim djelatnim potencijalom, a koji se prvenstveno odnosi na razvoj nauke i tehnologije¹⁵(modernizacija).

Ovaj proces racionalizacije uobličen razvojem moderne tehnologije praćen je takođe separacijom transcendentnog od ostalih oblika društvenog života. Ovdje se želi naglasiti (slično kao kod diferencijacije) da religija više nije imala uticaj i kontrolu na razvoj ekonomskog i političkog života, a koji je u ranijim epohama bio veoma izražen. Autoritet religije pa i samog sveštenstva u vremenima uspona nauke i tehnologije, ne samo da se čini manje poželjnim i prihvatljivim, mišljenja je Vilson, već iz ekonomskih razloga izgleda i sve manje održivim u društvu u kojem rad postaje veoma skup, te da je ekonomski isplativ samo u kombinaciji sa kapitalizmom. U mnogim oblastima gdje je sveštenik bio najbolji postojeći vodič (socijalna briga, bračni sklad, radni odnos, moralna dilema), izrasla su stručna tijela profesionalaca koji zamjenjuju njegovu amatersku pomoć. Čini se da su „tehnička sredstva umnogome strâna duhovnom traganju“ (Vilson, 2005:326 - 327). U toj borbi s racionalizacijom i crkva je pretrpjela određene reforme unutar sopstvene organizacije. U tom prilagođavanju crkve (bar kada je hrišćanstvo u pitanju) promjene se najčešće i najviše ogledaju na liturgijskom nivou, pri čemu se

¹⁵ Pod modernom se u društvenim naukama podrazumijeva skup ekonomskih, političkih, društvenih i kulturnih procesa koji su istorijski započeli na Zapadu, s periodom renesanse, a najkasnije od reformacije u XVI vijeku. Modernizacija u ekonomskom smislu znači kapitalistički način proizvodnje, racionalizacije, privatno vlasništvo i tržište. U društvenom i kulturnom smislu modernizacija se odnosi na organizaciju, ideja razvoja (progres), racionalizam i individualizam, a u političkom smislu na nastanak nacije-države (Vukomanović, 2009:7 - 13).

prelazi sa formalizma i objektivizma na neformalizam otelovljenog, u prelasku sa latinskog na narodni jezik, jer je latinski bio razumljiv samo malobrojnoj i održenoj društvenoj strukturi. Došlo je do izmjene u ulozi sveštenstva, pa čak i do estetskih izmjena. Da su crkve izgubile inicijativu, pokazuje i pokušaj sveštenstva da svoj rad racionalizuju i prilagode poslovnim korporacijama, o čemu svjedoči izvještaj o raspoređivanju i plaćanju sveštenstva u engleskoj crkvi iz 1964. godine (Isto, 312).

U okviru racionalističkog pristupa kao uzročnika sekularizacije, neophodno je analitički se osvrnuti i na teoriju Pitera Bergera. Ovaj autor smatra da su uzroci sekularizacije brojni, ali najvažniji su monoteizam, protestantizam i moderna industrija. Interesantno je njegovo mišljenje da je ideja sekularizacije začeta još u Judeo-hrišćanskom monoteizmu. Po ugledu na Vebera, Berger je smatrao da racionalnost Zapada posjeduje jevrejske i hrišćanske korjene. Berger ističe da se religija Starog zavjeta značajno razlikuje od religija i kultura u okruženju. Religije Egipta i Mesopotamije su bile u potpunosti kosmološke. Svijet ljudi je bio ugrađen u kosmički poredak koji je obuhvatao cijeli svemir bez razlike u odnosu između ljudi i (ne)ljudi, empirijskog i nadempirijskog.

Grčki i rimski bogovi su se čak i spajali s ljudima. Takva povezanost bogova i ljudi prekinuta je u judaizmu. „Stari zavjet prikazuje Boga koji stoji van kosmosa koji je njegova kreacija, ali kojoj se on suprotstavlja i koju ne dopušta“ (Berger, 1969). Otuda, vidimo da je Bog iz Starog zavjeta izrazito transcendentan, te je stoga svoje etičke zahtjeve prenosio svojim sledbenicima i bio je udaljen van okvira magične manipulacije. To će reći da smo mogli učiti, prihvatati kao i poštovati božije zakone ali ga nijesu mogli podmititi. Postojao je jedan potpuno demitologizovan svemir između Boga i ljudi.

U religijama starog Rima i Grčke, bogovi su se često ponašali svojevolumeno pa su vezu natprirodnog i prirodnog svijeta učinili nepredvidljivom. Judaizam, a zatim i hrišćanstvo su u svojim počecima smatrane racionalizujućim silama. Budući da su propovijedali postojanje samo jednog Boga, transcendentno je pojednostavljeno, a obožavanje boga je sistematizovano. Međutim, i hrišćanska crkva je razvila kosmos demitologizovan anđelima i božanstvima. Sa Isusom, Djevica Marija se smatra posrednikom sa Bogom kao i iskupiteljem. Ovakav stav je bio zastupljen u Rimokatoličkoj crkvi. Kroz rituale priznanja i pokoravanja donekle je bilo narušeno

raionalizovanje etičkog koda. Mada, protestantskom reformacijom dolazi do ponovne demitologizacije svijeta, eliminisanjem rituala, što je obnovilo proces etičke racionalizacije (Isto,1969). Iz dosada rečenog možemo zaključiti to da Bergerovo mišljenje i teorijska analiza vode ka tvrdnji kako monoteizam podstiče racionalizaciju.

Kada smo kod Bergerove analize uzroka sekularizacije, treba spomenuti i njegovo mišljenje po kojem se diferencijacijom i racionalizacijom dolazi do distanciranja društva od religije. U religijskoj sferi dolazi do vjerskog pluralizma¹⁶. Autor pluralizam definiše kao situaciju u kojoj različite vjerske ili etničke grupe koegzistiraju u uslovima građanskog mira i ostvarivanja interakcije s drugim članovima društva (Berger, 2010:4).

Baš u takvim društvima kakvo je društvo u SAD-u javlja se veliki broj religija koje nemaju monopol da nameću svoj pogled na svijet, a da od vjernika traže određeno ponašanje i strogo poštovanje ritualnih propisa. U tom slučaju religija je prinuđena da svoje duhovne proizvode, ili bolje reći učenja, iznosi na tržište religijskih ideja i prodaje potrošačima kao robu. Ovdje se religija tretira kao svaka druga roba, kao bilo koji proizvod primoran da se prilagođava ukusu potrošača. Takvo stanje bi neki autori objasnili kao „kretanje od sudbine prema izboru“. U takvim prilikama religija gubi monopolistički uticaj na ekonomiju, politiku i uopšte na društveni život, a dobija na značaju u privatnoj sferi, gdje religija zadovoljava lične tj. individualne potrebe. Time se direktno dotičemo Bergerove teorije o sekularizaciji, po kojoj religija ne nestaje već se povlači u privatnost, što vodi ka zaključku da zbog stanja na tržištu religija je prinuđena da zadovoljava individualne potrebe svojih pripadnika (Berger,1969).

Kao uzroke sekularizacije Čanen navodi i opadanje vjerske prakse, propast religijskog pogleda na svijet, nevjerovanje itd. no, to se može uzeti i kao posledica, a ne samo kao uzrok sekularizacije. Ovdje bismo mogli nabrojati uzroke sekularizacije poput industrijalizacije, urbanizacije (o kojima smo već nešto rekli kada smo raspravljali o racionalizaciji i diferencijaciji), deagrarizacija, tercijalizacija, fragmentacija pojava, jačanje klasa, posebno radničke klase, idealizacija, globalizacija, itd. i spisak zasigurno nije iscrpljen (Đorđević, 1994:15 - 16). Međutim, ekonomičnost ovog dijela rada nam ne dozvoljava dublju i precizniju analizu svih uzroka sekularizacije.

¹⁶ Riječ pluralizam Berger označava kao ne baš srećno izabran termin. Autor ukazuje da „izmi“ signaliziraju na ideološku pozadinu (Berger, 2010:4).

Empirijska ovjera sekularizacije

Premda se o procesima sekularizacije govorilo i prije Drugog svjetskog rata, ipak ozbiljnija empirijska evidencija bilježi se tek nakon njegovog završetka. Interesantno je napomenuti da se prva empirijska evidencija vezuje za protestantske teologe (Gogarten, Bnhofer, itd.) za koje je sekularizacija bila prirodna i zakonita pojava i posljedica hrišćanske vjere, po kojoj je Bog čovjeku i društvu dao potpunu slobodu i svijet na slobodno upravljanje. Naime, s pojavom hrišćanstva započeo je proces oslobađanja ljudskog roda od zabluda oličenim u paganskim vjerovanjima.

Od Drugog svjetskog rata evidentan je rast empirijskih istraživanja religije i religioznosti u svijetu. U tim empirijskim istraživanjima, bilježi se osjetan pad klasične religioznosti, praćen smanjenjem religijskog uticaja na društvo i društveni život. Taj trend počinje da se zaustavlja od sredine 70-ih godina XX vijeka, kada empirijska evidencija počinje da evidentira povratak svetog na svjetsku društvenu pozornicu.

Prvo istraživanje koje bilježi pad religijskog praktikovanja, kao bitan indikator religioznosti, u sociološkim istraživanjima javlja se 1943. godine, pod nazivom *Francuska zemlja misija* koju su objavili Godin i Danijel. Na osnovu tih pokazatelja, Gabrijel le Bras (Le Bras) nastoji da prouči stanje vjerske prakse u katoličkoj Francuskoj. Empirijska evidencija u SAD-u od 1944. do 1968. godine bilježi neproporcionalan odnos između indikatora koji se odnose na vjeru u Boga i indikatora koji se tiču religijskog praktikovanja. O tome svjedoče i podaci da se kao vjernik u Boga izjašnjava čak od 94% do 98% ispitanika, dok je posjeta crkvi procentualno znatno niža i kreće se od 36% do 47%. U Francuskoj, procenat populacije koja redovno ide u crkvu kreće se oko 13%, što je vrlo nizak procenat. U Engleskoj svega 3% ispitanika je učestvovalo u vjerskim obredima iako se 60% ispitanika izjasnilo da pripadaju crkvi. U Italiji 20% ispitanika vrši vjersku obrednu praksu, dok je taj procenat u Portugaliji nešto veći i kreće se oko 30% (Jukić, 1997:193).

O masovnoj najezdi trenda sekularizacije i o predaji transcendentnog svijeta, svjedoče autori Brus i Volis. Ovi autori nas upoznaju sa tim kako je učešće u crkvenom životu i ortopraksiji na Novom Zelandu oko 10%. Samo 20% ispitanika u Australiji (barem jednom nedjeljno) odlazi u crkvu. Istraživanje iz 1975. godine, bilježi podatak da

31% ispitanika u Kanadi, odlazi jenom nedjeljno u crkvu, što govori o opadanju tog trenda u Kanadi ako uporedimo da je 1946. godine 67% ispitanika obilazilo crkvu, a 1984. godine taj procenat se sveo na 30% (Volis i Brus, 1994:63).

Kada je riječ o empirijskoj evidenciji u Evropi, slika nije pretjerano povoljnija, naprotiv. U Velikoj Britaniji skoro da je i iščezao običaj koji se odnosi na religijsko praktikovanje odlaska u crkvu. U Škotskoj je svega 11% onih ispitanika koji redovno odlaze na misu. U Njemačkoj je takođe uočena tendencija pada vjerske prakse. U gradovima od 100 do 200 hiljada stanovnika, misu posjećuje 39% ispitanika, a u većim gradovima svega 31% ispitanika. U Francuskoj, tj. u Parizu broj onih ispitanika koji posjećuju crkvu je 12% do 13% ispitanika, u Marseju 12%, u Lionu 20,09%, u San Etjenu 28,50% ispitanih stanovnika (Pavićević,1980:319).

Ako govorimo o religijskim vjerovanjima kao indikatorima religioznosti, empirijska evidencija detektuje izvjesne promjene. Podaci svjedoče da nije dramatičan pad religijskih vjerovanja, koliko je to dramatično ako se u obzir uzimaju indikatori koji se odnose na religijsku praksu. Istraživanje iz davne 1947. godine pokazuje da vjernici sve slabije prihvataju dogmatske postavke (hrišćanstva), a koje se odnose na eshatološku ravan (Blagojević, 2008:278).

Možemo reći da je proces sekularizacije bio evidentan u cijelom svijetu. Ovaj proces ili trend je bio neosporiv i nepobitan bar kada su u pitanju indikatori koji se odnose na religijsku praksu, a za koje držimo da su sociološki relevantni indikatori. I ne samo sociološki, nego i teološki, jer ortopraksija se uzima kao vrlo relevantan pokazatelj istinskog vjernika u tradicionalnim religijama.

Od 70-ih godina prošlog vijeka, napredovala je i iskustvena provjera u sociologiji religije. Pojavljuje se sve veći broj indikatora koji u mnogome doprinose relevantnosti, preciznosti i pouzdanosti iskustvene evidencije. Stvorena je zavidna empirijska evidencija, nastala na pouzdanim metodama u empirijskom istraživanju, koja se najčešće odnosila na crkvenost i koja pokazuje uzlazni tok sekularizacije.

III

DESEKULARIZACIJA

U dosadašnjoj teorijskoj analizi pažnju smo posvetili objašnjenju procesa sekularizacije, pri čemu smo istakli prilično konfrontirajući odnos između pristalica, ili bolje reći pobornika paradigme o sekularizaciji i onih koji apodiktično nastoje da ospore njenu pojavu i njeno egzistiranje. Kritičari teze o sekularizaciji napredovali su u teorijskim analizama i raspravama. Često polje sukobljavanja odnosi se prvenstveno na dugoročnost primjene teze o sekularizaciji. Kritičari razmišljaju da, ako je sekularizacija dugoročan proces, to automatski znači da je postojao i onaj vremenski period koji nazivamo pre-sekularno doba ili „doba vjere“ od kojeg je moderno društvo odstupilo, pa se pitaju kada je postojalo to doba vjere (Wilson, 1998:54 - 55)?

Kritičari sekularizacije su mišljenja da, ako je društvo sada sekularizovano, moguće da je u prošlosti više bilo sekularizovano, te da je moderno društvo sada pod jakim uticajem religije. Ovim svojevrsnim evolucionističkim analizama, želi se naglasiti jedna, mišljenja smo, nepobitna činjenica a koja se odnosi na reverzibilan religijski karakter. Ne bi bilo na odmet naglasiti i to da je kod teoretičara sekularističke orijentacije riječ o komparaciji s periodom srednjeg vijeka ili kako se često imenuje „zlatno doba vjere“, pa u odnosu na taj vremenski period, dolazi do erodiranja religije i njenog uticaja.

Savremeno (moderno) društvo možemo reći da je obilježeno procesima desekularizacije, ili kako nam teoretičari kažu „povratkom svetog“- religija se vraća na svjetsku scenu. Druga su pitanja kakva se religija vraća, ako u obzir uzmemo činjenicu da su sve tradicionalne vrijednosti okrenute naglavačke. Pravdu je zamijenila nepravda, ljubav je zamijenjena preljubom, istinu nadomješčuje laž i pohlepa, dakle, sve ono što nije hrišćanski, a čemu nas je Hristos učio i opominjao. Međutim, to njesu teme o kojima bismo mogli u ovom radu raspravljati, kako zbog tematskih razloga, tako i zbog obimnosti (ekonomičnosti) sâmog rada.

O sekularizaciji se u savremenom (modernom ili postmodernom) periodu govori iz jednog posve drugačijeg ugla, sada se preispituje njena valjanost i hauristička plodnost, a

sâma teorija se kreće od sekularizacije društva i povlačenja religije do desekularizacije i povratka religije u društvenu sferu.

Veoma ubjedljiv argument koji je protivan tezi o sekularizaciji odnosi se na primjer iz SAD. U ovoj zemlji, kroz mnogo decenija unazad postojao je stabilan porast broja vjernika, uprkos činjenici da je riječ o prostoru gdje je modernost i tehnika dostigla svoj vrhunac. Činjenica da preko 40% ispitanika prisustvuje crkvenim službama u SAD nedjeljom, jeste nepobitan dokaz koji ide u prilog pristalicama antisekularističke teorije (Wilson, 1998:53 - 54). Čini se da savremena istorija SAD-a nije potvrdila očekivanja da će modernizacija dovesti do sve bržeg širenja sekularizacije društvenih zajednica. Izgleda da se ispostavilo kako sekularizacija društva nije neophodan preduslov za ekonomsku, političku, opšte društvenu modernizaciju i razvoj, kao i da modernizacija i razvoj nauke i tehnologije nemaju direktan uticaj na širenje religioznosti.

U jednom kritičkom osvrtu na savremene domete sociološke nauke, Berger (Berger, 2006:196) ističe kako religija u SAD tokom 70-ih godina XX vijeka, ispoljava javna politička očitovanja koja se ogledaju na primjeru političke kampanje ubijedenog baptiste Džimika Kartera a potom gotovo emfatičko pojavljivanje „moralne većine“ i sličnih grupa. Stoga postaje jasno da američko društvo raspolaže obiljem „preporođenih hrišćana“. Pomenuti pokret „moralne većine“ za koje se pouzdano vezuje mogućnost da je pomogao Ronaldu Reganu da dođe za predsjednika SAD, počeo je odlučno da traži od vlade da vrate molitvu u školama, zabranu pornografije, stavljanje abortusa van zakona i stavljanje pod nadzor svega onoga što su oni smatrali nemoralnim temama u mas-medijima (Koks,1994:132). Čini se da se nastojao uvesti radikalni uticaj religije na društvu pa i politiku u SAD-u. Ali, iako ovi ciljevi nijesu bili realizovani, ipak SAD ostaju izuzetak u odnosu na primjer Zapadnu Evropu, gdje je po pravilu modernizacija vodila ka izraženoj društvenoj sekularizaciji.

S kraja 70-ih i početkom 80-ih godina, preporod religije praćen jakim društveno-političkim uticajem bio je osjetan i prisutan svuda. Teoretičar Koks navodi primjere Latinske Amerike, tačnije Meksiko Sitija, glavnog grada Meksika, koji je bio izrazito svjetovna država. Zakoni koji kontrolišu religiju bili su izuzetno strogi, tako da su bile zabranjene religijske škole, nošenje rimskog okovratnika ili sveštene odjeće, zabranjivane su religijske ceremonije, odlazak na misu, itd. Dolaskom Jovana Pavla II u

Meksiko Siti, u posjetu tom višemilionskom megalopolisu i služenjem javne mise, činilo se da dolazi do svojevrsnog otopljenja u religijskom smislu i do buđenja tradicionalne religioznosti (Isto, 130). Koks primjećuje „ranih osamdesetih počelo je da izgleda da je preporod religije s važnim poslasticama za politički život prisutan svuda. Stari svetovni grad više nije bio ono što je bio do tada. Dokazni materijal je ukazivao na uskrsnuće religije, štaviše tradicionalno i teološki pravoverne religije i to širom sveta. Izgledalo je da postoji period, i to takav koji se nije ograničavao na hram već je izlazio na barikade i koridore moći“ (Isto, 133).

U Zapadnoj Evropi koju Grejs Dejvi (Davie, 2008) definiše kao „izuzetak koji potvrđuje pravilo“, takođe dolazi do izvjesnog oživljavanja svetog. Početkom 80-ih godina, religija i crkva počinju da se javljaju u javnom životu. Katolička i protestantska crkva, dižu svoj glas protiv zagađivanja životne sredine i nuklearnog naoružanja. U Poljskoj, pokret radničkog udruživanja diže svoj glas protiv komunističkog totalitarizma, kličući Blagoslovenoj Djevici. Među mladima u SSSR, primijetan je porast interesovanja za tradicionalno pravoslavlje, a u tadašnjoj Istočnoj Njemačkoj Republici dolazi do buđenja religije u smislu da sve više mladih ljudi slušaju luteranske pastore o nuklearnom razoružanju (Isto, 132).

Kada govorimo o Evropi i povratku religije na tom području, Grejs Dejvi sugerije na izvjestan oprez, pa i kada je riječ o Zapadnoj Evropi. Te mjere predostrožnosti su više terminološke prirode i odnose se na pažljiviju upotrebu pojma sekularizacije. U Zapadnoj Evropi, više je riječ o necrkvenoj religioznosti nego o potpunoj sekularizaciji. Pad u crkvenoj religioznosti, tj. u posjećivanje crkve (naročito kod protestantskog sjevera), ne znači istovremeno da je došlo i do erodiranja religioznosti, jer još nije došlo do abdikacije religijskog vjerovanja, što je ova autorka imenovala kao vjerovanje bez pripadanja¹⁷(Dejvi, 2005:84).

Odnos prema religiji na Bliskom Istoku i u Africi, mogao bi se u najkraćem okarakterisati kao:

- a) islamska država koja sprovodi šerijat;

¹⁷ Ovu odrednicu bismo svakako trebali da prihvatimo s rezervom i ne nikako kao neko pravilo u cijeloj Evropi, upozorava autorka, iz prostog razloga što su primjetni i drugačiji primjeri. Naime, dešavalo se da ljudi u Istočnoj i Srednjoj Evropi odlaze na misu ne zato što su vjernici, već iz revolta, da pokažu nezadovoljstvo sa tadašnjim režimom očit primjer je Poljska (Davie, 2005:24).

b) strogo odvajanje islama od politike.

Dobar primjer koji se odnosi na rizik koji nosi sekularizacija u islamskom svijetu jeste Iran, koji je bio izrazito sekularna država, a koji je 1979. godine, dolaskom ajatolaha Homeinija na vlast, napravio radikalna zaokret srušivši sekularna dostignuća prethodnog režima. S druge strane nalazi se Turska koja je pod uticajem evropskog modela sekularizacije, važila za primarnog čuvara Ataturkovih autoritativnih nastojanja demonopolizacije religije. Osjetna prisutnost islama uobličena fundamentalističkim nabojem¹⁸, izražena je u Avganistanu, Sudanu i Pakistanu. Osjetno su uočljive posledice tih pokreta u zemljama kao što su Alžir i Egipat (Abdulah A. An Na'im, 2008:119 - 139).

Islamski svijet se nalazi u svojevrsnom antagonizmu. Taj antagonizam se ogleda u sledećem: s jedne strane, muslimanski intelektualci, zagovornici evropskog koncepta sekularizacije (odvajanje islama od politike, sprovođenje zakona i zakonske politike), a s druge strane zagovornici fundamentalističkih pokreta, koji su za stvaranje islamske države u kojoj bi se strogo primjenjivao šerijat. Teoretičar Abdulah A. An Na'in je mišljenja da sekularizam u islamskom svijetu ima malo šanse, zato što se ne bavi kulturološkim zakonitostima muslimanske države, te i zbog toga što taj vid sekularizacije poziva muslimansko društvo da napusti svoje kulturološke i vjerske temelje, kako bi prihvatili modele nastale kroz evropsko iskustvo sa hrišćanstvom i prosvetiteljstvom. Ovaj model sekularizacije je neprihvatljiv za islamski svijet i zbog činjenice da dolazi u pratnji zapadnog kolonijalizma i postkolonijalnog hegemonizma (Isto, 137).

Povratak religije nezaobilazan je i u Kini, o čemu nas upoznaje teoretičar Tu Vejming. Iako Kina nije hrišćanska zemlja, dolazi do porasta broja hrišćanskih vjernika (evangelisti i katolici) bez obzira na pol, obrazovanje, starost i sl. Iako se ne raspolaže preciznim podacima, smatra se da je danas u Kini oko sedamdeset miliona hrišćana (s tendencijom rasta). Postavljanjem katedre za religiju na Univerzitetima u Peking i Vuhanu, ne samo što je hrišćanska teologija postala interesantna za istraživanje, nego je došlo i do izvjesnog otopljenja u odnosima režima prema religiji. Što se tiče budizma kao dominantne religije u Kini, takođe je došlo do značajnog pomaka, prvenstveno kroz porast *Sanha* (monaških redova) i svetovnih zajednica. Svi budistički hramovi su

¹⁸ Simptomatično je da tokom XX i početkom XXI vijeka konzervativnije vjerske skupine privlače i prijemčivije su za sve veći broj vjernika.

obnovljeni, „sveta vatra“ širi se čitavom zemljom. Cjelokupan odnos režima prema religiji u Kini, autor Vejning vispreno će opisati: „No, kao što celokupni model simboličke kontrole kojim dominira retorika klasne borbe, diktatura proleterijata, birokratski centralizam i neprekidna revolucija blede, zahtev za smislom na svim nivoima će ustupiti mesto novoj religijskoj svesti koja u sebi nosi ogroman potencijal za kultivisanje zajedničkog verovanja u pluralističko savremeno društvo“ (Vajming, 2008:101 - 118).

U dosadašnjoj analizi, nastojali smo da pokažemo kako je povratak religiji izvjestan u cijelom svijetu, pri čemu se dovodi u pitanje teorija sekularizacije. Neki teoretičari sekularisti sada svoju sekularističku teoriju nastoje da kulturno-geografski ograniče, prvenstveno na Zapadnu Evropu kao izuzetak koji potvrđuje pravilo. Neki od tih teoretičara svakako su Piter Berger i Dejvid Martin. Već smo naglasili da je sekularna teorija ovih autora doživjela radikalan zaokret, od zagovornika antisekularizacije preko pristalica sekularizacije do teoretičara koji se vraćaju prvobitnoj teoriji i priznaju kako je današnji svijet, uz neke izuzetke visoko religiozan¹⁹.

Religiolog Berger ističe da modernizacija, kao ključni činilac koji utiče na eroziju religijskog uticaja, sada je veoma značajan pokretač protiv sekularizacije. Odnos modernost-religija ovaj autor vidi ili u *odbacivanju* ili u *prilagođavanju*. Teorijski je moguće odbaciti modernost od strane religije *vjerskom revolucijom*, ili stvaranje vjerske *supkulture*, koja bi se ogradila od spoljašnjeg uticaja. Možda je najbolji primjer odbacivanja modernizacije prvi vatikanski koncil, koji je prkoseći modernosti, proglasio nerazrešivim i nepogrešivim papu i bezgrešno začće Djevice Marije. No, Drugi vatikanski koncil vođen *aggiornamento* je znatno modifikovao takav stav, koji je čini se ipak vodio ka prilagođavanju (Berger, 2008:12 - 14). Teorija da modernost proizvodi sekularizaciju nije u potpunosti izdržala empirijsku provjeru, o čemu govori slučaj SAD-a, gdje je modernost napredovala, a da pri tom nije proporcionalno vodila ka slabljenju religije²⁰. Osnovna postavka koju izvodimo iz Bergerove teorije jeste da je odnos religija-modernost prilično složen i komplikovan. Pomenuti teoretičari, svoju teoriju o

¹⁹ Berger priznaje da je društveni naučnik u prednosti u odnosu na primjer filozofa i teologa, a koji se odnosi na zanimljivost mogućnosti da autor doživi i kada se njegova teorija ruši, kako i kada se verifikuje.

²⁰ Autorka Dejvi navodi kako se situacija u društvu SAD može okarakterisati kao svojevrsna posebnost gdje je prisutan suživot razigrane religioznosti i razvijene savremenosti (Davie, 2005:45).

sekularizaciji podvrgli su redukciji sopstvenog stava na kulturno-geografska ograničenja. Tako će Berger zaključiti da je sekularizacija „bila kao što i danas jeste tačna za jedan dio sveta, Evropu, nekoliko izdvojenih teritorija i malobrojne, evropski obrazovane intelektualce širom sveta. Ostatak čovečnstva je isto onako duboko religiozan kao i ranije, verovatno čak i više nego što je to bilo početkom veka“ (Berger, 2001:23 - 24). Razloge za svojevrsni promašaj sociologa nalazimo ne samo u ideološkim uvjerenjima, već i u tome što sociolozi ne poznaju dovoljno ostatak svijeta jer žive u sekularizovanim sredinama daleko od vjerovanja i religijske prakse.

Teoretičar Dejvid Martin je takođe jedan od autora koji je regionalizovao odnos prema sekularizaciji. Element opadanja vjerske prakse, kao izvjestan indikator sekularizacije, autor nalazi u ključnim djelovima Zapadne Evrope tokom poslednjeg vijeka. Uz to, ovaj autor navodi i primjere Rusije i Bugarske kao nametnute sekularizacije. No, Martin primjećuje razliku u dinamici sekularizacije u odnosu na Evropu i Sjevernu i Latinsku Ameriku, te islamskom Bliskom istoku i Sjevernoj Africi. Stoga autor zaključuje kako je potrebno suziti paradigmu o sekularizaciji na Evropu (Martin, 1994:123 - 128). Ideja da je oblik, opseg i nivo religioznosti u Evropi drugačiji od ostalih, ne znači, smatra Grejs Dejvi, da je on bolji ili gori on je jednostavno drugačiji (Dejvi, 2007:95).

U sociološkoj literaturi često se provlači činjenica da procesu desekularizacije doprinose i novi religijski pokreti (New Age). Mislimo da su neki od ovih pokreta privukli izvjestan dio populacije, prvenstveno one koja je važila za izrazito sekularizovan dio stanovništva - mladi ljudi koje tradicionalna crkva nije lako mogla privući pod svoje okrilje. Fundamentalizam²¹ kao fenomen savremenog društva takođe se vezuje kao uzročnik desekularizacije. Ovaj fenomen je prisutan u različitim religijama, samim tim i u hrišćanstvu (naročito u SAD-u), judaizmu u Izraelu. Mada, fundamentalizam je osobito srastao s islamom u Iranu, Avganistanu i drugim zemljama. Ovaj fenomen se javlja kao posledica, ili bolje reći kao otpor prozapadnom obliku modernizacije.

Na kraju, proces desekularizacije se različito javlja u različitim oblicima i formama u zavisnosti od geografskog područja. Tako se desekularizacija manifestuje kao povratak

²¹ Fundamentalizam Berger karakteriše kao veoma loš za društvo jer proizvodi nerešive sukobe sa onima koji ne dijele njihova uvjerenja (Berger, 2010).

klasičnoj religioznosti u Istočnoj Evropi, kao (neo)fundamentalizam i komunalni-nacionalizam u Sjevernoj Africi, u Južnoj Aziji i na Bliskom i Srednjem istoku, kao evanđeoski ili kvazireligijski preporod u SAD-u, Latinskoj Americi, Južnoj Koreji, kao kult ličnosti, te kao religijsko-ideološki fundamentalizam u Saudijskoj Arabiji (Vukomanović, 2009).

Empirijska ovjera desekularizacije

Empirijska istraživanja u Evropi od 70-ih godina prošlog vijeka, pokazuju pomalo ambivalentan zaključak uz potrebu pažljivog analiziranja povratka religije u različitim zemljama. Na osnovu empirijske evidencije teoretičar Kerkofs izvodi zaključak koji više upućuje na proces sekularizacije. U decenijama nakon 70-ih godina, primjetan je pad u broju religioznih, opada tradicionalna pobožnost u Evropi, javljaju se novi oblici netradicionalnih vjernika naročito kod mladih, a veliki broj samodeklarisanih vjernika ne moli ili se vrlo malo moli Bogu. Primjetno je da je vjerovanje sve više stvar pojedinca, te da crkvena angažovanost opada naročito kod mladih uz veliku regionalnu razliku, osjetan je nedostatak pa i starost sveštenstva u Zapadnoj i Istočnoj Evropi, mladi sve više podržavaju razvod braka, itd.(Kerkofs, 1994:198 - 203). Ali, bez obzira na to, ne može se ne primijetiti da je proces desekularizacije evidentan u svijetu, a o tome svjedoči empirijska evidencija.

Naime, u Evropi 77% ispitanika konfesionalno se samodeklariralo, dok je taj procenat u Poljskoj veoma visok i iznosi 97% ispitanika. Osjetan je veliki broj ispitanika koji su se pozitivno izjasnili o nekim religijskim obredima kao što su crkveno vjenčanje, krštenje, itd. Kerkofs nas upoznaje s podacima koji govore da je procenat onih koji vjeruju u Boga, u Poljskoj 94,6%, Španiji 80,7%, Belgiji 63,0%, Švedskoj 45,2%. Kada je riječ o religijskom samodeklarisanju, u Poljskoj taj procenat je veoma visok i iznosi čitavih 90,0%, Španiji 63,0%, Belgiji 61,0%, Švedskoj 31,0% (Isto, 199).

Kada je riječ o Zapadnoj Evropi, korisne podatke nam prezentuje Grejs Dejvi u svojim istraživanjima. Analizirajući profil religioznosti u Evropi iz 1990. godine, autorka je evropske zemlje uslovno podijelila na: katoličke (Belgija, Francuska, Irska, Italija, Portugalija, Španija); mješovite zemlje (Velika Britanija, Zapadna Njemačka, Holandija,

Sjeverna Irska); luteranske zemlje (Danska, Finska, Island, Norveška, Švedska). Do rezultata pri istraživanju ona je došla na osnovu indikatora koji se odnose na frekvenciju odlaska u crkvu (jednom nedjeljno, jednom mjesečno, za Božić i Uskrs), jednom godišnje i nikada; raširenost religijskog vjerovanja (vjera u Boga, vjera u dušu nakon smrti, život, raj, đavole, pakao, grijeh, vaskrsenje).

Iz pomenutih istraživanja saznajemo da bar jednom nedjeljno u crkvu odlazi 23% ispitanika u Belgiji, 40% ispitanika u Italiji, 33% u Španiji i Portugaliji, dok je u Irskoj taj postotak znatno viši i iznosi 81% ispitanika. Ovi podaci se odnose na katolička područja. U religijsko mješovitim zemljama u crkvu jednom nedjeljno ide 13% ispitanika u Britaniji, 19% ispitanika u Zapadnoj Njemačkoj, 21% ispitanika u Holandiji, 49% ispitanika u Sjevernoj Irskoj. Kada je riječ o luteranskim zemljama, procenat crkvenosti je znatno nizak u komparaciji sa katoličkim područjima, tako da o posjeti crkvi možemo govoriti samo jednom mjesečno. Procenat ispitanika u Danskoj koji idu u crkvu je svega 11%, u Islandu 9% ispitanika ide mjesečno u crkvu, u Norveškoj i Švedskoj 10% ispitanika (Dejvi, 2006; 2008:86). Veoma je upečatljiva razlika u religioznosti, bar kada je riječ o indikatoru odlaska u crkvu kod katoličkog u odnosu na protestantska područja, iako je na katoličkom području (kao na primjer u Francuskoj gdje je taj procenat 10%) primjetna oscilacija, dok je taj procenat na protestantskom području ujednačen i prilično nizak.

Kada je riječ o indikatorima koji se odnose na vjeru u Boga, prema istom istraživanju, takođe je religioznost više izražena na dominantnim katoličkim područjima. Na evropskom uzorku skor onih koji vjeruju u Boga iznosi 70%, u dušu nakon smrti vjeruje 61% ispitanika, život nakon smrti 43% ispitanika, a u raj vjeruje 41% ispitanika. U pakao vjeruje 23% ispitanika, a u vaskrsenje 33%. Zbog ekonomičnosti prostora, ovdje nijesmo u prilici da analiziramo sve indikatore, već ćemo se zadržati na indikatorima koji se odnose na vjeru u Boga.

Na dominantnim katoličkim područjima, takođe je izrazito viši procenat kada je riječ o indikatoru vjere u Boga, u odnosu na luteranske zemlje. U Belgiji je 63% ispitanika koji vjeruju u Boga, u Francuskoj 57%, Italiji 83%, Portugaliji 80%, a u Španiji 81%, dok je i kod ovog indikatora najveći skor zabilježen u Irskoj 96%. U mješovitim područjima, u Boga najviše vjeruju ispitanici u Sjevernoj Irskoj 95%, u Britaniji 71%,

Zapadnoj Njemačkoj 63%, Holandiji 61%. Nešto veći procenat onih koji vjeruju u Boga u odnosu na posjetu crkvi zabilježen je u luteranskim zemljama. Tako u Danskoj, u Boga vjeruje 64% posto ispitanika, Finskoj 76%, na Islandu 85% ispitanika, a u Norveškoj i Švedskoj 65%, odnosno 15% ispitanika (Dejvi, 2008:88;2005:25 - 26). Ovi podaci s pravom potvrđuju zaključak Grejs Dejvi da je u Evropi prisutno vjerovanje bez pripadanja.

Podaci svjetskog istraživanja vrijednosti nas upoznaju s podacima koji su slični prethodnom istraživanju, pa ćemo i ove podatke podijeliti na katolička, mješovita i luteranska područja, a indikatori će se odnositi na religijsku samoidentifikaciju (religiozan, nereligiozan, ateista). Slijedi pregled podataka.

Tabela br. 1.

Samoocjena religioznosti u Evropi

Katoličke zemlje	Religiozan u %	Nereligiozan u %	Ateista u %
Belgija	67,4	25,4	7,2
Francuska	46,4	32,5	14,9
Irska	73,7	24,6	1,7
Italija	85,8	11,6	2,6
Portugalija	88,0	8,9	3,0
Španija	63,8	29,4	4,8
Mješovite zemlje			
Velika Britanija	41,6	53,4	5,0
Holandija	61,7	32,0	6,3
Sjeverna Irska	62,3	34,7	3,0
Zapadna Njemačka	62,1	33,4	4,5
Luteranske zemlje			
Danska	76,5	18,1	5,4
Finska	66,7	39,5	2,9
Island	73,9	22,6	3,5
Norveška	46,9	49,2	3,2
Švedska	38,9	54,4	6,7

Izvori: World Values Survey (1999 - 2000) www.worldvaluessurvey.org

Kada je riječ o indikatorima koji se odnose na vjeru u Boga, takođe je prednost na strani katoličko dominantnih zemalja. U Belgiji, u Boga vjeruje 71,0% ispitanika, Francuskoj 61,5%, Irskoj 95,7%, Italiji 93,5%, Portugaliji 96,3%, Španiji 82,9%. U mješovitim zemljama, u V. Britaniji u Boga vjeruje 76,9% ispitanika, Holandiji 59,5%, Sjevernoj Irskoj 43,2%, a u Zapadnoj Njemačkoj 76,9% ispitanika. U luteranskim zemljama situacija je sledeća: Danska 68,9%, Finska 82,5%, Island 84,4%, Norveška 63,8%, Švedska 53,4% (Isto, 1999 - 2001).

Ako ove podatke uporeimo s podacima koji se odnose na empirijsku ovjeru sekularizacije (str.79-81), možemo vidjeti da indikatori koji se odnose na posjetu crkvi ni

u ovom istraživanju nijesu posebni pokazatelji desekularizacije, ali svakako jesu u većem procentu nego što je to bio slučaj u periodu sekularizacije. Kao i u prethodnoj tabeli, i u tabeli koja slijedi napravljena je podjela na katoličke, mješovite i luteranske zemlje. Varijable su podijeljene na: više od jednom nedjeljno, jednom nedjeljno, jednom mjesečno i za vjerske praznike. U pomenutom istraživanju detektovane su i varijable jednom godišnje, ne često i nikada, no, ovom prilikom prenosimo samo dio podataka.

Tabela br. 2.

Odlazak u crkvu (u %)

Katoličke zemlje	više od 1 nedjeljno	1 nedjeljno	1 mjesečno	za praznike
Belgija	3,6	13,9	9,8	6,6
Francuska	1,8	5,8	4,3	5,6
Irska	13,3	45,5	10,8	10,6
Italija	10,2	30,3	13,2	15,8
Portugalija	7,7	28,7	14,8	7,5
Španija	7,2	17,8	11,1	14,3
Mješovite zemlje				
Velika Britanija	5,8	8,6	4,5	7,7
Holandija	4,3	9,6	11,2	7,5
Sjeverna Irska	12,7	35,9	14,8	2,9
Zapadna Njemačka	2,7	12,9	18,6	17,2
Luteranske zemlje				
Danska	0,7	2,0	9,2	16,0
Finska	2,2	3,2	8,6	20,8
Island	0,9	2,3	8,8	21,7
Norveška	2,0	3,0	7,5	18,4
Švedska	0,5	3,3	5,6	10,6

Izvori: World Values Survey (1999 - 2000) www.worldvaluessurvey.org

Na osnovu ove tebele možemo biti potpuniji kada je u pitanju pravilo vjerovanje bez pripadanja. I ovaj indikator religioznosti više pokazuje povratak religiji u katoličko dominantnim područjima.

Na svjetskom nivou je slična situacija. Istarživanje iz 1991. godine pokazuje da je najviše ispitanika koji vjeruju u Boga u SAD i Irskoj, gdje u Boga vjeruje 9. od 10. ispitanika, u Italiji i Austriji 8. od 10. ispitanika, u Izraelu, Velikoj Britaniji i Novom Zelandu više od 2/3 ispitanika. Crkvene obrede redovno pohađaju (2 - 3 puta mjesečno) u Irskoj, Poljskoj a polovično u SAD-u i Italiji. Svakodnevna molitva je najviše zastupljena u Irskoj 57% ispitanika, u Americi 44% a u Mađarskoj 27% ispitanika (Blagojević, 2005:113).

Dosadašnja analiza empirijskih istraživanja nedvosmisleno svjedoči da je proces desekularizacije ipak prisutan u cijelom svijetu. Istina, u Zapadnoj Evropi izraženije pokazuje prisutnost vjerovanja bez pripadanja, gdje je očito akcentovan individualni oblik religioznosti, pa se stiče utisak da je desekularizacija slabijeg inteziteta. No, Jukić (1997) je mišljenja da nije presudno da li je riječ o povratku svetog, koliko je važno shvatiti činjenicu da je religija prisutna, ali samo mijenja svoj oblik.

Da je desekularizacija uzela maha svjedoče i podaci iz zemalja koje su se oslobodile socijalističkog (samo)upravljanja, kakve su zemlje bivše Jugoslavije, a o kojima ćemo se nešto detaljnije baviti u sledećem poglavlju. Takođe, i u zemljama koje su nastale raspadom SSSR, veoma je evidentna pojava desekularizacije. Ovdje je povratak religije jasniji, tim više što je u ovim zemljama religijski život bio skoro potpuno zamro, bilo da je riječ o ortodoksiji ili ortopraksiji, tako da su novonastale religijske promjene bile evidentnije.

IV

SEKULARIZACIJA U SFRJ²² I DESEKULARIZACIJA U BIVŠIM JUGOSLOVENSKIM REPUBLIKAMA S POSEBNIM OSVRTOM NA CRNU GORU

Naučno objašnjenje religijskih prilika u Crnoj Gori sigurno zahtijeva temeljniju i dublju analizu nego što smo mi u mogućnosti da ovim radom učinimo i prezentujemo. Ali, svakako nije na odmet obratiti pažnju na društveno-religijske prilike u Crnoj Gori, onoliko koliko nam prostor i vrijeme dozvoljavaju.

U svrhu potpunije analize pažnju ćemo obratiti na istorijska dešavanja u Crnoj Gori koja se odnose na religiju i religioznost. Istorijski osvrt je interesantan ne samo da bismo se prisjetili ondašnjih religijskih prilika, već i da bismo bolje razumjeli, po našem mišljenju, jedan od razloga ili mogućih uzročnika naglašene ateističke orijentacije kod crnogorskog stanovništva, hronološkom razvoju religioznosti i sekularizacije.

Istorijski je poznata činjenica da je u Crnoj Gori od 1516. godine (prva četvrtina XVI vijeka), duhovnu i svjetovnu vlast vršio cetinjski mitropolit. Takav oblik vladavine u literaturi je imenovan kao *teokratija*. Naime, Đurađ Crnojević je svoju vlast prenio na cetinjskog mitropolita, čime je i svjetovna vlast prepuštena mitromolitu. Cetinjska mitropolija je u tom periodu bila pod jurisdikcijom Pečke patrijaršije, tako da je pečki patrijarh (jednom u sedam godina) dolazio u kanonsku posjetu ovoj eparhiji²³.

Krajem XVII vijeka na čelu duhovne i svjetovne vlasti dolazi Danilo Petrović-Njegoš kojeg je hirotonisao Arsenije III. Sve do Petra II Petrovića-Njegoša, crnogorski mitropoliti su bili hirotonisani od strane pečkog patrijarha.

Period vladavine vladika u Crnoj Gori počinje s vladikom Vavilom i traje sve do smrti Petra II. Taj period se naziva „crnogorskom teokratijom“. Pavle Rovinjski je crnogorsku teokratiju podijelio na dva dijela: a) vrijeme vladavine vladika iz raznih plemena; b) vrijeme vladavine vladika iz dinastije Petrović-Njegoš. Već smo naglasili, prvi iz te dinastije je bio vladika Danilo (1697 - 1735), zatim, vladika Sava Petrović

²² Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija

²³ O tadašnjim prilikama u Crnoj Gori vidjeti: Vuk Karadžić, *O Crnoj Gori-razni spisi*, 1972.

(1735 - 1781), vladika Vasilije Petrović-Njegoš (koji je vladao sa vladikom Savom (1750 -1766), Petar I Petrović-Njegoš (1784 - 1830) i Petar II Petrović-Njegoš (1830 -1851).

Teokratija u Crnoj Gori nije bila slična onoj antičkoj teokratiji, u smislu po kojoj je svjetovna vlast data od Boga. Crnogorska teokratija (kako smo je ovom prilikom imenovali zbog svoje specifičnosti) bila je svojevrsni *sui generis*. Prema zapisima Dušana Lekića, teokratija u Crnoj Gori je „jedna federativna republička organizacija čije je prvo političko tijelo-ZBOR, pod predsjedništvom vladike, odlučuje o svim važnijim narodnim poslovima“ (Aleksić, 2006:18 - 19). I Laza Kostić smatra da režim vladika u Crnoj Gori nije poprimio one obrise koji se pod teokratijom podrazumijevaju, tako da je bilo teško naći neku analogiju crnogorske teokratije s onim što se ustvari pod tim pojmom podrazumijeva. Otuda, Pavle Rovinjski zaključuje kako su vladike u Crnoj Gori „upravljale narodom ne fizičkom silom, nego čisto moralnim uticajem i ne sâmom silom nego ubjeđivanjem i molitvom“ (Isto, 18 - 19).

U tom periodu ukinuta je Pečka patrijaršija 1766. godine, čime je Srpska pravoslavna crkva podvrgnuta Vaseljenskoj patrijaršiji, a pravoslavna crkva u Crnoj Gori postavila je sebi zadatak da se do ponovne obnove patrijaršije oslobađa turskog okupatora, kao i da pothranjuje i održava duhovnu vezu s patrijaršijom (Stojanović, 2006).

Za vrijeme vladavine Petra II (koji je hirotonisan u Rusiji 1833. godine), crkva je bila u vrlo nezavidnom položaju, zato što je bila pod teretom turskih osvajanja. Liturgija se služila nekoliko puta godišnje, a najčešće samo za Božić i Vaskrs. Ljudi su se pričešćivali jednom do dva puta tokom života i to najčešće bez prethodnog ispovijedanja. Niko se nije vjenčavao i krštavao na kanonski propisan način, već po individualnim sklonostima, umjećima i znanju sveštenika. Sâmi sveštenici su jedva znali da čitaju i pišu, dok je ostatak stanovništva rijetko bio pismen. Ovo bi u najkraćem bile skice religijskih prilika u Crnoj Gori. Imajući u vidu navedenu religijsku situaciju, nije ni čudo što je Vuk Karadžić zabilježio kako „Crnogorci nijesu tako pobožni kao ostali Srbi“, te kako u „Crnoj Gori ređi su oni ljudi koji se bar jednom u godini pričešćuju, nego oni koji to nikako ne čine“ (Vuk Karadžić,1975:119).

Smrcu Petra II gasi se vladičanska loza Petrović-Njegoš. Narodna skupština 1852. godine, proglasila je Crnu Goru knjaževinom, a Danila Petrovića za knjaza, čime je Crna

Gora na neki način postala sekularna država jer je duhovna vlast odvojena od svjetovne, a crkva od države. Knjaz Danilo je unio niz reformi u religijski život Crnogoraca, nastojeći da reguliše neka crkveno-obredna pitanja. S tim u veti knjaz je donio odluku o obaveznom postu, koju je prethodna vlada (Petra II) bila zanemarila²⁴. U sprovođenju crkvene discipline i uvođenju reda u vjerski život, knjaz izdaje naredbu da sveštenici svake nedjelje i praznikom služe liturgiju u svojim parohijama. Knjaz Danilo se postarao i za poboljšanje materijalnog položaja sveštenika, pa je 1854. godine izdao naredbe koje se odnose na davanje nagrada za sveštenečke usluge. S tim u vezi svaka kuća je bila obavezna da preda svešteniku po trideset litara žita godišnje što se zvalo BIR²⁵.

Prvi vladika od odvajanja crkve i države u Crnoj Gori, bio je Nikanor Ivanović. Njega je na vladličanskom prijestolu naslijedio Ilarion Roganović koji je nastavio religijsku reformu u Crnoj Gori. Za vrijeme ovog vladike osnovana je Bogoslovija na Cetinju 1869. godine, čime su stvoreni neophodni uslovi ka unapređenju crkvene organizacije kao i širenju prosvete u Crnoj Gori. Mitropolit Ilarion uveo je obavezu da se vode registri rođenih i umrlih 1866. godine, a doprinosi ovih registara ogledaju se u tome što oni predstavljaju korak naprijed u vođenju demografske statistike i kontrole, koja je bila jako potrebna ondašnjem crnogorskom društvu. Reforma je obuhvatila i sveštenstvo tako da je vladika 1864. godine donio naredbu da svi sveštenici moraju da puste bradu, ukoliko žele da ostanu u istom zvanju (Aleksić, 2006:34 - 37).

Nakon ujedinjenja 1918. godine, svi episkopi Pečke patrijaršije (koja je pod teretom turske okupacije bila pripojena carigradskoj) otpočeli su rad na obnavljanju i uspostavljanju redovnog stanja u Srpskoj pravoslavnoj crkvi (SPC), pa je 1920. godine SPC izdignuta na nivo patrijaršije voljom svih episkopa srpskog episkopata, među kojima su bili i crnogorski mitropolit Mitrofan Ban i mitropolit pečki Gavriilo Dožić. Od 1920. godine crnogorska mitropolija dijeli sudbinu s ostalim episkopatima Pečke patrijaršije. Zorica Kuburić u knjizi *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca* naglašava da je, posle beogradskog proglašenja 'duhovnog, moralnog i administrativnog jedinstva' svih srpskih

²⁴ Ko se omrsi u posne dane ukoliko nije bolestan ili jako siromašan, kažnjava se sa 12 cekina globe, te da ga pop za 3 godine ne smije pričestiti.

²⁵ Za pojedine sveštenečke usluge plaćalo se posebno: za crkveni pogreb domaćina ili domaćice plaćalo se 2, a za smrt djeteta 1 talir. Za prekadu krsnog imena dvije „proskure“, a za krštenje djeteta objed. Mitropolitu je bila određena plata.

paravoslavnih crkvenih oblasti u novoj državi, u Sremskim Karlovcima, na svečan način uspostavljena je Srpska patrijaršija (Kuburić, 2010:39).

Iako je u Crnoj Gori odvojena crkva od države, knjaz Danilo, pa i knjaz i kralj (1910) Nikola Petrović, imali su ogroman uticaj na crkvu i crkvena pitanja. Za vrijeme pomenutih vladika, crkvena reforma je sprovedena u velikoj mjeri, pa je pravoslavna crkva bila državna religija, postojala je vjeronauka u školama, a sveštenike je plaćala država kao i druge službenike.

Između dva svjetska rata mijenja se položaj SPC ne samo u Crnoj Gori, nego i u cjelokupnoj Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca. Sada SPC nije više privilegovana religija, već ravnopravnost dijeli s drugim religijama (Rimokatoličkom crkvom i islamskom vjerskom zajednicom). No, i pored toga obnovom Pečke patrijaršije, patrijarh je imao mjesto u kraljevskom vijeću, a nekoliko pravoslavnih sveštenika imalo je mandat u narodnoj skupštini (Vukomanović, 2001:102). Rimokatolička crkva i islamska vjerska zajednica se takođe ističu po svojoj dominantnosti, organizaciji, obrazovanosti, materijalnoj obezbijedenosti, itd. ali, do Drugog svjetskog rata SPC je imala dosta privilegovan društveni položaj. Njena osnovna funkcija vezivala se za očuvanje etničkog i kulturnog identiteta, jer je crkva ukorijenjena u nacionalni *ethos* Srba, pri čemu se etnički identitet vezivao za nacionalni.

Društvena marginalizacija, progon, demonopolizacija religije i crkve počinje tokom Drugog svjetskog rata i u socijalističkoj Jugoslaviji. Sve negativne promjene koje su zadesile religiju na ovim prostorima bile su usmjerene i na SPC u socijalističkoj Jugoslaviji, prvenstveno mislimo na ekonomsko slabljenje i demonopolizaciju crkve na društvo. Na sve to je posebno bila osjetljiva SPC (više nego Rimokatolička crkva) jer se SPC javlja kao tradicionalni stožer srpskog nacionalnog identiteta i subjektiviteta. Otuda, pravoslavlje se javlja ne samo kao glavni faktor koji stvara kulturu u pravoslavnim društvima, već i kao glavni moralni oslonac, a u krajnjem slučaju pravoslavlje se pojavljuje i kao glavni faktor koji stvara državu (Astahova, 2010:157).

Slabljenje i marginalizacija religije i crkve, podstaknute sistemski dirigovanim i nametnutim ateizmom, vođene ateističkim obrazovanjem i vaspitanjem, više su nego kod drugih konfesija vodile ka procesu odvajanja ljudi od pravoslavlja. U ovdje već citiranoj studiji, Mirko Blagojević s pravom zaključuje da „ demonopolizovanost uticaja na pad

kredibiliteta pravoslavlja i uticaja SPC na stanovništvo svog nacionalnog pripadajućeg religijskog područja, može se sagledati ako se u obzir uzme njena tradicionalna društvena uloga i značaj u definisanju nacionalnog subjektiviteta srpskog naroda, kao i njena involviranost u državni aparat sa kojim je tradicionalno u simboličkom odnosu, tako da za razliku od RKC, nije izgrađivala svoj politički identitet osamostaljeno i izdvojeno od državnog identiteta“ (Blagojević, 2005:161).

Crna Gora je takođe pravoslavno dominantno područje, tako da je odnos pravoslavne crkve prema stanovništvu bio donekle sličan kao i u Srbiji. Ali, ipak je pravoslavlje u definisanju crnogorskog subjektiviteta i identiteta imalo nešto manji značaj i uticaj. O tome svjedoči vrlo niska religioznost, za koju možemo reći da je više bila tradicionalna nego obredna. Čini se da su Crnogorci pripadali pravoslavlju više po duhu tradicije nego kao istinski vjernici koji redovno odlaze u crkvu, na liturgiju, pridržavaju se posta i sl. To bismo mogli objasniti i činjenicom da je na prostoru Crne Gore dugo bila na snazi tzv. *submisivna autoritarnost*, po kojoj je svjetovni vladar bio i „gospodar“, tako da se teško oteti utisku da su Crnogorci prije poštovali boga na zemlji nego na nebu.

Tokom Drugog svjetskog rata, a naročito posle njegovog završetka, SPC izlazi kadrovski i materijalno oslabljena, demonopolizovana i obespravljena. Dodatno joj zagorčava život (na cjelokupnom području Jugoslavije, uključujući i Crnu Goru) i to što joj se na teret stavlja da je tokom rata direktno ili indirektno podržavala četnički pokret Draže Mihailovića, kao i činjenica da je podržavala monarhistički oblik državnog uređenja. S tim u vezi SPC je zapala u nemilost socijalističkog režima. Ako se tome doda i marksističko-lenjinistička ideologija, po kojoj se religija doživljava kao oblik čovjekovog otuđenja, otuda je sasvim izvjesno naslutiti na kakve su sve progone naišle sve religije, pa i SPC za vrijeme komunizma. Komunistička ideologija u Crnoj Gori je propagirala sistemsku ateizaciju, čime su prажnjene crkve i manastiri, što je direktno vodilo ka osiromašenju crkve koja je živjela od priloga vjernog naroda.

Sistemska sekularizacija i dirigovana ateizacija u Crnoj Gori od strane komunista nastaje u patrijahalnom crnogorskom društvu u kojem su se poštovali tradicionalni običaji. Umjesto tradicionalne religije, nastupa svjetovna religija koja, kako kaže Ratko R. Božović, „zagarantovanom ideološkom sviješću ispunjava sveukupnu ljudsku egzistenciju“ (Božović, 2009:139). U svim tim društvima, smatra autor, javljaju se i

istureni pojedinci, intelektualci zaduženi za ideološko oblikovanje i društveno prilagođavanje vladajućem političkom modelu.

Agrarnom reformom koja nije zaobišla ni Crnu Goru došlo je do konfiskacije imovine, čime je crkva izgubila hiljade hektara zemlje, što je bio još jedan atak na ionako osiromašenu crkvu. Laicizacijom prosvete, ukidanjem vjeronauke u školama, dolazi do totalnog odvajanja religije od škole. Sistemska administracija često je ometala i zakonima opstruisala djelovanje crkve, čime je bilo zabranjeno obredno religijsko praktikovanje i slavljenje i obilježavanje vjerskih praznika. Sve su se više religijski praznici slavili latentno, skriveni u okvirima najuže i najintimnije porodične atmosfere. Ako bi se neko i odvažio da slavi neki vjerski praznik, opet se to činilo u skraćenom obliku, bez sveštenika, osvećivanja slavskog kolača i sl. Uz sve to crkva je bila dodatno ponižavana, time što se u crkvama zatvarala stoka, čime se vjerovatno željela prenijeti svojevrsna simbolička poruka stanovništvu.

Posebna je priča stradanje sveštenstva, u čemu opet prednjači SPC u odnosu na druge konfesije. Na početku rata nije bilo većih stradanja. Masovna stradanja i ubistva sveštenstva u Crnoj Gori počinju krajem 1941. godine, i traju sve do 70-ih godina XX vijeka. Stradanje sveštenstva u ratu i poratnoj Jugoslaviji gotovo da je ekvivalentno progonu i stradanju hrišćana u prvom vijeku nove ere. Nijesu stradali samo sveštenici nego i ugledni domaćini, intelektualci, dakle, svi oni koji nijesu htjeli da se priklone komunističkoj ideologiji. Mitropolit crnogorsko primorski Arsenije Bradvarević je 1954. godine, navodno „zbog zavjere“ u cilju rušenja narodnog režima u Crnoj Gori i antidržavne djelatnosti uhapšen i osuđen²⁶. Vladika je mučen i protjeran iz Crne Gore, gdje umire u izgnanstvu 1963. godine. Neizostavna je i sudbina vladike Joanikija Lipovca koji je stradao od komunističkog režima 1945. godine.

²⁶ Zakon po kojem je suđeno sveštenicima odnosi se na član 133 KZSFRJ koji glasi: „Ko natpisom, letkom, crtežom, govorom ili na drugi način poziva ili podstiče na obaranje vlasti radničke klase i radnih ljudi, na protivustavnu promenu socijalističkog samoupravnog društvenog uređenja, na razbijanju bratstva i jedinstva i ravnopravnosti naroda i narodnosti, na svrgavanju organa društvenog samoupravljanja i vlasti, ili njihovih izvršnih organa na otpor prema odlukama nadležnih organa vlasti i samoupravljanja koje su od značaja za zaštitu i razvoj socijalističkih samoupravnih odnosa bezbjednosti ili odbrane zemlje, ili zlonamerno ili neistinito prikazuje društveno-političke prilike u zemlji, ko u nameri rasturanja izrađuje ili umnožava neprijateljski propagandni materijal ili ko ovaj materijal drži iako zna da je namenjen rasturanju, kazniće se zatvorom...itd. (protojerej-stavrofor Savo B. Jović, 2007).

Iako je u vrhu vlasti u SFRJ postojao izvjestan antagonizam oko zauzimanja političkog stava po pitanju religije, prevladalo je mišljenje da bi se progonom sveštenstva otuđio izvjestan dio vjerničkog stovništva. Stoga se sistemska politika prema religiji odnosila u skladu s ideologijom i partijskim interesima po kojoj je religija izdiferencirana iz politike. Pravno rešenje je nađeno u tekovinama građanskih revolucija, u odvajanju crkve i države (sekularizacija) i u slobodi vjerskog izražavanja. Ispoljavanje vjerske slobode je faktički bilo samo na papiru, pa se svaki javni vjerski obred tretirao kao direktan atak na sistem i poredak SFRJ.

Odnos pravoslavne crkve i države Blagojević ne posmatra samo kroz antagonizam dva suprotstavljena sistema već i u domenu politike i nekih njenih ciljeva. SPC ne samo da je bila vjerska već i nacionalna institucija, tako da autor nalazi određene motive zbog kojih se režim neprijateljski motivisao prema SPC. Prvi motiv se odnosi na negativna historijska sjećanja. Socijalistički režim je vjerovao da će neutralizacijom religije splasnuti međukonfesionalno i međunacionalno neprijateljstvo sjedinjeno u SFRJ. Drugi motiv se odnosi na marksističko-lenjinističku ideologiju po kojoj se religija doživljava kao dio čovjekovog otuđenja. Komunističko društvo je društvo bez eksploatatora i eksploatisanih, oslobođeno bilo kakvih predrasuda, pa i religijskih. Treći motiv se odnosi na želju komunističke vlasti da uspostavi apsolutnu moć kontrole nad cjelokupnim društvom (Blagojević, 2005:163 -165).

Uzroke visoke sekularizacije na pravoslavno homogenim područjima treba tražiti i u unutrašnjim slabostima SPC, a koje se najčešće odnose na lojalnost prema režimu, unutar crkvenom raskolu, itd. Zavisnost SPC od nacionalnog bića datira još od vizantijskog doba što je, mišljenja je Vukomanović, jedna od njenih glavih slabosti, te stoga i jedan od glavnih faktora gdje treba tražiti uzroke sekularizacije. Uz to autor nalazi još tri razloga koja uslovljavaju sekularizaciju, a koja su prvenstveno vezana za SPC:

- a) istrajnost srpskog paganskog naslada;
- b) prožimanje vjerskog, konfesionalnog, nacionalnog činioca;
- c) konzervativizam SPC, nedostatak sluha za proces modernizacije, kao i spremnost za transformaciju, prilagođavanje duha nove postindustrijske civilizacije (Vukomanović, 2001:103).

Društveni uzroci sekularizacije odnose se na sistemsko i nasilno odvajanje stanovništva od religije i crkve, dakle, sekularizacija izazvana ideološkim promjenama kao i masovno opismenjavanje stanovništva. Ovdje je riječ o tome da posle rata veliki dio stanovništva migrira iz sela u grad, što je dovelo do smanjivanja broja seoskog stanovništva, a koje je inače prema empirijskoj evidenciji uvijek bilo više religioznije.

Ako hronološki pratimo podatke iz tog perioda, odnos režima prema religiji nije bio uvijek isti, jer je primjetna razlika s kraja Drugog svjetskog rata i tokom pedesetih godina, kada sistem nije imao sluha za religiju, i tokom sedamdesetih godina kada je došlo do izvjesnog otopljenja, što se očitovalo u opuštanju represivnog pritiska na religiju i crkvu. U tom periodu i crkva je ispoljavala vidljivu lojalnost prema socijalističkoj državi što je donekle dovelo do harmonizacije odnosa. Postajala je svojevrsna razlika među socijalističkim režimima u različitim socijalističkim državama. Tako možemo reći da je socijalistički režim u SFRJ, Čehoslovačkoj i Poljskoj bio mekši i manje represivan u poređenju s režimom u Albaniji ili SSSR-u (Vukomanović, 1997:297).

Iako ne pretjerano, obimna empirijska evidencija svjedoči o stepenu sekularizacije (nametnute ili dirigovane ateizacije) na području SFRJ. Prema popisu stanovništva iz 1953. godine na cijeloj teritoriji Jugoslavije,²⁷ oko 12% ispitanika nije željelo da se konfesionalno samoidentifikuje, dok se konfesionalno samoidentifikovalo 88% ispitanika. Već su tada bile osjetne razlike i oscilacije među republikama, što će kasnije postati pravilo, ako je suditi po empirijskoj evidenciji koja je uslijedila, a koja se odnosi na mjerenje religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Prema pomenutom popisu stanovništva u Crnoj Gori konfesionalno se nije izjasnilo 32% stanovništva, što je najveći procenat, kao i u Beogradu, gdje se konfesionalno nije izjasnilo 29,5% stanovništva. Najviše se konfesionalno identifikovalo stanovništvo Kosova i Slovenije.

Veoma značajan doprinos empirijskoj evidenciji religioznosti u socijalističkoj Jugoslaviji dao je Dragomir Pantić (Pantić, 1988, 1993). Prema ovim istraživanjima jasno se vidi kretanje stanovništva ka ateizmu tokom 60-ih godina XX vijeka. Na pitanje o konfesionalnoj samoidentifikaciji, prema istraživanjima iz 1964. godine, 70% ispitanika se pozitivno identifikovalo, što je još uvijek vrlo visok procenat, dok je 30% onih koji se nijesu željeli konfesionalno deklarirati. Već 1968. godine, sekularistička (ateistička)

²⁷ Inače, to je bio poslednji popis koji je sadržio pitanje o konfesionalnoj pripadnosti.

orijentisanost intenzivno uzima maha, tako da se na pitanje o vjeri u Boga pozitivno izjasnilo 51% ispitanika, dok se 39% ispitanika izjasnilo kao vjernici (Bačević, prema Blagojević, 2005). Interesantno je primijetiti iz empirijske građe činjenicu da je najmanja religioznost bila prisutna na pravoslavno dominantnim područjima, kao što su Srbija i Crna Gora. Prema istraživanjima iz 1974. godine (Pantić, 1974), upoznajemo se sa vrlo niskim stepenom religioznosti među mladima. Tako je religioznost mladih iznosila svega 11%, dok je religioznost beogradskih maturanata iznosila 9%. Empirijska evidencija svjedoči o niskom stepenu religioznosti, sve do sredine 80-ih godina, naročito na pravoslavno homogenoj sredini Srbije i Crne Gore u komparaciji sa rimokatoličkom i islamski dominantnom sredinom. Nivo religioznosti kod pravoslavnog stanovništva bio je toliko nizak, da se među naučnim krugovima govorilo kako je riječ o religijski neatraktivnom području u kojem vlada religijsko mrtvilo (Đorđević, 1990:72 - 73).

Kada je riječ o području SFRJ u kojem je dominantno rimokatoličko stanovništvo, najveći stepen religioznosti bilježi se u Sloveniji, gdje je inače i najviše praćen stepen religioznosti. Tako Zdenko Rotar, krajem 70-ih godina, nagovještava usporeno kretanje procesa sekularizacije, koji je inače bio veoma izražen od 1968. do 1978. godine. Autor zapaža da od 1978. godine (ili od 1980. kao godine Titove smrti), intenzitet sekularizacije počinje da stagnira, tako da se pomenuta godina uzima kao svojevrsna prekretnica od sekularizacije ka revitalizaciji religije (Rotar, 1984:49). U prilog izrečenoj hipotezi, autor kasnije ističe da je od sredine 80-ih godina na katoličko dominantnom području Slovenije, procenat vjernika u odnosu na 1978. godinu povećao se sa 45,3% na 50,9%, tako da se smanjuje procenat ateista sa 42,7% na 38%. U tom smislu, Rotar nam prezentuje komparaciju podataka o stanju religioznosti u Sloveniji od 1968. do 1984. godine.

Tabela br. 3.

Religijska samoidentifikacija (u %)

	1968	1975/76	1978	1980	1981/82	1983	1984
Vjernik	67,8	51,9	45,3	48,1	50,5	47,7	50,9
Nije vjernik	29,5	36,6	42,7	41,6	39,1	38,1	38,0
Neopredijeljen	2,6	11,5	12,0	8,3	8,1	11,4	9,8

Izvori: Rotar, 1986.

Slabljenje sekularizacije i povratak religije u Sloveniji nastavlja se do 1992. godine, koju prati oživljavanje nacionalizma u toj republici, ekonomsku krizu, i separacije republike iz SFRJ (Toš, 1999:166 - 167).

Proces sekularizacije i erodiranje religije i religijskog uticaja na društveni život u Hrvatskoj, također je bio evidentan, iako znatno manje u poređenju sa pravoslavno homogenom sredinom. Konfesionalna samoidentifikacija, iako nedovoljno relevantan indikator religioznosti, tokom 60-ih i početkom 70-ih godina bila je izuzetno visoka. U Zagrebu, primjera radi, 1972. godine, 86% ispitanika se samodeklariralo sa katoličanstvom, dok se 8% izjasnilo kao pripadnici druge konfesije (Zrinščak, 2001). U socijalističkoj Hrvatskoj svakako je evidentno povlačenje religijskog, dok se izvjestan pomak ka desekularizaciji i revitalizaciji religije bilježi tek od sredine 80-ih godina, o čemu svjedoči komparativni prikaz Marinović-Jerolimov iz 1993. godine, koji pregledno predočavamo u sledećoj tabeli.

Tabela br. 4.

Religijska samoidentifikacija u Hrvatskoj (u %)				
	1972	1982	1987	1989
Religiozni	43	39	38	46
Nesigurni	12	10	6	9
Indiferentni	10	8	15	9
Nereligiozni	35	43	40	36

Izvori: Marinović-Jerolimov, 1993.

Vidimo da se broj vjernika u Hrvatskoj smanjuje tokom 80-ih godina, da bi na kraju 80-ih došlo do osjetnog porasta religioznosti, a broj nesigurnih i indiferentnih ispitanika je stabilan, bez nekih statistički značajnih kolebanja.

Interesantno je osvrnuti se na istraživanje sprovedeno u Vojvodini, u periodu od 1974. do 1984. godine na multikonfesionalnom i multinacionalnom prostoru. Skor religioznosti na tom području iznosi 59%. Interesantne su razlike u (ne)religioznosti među različitim nacijama i konfesijama na području Vojvodine. Prema tom istraživanju, najnereligiozniji su bili Crnogorci od 77%, Srbi 64%, dok su pripadnici drugih nacija i

konfesija ispoljili niži nivo nereligioznosti kao što je slučaj sa Rusinima, gdje je procenat nereligioznosti iznosio 38% (Flere, 1984).

Kada je u pitanju generacija mladih takođe je primijetan sličan trend i kreće se u rasponu od sekularizacije ka desekularizaciji (revitalizaciji) religije, od sredine 80-ih godina. Ispitivanjem srednjoškolaca u Sloveniji iz 1968. godine, ustanovljeno je svega 24,1% ispitanika koji su se izjasnili kao vjernici, 17,1% neodlučnih, a 57,1% nevjernika. Ako neodlučne i one koji su se izjasnili kao nevjernici saberemo, nalazimo visok procenat religijski dremljivih ispitanika (Rotar, Kerševan, 1982). Inače, malo je socioloških istraživanja koja su se isključivo bavila religioznošću mladih. Ovaj dio socijalne populacije najčešće je istraživan u okviru drugih interesnih sfera kao što je vrednosna orijentacija mladih (Pantić, 1981), gdje se vrijednosna orijentacija „religioznost“ ravnomjerno tretira sa ostalim vrijednostima, ili u okviru istraživanja religioznosti na cijeloj populaciji gdje su mladi ravnopravno uključeni. Prema Pantićevom istraživanju, nalazimo da dominira vrijednosna orijentacija „nereligioznost“ sa 87%.

Prema istraživanjima iz 1968. godine (Ahtik, 1972) gdje je pitanje o religioznosti tretirano sporadično, opseg nereligioznosti mladih kretao se oko 57,19% (Blagojević, 2005).

U Hrvatskoj, tačnije u zagrebačkom regionu, zapažena su istraživanja srednjoškolske omladine iz 1970. godine (Bahtijarević, 1975), gdje je procenat nereligioznosti iznosio 41 - 43%. Autorka nam donosi i podatke o seoskoj omladini u Hrvatskoj, gdje je postotak nereligioznih bio nešto niži od 34,80%, što je bilo iznenađenje, s obzirom da je riječ o ruralnom i katoličko dominantnom prostoru (Bahtijarević, 1975).

Milomir Glišić je kod srednjoškolske omladine na pravoslavnom području pronašao 68,68% mladih koji su se deklarirali kao nereligiozni (Glišić, 1982). U istraživanju koje je sproveo Đorđević (Đorđević, 1987:60) među niškim studentima, pronađen je vrlo nizak opseg religioznosti. Ovo istraživanje pokazuje da su se studenti na pitanje o religioznosti, kao vjernici izjasnili 2,9% ispitanika, neopredijeljeni 16,2%, onih koji su se izjasnili kao nevjernici bilo je 51,2%, a ateista 29,7%.

Vrcan nas upozna je sa rezultatima religioznosti mladih među nacijama i konfesijama na području SFRJ. U narednoj tabeli jasno se mogu uočiti razlike među nacijama i pojedinim konfesijama, a koje se odnose na religioznost i konfesionalnu pripadnost.

Tabela br. 5.

Religioznost na osnovu nacionalne pripadnosti (u %)

	Pripadnost konfesiji	Religiozan	Bez konfesije	Nereligiozan
Srbi	61,7	18,2	38,4	72,0
Hrvati	82,5	55,0	17,5	38,6
Slovinci	64,4	40,8	35,6	49,2
Makedonci	85,8	30,8	14,2	60,5
Crnogorci	65,2	12,8	34,8	79,3
Albanci	87,3	48,4	12,7	37,7
Muslimani	79,0	32,2	21,0	58,9
Jugosloveni	35,9	16,6	64,1	73,1

Izvori: Vrcan, 1990:132

Ono što je evidentno u ovoj tabeli jeste ustvari činjenica koja još jednom potvrđuje pravilo, a to je da mladi u Hrvatskoj (na katoličko dominantnom području) prednjače u religioznosti i konfesionalnoj samoidentifikaciji, a da su se mladi u Crnoj Gori izjasnili kao najmanje religiozni sa 12,8%. Đorđevićeva istraživanja nedvosmisleno pokazuju da je opseg religioznosti daleko najniži na pravoslavno dominantnim područjima, bilo da je riječ o Crnoj Gori ili Srbiji i kada je u pitanju cjelokupna populacija, a ne samo studenti. Ovaj autor primjećuje da je pravoslavna religioznost bila u velikoj krizi, pa je 80-ih godina pravoslavno homogen region bio izrazito sekularizovan (ateizovana sredina), tako da je proces sekularizacije na pravoslavnim područjima bio znatno sekularizovaniji u poređenju sa katoličko dominantnim područjima. Do ovog zaključka Đorđević dolazi na osnovu istraživanja niškog regiona, bilo da je riječ o konfesionalnoj samoidentifikaciji, bilo da je u pitanju religijsko praktikovanje. U sledećoj tabeli pregledno ćemo prikazati kako su se ispitanici izjasnili o religijskoj samoidentifikaciji i religijskom vjerovanju u niškom, pravoslavno homogenom području.

Tabela br. 6.

Religijska samoidentifikacija i vjerovanje (u %)

Vjernik	23,81
Ateista	8,25
Vjera u Boga	17,62
Vjera u Hrista	15,40
Vjera u zagrobni život	5,40

Izvori: Đorđević, 1984.

Kada je riječ o religijskoj praksi koju ćemo pregledno prikazati u sledećoj tabeli, jasno se mogu vidjeti uticaji i dometi sekularizacije, na pravoslavno homogenom području kao što je to niški region.

Tabela br. 7.

Religijsko praktikovanje (u %)

Molitva	5,56
Posjeta crkvi	0,16
Prisustvo na liturgiji	0,16
Ispovijedanje	0,63
Post	2,86
Krštenje	59,37
Slavljenje vjerskih praznika	10,32
Pohađanje vjeronauke	0,16

Izvori: Đorđević, 1984.

Nizak postotak religijskog praktikovanja i vjerovanja koji smo prikazali u tabelama najbolje govori koliko je bio odmakao proces sekularizacije u niškom regionu, mada rezultati nijesu povoljniji ni kada je u pitanju cjelokupno pravoslavno područje. Uticaj sekularizacije na pravoslavno homogeno područje ogleda se najčešće u marginalizaciji i smanjivanju uticaja crkve na društveni život, smanjivanju broja deklariranih vjernika, ogromna erozija religijskog praktikovanja (relativno je bio nešto više frekventniji tradicionalni obred krštenja), proces disolucije dogmatskih vjerovanja hrišćanstva, itd.

Kada govorimo o SPC u tom periodu, religioznost je bila nešto više izraženija u ruralnom području, dok je opseg i stepen religioznosti bio znatno niži kod više

obrazovnog propulzivnog dijela stanovništva. Tipičan vjernik je poticao iz ruralnog područja, koji se mahom bavio poljoprivredom. Najčešće je bio ženskog pola, te iz politički pasivne populacije koja je umnogome bila van svih tokova modernizacije (Đorđević, 1992:11).

Revitalizacija religije

U dosadašnjoj analizi nastojali smo da sistematizujemo empirijsku evidenciju koja nadamo se, jasno svjedoči o procesima sekularizacije (ateizacije) koja je bila intezivirana u socijalističkoj Jugoslaviji, uključujući i Crnu Goru kao republiku članicu, iako ne postoji posebna empirijska provjera religioznosti u toj republici iz socijalističkog perioda. Sva su se istraživanja uglavnom zadržavala na istraživanju ukupne populacije na cijeloj teritoriji Jugoslavije, pa je u tim istraživanjima Crna Gora učestvovala kao dio uzorka. Prethodna empirijska istraživanja pragnantno svjedoče o evidentnoj sekularizaciji naročito u pravoslavnim sredinama.

Iako je u SFRJ crkva bila odvojena od države, socijalistička vlast uobličena marksističkom ideologijom, nastojala je da što više demonopolizuje, marginalizuje ili da dovede religiju i religijski društveni uticaj do potpune marginalizacije.

Sredinom 60-ih godina, primjetno je otopljenje čeličnog socijalističkog stava prema religiji, da bi s kraja 80-ih i početkom 90-ih godina došlo do povratka ili revitalizacije religije u javnu sferu. U nekim katoličko dominantnim republikama, došlo je do revitalizacije religije nešto ranije, a od kraja 80-ih i početkom 90-ih, zakašnjela revitalizacija i desekularizacija zahvatile su i pravoslavno homogena područja, užu Srbiju i Crnu Goru. Proces desekularizacije u bivšoj Jugoslaviji obilježen je slabljenjem socijalističkog društvenog uređenja i rasplamsavanja nacionalističke ideologije koja je dovela do krvavog raspada SFRJ u ratu 1991 -1995 godine. Slom socijalizma praćen je povratkom tradicionalne religioznosti u svim jugoslovenskim republikama.

Neosporna je činjenica da je komunizam u SFRJ bio svojevrsna svjetovna religija, koja je neosporno preuzela neke religijske funkcije, u prvom redu funkciju integracije pojedinca u kolektiv, funkciju identifikacije i sl. S raspadom socijalističkog društvenog uređenja i pobuđivanje nacionalističke ideologije krunisane ratom, usloveli su da se

zemlja i narod nađu u strašnoj ekonomskoj pa i duhovnoj krizi, iako je došlo do vraćanja religije na scenu. U tim i takvim uslovima tradicionalna religija je bila gotovo jedino utočište, nudeći ne samo duhovnu sigurnost, već je crkva bila jedina koja je mogla da nadomjesti krizu identiteta i identifikacije, nudeći duhovno sklonište u tim teškim vremenima. Logično je da se u kriznim vremenima podstiče religija, na šta nas upozorava i latinska poslovice *Res adversae admonent religionem* - nesreća potspješuje religiju! Sada se otvara nova pozicija religije i crkve kao religijske institucije. Od marginalizacije u periodu socijalizma kada je religija obavljala pastoralnu ulogu, sada religija vraća prvobitne socijalne funkcije.

Religija je bila vjerni pratilac čovjekovih potreba, tim prije što se javljala u trenucima kada prestaje moć nekih drugih društvenih tvorevina, a ovoga puta je to moć komunističkog sistema. Ruski filozof Nikolaj Berđajev primjećuje da „ ukoliko se više približavamo religijskom životu smanjuje se tragika, užas života, tuga naša i naša stradanja i raste u nama radost zbog osećanja smisla života i predosećanja našega spasenja, kada slušamo glas Božiji i kada se slavim s Njim – užas se umanjuje, nestaje polako. Religija je transcendentno osećanje konačne i najviše radosti bića“ (Berđajev, 1982:28). Religija se shvata kao pojava iznad svakodnevnog života, pa je na čovjekovu ranu religija melem, nudeći imaginarna objašnjenja i spasenje u vremenima duhovnih i društvenih konvulzija.

Rat koji se dogodio svakako da se ne može nazvati religijskim, to su riječi koje se na neki način isključuju. Tamo gdje vlada istinska ljubav, ona koju nam je Hristos preporučivao, onda tamo ne može biti rata, jer kako može biti rata ako vjerujemo da smo svi braća i sestre.²⁸To je bio rat gdje se, da tako kažemo, slavilo „prokletstvo malih razlika“. Religija se tu koristi kao *differentia specifica*, smatra Vukomanović, kroz koju su etnički srodni narodi nastojali da „realizuju“ svoje dublje razloge za mržnju koji datiraju još iz istorijskih sjećanja. No, iako religija ne snosi direktnu odgovornost, možemo se poslužiti ocjenom da su religije (islamska, rimokatolička, pravoslavna) mogle mnogo više učiniti za njegovo sprečavanje, kao i zaliječivanje ratnih posledica (Vukomanović, 2001:97).

²⁸ Kao što je i rečeno: „I pogledavši oko sebe na narod koji sjeđaše reče: evo mati moje i braće moje. Jer ko izvrši volju Božiju onaj je brat moj i sestra moja i mati moja“ (jevandjelje po Marku 3/35,35).

U tom periodu desekularizacije i revitalizacije religije dolazi i do izvjesnog klarikalizma, pri čemu se religija koristi i u političke svrhe. Cvitković nije daleko od istine kada zaključuje da je u bivšoj Jugoslaviji došlo do povratka religije i povratka religijama, pri čemu je povratak religija bio naočit u politici i obrazovanju (kroz vjeronauku u školama), pa je ovaj proces snažniji od drugog (Cvitković, 2009).

Raspadom socijalističkog sistema praćenog ratom u Bosni i Hrvatskoj, dolazi do nacionalno-političke revitalizacije religije što dovodi do konfesionalne homogenizacije, mobilizacije religijskih i nacionalnih skupina, a to je vodilo ka javnoj podršci religijskim zajednicama, te samim tim i veće povezanosti s religijom i crkvom. To je naročito bio slučaj sa SPC, pošto je pravoslavlje predstavljalo najateizovaniju i najsekularizovaniju religiju u poređenju s drugim konfesijama.²⁹ S tim u vezi, povratkom pravoslavlja na društvenu scenu početkom 90-ih godina i njenim buđenjem iz dremljivosti u socijalističkoj Jugoslaviji, praćeno je i povratkom nekih funkcija u ruke religije, čime je religija još jednom potvrdila svoju reverzibilnu suštinu. Opet religija daje identitet i identifikaciju zajednici integrišući pojedinca u kolektiv. U konfliktnim situacijama na nacionalnoj osnovi mobilise ljude u kolektiv koji se suprotstavlja drugom kolektivu. Ako se u tim konfliktima ugrožava kultura neke zajednice, religija se pojavljuje kao stožer i garant odbrane kulture i tradicije. Kada se lična osjećanja stave u prvi plan, religija ima psihološko-emocionalnu ili kompenzatorsku funkciju, a u mirnodopskim uslovima religija ima društveno-političku ulogu podupirući systemske interese (Blagojević, 2009). Teolog Radovan Bigović opisujući povratak religije (pravoslavlja) ističe da posle sloma komunističkih (realsocijalističkih) režima u Evropi i na Balkanu, pravoslavlje se obnavlja i revitalizuje, tako da možemo s pravom govoriti o svojevrsnoj „renesansi“ pravoslavlja s kraja 20. i početkom 21. vijeka. On smatra da je teško precizirati šta je uslovalo preporod: društvena kriza, rat na području bivše Jugoslavije, slabost drugih društvenih subjekata, vlastita misija, savremena neopatristska teologija koja znači isto što i svjež vazduh za kuću koja nije provjetravana ili je riječ o daru i čudu Božijem (Bigović, 2011, 43). S tim u vezi, možemo zaključiti da je preporod i povratak religije na društvenu scenu sasvim izvjestan,

²⁹ O odnosu politike i religije vidjeti Blagojević, 2010:312.

Ukratko, ako smo pojam sekularizacije temeljili na supsidijarnom značaju religije na društvenoj sceni, povlačenje u privatnu sferu, odvajanje stanovništva od religije i crkve itd., desekularizacija u bivšoj Jugoslaviji (pa i u Crnoj Gori) ogleda se povratkom tradicionalne religije i religioznosti u javnu sferu, praćeno razbuktavanjem nacionalističke ideologije koja je tradicionalnoj religiji bila konkurencija, a koje su u izvjesnim trenucima djelovale, mislimo vrlo sinhronizovano. Raspad socijalističkog uređenja i razbuktavanje nacionalističke mržnje, uslovalo je rat koji je proizveo krizu gdje je religija našla pogodno tle za vaskrsnuće i povratak uticaja kako na pojedinca tako i na društvo, jer kada god i gdje god postoji kriza, religija ima šansu. S druge strane, obrušavanje socijalizma je uslovalo i svojevrsno izranjanje religioznosti iz duboke privatnosti kod određenog broja stanovništva. Preuzimajući ponovo pod svoje okrilje funkcije (integracije, legitimizacije, kompenzacije itd.) koje su joj pripadale, značilo je trijumfalan povratak religije i desekularizaciju cjelokupnog društva. U dijagnosticanju obnove religioznosti u crnogorskom društvu (što važi za ostala društva u regionu) i obnove značaja i značenja crkve, polazimo od konstatacije da je došlo do obnavljanja vjerskih i političkih sloboda u komparaciji sa periodom komunističkog samoupravljanja kao i prihvatanja novih vrijednosti u novonastalim životnim okolnostima.

Da rezimiramo, religija koja se vraćala na društvenu scenu bila je uobličena dugotrajnom egzistencijom pod socijalističkom vlašću, praćena društvenom ograničenošću, frustriranošću sveštenstva komunističkom vladavinom, vezivanje za naciju i ondašnju političku elitu. Sva pomenuta dešavanja imala su direktan uticaj na javno djelovanje religije, koja je inače bila uobličena predmodernim³⁰ obilježjima, pa je sve to uticalo na sadržaj i karakteristike obnovljene religioznosti. Obnovljena religioznost se javlja kao stožer vjere i tradicije, kao i povratak crkve kao glavnog i čuvara tih vrijednosti (Topić, Todorović, 2011).

³⁰ Na prostorima bivše SFRJ odsutno je, kako primjećuje Maldini, svako prihvatanje vrijednosti izvan tradicionalnih normi, kao što su individualizam, religijski pluralizam, scijentizam, multikulturalnost, a sve su to obilježja postmodernih društava. Dakle, moglo bi se reći da su takva obilježja javnog djelovanja religije nastojala da podrede pojedinca kolektivu (najčešće nacionalnoj državi) nego jačanju jednakosti i pluralizma. (Maldini, 2006:1118)

Empirijski ogledi revitalizacije religije

Empirijska ovjera takođe svjedoči o povratku religije na javnu scenu početkom 90-ih godina, u sada već bivšim jugoslovenskim republikama. Empirijska građa koja svjedoči o desekularizaciji mnogo je obimnija i s većim brojem indikatora: konfesionalna samoidentifikacija, vjera u Boga, religijsko praktikovanje, itd. Veoma interesantno i za naše istraživanje relevantno jeste da empirijska evidencija (koja slijedi), svjedoči o značajnom postotku povratka mladih tradicionalnoj religiji.

Istraživanje iz 1989. godine, Instituta društvenih nauka i Centra za politikološka istraživanja i javno mnjenje (Blagojević, 2005), pokazuje skor od 34% religioznih, što već govori o povratku religije kod mladih u Jugoslaviji. Ako ovo uporedimo sa skorom od 26% religioznosti mladih iz 1974. godine iz tzv. uže Srbije (jer je na Kosovu religioznost iznosila 48%, a u Vojvodini 34%), onda je povratak mladih religiji evidentan. Proces desekularizacije različito se manifestuje u zavisnosti od republike i nacije, pa je u vezi s tim religioznost mladih u Albaniji (van Kosova) iznosio 72%, a na Kosovu 50%. Slično je i s mladim Muslimanima u Bosni i Hercegovini gdje je taj procenat 51%. Mladi u centralnoj Srbiji pokazuju skor od 26%, dok je osjetno veća religioznost kod mladih Srba na Kosovu i iznosi 43%.

Prema istraživanjima iz 1985. i 1986. godine (Pojatina, 1988), bilježi svega 19% religioznih ispitanika u Crnoj Gori, dok je u Bosni i Hercegovini bilo 28%, a u Srbiji 43% religioznih ispitanika. Istraživanje koje je sproveo Pantić svjedoči o razlikama u religioznosti u odnosu na nacionalnu pripadnost (Pantić, 1991). Prema ovom istraživanju, najveći postotak u povratku religiji bilježe Albanci sa 70% religijski nastrojenih ispitanika, slijede Slovenci sa 60%, Hrvati 53%. Ispod polovičan procenat bilježe Muslimani 37%, Crnogorci 35%, Srbi 34%, te Jugosloveni sa svega 10% religioznih ispitanika. Prema istom istraživanju mladi u Crnoj Gori su se izjasnili kao religiozni u skorom od 34%, mladi u Srbiji (bez pokrajina) 27%, mladi u Sloveniji 59%, mladi u Hrvatskoj 45%.

Ovo istraživanje je otkrilo nešto što će kasnije postati pravilo, a to je činjenica da je buđenje religije i religioznosti našlo svoje utočište u populaciji mladih. Istraživanje konzorcijuma *Jugoslovenskog instituta društvenih nauka* sa čijim istraživanjem nas

upoznaje Vera Vratuša (Vratuša-Žunjić, 1996, 1996a), pokazuje da prema indikatoru samoocjene religioznosti najmanji skor pokazuju pravoslavci u Crnoj Gori, Srbiji i Makedoniji. Na teritoriji Jugoslavije procenat religioznosti kod pravoslavnih ispitanika iznosi 27%, dok se kod katoličke i islamske vjeroispovijesti svaki drugi ispitanik deklarirao kao religiozan. Iz pomenutog istraživanja značajno je markirati visok procenat konfesionalne samoidentifikacije kod svih nacija i kreće se iznad 80%.

Prema ovom istraživanju, najveći procenat religioznosti bilježi se na Kosovu 50,7%, a najmanji u Vojvodini i Crnoj Gori, gdje je skor religioznosti iznosio 17%, odnosno 18%. Istraživanje pokazuje da je najmanja religioznost u Crnoj Gori, svega 18,3%, onih koji vjeruju u Boga bilo je 24,4%, skor onih ispitanika koji posjećuju crkvu iznosio je 2,5%, dok je skor onih koji šalju djecu na vjeronauku iznosio 0,8%. U tom istraživanju provjereno je da najviše u Boga vjeruju Muslimani i Albanci, više nego Crnogorci. Ali, primjetno je da u Crnoj Gori ispitanici više vjeruju u Boga, nego što su spremni da se religijski samodeklarišu, tj. da se deklariraju kao religiozni. Religijsko praktikovanje koje se odnosi na posjetu crkvi, liturgiji, post, pričest, su sociološki relevantni pokazatelji religioznosti. Stoga, pomenuto istraživanje donosi nam podatke koji govore da je visok procenat onih koji se religijski i konfesionalno samoidentifikuju, a takvih je u centralnoj Srbiji 83,5% ispitanika, u Boga vjeruje 30%, a barem jednom nedjeljno u crkvu ide svega 3,8%.

U jednom Vrcanovom istraživanju (Vukadinović, 2001:82-87), najmanje religioznih ispitanika bilo je u Crnoj Gori. Najviše religioznih mjereno je među poljoprivrednicima 28,8%, slijede radnici sa 18,1%, administrativno osoblje 16,8%, stručnjaci 9,9%, a najmanje religioznih bilo je među rukovodiocima 2,8%.

Iz empirijske evidencije evidentno je da je došlo do desekularizacije i revitalizacije religije u socijalnu sferu, istina različito u zavisnosti od nacije i konfesije. Revitalizacija religije opet je najmanje zahvatila pravoslavno homogena područja Crne Gore i Srbije. Mada, proces desekularizacije svakako najjasnije je primjetan baš na ovim prostorima iz prostog razloga što je proces sekularizacije ovdje bio upečatljiviji nego u drugim područjima. Takođe, talas revitalizacije religije najviše je zahvatio populaciju mladih. Prema empirijskoj provjeri koja je uslijedila, nedvosmisleno svjedoči da je revitalizacija religije najviše prihvaćena kod mladih bez obzira na nacionalnu i konfesionalnu

pripadnost. Navedena činjenica je razumljiva i objašnjiva s obzirom na to da je društvo u Jugoslaviji dugo bilo pod vlašću socijalističkog režima, pod jakim uticajem marksističolo-lenjinističke ideologije, što je, kako se i pokazalo ostavilo neizbrisiv trag. Stoga revitalizacija religije nije ostavila previše traga na stariju populaciju stanovništva, koji su odgojeni i školovani u socijalističkom uređenju, pa izgleda da se primarne ili sekundarne vrijednosti koje su prihvaćene tokom života, kasnije teško mijenjaju.

U skladu s tim, krajem 80-ih i početkom 90-ih godina bilježi se osjetan pad onih koji su bili spremni da se identifikuju s ateizmom, dok je tzv. militantni ateizam sveden na sporadične slučajeve. Religiolog Pantić (Pantić, 1993) primjećuje da se desekularizacija odvija na dva načina: putem resocijalizacije lica koja su se ranije deklarirala kao nereligiozna ili ateistički usmjerena, te njihovo usvajanje religioznosti ili vraćanjem na tu poziciju; drugi način na koji se religija vraća na javnu scenu jeste preko mlade populacije, koja usvaja religijske vrijednosti bez prolaska kroz državno ateistički nastrojenog uticaja.

Proces revitalizacije i desekularizacije ogleda se u: vraćanju religiji onih koji su u periodu socijalizma bili manje ili više udaljeni od religije ili crkve; potpuni povratak onih koji su djelimično bili vezani za religiju i crkvu; pojačan uticaj religijsko-motivacijskog faktora za praktično ponašanje kod većeg broja ljudi, u smislu povratka nekih funkcija kao što su integracijska, identifikacijska homogenizacija, legitimizacija, kompenzacija u ruke religije, pojačano društveno značenje religije i crkve u razvoju društva; političkih pokreta blisko povezanih s religijskom i eklezijalnom strukturom; pojačano konfesionalno samoidentifikovanje, te intenziviranje religijske prakse, proširivanje religijskog vjerovanja kao ključnih tačaka dogmatskog jezgra institucionalizovane religije (Blagojević, 2005:239).

Revitalizacija kroz konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju

Konfesionalna samoidentifikacija se često u empirijskim istraživanjima uzima kao jedan od indikatora religioznosti, ali je neophodno imati na umu da se radi o nedovoljno relevantnom indikatoru, već spada u red onih pokazatelja religioznosti na osnovu kojih se ne može dovoljno pouzdano i precizno odrediti nivo ili stepen religioznosti nekog društva

ili pojedinca. U empirijskoj evidenciji često imamo visok procenat onih koji su spremni da se konvencionalno samoidentifikuju, ali da procenat religioznosti opada kada su u opticaju indikatori koji se odnose na vjeru u Boga, zagrobni život, itd. Konfesionalna samoidentifikacija se više uzima kao društveno istorijski kontekst, po kojem su tradicionalna crkva i religija imale istaknuto mjesto u društvu, pa se često konfesionalna samoidentifikacija odnosila na pripadnost naciji, porodičnoj tradiciji i sl. Kada je riječ o konfesionalnoj samoidentifikaciji, moramo imati na umu da je riječ o predanjskom vjerovanju, a ne o istinskom vjerovanju u Boga ili ortopraksiji.

U domaćoj sociologiji religije, Đorđević (Đorđević, 2001:180) je dodatno izdiferencirao pojam konfesionalne samoidentifikacije. Kako smatra autor, ovaj pojam označava:

- a) aktuelnu vezanost za konkretnu vjeroispovijest, pa samim tim i aktuelnu religioznost;
- b) tradicijsku vezanost za određenu vjeroispovijest u kojoj nema lične religioznosti, ali ima poistovjećivanja konfesije i nacije sa sviješću o konfesionalnoj pozadini;
- c) priznavanje konfesionalne pripadnosti po rođenju, bez jasne svijesti o tome i bez lične religioznosti.

Pojašnjavajući svoje objašnjenje konfesionalne religioznosti, autor zaključuje da ima Srba koji nisu religiozni, a da se izjašnjavaju kao pravoslavci po rođenju, ima Srba koji nijesu religiozni, ali su tradicionalno pravoslavci, ima Srba koji su religiozni i aktuelni su pravoslavci, i ima Srba koji ne pripadaju nijednoj konfesiji, ili pripadaju nekoj drugoj tradicionalnoj konfesiji. Dakle, konfesionalna samoidentifikacija u svim istraživanjima je znatno veća od recimo ortopraksije i religijskog vjerovanja i taj je indikator bio veoma prisutan i u doba ateizacije.

U Crnoj Gori prema popisu stanovništva iz 1991. godine, zabilježen je veliki procenat onih koji su se konfesionalno identifikovali što ćemo pregledno pojasniti u sledećoj tabeli.

Tabela br. 8.

Komparacija konfesionalnog izjašnjavanja prema popisu stanovništva iz 1953, 1991, 2003. i 2011. godine u Crnoj Gori (u %)

Vjeroispovijest	1953	1991	2003	2011
Pravoslavci	45,84	69,12	74,23	72,07
Islam	17,65	19,18	17,74	15,97
Rimokatolici	4,81	4,41	3,54	3,44
Nevjernik (ateista)	31,46	1,60	0,96	1,24
Nepoznato	-	4,03	0,80	-
Druge religije-protestantske rel.	-	1,41	0,39	0,44
Neopredijeljen ili neizjašnjen vjernik	0,01	0,02	2,23	2,61
Ostale vjere	0,03	0,17	0,07	1,02
Agnostik				0,07
Muslimanska	-	-	-	3,14

Izvori: popis stanovništva iz 1953,1991, 2003. i 2011. godine www.monstat.org

Iz ovog pregleda vidan je porast broja onih koji su se konfesionalno deklarirali od 90-ih godina u odnosu na popis iz 1953. godine, pa je proporcionalno opao broj onih koji se deklariraju kao nevjernici sa 31,46% na 1,60%, odnosno 0,96% iz 2003. godine. Na kraju prve decenije 21-og vijeka, na osnovu izvještaja iz Popisa stanovništva 2011. godine možemo govoriti o svojevrsnoj stabilizaciji konfesionalne religioznosti u Crnoj Gori.

Prema istraživanjima u Srbiji koje je sproveo Đorđević 1984. godine, u niškom regionu našao je sledeću distribuciju po konfesionalnom porijeklu.

Tabela br. 9.

Vjeroispovijest	%
Pravoslavna vjera	86,98
Rimokatolička vjera	0,95
Islamska vjera	0,16
Bez konfesionalnog porijekla	11,75

Izvori: Đorđević, 1984.

Napominjemo da je ovo istraživanje sprovedeno u jeku napredovanja sekularizacije, a kao što se može vidjeti u tabeli, procenat onih koji su se religijski samoidentifikovali je veoma visok. Ovu pojavu autor objašnava činjenicom da je riječ o području koje je tradicionalno ukorijenjeno u pravoslavnoj vjeri. Stoga, ovdje je više riječ o tradiciji nego o istinskoj religioznosti.

Ako ovo istraživanje uporedimo sa podacima do kojih je došao Blagojević (1995), procenat konfesionalno samodeklariranih vjernika iznosio je 96,7%, a Radisavljević-Ćiparizović (2006), nalazi 93,5%, tako da zaključujemo kako je od 90-ih godina došlo do porasta konfesionalno samodeklariranih vjernika. Prema istraživanju European Values Study Srbija (2008), došlo je do pada u samoidentifikaciji sa religijom, pa skor iznosi 86,7%. Prema istraživanjima iz 2010. godine u Srbiji se 77% ispitanika konfesionalno samodeklariralo kao pravoslavci, rimokatolika je 8,6%, a muslimana 6,2% (Radić, 2010: 20).

U već citiranom istraživanju Vratuša-Žunjić (1996), nalazimo da se krajem 80-ih i početkom 90-ih godina Srbi na Kosovu izjašnjavaju kao pravoslavci u skorosti od 98,9%, muslimani u Srbiji 95%, a u Crnoj Gori 93,7% ispitanika.

Komparativni rezultati iz zagrebačke regije od 1968. do 1990. godine pokazuju kako su se odvijala kretanja u konfesionalnoj samoidentifikaciji u tom vremenskom periodu.

Tabela br. 10.

Konfesionalna samoidentifikacija u zagrebačkoj regiji					
Vjeroispovijest	1986 u %	1972 u %	1982 u %	1987 u %	1989 u %
Katolici	86	86	75	63	74
Ostale	10	8	10	3	6
Nijedna	4	6	15	34	20

Izvori: Skledar, Nikola i Marinović-Jerolimov, Dinka, 1997.

U ovoj tabeli je primjetno opadanje konfesionalne samoidentifikacije u zagrebačkoj regiji tokom 80-ih godina, da bi u 1989. godini bio evidentan proces revitalizacije religije bar kroz indikator konfesionalne identifikacije.

Kako su se odvijale promjene u Hrvatskoj od 1989. do 1996. godine pokazuju sledeći podaci.

Tabela br. 11.

Komparacija konfesionalne pripadnosti u Hrvatskoj od 1989. do 1996.

Konfesionalna pripadnost	1989 u %	1996 u %
Katolici	70	90
Muslimani	2	2
Ostali	2	1
Bez vjeroispovijesti	18	5
Pravoslani	10	2

Izvori: Skledar, Nikola i Marinović-Jerolimov, Dinka, 1997.

Iz tabele koja je uslijedila iskristalisala se promjena u konfesionalnoj samoidentifikaciji kod katolika za čak 20%, a opao je broj pravoslavaca, kao i ispitanika bez konfesije sa 10% na 2%, odnosno sa 18% na 5%.

U Hrvatskoj je evidentan porast broja mladih koji su se konfesionalno samodeklarirali, što prezentujemo u sledećoj tabeli.

Tabela br. 12.

Konfesionalna samoidentifikacija hrvatske mladeži 1986 - 1999.

Vjeroispovijest	1986 u %	1999 u %
Katolička	62,6	87,6
Pravoslavna	9,1	1,2
Islamska	0,9	1,0
Nijedna	25,6	8,1
Ostali	0,0	1,0
Bez odgovora	2,2	1,1

Izvori: Goja, 2000.

U ovim podacima nalazimo osjetan porast konfesionalne pripadnosti sa 72,2% u 1986. godini, na 90,8% u 1999. godini.

Promjene u konfesionalnoj samoidentifikaciji među mladima u Hrvatskoj ogleda se u povećanju broja katoličkih vjernika za 25,8%, u smanjivanju broja beskonfesionalnih ispitanika za 17,5%, te smanjivanju broja ispitanika pravoslavne vjeroispovijesti sa 9,1% na 1,2%, što se može objasniti stradanjima i progonima pravoslavnog življa iz Hrvatske, tokom i posle rata 1991 – 1995. godine. O uticaju rata i ratnih dešavanja na

konfesionalnu i religijsku homogenizaciju, govore podaci koji se odnose na Sloveniju. Empirijska evidencija pokazuje da se u toj republici konfesionalno izjašnjava 68,7% ispitanika, što je daleko niži postotak u komparaciji sa Hrvatskom i Srbijom (Potočina, 1999, prema: Blagojević, 2005)

O trendu desekularizacije tokom 90-ih godina, nedvosmisleno svjedoče i indikatori koji se odnose na religijsku samoidentifikaciju. Ovo je ujedno i jedan od najfrekventnijih indikatora pri ocjeni religioznosti. Dosadašnja empirijska provjera redovno pokazuje kako je procentualno religijska samoidentifikacija bila ispod konfesionalne. Pitanja koje se odnose na to da ispitanici odrede svoj odnos prema religiji mogu se grupisati u tri pozicije: religiozan, nereligiozan i neopredijeljen.

Na pravoslavno homogenom području kakva je uža Srbija, empirijska provjera pokazuje kako religijska samoidentifikacija varira što se može pregledno vidjeti u sledećoj tabeli.

Tabela br. 13.

Religijska samoidentifikacija u Srbiji (u %)			
	Đorđević 1984	Blagojević 1995	Radisavljević-Ćiparizović 2006
Religiozan	23,8	71,3	59,3
Nereligiozan	53,6	11,7	19,0
Neopredijeljen	22,5	14,7	21,3

Izvori: Đorđević, 1984; Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović, 2006.

Tabela pregledno pokazuje kako Blagojevićevo istraživanje naglašeno odstupa od rezultata do kojih je došao Đorđević. Dok Đorđevićovo istraživanje pokazuje samo 23,8% ispitanika Niškog okruga koji su se izjasnili kao religiozni, a u Braničevskom okrugu, prema istraživanju iz 1993. godine taj procenat je porastao za skoro 50%. Đorđevićovo istraživanje pokazuje veću religioznost u ruralnom nego u urbanom području. Ovo istraživanje ne pokazuje statistički značajnu razliku religioznosti po polu, ali se i dalje smatra da je nereligioznost tipično muška pojava. Za naše istraživanje interesantno je istaći da se statistički značajna razlika javlja u starosnoj dobi. Tako ovo istraživanje pokazuje veću religioznost kod populacije mladih. Za dobnu skupinu od 15 - 24 godine religioznost je iznosila 65%, a u dobi od 25 - 34 godine 47% (Đorđević, 1984).

Istraživanje koje je sprovedeno u organizaciji Centra za empirijska istraživanja religije (CEIR) iz Novog Sada, u istraživačkom projektu Mladi i religija, 65% mladih su se izjasnili kao religiozni, od kojih su 37% uvjereni vjernici koji prihvataju sve što njihova vjera uči, dok je 28% religioznih, ali ne prihvataju sva učenja vjere. Ambivalentnih koji dosta razmišljaju o tome ali nisu načisto vjeruju li ili ne ima 21%. Naravno, među mladima prema tom istraživanju ima i nereligioznih ali nemaju ništa protiv religije, a takvih ispitanika je 12%, dok onih koji su protivnici religije svega 2% (Kuburić, 2006).

S vraćanjem religije i desekularizacijom društva, sve više se marginalizuje razlika u religioznosti prema polu. Ta razlika sve više postaje sekundarna pojava i kada je u pitanju nereligioznost, koja je bila tipično muška orijentacija, no, primjetna je razlika u religioznosti kada je riječ o starosnoj granici, jer je religioznost postala skoro tipična orijentacija mladih.

Istraživanjem srednjoškolske omladine iz 1997. godine, religijska identifikacija je iznosila 75,8%, indiferentnih 5,9%, a nereligioznih 16,1%. Prema preciznijoj skali, srednjoškolci su se svrstali u tri kategorije: uvjereni vjernik 20,7%, konformističkih 20,2%, tradicionalni vjernik 22,8%, što u ukupnom skoruu čini 63,7% religioznih ispitanika (Đorđević; Todorović, 2000:42).

Istraživanje u Crnoj Gori takođe pokazuje evidentnu revitalizaciju konvencionalne religioznosti. Ovo je nešto drugačiji oblik istraživanja od onoga na koji smo navikli u dosadašnjim istraživanjima, stoga što je sastavljeno od četiri ordinalne skale religioznosti od po deset ajtema koje su mjerile religijsko vjerovanje, socijalno ponašanje prema određenom vjerskom obrascu, religijsko praktikovanje, te poznavanje religijske doktrine. Skale su mjerile ukupnu religioznost ispitanika (katoličke, pravoslavne i islamske vjeroispovijesti), kao i posebno po konfesijama. Prema ovom istraživanju jedna petina ispitanika je nisko religiozna, 57,1% je srednje religiozna, a 22,2% je religioznih ispitanika. Ako se izrazimo na način na koji su to uradili sâmi autori (Bešić i Đukanović), prema kontinualnoj skali, onda dobijamo zaključak da je religioznost u Crnoj Gori visoka i iznosi 117,1 u intervalu od minimalnih 40 do maksimalnih 170 poena. Što se tiče konfesija posebno, ovo istraživanje pokazuje da se religioznost katolika kreće u prosjeku

opšte religioznosti, iznad prosjeka su pripadnici islamske vjerske zajednice, dok se religioznost pravoslavnih ispitanika kreće ispod prosjeka (Bešić; Đukanović, 2000:137).

Prema istraživanjima iz 1999. godine, među mladima u Hrvatskoj religijska situacija biće komparativno istaknuta u sledećoj tabeli, gdje smo nastojali da uporedimo religijsku orijentaciju ispitanika iz perioda sekularizacije i perioda desekularizacije u Hrvatskoj.

Tabela br. 14.

Religijska samoidentifikacija mladih u Hrvatskoj iz 1986 - 1999.

Religijska samoidentifikacija	1986 u %	1999 u %
Uvjereni vjernik	12,0	33,1
Religiozna	16,3	33,3
Nesiguran	18,1	13,9
Ravnodušan	5,2	5,8
Nereligiozan	34,1	12,2
Protivnik religije	13,1	1,4
Bez odgovora	1,2	0,3

Izvori: Goja, 2000.

Prema ovim podacima religijska samoidentifikacija među mladima u Hrvatskoj od 1986. do 1999. godine, kreće se od izražene nereligioznosti iz 1986. godine do evidentne religioznosti iz 1999. godine. Sa 28,3% religioznih (prve dvije kategorije u tabeli) iz 1986. godine, porastao je na 66,4% religioznih u 1999. godini.

Na cjelokupnoj populaciji u Hrvatskoj, takođe je evidentna revitalizacija religije gledano kroz indikatore religijske samoidentifikacije. Jadranka Goja je pregledno uporedila religioznost hrvatskog stanovništva u 1989. i 1996. godini što ćemo pregledno prikazati u tabeli koja slijedi.

Tabela br. 15.

Religijska samoidentifikacija u Hrvatskoj

Religijska samoidentifikacija	1989 u %	1996 u %
Uvjereni vjernik	15	36
Religiozan	27	37
Nesiguran	11	8
Indiferentan	11	6
Nereligiozan	34	11
Protivnik religije	2	1

Izvori: Goja, 1997.

U komparaciji prve dvije kategorije nije teško primijetiti trend porasta religiozne orijentacije, pri čemu je osjetan porast zabilježen u kategoriji uvjereni vjernik, za oko 21% ispitanika.

Revitalizacija religije kroz religijsku praksu

Na osnovu prezentovane istraživačke evidencije, uvjerali smo se da je došlo do povratka religiji kada su u pitanju indikatori konfesionalnog i religijskog samoidentifikovanja. Sada ćemo pažnju zadržati na empirijskoj ovjeri i provjeri povratka religiji kroz religijsko praktikovanje, za koje držimo da je veoma relevantan indikator, pogotovu za sociološka ispitivanja religioznosti. Ortopraksija je sastavni dio crkvene ili konfesionalne religioznosti, tako da je mnogi sociolozi još nazivaju *crkvenost*.

U analizi obredne prakse, radi što bolje i veće preciznosti, poslužićemo se podjelom obredne prakse na indikatore tradicionalnog i aktuelnog karaktera.

Tradicionalno religijska praksa

Našu pažnju usmjeravamo na obredne radnje koje imaju karakteristike tradicionalne prirode, što se ne može shvatiti kao činjenica koja ne govori o revitalizaciji religije. U tradicionalnu religijsku praksu najčešće svrstavamo: krštenje, slavljenje vjerskih praznika, crkveni pogreb pokojnika, crkveno vjenčanje, itd.

Da je došlo do revitalizacije religije prema indikatorima tradicionalne religijske prakse, pokazuju podaci u sledećoj tabeli, pa se polemika kod brojnih religijologa javlja oko toga da li je riječ o stvarnoj religioznosti ili je riječ o pomodarsvu.

Tabela br. 16.

	Religijska praksa u Srbiji (u %)		
	Đorđević 1984	Blagojević 1995	Radisavljević- Ćiparizović 2006
Krštenje djece	59,3	84,4	83,9
Slavljenje vjerskih praznika	57,9	93,3	86,6
Crkveni pogreb	-	92,4	86,1

Izvori: Đorđević, 1984; Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović, 2006.

Kod ovih podataka je interesantna (pored činjenice da je u tradicionalnoj religijskoj praksi došlo do povratka religiji) činjenica da je praktikovanje ove vrste preteklo religijsko samoidentifikovanje, kao indikator religioznosti. Tim više ako se ima u vidu činjenica da je krštenje jedna od sedam svetih tajni u hrišćanstvu. Iznesenu tvrdnju krijepimo činjenicom da je veliki broj onih koji su se izjasnili kao nereligiozni, ali su ipak bili kršteni, ili su se izjasnili kao spremni da krste djecu, a skoro nikako ili sasvim sporadično učestvuju u drugim obrednim radnjama. Ovim se želi naglasiti da je krštenje više tradicionalna obredna radnja što nam svjedoči i Đorđevićovo istraživanje da je u uslovima intenzivne sekularizacije veliki broj ispitanika, tačnije 59,3% krstilo svoju djecu, a da ne govorimo o visokom procentu u istraživanju iz 1995. i 2006. godine (Blagojević i Radisavljević-Ćiparizović) u postsocijalističkom ili popularno, periodu tranzicije.

U Crnoj Gori prema već citiranom istraživanju (Bešić; Đukanović, 2000), pokazalo se da je veoma mali procenat onih ispitanika koji odbacuju obrednu radnju krštenja svega 7,45%, neodlučnih 15,45%, dok 76% ispitanika smatra da je djecu potrebno krstiti. Što se tiče katoličke konfesije u Crnoj Gori, čak 80,2% ispitanika se izjasnilo da je djecu potrebno krstiti.

Slavljenje vjerskih praznika i krsne slave kod Srba u socijalističkoj Jugoslaviji je praktikovano kod „hrabrijih“ domaćina uz veliku diskreciju tj. bez paljenja svijeće, bez

nošenja slavskog kolača u crkvu na osvećenje, tako da se od 90-ih godina i na osnovu tih indikatora, tj. obredno-simboličkih radnji može očitovati revitalizacija religije.

U Crnoj Gori, već više puta pominjani autori Bešić i Đukanović upoznaju nas s podacima da se 90% ispitanika slaže s ocjenom da je potrebno slaviti krsnu slavu. U Bosni i Hercegovini istraživanja bilježe da katoloci slave Uskrs kod 95% ispitanika, dok Muslimani Bošnjaci slave Bajram 90,2% ispitanika (Vrcan, 2001:168).

Inherentna religijska praksa

Ovdje je riječ o ortopraksiji koja se u sociološkim istraživanjima uzima kao vrlo relevantan faktor pri ocjeni religioznosti. I ne samo sociološki, religijska praksa je veoma važan i bitan činilac i prema kanonu pravoslavne i Rimokatoličke crkve i spada u obavezujuću dužnost vjernika. I u islamu religijski obredi predstavljaju vrlo značajan činilac u doktrinarnom učenju. Prema hrišćanskom naukovanju, teško je biti dobar vjernik, teško se može očekivati spasenje, ako se ne ide redovno u crkvu, ako se ne moli Bogu ako se redovno ne posti, ne pričestuje, ako se ne ide na liturgiju (misu), itd.

I kod ovih indikatora pozivamo se na podatke iz Srbije sa kojima nas upoznaju religiolozi istraživači Đorđević, Blagojević, Radisavljević-Ćiparizović. Tako nam ovi autori prezentuju sledeću sliku o posjeti vjernika liturgiji u Srbiji.

Tabela br. 17.

Inherentna religijska praksa u Srbiji (u %) ³¹			
	Đorđević 1984	Blagojević 1995	Radisavljević-Ćiparizović 2006
Idu na liturgiju	6,83	26,3	48,3
Ne idu na liturgiju	92,5	72,5	42,7

Izvori: Đorđević, 1984; Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović, 2006.

Iz tabele koja je uslijedila vidno je da je period sekularizacije (ateizacije) u Srbiji najviše pogodio religijsku praksu, o čemu govore podaci iz 1984. godine prema kojima 6,83% ispitanika ide na liturgiju. Iako nije zavidan postotak, ali svakako jeste relevantan da ustanovimo da je prema istraživanju iz 1995. godine došlo do revitalizacije religije,

³¹ Npominjemo da u procenat nijesu uračunati ispitanici koji nijesu željeli da se izjasne, tj. u grupi „bez odgovora“.

kada je u pitanju indikator odlaska na liturgiju, a koji iznosi 26,3%. Čini se da je i dalje visok postotak onih koji ne vrše ovaj religijski obred. U istraživanju iz 2006. godine, redovno ide na liturgiju (1 do 2 puta mjesečno) 2,1% ispitanika, 16,7% ispitanika ide nekoliko puta godišnje na liturgiju, 48,1% ide, a 42,7% ne ide na liturgiju, što je nešto povoljniji postotak u komparaciji sa prethodnim istraživanjima, a kao činjenicu za revitalizaciju ovog vida religioznosti treba tražiti među ispitanicima koji idu na liturgiju nekoliko puta u godini. Prema istraživanjima Hrišćanskog kulturnog centra u Srbiji 2010. godine, 9,8% ispitanika redovno ide na liturgiju, 7,3% jednom do dva puta mjesečno godišnje 40,9%, a nikada 42,0% ispitanika. Redovno posti 27,4% ispitanika, često se ispovijeda 7,3%, a pričešćuje se 36,6% ispitanika (Blagojević, 2010:60).

U Crnoj Gori u već pomenutom istraživanju, Bešić i Đukanović, na koje smo se i do sada pozivali u skali P koja se odnosi na religijsku praksu, prezentuju nam podatak da 60,1% ispitanika 90-ih godina u Crnoj Gori nikada nedjeljno ne posjećuje bogoslužjenje. Kada se sumiraju svi intervali koji se odnose na posjetu nedjeljnom bogoslužjenju, dobijamo skor od 40% ispitanika pravoslavne vjeroispovijesti koji poštuju ovaj crkveni obred, a često posjećuje crkvu radi liturgije svega 6% ispitanika, povremeno 15,7%, a rijetko 16,2%. Kada je riječ o rimokatoličkoj ispovijesti, na misu redovno ide 8,5% ispitanika, često 14,2%, a povremeno i rijetko 48,1%.

Kod mladih u Hrvatskoj, prema istraživanju iz 1999. godine osjetan je porast mladih koji idu na misu u poređenju sa 1986. godinom, tj. iz perioda sekularizacije. Na pitanje, koje se odnosilo na to „Da li idete u crkvu na misu?“ u odnosu na istraživanje iz 1986. godine je u porastu.

Tabela br 18.

Inherentna religijska praksa kod mladih u Hrvatskoj

Da li idete u crkvu na misu	1986 u %	1999 u %
Više puta nedjeljno	0,9	3,0
Jednom nedjeljno	11,8	23,7
Jednom do dva puta mjesečno	8,5	15,1
Samo za veće praznike	33,2	37,4
Ne idem	45,3	20,3
Bez odgovora	0,3	0,5

Izvori: Goja, 2000.

Iz tabele se može zaključiti da je u 1986. godini 54,4% mladih u Hrvatskoj odlazi u crkvu, dok 1999. godine to čini 79,2%. Broj onih koji ne idu na misu više se nego prepolovio sa 45,3% na 20,3% u 1999. godini.

Na opštoj populaciji u Hrvatskoj krajem 90-ih godina, 25% ispitanika nikada ne prisustvuje misi, dok skoro 75% ispitanika u različitim intenzitetima (od svakodnevnog odlaska, preko nedjeljnog i mjesečnog, do nekoliko puta godišnje) prisustvuje misi. Svakodnevno, jednom nedjeljno i jednom mjesečno na misu ide 59% ispitanika, broj onih koji to čine samo ponekad je 25,7% ispitanika (Vrcan, 2001:71).

Inače, posjeta crkvi predstavlja obavezan čin jer je to jedini način da se uspostavi veza s božanskim, jer kao što reče apostol Pavle „crkva je tijelo Isusovo“.

Prema empirijskoj evidenciji iz perioda sekularizacije, evidentna je bila izrazita erodiranost broja onih vjernika koji posjećuju crkvu više od jednom mjesečno. Prema jednom istraživanju (Flere, Pantić, 1977:113 - 124) pokazuje se da redovno (skoro svakodnevno) u crkvu ide svega 4% ispitanika, jednom nedjeljno 7%, a bar jednom mjesečno 6% ispitanika. Ranija istraživanja (Bahtijarević, 1975:150 - 154) na katoličko dominantnim prostorima kod srednjoškolske omladine pokazuje 50% onih ispitanika koji idu u crkvu, što govori da je to kod katoličkih srednjoškolaca bila redovna pojava. Na prostoru Jugoslavije prema istraživanju iz 1974. godine, pokazuje se da je praksa odlaska u crkvu bila većinska pojava. U Hrvatskoj 62%, Sloveniji 56%, Makedoniji 51% ispitanika ide u crkvu, dok je procenat ispodpolovičan kada je riječ o Jugoslovenima i skor iznosi 45%. Vrlo nizak procenat odlaska u crkvu bilježi se i u Srbiji 39%, Vojvodini 33%, a u Crnoj Gori 19%, što će reći da je na pravoslavno dominantnom području bio najmanji procenat onih koji redovno odlaze u crkvu. Taj postotak počinje da se kreće uzlaznim tokom od 1989. godine, naročito na pravoslavnom području, što se može shvatiti kao proces desekularizacije i revitalizacije religije (Pantić, 1990:219). U Crnoj Gori postotak je porastao na 31%, u Vojvodini 44%, a u Srbiji na 53%. Da je zaista riječ o pomaku ka revitalizaciji religije na pravoslavno homogenom području, bar kada je riječ o indikatorima koji se odnose na redovnost odlaska u crkvu, komparativno ćemo pojasniti u tabeli koja slijedi.

Tabela br. 19.

Religioznost na osnovu indikatora odlaska u crkvu u Srbiji (u %)

	Đorđević 1984	Blagojević 1995	Radisavljević- Ćiparizović 2006
Posjećivanje crkvi - svi indikatora (od više puta nedjeljno do jednom godišnje)	25,5	70,5	74,8
Nikada	74,2	24,9	22,4

Izvori: Đorđević, 1984; Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović, 2006.

Prema Đorđevićevom istraživanju, jednom do dva puta mjesečno u crkvu ide 2% ispitanika, dok je prema Blagojevićevom istraživanju na početku 90-ih godina, više puta nedjeljno, jednom nedjeljno i više puta mjesečno u crkvu ide 12% - 15%. Prema istraživanju Radisavljević-Ćiparizović s kraja 90-ih godina 5,7% ispitanika posjećuje crkvu radi molitve, 16,8% ispitanika u crkvu ide radi osjećaja sigurnosti, a 42% radi tradicije. Istraživanje European Values Study pokazuje da više od jednom nedjeljno, jednom nedjeljno i jednom mjesečno u crkvu odlazi 21,2% ispitanika. Stoga, ako držimo da nema istinskog vjernika bez odlaska u crkvu tj. religijskog praktikovanja, možemo zaključiti da religioznost u Srbiji nije na zavidnom nivou. Ali, ako religioznost mjerimo na osnovu indikatora religijske i konfesionalne samoidentifikacije i vjere u Boga (kao što ćemo vidjeti u nastavku), onda je priča potpuno drugačija, na osnovu tih indikatora religioznost je na imponantnom nivou.

U Hrvatskoj, prema podacima iz doba sekularizacije, broj onih koji odlaze u crkvu iz 1989. godine je 41%, dok je skor onih koji nikada ne idu u crkvu 59%. Prema istraživanju iz 1996. godine, broj onih koji idu u crkvu više puta nedjeljno, jednom nedjeljno, jednom mjesečno, iznosi 74%, a nikada ne ide u crkvu 26% ispitanika (Skledar, Nikola; Marinović-Jerolimov, Dinka, 1997). Iz ovog istraživanja evidentno je da je za 33% opao broj onih koji ne odlaze u crkvu.

Prema istraživanju religioznosti mladih u Hrvatskoj, broj onih koji su se izjasnili kao uvjereni vjernici redovno idu u crkvu (jednom nedjeljno). Kada to sumiramo sa onim ispitanicima koji odlaze u crkvu jednom ili više puta u mjesecu dobijamo skor od 54%.

Svaki drugi uvjereni vjernik ide ređe u crkvu nego što ih na to crkva obavezuje. Većim crkvenim praznicima u crkvu odlazi 49% mladih u Hrvatskoj, dok jednom nedjeljno u crkvu odlazi jedna petina ispitanika, dok je 22% onih ispitanika koji u crkvu odlaze dva puta mjesečno. Oni koji su se u religijskoj samoidentifikaciji izjasnili kao nereligiozni ili ravnodušni, u crkvu odlaze u skorosti od 53%, a uopšte ne ide 33,5%. Nereligiozni i protivnici religije u crkvu ne idu u 76,8% ispitanika (Marinović-Jerolimov, 2002:101).

Molitva i post se u sociologiji religije drže kao relevantni indikatori pri ocjeni religioznosti. Od 90-ih godina, kada je molitva u pitanju, dešavaju se izvjesne promjene na pravoslavnom području. O tome svjedoče sledeći podaci:

Tabela br. 20.

Religioznost na osnovu indikatora obavljanja- molitve u Srbiji

	Đorđević 1984	Blagojević 1995	Radisavljević- Ćiparizović 2206
Obavlja molitvu	24,4	77,7	69,7
Ne obavlja molitvu	73,1	10,1	21,3

Izvori: Đorđević,1984; Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović,2006.

Rezultati pokazuju da je početkom 90-ih značajno porastao broj onih koji redovnije obavljaju molitvu. U istraživanju iz 1984. godine nalazimo 5,5% redovnih praktikanata molitve, 19% ispitanika se moli povremeno. Taj broj se povećao početkom 90-ih godina, pa nam istraživanje iz 1995. godine prezentuje da se na osnovu tog istraživanja 33% ispitanika povremeno moli, dok se prema istraživanju iz 2006. godine 43,2% ispitanika povremeno moli. Prema podacima iz 2008. godine, svaki dan, jednom nedjeljno i više nego jednom nedjeljno se moli 37,2% ispitanika. Prema evidenciji iz 2010. godine svakodnevno se moli 27,4%, nedjeljno 5,9%, mjesečno 9,1, a nikada 16,1% ispitanika (Blagojević 2010: 59).

Prema istraživanjima Bešića i Đukanovića u Crnoj Gori, 18,5% ispitanika pravoslavne vjere svakodnevno se moli, ali je siptomatično da 40% ispitanika pravoslavne vjere dnevno ne upražnjava molitvu (Bešić; Đukanović, 2000:118).

I kada je post u pitanju na pravoslavno homogenim prostorima, i prema tim indikatorima je došlo do izvjesnog pomaka, što se može tumačiti da je i na osnovu toga

došlo do desekularizacije religije. Prema podacima iz 1984. godine 24,2% ispitanika se izjasnilo da posti, a 73,9% da ne posti. Taj postotak se povećavao početkom 90-ih godina, pa je prema Blagojevićevom istraživanju, broj onih koji poste povećao se na 58,4%. Taj trend je nastavljen i krajem 90-ih godina, tako da je prema istraživanju Radisavljević-Ćiparizović taj postotak iznosio 58,5% što nam govori da nije došlo do značajnijeg rasta, ali ni do pada u postu kao jednom od indikatora religioznosti.

Vjera u Boga

Ovdje je riječ o indikatorima koji su relevantni i sa sociološkog i psihološkog stanovišta pri ocjeni religioznosti, jer je riječ o vjerovanju dogmatskog karaktera.

Ne može se zamisliti istraživanje konvencionalne religioznosti, a da se ne uključe i indikatori koji se odnose na vjeru u Boga. Učestvovanjem u ortopraksiji bez dogmatske samoidentifikacije ekvivalentno je formi bez suštine. Neko društvo ili pojedinac može biti religiozan ako istinski vjeruje u Boga, a da pri tom ne vrši religijsku praksu. Nije isključen ni obrnut slučaj: da neko redovno vrši tradicionalno-obrednu praksu, a da mu je suštinski vjera u Boga strana, ili, što je vrlo često i istina da ne poznaje simboličko i doktrinarno značenje obredne prakse koju vrši. Stoga bi bilo pogrešno donositi zaključke o religioznosti samo na osnovu učešća u ortopraksiji bez istraživanja religijske svijesti ili ortodoksije. Sociološki gledano, indikatori koji se odnose na vjeru u Boga smatraju se veoma važnim indikatorom religioznosti, tako da se ova stavka često izjednačava sa samom religioznošću.

Savremena empirijska evidencija bilježi, da je na osnovu indikatora koji se odnose na vjeru u Boga, došlo do desekularizacije i revitalizacije, kako na individualnom tako i na društvenom planu, o čemu svjedoči empirijska evidencija.

U pravoslavno homogenim sredinama od 90-ih godina došlo je do statistički značajnog pomaka ka desekularizaciji. O tome kako je rastao broj onih ispitanika koji vjeruju u Boga u Srbiji, komparativno ćemo prikazati u tabeli.

Tabela br. 21.

Religioznost na osnovu indikatora vjere u Boga u Srbiji u %

	Đorđević 1984.	Pantić 1984	Vratuša 1990.	Blagojević 1995	Đorđević, Todorović 1997.
Vjera u Boga	17,6	18,0	24,8	46,3	59,1

Izvori:Đorđević,1984;Pantić,1984;Vratuša,1990;Blagojević,1995,Đorđević;Todorović,1997.

U tabeli koja je uslijedila pregledno možemo vidjeti koliko raste procentualno broj onih ispitanika od perioda sekularizacije (istraživanja iz 1984. godine), preko postsocijalističke ere, do 2008. godine, gdje je procenat onih ispitanika koji vjeruju u Boga na pravoslavno homogenom području porastao na 79,5%.

U Crnoj Gori je takođe došlo do revitalizacije religije s kraja 90-ih godina, ako je suditi prema indikatorima vjere u Boga, a o čemu nas informišu radovi, Bešić; Đukanović iz 2000.godine. Na osnovu tog istraživanja 70,8% ispitanika se deklariralo kako vjeruju u Boga (Bešić, Đukanović, 2000).

Ali, ako bismo ova istraživanja uporedili sa nekim dogmatskim postavkama, kao što su vjerovanje u raj, pakao, zagrobni život, bio bi znatno osjetan pad onih ispitanika koji vjeruju. Osjetan je pad i onih ispitanika koji poznaju osnovne dogmatske postavke vjere kojoj pripadaju. Na primjer: prema istraživanju European Values Study (2008), u Srbiji, u život nakon smrti vjeruje 25,5%, u raj 27,8%, a u pakao 24,0%.

U Crnoj Gori je izraženo vjerovanje bez poznavanja doktrinarnog učenja vjere, o čemu govori istraživanje Bešića i Đukanovića. Pozivajući se na to istraživanje na ukupnom skoru, bez obzira na konfesiju (pravoslavnu, katoličku, islamsku), može se izvesti zaključak da je više riječ o nepoznavanju doktrine vlastite religije, o čemu govori skor od 13,8 poena na ukupnom uzorku, gdje je skor mnogo bliži neznanju (10 poena), nego znanju (Bešić, Đukanović, 2000;136 - 145).

Kod mladih u Hrvatskoj takođe je došlo do desekularizacije, bar kada je u pitanju indikator vjere u Boga. O tome govori sledeća tabela.

Tabela br. 22.

Religioznost mladih u Hrvatskoj na osnovu indikatora vjere u Boga

	Godina	Vjerujem	Sumnjam	Ne vjerujem
Vjera u boga	1985	19,6	24,4	56,0
	1999	77,2	15,8	7,0
Vjera u život nakon smrti	1985	8,9	16,4	74,7
	1999	61,5	30,8	7,7
Vjera u raj i pakao	1985	9,7	18,2	72,1
	1999	50,6	33,0	16,4
Vjera u uskrsnuće	1985	7,8	14,5	77,7
	1999	33,2	41,4	25,4

Izvori: Goja, 2000 (skraćena tabela)

Komparacijom podataka iz 1985. i 1999. godine pregledno se može zaključiti da je kod mladih u Hrvatskoj došlo do revitalizacije religije, ako je suditi prema indikatoru vjere u Boga. Ako ovaj indikator uporedimo s indikatorom religijske samoidentifikacije, vidjećemo da je postotak onih koji vjeruju u Boga 77,2%, premašio procentualno broj onih koji su se religijski samodeklarirali 66,4%. Prema ovom istraživanju, zavidan je i postotak onih koji vjeruju u život nakon smrti u 1999. godini 61,5%, u raj i pakao vjeruje 50,65%, dok je procentualno manji broj onih vjernika koji vjeruju u uskrsnuće 33,0%, ali je i tu primjetan porast u odnosu na period iz 1985. godine, tj. iz perioda sekularizacije.

U komparativnim istraživanjima iz 1989. do 1996. godine, na cjelokupnoj populaciji takođe je evidentan broj onih koji vjeruju u Boga i osnovne doktrinarno-eshatološke postavke.

Tabela br. 23.

Vjera u Boga u Hrvatskoj na celikupnoj populaciji (u %)

	1989.	1996.
Vjera u Boga	39	75
Sumnja	28	15
Ne vjeruje	33	10
Vjeruje u život posle smrti	20	49
Sumnja	25	28
Ne vjeruje	55	23

Izvori: Skledar, Jerolimov 1997.

Da Bog postoji, na katoličko dominantnim prostorima u Hrvatskoj, referiše Vrcan, vjeruje 97,7% uvjerenih vjernika i 85,9% religioznih ispitanika. I ovo istraživanje pokazuje da se u odnosu na '80. godine u '90. taj broj maltene udvostručio, pa je prema istraživanju iz 1999-te godine u Boga vjeruje 86,9%, a ne vjeruje svega 4,2% ispitanika (Vrcan, 2001: 74).

Prema istom istraživnju na konfesionalno mješovitom prostoru u Bosni i Hercegovini, katolici u Boga vjeruju 96,0%, a muslimani u Bosni i Hercegovini u Alaha 89,3%.

Na katoličko dominantnom području Slovenije u Boga vjeruje 66,3%, a ne vjeruje 33,7% ispitanika. Ako ove podatke uporedimo s onim iz Hrvatske, nije teško primijetiti nešto manji procenat vjernika u Sloveniji (Toš, 1999: 19).

Vjera u Isusa Hrista je od esencijalne važnosti u hrišćanskoj religiji. Prema podacima iz 1984. godine na pitanje „Vjerujete li da je postojao Isus Hrist?“ dobijeni su sledeći podaci: da je postojao Hrist vjeruje 15,4% ispitanika, da je postojao, ali kao istorijska ličnost, a ne onako kako ga religija predstavlja, izjasnilo se 41,4% ispitanika, dok onih koji vjeruju da je Hrist izmišljena ličnost vjeruje 14,7%, a da ne zna 28,2% ispitanika (Đorđević, 1984).

U odnosu na prethodno istraživanje, Blagojević (1993.) godine nalazi da u Hrista vjeruje, onako kako ga je odredila doktrinarno pravoslavna teologija, drastično povećanje, i to se uzima kao još jedan pouzdan dokaz o nepobitnoj činjenici, da je došlo do desekularizacije i revitalizacije religije na pravoslavno homogenim području. Da Hrist

postoji kao Bogočovjek vjeruje gotovo polovina ispitanika, a samo 4,8% ne vjeruje (Blagojević,1995).

ZAKLJUČAK

Empirijskom evidencijom smo nastojali da dokažemo kako je došlo do desekularizacije i revitalizacije religije na svim područjima bivše Jugoslavije (ne samo u Crnoj Gori). U tom smislu možemo izdiferencirati određene zaključke.

U ovom radu polazimo od Vrcanove odrednice pojma sekularizacije. Autor nije dao precizniju definiciju sekularizacije, ali jeste napravio određenu diferencijaciju, na osnovu čega jasno možemo prepoznati proces sekularizacije. U svom određivanju sekularizacije Vrcan polazi od krize religije i religioznosti. Za ovog autora sekularizacija se shvata na dijalektičan način kao složen mnogodimenzionalan, duboko protivurječan i reverzibilan proces, koji ima razgranate i protivurječne posledice baš kao što to ima i religija. Na takav zaključak nas nedvosmisleno upućuje i dosadašnja polemika oko definisanja ovog pojma. Stoga, pojam sekularizacije autor određuje sa više aspekata koji mogu biti od jednake važnosti i značaja, a to su:

- a) ukupnost procesa slabljenja društvenog značaja religije;
- b) odvajanje ljudi od religije i crkve u modernim društvima;
- c) promjene ne samo u religijskoj situaciji već i u samoj religiji (Vrcan, 1986:28 – 29 - 56).

Čini se da je do ovih zaključaka Vrcan došao posmatrajući, analizirajući i upoređujući proces sekularizacije u SFRJ (pa i u Crnoj Gori) i onog koji je dominantan u Zapadnoj Evropi. Otuda, kao što smo i naglasili, Vrcan se nije usredsredio na usku odrednicu ovog društvenog fenomena, već iznosi čitavu lepezu činjenica koje bi mogle ući u definisanje ovog pojma. S tim u vezi, poimanje sekularizacije autor ostavlja veoma široko, kao društveno reverzibilnu i mnogodimenzionalnu pojavu što ona ustvari i jeste. Ovakva odrednica sekularizacije je dosta objektivna, mislimo i pomirljiva (imajući u vidu teorijske rasprave oko određivanja ovog pojma) i to je odrednica sa kojom bismo se mogli složiti i koja nam se čini prihvatljivom.

Drugo, što se može primijetiti jeste činjenica da je Crna Gora svojevrsna *differentia specifica*, bar kada je riječ o religioznosti. Empirijska evidencija bilježi veoma izraženu (ne)religioznost, u komparaciji sa bivšim jugoslovenskim republikama. Prema empirijskom istraživanju, Crna Gora je bila područje koje je bilo izrazito sekularizovano.

Sledeće što bismo mogli primijetiti iz dosadašnje analize jeste da je od devedesetih godina došlo do povećavanja religijskog vjerovanja, što se može imenovati kao proces desekularizacije, odnosno revitalizacije religije u svim konfesijama. Mada, i ovdje važi već više puta konstatovana činjenica, da je do revitalizacije došlo i na pravoslavno homogenom području, ali nešto slabije u poređenju sa ostalim konfesijama.

Iz analize navedenih podataka, možemo primijetiti da je do revitalizacije religije došlo najviše posmatrjući indikatore konfesionalne i religijske samoidentifikacije. Nešto slabiji, ali vrlo dominantan je postotak onih koji vjeruju u Boga, dok skala religioznosti vidno opada kada dođemo do indikatora koji se odnose na religijsku praksu. Najmanji postotak ispitanika bilježi se u indikatorima koji se odnose na poznavanje ispitanika eshatološko-doktrinarnog dijela religije. Takođe se moglo zaključiti da je povratak religiji najviše zahvatio populaciju mladih od 90-ih godina, posebno na pravoslavno dominantnom području. To nije teško objasniti s obzirom na činjenicu da su starije generacije odgajane i vaspitavane u duhu komunističke ideologije. U 90-im godinama dolazi do, procentualno većeg pomaka ka tradicionalnoj religiji i crkvi, naročito na pravoslavnom području. Došlo je do pomaka u aktuelnom religijskom praktikovanju, tako da se povećao broj onih koji redovno idu u crkvu, i na liturgiju. Povećava se broj onih koji se redovno mole Bogu u crkvi i van nje, slave crkvene praznike, krsnu slavu, itd. Sve ovo je bilo posebno evidentno na pravoslavno homogenom području, baš zbog toga što je ovo područje važno za posebno sekularno, pa su promjene koje su vodile ka desekularizaciji na ovim područjima bile jasnije i vidljivije.

Neophodno i neizbježno je primijetiti da se promijenio i primjer tipičnog vjernika u socijalizmu, u odnosu na postsocijalistički period. Tipičan vjernik u 70-im i 80-im godinama, dakle iz perioda izražene sekularizacije, bio je najčešće ženskog pola, nižeg obrazovanja, marginalizovanog i deprivilegovanog sloja, sa sela i bavio se poljoprivredom. Sada je situacija nešto drugačija: savremeni vjernik nije više samo iz ruralnog područja, već iz urbane sredine, više nije samo pripadnik starije generacije.

Religioznost je sada izražena pojava, kako kod nižih, tako i kod visoko obrazovnih slojeva stanovništva, a marginalizovana je i statistički značajna razlika, ako u obzir uzmemo pol ispitanika. Revitalizacija i desekularizacija religije je više nego evidentna činjenica na ovim prostorima od '90-ih godina.

V

TEORIJSKO METODOLOŠKI OKVIR ISTRAŽIVANJA

Kako smo već istakli u teorijskom dijelu rada, poznata je činjenica da su u svim socijalističkim društvima, pa samim tim i u Crnoj Gori, religija i religioznost bar manifestno bili potisnuti. Socijalistički poredak, o kojem je riječ, imao je izuzetno kritičan odnos prema religiji, tako da je stanovništvo u Crnoj Gori, pod ideološkim pritiskom, bilo izrazito sekularizovano. Iako nema mnogo naučnih istraživanja koja su se bavila stepenom religioznosti, posebno u socijalističkom društvu Crne Gore, popisi stanovništva iz tog perioda jasno pokazuju da je religioznost bila na izuzetno niskom nivou, o čemu govori i podatak da je tokom socijalističkog perioda, pitanje o konfesionalnoj samoidentifikaciji bilo istisnuto iz popisa stanovništva. Postavlja se pitanje: da li je tu bilo riječi o stvarnoj i istinskoj (ne)religioznosti stanovništva u Crnoj Gori, ili je riječ o tome da je lični stav o religioznosti bio skriven?

U socijalističkom uređenju Crne Gore, religija se tretirala kao „strano tijelo“. Ovakvo doživljavanje religije dovodi je do povlačenja u sferu privatnosti. Religiji se oduzimala svaka javna društvena relevantnost, što je i osnovna karakteristika perioda sekularizacije ili dirigovane ateizacije koja je bila na snazi u socijalističkoj Crnoj Gori. Dakle, sistemskim postupcima težilo se blokadi svih mogućnosti da religija bude bilo kako javno i društveno važna, pa se, zavisno od prilika, podvrgavala jačem ili slabijem institucionalnom ograničavanju, potiskivanju i pritisku. Potiskivanjem u privatnu sferu, religija gubi politički uticaj i sve je manje pokretač javne čovjekove akcije. Religija gubi integrativnu, komunikativnu pa i identifikacionu funkciju, sve one funkcije koje je ranije obavljala, a koje je sada preuzela svjetovna religija oličena u komunističkoj ideologiji. Religijska praksa među stanovništvom je bila izuzetno niska, gotovo zanemarljiva. Onaj

pojedinaac koji bi se odvažio da slavi krsnu slavu, Božić ili neki drugi vjerski praznik, činio je to u (strogoj) privatnosti, bez odlaska u crkvu, osveštavanje pogače, bez sveštenika u kući itd.

Krajem XX vijeka, došlo je do jakog porasta uticaja crkve i religije, tokom systemske transformacije u Crnoj Gori. Dakle, sa obrušavanjem socijalističkog društvenog uređenja u Crnoj Gori, stanovništvo se sve više vezivalo za religiju, i dolazi do desekularizacije, deprivatizacije religije na društvenoj sceni. Objašnjenja vezivanja stanovništva za religiju su višestruka. Religija se činila kao sigurno sklonište i oslonac da bi se čovjek vezivao za „još nešto“. To „još nešto“ nudi svaka religija svojim vjernicima. Teško je životne drame podnijeti bez vjerovanja i oslonca na nešto što je transcendentno. „Ljudima su bili potrebni novi izvori identiteta, novi oblici stabilne zajednice, i novi moralni propisi da im pruži osjećanje smisla i svrhe življenja“, pokušava S. Hantington da objasni povratak svetog u svjetskim razmjerama.

Drugo objašnjenje za vraćanje stanovništva religiji bi moglo biti to da je stanovništvo i ranije osjećalo prikrivenu religioznost. Sa demokratizacijom društva i slobodom vjeroispovijesti, ta religioznost je isplivala na površinu. Srđan Vrcan, istaknuti sociolog religije, to opisuje sledećim riječima: „Od privatizacije do deprivatizacije religije, od sekularizacije do desekularizacije društva.“ Otuda, ovaj period u Crnoj Gori može se opisati kao prelaz iz društva koje je u izrazitoj mjeri bilo sekularizovano, i to ponajprije pod uticajem politike i društvenog uređenja, do sveobuhvatne desekularizacije.

Krajem XX i početkom XXI vijeka tj. s procesom transformacije, religiozna svijest se povećava i u Crnoj Gori. Prema popisu stanovništva iz 2003. godine u Crnoj Gori, od 620.145 stanovnika samo se 6.003 stanovnika izjasnilo da nijesu vjernici. Na žalost, nije postojala obimna istraživačka literatura o religioznosti u Crnoj Gori. Prvo istraživanje te vrste u Crnoj Gori sprovedli su Miloš Bešić i Borislav Đukanović, u djelu „Bogovi i ljudi“ iz 1999. godine, a koje smo već detaljno analizirali u teorijskom dijelu rada. Prema tom istraživanju, može se slobodno zaključiti da je religioznost u Crnoj Gori veoma visoka. S tim u vezi treba naglasiti da je (na osnovu pomenutih istraživanja) došlo do povratka tradicionalne religije u društvenu sferu. Ukupan skor religioznosti, prema skalama koje su se koristile u ovom istraživanju je veoma visok i iznosi 117,1, pri čemu je minimum

iznosio 40, a maksimum 170 poena. Niska religioznost prema pomenutom istraživanju iznosi 20,7%, srednja religioznost iznosi 57,1%, a visoka religioznost iznosi 22,2%.

Početak trećeg milenijuma, u vremenima kriza, kako moralnih tako i materijalnih, čini se da se sve više osjeća potreba za obraćanjem religiji, naročito među mladima. Prohujali dvadeseti vijek bio je višestruko obilježen brojnim protivurječnostima. Transformacije i nove egzistencijalne teškoće dovode do povećanja stepena religioznosti. „Potreba za religijom i religioznošću je istinska, ljudska potreba, kao što je to i ljubav, osjećanje emotivne sigurnosti“ ističe Milan Vukomanović, i potvrđuje da je religioznost jedna od najizvornijih i najautentičnijih ljudskih iskustava.

Važno je naglasiti da je predmet našeg istraživanja „klasična“ tj. tradicionalna religioznost u Crnoj Gori. Pojam klasičnog podrazumijeva da je riječ o religijama koje su tradicionalno prisutne na prostoru Crne Gore, koje su institucionalizovane u obliku odgovarajuće vjerske institucije: pravoslavne, katoličke i islamske. Stoga iz predmeta istraživanja može se naslutiti i cilj samog istraživanja.

Cilj istraživanja

Glavni dio ovog rada sastoji se iz analize empirijskih rezultata istraživanja religioznosti mladih, kao i iz teorijske analize definisanja religije i procesa sekularizacije.

. Koliko nam je poznato, ovo bi bilo prvo naučno istraživanje, kada je u pitanju stepen religioznosti mladih u Crnoj Gori. Zbog toga se ni ciljevi istraživanja ne mogu visoko postaviti. Najopštiji cilj našeg istraživačkog poduhvata biće da se kod mladih u Crnoj Gori ustanovi prisutnost elemenata religiozne svijesti i religioznog ponašanja, odnosno, da se utvrdi obim i intenzitet (ne)religioznosti u odnosu na indikatore koji se tiču dogmatskog jezgra vjere i vjerske prakse, čime bi se stekla slika o karakteru i odmaklosti procesa (de)sekularizacije, kao i promjene u odnosu na ranija istraživanja koja su, kako smo naglasili, veoma oskudna. Osnovi cilj istraživanja bi se odnosio na to da ispitamo u kom stepenu su mladi religiozni u klasičnom, dogmatskom i crkvenom smislu. To će podrazumijevati provjeru religioznosti u religijskoj samoidentifikaciji, vjeri u Boga i ostale dogmatske postavke, crkvenost, tj. praktikovanje crkveno-obredne prakse i razvijanju osjećanja pripadnosti vjeri i religijskoj instituciji, te provjera poznavanja

doktrinarnog učenja vjere kojoj ispitanik pripada. Dalje, cilj nam je i da uporedimo opseg religioznosti sa nekim socio-demografskim karakteristikama.

Osnovni predmet istraživanja podijelili smo u nekoliko cjelina:

- Mjerenje stepena religioznosti mladih na cjelokupnom uzorku u odnosu na samoocjenu religioznosti i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu;

- Mjerenje stepena religioznosti mladih za svaku konfesiju ponaosob. Namjera nam je da stepen religioznosti mladih ocijenimo u okviru više indikatora koje smo grupisali kao:

- a) religijska samoidentifikacija;

- b) vjerovanje u Boga i neke eshatološke postavke, vjera u Hrista, Muhameda, život nakon smrti, itd. (radi si o monoteističkim religijama);

- b) ortopraksija, tj. religijska praksa (tradicionalna i aktuelna);

- d) osnovno teološko-doktrinarno poznavanje vlastite vjere.

- Konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa nekim indikatorima koji se tiču eshatološke religioznosti i ortopraksije.

U skladu s tim želimo da provjerimo kakav je opseg religioznosti u odnosu na religijsku svijest, religijsko ponašanje-praktikovanje, a zatim i povezanost religijske svijesti i ponašanja tj. praktikovanja.

Smatramo da bismo ovim obuhvatili najvažnije aspekte na osnovu kojih bi se mogao precizno odrediti stepen religioznosti mladih u Crnoj Gori.

Osnovne hipoteze

Imajući u vidu nedovoljnu istraženost religioznosti mladih, ni same hipoteze ne mogu biti sveobuhvatne i precizne. Međutim, ono što se može pretpostaviti jeste sledeće. Proces postsocijalističke transformacije u Crnoj Gori, doveo je do preokretanja tendencije porasta (ne)religioznosti mladih (što su potvrđivali statistički podaci iz tog perioda) prema rastu religioznosti.

1. Pretpostavljamo da je došlo do zaustavljanja trenda sekularizacije među mladima, naročito u gradu, a na snazi je ispoljavanje religioznosti kroz religijsku

samoidentifikaciju i vjeru u Boga, kako na ukupnom uzorku tako i kod svake konfesije pojedinačno.

2. Pretpostavljamo da ne postoji statistički značajna razlika između stepena religioznosti mladih u odnosu na mjesto življenja. Naime, u periodu dirigovane ateizacije, istraživanja bilježe znatno veću religioznost na ruralnom području. Stoga pretpostavljamo da je na kraju prve decenije 21-og vijeka, religioznost mladih približno jednaka u selu kao i u gradu, o čemu svjedoče nalazi dosadašnjih istraživanja u državama iz regiona.

3. Pod dejstvom desekularizacije, došlo je do povećanja broja ne samo deklariranih nego i istinskih vjernika među mladima u Crnoj Gori, koji vjeruju u dogmatske postavke vjere kojoj pripadaju i poštuju vjersku praksu.

4. Može se pretpostaviti i to da je proces religioznosti mladih više stvar identiteta i tradicionalnog pripadanja religiji (tradicionalna vjerska praksa) nego duhovno poniranje u dubine vlastite vjere i poštovanje crkveno-obredne prakse. Religioznost je nešto niža ako je mjerimo indikatorima koji se odnose na aktuelnu vjersku praksu.

5. Procenat religioznosti po polnoj strukturi približno je isti, o čemu vrlo ubjedljivo govore i većina dosadašnjih istraživanja religioznosti u regionu. Prema većini istraživanja trend je da ne postoji statistički značajna razlika po polu kada je riječ o religioznosti.

6. Rezultat istraživanja na koji se pozivamo (Bešić, Đukanović, 2000), pokazuje da stepen religioznosti opada sa stepenom obrazovanja. Obrazovanje je faktor koji negativno utiče na klasičnu religioznost. U tom smislu, pretpostavljamo da će i naše istraživanje prepoznati tendenciju ka razlici u religioznosti zavisno od školske spremne, stepena obrazovanja.

7. U dosadašnjoj empirijskoj evidenciji religioznost je bila veća na strani srednjoskolske omladine u odnosu na studentsku. Pretpostavljamo, stoga, da će i u našem istraživanju biti većih promjena u stepenu religioznosti srednjoškolaca i studenata. Naime, smatramo da su mladi srednješkolskog uzrasta religiozniji od populacije studenata. U skladu s tim, očekujemo da će istraživanje pokazati tendenciju ka razlikama u religioznosti u odnosu na dob.

8. Pretpostavljamo da je religioznost više izražena među pripadnicima islamske vjerske zajednice, zato što to potvrđuje dosadašnja empirijska evidencija (Bešić, Đukanović, 2000) u komparaciji sa ostalim konfesijama (pravoslavna, rimokatolička),

tako da pretpostavljamo da će sličan proporcionalan odnos biti i kada je u pitanju naše istraživanje.

Metod istraživanja

Da bismo odredili opseg i intenzitet religioznosti mladih u Crnoj Gori, neophodno je pribjeći empirijskom sociološkom istraživanju. Osnovni metod je bio anketno istraživanje religioznosti mladih.

Istraživanje religioznosti mladih u Crnoj Gori sproveli smo na stratifikovanom uzorku, od 558 ispitanika. Ciljnu grupu predstavljaju mladi u dobi 16 - 27 godine.

Napravili smo stratifikovani uzorak, vodeći računa o obrazovanju i zanimanju kao pretpostavljenim nezavisnim varijablama, kao i regionalnoj distribuciji, starosnoj dobi, polu, bračnom statusu, školskoj spremi (učenik-student), tipu naselja, jer nam je cilj da rezultat istraživanja reprezentativno odražava mišljenje populacije mladih o religioznosti u Crnoj Gori.

U tom slučaju, anketu smo sproveli vodeći računa o osnovnim socio-demografskim obilježjima ispitanika, pri čemu su pripadnici mladih, pravoslavne konfesije zastupljeni sa 226 ispitanika, katolici sa 149, a pripadnici islamske vjerske zajednice sa 186 ispitanika. Takođe, uzorak smo stratifikovali teritorijalno (grad-selo), podjelom opština u Crnoj Gori u tri grupe:

- primorske opštine: gradovi - Herceg Novi (selo Đenovići), Kotor, Tivat (sela: Radovići, Lastva), Bar (selo Šušanj, Bjeliši), Ulcinj (sela: Vladimir, Pistule, Krute);
- opštine centralnog teritorijalnog područja: gradovi - Nikšić (sela: Straševina, Gornje polje, Jugovići, Kličevo, Kočani), Podgorica (sela: Mareza, Golubovci, kao i gradsku opštinu Tuzi), Cetinje;
- opštine koje obuhvataju sjeveroistočno područje Crne Gore: gradovi - Bijelo Polje (sela: Sutivan, Rasovo, Pavino polje), Pljevlja (sela: Boščinovići, Srdanov grob, Rabitlje, Odžak), Rožaje.

Za pomenutu regionalizaciju Crne Gore (primorske opštine, opštine centralnog teritorijalnog područja i sjevernog dijela) odlučili smo se iz razloga što se tom podjelom

služi i Zavod za statistiku prilikom istraživanja javnog mnjenja i popisa stanovništva, kao i dosadašnja empirijska istraživanja religioznosti na koja smo se već pozivali. Prema kriterijumima zvanične statistike koja je primijenjena u poslednjem popisu stanovništva, tipologija naselja koja smo imenovali kao sela, u popisu su imenovana kao ostala naselja. Prema popisu stanovništva, od 620.145 stanovnika u Crnoj Gori, u gradu živi 383.808, a u ostalim naseljima 236.337 stanovnika ili 61,9%: 38,1%.

Primijenili smo dvoetafni način uzorkovanja tako što smo u prvoj etapi birali opštine, tj. gradove, zatim sela (ostala naselja) u tim opštinama, a u drugoj etapi u izabranim opštinama (u gradu i na selu) smo slučajnim izborom birali pojedince-ispitanike (svaki drugu zgradu ili kuću, i svako treće domaćinstvo u zgradi). Struktura ispitanika koja je obuhvaćena uzorkom po vjeroispovjesti opravdava namjeran izbor opština. Izbor opština je vršen s ciljem da uzorak obuhvati dovoljan broj ispitanika iz svake od tri najbrojnije vjerske zajednice u Crnoj Gori. Približnu proporciju ovih konfesija u izabranim opštinama moguće je provjeriti, pošto je ovo obilježje ispitivano popisom stanovništva iz 2003. godine.

Anketni upitnik zatvorenog tipa sadržio je četiri istraživačke teme:

- a) Grupa pitanja koja obuhvata osnovne demografske podatke (starost, pol, mjesto življenja, bračno stanje, zanimanje i sl., uključujući i religijsku samoidentifikaciju).
- b) Grupu koju sačinjavaju pitanja vezana za stavove, vjerovanje u Boga i dogmatske postavke kao što su vjera u Hrista i Muhameda, život nakon smrti, itd.
- c) Grupa pitanja koja se odnosi na ponašanja u vezi sa religioznošću tj. religijsko praktikovanje (tradicionalne i aktuelne prirode).
- d) Zatim grupa pitanja koja se odnosi na poznavanje teološke doktrine vjere – vjersko znanje.

Napominjemo da je u upitniku u osnovi, radi poređenja, a uz određene izmjene kako bi se istraživačke teme prilagodile mlađoj populaciji, slijedio instrument iz dosadašnjih istraživanja ove oblasti.

Vrijeme, tok istraživanja i obrada podataka

Ispitivanje je obavljeno od 01.03.2010. do 15.08.2010. godine. Istraživanje sam u najvećem dijelu sproveo sam uz nesebičnu pomoć nekoliko diplomiranih sociologa (Malagić Adisa i Bulajić Đurđice), koji su već bili istaknuti anketari u istraživanjima za potrebe Filozofskog fakulteta u Nikšiću. Sociolozi koji su mi pomogli u istraživanju bili su upoznati sa svim fazama ovog istraživanja: od konstruisanja teorijsko – hipotetičkog okvira do konstruisanja samog upitnika.

VI

Rezultati istraživanja, interpretacija i analiza podataka

OPSEG RELIGIOZNOSTI NA OSNOVU INDIKATORA RELIGIJSKE SAMOIDENTIFIKACIJE

Utvrđivanje opsega religioznosti na osnovu indikatora samoocjene religioznosti u nauci se smatraju ne samo kao nedovoljni, već su uopšteni i sintetički pokazatelji religioznosti. Ali, svakako je samoocjena religioznosti, iako nedovoljan, pouzdaniji indikator od konfesionalne samoidentifikacije zato što se ispitanik izjašnjava o tome da li je religiozan ili nije. Konfesionalnom samoidentifikacijom, ispitanik može samo tradicionalno da se vezuje za neku religiju, da pripada nekoj religiji samo zato što su toj vjeri pripadali očevi i djedovi, dakle, vjera koja se prenosi porodičnim stablom. Uostalom, indikator vjerske samoidentifikacije ne upotrebljava se samo u naučnim istraživanjima religioznosti, nego i u redovnim (desetogodišnjim) popisima stanovništva. Riječ je o indikatorima religioznosti koji bez korekcije drugih indikatora precjenjuju opseg religioznosti u nekom društvu. Sve to utiče na masovnu konfesionalnu identifikaciju koja, kao što smo naglasili, ne mora biti dovoljno ozbiljan pokazatelj istinske religioznosti pojedinca ili grupe u cjelini. Imajući na umu navedeno, odlučili smo se da u istraživanje pođemo od grupe indikatora koji se tiču samoocjene religioznosti.

No, ne može se, kao što smo i napomenuli, samo na osnovu indikatora religijske samoocjene donositi opšti zaključak o religioznosti na istraživanom području. Ispitanik pod religioznošću može da uvaži i neke elemente koji nisu striktno, da kažemo, klasično religijskog sadržaja. U svakom slučaju, oprezan pristup ovom problemu je neophodan. Inače, mjerenje religioznosti na osnovu religijske samoidentifikacije spada u najviše upotrebljivanu grupu indikatora, sa najdužom tradicijom u sociološkim istraživanjima religioznosti. U tom smislu, imajući na umu do sada rečeno, odlučili smo se za tzv. precizniju skalu religioznosti na kojoj su ispitanici mogli da se opredijele za sledeće ponuđene odgovore.

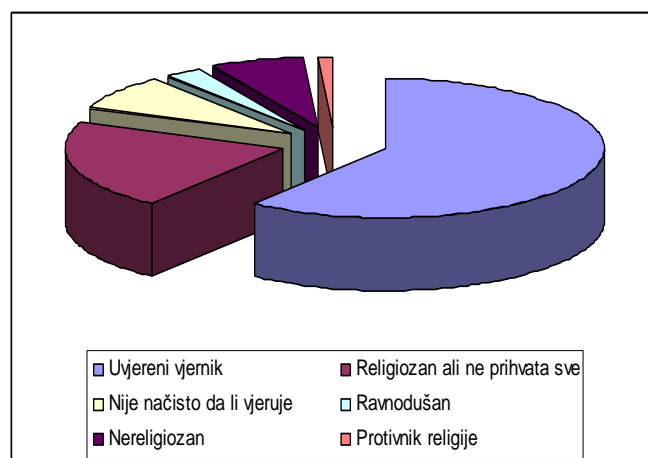
Tabela br. 24

Distribucija odgovora religijske samoidentifikacije na ukupnom uzorku

Modaliteti	f	%
Uvjereni sam vjernik i prihvatam sve što moja vjera uči	340	60,9
Religiozan/na sam ali ne prihvatam sve što moja vjera uči	115	20,6
Dosta razmišljam o tome, ali nisam načisto s tim vjerujem li ili ne	45	8,1
Prema religiji sam ravnodušan/na	18	3,2
Nijesam religiozan/na ali nemam ništa protiv religije	39	7,0
Nijesam religiozan/na i protivnik sam religije	1	0,2
Σ	558	100,0

Grafikon br. 1

Grafički prikaz religijske samoidentifikacije na ukupnom uzorku



Analizom dobijenih podataka možemo vidjeti da je na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije religioznost mladih veoma visoka. Zbog preglednosti i sažimanja uvjerene i nekonformističke (religiozni, ali ne prihvataju sve što vjera uči) vjernike tretiraćemo kao religiozne, kolebljive i prema religiji ravnodušne tretiraćemo kao neopredijeljene ili religijski dremljive, a tolerantno i kategorično nereligiozne kao nereligiozne. S tim u vezi, 81,5% mladih u Crnoj Gori izjasnilo se u modalitetu religiozan. Ispitanika koji su se izjasnili u modalitetu neopredijeljen je 11,3%, što ne znači da će se i ova grupacija pod uticajem društveno-kulturnih odnosa i dalje socijalizacije, svrstati u jedan od kontinuuma religiozan ili nereligiozan. Skor ispitanika koji su se izjasnili u modalitetima nereligiozan u našem istraživanju iznosi 7,2%. Na osnovu dobijenih podataka na ukupnom uzorku, možemo konstatovati da su mladi u Crnoj Gori veoma religiozni, ako se može suditi o religioznosti na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije.

Ako podatke iz našeg istraživanja uporedimo sa podacima u Srbiji (na cjelokupnoj populaciji) vidjećemo vrlo ujednačen rast religioznosti, na osnovu indikatora samoocjene religioznosti. Naime, 81,2% ispitanika u Srbiji³² se religijski samoidentifikovalo (Blagojević, 2010, 2011) što je bez značajnijih odstupanja u poređenju sa našim istraživanjem.

³² Istraživanje religioznosti građana Srbije je sproveo Hrišćanski kulturni centar iz Beograda 2010. godine.

Tabela br. 25

Socio-demografska obilježja i samoocjena religioznosti (u %)

Socio-demografska obilježja		Subuzorak	Religiozan	Ravnodušan	Nereligiozan
Reg.	Sjever	31,1	84,4	8,1	7,5
	Centralni dio	36,5	81,4	11,8	6,8
	Jug	32,4	79,0	13,8	7,2
$\chi^2=22,657$; df=10; p=0,012					
Pol	Muški	49,0	82,4	12,8	4,9
	Ženski	51,0	80,7	9,8	9,5
$\chi^2=13,246$; df=5; p=0,021					
Dob	16 - 19	34,8	81,4	11,9	6,7
	20 - 23	31,1	82,1	11,0	8,0
	24 - 27	34,1	82,1	11,1	6,8
$\chi^2=13,762$; df=15; p=0,544					
Mjesto	Grad	63,6	82,2	10,7	7,1
	Selo	36,3	80,2	12,4	7,4
$\chi^2=5,536$; df=10; p =0,853					
Br. status	Nijesu u braku	84,2	81,3	11,5	7,2
	U braku	13,1	83,6	8,2	8,2
$\chi^2=16,305$, df=15, p=0,362					
Zanim.	Učenik	24,2	83,1	13,0	3,9
	Student	27,6	76,3	11,1	12,6
$\chi^2=19,896$, df=6, p=0,011					

Na početku, osvrnućemo se na regije po kojima smo Crnu Goru podijelili u tri kategorije: sjever, centar i jug. Na osnovu regionalne podjele, možemo zaključiti da nema statističke značajnosti između segmenata ukrštenih varijabli kada je riječ o samoocjeni religioznosti.

Pol ne utiče statistički značajno kada je riječ o religijskoj samoocjeni. Istraživanje pokazuje nešto veći procenat religioznosti kod muškog pola. Ali, procenat je gotovo ujednačen kod oba pola što se može uzeti kao svojevrsan trend u svijetu. Ovakav skor se može objasniti da kriza svakodnevnog života podjednako utiče na oba pola. U komparaciji sa periodom socijalizma, kada je stepen religioznosti bio više na strani ženskog pola, danas se mijenja slika tipičnog vjernika, bar kada je riječ o populaciji mladih. Dakle, ako religioznost ocjenjujemo na osnovu indikatora samoocjene religioznosti zaključujemo da je religioznost po polu dosta ravnomjerno raspoređena.

Starost ne utiče značajno na religijsku samoidentifikaciju ispitanika. Visok skor religioznosti kod mlade populacije nije začuđujući, s obzirom da je riječ o populaciji od koje je i počela revitalizacija religije 90-ih godina. Ako je suditi po ocjeni religijske samoidentifikacije, religioznost se i danas zadržala kod populacije mladih, tako da je očigledno da nije riječ o trenutnom pomodarstvu, čime je i naša pretpostavka potvrđena.

Tip naselja ne predstavlja statistički značajnu razliku među segmentima ukrštenih varijabli. Može se primijetiti da religioznost na osnovu indikatora religijske samoocjene nije više tipično seoska kategorija kao što je to bio slučaj u periodu sekularizacije, o kojem smo govorili u teorijskom dijelu rada.

Bračni status takođe ne utiče statistički značajno na ocjenu religijske samoidentifikacije. Broj razvedenih i onih koji žive u vanbračnoj zajednici je statistički zanemarljiv i nijesu mogli uticati na ukupan uzorak.

Kada govorimo o socio-statusnom obilježju zanimanja, najviše ispitanika se izjasnilo kao učenik i student, što je i razumljivo s obzirom da je riječ o populaciji 16 - 27 godine. Ovdje nema statistički značajne razlike između populacije učenika i studenata u odnosu na samoocjenu religioznosti.

Komparacije samoocjene religioznosti sa istraživanjima u Crnoj Gori i regionu

Iako je osnovni cilj ovog istraživanja religioznost mladih u Crnoj Gori, ipak, smatramo, da ne bi bilo odviše komparativno se osvrnuti na istraživanja religioznosti na

osnovu indikatora religijske samoidentifikacije u regionu kao i u Crnoj Gori. Riječ je o istraživanjima na ukupnoj populaciji novijeg datuma, a ne samo na populaciji mladih.

U tom smislu, u Hrvatskoj prema istraživanju iz 1998. godine (Črpić, Kušar) religioznim se smatra 75,9% ispitanika. Prema istraživanju iz 2005 (Marinović-Jerolimov) 40,5% ispitanika se izjasnilo kao „uvjereni vjernici“, a 37,6% kao „religiozni“. Istraživanje *European Values Study* 2008. godine u Hrvatskoj (u daljem tekstu EVS) 79% ispitanika se izjasnilo kao religiozna osoba, 11% nereligiozna, ateista 4%, dok je neopredijeljenih bilo 6% ispitanika.

U Srbiji se prema istraživanju iz 2001. godine (World Values Survey Srbija) kao „religiozan“ izjasnilo se 74,4% (www.Worldvaluessurvey.org). Prema istraživanjima EVS 2008. godine, 80,5% ispitanika se izjasnilo kao „religiozan sam“, dok se prema istraživanju *Hrišćanskog kulturnog centra* (u daljem tekstu HKC) 2010. godine 77,9% ispitanika izjasnilo se u grupi „religiozan sam“ (Blagojević, 2010).

U Crnoj Gori, prema istraživanju Bešić 2010. godine, 87,6% ispitanika se izjasnilo kao „religiozan sam“.

Možemo primijetiti da nema bitne razlike među regijama u pogledu samoocjene religioznosti, a procenat je, prema svim istraživanjima, znatno natpolovičan. Zapažamo da nema suštinske razlike u pogledu samoocjene religioznosti mladih u komparaciji sa istraživanjima iz regiona, na osnovu ovog indikatora. Ako komparativno postavimo istraživanje religioznosti mladih u Crnoj Gori, a koji se odnosi na samoocjenu religioznosti, mislimo da nije moguće utvrditi da je došlo do pada ili porasta religioznosti u odnosu na istraživanja u regionu, i istraživanja u Crnoj Gori. Nema većih oscilacija ni među istraživanjima u regionu. Stoga, imajući na umu pomenute podatke, više smo skloniji zaključku kako je došlo do svojevrzne stabilizacije religioznosti, ako religioznost ocjenjujemo na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije.

Religijska samoidentifikacija i pravoslavlje

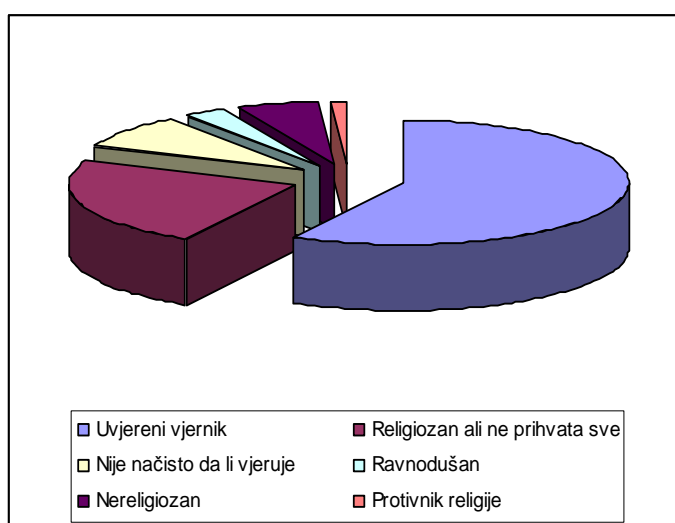
Sada ćemo se osvrnuti na samoocjenu religioznosti u odnosu na pravoslavnu vjeroispovijest u Crnoj Gori. U tabeli je prikazana frekvencija dobijenih odgovora.

Tabela br. 26

Distribucija odgovora religijske samoidentifikacije za pravoslavnu vjeroispovijest

<i>Odnos prema religiji</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
Vjernik sam i prihvatam sve što moja vjera uči	132	58.4
Religiozan /a sam ali ne prihvatam sve što moja vjera uči	52	23.0
Nijesam načisto sa tim vjerujem li ili ne	21	9.3
Prema religiji sam ravnodušan /na	6	2.7
Nijesam religiozan/na ali nemam ništa protiv religije	14	6.2
Nijesam religiozan/na i protivnik sam religije	1	0.4
Σ	226	100

Grafikon br. 2

Grafički prikaz religijske samoidentifikacije na pravoslavne vjeroispovijesti

Analizom dobijenih podataka vidimo da se u modalitetu religiozan izjasnilo 81,4% ispitanika, ravnodušan 12,0%, a kao nereligiozan 6,6% ispitanika. Preliminarno se može konstatovati da inherentna vezanost za religiju i crkvu, posmatrano kroz indikatore religijske samoidentifikacije je većinska pojava u Crnoj Gori, bar kada je riječ o pravoslavnoj vjeroispovijesti. Može se konstatovati da je visok trend desekularizacije i revitalizacije religije, koja datira još od početka 90-ih godina i danas većinska pojava, čime je i potvrđena naša pretpostavka da je religioznost ispitanika pravoslavne vjere veoma visoka, sudeći prema ovom indikatoru.

Tabela br. 27

Religijska samoidentifikacija i socio-demografske karakteristike

Socio-demografska obilježja		Subuzorak	Religiozan	Ravnodušan	Nereligiozan
Reg.	Sjever	40,7	85,9	5,4	8,7
	Centralni dio	30,5	79,7	14,5	5,8
	Jug	28,8	76,9	18,5	4,6
$\chi^2=12,859$, df=10, p=0,232					
Pol	Muški	42,9	82,5	15,5	2,0
	Ženski	57,1	80,6	9,3	10,1
$\chi^2=11,075$, df=5, p=0,050					
Dob	16 - 19	35,8	81,5	11,1	7,4
	20 - 23	29,4	80,3	13,6	6,1
	24 - 27	34,8	82,1	11,5	6,4
$\chi^2=14,978$, df=15, p=0,455					
Mjesto	Grad	68,2	83,1	11,1	5,8
	Selo	31,8	77,9	13,8	8,3
$\chi^2=3,341$, df=5, p=0,648					
Br. status	Nijesu u braku	84,1	81,1	12,6	6,3
	U braku	11,9	81,5	7,4	11,1
$\chi^2=16,997$, df=15, p=0,319					
Zanim.	Učenik	31,4	83,1	13,3	5,6
	Student	19,9	77,7	11,3	11,1
$\chi^2=10,279$, df=8, p=0,246					

U odnosu na regiju (sjever, centar, jug) ne postoji statistički značajna razlika među ukrštenim varijablama. Međutim, primjetna je, iako ne značajno, razlika među regijama. Na jugu je religioznost nešto niža u odnosu na sjever, što bismo mogli objasniti boljim materijalnim položajem stanovnika na jugu, zatim nešto liberalnijem stilu i načinu života na jugu, kao i naglašenijem uticaju tradicije na sjevernom dijelu. U odnosu na polnu

strukturu nije primjetna razlika među segmentima ukrštenih varijabli. Ocjena religioznosti na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije gotovo je identična kod oba pola. Religioznost nije više karakteristika ženskog pola, tako da je time i naša pretpostavka potvrđena da nema razlike u religioznosti u odnosu na pol ispitanika, ni kada je riječ o pravoslavnim ispitanicima. Analizom starosne dobi utvrdili smo da nema naglašene razlike među segmentima ukrštenih varijabli. U odnosu na starost procenat je prilično ujednačen. Ni mjesto življenja ne bilježi značajnu razliku u religioznosti. Možemo zaključiti da religioznost nije više tipično seoska pojava kada je riječ o samoocjeni religioznosti kod pravoslavnih ispitanika, što se može ocijeniti kao svojevrsni trend. Bračni status ne predstavlja statističku razliku među varijablama. Kako je riječ o populaciji mladih, ispitanici su se najčešće izjašnjavali u modalitetu neoženjen i neudata. Ostali ponuđeni odgovori (razveden i živi u vanbračnoj zajednici) bilježe svega 4,0% ispitanika, tako da ne utiču značajno na cjelokupan zaključak. Ispitanici su se u statusnom obilježju zanimanje, najviše izjasnili kao učenik 31,4% i student 19,9%. Možemo zaključiti da u ukrštanju sa samoocjenom religioznosti nema značajne razlike u odnosu učenik i student.

Analizom dobijenih podataka možemo preliminarno zaključiti da je religioznost na osnovu religijske samoidentifikacije prilično ujednačena u odnosu na statusne karakteristike, kada je riječ o populaciji mladih pravoslavne vjeroispovijesti.

Pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti i samoocjena religioznosti

Ovom analizom nastojaćemo da utvrdimo opseg religioznosti mladih rimokatoličke vjeroispovijesti u odnosu na indikatore religijske samoidentifikacije.

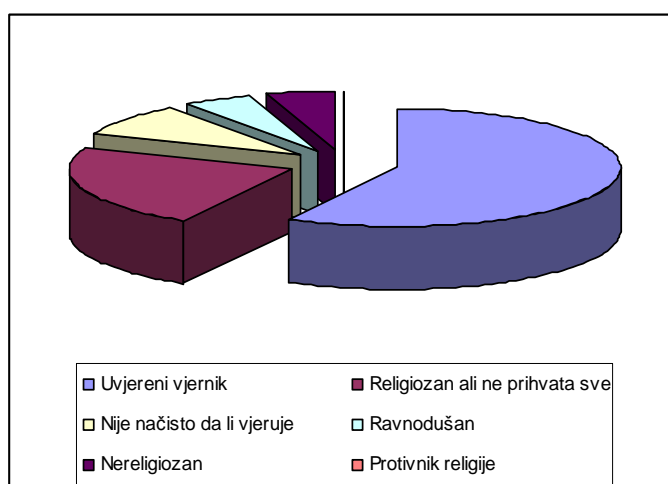
Tabela br. 28

Distribucija odgovora religijske samoidentifikacije za rimokatoličku vjeroispovijest

<i>Odnos prema religiji</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Vjernik sam i prihvatam sve što moja vjera uči	87	58.4
Religiozan /a sam ali ne prihvatam sve što moja vjera uči	34	22.8
Nijesam načisto sa tim vjerujem li ili ne	13	8.7
Prema religiji sam ravnodušan /na	7	4.7
Nijesam religiozan/na ali nemam ništa protiv religije	8	5.4
Nijesam religiozan/na i protivnik sam religije	0	0.0
Σ	149	100

Grafikon br. 3

Samoocjena religioznosti rimokatoličke vjeroispovijesti



Zbirom modaliteta dobili smo 81,2% ispitanika koji su se izjasnili kao religiozni, ravnodušnih je u istraživanju 13,4%. Ispitanika koji su se izjasnili kao nereligiozni ali nemaju ništa protiv religije u istraživanju je 5,4%, dok nije zabilježen nijedan ispitanik koji se izjasnio kao protivnik religije. Možemo preliminarno konstatovati da je inherentna vezanost za religiju i crkvu gledano kroz indikatore religijske samoidentifikacije kod mladih rimokatoličke vjeroispovijesti većinska pojava.

Tabela br. 29

Religijska samoidentifikacija i socio-demografske karakteristike

Socio-demografska obilježja		Subuzorak	Religiozan	Ravnodušan	Nereligiozan
Reg.	Sjever	-	-	-	-
	Centralni dio	54,7	81,5	13,6	4,9
	Jug	45,3	80,6	13,4	6,0
$\chi^2=11,828$, df=8, p=0,159					
Pol	Muški	52,3	80,8	14,1	5,1
	Ženski	47,7	81,7	12,7	5,6
$\chi^2=4,341$, df=4, p=0,362					
Dob	16 - 19	34,2	84,3	11,8	3,9
	20 - 23	30,9	84,8	13,0	2,2
	24 - 27	34,9	75,0	15,4	9,6
$\chi^2=13,579$, df=8, p=0,093					
Mjesto	Grad	62,4	81,7	14,0	4,3
	Selo	37,6	80,4	12,5	7,1
$\chi^2=2,000$, df=4, p=0,736					
Br. status	Nijesu u braku	86,6	83,0	12,4	4,6
	U braku	12,7	73,7	15,8	10,5
$\chi^2=18,016$, df=8, p=0,021					
Zanim.	Učenik	26,8	85,0	12,5	2,5
	Student	32,9	79,6	14,3	6,1
$\chi^2=8,703$, df=4, p=0,069					

U odnosu na regiju nijesmo u mogućnosti da iskažemo dovoljno precizne podatke s obzirom da na sjeveru nije zabilježen nijedan ispitanik rimokatoličke vjeroispovijesti. Takvo stanje opravdava i aktuelni popis stanovništva, koji na sjeveru bilježi statistički zanemarljiv broj mladih ove konfesije. Možemo zaključiti da u odnosu na centralni i južni dio nema statistički značajnih razlika. U odnosu na pol, ne postoji statistička razlika

među segmentima ukrštenih varijabli. Takođe, kada je riječ o rimokatoličkoj konfesiji, religioznost nije više tipično ženska kategorija. Starosna struktura ne utiče značajno na religioznost u odnosu na religijsku samoidentifikaciju. Kad je riječ o varijablama starosne dobi vidimo da nema većih oscilacija u pogledu samoocjene religioznosti. Tip naselja ne predstavlja statistički značajnu razliku. Zaključak je da ni među pripadnicima rimokatoličke vjeroispovijesti ne postoji značajna razlika religioznosti u odnosu selograd. U odnosu na bračni status, nema statističke razlike među segmentima ukrštenih varijabli. Najviše je neoženjenih i neudatih ispitanika, dok se u ostalim odgovorima izjasnio samo jedan ispitanik, tako da ti odgovori ne utiču statistički značajno na cjelokupan uzorak. Istraživanje pokazuje da, kada je riječ o zanimanju, najviše se ispitanika izjasnilo kao učenik i student. Iako ne postoji razlika postoji, mogućnost da bude razlike u odnosu učenik i student.

U odnosu na socio-demografska obilježja ne postoje značajnije razlike u religioznosti na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije. Tip vjernika više nije isključivo ženskog pola, sa sela, mlađe starosne dobi, itd., kao što je to bilo u periodu sekularizacije.

Religijska samoidentifikacija i islamska vjerska zajednica

Kao i za prethodne dvije konfesije, ovdje želimo da istaknemo kakav je odnos prema vjeri mladih islamske vjerske zajednice, sa stanovišta indikatora koji se odnose na religijsku samoidentifikaciju.

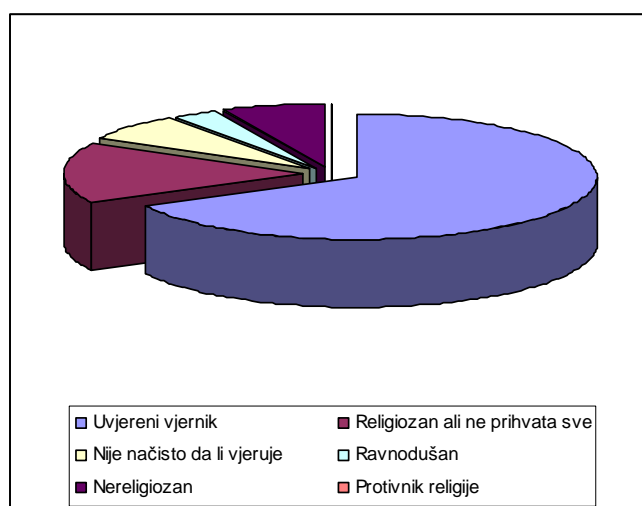
Tabela br. 30

Distribucija odgovora religijske samoidentifikacije za islamske vjeroispovijesti

<i>Odnos prema religiji</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
Vjernik sam i prihvatam sve što moja vjera uči	121	68.4
Religiozan /a sam ali ne prihvatam sve što moja vjera uči	29	16.4
Nijesam načisto sa tim vjerujem li ili ne	10	5.6
Prema religiji sam ravnodušan /na	5	2.8
Nijesam religiozan/na ali nemam ništa protiv religije	12	6.8
Nijesam religiozan/na i protivnik sam religije	0	0.0
Σ	177	100

Grafikon br. 4

Grafički prikaz samoocjene religioznosti islamske vjerske zajednice



Sumiranjem podataka dobili smo skor od 84,8% ispitanika koji su se izjasnili u modalitetu religiozan, ravnodušan prema religiji 8,4%, dok je ispitanika koji su se izjasnili kao nereligiozni 6,8%. Kada je riječ o mladima koji pripadaju islamskoj vjerskoj zajednici, možemo konstatovati visok stepen religioznosti na osnovu religijske samoidentifikacije. Zanimljivo je istaći da se nijedan ispitanik nije deklarirao kao protivnik religije.

Tabela br.31

Religijska samoidentifikacija i socio-demografske karakteristike

Socio-demografska obilježja		Subuzorak	Religiozan	Ravnodušan	Nereligiozan
Reg.	Sjever	44,7	83,5	10,1	6,4
	Centralni dio	28,8	88,2	5,9	5,9
	Jug	26,5	83,0	8,5	8,5
$\chi^2=13,628$, df=8, p=0,092					
Pol	Muški	54,8	84,5	9,3	6,2
	Ženski	45,2	85,0	7,5	7,5
$\chi^2=5,247$, df=4, p=0,263					
Dob	16 - 19	33,9	81,7	11,7	6,6
	20 - 23	33,3	81,3	6,8	11,9
	24 - 27	32,8	91,4	6,9	1,7
$\chi^2=7,801$, df=8, p=0,453					
Mjesto	Grad	58,8	84,6	6,8	8,6
	Selo	41,2	84,7	11,1	4,2
$\chi^2=5,498$, df=8, p=0,703					
Br. status	Nijesu u braku	81,9	83,4	9,0	7,6
	U braku	15,2	92,6	3,7	3,7
$\chi^2=11,531$, df=12, p=0,484					
Zanim.	Učenik	23,7	83,3	14,3	2,4
	Student	21,5	76,3	5,3	18,4
$\chi^2=7,473$, df=4, p=0,113					

Primjetan je, iako ne značajno, skor nešto veće religioznosti u centralnom dijelu u odnosu na sjever, što će u indikatorima inherentne prakse postati pravilo. Ali, u odnosu na regije ne postoji veća statistička razlika. U odnosu na polnu strukturu ne postoji statistički značajna razlika među ukrštenim varijablama, tako da je u odnosu na pol procenat približno ujednačen. Starosna struktura ispitanika ne utiče značajno na

religioznost. Ali, pažljivijom analizom može se uočiti da se sa godinama starosti povećava broj religioznih ispitanika.

Tip naselja ne utiče statistički značajno na samoocjenu religioznosti. Religioznost više nije tipično seoska pojava (kao što su to pokazivala istraživanja iz socijalističkog perioda) ni kada je riječ o mladima koji pripadaju islamskoj vjerskoj zajednici. Bračni status ne utiče značajno na samoocjenu religioznosti. Istraživanje je pokazalo osjetniji skor religioznosti na strani ispitanika koji su u bračnoj zajednici, što nije slučaj u komparaciji sa prethodne dvije konfesije. U okviru zanimanja kao statusnog obilježja izdvojilo se najčešće učenik i student. Iako naša statistička analiza nije pokazala značajniju razliku, ipak postoji mogućnost da su učenici znatno religiozniji od studenata.

Razlike među religijskim grupama

Ako uporedimo opseg religioznosti na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije među religijskim grupama, primijetićemo da postoji značajna razlika među segmentima ukrštenih varijabli ($\chi^2=64,531$, $df=15$, $p=0,000$). Interesantno je da je broj uvjerenih vjernika identičan kod pravoslavne i rimokatoličke vjeroispovijesti 58,4%, dok je taj skor kod ispitanika islamske vjerske zajednice 68,4%. U modalitetu religiozan sam ali ne prihvatam sve što vjera uči, najmanje su se izjasnili pripadnici islamske vjeroispovijesti 16,3%, dok je kod pravoslavne i rimokatoličke vjeroispovijesti procenat vrlo ujednačen, oko 23,0%. Skor nereligioznih u svim religijskim grupama je prilično ujednačen: islam 6,7%, rimokatolici 5,3%, pravoslavni 6,6%.

Tabela br.32

Maksimalan skor odgovora religijske samoidentifikacije među vjerskim grupama

<i>Odnos prema religiji</i>	<i>rimokatolici</i>	<i>islam</i>	<i>pravoslavni</i>
	<i>%</i>	<i>%</i>	<i>%</i>
Uvjereni vjernik	58,4	68,4	58,4

Ako religioznost ocjenjujemo na osnovu indikatora koji se tiču samoocjene religioznosti, pripadnici islamske vjerske zajednice su „snažnije“ vezani za religiju i prednjače u komparaciji sa ostalim dvijema konfesijama.

VII

RELIGIOZNOST NA OSNOVU VJEROVANJA U DOGMATSKE POSTAVKE O BOGU

Vjerovanje u Boga i dogmatske postavke o Bogu su osnovni elementi religijske svijesti kod sve tri vjeroispovijesti, koje su najzastupljenije u Crnoj Gori. Neki drugi indikatori religioznosti se mogu i problematizovati, ali indikator koji se odnosi na vjerovanje u Boga ne može. Ne može se zamisliti religioznost nekog pojedinca ili grupe, a da ne vjeruje u Boga, kao tvorca neba i zemlje. Intelektualna dimenzija religioznosti iskazuje se preko religijskih vjerovanja ili dogmatskog jezgra vjere. Posjećivati crkvu, vršiti vjerske obrede, a ne vjerovati u dogmatske postulate o Bogu je vjerovanje bez suštine ili smisla. Moguć je i obrnut slučaj, vjerovati u Boga a ne posjećivati i ne prekoračiti prag crkve, to je opet subjektivni način vjerovanja i teško dostupan provjeri socioloških istraživanja. Stoga teoretičar Kornel nije daleko od istine kada kaže, „vera je, kao i govor, i društvena i individualna stvar“ (Kornel, 2002:122).

Tabela br. 33

Frekvencija odgovora o dogmatskim postavkama u Boga na ukupnom uzorku

Dogmatske postavke o Bogu	Uopšte se ne slažem	Ne slažem se	n/a sam neodluča	U glavnom se slažem	Potpuno se slažem
Da li se slažete da treba vjerovati u Boga?	8 1.4%	9 1.6%	30 5.4%	134 24.0%	377 67.6%
Da li se slažete da je Bog tvorca svega što postoji?	20 3.6%	23 4.1%	45 8.1%	153 27.4%	317 56.8%
Da li se slažete da je čovjeka stvorio Bog?	24 4.3%	24 4.3%	77 13.8%	115 20.6%	318 57.0%
Da li se slažete da Bog sve vidi i sve zna?	19 3.4%	16 2.9%	49 8.8%	119 21.3%	355 63.6%
Da li se slažete da je ljudska sudbina u božijim rukama?	39 7.0%	33 5.9%	39 7.0%	162 29.0%	285 51.1%

U tabeli je jasno istaknuto da su se na sve dogmatske postavke o Bogu ispitanici izjavili u natpolovičnom skor. Najviše su se pozitivno izjasnili na tvrdnju „da li se slažete da treba vjerovati u Boga“ u skor od 67,6%, ako tome dodamo vrijednosti u kategoriji „uglavnom se slažem“ dobijamo 91,6% ispitanika koji se slažu sa tom tvrdnjom. Ako religioznost ocjenjujemo na osnovu indikatora vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu, možemo konstatovati da je religioznost veoma visoka, o čemu nedvosmisleno svjedoči i naše istraživanje. U tom smislu ovaj modalitet smo ukrstili sa socio-demografskim podacima, dok smo ostale tvrdnje analizirali na deskriptivnom nivou, u odnosu na socio-statusna obilježja. U cilju svrsishodnijeg i efikasnijeg rada, petostepenu skalu smo podijelili u tri grupe, tako da ćemo ispitanike koji se uglavnom i potpuno slažu tretirati u grupi slažu se, ispitanike koji se kategorično i djelimično ne slažu tretirati da se ne slažu, dok treću grupu čine neodlučni ispitanici.

Socio-demografska obilježja i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu

U odnosu na regiju nije utvrđena statistički značajna razlika u odnosu na slaganje o vjeri u Boga ($\chi^2=22,893$, $df=8$, $p=0,004$). Sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 93,1% ispitanika na sjeveru, u centralnom dijelu 94,1%, a na jugu se slaže 87,3% ispitanika. Skor neodlučnih, istim redosledom iznosi 5,2%, 2,0% i 9,4%, dok se ne slaže 1,8% ispitanika na sjeveru, 4,0% u centralnom i 3,3% u južnom dijelu. Najmanje ispitanika koji se slažu sa navedenom tvrdnjom nalazi se na jugu, što objašnjavamo nešto boljim materijalnim položajem i manjim prisustvom tradicije. Što se tiče ostalih tvrdnji iz upitnika u odnosu na regiju nigdje nema statistički značajne razlike. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji, najviše ispitanika se slaže u centralnom dijelu 85,8%, najmanje na jugu 78,4%. Najveći skor ispitanika koji se ne slaže bilježimo na jugu i to 9,9%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka takođe se najviše slažu u sjevernom dijelu 83,8%, dok je kod neslaganja najveći skor u centralnom dijelu 11,8%. Za tvrdnju da Bog sve vidi i zna, na sjevernom dijelu je skor 90,7% ispitanika koji se slaže, dok je najviše ispitanika koji se ne slaže s tom tvrdnjom u centralnom dijelu 7,4%. Identičan odnos odgovora je i na tvrdnju da je ljudska sudbina u Božijim rukama. Na sjeveru se s ovom

tvrdnjom slaže 84,4%, a najveći skor u modalitetu ne slažem se, opet bilježi jug sa 14,9%.

Prema očekivanju, pol ne utiče značajno na tvrdnju koja se tiče vjere u Boga ($\chi^2=6,639$, $df=4$, $p=0,156$). Istraživanje pokazuje da vjerovanje u Boga nije više tipično ženska pojava. U kategoriji *slažem se* u odnosu na muški i ženski pol skor je identičan i iznosi 91,6%, skor neodlučnih je 6,6% muškaraca i 4,2% ispitanika ženskog pola, dok je skor ispitanika koji se ne slažu 1,9%, odnosno 4,2%. Nema statistički značajne razlike ni kada je riječ o ostalim tvrdnjama. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 85,4% muškaraca i 83,1% žena. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka više se slažu pripadnice ženskog pola 78,6%, odnosno 76,6% muškaraca. Da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 79,8% muškaraca i 80,3% pripadica ženskog pola, a sa tvrdnjom da Bog sve vidi i zna slaže se 84,6% muškaraca i 85,2% žena.

Među varijablama koje se odnose na starosnu dob nema značajne razlike ($\chi^2=8,519$ $df=8$, $p=0,385$). Da treba vjerovati u Boga slaže se 91,2% ispitanika starosti 16 - 19 godine. Od 20 do 23 godine slaže se 92,5%, a 24 - 27 godine slaže se 91,1% ispitanika. Nema bitne statističke razlike ni na ostale tvrdnje o Bogu po starosnoj strukturi. Da je Bog tvorac svega što postoji u dobi 16 - 19 godine slaže se 88,6%, 20 - 23 godine 83,8%, a 24 - 27 godina skor iznosi 80,1%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 78,9% ispitanika 16 - 19 godine, 75,7% 20 - 23 godine, a 77,7% u dobi 24 - 27 godina. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna istim redosledom starosti slaže se 88,2%, 85,0% i 81,7% ispitanika. Sa tvrdnjom da je ljudska sudbina u Božijim rukama 85,0% ispitanika se slaže u dobi 16 - 19 godina, 20 - 23 godine slaže se 79,2%, a 24 - 27 godina slaže se 75,9% ispitanika. U svim varijablama primjetan je veći procenat vjerovanja kod mlađih generacija (16 - 19), što nas navodi na zaključak da postoji tendencija da se sa povećanjem starosne dobi smanjuje i stepen vjerovanja kod mladih.

Postoji izvjesnih razlika kada je riječ o školskoj spremi ($\chi^2=32,278$, $df=16$, $p=0,009$). Sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 100,0% sa nezavršenom osnovnom školom, 89,4% ispitanika sa osnovnom školom, sa srednjom stručnom 94,3%, a sa završenom gimnazijom 91,1% ispitanika. Neodlučnih ispitanika najviše je sa osnovnom školom 10,6%, srednjom 2,6%, a sa završenom gimnazijom 3,8%. Statistički je zanemarljiv broj ispitanika koji se ne slažu da u Boga treba vjerovati. Nije primjetna

statistički značajna razlika ni kada je riječ o ostalim tvrdnjama, ali postoji mogućnost da bude razlike među školskom spremom. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 100,0% ispitanika sa nezavršenom osnovnom školom, 88,0% ispitanika sa osnovnom školom, 87,3% sa srednjom i 80,3% sa završenom gimnazijom ($\chi^2=35,126$, $df=16$, $p=0,004$). Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka, već ustaljenim redosledom zanimanja, ispitanici se slažu u skorosti od 100,0%, 77,3%, 80,0% i 75,8% ($\chi^2=37,278$, $df=16$, $p=0,002$). Prema navedenom redosledu sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 100,0%, 86,6%, 87,9% odnosno 80,9% ispitanika ($\chi^2=40,496$, $df=16$, $p=0,001$), a da je ljudska sudbina u Božijim rukama 100,0%, 84,4%, 82,7% i 77,8% ispitanika. Primjetno je da su ispitanici za završenom gimnazijom u svim modalitetima iskazali nešto niži opseg vjerovanja, dok ispitanici sa nezavršenom osnovnom u potpunosti vjeruju u dogmatske postavke o Bogu.

Tip naselja ne utiče statistički značajno na tvrdnju koja se odnosi na vjerovanje u Boga ($\chi^2=7,233$, $df=8$, $p=0,812$). Rezultati našeg istraživanja ne pokazuju značajnu razliku među segmentima ukrštenih varijabli, a koje se odnose na tip naselja. U modalitetu slažem se da treba vjerovati u Boga, izjasnilo se 91,5% ispitanika u gradu i 91,6% na selu. Ovim je potvrđena naša pretpostavka da vjera u Boga nije tipično seoska pojava. U modalitetu neodlučan sam, izjasnio se identičan broj ispitanika i u selu i u gradu 5,4% ispitanika, a broj ispitanika koji se ne slaže sa tvrdnjom da u Boga treba vjerovati je identičan 3,1%. Visok procenat vjerovanja u gradu možemo objasniti ekonomskom krizom, teškim zapošljavanjem i niskim ličnim dohotkom koji izaziva osjećaj nesigurnosti, kao i gotovo nekontrolisan rast socio patoloških pojava u gradskoj sredini. Visok postotak vjeovanja u Boga na seoskom području nije iznenađujuća činjenica, jer je na tim područjima više-manje vjerovanje bilo na zavidnom nivou. Nije primjetna značajna razlika ni kada govorimo o ostalim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 81,9% ispitanika u gradu i 88,1% na selu. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 75,0% ispitanika u gradu i 82,1% na selu. Da Bog sve vidi i sve zna u odnosu grad i selo skor iznosi 83,9%, odnosno 86,7%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 78,3% ispitanika u gradu i 83,2% na selu.

Bračni status ne utiče statistički značajno na tvrdnju o vjerovanju u Boga ($\chi^2=10,781$, $df=12$, $p=0,548$). S obzirom da je riječ o populaciji mladih, većina ispitanika

se izjasnila u kategoriji neoženjen i neudata. U ovoj kategoriji sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 91,9% ispitanika, istraživanje pokazuje 5,1% neodlučnih i 3,0% ispitanika koji se ne slažu sa pomenutom tvrdnjom. U kategoriji oženjen i udata 87,6% ispitanika se slaže s tvrdnjom da u Boga treba vjerovati, neodlučnih je 8,2%, a onih koji se ne slažu je 4,1% među ovim ispitanicima. Nema bitnijih razlika ni kada govorimo o ostalim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 84,0% neoženjenih i neudatih ispitanika, dok je taj skor među ispitanicima sa riješenim bračnim statusom 84,9%. Zanimljivo je istaći da se na ukupnom uzorku 12,5% ispitanika koji žive u vanbračnoj zajednici u potpunosti ne slažu s tom tvrdnjom. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 76,6% ispitanika koji nijesu u braku i 82,2% ispitanika koji su u braku. Da Bog sve vidi i sve zna u odnosu na bračni status slaže se 85,1% ispitanika koji nijesu u braku, dok je skor ispitanika koji su u braku 83,6%. Sa tvrdnjom da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 80,3% ispitanika koji nemaju riješen bračni status i 80,8% ispitanika sa riješenim bračnim statusom. Sa pomenutom tvrdnjom ne slaže se 28,6% razvedenih ispitanika.

Razlika nije značajna ni kada je riječ o učenicima i studentima ($\chi^2=15,895$, $df=8$, $p=0,044$). Učenici se nešto više slažu sa tvrdnjom da u Boga treba vjerovati 93,5%, odnosno 89,6%. Učenici su nešto neodlučniji 5,8% u odnosu na studente 3,7%, dok je broj ispitanika koji se ne slažu zanemarljiv. Tendencija je da sa povećanjem školske spreme opada stepen vjerovanja. Na to nas upućuje i istraživanje ostalih dogmatskih postavki o Bogu.

Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 90,9% učenika i 72,6% studenata, dok je kod studenata osjetniji skor ispitanika koji se ne slažu i to 17,8% ($\chi^2=32,515$, $df=8$, $p=0,000$). Da je Bog stvorio čovjeka slaže se 80,5% učenika i 67,4% studenata. Kod ovog indikatora kod obje grupe osjetan je broj neodlučnih 16,9% učenika i 15,6% studenata. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 89,0% učenika i 77,1% studenata, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama u odnosu učenik-student skor iznosi 85,7% odnosno 68,1% ispitanika, dok se 23,7% studenata izjasnilo da se uopšte ne slaže sa pomenutom tvrdnjom. Analizom podataka vidimo da ipak postoji razlika u dogmatskom vjerovanju između učenika i studenata.

Zanimanje ne djeluje statistički značajno na intenzitet vjerovanja na tvrdnju o vjerovanju u Boga ($\chi^2=24,462$ $df=28$, $p=0,657$). Kao što se i očekivalo, procenat slaganja s tvrdnjom da treba vjerovati u Boga je prilično identičan. Sa tom tvrdnjom se najviše slažu privatnici 100,0%, zatim službenici sa srednjom školom 96,7%, KV radnici 91,5%, dok je skor od 90,5% identičan kod NKV i stručnjaka sa visokim obrazovanjem. Najmanje su se izjasnili nezaposleni 87,5%. Kod ostalih tvrdnji, iako nema statistički značajne razlike među varijablama, ipak postoje izvjesne oscilacije. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji najviše se slažu privatnici 95,3% i službenici sa srednjom školom 93,6%, a najmanje stručnjak sa visokim obrazovanjem, 78,5% ispitanika. Da je Bog stvorio čovjeka najviše se slažu NKV radnici 90,5% i poljoprivrednici 88,8%, a najmanje stručnjaci sa visokim obrazovanjem 76,2%. Interesantno je da se sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna najmanje slažu poljoprivrednici, gdje se slaže 77,7%, a 22,2% ispitanika je neodlučno, dok se sa tom tvrdnjom 93,6% najviše slažu službenici sa srednjom školom. Da je čovjekova sudbina u Božijim rukama najviše se slažu NKV radnici 90,5%, a najmanje stručnjaci sa visokim obrazovanjem, 64,3% ispitanika. Na osnovu dobijene analize vidimo da sa porastom školske spreme opada stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu. Mislimo da ovakav intenzitet vjerovanja diktira ne samo stepen obrazovanja nego i položaj i uslovi rada.

Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu na ukupnom uzorku

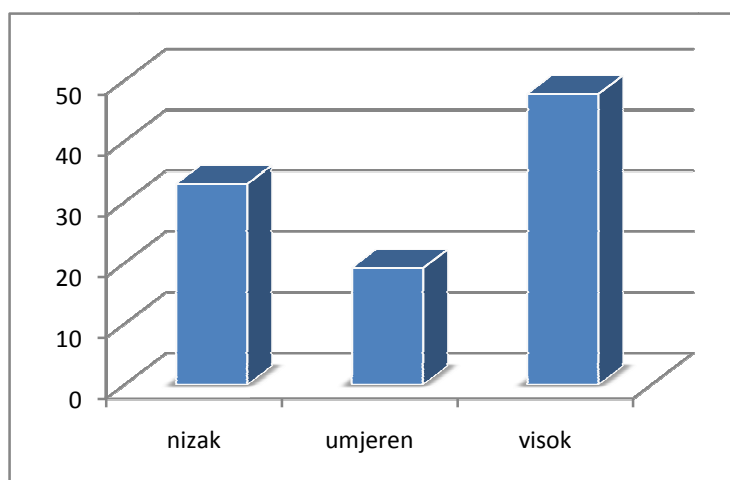
Tabela br. 34

Vjerovanje u Boga na ukupnom uzorku³³

Stepen vjerovanja	F	%
nizak	184	33.0
umjeren	107	19.2
visok	267	47.8
Σ	558	100.0

Grafikon br. 5

Stepen vjerovanja u Boga na ukupnom uzorku



³³ Radi što veće preciznosti, petostepenoj skali (uopšte se ne slažem, ne slažem se, neodlučan sam, uglavnom se slažem, potpuno se slažem) smo dodijelili brojčane vrijednosti 1 - 5 pri čemu je 1 za kategoriju uopšte se ne slažem, a 5 za potpuno se slažem. Sumiranjem brojčanih vrijednosti i dijeljenjem sa brojem pitanja u tabeli, dobili smo vrijednosti koje smo rangirali: 1-2,50 – nizak; 2,51-3,50 - umjeren i 3,51 - 5,0 - visok opseg vjerovanja. Navedeni metod korišćen je i za istraživanje po konfesijama.

Komparativni osvrt vjerovanja u Boga u odnosu na istraživanja u Crnoj Gori i regionu

Ukratko ćemo se komparativno osvrnuti na podatke iz regiona, a koji se odnose na cjelokupnu populaciju stanovništva.

Vjerovanje u Boga, kao jedna od ključnih dimenzija religioznosti, istraživana je u Hrvatskoj 2008. godine. Ovo istraživanje svjedoči da je vidljiva velika važnost Boga u životima hrvatskih građana. Prema istraživanjima *European Values Study 2008*, nalazimo da 87% ispitanika u Hrvatskoj vjeruje u Boga. Da je vjerovanje u Boga vrlo frekventno među hrvatskim građanima, svjedoči podatak da se više od 50% ispitanika izjasnilo kako je Bog važan u njihovim životima (Črpić, Zrinščak 2010). Prema istraživanju *Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj*, 82% ispitanika se izjasnilo da vjeruje u Boga, kao osnovnu dogmatsku postavku (Marinović-Jerolimov, 2005).

Da je veoma frekventno vjerovanje u Boga, vidljivo je i u istraživanjima u Srbiji. Prema istraživanjima *World values survey 2001*, 82,4% ispitanika vjeruje u Boga. Prema istraživanjima *EVS 2008*, 79,5% ispitanika vjeruje u Boga, a istraživanje *HKC 63,2%* ispitanika vjeruje u Boga na dogmatski način, kao neku vrstu životne sile (Blagojević, 2010; 2011). U Crnoj Gori, prema istraživanju Bešić 2010, 88,3% ispitanika se izjasnilo da vjeruje u Boga.

Prema svim istraživanjima vjerovanje u Boga je natpolovično, s tim što primjećujemo izvjesne varijacije u istraživanju *HKC*. Vjerovanje u Boga kao osnovnu dogmatsku postavku, je vrlo frekventno i u Crnoj Gori. Na osnovu ovog indikatora nije primjetna značajna razlika u komparaciji sa podacima iz Hrvatske i Srbije. Što se tiče našeg istraživanja i vjerovanja mladih u Boga, vidimo da ne postoji značajnija razlika u komparaciji sa istraživanjima u Crnoj Gori. U odnosu na ukupnu populaciju (istraživanja iz Hrvatske i Srbije), mladi u Crnoj Gori skoro identično vjeruju u Boga u odnosu na istraživanu populaciju iz regiona. S obzirom na visok postotak vjerovanja u Boga u svim istraživanjima, kao i da nema bitnijih odstupanja našeg istraživanja u poređenju sa ranijim istraživanjima zbog toga smo skloniji zaključku da je i na osnovu ovog indikatora primjetna svojevrsna stabilizacija religioznosti.

Pravoslavlje i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu

Napomenuli smo da je vjeovanje u Boga kao “tvorca neba i zemlje, svega vidljivog i nevidljivog”, da je stvoritelj čovjeka i da je naša sudbina u Njegovim rukama, osnovna dogmatska postavka u hrišćanstvu. Rečeno je: “Tada pogleda Bog sve što je stvorio , i gle, dobro bješe veoma” (1. Mo., 1/31).

Na to nas upozorava i Simvol vjere koji počinje “ Vjerujem u jednoga Boga Oca, Svedržitelja, Tvorca neba i zemlje i svega vidljivog i nevidljivog”. Primjetno je da se Bog u Hrišćanstvu oslovljava sa Ocem, čime se ne doživljava kao nešto svevišnje, transcendentno, metafizičko, metalogično i nedostižno, već Bog Otac potvrđuje ne samo vezu Boga sa svijetom, već potvrđuje svoju suštinu u ljubavi, prisnosti i brizi. U pravoslavlju nema mjesta za deizam, pravoslavci vjeruju da Bog kroz crkvu nastavlja da brine i da čuva svoju tvorevinu. Pravoslavni teolog Aleksandar Šmeman pojašnjava da Otac duguje život i ljubi ono što je od njega stvoreno, nastavlja da štiti, brani i da se brine o njemu (Šmeman, 1996). Osnovni elementi pravoslavnog učenja o Bogu odnose se prvenstveno da je *Bog onostran*, tako da se nijedna tvorevina ne može porediti niti joj se približiti. “Za Boga se svakako može reći da postoji savršeno i apsolutno, kao onaj koji je savršeni i apsolutni život, dobrotu, istinu, ljubav, mudrost, znanje, jedinitost, čistota, radost; savršenstvo i nadsavršenstvo svega što čovek zna kao sveto i istinito dobro” (Hopko, 2009, knj. II). Moris opisuje Boga kao nepromjenjivu realnost što leži iza svega i daruje realnost prolaznim pojmovima koji su od ovog svijeta (Moris, 2005).

Zatim, rekli smo da, iako je Bog onostran, smatra pravoslavna vjera, nije osječen ili odvojen od svijeta kojega je stvorio, jer On postoji u svojoj tvorevini, kao što je i rečeno “Ti si svuda i ispunjavaš sve”. U tom smislu treba razlikovati suštinu Božiju od Njegove energije. Suština je nedokučiva dok je energija opipljiva. U hrišćanstvu, pa samim tim i u pravoslavlju Bog jeste ličan ali je i Trojičan, Bog Otac=Bog Sin=Bog Sveti duh, koji su po dogmatskom učenju jednosuštni-*homoousios* (Ver, 2001).

Iako nijesmo sigurni da su ispitanici razumjeli Boga onako kako to predlaže pravoslavna dogmatika, ali u skladu s tim, napravili smo skalu sa tvrdnjama o Bogu, da bismo provjerili religioznost kroz dogmatsko jezgro vjere pravoslavnih hrišćana. Tvrdnje o kojima su ispitanici trebali da se izjasne su prikazane u tabeli.

U sociološkim istraživanjima, indikatori koji se odnose na vjerovanje u Boga se smatraju veoma važnim pri određivanju dinamike kretanja religioznosti u društvu. U tabelarnom prikazu veoma je frekventno slaganje s tvrdnjom da treba vjerovati u Boga.

Tabela br. 35

Frekvencija odgovora na dogmatske postavke o Bogu pravoslavnih vjernika

Tvrđnje o Bogu		uopšte se ne slažem	ne slažem se, djelimično	neodlucan sam	uglavnom se slažem	potpuno se slažem
Da li se slažete da treba vjerovati u Boga?	f	4	2	14	58	148
	%	1.8	0.9	6.2	25.7	65.5
Da li se slažete da je Bog tvorac svega što postoji?	f	8	16	23	63	116
	%	3.5	7.1	10.2	27.9	51.3
Da li se slažete da je Bog stvorio čovjeka?	f	10	12	42	47	115
	%	4.4	5.3	18.6	20.8	50.9
Da li se slažete da Bog sve vidi i sve zna?	f	8	13	22	51	132
	%	3.5	5.8	9.7	22.6	58.4
Da li se slažete da je ljudska sudbina u božijim rukama?	f	20	16	22	59	109
	%	8.8	7.1	9.7	26.1	48.2

U tabeli je jasno istaknuto da su se na sve dogmatske postavke o Bogu ispitanici izjavili u skorosti od oko 50,0% dakle, polovično. Najviše su se pozitivno izjasnili na tvrdnju „Da li se slažete da treba vjerovati u Boga“ u skorosti od 65,5%, tako da smo ovaj modalitet ukrstili sa socio-demografskim podacima, dok smo ostale tvrdnje analizirali na deskriptivnom nivou, u odnosu na socio-statusna obilježja. U cilju svrsishodnijeg i efikasnijeg rada, petostepenu skalu smo podijelili u tri grupe, tako da ćemo ispitanike koji se uglavnom i potpuno slažu tretirati u grupi slažu se, ispitanike koji se kategorično i djelimično ne slažu tretirati da se ne slažu, dok treću grupu čine neodlučni ispitanici.

Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu

U odnosu na regiju ne postoji statistički značajna razlika u odnosu na slaganje o vjeri u Boga ($\chi^2=14,771$, $df=8$, $p=0,064$). Sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 93,5% ispitanika na sjeveru, u centralnom dijelu 92,8%, a na jugu se slaže 86,2% ispitanika. Skor neodlučnih, istim redosledom iznosi 4,3%, 2,9% i 12,3%, dok se ne slaže 2,2% ispitanika na sjeveru, 4,3% u centralnom i 1,5% u južnom dijelu. Najmanje ispitanika koji se slažu sa navedenom tvrdnjom nalazi se na jugu, što objašnjavamo nešto boljim materijalnim položajem i manjim prisustvom tradici. Što se tiče ostalih tvrdnji iz upitnika u odnosu na regiju nigdje nema statistički značajne razlike. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji, najviše ispitanika se slaže na sjeveru 84,8%, a najveći skor ispitanika koji se ne slaže bilježimo u centralnom dijelu i to 17,4%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka takođe se najviše slažu u sjevernom dijelu 77,2%, dok je kod neslaganja najveći skor u centralnom dijelu 15,9%. Za tvrdnju da Bog sve vidi i zna, na sjevernom dijelu je skor 85,9% ispitanika koji se slaže, dok je najviše ispitanika koji se ne slaže s tom tvrdnjom u centralnom dijelu 17,4%. Identičan odnos odgovora je i na tvrdnju da je ljudska sudbina u Božijim rukama. Na sjeveru se s ovom tvrdnjom slaže 77,2%, a najveći skor u modalitetu - ne slažem se, opet bilježi centar sa 23,2%.

Prema očekivanju, pol ne utiče značajno na tvrdnju koja se tiče vjere u Boga ($\chi^2=2,086$, $df=4$, $p=0,719$). Istraživanje pokazuje da vjerovanje u Boga nije više tipično ženska pojava. U kategoriji *slažem se* u odnosu na muški i ženski pol skor iznosi 92,8%, odnosno 89,9%, skor neodlučnih je identičan 6,2%, dok je skor ispitanika koji se ne slažu 1,0%, odnosno 3,9%. Nema statistički značajne razlike ni kada je riječ o ostalim tvrdnjama. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 81,4% muškaraca i 77,5% žena. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka više se slažu pripadnice ženskog pola 75,2%, odnosno 67,0% muškaraca. Da je ljudska sudbina je u Božijim rukama slaže se 73,1% muškaraca i 75,1% pripadica ženskog pola, a sa tvrdnjom da Bog sve vidi i zna slaže se 78,3% muškaraca i 82,9% žena.

Među varijablama koje se odnose na starosnu dob nema značajne razlike ($\chi^2=11,025$, $df=12$, $p=0,527$). Da treba vjerovati u Boga slaže se 93,8% ispitanika starosti 16 - 19 godine. Od 20 do 23 godine slaže se 89,3%, a 24 - 27 godine slaže se 89,6%

ispitanika. Nema bitne statističke razlike ni na ostale tvrdnje o Bogu po starosnoj strukturi. Da je Bog tvorac svega što postoji u dobi 16 - 19 godine slaže se 90,1%, 20 - 23 godine 75,7%, a 24 - 27 godina skor iznosi 70,5%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 79,1% ispitanika 16 - 19 godine, 66,6% 20 - 23 godine, a 67,9% u dobi 24 - 27 godina. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna istim redosledom starosti slaže se 86,4%, 78,7% i 76,9% ispitanika. Sa tvrdnjom da je ljudska sudbina u Božijim rukama 86,4% ispitanika se slaže u dobi 16 - 19 godina, 20 - 23 godine slaže se 72,7%, a 24 - 27 godina slaže se 64,1% ispitanika. U svim varijablama primjetan je veći procenat vjerovanja kod mlađih generacija (16 - 19), što nas navodi na zaključak da postoji tendencija da se sa povećanjem starosne dobi smanjuje i stepen vjerovanja kod mladih.

Nema značajnijih statističkih oscilacija ni kada je riječ o školskoj spremi ($\chi^2=24,479$, $df=12$, $p=0,027$). Sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 90,3% ispitanika sa osnovnom školom, sa srednjom stručnom 96,5%, a sa završenom gimnazijom 86,0% ispitanika. Neodlučnih ispitanika najviše je sa osnovnom školom 9,6%, srednjom 2,3%, a sa završenom gimnazijom 6,0%. Statistički je zanemarljiv broj ispitanika koji se ne slažu da u Boga treba vjerovati. Nije primjetna statistički značajna razlika ni kada je riječ o ostalim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 90,3% ispitanika sa osnovnom školom, 87,2% sa srednjom i 68,4% sa završenom gimnazijom. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka, već ustaljenim redosledom zanimanja, ispitanici se slažu u skorosti od 78,8%, 80,2% i 54,0% ispitanika. Prema navedenom redosledu sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 84,6%, 89,5%, odnosno 66,0% ispitanika, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama 82,6%, 84,8% i 62,0% ispitanika. Primjetno je da su ispitanici za završenom gimnazijom u svim modalitetima iskazali nešto niži opseg vjerovanja.

Tip naselja ne utiče statistički značajno na tvrdnju koja se odnosi na vjerovanje u Boga ($\chi^2=2,221$, $df=4$, $p=0,697$). Neophodno je istaći da se prethodnim istraživanjima selo kategorično odupiralo procesima sekularizacije i ateizacije, bar kada je riječ o vjerovanju u dogmatsko jezgro vjere. U tom smislu moglo se zaključiti da je vjerovanje u Boga tipično seoska kategorija. Procesom desekularizacije i revitalizacije religije, došlo je do sve većeg smanjivanja razlike kada je riječ o indikatorima vjere u Boga u odnosu na

grad i selo. Stoga, možemo zaključiti da je došlo do revitalizacije religije prvenstveno u gradskoj sredini.

Rezultati našeg istraživanja ne pokazuju značajnu razliku među segmentima ukrštenih varijabli, a koje se odnose na tip naselja. U modalitetu slažem se da treba vjerovati u Boga - izjasnilo se 92,1% ispitanika u gradu i 88,8% na selu. Ovim je potvrđena naša pretpostavka da vjera u Boga nije tipično seoska pojava. U modalitetu, neodlučan sam izjasnilo se 5,1% ispitanika u gradu, odnosno 8,3% na selu, a broj ispitanika koji se ne slaže sa tvrdnjom da u Boga treba vjerovati je identičan, 2,7%. Visok procenat vjerovanja u gradu možemo objasniti ekonomskom krizom, teškim zapošljavanjem i niskim ličnim dohotkom koji izaziva osjećaj nesigurnosti, kao i gotovo nekontrolisan rast socio patoloških pojava u gradskoj sredini. Visok postotak vjerovanja u Boga na seoskom području nije iznenađujuća činjenica, jer je na tim područjima vjerovanje uvijek bilo na zavidnom nivou. Nije primjetna značajna razlika ni kada govorimo o ostalim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 76,6% ispitanika u gradu i 84,7% na selu. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 70,1% ispitanika u gradu i 75,0% na selu. Da Bog sve vidi i sve zna u odnosu grad i selo skor iznosi 81,1%, odnosno 80,5%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 74,0% ispitanika u gradu i 75,0% na selu.

Bračni status ne utiče statistički značajno na tvrdnje vjerovanja u Boga ($\chi^2=16,027$, $df=12$, $p=0,119$). S obzirom da je riječ o populaciji mladih, većina ispitanika se izjasnila u kategoriji neoženjen i neudata. U ovoj kategoriji sa tvrdnjom da treba vjerovati u Boga slaže se 92,6% ispitanika, istraživanje pokazuje 4,7% neodlučnih i 2,6% ispitanika koji se ne slažu sa pomenutom tvrdnjom. U kategoriji oženjen i udata 77,8% ispitanika se slaže s tvrdnjom da u Boga treba vjerovati. Nema bitnijih razlika ni kada govorimo o ostalim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 78,9% neoženjenih i neudatih ispitanika, dok je taj skor među ispitanicima sa riješenim bračnim statusom 77,8%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 70,0% ispitanika koji nijesu u braku i 77,8% ispitanika koji su u braku. Da Bog sve vidi i sve zna u odnosu na bračni status slaže se 81,0% ispitanika koji nijesu u braku, dok je skor ispitanika koji su u braku identičan kao i u prethodnim tvrdnjama. Sa tvrdnjom da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 75,2% ispitanika koji nemaju riješen bračni status.

Razlika nije osjetna ni kada je riječ o učenicima i studentima ($\chi^2=7,440$, $df=8$, $p=0,490$). Skor pozitivnih odgovora između učenika i studenata je gotovo identičan. Učenici se nešto više slažu sa tvrdnjom da u Boga treba vjerovati, 95,7% odnosno 91,1%. Studenti su nešto neodlučniji 4,4% u odnosu na učenike 2,8%, dok je broj ispitanika koji se ne slažu zanemarljiv. Tendencija je da sa povećanjem školske spreme opada stepen vjerovanja. Na to nas upućuje i istraživanje ostalih dogmatskih postavki o Bogu.

Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 92,2% učenika i 55,6% studenata, dok je kod studenata osjetniji skor ispitanika koji su neopredijeljeni i to 35,5%. Da je Bog stvorio čovjeka slaže se 83,0% učenika i 51,1% studenata. Kod ovog indikatora kod obje grupe osjetan je broj neodlučnih 15,1% učenika i 37,7% studenata. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 87,3% učenika i 73,3% studenata, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama u odnosu učenik-student skor iznosi 85,9%, odnosno 64,4% ispitanika, dok se 17,7% studenata izjasnilo da se uopšte ne slaže sa pomenutom tvrdnjom.

Analizom podataka vidimo da nema statistički značajnih razlika među segmentima ukrštenih varijabli s tim što studenti nešto manje vjeruju od učenika.

Sumiranjem podataka, služeći se metodologijom koju smo koristili na ukupnom uzorku, dobili smo frekvenciju vjerovanja koju prikazujemo u tabeli:

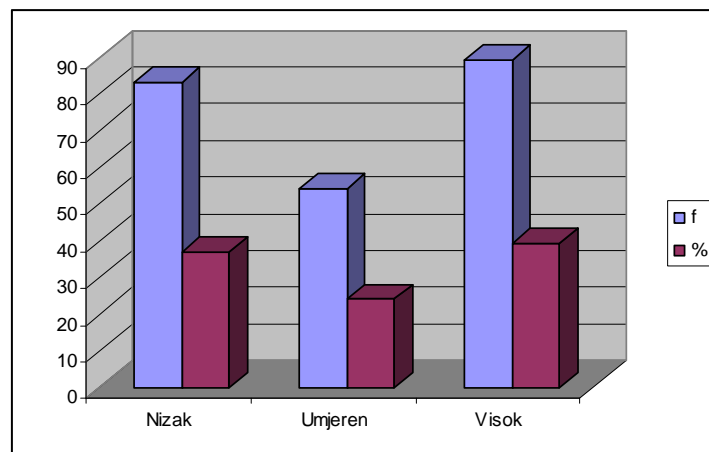
Tabela br. 36

Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu pravoslavnih vjernika

Stepen vjerovanja	F	%
Nizak	83	36,7
Umjeren	54	23,9
Visok	89	39,4
Σ	226	100,0

Grafikon br.6

Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu za pravoslavnu vjeroispovijest



Vjerovanje u Isusa Hrista

Simvol vjere utemeljen na Nikejskom saboru lijepo kaže: „Vjerujem u jednoga Gospoda Isusa Hrista, Sina Božijeg, Jedinorodnog, od Oca rođenog prije svih vjekova, Svjetlost od Svjetlosti, Boga istinitog od Boga istinitog, jednosuštnog Ocu, kroz koga je sve postalo“.

Bog je ovaploćen u Isusu Hristu, Isus je Hristos³⁴. Ovaploćenje je čin spasenja, tako da je sotiriološki, Isus Hristos svojim ovaploćenjem ponovo čovjeku otvorio put ka sjedinjenju sa Bogom. Hristos je svakom čovjeku vratio slobodu i dao mogućnost da postane Bogočovjek³⁵. Posmatrano sa teološkog stanovišta, sotiriologija ne nalazi svoj izraz samo u čovjeku, već je to kosmološki proces kojim je protkan cjelokupni svijet. S tim u vezi, mislimo, kosmologija i sotiriologija su protkane i neraskidivo povezane kategorije.

Isus Hristos je istiniti Bog i istiniti čovjek, ili kako je to divno besjedio Sveti Irinej: „Svojom beskrajnom ljubavlju Bog postade ono što smo mi, da bi nas mogao učiniti onim što je On“. Suština pravoslavnog učenja o Hristu jeste da je On i čovjek i Bog. Jedna ličnost u dvije prirode nerazdjeljive i neslivene, jer kao što je i rečeno na saboru,

³⁴ Isus znači od Boga, a Hristos – Mesija (Ver, 2001).

³⁵ Bogočovječnost kao svojevrсни oblik savršenstva, mislimo, jeste nešto što treba zadobiti. Čovjek se nije udaljio od savršenstva po sebi, nego se udaljio od puta ka savršenstvu i bogočovječnosti.

Isus Hristos je Bog u istom smislu u kojem je i Otac Bog, „Bog istiniti od Boga istinitog“. Kao što je i rečeno: „On bješe u početku u Boga. Sve kroz njega postade i bez njega ništa ne postade što je postalo. U njemu bješe život, i život bješe svjetlost ljudima“ (1. Jn.2/3 - 4). Svoju Božansku prirodu Isus Hristos je ispoljavao čudima koje je činio i svojim vaskrsenjem, a ljudsku svojim cjelokupnim kenosisom, rođenjem kao čovjek , zatim patnjama na krstu, kao nemoćan i slab u bolu i stradanjima, vapajima „Ili, Ili, lima Savahtani“- Bože moj, Bože moj zašto si me ostavio“(Mt., 27/46) i konačno svojom smrću.

U sociološkim istraživanjima, vjera u Isusa Hrista je jedno od najproširenijih vjerovanja, više od bilo koje druge dogmatske postavke. To bismo mogli objasniti značajnošću Hristove ličnosti u hrišćanstvu i za hrišćanstvo, a i činjenica je da je Isusovo postojanje u nešto manjoj opreci sa racionalnim pogledom na svijet.³⁶ Brojna su naučna istraživanja koja potvrđuju istorijsko postojanje Isusa Hrista tako da to predstavlja ozbiljnu naučnu hipotezu (Vukomanović, 2003).

Ni naše istraživanje nije izuzetak kada je riječ o vjerovanju u Isusa Hrista. Ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje: „ Da li vjerujete da je Isus Hristos sin Božiji“?

Tabela br. 37

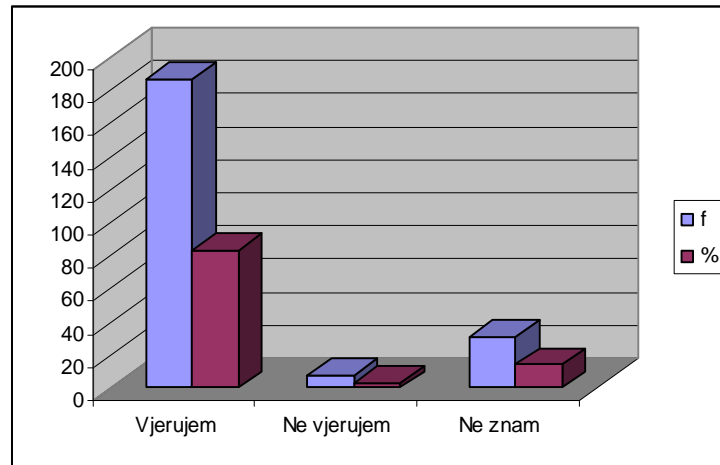
Vjerovanje u Isusa Hrista

Pitanje		Vjerujem	Ne vjerujem	Ne znam
Da li vjerujete da je Isus Hristos sin Božiji	F	187	8	31
	%	82,7	3,5	13,7

³⁶ O istorijskom i naučnom pogledu na razvoj hrišćanstva i Isusa kao istorijske ličnosti, veoma argumentovano nas upoznaje Milan Vukomanović, *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista* (2003).

Grafikon br. 7

Vjerovanje u Isusa Hrista



Analizom podataka vidimo da čak 82,7% ispitanika vjeruje, a 3,5% ispitanika ne vjeruje u Hrista. Stoga se ispostavlja da je na istraživanom terenu najproširenije vjerovanje u Isusa Hrista, u komparaciji sa drugim pitanjima koja se tretiraju kao uži elementi religijske svijesti (božansko stvaranje čovjeka i svijeta, život nakon smrti, itd.).

Deskriptivnom analizom, naše istraživanje pokazuje da u Hrista vjeruje 91,3% ispitanika na sjeveru, u centralnom dijelu 78,3%, a na jugu 75,4%. U odnosu na pol skor je prilično ujednačen. U Hrista vjeruje 82,5% muškaraca i 82,9% žena. Skor je približan i kod neodlučnih, oko 15,0%. Sa povećanjem starosne dobi smanjuje se opseg vjerovanja u Isusa Hrista. U tom smislu ispitanici 16 - 19 godina su se izjasnili da vjeruju u skor od 93,8%, 20 - 23 godine 80,3%, a 24 - 27 godina 73,1%. Ispitanici sa završenom osnovnom školom vjeruju u skor od 90,4%, srednjom školom 90,7, a sa gimnazijom nešto manje 68,0%. U odnosu na tip naselja nema bitnih razlika. U gradu u Isusa Hrista vjeruje 83,1% a na selu 81,9% ispitanika. Procenat je približno jednak i kada je riječ o varijablama koje se odnose na bračni status. Ispitanici koji nijesu u braku nešto više vjeruju od ispitanika koji su u braku 83,1%, odnosno 81,5%. Razlika u vjerovanju je nešto izraženija između učenika i studenata, sa tendencijom da učenici više vjeruju u Hrista 92,9%, odnosno 68,9% studenti. Studenti su se nešto više odlučili za kategoriju ne znam, 22,2%.

Vjerovanje u život posle smrti kao eshatološka dogma pravoslavnog hrišćanstva

Vjerovanje u zagrobni život tj. u život nakon biološke smrti jeste jedna od osnovnih dogmi u hrišćanstvu. No, to je dogma i ostalih monoteističkih religija kao što su judaizam i islam, kao i u nekim paganskim vjerovanjima. Religija je ovdje, mislimo, imala snažno uporište, jer je u duhovnim i duševnim konvulzijama našla rešenje u vječnom životu, dajući mu time smisao i značaj. “Zato, braćo moja mila, budite čvrsti, nepokolebivi, napredujte neprestano u djelu Gospodnjem, znajući da trud vaš nije uzalud u Gospodu” (1. Kor. 15/58). Vjerovanje u zagrobni život (raj, pakao), kao eshatološka kategorija, prvenstveno je imala kompezatorsku funkciju: od ponašanja na ovom, zavisio je položaj na onom svijetu. Suština pravoslavne doktrine nije samo besmrtnost duše i nema mjesta za platonističko shvatanje po kome je smrt ustvari oslobađanje duše iz tamnice tijela, već je tijelo hram duše i Duha svetoga. Osnova pravoslavne dogmatike je vjera u vaskrsenje, pri čemu vaskrsava i duh i tijelo. Time se pobjeđuje smrt. Sam Hristos je vaskrsao i vaskrsenjem pobijedio smrt, pa je samim tim i nama otvorio put ka vječnom životu u carstvu nebeskom³⁷ (Šmeman, 1996:136-137). Apostol Pavle besjedom u Korintu kaže “ono što ti siješ neće oživjeti ako ne umre” (1. Kor. 15/36).

Istraživanje pokazuje izuzetno nizak postotak ispitanika koji vjeruju u zagrobni život. Ako bismo na osnovu postotka vjerovanja u život nakon smrti ocijenili opseg religioznosti, morali bismo zaključiti da je stepen vjerovanja prilično nizak. Ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje “Da li vjerujete u život posle smrti?”

Tabela br. 38

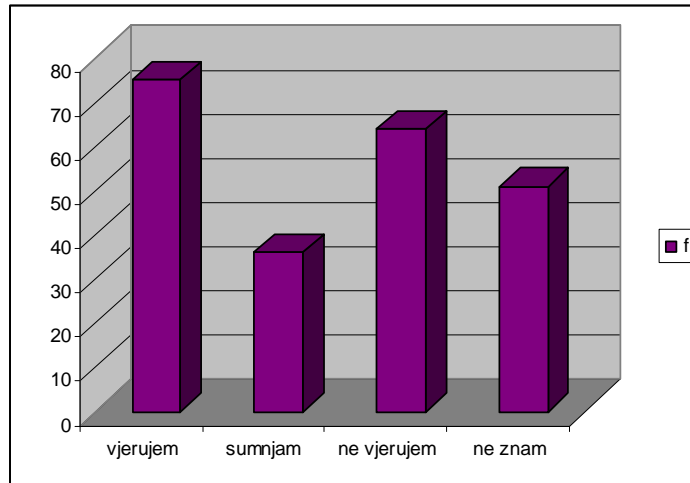
Frekvencija odgovora na vjerovanje u život posle smrti

Pitanje	f	Vjerujem	Sumnjam	Ne vjerujem	raznišljao	Nije saopćeno
		%	%	%	%	
Da li vjerujete u život posle smrti?	75	36	64	51		
	33,2	15,9	28,3	22,6		

³⁷ Apostol Pavle besjedi Korinćanima: “A Bogu hvala koji nam daje pobjedu kroz Gospoda našega Isusa Hrista” (1. Kor. 15/57).

Grafikon br. 8

Stepen vjerovanja u život posle smrti



Preliminarni rezultati pokazuju da u život nakon smrti vjeruje 33,2% ispitanika, što je znatno niži postotak vjerovanja u komparaciji sa drugim dogmatskim postavkama. Potrebno je naglasiti da se i u odgovorima - ne znam i nijesam o tome razmišljao, vjerovatno nalaze i oni konformistički ispitanici koji mogu potencijalno vjerovati u ovu dogmu. Ali, u svakom slučaju možemo govoriti o manjoj zastupljenosti ovog vjerovanja u odnosu na religijsku samoidentifikaciju, vjeru u Boga i Isusa Hrista. Ovo opravdava naše mišljenje da je riječ o disoluciji dogmatskog vjerovanja. Naime, ispitanici neke dogmatske postavke prihvataju, dok se one bliže eshatologiji najčešće odbacuju.

U odnosu na regiju ne postoji statistički značajna razlika kada je riječ o vjerovanju u zagrobni život ($\chi^2=10,406$, $df=6$, $p=0,109$). Najmanje ispitanika vjeruje na sjeveru 28,2% što je obrnut slučaj u odnosu na vjeru u Boga i Hrista, a najviše na jugu 43,0%.

Ni pol ne predstavlja značajniju razliku u odnosu na ovu eshatološku postavku ($\chi^2=1,347$, $df=3$, $p=0,718$). Muškarci vjeruju u skorju od 36,0%, a žene 32,0%. Odnos je približno isti i u modalitetu ne vjerujem.

Starosna dob ne predstavlja statistički značajnu razliku ($\chi^2=3,875$, $df=9$, $p=0,919$). Očekivano, najviše vjeruju ispitanici 16 - 19 godina, 33,0%, a ne vjeruje 25,9% ispitanika. U dobi 20 - 23 godine ne vjeruje 33,3% a vjeruje 30,3%, dok je taj odnos u dobi 24 - 27 godina 26,9%, odnosno 35,9%. Ova grupa starosne dobi predstavlja

svojevrсно iznenađenje s obzirom da je dosadašnja analiza pokazivala da je ovo bila najnereligioznija starosna dob.

Nema statistički značajne razlike među ukrštenim varijablama koje se odnose na školsku spremu ($\chi^2=8,185$, $df=9$, $p=0,516$). U život nakon smrti najviše vjeruju ispitanici sa srednjom školom 34,8%, a najmanje sa završenom osmogodišnjom školom 25,0% ispitanika.

Mjesto življenja takođe ne predstavlja značajnu razliku ($\chi^2=8,333$, $df=3$, $p=0,040$). Interesantno je da u gradu znatno više vjeruju 38,9% u odnosu na selo 20,8%, dok je skor onih koji ne vjeruju skoro identičan - 27,2% ispitanika u gradu, odnosno 30,5% na selu.

Nema značajnije razlike ni među studentima i učenicima ($\chi^2=2,171$, $df=6$, $p=0,903$). Da vjeruje u život posle smrti izjasnilo se 35,2% učenika i 35,5% studenata, dok ne vjeruje 25,3% učenika i 26,6% studenata.

U sledećoj tabeli komparativno ćemo postaviti stepen religioznosti u odnosu na religijsku svijest pravoslavnih vjernika. Koristićemo samo modalitete koji se odnose na apsolutni ili maksimalni intezitet vjerovanja.

Tabela br. 39

Maksimalni intezitet vjerovanja religijske svijesti

Modaliteti	%
Uvjereni sam vjernik i prihvatam sve što moja vjera uči	58,4
Potpuno se slažem da treba vjerovati u Boga	65,5
Vjerujem da je Isus Hristos sin Božiji	82,7
Vjerujem u život posle smrti	33,2

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke pravoslavnih ispitanika

Tabela br. 40

(Ne)konsekventnost religijske samoidentifikacije i eshatoloških postavki

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Život nakon smrti	V	39,7	7,4	0,0
	S	14,1	18,5	33,3
	N	26,1	40,7	33,3
	Nr	20,1	33,3	33,3
$\chi^2=20,636$; $df=6$; $p=0.002$				
Vjerovanje u Hrista	V	91,3	44,4	46,7
	N	1,1	3,7	13,3
	Nz	7,6	51,9	40,0
$\chi^2=5,772$; $df=4$; $p=0,171$				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao.

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam.

Iz tabele se, mislimo, jasno može uočiti da je vidljiva svojevrsna (ne)konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja u život nakon smrti. Naime, ukrštanjem varijabli dobijamo podatak da svega 39,7% ispitanika koji su se samodeklarirali kao religiozni, vjeruju u ovu eshatološku postavku. Ako sumiramo i postotak u odgovoru „Sumnjam“ onda dobijamo natpolovičan skor u prve dvije grupe religioznih ispitanika. Ovdje se sasvim jasno ukazuje značajan stepen otvorenosti za vjerovanje u život nakon smrti. Međutim, ako tome dodamo skor od 26,1% religioznih ispitanika, a koji ne vjeruju u život nakon smrti, u tom slučaju naša pretpostavka da je riječ o nekonsekventnosti religijske samoidentifikacije i vjerovanja u život nakon smrti sasvim opravdana. Ispitanici su znatno dosledniji kada je riječ o vjerovanju u Hrista. Naime, 91,3% religioznih ispitanika se izjasnilo da vjeruje da je Hrist sin Božiji. Ono što je vrlo zanimljivo i upečatljivo je visok postotak, 46,7% nereligioznih ispitanika, a koji su se izjasnili da vjeruju u ovu dogmatsku postavku.

Tabela br. 41

(Ne)konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa eshatološkim postavkama

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Život nakon smrti	V	10,8	35,2	52,8
	S	24,1	16,7	7,6
	N	44,6	24,1	15,7
	Nr	20,5	24,1	23,6
$\chi^2=44,333$; $df=6$; $p=0.000$				
Vjerovanje u Hrista	V	62,7	92,6	95,5
	N	4,8	0,0	1,1
	Nz	32,5	7,7	3,4
$\chi^2=37,680$; $df=4$; $p=0,000$				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao.

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam.

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu i vjerovanja u život nakon smrti prilično su nedosledna, tako da više možemo govoriti o nekonsekventnosti. Ispitanici sa visokim stepenom vjerovanja u život nakon biološke smrti, vjeruju u skorosti od 52,8%, a 15,7% ne vjeruje. Među ispitanicima sa niskim stepenom vjerovanja u ovu eshatološku kategoriju vjeruje 10,8% ispitanika.

Da je vjerovanje u Isusa Hrista najfrekventniji i vrlo konsekventan oblik vjerovanja među religioznim ispitanicima, primjetno je i u tabeli koja je prethodila. Interesantno je zapaziti da među ispitanicima koji spadaju u grupu niskog stepena vjerovanja, 62,7% vjeruje da je Hristos sin Božiji, dok 32,5% ne vjeruje. Ovim smo još jednom potvrdili već izneseno zapažanje da je vjerovanje u Hrista, kao sina Božijeg, neuobičajno visok indikator religioznosti kod pravoslavnih ispitanika.

Rimokatolici i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu

Poimanje Boga u Rimokatoličkoj crkvi je gotovo isto kao i u pravoslavnoj. I za Rimokatoličku crkvu Bog je jedan i Trojičan Otac=Sin=Sveti duh. Na mjestu je da se kompendiozno zadržimo na jednoj od suštinskih razlika između Rimokatoličke i pravoslavne crkve, gdje se Istok i Zapad razlikuju – *filioque*. Ovo je jedna od glavnih tačaka na kojima rimokatolički teolozi zasnivaju svoje neslaganje. Naime, Augustin Iponski (360 - 430) i Floretinski sabor (1438 - 1439), naglašavaju da Duh sveti ishodi od Oca i od Sina, što znači da Bog Otac više nije izvor božanstva nego je to i Sin, pri čemu Bog Otac nije više na čelu božanstva (Ver, 2001:204). Pravoslavni stav je jasan i nedvosmislen, i zasniva se na Simvolu vjere (Ver, 2004) i na jevandjelju po Jovanu: „A kada dođe Utješitelj, koga ću vam ja poslati od Oca, Duh istine, koji od Oca ishodi, On će svjedočiti za mene“ (Jn,15/26). Otuda, ono što Biblija i pravoslavna vjera poriču, jeste da Duh ishodi i od Sina.

Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu

U istraživanju smo napravili skalu na kojoj su ispitanici trebali da se izjasne o vjerovanju u dogmatske postavke o Bogu.

Tabela br. 42

Opseg vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu

		uopste se ne slažem	Ne slažem se djelimično	neodlučan sam	uglavnom se slažem	potpuno se slažem
Da li se slažete da treba vjerovati u Boga?	f	1	4	6	35	103
	%	0.7	2.7	4.0	23.5	69.1
Da li se slažete da je Bog tvorac svega što postoji?	f	6	5	11	51	76
	%	4.0	3.4	7.4	34.2	51.0
Da li se slažete da je Bog stvorio čovjeka?	f	5	7	23	34	80
	%	3.4	4.7	15.4	22.8	53.7
Da li se slažete da Bog sve vidi i sve zna?	f	5	3	18	32	91
	%	3.4	2.0	12.1	21.5	61.1
Da li se slažete da je ljudska sudbina u božijim rukama?	f	9	12	10	56	62
	%	6.0	8.1	6.7	37.6	41.6

U tabeli je pregledno naglašeno da su se u gotovo svim tvrdnjama ispitanici pozitivno izjasnili natpolovično. Pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti nešto više vjeruju iako ne značajno od pravoslavaca.

Socio-demografski podaci i vjera u dogmatske postavke

U odnosu na regiju ne postoji statistički značajna razlika kada je riječ o tvrdnji koja se odnosi na vjeru u Boga ($\chi^2=1,347$, $df=3$, $p=0,718$). Na sjeveru istraživanjem nije obuhvaćen nijedan ispitanik rimokatoličke vjeroispovijesti, što opravdava i aktuelni popis stanovništva. U centralnom dijelu, u kategoriji - slažem se da treba vjerovati u Boga, izjasnilo se 96,3%, a na jugu 88,1% ispitanika. Primjetan je nešto veći procenat vjerovanja u centralnom nego u južnom dijelu, što se može objasniti boljim kvalitetom života i materijalnog položaja na jugu. Ne bi trebalo zanemariti ni činjenicu da su pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti u centralnom dijelu mahom albanske

nacionalnosti, koji su nešto više tradicionalno vezani za religiju i crkvu, nižeg su obrazovanja, a da su na jugu najčešće hrvatske nacionalnosti³⁸.

U odnosu na ostale ponuđene odgovore iz upitnika, ispitanici su se izjasnili u sledećim procentima: s tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 93,8% ispitanika u centralnom i 74,6% u južnom dijelu. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se u centralnom dijelu 81,5%, a na jugu 70,1% ispitanika. U kategoriji neodlučan sam odnos centralnog i južnog dijela iznosi 13,6%, odnosno 17,9%. Da Bog sve vidi i sve zna slaže se 87,6% ispitanika u centralnom i 76,1% u južnom dijelu. Da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 85,1% ispitanika u centralnom i 71,6% u južnom dijelu.

U komparaciji sa pravoslavljem u odnosu na regiju nema značajnije razlike.

Polna struktura ne utiče statistički značajno na tvrdnju vjerovanja u Boga ($\chi^2=2,844$, $df=4$, $p=0,584$). U periodu sekularizacije vjerovanje u Boga je bila tipično ženska pojava, što se procesom desekularizacije mijenja. Naše istraživanje nedvosmisleno pokazuje da među mladima rimokatoličke vjeroispovijesti ne postoji bitna razlika po polu. Slaže se da treba vjerovati u Boga 93,6% muškaraca i 91,5% ispitanika ženskog pola. Razlika u odnosu na polnu strukturu među ispitanicima koji se ne slažu je zanemarljiva.

Nema bitnijih razlika ni kada je riječ o ostalim dogmatskim postavkama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 87,1% ispitanika muškog pola i 83,0% ženskog. Skor neodlučnih ispitanika je gotovo identičan, oko 7,3%. Da je Bog stvorio čovjeka slaže se 82,0% muškaraca i 70,4% ispitanika ženskog pola. U ovom modalitetu 21,1% ispitanika ženskog pola se izjasnilo kao neodlučno. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 87,1% muškaraca i 77,4% ispitanika ženskog pola. Da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 82,0% muškaraca i 76,0% žena. Možemo zaključiti da vjerovanje ne samo što više nije tipično ženska kategorije nego muškarci sve više uzimaju primat.

Nema bitne razlike ni kada je riječ o starosnoj dobi, u odnosu na tvrdnju vjerovanja u Boga ($\chi^2=8,302$, $df=8$, $p=0,405$). U dobi 16 - 19 godina da treba vjerovati u Boga slaže se 92,1%, 20 - 23 godine 97,8%, a 24 - 27 godina 88,4% ispitanika.

³⁸ U daljoj analizi (religijska praksa) ovaj pokazatelj će ubjedljivo potvrditi pretpostavku, da su pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti religiozniji u centralnom nego u južnom dijelu.

Razlike nijesu primjetne ni kada je riječ o ostalim dogmatskim tvrdnjama. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna slaže se 88,2% ispitanika 16 - 19 godina, u dobi 20 - 23 godine slaže se 86,9%, a 24 - 27 godina 73,1% ispitanika. Istim redosledom starosne dobi ispitanici su se pozitivno izjasnili na tvrdnju da je Bog stvorio čovjeka, 72,5%, 78,3% i 78,8% ispitanika. Ovdje je osjetan skor neodlučnih ispitanika u dobi 16 - 19 godina 25,4%. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 88,2% ispitanika 16 - 19 godina, 86,9% 20 - 23 godine i 78,8% ispitanika 24 - 27 godina. Slična situacija je u odnosu na tvrdnju da je ljudska sudbina u Božijim rukama, tako da sa već utvrđenim redosledom godina starosti skor pozitivnih odgovora iznosi 82,3%, 80,4% i 75,0%.

Školska sprema ne utiče statistički značajno na tvrdnju koja se odnosi na vjeru u Boga ($\chi^2=23,090$, $df=12$, $p=0,127$). U kategoriji *slažem se* 88,6% ispitanika sa osnovnom školom izjasnilo se da treba vjerovati u Boga, sa srednjom školom 68,8%, a sa gimnazijom 92,3% ispitanika.

Slične su tendencije i kada govorimo o ostalim dogmatskim tvrdnjama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 82,8% ispitanika sa osnovnom školom, sa srednjom stručnom školom skor iznosi 90,0%, a sa završenom gimnazijom 86,5% ispitanika. Da je Bog stvorio čovjeka slaže se 68,5% ispitanika sa osnovnom, 78,0% sa srednjom školom i 80,7% sa gimnazijom. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i zna slaže se 82,8% ispitanika sa osnovnom, 84,0% sa srednjom školom i 82,6% sa gimnazijom, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se istim redosledom 82,8%, 76,1% i 80,8% ispitanika.

Tip naselja ne predstavlja statistički značajnu razliku na tvrdnju o vjerovanju u Boga ($\chi^2=3,092$, $df=4$, $p=0,543$). U periodu ateizacije pripadnici Rimokatoličke crkve su ispoljavali nižu religioznost u gradskom području. Situacija se procesom desekularizacije i revitalizacije religije mijenja, o čemu nedvosmisleno svjedoči i naše istraživanje. Da u Boga treba vjerovati slaže se 91,4% ispitanika u gradu, a svega je 5,4% neodlučnih. Slična je situacija i na seoskom području gdje se slaže 94,6% ispitanika sa tvrdnjom da u Boga treba vjerovati.

Nema bitnijih razlika ni kada je riječ o ostalim dogmatskim postavkama. U odnosu grad i selo, da je Bog tvorac svega što postoji pozitivno se izjasnilo 82,7%, odnosno 89,2%. U gradu se 70,0% ispitanika slaže sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka, a na selu se sa ovom tvrdnjom slaže 87,5%. Sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna u gradu se

slaže 94,6%, a na selu 87,6% ispitanika. Da je ljudska sudbina u Božijim rukama 74,1% ispitanika u gradu se složilo sa tom tvrdnjom, dok je skor na selu 87,5% ispitanika. U gradskoj sredini oko 19,3% ispitanika se izjasnilo da se ne slaže sa pomenutom tvrdnjom.

Ovdje je primjetna razlika u poređenju sa pravoslavljem, kada govorimo o tipu naselja. Naime, rimokatolici u gradskoj sredini manje vjeruju u dogmatske postavke nego što je to slučaj sa pravoslavnom konfesijom.

Bračni status ne utiče statistički značajno na stepen vjerovanja u Boga ($\chi^2=9,012$, $df=8$, $p=0,341$). Kako je riječ o populaciji mladih, ispitanici su se najčešće odlučivali za odgovor neoženjen i neudata, tako da se ta populacija pozitivno izjasnila na tvrdnju da u Boga treba vjerovati u skor u od 93,8% ispitanika. Ispitanici koji su u braku pozitivno su se izjasnili u skor u od 84,2%.

Statistička razlika nije prisutna ni kod ostalih tvrdnji. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 87,6% ispitanika koji nijesu u braku i 73,6% ispitanika u bračnoj zajednici. Da je Bog stvorio čovjeka slaže se 77,5% ispitanika koji nijesu u braku i 73,6% onih koji su u braku. Da Bog sve vidi i sve zna slaže se 68,4% ispitanika u braku i 85,2% onih koji to nijesu. Među ispitanicima sa neriješenim bračnim statusom, na tvrdnju da je ljudska sudbina u Božijim rukama, pozitivno se izjasnilo 81,3%, dok je ovdje primjetan broj onih koji se ne slažu, 13,1%. Sa pomenutom tvrdnjom se slaže 68,4% ispitanika u braku.

Nema bitne statističke razlike među segmentima ukrštenih varijabli ni kada je riječ o zanimanju učenik i student ($\chi^2=3,271$, $df=4$, $p=0,514$). Učenici se slažu da u Boga treba vjerovati u skor u od 92,5%, a studenti u skor u od 89,7% ispitanika.

Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 87,5% učenika i 81,6% studenata. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 70,0% učenika i 73,5% studenata, da Bog sve vidi i zna skor istim redosledom iznosi 87,5%, 75,5%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama 82,5%, odnosno 65,3% ispitanika.

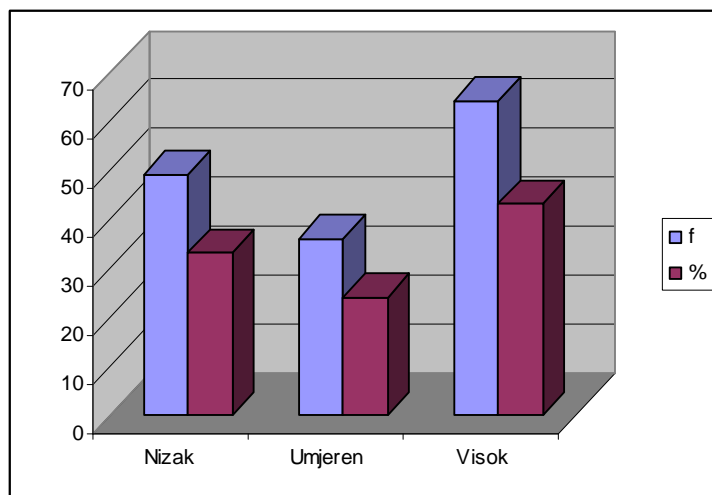
Služeći se metodologijom kao na ukupnom uzorku dobili smo stepen vjerovanja koji prikazujemo u tabeli.

Tabela br. 43

Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu

	Nizak stepen vjerovanja	Umjeren stepen vjerovanja	Visok stepen vjerovanja	Σ
f	49	36	64	149
%	32,8	24,2	43,0	100,0

Grafikon br. 9.

Stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu

Vjerovanje u Isusa Hrista

Već smo se teorijski osvrnuli na dogmatske postavke koje se odnose na Isusa Hrista, a koje važe i za sve hrišćanske vjernike, pa samim tim i za rimokatolike. Pa ipak, između Istoka i Zapada, između pravoslavne i rimokatoličke crkve postoje neke odrednice koje ih razlikuju. Jedna od tih se odnosi na raspeće i smrt na krstu Isusa Hrista. Naime, pravoslavnim dogmatama i teolozima se čini da Zapad, pa samim tim i Rimokatolička crkva, previše oštro odvaja raspeće od vaskrsenja. Pravoslavne dogmate smatraju da je Zapadni (rimokatolički) vjernik sklon da saosjeća sa Hristovim ljudskim mukama, dok se

pravoslavni vjernik klanja pobjedonosnom Caru³⁹. Tamo gdje pravoslavna crkva vidi pobjednika, rimokatolička vidi žrtvu.

Ako se pozovemo na empirijsku evidenciju vidjećemo da je vjera u Isusa Hrista onaj indikator koji najčešće bilježi visok procenat vjerovanja kod ispitanika. Naše pitanje je tražilo od ispitanika da se izjasne “Da li vjerujete da je Isus Hrist sin Božiji?”

Tabela br. 44

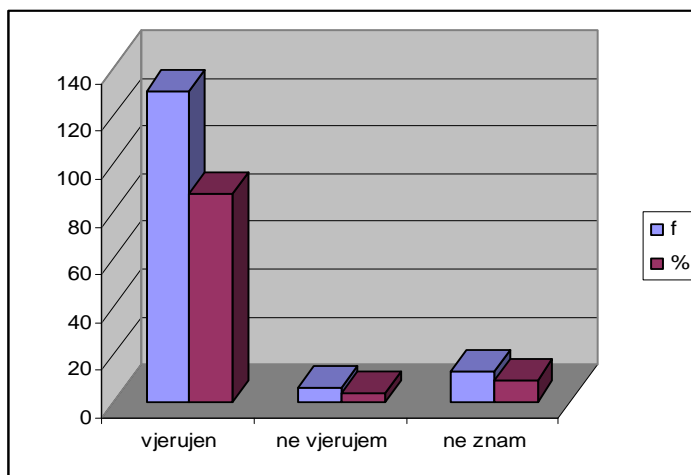
Stepen vjerovanja u Isusa Hrista

Modalitet		Vjerujem	Ne vjerujem	Ne znam
Da li vjerujete da je Isus Hrist sin Božiji?	F	130	6	13
	%	87,2	4,1	8,7

Istraživanje pokazuje da 87,2% ispitanika vjeruje, što je najveći postotak kada je riječ o dogmatskim postavkama vjerovanja dogmatske prirode, i ujedno nešto veći postotak u komparaciji sa pravoslavnim vjernicima.

Grafikon br. 10

Vjerovnje u Isusa Hrista



U odnosu na socio-demografske karakteristike situacija je prilično ujednačena. U odnosu na centralni i južni dio skor vjerujućih ispitanika je oko 88,0% da je Isus Hrist sin Božiji. U odnosu na pol, 89,7% muškaraca vjeruje, a 2,6% ne zna. Da je Isus Hrist sin

³⁹ Mihail Kardamakis kaže da pravoslavlje “spasava carski izgled Hrista, koji je Car u svom kenosisu i u smrti na Krstu. Pravoslavlje se raduje Krstu Hristovom i ponosi se njime” (Kardamakis, 1996:69).

Božiji vjeruje 84,5% pripadnica ženskog pola, a 4,2% ne zna. Nema bitnijih promjena kada je riječ o starosnoj dobi. Od 16 do 19 godina vjeruje 92,1%, 20 - 23 godine 95,6%, a 24 - 27 godina 75,0%, što nam daje za pravo da primijetimo, da se sa godinama starosti smanjuje i vjerovanje u Hrista. Situacija je ujednačena i u odnosu na školsku spremu. Da je Hrist sin Božiji vjeruje 88,6% ispitanika sa osnovnom i 92,0% sa srednjom školom, a 86,5% sa gimnazijom. U odnosu na grad i selo odnos vjerovanja je 86,0%, odnosno 89,3%. U gradu se 10,7% ispitanika izjasnilo da ne zna. Ispitanici koji nijesu u braku, vjeruju u skorju od 90,7%, a ispitanici koji su u braku 68,4%, tako da više vjeruju ispitanici koji nemaju riješen bračni status. Da je Hrist sin Božiji više vjeruju učenici 92,5% odnosno 83,7% ispitanika studentske populacije.

Vjerovanje u život nakon smrti

Što se tiče vjerovanja u život posle smrti, katolici sem u raj i pakao vjeruju i u čistilište. U čistilištu borave duše, koje se, prije smrti, nijesu oslobodile zemaljskog grijeha. Zbog toga one izvjesni dio vremena provode u čistilištu, da bi potom prešle u raj (Cvitković, 1996:203).

Vjerovanje u život posle smrti je jedna od eshatoloških postavki u koje ispitanici najmanje vjeruju. U našem istraživanju pripadnici rimokatoličke vjeroispovijesti su se izjasnili na pitanje „Da li vjerujete u život nakon smrti“ u frekvencijama koje prikazujemo u tabeli.

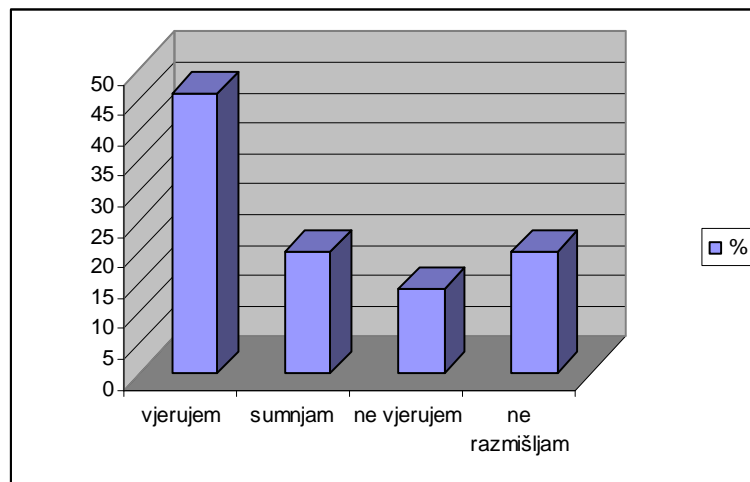
Tabela br. 45

Frekvencija odgovora vjerovanja u život nakon smrti

Pitanje		Vjerujem	Sumnjam	Ne vjerujem	Ne razmišlja m o tome
Da li vjerujete u život posle smrti?	f	68	30	21	30
	%	45,6	20,1	14,1	20,1

Grafikon br. 11

Vjerovanje u život nakon smrti



Istraživanje ne pokazuje značajnu razliku među regijama u odnosu na vjerovanje u život nakon smrti ($\chi^2=6,375$, $df=6$, $p=0,383$). U centralnom dijelu u život nakon smrti vjeruje 45,6% a na jugu 46,2%, dok sumnja 20,0% odnosno 19,4% ispitanika.

Polna struktura ne utiče statistički značajno ($\chi^2=0,516$, $df=3$, $p=0,915$). Muški pol nešto više vjeruje od ženskog u odnosu 47,4% odnosno 43,6%. Skor u nevjerovanju je identičan 14,0%.

Godine starosti takođe ne predstavljaju značajnu razliku u odnosu na vjerovanje u zagrobni život ($\chi^2=6,973$, $df=6$, $p=0,323$). Mada, sa godinama starosti opada i nivo vjerovanja. U dobi 16 - 19 godina vjeruje 50,9%, 20 - 23 godine 45,6%, a 24 - 27 godina vjeruje 40,3% ispitanika.

Školska sprema ne utiče statistički značajno ($\chi^2=10,233$, $df=9$, $p=0,332$). Sa povećanjem školske spreme opada intenzitet vjerovanja. Ispitanici sa osnovnom školom vjeruju u skorosti od 51,4%, sa srednjom školom 44,0%, a sa gimnazijom 46,1% ispitanika.

Mjesto življenja takođe ne predstavlja značajnu razliku ($\chi^2=5,764$, $df=3$, $p=0,124$). U gradu 47,3% ispitanika vjeruje, a 10,7% ne vjeruje. Taj odnos na selu je 42,8%, odnosno 19,6% ispitanika.

Prema ovoj dogmatskoj postavci vrlo je ujednačen odnos između učenika i studenata ($\chi^2=6,278$, $df=3$, $p=0,099$). Ipak učenici nešto više vjeruju od studenata 55,1% odnosno 44,8% ispitanika. Razlika u negativnom odgovoru je nešto izraženija, gdje 7,5%

učenika ne vjeruje, a studenata 26,5%. Istina, učenici su se više izjasnili da sumnjaju 27,5%, za razliku od studenata 16,3%.

Tabela br. 46

Maksimalni intenzitet religioznosti u odnosu na religijsku svijest

Modaliteti	%
Uvjereni sam vjernik i prihvatam sve što moja vjera uči	58,4
Potpuno se slažem da treba vjerovati u Boga	69,1
Vjerujem da je Isus Hristos sin Božiji	87,2
Vjerujem u život posle smrti	45,6

Kao što smo ukrstili konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja, kod pravoslavnih ispitanika, isto ćemo ukrstiti i kada je riječ o rimokatoličkim vjernicima.

Tabela br. 47

(Ne)konsekventnost religijske samoidentifikacije i eshatoloških postavki

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Život nakon smrti	V	49,6	40,0	0,0
	S	19,8	20,0	25,0
	N	11,6	20,0	37,5
	Nr	19,0	20,0	37,5
$\chi^2=9,729$ df=6; p=0.137				
Vjerovanje u Hrista	V	95,9	55,0	37,5
	N	0,0	10,0	37,5
	Nz	4,1	35,0	25,0
$\chi^2=59,764$; df=4; p=0,000				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao.

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam.

Među ispitanicima koji su se deklarirali kao religiozni, 49,6% vjeruje u život nakon smrti, dok ne vjeruje 11,6% ispitanika. U Hrista kao sina Božijeg vjeruje 95,9% religioznih ispitanika. Zanimljivo je da 37,5% ispitanika koji su se samodeklarirali kao nereligiozni, vjeruju u Hrista, što je mislimo, veoma čvrst pokazatelj da je vjerovanje u

Hrista vrlo relevantan indikator religioznosti u hrišćanstvu. U komparaciji sa pravoslavnim ispitanicima, rimokatolici pokazuju nešto veću konsekventnost samoocjene religioznosti sa eshatološkim postavkama.

Slično je i ako u obzir uzmemo vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu.

Tabela br. 48

(Ne)konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa eshatološkim postavkama

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Život nakon smrti	V	26,5	47,2	59,4
	S	28,6	25,0	10,9
	N	22,4	13,9	7,8
	Nr	22,4	13,9	21,9
$\chi^2=16,574$; $df=6$; $p=0.011$				
Vjerovanje u Hrista	V	65,3	100,0	96,9
	N	10,2	0,0	0,0
	Nz	24,5	0,0	3,1
$\chi^2=3,201$; $df=4$; $p=0,651$				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao.

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam.

U tabeli je jasno naznačeno, da 59,4% ispitanika koji spadaju u grupu sa visokim stepenom vjerovanja vjeruje u život nakon smrti, dok 7,8% istih ispitanika ne vjeruje. Interesantno je da među rimokatoličkim ispitanicima koji spadaju u grupu niskog stepena vjerovanja, 26,5% vjeruje u život nakon smrti. Kada je riječ o vjerovanju u Hrista kao sina Božijeg, konsekventnost je frekventnija. Otuda 65,3% ispitanika sa niskim stepenom vjerovanja vjeruje u Hrista, a sa umjerenim i visokim stepenom vjerovanja konsekventnost je sto procentna. Vidimo, dakle, da je vjerovanje u Hrista vrlo konsekventna kategorija i kada je riječ o rimokatoličkim ispitanicima.

Islamska vjerska zajednica i vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu

Islam je, po broju vjernika, druga religija u svijetu, pa i u Crnoj Gori. Kao i hrišćanstvo i islam je monoteistička religija. Od pet stubova islama, prvi stub je otvoreno izjavljivanje i potvrđivanje da nema drugog boga osim Boga, te da je Muhamed Božiji izaslanik, što je poznato kao – *šehada*. Bez tog potvrđivanja, čovjek ne može biti musliman. Alah je svemoguć i milosrdan, sve zna, sve vidi i sve čuje, a slao je svoje objave preko poslanika. Pripisivati nekome drugome Alahova svojstva je strogi grijeh.

Da bi čovjek istinski vjerovao u Boga treba da ima tri vrste spoznaje. Prva spoznaja je „jamačna spoznaja“, ili kako je to u Kuranu naznačeno (Kuran 102/5). Ova vrsta spoznaje se odnosi na čovjekovu sposobnost razumijevanja vjere na racionalnom, tj. logičnom razmišljanju i zaključivanju, ili kako to Kuran naziva „jasnim dokazima“. Vremenom, udubljenjem u vjeru, u duhovnom smislu, jamačna spoznaja može da pređe u viši oblik spoznaje što Kuran naziva „sigurnim viđenjem“ (Kuran 102/7). Dakle, ovaj oblik se odnosi na duhovno poniranje u vjeru, koji islam figurativno smješta u srce. Treća spoznaja, ujedno i najveća jeste „nesumnjiva istina“ (Kuran, 69/51). Ovaj vid spoznaje prevazilazi racionalno rasuđivanje, pa samim tim i ljudski um. Ovakav vid spoznaje i nadahnuća imaju Božiji proroci (Kornel, 2002:83).

Istinska religioznost zavisi od spoznaje koja je ostvarena u pojmu i riječi *islam*. Na arapskom jeziku ta riječ znači „predao se“ i „pokorio se“. To znači svjesno i na razumu zasnovano predavanje ljudske volje Bogu. Osoba koja tako spozna Boga je *musliman*, tj. „onaj koji se pokorio“ Alahovoj volji, odnosno prihvatio islam (Tanasković, 2010:75).

Našim istraživanjem smo nastojali da odredimo nivo i opseg religioznosti pripadnika islamske vjerske zajednice, na osnovu indikatora koji se odnose na osnovne dogmatske postavke o Bogu. U tabeli su prikazane tvrdnje o kojima su ispitanici trebali da se izjasne i distribucija odgovora.

Tabela br. 49

Frekvencija odgovora islamskih vjernika na dogmatske postavke o Bogu

		uopšte se ne slažem	ne slažem se djelimično	neodlučan sam	uglavnom se slažem	potpuno se slažem
Da li se slažete da treba vjerovati u Boga?	f	2	1	9	40	125
	%	1.1	.6	5.1	22.6	70.6
Da li se slažete da je Bog tvorac svega što postoji?	f	2	2	10	38	125
	%	1.1	1.1	5.6	21.5	70.6
Da li se slažete da je Bog stvorio čovjeka?	f	4	5	12	34	122
	%	2.3	2.8	6.8	19.2	68.9
Da li se slažete da Bog sve vidi i sve zna?	f	3	0	8	35	131
	%	1.7	0	4.5	19.8	74.0
Da li se slažete da je ljudska sudbina u božijim rukama?	f	6	5	7	46	113
	%	3.4	2.8	4.0	26.0	63.8

Iz tabele se može primijetiti da je skor pozitivnih odgovora na dogmatske tvrdnje o Bogu znatno natpolovičan i da je umnogome veći u komparaciji sa pravoslavnom i rimokatoličkom konfesijom. Pri površnoj analizi možemo zaključiti da su pripadnici islamske vjerske zajednice snažnije religiozni u poređenju na ostale dvije hrišćanske vjere.

Socio-demografska obilježja i vjera u dogmatske postavke o Bogu

Radi dublje i detaljnije analize komparativno ćemo ukrstiti stepen vjerovanja u dogmatske postavke u Alaha sa statusnim obilježjima.

U odnosu na regiju nije primjetna osjetna značajna razlika kada je riječ o tvrdnji koja se odnosi na vjeru u Boga ($\chi^2=19,013$, $df=8$, $p=0,115$). Da treba vjerovati u Boga slaže se 93,7% ispitanika na sjeveru, u centralnom dijelu 94,1%, a na jugu 91,4% ispitanika.

Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 93,6% ispitanika na sjeveru, u centralnom dijelu 94,1%, a na jugu 87,2% ispitanika. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 92,4% ispitanika na sjeveru, 80,3% u centralnom i 89,3% u južnom dijelu. Istim redosledom nabrojanih regija iznosimo distribuciju pozitivnih odgovora na tvrdnju da Bog sve vidi i sve zna 96,2%, 94,1%, odnosno 89,3%, a na tvrdnju da je ljudska sudbina u Božijim rukama 92,4%, 92,1% i 82,9% ispitanika. Vidimo da je distribucija odgovora prilično ujednačena s blagom tendencijom nešto nižeg procenta na jugu.

Ne postoji statistički značajna razlika ni kada je riječ o polnoj strukturi ($\chi^2=7,372$, $df=4$, $p=0,118$), na tvrdnju o vjerovanju u Boga. Pripadnice ženskog pola nešto više vjeruju 97,5%, a muškarci 89,6%. U odnosu na ostale dvije konfesije ovdje je prisutna nešto veća razlika vjerovanja u odnosu na pol.

Na tvrdnju da je Bog tvorac svega što postoji pozitivno se izjasnilo 88,6% muškaraca i 96,2% žena. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 82,4% muškaraca i 95,0% žena, a sa tvrdnjom da Bog sve vidi i zna slaže se 89,6% muškaraca i 98,8% žena. Da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 85,5% muškaraca i 95,0% ispitanica ženskog pola. Možemo zaključiti da ispitanice ženskog pola više vjeruju od muškaraca. Naša je pretpostavka da su pripadnici islamske zajednice najmanje odbacili tradiciju i tradicionalni način shvatanja života, što je ujedno i objašnjenje visokog procenta vjerovanja u Boga. Muškarci su, mislimo i dalje u povlašćenom položaju u odnosu na ženski pol. Žene su manje emancipovane, obrazovane i zaposlene, tako da su zavisne od muškaraca, što po našem mišljenju opravdava i viši procenat vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu.

Istraživanje ne pokazuje bitnu razliku ni među segmentima ukrštenih varijabli u odnosu na starosnu dob, a koje se tiču vjere u Boga ($\chi^2=8,266$, $df=8$, $p=0,408$). Da treba vjerovati u Boga slaže se 88,3% ispitanika 16 - 19 godina, 20 - 23 godine slaže se 93,2%, a 24 - 27 godina slaže se 98,2% ispitanika.

Slična je situacija i kada je riječ o ostalim dogmatskim postavkama. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 88,3% ispitanika 16 - 19 godina, 20 - 23 godine 91,5%, a 24 - 27 godina 96,5% ispitanika. Da je Bog stvorio čovjeka prihvata 85,0% ispitanika u starosti 16 - 19 godina, 20 - 23 godine 86,4%, a 24 - 27 godina skor iznosi 93,1%

ispitanika. Istim redosledom godina starosti ispitanici su se pozitivno izjasnili na tvrdnju da Bog sve vidi i sve zna 90,0%, 93,2% i 98,2%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama skor pozitivnih odgovora iznosi 85,0%, 88,1% i 96,5%.

Za razliku od ostale dvije vjeroispovijesti ovdje je tendencija da se sa godinama starosne dobi povećava i stepen vjerovanja.

U odnosu na školsku spremu ne postoji statistički značajna razlika kada je riječ o tvrdnji koja se odnosi na vjeru u Boga ($\chi^2=10,319$, $df=16$, $p=0,849$). Sa ovom tvrdnjom se slaže 90,5% ispitanika sa osnovnom, 90,1% sa srednjom školom i 96,2% sa gimnazijom.

Kada je riječ o ostalim dogmatskim postavkama nema bitnijih razlika. Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 90,5% ispitanika sa osnovnom i 88,2% sa srednjom školom, a sa gimnazijom 94,3% ispitanika. Istim redosledom školske spreme, ispitanici su se složili sa tvrdnjama da je Bog stvorio čovjeka 83,1%, 84,3% i 94,3%, na tvrdnju da Bog sve vidi i sve zna slažu se u skor u od 90,5%, 92,1% i 96,2% ispitanika. Sa tvrdnjom da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 86,7% ispitanika sa osnovnom školom, 88,2% sa srednjom stručnom školom i 92,4% sa završenom gimnazijom. Ovdje je osjetniji stepen vjerovanja ispitanika sa gimnazijom što nije slučaj u poređenju sa ostale dvije konfesije.

Tip naselja ne utiče statistički značajno kada je riječ o tvrdnji da treba vjerovati u Boga ($\chi^2=6,528$, $df=8$, $p=0,588$). Broj ispitanika u gradu i na selu koji se slažu sa pomenutom tvrdnjom je identičan 93,2%, odnosno 93,0%.

Slično je i sa ostalim dogmatskim tvrdnjama. Sa tvrdnjom da je Bog tvorac svega što postoji, u gradu se slaže 91,3% ispitanika, a na selu 93,0%. Da je Bog stvorio čovjeka, u gradu se slaže 88,4%, a na selu 87,5% ispitanika. U gradu 93,2% ispitanika se slaže sa tvrdnjom da Bog sve vidi i sve zna, dok je taj skor na selu 94,4%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama slaže se 89,4% ispitanika u gradu i 90,2% na selu.

Bračni status ne predstavlja statistički značajnu razliku u odnosu na tvrdnju o vjeri u Boga ($\chi^2=5,923$, $df=12$, $p=0,920$). Ispitanici sa neriješenim bračnim statusom se slažu da treba vjerovati u Boga u skor u od 91,8% , dok je broj onih ispitanika koji su u braku, a koji se slažu da u Boga treba vjerovati skoro 100,0%.

Da je Bog tvorac svega što postoji slaže se 90,3% ispitanika koji nijesu u braku, dok je broj ispitanika koji su u braku a koji se slažu sa svim ostalim dogmatskim tvrdnjama

oko 100%. Sa tvrdnjom da je Bog stvorio čovjeka slaže se 86,8%, da Bog sve vidi i sve zna 92,4% i da je čovjekova sudbina u Božijim rukama slaže se 87,5% ispitanika koji nemaju riješen bračni status.

U odnosu učenik i student nema bitne statističke razlike na tvrdnju o vjeri u Boga ($\chi^2=5,486$, $df=4$, $p=0,241$). Učenici se nešto više slažu da treba vjerovati u Boga 92,8%, za razliku od studenata 89,4%. Da je Bog tvorac svega što postoji skor pozitivnih odgovora između učenika i studenata iznosi 92,8%, odnosno 84,2%, a da je Bog stvorio čovjeka 88,0%, odnosno 81,5%. Da Bog sve vidi i sve zna slaže se 92,8%, odnosno 86,8%, a da je ljudska sudbina u Božijim rukama vjeruje 88,0% učenika i 78,9% studenata.

Služeći se metodom kao na ukupnom uzorku, dobili smo distribuciju odgovora koju prezentujemo u tabeli.

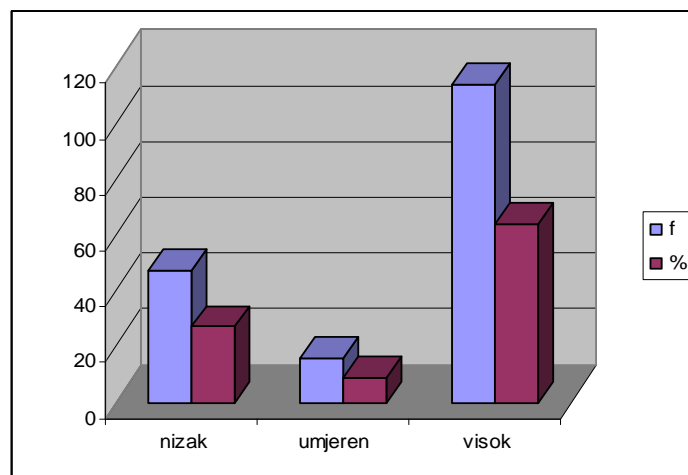
Tabela br. 50

Stepen vjerovanja islamskih vjernika u Boga

	Nizak stepen vjerovanja	Umjeren stepen vjerovanja	Visok stepen vjerovanja	Σ
f	47	16	114	177
%	26,6	9,0	64,4	100,0

Grafikon br. 12

Stepen vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu



Vjerovanje u proroka Muhameda

Za islamske vjernike, prorok Muhamed je Božiji poslanik, a ne Bog. Rođen je kao Muhamed ibn Abdulah u Meki 570. godine nove ere, dvanaestog dana islamsog mjeseca rebiulevela, u arabijskom gradu Meki (Tanasković, 2010:24). Kao mladić, Muhamed je bio okrenut sebi, znao je na duži period da se povuče u samoću, radi meditacije. Bio je sklon razmišljanju, pri čemu je doživljavao svojevrsne vizije koje su predstavljene kao Božije objave, koje je prorok primao usmeno i sabirao ih u Kuran, svetu knjigu Muslimana. Kuran za Muhameda i sve njegove sledbenike znači govor Boga, vječnu Božiju riječ. U tim objavama Muhamed je naglašavao da je Bog jedan i svemoćan, stvoritelj svega, uključujući i čovjeka. U svom prorokovanju, Muhamed je insistirao na odbacivanju idola i lažnih bogova. Zalagao se za pomoć siromašnima, udovicama i svima kojima je pomoć bila potrebna. Svojim prorokovanjem zapao je u nemilost nekom od ondašnjih plemena, tako da je bio primoran da se 622. godine (20. ili 24. septembra) preseli iz Meke u Medinu (Jasrib), što na arapskom znači Prorokov grad (madinat al nabu). Prorokovo preseljenje, poznato kao *hidžra*, smatra se početkom dugog postojanja islama i jačanje u religijsko-političkom smislu, pa se ta godina smatra prvom godinom islamskog svijeta (Doner, 2002:17 - 22). Hidžra je bila veoma važan događaj u istoriji islama, pa je 622. godina po Hristu, uzeta za početak računanja vremena kod muslimana (Tanasković, 35-36).

Naše istraživanje je tražilo od ispitanika da se izjasne na pitanje “Da li vjerujete da je Muhamed Božiji poslanik?”

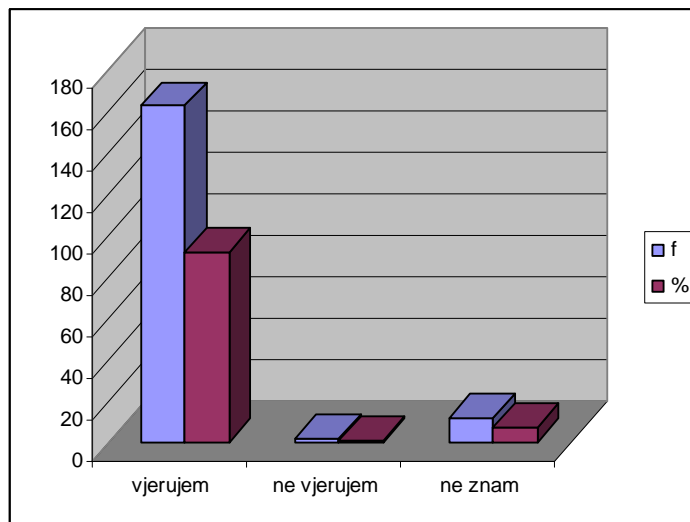
Tabela br. 51

Frekvencija odgovora vjerovanja u proroka Muhameda

Pitanje		Vjerujem	Ne vjerujem	Ne znam
Da li vjerujete da je Muhamed Božiji poslanik?	F	163	2	12
	%	92,1	1,1	6,8

Grafikon br. 13

Vjerovanje u proroka Muhameda



U odnosu na regiju 94,9% ispitanika na sjeveru vjeruje da je Muhamed Božiji poslanik, 92,1% u centralnom dijelu i 85,1% na jugu.

Kada je o polnoj strukturi riječ, procenat onih koji vjeruju da je Muhamed Božiji poslanik je ujednačen. S tim u vezi, 91,7% muškaraca i 91,2% žena vjeruje da je Muhamed Božiji poslanik.

U dobi 16 - 19 godina u proroka vjeruje 86,7%, 20 - 23 godine taj skor iznosi 91,5%, a 24 - 27 godina 96,5% ispitanika. Za razliku od ostale dvije konfesije, broj onih koji vjeruju povećava se sa godinama starosti.

U odnosu na školsku spremu 90,6% ispitanika sa osnovnom školom vjeruje da je Muhamed prorok, 90,2% ispitanika sa srednjom školom i 96,2% sa gimnazijom.

U gradu je nešto manje ispitanika koji vjeruju 88,5% u odnosu na selo gdje broj ispitanika koji vjeruju iznosi 95,0%. Ispitanici koji su u braku vjeruju više da je Muhamed prorok 96,3% od ispitanika koji nemaju riješen bračni status 90,3%.

Da je Muhamed Božiji prorok i poslanik vjeruje 88,1% ispitanika među učenicima i 89,5% među studentima.

Nema suštinske razlike u vjerovanju da je Muhamed prorok u odnosu na socio-demografska obilježja, a procenat vjerovanja je vrlo visok.

Vjerovanje u zagrobni život

Pripadnici islamske vjerske zajednice vjeruju da će doći Sudnji dan, tj. kraj svemira i početak novog života. Sudnjem danu će prethoditi, kako se vjeruje, razdoblje bezvjerja, izopačenosti i moralnog posrnuća. Ovo vjerovanje je posljednje od osnovnih načela islamske vjere. Smrt ne predstavlja kraj života, već otvaranje vrata u novi, viši oblik života (Šimanjski, 1980:404). Alah je prema Kuranu obećao milost svima koji vjeruju, a svojim sledbenicima tj. onima koji su poginuli na Alahovom putu (šehidi) je obećao *šefat* – da će se pred Alahom zauzeti za njih. O tome ko će među vjernicima biti obasjan tom nezasluženom milošću, odlučiće Božija volja, sigurno se zna da to neće biti mnogobošci, tj. oni koji su uz Alaha obožavali i neka druga božanstva (Tanasković, 2010:108). “Zaista vas Mi upozoravamo na blizu kaznu (na onaj) dan kada će čovjek gledati na ono što su mu ruke prije učinile (što je uradio), a nevjernik će (toga dana) reći: ' Kamo sreće da sam bio prašina' “ (En-Nebe, 1/40). U zavisnosti od djela (dobrih ili loših) na ovom svijetu, zavisće gdje će biti raspoređeni na onom svijetu Džennet ili Džehennem⁴⁰.

Naši ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje koje se odnosi na vjerovanje u život posle smrti.

Tabela br. 52

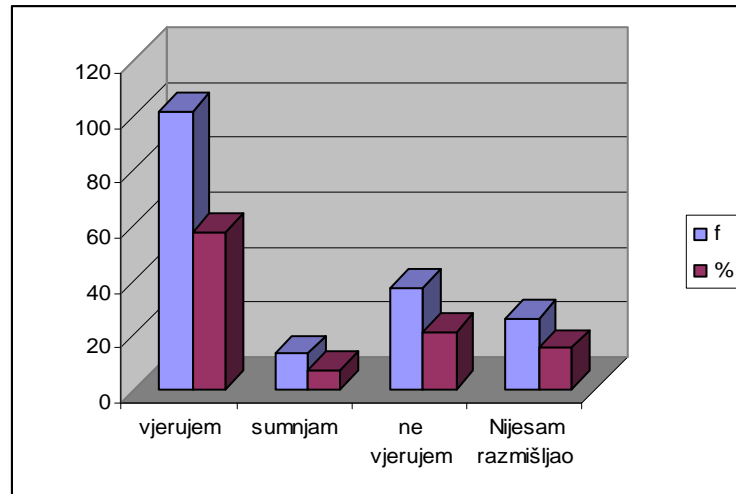
Vjeovanje u zagrobni život

Pitanje	f	Vjerujem	Sumnjam	Ne vjerujem	Nijesam o tome razmišljao
		101	13	37	26
Da li vjerujete u život nakon smrti	%	57,1	7,3	20,9	14,7

⁴⁰ Sva dobra i loša djela su tačno nabrojana u *Knjizi djela ljudskih*. To je Alahovo znanje o čovjeku kao pojedincu, kroz koga Alah stiće saznanje o čitavom narodu. Onima koji su živjeli prema Alahovim zapovijestima određen je raj, gdje ih čeka susret sa Alahom. Taj susret mora biti cilj čovjekovog života na zemlji. Otuda, čovjek svoj život mora provesti u činjenju dobrih djela, jer će mu samo na taj način biti osiguran srećan susret sa Alahom (Šimanjski, 1980: 405 – 407).

Grafikon br. 14

Vjerovanje u zagrobni život



Ispitanici znatno slabije vjeruju u život posle smrti u odnosu na vjerovanje da je Muhamed Božiji prorok, ili u ostale dogmatske postavke, međutim, svakako više vjeruju u zagrobni život od ostale dvije konfesije.

Sada ćemo distribuciju odgovora uporediti sa socio-demografskim podacima. U odnosu na regiju nema statistički značajne razlike, iako je procentualno jasno da ispitanici u centralnom i južnom dijelu prednjače u vjerovanje u život nakon smrti ($\chi^2=41,227$, $df=6$, $p=0,040$). Na sjeveru vjeruje 35,4% dok je procenat u centralnom dijelu i na jugu identičan 74,5%. Na sjeveru je broj ispitanika koji ne vjeruju 39,2%, u centralnom dijelu 9,8%, a na jugu 2,1% ispitanika. Smatramo da je potrebno naglasiti da je značajan skor ispitanika koji su se izjasnili da nijesu razmišljali o ovoj dogmatskoj postavci, na sjeveru 13,9%, centru 9,8%, a na jugu 21,3% ispitanika, što je, mislimo, uticalo na pokazatelje statističke razlike.

Nema bitne razlike ni kada je riječ o polu ($\chi^2=2,776$, $df=3$, $p=0,427$). U život nakon smrti vjeruje 60,8% muškaraca i 52,5% žena, dok je broj nevjerujućih ispitanika identičan 21,0%.

Nema bitne razlike ni kada je u pitanju starosna dob ($\chi^2=6,350$, $df=6$, $p=0,385$). U dobi 16 - 19 godina u život nakon smrti vjeruje 50,0%, 20 - 23 godine 49,1%, a 24 - 27 godina 68,9%. Sa povećavanjem godina starosti povećava se broj ispitanika koji vjeruju, što nije slučaj sa ostale dvije konfesije.

Tip naselja ne predstavlja statistički značajnu razliku ($\chi^2=1,805$, $df=6$, $p=0,937$). Na selu neznatno više vjeruju u zagrobni život 58,3% u odnosu na grad 55,8%.

U odnosu na bračni status takođe nema bitne razlike ($\chi^2=7,811$, $df=9$, $p=0,553$). Ispitanici koji su u braku vjeruju nešto više 62,9% od onih koji nijesu u braku 55,1%.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerovanjem u život nakon smrti i proroka Muhameda

Kao što smo ukrstili konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja kod pravoslavnih i rimokatoličkih ispitanika, isto ćemo ukrstiti i kada je riječ o islamskim vjernicima.

Tabela br. 53

(Ne)konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanje u zagrobni život i proroka Muhameda

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Život nakon smrti	V	64,7	26,7	0,0
	S	7,3	6,7	8,3
	N	16,7	33,3	58,3
	Nr	11,3	33,3	33,3
$\chi^2=28,800$, $df=6$; $p=0.000$				
Vjerovanje u Muhameda	V	94,7	80,0	66,7
	N	0,7	0,0	8,3
	Nz	4,7	20,0	25,0
$\chi^2=16,983$; $df=4$; $p=0,002$				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam

Iako je među religioznim ispitanicima islamskih vjernika izražena niska konsekventnost u odnosu na život nakon smrti, nešto je veća u poređenju sa dvijema hrišćanskim konfesijama. Vidimo da 64,7% ispitanika koji su se samodeklarirali kao

religiozni, vjeruju u život nakon smrti, a 16,7% ne vjeruje. Konsekventnost je veoma izražena kada je riječ o tvrdnji da je prorok Muhamed Božiji poslanik sa religioznim ispitanicima 94,7%. Iznenadujuće je visok skor vjerujućih u proroka Muhameda 66,7% među nereligioznim ispitanicima.

Slična je situacija u konsekventnosti vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu.

Tabela br. 54

(Ne)konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerom u život nakon smrti i proroka Muhameda

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Život nakon smrti	V	31,9	37,5	70,2
	S	12,8	12,5	4,4
	N	42,6	37,5	9,6
	Nr	12,8	12,5	15,8
$\chi^2=33,354$; $df=6$; $p=0.000$				
Vjerovanje u Muhameda	V	83,0	100,0	93,9
	N	4,3	0,0	0,0
	Nz	12,8	0,0	6,1
$\chi^2=9,381$; $df=4$; $p=0,052$				

V=vjerujem; S=sumnjam; N=ne vjerujem; Nr=nijesam o tome razmišljao.

V=vjerujem; N=ne vjerujem; Nz=ne znam.

U komparaciji sa hrišćanskim religijama, u islamu je znatno veća konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa životom nakon smrti, iako i ovdje možemo više govoriti o nekonsekventnosti. Vidimo da 31,9% ispitanika iz grupe sa niskim stepenom vjerovanja, vjeruje u život nakon smrti, a ne vjeruje svega 4,3%, dok u Muhameda vjeruje 83,0% istih ispitanika.

Razlike između religijskih grupa u pogledu vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu

Ako komparativno postavimo, radi preglednosti, stepen vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu, vidimo da među segmentima ukrštenih varijabli postoji statistički značajna razlika ($\chi^2=38,996$, $df=6$, $p=0,000$). Pripadnici islamske vjerske zajednice više vjeruju u dogmatske postavke o Bogu od pripadnika pravoslavne i rimokatoličke vjeroispovijesti, čime je potvrđena naša pretpostavka.

Tabela br. 55

Razlike među vjerskim grupama

Stepen vjerovanja		Vjeroispovijest		
		Islam	rimokatolici	pravoslavni
Nizak	%	26,6	32,8	36,8
Umjeren		9,0	24,2	23,8
Visok		64,4	43,0	39,4

Grafikon br. 15

Razlike među vjerskim grupama koje se odnose na vjerovanje u postavke o Bogu

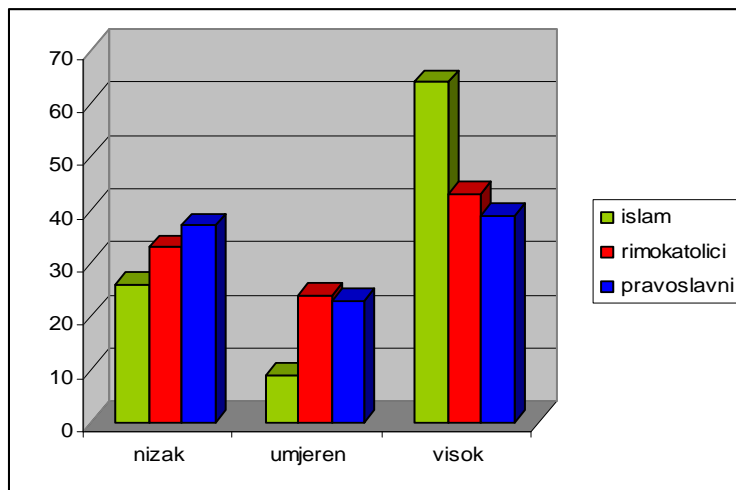


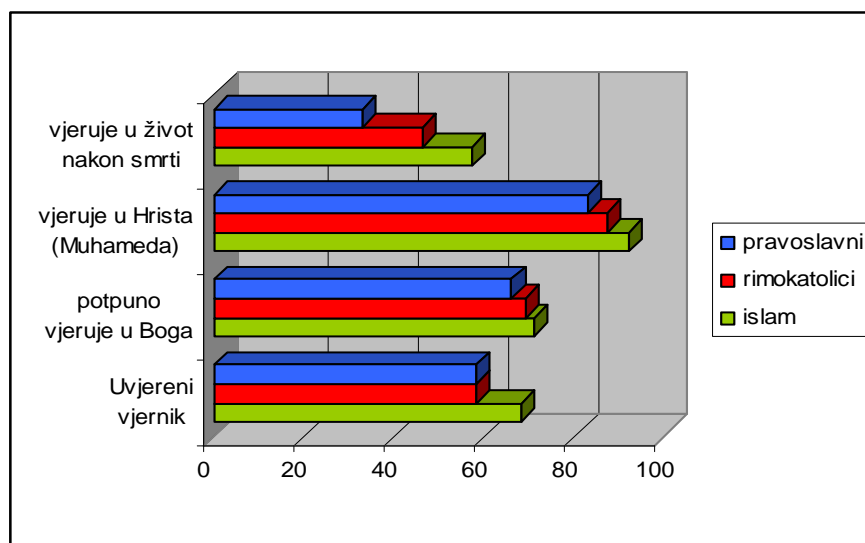
Tabela br. 56

Maksimalan intenzitet religioznosti među religijskim grupama u odnosu na religijsku svijest –dogmatsko jezgro vjere

Modaliteti	Vjeroispovijest			
		islam	rimokatolici	pravoslavni
Uvjereni vjernik i prihvata sve što vjera uči	%	68,4	58,4	58,4
Potpuno se slaže da treba vjerovati u Boga		70,6	69,1	65,5
Vjeruje da je Isus Hristos sin Božiji (Muhamed Božiji poslanik)		92,1	87,2	82,7
Vjeruje u život posle smrti		57,1	45,6	33,2

Grafikon br. 16.

Maksimalna frekventnost odgovora među vjerskim grupama u odnosu na religijsku svijest



U tabeli je, mislimo, dovoljno jasno naglašeno da su pripadnici islamske vjerske zajednice snažnije religiozni, ako religioznost ocjenjujemo na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatsko-eschatološke postavke, u komparaciji sa dvijema hrišćanskim konfesijama. Jasno je da ispitanici dvije hrišćanske

konfesije najviše vjeruju u to da je Hrist sin Božiji, a pripadnici islamske vjerske zajednice da je Muhamed Božiji poslanik. Snažno je prisutno vjerovanje u osnovne dogmatske postavke o Bogu, mada i ovdje prednjače u vjerovanju ispitanici islamske vjerske zajednice. Međutim, naše istraživanje pokazuje da su neke osnovne dogmatske postavke u manjini kod same vjerničke populacije mladih, kao što je to slučaj sa vjerovanjem u život nakon smrti. Ovaj vid erodiranosti vjerovanja je posebno istaknut kod dvije hrišćanske konfesije, gdje pravoslavni vjernici opet zauzimaju najmanju skalu vjerovanja, dok vjernici islamske vjerske zajednice više vjeruju u ovu dogmatsku postavku. Otuda, mislimo da bismo ovdje mogli prihvatiti tezu o disoluciji dogmatskog vjerovanja (Blagojević, 2010; 2011). Naime, riječ je o tome da vjernici ne vjeruju cjelovito ili potpuno u dogmatsko jezgro vjere, već neke dogme preferiraju (vjerovanje da je Hrist sin Božiji, slažu se da treba vjerovati u Boga, itd.), dok se one koje su bliže eshatologiji najčešće odbacuju.

VIII

RELIGIJSKA PRAKSA

U teorijskom dijelu rada naglasili smo da religioznost na nekom području možemo podrobno ocijeniti koristeći veći broj indikatora. Religioznost se najčešće procjenjuje na osnovu religijske svijesti i religijskog ponašanja ili praktikovanja (ortopraksija). Teško je procijeniti religioznost samo na osnovu indikatora religijske prakse, bez upliva elemenata religijske svijesti, kao i obratno. Otuda su u društvu moguće sve kombinacije, individua može biti duboko religiozna⁴¹, a da pri tome ne poštuje religijsku praksu, da ne posjećuje crkvu, ne ide na liturgiju, ne posti, nije čak ni krštena, itd. S druge strane, pojedinac može vrlo intezivno da poštuje religijsku praksu, običaje, rituale, itd., a da se u dubini duše ne osjeća nimalo religioznim.

⁴¹ Ovdje je na mjestu, mislimo, osvrnuti se i na pojam duhovnosti, koji je svakako neophodno razlikovati od religioznosti. Religiozan život mnogih vjernika doseže samo do izvršavanja obredne prakse ili potvrđivanja da treba vjerovati u Boga. Ali, to nije dovoljno. Ovdje je više riječ o antropocentričnom ili ideokratskom obliku religioznosti bez upliva ličnog misticizma. Duhovnost u hrišćanstvu povlači za sobom vjerovanje u ontološko, metafizičko, metalogično.

U svakom slučaju, da bismo sagledali nivo i opseg religioznosti na nekom području iz sociološkog ugla, neophodna je kombinacija indikatora religijske svijesti, koja se odnosi na dogmatsko jezgro vjere i religijske prakse. Još od Dirkema, religijska praksa je tretirana kao sastavni dio religioznosti. Sam proces sekularizacije, o kojem smo već govorili, umnogome se ogleda i najviše je imao uticaja upravo na religijsku praksu. S tim u vezi, brojni sociolozi su donosili zaključke kako je riječ o erodiranju religije i pojačanom usponu sekularizacije. Značaj i značenje religijske prakse nije samo sociološki pokazatelj religioznosti, već i religije apostrofiraju važnost ortopraksije. Religijska praksa se u hrišćanstvu uzima kao vjerska dužnost svakog istinskog vjernika, kao što je i rečeno - *Extra Ecclesiam nulla salus*. U hrišćanstvu, religijska svijest i ortopraksija se prepliću, „teorija i praksa su se srele“. Suprotstavljanje teorije i prakse prikrivaju diobu između duše i tijela, vjere i ljubavi, slobodne volje i blagodeti, Boga i svijeta, smatra Kardamakis. Ovaj autor lijepo zaključuje da „Celovitost čoveka i punota duhovnog života se ostvaruje samo tamo gde teorija i praksa sapostoje i sadejstvuju“ (Kardamakis, 1996: 22). Esencijalni element u egzegezi religijskog naukovanja, *per definitionem*, se odnosi na neraskidivu vezu između religijskog vjerovanja i religijskog praktikovanja, ukoliko je riječ o istinskom vjerničkom životu, u punom smislu te riječi. Crkve preferiraju sklad između vjerovanja i ponašanja, odnosno praktikovanja, a izostankom jednog elementa već je narušen taj sklad u cjelovitosti vjerničkog života. Sasvim je drugo pitanje kako se ponašaju i na koji način su vjernici (mladi) u Crnoj Gori dosledni u poštovanju ovog religijskog naukovanja, kao i da li vjernici na teološko ispravan način poimaju religijska saznanja i korektno poštuju dogmatski i kanonski propisane rituale.

Polazeći od navedenih zaključaka, opredijelili smo se za neke od najpoznatijih oblika religijske prakse, za pravoslavnu, rimokatoličku i islamsku vjeru. U cilju što preciznijeg objašnjavanja i razumijevanja, religijsku praksu smo podijelili u dvije grupe indikatora: participiranje tradicionalne prirode (krštenje, crkveno vjenčanje, vjerski praznici), i inherentno vezivanje ljudi za religiju (odlazak u crkvu ili džamiju, molitva ili klanjanje, itd.).

Pravoslavlje i participiranje u obredima tradicionalne prirode

Brojna istraživanja na pravoslavno dominantnim područjima (Blagojević, 1995) pokazuju da je do revitalizacije religije došlo upravo preko poštovanja obreda i religijske prakse. Za ortopraksiju tradicionalne prirode možemo reći da se u odnosu na inherentnu religijsku praksu (odlazak u crkvu, na liturgiju, itd.) najbolje odupirala pritisku ateističke ideologije na istraživanom području. U tom smislu, očekujemo da će participacija u obredima tradicionalne prirode biti znatno natpolovična. Obredi tradicionalne prirode kao što su slavljenje krsne slave, crkveno vjenčanje, krštenje, itd. pokazuju tradicionalnu vezanost ljudi za religiju i crkvu. Ali, mislimo da je potrebno imati na umu svojevrsnu ambivalentnost kada je riječ o ocjeni religioznosti na osnovu ovih indikatora. Naime, teško je razlučiti da li ispitanik učestvovanjem u tradicionalnim obredima ispoljava duboku religioznost – duhovnost, ili je pak riječ o pridržavanju običaja, svojevrsnom konformizmu ili društveno poželjnom ponašanju. Ali, u svakom slučaju, ispoljavanje ovih obreda su sociološki relevantni pokazatelji religioznosti, koji se po masovnosti graniče sa indikatorima religijske samoidentifikacije i dogmatskog vjerovanja u Boga.

Krštenje kao obred tradicionalne vjerske prakse

Krštenje nije samo jedna od sedam svetih tajni u hrišćanstvu, nego je jedno od osnovnih sakramenata, tako da je suština krštenja duboko religijska i simbolička. Kao jedan od nezamjenjivih sastojaka tradicionalne hrišćanske religije, krštenje nosi znatan oblik konformizma onih koji ga održavaju, a od strane društva i porodice, postoji svojevrsan pritisak da se on održi. Ukoliko je riječ o tradicionalnim društvima, ili ukoliko je tradicija jača, veći je i pritisak na pojedinca. U pravoslavnoj vjeri, krštenje vrši episkop ili sveštenik. Kod krštenja postoje dva suštinska elementa: prizivanje Svete trojice i trostruko pogružavanje u vodi, kao i odricanje od egzorcizma. Dakle, mislimo da krštenje u pravoslavnoj crkvi ima duboko ontološki i sotiriološki smisao. Činom krštenja vjernik se poziva da odbaci vlast đavola i da u svoj duhovni hram prigrlji život u Hristu i sa Hristom. Prije samog čina krštenja, neophodno je naglasiti da se čovjek rađa iz grijeha, pa se krštenje simbolično predstavlja kao svojevrsno očišćenje od grijeha. Dakle, krštenje

ili na grčkom *vaptizma* je, kao što rekosmo, simboličko pogruženje u vodi. Pogružavanjem u vodi znači da čovjek kada shvati koliko je uprljan grijehom počinje da se kaje i vapi za očišćenjem i čežnjom za novim rođenjem, pa pristupa krštenju. Voda, kao simbol života se javlja kao najprikladnije sredstvo za očišćenje. Primajući krštenje od Jovana Krstitelja, Hristos je ovom obredu dao poseban smisao, time što je sve grijehe svijeta preuzeo na sebe. Neposredno prije vaznesenja na nebo, Hristos je svojim apostolima rekao: „Dade mi se svaka vlast na nebu i na zemlji. Idite, dakle, i naučite sve narode krsteći ih u ime Oca i Sina i Svetoga Duha, učeći ih da drže sve što sam vam zapovijedio. I evo, Ja sam sa vama u sve dane do svršetka vijeka, Amin“ (Mt, 28/18:20). Kao što kaže Šmeman, krštenje je simbol opraštanja grijeha i obnavljanja u ljudima života koji je On kao Sin Božiji i Spasitelj donio ljudima (Šmeman, 2008).

Naše istraživanje je tražilo od ispitanika da se izjasne da li su kršteni. S tim u vezi 68,6% ispitanika se izjasnilo da su se krstili, a 31,4% da nijesu. Skor od gotovo 70,0% pokazuje koliko je tradicionalni element ovog obreda otporan na promjene u sferi kulture i ritualnog ponašanja. To nam govori o tome koliko se ovaj element čvrsto drži u uslovima ateizacije, pa je i danas vrlo frekventan.

Ispitanici su trebali da se izjasne o tvrdnji „Da li se slažete da djecu treba krstiti?“, da bismo preispitali spremnost naših ispitanika da nastave s tradicionalnim vezivanjem za religiju i u narednim generacijama, pošto krštenje kao što rekosmo nije samo stvar autonomnog opredjeljenja.

Tabela br. 57

Frekvencija odgovora o krštenju djece

Tvrdnja		Uopšte se ne slažem	Ne slažem se, djelimično	Neodlučan sam	Uglavnom se slažem	Potpuno se slažem
Da li se slažete da djecu treba krstiti?	f	7	6	21	43	149
	%	3,1	2,6	9,3	19,1	65,9

Rezultate ćemo podijeliti u tri grupe: ispitanici koji su se izjasnili u kategorijama potpuno i uglavnom se slažem tretiraćemo kao slažem se, a uopšte i djelimično se ne

slažem kao ne slažem se, treću grupu čine neodlučni ispitanici. Ova pravila će važiti za sve indikatore religijske prakse.

Analizom dobojenih podataka vidimo da se sa krštenjem djece slaže 85,0% ispitanika, dok se 5,7% ne slaže, a 9,3% ispitanika je neodlučno. Dobijene podatke ćemo ukrstiti sa socio-demografskim karakteristikama.

Što se tiče krštenja, najviše ispitanika koji su se deklarirali da su se krstili je na jugu 81,6%, na sjeveru je 59,7% a u centralnom dijelu 65,2%. U južnom dijelu, interesantno, najmanje je ispitanika koji se slažu s tvrdnjom da djecu treba krstiti 81,6%, dok je taj skor na sjeveru 85,8% a u centralnom dijelu 86,9%. Nije primjetna statistički značajna razlika među varijablama.

Obred krštenja je frekventniji kod ženskog pola 72,8% u odnosu sa muški 60,8%. Takođe, s tvrdnjom da djecu treba krstiti više se slaže ženski pol 86,8% od muškog 82,4%, mada je procenat prilično ujednačen. Stoga, nije primjetna statistički značajna razlika po polnoj strukturi?

Pozitivan odgovor na pitanje o krštenju dalo je 51,9% ispitanika 16 - 19 godina, 66,7% 20 - 23 godine i 84,8% 24 - 27 godina. U odnosu na dob, primjetna je statistički značajna razlika ($\chi^2=19,912$, $df=2$, $p=0,000$). Podaci nedvosmisleno bilježe da se sa povećanjem godina starosti povećava i broj ispitanika koji su se krstili. Ovi podaci nas navode na zaključak da se krštenje na istraživanom području ne obavlja najčešće u djetinjstvu već je to i stvar autonomne odluke. Na tvrdnju o krštenju djece skor pozitivnih odgovora istim redosledom starosne dobi iznosi 88,8%, 83,3% i 82,0% ispitanika. Prema našem istraživanju, bar kada je riječ o obredu krštenja, tradicionalno vezivanje za religiju i crkvu ima veliku šansu i u budućim generacijama.

U odnosu na školsku spremu nema statističke značajnosti, 57,6% ispitanika sa osnovnom školom se izjasnilo da je kršteno, 72,0% sa srednjom stručnom školom i 66,0% sa gimnazijom, a da djecu treba krstiti slaže se istim redosledom školske spreme 93,0%, 88,4% i 76,0% ispitanika.

Nije osjetna razlika ni kada je riječ o mjestu stanovanja. Mada, nešto je više ispitanika na selu koji su obavili obred krštenja 69,4% nego u gradu 66,9%, dok je na selu manje ispitanika koji se slažu sa tvrdnjom da djecu treba krstiti 79,2% u odnosu na gradsku sredinu gdje skor iznosi 87,7% ispitanika.

Ispitanici koji su u braku, obavili su obred krštenja u skorosti od 85,1%, a oni koji nisu u braku 64,7%, a slaže se s tvrdnjom da djecu treba krstiti 86,3% ispitanika koji nisu u braku i 74,1% ispitanika koji su u braku. Statistička analiza ne pokazuje značajnu razliku ni među ovim varijablama.

Skor učenika koji su se krstili iznosi 50,7%, studenata 71,1%, a slaže se sa tvrdnjom da djecu treba krstiti 90,1% učenika i 77,7% studenata.

Crkveno vjenčanje

Kao što je Sveta trojica jedinstvo u različitosti, isto se može reći i za brak, prema hrišćanskom učenju. Bog čovjeka nije namjerio da živi sam nego u porodici. Baš kao što je Bog blagoslovio praroditelje, rađajte se i množite se, tako i crkva blagoslovi sjedinjenje muža i žene. Obred vjenčanja je podijeljen na dva dijela, koji se slažu jedno sa drugim: prije liturgije počinje obred zaručenja kada se razmjenjuju prstenovi, dok je sam čin vjenčanja sveta tajna braka, kada se brak kruniše primajući naročitu blagodat od strane Svetog duha, prije nego zasnuje porodicu. Na kraju se supružnici pričestoju iz istog putira, kao simbol dijeljenja zajedničkog života (Ver, 2001:279).

U svetoj tajni braka nema nikakve zakletve ili ozakonjenja. Brak u hrišćanskom smislu znači oboženje čovječanske ljubavi u božanskoj savršenosti i jedinstvo u vječnom Božijem carstvu (Hopko, 2009:50, knj. II).

Naši ispitanici su trebali da se izjasne na tvrdnju „Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?“ Distribuciju odgovora prikazujemo u sledećoj tabeli:

Tabela br. 58

Frekvencija odgovora na tvrdnju o crkvenom vjenčanju

Tvrdnja	f	Uopšte se	djelimično	Ne slažem	Neodlučan	U glavnom	Potpuno se
		ne slažem	se,	se,	slučajno	se slažem	slažem
Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?	10	25	32	73	86		
	4,4	11,1	14,1	32,3	38,1		

U poređenju sa podacima koji se odnose na krštenje, vidimo da je nešto manji skor ispitanika koji se slažu sa tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi i to 70,4% ispitanika. Ne slaže se 15,5% dok je 14,1% ispitanika neopredijeljeno, mada nije isključena mogućnost da jedan broj neopredijeljenih ispitanika, procesima socijalizacije i promjena u razmišljanju se svrsta u jednu od ponuđenih opcija.

U komparaciji sa socio-statusnim obilježjima nigdje nije primjetna statistički značajna razlika među ukrštenim varijablama. Dalje ćemo govoriti o tom odnosu.

Najviše ispitanika koji se slažu s tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi, kako istraživanje pokazuje, ima na sjeveru 78,2%, u centralnom dijelu 60,8%, a na jugu 69,2%. U centralnom dijelu je zabilježeno 8,6% ispitanika koji su kategorično protiv, dok na jugu nije zabilježen nijedan ispitanik koji je protiv crkvenog vjenčanja.

Muškarci se nešto manje slažu sa tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi 64,9%, dok je taj skor kod ženskog pola 74,4%.

U dobi 16 - 19 godina sa obredom vjenčanja u crkvi slaže se 66,6% ispitanika, 20 - 23 godine slaže se 78,8%, a 24 - 27 godina 66,6% identično kao u najmlađoj starosnoj grupi.

Ispitanici sa osnovnom školom se slažu sa crkvenim vjenčanjem u skoru od 65,3%, sa srednjom 79,0%, a sa gimnazijom 64,0%.

Na selu je nešto veći broj ispitanika koji se slaže sa crkvenim vjenčanjem 72,2% u odnosu na grad 69,4%. U gradu je osjetan broj neodlučnih 16,2%.

Ispitanici koji su u braku pozitivno su se izjasnili o crkvenom vjenčanju u skoru od 77,7%, dok su se ispitanici koji nijesu u braku pozitivno izjasnili u skoru od 68,4%. Čini se da se želja i potreba o crkvenom vjenčanju javlja u braku ili se povećava pozitivan osjećaj kod ispitanika koji su prošli to iskustvo.

Procenat odgovora na tvrdnju o crkvenom vjenčanju je prilično ujednačen i između učenika i studenata. Skor slaganja kod učenika i studenata je gotovo identičan i iznosi oko 69,0%, dok je među učenicima 19,7% neodlučnih, a kod studenata skor istih iznosi 22,2%.

Krsna slava

Ako je rečeno da čovjek najbolje sebe izražava kroz praznike i praznične radosti, ako je vjera prije svega radovanje Bogu, smatra Šmeman, onda je hrišćanstvo lakše razumjeti kroz crkvene praznike (Šmeman, 1996a). Od samih svojih početaka hrišćanstvo je oživljavalo svoju vjeru kroz crkvene praznike. Sve praznike koje poštuje cjelokupno hrišćanstvo slavi i SPC, s tom razlikom što SPC podržava julijanski kalendar, po kojem prvog septembra počinje crkvena godina. S tim u vezi, jedan broj praznika crkva je posvetila pojedinim događajima iz života Isusa Hrista, kao i mučenicima postradalim za Hristovu vjeru, koji su obilježeni crvenim slovom. U današnje vrijeme slavljenje slava i vjerskih praznika svodi se na društvenu funkciju, dok se duhovna ili ne poznaje ili zanemaruje. „To su trenuci susreta prijatelja i srodnika, trenuci uzajamne pomoći, razmena čestitki, telefonskih poziva“ (Bigović, 2000:64). Često se zamjera da su crkveni praznici i slave praćene negativnim konotacijama u smislu pijanstva, nerada i sl. No, kako zapaža Šmeman, suštinu neke pojave ne možemo posmatrati po negativnom djelu, već po njenom suštinskom značenju i značaju. Stoga u slavljenju slava i praznika treba polaziti od njihove suštinske perspektive i koji je njihov stvarni značaj. Tako je sa spoznajom suštine, moguće pristupiti kritici mogućeg iskrivljenja (Šmeman, 1996 a).

U pravoslavlju u kome prednjači SPC najviše se slavi i poštuje svetac zaštitnik. To nije samo karakteristično kod Srba, slave se susreću i kod rimokatolika u Boki kotorskoj, južnoj Hercegovini i sl. Pored porodičnih, postoje i gradske, crkvene i druge slave. Neki autori smatraju da je slavljenje slave ostatak slovenskog paganizma, koje je imalo mnogo bogova prije primanja hrišćanstva. Pošto su Sloveni dugo živjeli u rodovskim društvima kod njih se dugo očuvao kult predaka. Otuda, najvjerovatnije, slavljenje sveca zaštitnika predstavlja zamjenu za rodovsko paganskog zaštitnika, hrišćanskim svetiteljem. Vukomanović naglašava da je krsna slava ono što Srbe odvaja, ne samo od ostalih hrišćana nego i od ostalih pravoslavnih vjernika, pri čemu je tradicija usko vezana za kolektivno pamćenje, memoriju, dok je slavski ritual svojevrsno pretapanje, sinkretizam između starih paganskih i hrišćanskih motiva, radnji, simbola (Vukomanović, 2001:71).

S druge strane, Kalezić smatra da krsna slava ima crkveno, a ne pagansko utemeljenje koje je u današnjem obliku formirano u mladoj Žičkoj, odnosno Pečkoj

patrijaršiji koju je preduzeo sveti Sava (Kalezić, 2000). Samim tim slava je molitveno obraćanje svecu zaštitniku. Ona je zajednička svečanost porodice kao zajednice. Slava koja je jednom primljena, ne mijenja se bez velikog razloga i prenosi se sa oca na sina. Proslavljanje slave je izraz blagodarnosti Bogu za sva dobra i molitva da nas Gospod sačuva od zla i da nas uputi na pravi put. Suština slavljenja krsne slave jeste da se vjernik upozna s životom svog svetitelja pa da se ugledom na njega upravlja u daljem životu (Isto, 2000).

Ipak, mislimo, da slavljenje krsne slave ima konformističke osobine. Vjernici poštuju običaj ili slave slavu zato što to čine i drugi, više nego što znaju značaj i značenje krsne slave. Sve češće nailazimo na pojedince koji ne slave, npr. sv. Đorđa ili sv. Nikolu, već samo Đurđevdan ili Nikoljdan, kategoričan je Dušan Bandić. Dakle, ne slave se svetitelji, već dani koji su im po crkvenom kalendaru, posvećeni (Bandić, 2008:243). Istaknimo najzad i zapažanje da ovaj obred sve više ima integrativni značaj. Zbog svakodnevnih obaveza, krsna slava predstavlja jedinstvenu priliku za porodična okupljanja, posjetu rođaka, prijatelja, itd. Porodica koja slavi slavu, po pravilu priređuje gozbu za rođake, kumove i prijatelje, a ta posjeta se po običaju mora uzvratiti, čime se održava kontinuitet. Interesantno je, mislimo, spomenuti i to da krsna slava u Crnoj Gori ima i funkciju sekundarnog označavanja. Naime, dešava se da porodice koje imaju isto prezime, nijesu u nikakvom rodbinskom srodstvu, ne slave istog sveca, pa otuda slava, kako je to definisao Bandić, važi kao „sekundarni ili alternativni sistem označavanja“.

Ispitanici su trebali da se izjasne na tvrdnju „Da li se slažete da treba slaviti krsnu slavu?“

Tabela br. 59

Frekvencija odgovora koja se odnosi na slavljenje krsne slave

Tvrdnja	f	Uopšte se ne slažem	djelimično se,	Ne slažem sam	Neodlučan se slažem	Uglavnom se slažem	Potpuno se slažem
Da li se slažete da treba slaviti krsnu slavu?	f	2	6	9	28	181	
	%	0,9	2,6	4,0	12,4	80,1	

Analiza dobijenih podataka nedvosmisleno pokazuje da se većina ispitanika slaže sa tvrdnjom da treba slaviti krsnu slavu 92,5%, što je i potvrdilo naša očekivanja. Možemo zaključiti da je slavljenje krsne slave većinski i vrlo rasprostranjen oblik vjerskog ponašanja na ispitivanom području. Analizom podataka dolazimo do zaključka da procenat ispitanika koji se slažu da treba slaviti krsnu slavu, premašuje skor onih koji su se samodeklarirali kao religiozni.

Sada ćemo pratiti uticaj socio-demografskih obilježja u odnosu na slavljenje krsne slave. Napominjemo, statistička analiza nigdje ne pokazuje značajnu razliku među ukrštenim varijablama.

U odnosu na regiju frekventnost slavljenja krsne slave je gotovo identičan. Da treba slaviti krsnu slavu izjasnilo se na sjeveru 93,4% ispitanika, u centralnom dijelu 94,2%, a na jugu 89,2% ispitanika.

Da treba slaviti krsnu slavu slaže se 94,8% muškaraca i 90,6% pripadnica ženskog pola. Broj ispitanika koji su se pozitivno izjasnili o slavljenju krsne slave identičan je i u odnosu na starosnu dob. Od 16 do 19 godina slaže se 93,8%, 20 - 23 godine 93,9%, a 24-27 godina 91,0% ispitanika.

Da treba slaviti krsnu slavu slaže se 94,2% ispitanika sa osnovnom školom, 95,3% sa srednjom školom i 90,0% sa gimnazijom. Sa ovom tvrdnjom više se slažu ispitanici u gradu 93,6% u odnosu na selo gdje je skor 90,2% ispitanika.

Ispitanici koji su u braku slažu se da treba slaviti krsnu slavu u iznosu od 85,1%, a ispitanici koji nemaju riješen bračni status 93,6%. U odnosu na učenike i studente skor onih koji se slažu sa slavljenjem krsne slave je gotovo ujednačen, oko 92,0%.

U analizi odnosa tradicionalne vjerske prakse formirali smo indekse sa maksimalnim brojem odgovora radi lakše komparacije.

Tabela br. 60

Maksimalan skor odgovora tradicionalne vjerske prakse pravoslavnih ispitanika

Tvrdnje	f	%
Da li ste kršteni?	155	68,6
Slažu se da djecu treba krstiti	192	85,0
Slažu se sa crkvenim vjenčanjem	159	70,4
Slažu se da treba slaviti krsnu slavu	209	92,5

Dobijeni podaci nedvosmisleno svjedoče o značajnom uticaju tradicionalne vjerske prakse na život vjernika.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom pravoslavnih ispitanika

Tradicionalna vjerska praksa uz dogmatsko jezgro vjere spada u indikatore koji pokazuju visok skor religioznosti. S tim u vezi, uporedili smo konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerskom praksom tradicionalne prirode.

Tabela br. 61

Konsekventnost samoocjene religioznosti i tradicionalne vjerske prakse

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Krštenje	Da	71,7	63,0	26,7
	Ne	28,3	37,0	73,3
$\chi^2=13,199$; $df=2$; $p=0.001$				
Krsna slava	Ns	1,1	7,4	26,7
	Ne	1,6	11,1	20,0
	Sl	97,3	81,5	53,3
$\chi^2=4,896$; $df=4$; $p=0,511$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; Sl – slažem se

Da je religioznost vrlo evidentna pojava na istraživanom području, mjereno indikatorima tradicionalne vjerske prakse, vidno je i u prethodnoj tabeli. Konsekventnost religioznosti i slavljenja krsne slave je očekivano vrlo značajna. Zanimljivo je da 26,7% ispitanika koji su se deklarirali kao nereligiozni izjasnilo se da su kršteni, dok se 53,3% istih slaže sa tvrdnjom da treba slaviti krsnu slavu. Slično je i u komparaciji konsekventnosti vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu i tradicionalne vjerske prakse.

Tabela br. 62

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom praksom

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Krštenje	Da	60,2	61,1	78,7
	Ne	39,8	38,9	21,3
$\chi^2=8,065$; $df=2$; $p=0,018$				
Krsna slava	Ns	8,4	1,9	0,0
	Ne	9,6	1,9	0,0
	Sl	81,9	96,3	100,0
$\chi^2=2,657$; $df=4$; $p=0,420$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; Sl – slažem se

Među ispitanicima sa niskim stepenom vjerovanja 60,2% je kršteno, dok se 81,9% slaže s tvrdnjom da treba slaviti krsnu slavu. Kod obje kategorije, vidljiva je značajna konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu i vjerske prakse tradicionalnog tipa. Mislimo da je ovo još jedan prilično čvrst argument, koji ide u prilog činjenici da je religioznost pravoslavnih ispitanika veoma visoka, ako u obzir uzmemo tradicionalnu vjersku praksu.

INHERENTNA VEZANOST ZA RELIGIJU I CRKVU PRAVOSLAVNIH ISPITANIKA

Inherentna vezanost za religiju i crkvu se odnosi na ona religijska praktikovanja koja spadaju u grupu netradicionalne prirode, tako da se mogu nazvati religijskim ili crkvenim neprofanizovanim obredima. Već smo istakli da se proces sekularizacije umnogome ogledao u erodiranju upravo ovog dijela religijske prakse, a da se ocjena o procesu revitalizacije religije najviše zasniva na povratku religijske prakse inherentne prirode.

Kao pokazatelj obima i stepena religioznosti na nekom području, sociolozi religije koriste indikatore koji se uslovno mogu podijeliti na indikatore koji spadaju u neposrednu dužnost vjernika (u našem istraživanju ti indikatori su: odlazak u crkvu, odlazak na liturgiju i ispovijedanje), i indikatore kao pokazatelje čina pobožnosti (u našem istraživanju to su: molitva, post i čitanje vjerske literature). Iako smo istakli da se vjerovanje u dogmatske postavke i ortopraksija nalaze u dijalektičkoj vezi, empirijska evidencija ipak pokazuje izvjesnu erodiranost religijske prakse u komparaciji sa dogmatskim vjerovanjima ili tradicionalnom vjerskom praksom. Iako je evidentno da je revitalizacija religije zahvatila i vjersku praksu, ipak inherentna vjerska praksa ispoljava nešto nižu kredibilnost među mladima u Crnoj Gori.

Religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vjernika

Posjeta crkvi

U Simvolu vjere se kaže: „Vjerujem u Jednu, Svetu, Sabornu i Apostolsku crkvu...“, a apostol Pavle besjedi Efescima: „Hristos zavole crkvu i sebe predade za nju“(Ef., 5/25). Riječ crkva potiče od grčke riječi *ekklesia* - koja se može tumačiti kao sabranje pozvanih s određenim ciljem koji mogu da taj cilj i ostvare⁴². Nakon Hristovog vaznesenja, dvanaestorica apostola su bili njegova crkva⁴³, pozivajući ljude na sabranje. Crkva je, dakle, jedinstvo onih koji su sabrani da služe Hristu, čime produžavaju njegovo djelo u svijetu. Kao što je rečeno u Simvolu vjere, crkva je jedno, što znači jedinstvo s Bogom i jedinstvo s ljudima. Kao što Isus Hristos ima dvije jednosuštne prirode, tako i crkva posjeduje sinergiju božanskog i ljudskog, s tom razlikom što je Hristova ljudska strana bezgrešna, dok crkva pod svoje krilo ima članova koji to nijesu (Ver, 2001:233). Zatim, Simvol vjere nastavlja da je crkva Sveta, što znači da ona osvećuje naš život silom

⁴² U Novom zavjetu pojam *ekklesia* se koristi u nekoliko značenja, rekli bismo u užem i širem smislu. S jedne strane taj pojam implicira cjelokupnu religijsku zajednicu u nekom gradu ili vjernike koji su se okupili u nekoj kući, a s druge strane ovaj pojam ima generički smisao pa se misli na crkvu svih hrišćana. (Vukomanović, 2003:212).

⁴³ „A i ja tebi kažem da si ti Petar, i na tom kamenu sazidaću Crkvu svoju, i vrata pakla neće je nadvladati“ (Mt., 16/18).

božijom pročišćavajući nas od grijeha i usmjeravajući nas ka Bogu. Crkva je saborna ili na grčkom *katholiki*, što znači punota, cjelovitost, vasseljenost i univerzalnost. Crkva je univerzalna zato što se Hristos ne obraća nikome ponaosob, nijednoj epohi ili kulturi, nego svim kulturama i epohama. Crkva je apostolska, a riječ *apostol* prevedeno sa grčkog znači poslanik, što znači da crkva počiva na svjedočenju apostola koje je poučavao sâm Hristos (Šmeman, 1996:107). Sa teološkog stanovišta posjeta crkvi je obavezan čin, jer se jedino posjetom crkvi uspostavlja veza s Bogom. Ako je crkva tijelo Hristovo, kako to reče apostol Pavle, onda je crkva jedini posrednik i uslov spasenja.

U sociološkim istraživanjima, indikator koji se tiče posjete crkvi jeste jedan od najautentičnijih pokazatelja institucionalizovane, tj. crkvene religioznosti. Ovaj indikator je vrlo pogodan sociološkoj ekspertizi radi objektivnijeg sagledavanja religijske situacije na istraživanom području. U tom smislu, iako ne treba zanemariti subjektivnu religioznost po kojoj vrlo često nije potreban nikakav posrednik sa Bogom, posjeta crkvi (uz indikatore koji se odnose na odlazak na liturgiju, post, molitva, itd.) predstavlja vrlo relevantan i sociološkoj analizi vrlo opipljiv pokazatelj inherentne religioznosti. Svakako da je ovaj vid religioznosti i društveno relevantan jer posjeduje određene društvene funkcije kao što su funkcija integracije, komunikacije, legitimacije društvenog sistema, itd. Otuda, odlazak u crkvu jeste indikator koji je veoma bitan i iz ugla sociološke analize, a ne samo sa stanovišta religije.

Naše istraživanje se odnosilo na to da preispitamo koliko mladi pravoslavne vjeroispovijesti često odlaze u crkvu. Naveli smo da odlazak u crkvu spada u neposrednu dužnost vjernika, kao i činjenicu da je sociološkim istraživanjima indikator frekventnosti odlaska u crkvu vrlo relevantan.

Tabela br. 63

Učestalost odlaska u crkvu

<i>Da li idete u crkvu?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
nedeljno više puta	9	4.0
jednom nedeljno	28	12.4
do dva puta u mjesecu	48	21.2
nekoliko puta godišnje	100	44.2
skoro nikada	20	8.9
Nikada	12	5.3
ne želim da odgovorim	9	4.0
Σ	226	100

Analizom dobijenih podataka, kako smo i očekivali, primjećujemo da je procenat znatno niži u poređenju, sa recimo, tradicionalnom praksom. U tom smislu sumiraćemo odgovore (više puta i jednom nedjeljno, do dva puta u mjesecu) u kategoriju mjesečnog odlaska u crkvu, pa s tim u vezi 37,6% ispitanika ide mjesečno u crkvu, što je znatno ispod polovine broja ispitanika koji redovno posjećuju crkvu (mjesečno i češće). Nekoliko puta godišnje ide 44,2%, a skoro nikada i nikada 14,2% ispitanika.

Značajno je, mislimo, naglasiti da ambivalentnost navednih podataka u velikoj mjeri zavisi od toga kako shvatamo kriterijum crkvenosti⁴⁴. Naime, ako u obzir uzmemo činjenicu da nema istinske religioznosti bez redovnog odlaska u crkvu, onda je opseg religioznosti veoma nizak, pokazuje istraživanje, pogotovu ako u obzir uzmemo visok procenat samoocjene religioznosti i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu. Mislimo da je riječ o priličnoj nekonekventnosti u ponašanju konvencionalnih vjernika, jer svega 4,0% ispitanika nedeljno više puta odlazi u crkvu.

Sada ćemo distribuciju odgovora uporediti sa socio-demografskim statusima.

Na sjeveru 43,4% ispitanika ide u crkvu mjesečno, 34,8% nekoliko puta godišnje, a skoro nikada i nikada 18,4% ispitanika. U centralnom dijelu mjesečno ide 28,9%, godišnje 53,6% a nikada i skoro nikada 15,9% ispitanika. Na jugu 38,4% ispitanika ide u crkvu mjesečno, godišnje 44,9% a skoro nikada 7,6%, dok na jugu nije zabilježen nijedan

⁴⁴ Vidjeti: Blagojević, 2010.

ispitanik koji nikada ne ide u crkvu. Iako bismo na osnovu procentualnog skora mogli razumjeti da postoji razlika, ipak, statistička analiza pokazuje da nije prisutna značajna razlika među ukrštenim varijablama ($\chi^2=22,393$, $df=12$, $p=0,033$).

Pripadnici muškog pola bar jednom mjesečno idu u crkvu u skorosti od 34,1%, a ženskog 40,3%, nekoliko puta godišnje ide 51,6% muškaraca i 38,7% pripadnica ženskog pola. Nikada ili skoro nikada ne ide u crkvu 13,4% ispitanika muškog pola i 15,5% ženskog. Primjetno je da u odnosu na pol nema statistički značajne razlike.

U dobi 16 - 19 godine mjesečno ide u crkvu 34,6%, 20 - 23 godine 46,9%, a 24 - 27 godina 33,3% ispitanika. Nekoliko puta godišnje u crkvu ide istim redosledom po godinama starosti 45,6%, 31,8% i 52,5%, a nikada i skoro nikada 14,8%, 21,2% i 8,9% ispitanika. Nema statistički značajne povezanosti među ukrštenim varijablama, kao ni u ostalim socio-demografskim obilježjima.

Ispitanici sa osnovnom školom mjesečno idu u crkvu u skorosti od 34,6%, godišnje 42,3%, a nikada i skoro nikada 17,4%. Sa srednjom školom mjesečno ide 40,6%, godišnje 53,4%, a nikada i skoro nikada 4,6% ispitanika. Ispitanici sa završenom gimnazijom u crkvu mjesečno odlaze u skorosti od 34,0%, godišnje 36,0% nikada i skoro nikada 28,0%.

Ispitanici na selu, očekivano, idu češće u crkvu ali, bez obzira na to nije primjetna statistički značajna razlika u odnosu na mjesto stanovanja. Mjesečno u gradu ide u crkvu 34,4%, a na selu 44,4% ispitanika. Nekoliko puta godišnje 49,3% u gradu i 33,3% na selu, a nikada i skoro nikada 13,6% u grad i 16,6% na selu.

Ispitanici koji nijesu u braku mjesečno idu u crkvu u skorosti od 37,3%, godišnje to čini 44,2% ispitanika, a nikada i skoro nikada 15,2%. Ispitanici koji su u braku nešto češće idu u crkvu. Mjesečno to čini 48,1% ispitanika, godišnje 33,3%, a nikada i skoro nikada 14,8%.

Studenti nešto češće idu u crkvu u poređenju sa učenicima ali, nema statistički značajne razlike. Mjesečno ide 31,0% učenika i 37,8% studenata. Nekoliko puta godišnje u crkvu odlazi 50,7% učenika i 40,0% studenata, a nikada i skoro nikada 14,0% učenika i 20,2% studenata.

Sa stanovišta cjelokupnog ukrštanja više je ispitanika koji idu u crkvu nekoliko puta godišnje nego onih koji to obavljaju redovno. Ne može se reći da je posjeta crkvi ni

tipično gradska ni tipično seoska kategorija, a ni tipično ženska niti tipično muška. Granica se jednostavno zamagljuje.

Ispitanici su trebali da se izjasne na tvrdnju da, ako idu u crkvu iz kojih razloga to čine, tj. da ispitamo koji su to motivi koji ih vezuju za crkvu. Odgovarali su samo oni ispitanici koji u bilo kom intenzitetu odlaze u crkvu, a uzimani su u obzir najznačajniji motivi pošto su ispitanici mogli da se opredijele za tri od ponuđenih deset odgovora.

Tabela br. 64

Motivi odlaska u crkvu

<i>Ako idete u crkvu, iz kojeg razloga to radite?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
radi molitve	84	37.2
radi umjetničkih doživljaja	3	1.3
da se sretnem sa prijateljima	0	0
iz navike	6	2.7
roditelji to zahtijevaju od mene	3	1.3
radi svečanosti koje crkva organizuje	9	3.9
iz radoznalosti	6	2.7
to mi daje nadu i umiruje me	65	28.8
iz nekog drugog razloga	14	6.2
nijesam siguran /na da znam pravi odgovor	36	15.9
Σ	226	100

Analiza dobijenih podataka pokazuje da ispitanici odlaze u crkvu najčešće iz religijskih razloga . Radi molitve u crkvu odlazi 37,2% ispitanika, a na drugoj poziciji je odlazak u crkvu zato što to umiruje i daje nadu. Vidimo da oko 18,1% ispitanika odlazi u crkvu, a da pritom to nijesu religijski motivisani razlozi (radi molitve ili duhovnog spokojstva), dok 15,9% ispitanika nije sigurno da zna pravi odgovor.

Na prvi pogled izgleda da je riječ o bitno religijskim razlozima, ali kako znamo da su obredi tradicionalne prirode frekventniji i češće se obavljaju u odnosu na obrede inherentne prirode (liturgije, pričešća, itd.), ipak možemo zaključiti da obredi tradicionalne prirode (krštenje, vjenčanje, slava, itd.) diktiraju odlazak u crkvu, o čemu govori i podatak da je najveći skor ispitanika koji godišnje odlaze u crkvu.

Liturgija

Riječ liturgija označava zajedničko djelovanje u pravoslavnoj crkvi, tj. zajedničko djelovanje pripadnika crkve, okupljenih u smislu zajednice naroda Božijeg⁴⁵. Kao što smo već istakli, crkva označava zajednicu ljudi okupljenih oko određenog zadatka. U tom smislu, liturgija znači okupljanje pravoslavnih hrišćana, radi zajedničkog služenja, pjevanja Bogu. Kod pravoslavaca se liturgija služi na dan Gospodnji, tj. u nedjelju, dan nakon Sabata, koji je ujedno poslednji dan stvaranja svijeta, kao i dan Hristovog Vaskrsenja. Liturgija se u hramovima i manastirima služi svakodnevno osim u dane velikog posta, kada se zbog pashalnog karaktera služi sedmično. Obavezno se služi po principu „uvek za sve i uvek zajedno“. Liturgija se ne može služiti privatno niti pojedinačno. Liturgija je, opisuje Hopko „svetotainsko objavljivanje suštine Crkve kao zajednice Božije na nebu i na zemlji“ (Hopko, 2009:158 knj.II).

Najčešća liturgija koju služe pravoslavni hrišćani zove se *Liturgija svetog Jovana Zlatoustog*. Ova liturgija je nešto kraća od liturgije svetog Vasilija Velikog koja se služi deset puta godišnje.⁴⁶ Okupljanje ili *sinaksis* je prvi dio liturgije, a drugi dio liturgije je evharistijska žrtva (Isto, 159).

Liturgija je jedna od glavnih dužnosti istinskog vjernika, koja se zajedno sa ostalim dužnostima živi u Hristu, sa njegovim stradanjem i vaskrsenjem. U tom smislu ovaj obredni čin važi za vrlo relevantne indikatore religioznosti ili vezanosti ljudi za religiju i crkvu i sa sociološkog stanovišta. Stoga, odlazak na liturgiju u sociologiji religije, važi za vrlo uticajan pokazatelj religioznosti kod mnogih istraživanja.

Odlazak na liturgiju je mislimo, jedan vrlo bitan pokazatelj religioznosti u sociološkim istraživanjima. Otuda, odlazak na liturgiju ima svoj kako religijski tako i sociološki značaj i funkciju, kao što su integracija društva, jer sabirajući se na liturgiji ostvaruje se svojevrsan oblik povezivanja u jednu zajednicu, što je, mislimo i jedan od

⁴⁵ Cilj pravoslavne duhovnosti jeste ustvari zajednica s Bogom, smatra episkop Atanasije. U tom smislu, liturgijski život otkriva se kao doživljavanje tajne Hristove. U liturgijskom sabranju i crkvi, svi vjerni kao Crkva, sjedinjuju se poistovjećujući se s Hristom i svi postaju „jedan u Hristu“ (episkop Atanasije, 2001:93 - 118).

⁴⁶ Liturgija svetog Jakova, brata Gospodnjeg služi se jednom godišnje i liturgija Predeosvećenih darova služi se srijedom i petkom, za vrijeme velikog posta i prva tri dana stradalne sedmice (vidjeti, Ver, 2001)

ciljeva liturgijskog okupljanja, komunikacija, itd. Naše istraživanje je tražilo od ispitanika da se izjasne na pitanje „Da li idete na nedjeljnu liturgiju?“

Tabela br. 65

Frekventnost odlaska na liturgiju

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li idete na nedjeljnu liturgiju?	f	83	71	49	18	5
	%	36,7	31,4	21,7	8,0	2,2

Analiza dobijenih podataka opravdava i naša očekivanja. Svega 10,2% ispitanika ide često ili redovno na liturgiju. U crkvu ide redovno 37,6% ispitanika, što opravdava naš zaključak da odlazak u crkvu diktira tradicionalna praksa. Rijetko ili nikada ne ide na liturgiju 68,1% ispitanika.

Sada ćemo analizirati učestalost obavljanja ove vjerske dužnosti sa socio-demografskim karakteristikama. Napominjemo da među ukrštenim varijablama nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

Na sjeveru često i redovno odlazi na liturgiju 11,9%, a nikada i rijetko 68,4% ispitanika. U centralnom dijelu nijedan ispitanik se nije izjasnio da to čini redovno, često na liturgiju ide 5,4%, a nikada ne ide ili rijetko kada 76,8% ispitanika. Na jugu nikada ili rijetko ide 58,4%, a često i redovno 12,3% ispitanika.

Ženski pol je nešto revnosniji kada je riječ o ovom vjerskom obredu. Na liturgiju ide 11,6% ispitanika ženskog pola, a muškog 8,2% ispitanika. Nikada ili rijetko kada na liturgiju ide 65,9% muškaraca i 69,7% ispitanika ženskog pola.

Nikada i rijetko kada na liturgiju ide 70,3% ispitanika 16 - 19 godina, 68,2% 20 - 23 godine, i 66,7% 24 - 27 godina, dok to često ili redovno čine, istim redosledom po godinama starosti 12,1%, 8,9% i 9,0% ispitanika.

Nikada ili rijetko kada na liturgiju ide 73,0% ispitanika sa osnovnom školom, 68,6% sa srednjom i 70,0% sa završenom gimnazijom. Dok često i redovno ide 7,6% ispitanika sa osnovnom, 12,7% sa srednjom školom i 4,0% sa gimnazijom.

Ispitanici na selu često ili redovno odlaze na liturgiju u skorosti od 6,9%, a u gradu 11,6%. Nikada ili rijetko to čine u gradu 70,8%, a na selu 62,5% ispitanika.

Ispitanici koji nijesu u braku često i redovno odlaze na liturgiju u skorosti od 9,4%, a nikada ili rijetko 69,0%. Ispitanici koji su u braku nešto češće odlaze na liturgiju 14,8%, a ne ide 63,0% ispitanika.

Među studentima nikada ili rijetko ide na liturgiju 71,1% ispitanika, a često 8,8%. Nije zabilježen nijedan ispitanik koji na liturgiju ide redovno. Među učenicima 67,6% ne ide, a 11,2% ide na liturgiju.

Ispovijedanje

Ispovijedanje ili pokajanje takođe spada u sedam svetih tajni hrišćanstva. Pojedinač koji je napravio grijeh (pri tome, ne mora biti jedan od sedam smrtnih grijehova, nego svaki grijeh koji pojedinca tišti i izjeda, npr. neka uvreda blišnjega svoga, bezazlena laž itd.), ispovijedanjem skida „teret“ sa duše i stupa u zvanično izmirenje s Bogom. Čin pričešća prethodno iziskuje ispovijedanje. Ovaj vjerski obred, u pravoslavnoj crkvi se praktikuje pri težim grijesima. Svetotajinska dužnost se obavlja u crkvi, da bi se onima koji su skrenuli s puta u vjeri, omogućilo pokajanje i da se ponovo obrate na put istine i spasenja. Svrha ispovijedanja je ustvari nalaženje duševnog spokojstva traženjem oprosta od sagrešenja. Otuda možemo prepoznati psihološki značaj ispovijedanja, a ne samo religijski, jer se tim činom olakšavaju duševne konvulzije koje čovjeka znaju da tište i proganjaju.

Kao što smo rekli, ispovijedanje u pravoslavlju se obavlja u crkvi, najčešće pored ikonostasa, bez bilo kakvog paravana između grešnika i sveštenika. Sâm čin ispovijedanja sastoji se od tri elementa: žaljenje zbog učinjenog grijeha i narušavanja zajednice sa Bogom, zatim slijedi srdačno i otvoreno ispovijedanje grijeha i na kraju čitanje molitve razrešenja, čime se božiji oprostaj kroz Hrista spušta na onoga koji se ispovijedao. Ako smo, zbog grijeha, omrzli pred Bogom⁴⁷, istinskim pokajanjem se opet dobija milost Božija. Bitno je naglasiti da se pravoslavna crkva strogo pridržava Svetog Pisma, da samo Bog kroz Hrista može oprostiti grijeh (Hopko, 2009:45-46 II).

⁴⁷ Po predanjima Svetih otaca, Bog ne prestaje da nas voli ni kada smo grešni. Bogu nijesmo mrski mi nego naši grijesi. Stoga, ispovijedanjem mi ne zadobijamo ponovo ljubav božiju, ona je tu, ona se ne gubi, već se ispovijedanjem istinski kajemo zbog grijeha, i time se mi mirimo s Bogom.

Naše istraživanje potvrđuje ono što smo i očekivali: skor ispitanika koji se strogo pridržavaju ove vjerske dužnosti je vrlo nizak.

Tabela br. 66

Frekventnost ispovijedanja pravoslavnih vjernika

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li se ispovijedate?	f	171	29	17	6	3
	%	75,7	12,8	7,5	2,6	1,4

Analiza podataka pokazuje da se često i redovno ispovijeda jedva 4,0% ispitanika, dok se rijetko ili nikada ne ispovijeda 88,5% ispitanika. Možemo primijetiti da je ovdje riječ o vjerskoj dužnosti koju vjernici najslabije praktikuju.

Upoređićemo odnos ispovijedanja kao dužnosti vjernika sa socio-demografskim obilježjima. Napominjemo da među ukrštenim varijablama nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

Na sjeveru se 92,3% ispitanika rijetko ili se nikada ne ispovijeda ispovijeda, a često 1,0%. U centralnom dijelu se 94,2% nikada ili rijetko ispovijeda, dok to praktikuje 1,4% ispitanika. Na jugu se ne ispovijeda 76,9%, a ispovijeda se često i redovno 10,8% ispitanika.

Postotak je gotovo ujednačen kada je riječ o polu. Rijetko ili se nikada ne ispovijeda 87,6% ispitanika muškog i 89,1% ispitanika ženskog pola. Često i redovno to čini 4,1% muškaraca i 3,8% pripadnica ženskog pola.

Sa godinama starosti se smanjuje broj onih koji se nikada ili rijetko ispovijedaju: 16 -19 = 93,8%, 20 – 23 = 89,3%, 24 – 27 = 82,1%. Najviše se ispovijedaju najstariji ispitanici 24 – 27 = 5,1%.

Ispitanici sa osnovnom školom nikada ili se rijetko ispovijedaju u skorosti od 94,2%, a često ili redovno 3,8%. Sa srednjom školom nikada ili rijetko se ispovijeda 86,0%, a često ili redovno 3,4% ispitanika. Ispitanici sa završenom gimnazijom rijetko ili nikada se ne ispovijedaju 98,0%, a istraživanjem nije zabilježen nijedan ispitanik koji to čini često i redovno.

U gradu se rijetko kada ili nikada ne ispovijeda 90,2%, a često i redovno to čini 3,8% ispitanika. Na selu je taj odnos 84,7%, odnosno 4,1%.

Ispitanici koji nemaju riješen bračni status se nikada ili rijetko ispovijedaju u skorosti od 90,0%, a ispovijeda se 3,1%. Ispitanici u braku rijetko ili nikada se ne ispovijedaju 81,4%, odnosno 3,7%.

Među učenicima se 92,6% ispitanika ne ispovijeda, a među studentima 95,5%. Često ili redovno se ispovijeda 4,2% učenika, dok takvih ispitanika nije zabilježeno među studentskom populacijom.

Tabela br. 67

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Odlazak u crkvu	P	19,6	3,7	0,0
	Č	72,3	51,9	6,7
	Ni	5,4	37,0	86,7
	Ne	2,7	7,4	6,7
$\chi^2=91,391$; $df=6$; $p=0.000$				
Ispovijedanje	Ni	72,8	81,5	100,0
	Po	23,4	11,1	0,0
	Re	3,8	7,4	0,0
$\chi^2=7,907$; $df=4$; $p=0,095$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

(Ne)konsekventnost i erodiranost religioznosti vidljive su mislimo, jasno, kada se nađemo među indikatorima koji se tiču inherentne vjerske prakse. Naime, među ispitanicima koji su se deklarirali kao religiozni, 72,3% u crkvu ide redovno (barem jednom do dva puta u mjesecu) povremeno to čini 19,6%, a nikada 5,4%, dok se 3,8% istih ispitanika redovno ispovijeda, a nikada 72,8%. Ukrštanjem (ne)konsekventnosti vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom, dobijamo slične podatke .

Tabela br. 68

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Odlazak u crkvu	P	8,4	14,8	24,7
	Č	55,4	74,1	69,7
	Ni	31,3	7,4	3,4
	Ne	4,8	3,7	2,2
$\chi^2=5,499$; $df=6$; $p=0,998$				
Ispovijedanje	Ni	80,7	70,4	68,5
	Po	12,0	25,9	24,7
	Re	1,2	3,7	6,7
$\chi^2=9,934$; $df=4$; $p=0,042$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Iz tabele se može zaključiti da je prilično niska konsekventnost stepena vjerovanja sa inherentnom vjerskom praksom, pogotovu kada je riječ o ispovijedanju kao dužnosti istinskog vjernika, gdje se 6,7% ispitanika redovno ispovijeda.

Religijsko ponašanje kao čin pobožnosti

Molitva

Božija sila i milost postižu se molitvom. Bez molitve, niti ima duhovnog života niti pobožnosti. Molitva van crkve mora biti tiho moljenje u tišini i tajnosti vlastite sobe⁴⁸. To je osnovno pravilo koje je Hristos ostavio: „I kada se moliš Bogu, ne budi kao licemjeri, koji rade po sinagogama i na raskršću ulica stoje i mole se da ih vide ljudi. Zaista vam kažem: Primili su platu svoju. A ti kada se moliš, uđi u klijet svoju, i zatvorivši vrata

⁴⁸ Za Đura Šušnjića molitva može biti glasan „ali i nečujni razgovor s dragim bogom u četiri oka: intimna drama koja se odigrava u duši vernika između njega i njegova boga. On se moli zato što veruje i veruje zato što se moli. Molitva je vera na delu: ona sama po sebi ojačava verska osećanja“ (Šušnjić, 2005:111).

svoja, pomoli se Ocu svome koji je u tajnosti, i Otac tvoj koji vidi tajno, uzvratice tebi javno“ (Mt, 6/5 - 6).

Molitve Bogu, pravoslavni vjernik najčešće preuzima iz molitvenika. Istinski vjernik se moli svakodnevno, dok mu molitva „ne siđe u srce“ tako da je više ne izgovara sopstvenim naporom, već molitva postaje samodejstvujuća (Ver, 2001). Apostol Pavle kaže Solunjanima: „Molite se Bogu bez prestanka“ (1. Sol, 5/17).

Pored jutarnje i večernje, postoje još četiri vrste molitve: unutrašnja ili umna koja se vrši u sobi ćutanjem – Isusova molitva koja se odnosi na prizivanje - *Gospode Isuse Hriste, Sine Božiji, pomiluj me*; spoljna koja se glasno izgovara; lična molitva o kojoj smo već govorili i zajednička molitva u crkvi – liturgijska molitva. Vladika Nikolaj kaže da: „Svaka pravilna molitva obično ima tri dela: blagodarenje, moljenje i slavljenje. Prvo blagodarimo Bogu za sve što smo primili od Njega, drugo, molimo od Njega što nam je momentalno potrebno, i treće, slavimo i veličamo Njegovu dobrotu, silu i slavu“ (Velimirović, 1970:108).

Molitva u sociološkim istraživanjima važi za vrlo snažan indikator pri ocjeni religioznosti. Molitva kao unutrašnja ili duhovna potreba, mislimo, ne može biti konformističko ponašanje, uslovljeno pritiskom spoljašnje sredine, dakle od društva, ili nekog drugog lica. Ona je najčešće uslovljena nekim ličnim problemima, što je i razlog da ne insistiramo u istraživanju na zajedničkoj molitvi u crkvi, već smo pitali „Da li se molite Bogu u toku dana i van crkve?“

Tabela br. 69

Molitva kao indikator čina pobožnosti vjernika

Pitanje		Nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li se molite Bogu u toku dana i van crkve?	f	29	56	60	42	39
	%	12,8	24,8	26,6	18,6	17,2

Analizom podataka dobijamo skor od 35,8% ispitanika koji se mole često i redovno, a 37,6% ispitanika to ne čini nikada ili rijetko.

Ukrštanjem sa socio statusnim obilježjima, među varijablama nigdje nema statistički značajnih razlika.

Nikada ili rijetko kada se moli 43,4% ispitanika na sjeveru, dok to čini često i redovno 35,8% ispitanika. U centralnom dijelu se nikada ili rijetko moli 31,8%, a često i redovno 39,1% ispitanika. Na jugu nikad ili se rijetko moli 35,3%, a često i redovno 32,3% ispitanika.

Ženski pol je nešto redovniji u molitvi od muškaraca. Često i redovno to čini 39,5% ispitanica ženskog pola, a muškog 30,9%. Nikada ili rijetko se moli 44,3% muškaraca i 32,5% ispitanica ženskog pola.

Nikada ili se rijetko moli 27,1% ispitanika 16 - 19 godina, 20 - 23 godine, 51,5%, a 24 - 27 godina 37,1% ispitanika. Često i redovno se moli 44,4% ispitanika 16 - 19 godina, 20 - 23 godine to čini 31,8%, a 24 - 27 godina 30,7% ispitanika.

Ispitanici sa osnovnim obrazovanjem se ne mole ili to rijetko čine u skorosti od 30,7%, sa srednjom školom skor iznosi 32,5%, a sa gimnazijom polovina ispitanika. Često se i redovno moli 44,2% ispitanika sa osnovnom, 41,8% sa srednjom školom i 22,0% sa gimnazijom.

Na selu je više ispitanika koji se ne mole ili to čine rijetko kada 44,4%, a u gradu 34,4%, dok se moli često i redovno 38,9% ispitanika u gradu i 29,1% na selu.

Ispitanici koji su u braku često se mole u skorosti od 22,2%, a koji nisu u braku to čine u postotku od 38,4% ispitanika. Proporcionalan odnos ispitanika koji se ne mole je 48,2% u braku i 37,3% koji nisu u braku. Molitvu češće obavljaju ispitanici koji nisu u braku.

Nikada ili se rijetko kada moli 26,8% učenika i 46,6% studenata, dok to često ili redovno čini 43,6% učenika i 33,3% studenata. Tendencija je da se sa porastom školske sprema smanjuje broj ispitanika koji se često i redovno moli.

Ispitanici su na kraju trebali da se izjasne o tome da, ako se mole Bogu, kada molitvu najčešće obavljaju.

Tabela br. 70

Period kada se molitva obavlja

<i>Ako se molite Bogu, kada najčešće obavljate to?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
ujutru i uveče	16	7.1
pred početak nekog rada	20	8.8
samo ujutru	3	1.3
samo pred spavanje	60	26.5
kad god sam u prilici	51	22.6
ne želim da odgovorim	76	33.4
Σ	226	100

Najčešći odgovor ispitanika (osim onih koji nijesu željeli da se izjasne) je da se mole pred spavanje, učestali odgovor je i kada sam god u prilici, a zatim, pred početak nekog rada. Ujutru se moli samo 1,3% a i ujutru i uveče 7,1% ispitanika.

Post

Post je jedna od osnovnih postavki u hrišćanstvu. I sâm Isus je postio, a tome je učio i svoje učenike: „A kad postite, ne budite smorni kao licemjeri; jer oni natmure lica svoja da se pokažu ljudima kako poste. Zaista vam kažem: primili su platu svoju. A ti kad postiš, namaži glavu svoju, i lice svoje umij“ (Mt., 6/16-17). Osnovni cilj posta u pravoslavnoj vjeri je da čovjek ovlada sobom, a ne da tjelesne strasti ovladaju njime. Ljudi bi trebali da poste, ne samo da bi se oslobodili strasti, već da bi mogli uspješno da služe Bogu koji ih je u Hristu i Duhu spasio. Post bez truda u vrlini je uzaludan (Hopko, 2009:146 knj.IV). Za pravoslavnu vjeru post je sredstvo, a ne cilj po sebi, kaže Kardamakis. Post je put ka Bogu, a ne samo zauzdavanje buntovne prirode (Kardamakis,1996:158).

Pravoslavna crkva poznaje jednodnevne i višednevne postove. Višednevni post je božićni post, vaskršnji post (veliki post), petrovski i velikogospojinski post, dok su jednodnevni postovi svake srijede i petka, izuzev razriješenih sedmica. Obično se čovjek u tim danima odriče mrsne hrane, i to na vodi i ulju, i razrešenja na ribi. U Enciklopediji

pravoslavlja (2002) je naglašeno da se postiti ne mora „Post je podvig i ne mogu ga svi, uprkos najboljoj želji, izvesti. Usled različitih nedaća, iznenadne bolesti, ili odlaska na duži put, boravak van kuće, moguće je i dozvoljeno prekinuti post“.

Sa sociološkog stanovišta post može da se posmatra kao društveno poželjno ili konformističko ponašanje. Naime, neko može da posti zato što to čine i njegovi prijatelji, članovi porodice, itd. ne znajući za religijski smisao i značaj posta. S druge strane post vrlo često može da ima i zdravstveno opravdanu funkciju jer je zbog zdravlja poželjno da se odriče određene hrane. Post nije samo uzdržavanje od mrsne hrane i alkohola već je to i uzdržavanje od rdavih djela, riječi i pomisli, kao i pojačana molitva i činjenje dobročinstva.

Ispitanicima smo postavili pitanje: „Da li postite?“

Tabela br. 71

Post kao indikator čina pobožnosti

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li postite?	f	33	51	77	45	20
	%	14,6	22,6	34,1	19,9	8,8

Često i redovno posti 28,7% ispitanika, 34,1% povremeno, a nikada i rijetko 37,2% ispitanika. Možemo reći da se ova dužnost vjernika nalazi na nivou već analiziranih obreda inherentne vjerske prakse.

Pratićemo djelovanje socio-demografskih karaktera prema postu. Da nikada, ili rijetko posti najmanje se izjasnilo na sjeveru 29,3%, a to čini često i redovno 43,4% ispitanika. Dakle, najviše se post poštuje na sjeveru, zatim na jugu 21,5%, dok je skor u centralnom dijelu 15,9% ispitanika. U tom smislu, statistička analiza među ovim varijablama bilježi značajnu razliku ($\chi^2=23,087$; $df=8$; $p=0,000$).

Ženski pol nešto više posti (često i redovno) 29,8%, odnosno 27,9% kod muškog pola. Nikada ili rijetko kada posti 36,0% muškaraca i 37,4% ispitanica ženskog pola. Postotak u svim varijablama je gotovo ujednačen, tako da post niti je tipično ženska ni tipično muška kategorija i nema suštinski bitne statističke razlike u odnosu na pol.

Nikada ili rijetko posti 30,8% ispitanika 16 - 19 godina, 20 - 23 godine 42,4% i 24 - 27 godina 39,7%. Često i redovno posti istim redosledom starosne dobi 34,5%, 24,2% i 26,9% ispitanika. Istina, najviše poste mlađe generacije, ali se ne može zaključiti da se sa povećanjem godina smanjuje praktikovanje posta. U odnosu na starosnu dob, nema statistički značajne razlike.

Sa osnovnom školom ne posti 36,5%, sa srednjom 30,2%, a sa gimnazijom 48,0%, a istim redosledom školske sprema posti 34,6%, 31,3% i 18,0% ispitanika. U odnosu na školsku spremu nema statistički značajne razlike.

Post je više izražen na selu, što je i očekivano, 34,7% ispitanika posti često i redovno, a nikada i rijetko 27,7% ispitanika. U gradu često i redovno posti 25,9%, a nikada i rijetko 41,5% ispitanika. Nije osjetna statistički značajna razlika među ukrštenim varijablama.

Ispitanici koji nijesu u braku nikada i rijetko poste u skoru od 36,8%, a ne poste 27,3%. Ispitanici u braku poste u skoru od 40,7%, a ne poste u iznosu od 33,3%. Ni među ovim varijablama nema statistički značajne razlike.

Učenici više poste u odnosu na studentsku populaciju 32,3%, odnosno 13,3%, rijetko ili nikada ne posti 55,5% studenata i 32,3% učenika, mada, statistička analiza ne pokazuje značajnu razliku.

Vjerska literatura

Čitanje novina i literature sa vjerskim sadržajem u sociologiji religije važi kao granični indikator pri ocjeni religioznosti. Ovdje je riječ o tome da ovaj indikator može da bude odraz pobožnosti, jer ko čita vjersku literaturu više se upoznaje sa religijom, što može pozitivno (pa i negativno) uticati na religioznost. S druge strane, čitanje literature s vjerskim sadržajem može da bude zadovoljavanje ne samo vjerskih već i intelektualnih, informacionih poriva, pa i čista radoznalost.

Ali, smatramo da čitanje vjerske literature više priliči religijskom ponašanju na samoj granici sa nereligijskim, što znači da je riječ o posrednom pokazatelju vezanosti ljudi za religiju i crkvu.

U Crnoj Gori od religijskih medija najuticajniji su časopis i radio „Svetigora“. Naša je pretpostavka da ispitanici ne čitaju previše literaturu sa vjerskim sadržajem, ako i čitaju onda je to Biblija.

Na pitanje „Da li čitate vjersku literaturu?“ ispitanici su dali distribuciju odgovora.

Tabela br. 72

Distribucija odgovora o čitanju vjerske literature

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li čitate vjersku literaturu (knjige, časopise)?	f	52	81	65	18	10
	%	23,0	35,8	28,8	8,0	4,4

Analiza potvrđuje očekivanja da nešto više od jedne desetine 12,4% ispitanika redovno čita vjersku literaturu. Povremeno čita 28,8% ispitanika, a nikada i rijetko 58,8% ispitanika. Možemo zaključiti da čitanje vjerske literature ulazi u grupu najslabije praktikovanih obreda religioznog ponašanja.

U odnosu na socio-demografska obilježja, statistička analiza ne pokazuje nigdje statistički značajnu razliku među segmentima ukrštenih varijabli.

Na sjeveru ispitanici rijetko ili uopšte ne čitaju vjersku literaturu u skoru od 59,7%, a sa druge strane to čini 13,0% ispitanika. U centralnom dijelu vjersku literaturu ne čita 63,7%, a često i redovno čita 8,6% ispitanika. Na jugu nikada i rijetko kada čitaju u skoru od 52,3%, a čita 15,3% ispitanika.

Ženski pol nešto češće čita literaturu sa vjerskim sadržajem 15,5% u odnosu na muški pol 8,2%. Nikada ili rijetko čita 61,8% ispitanika muškog i 56,5% ispitanica ženskog pola.

Najmanje vjersku literaturu čitaju u dobi 24 - 27 godina 62,8%, 16 - 19 godina ne čita 58,0% i 20 - 23 godine 56,0% ispitanika. Vjersku literaturu najmanje (nikada i rijetko) čitaju ispitanici sa završenom gimnazijom 62,0%, a najviše (često i redovno) ispitanici sa srednjom stručnom školom, 12,7% ispitanika.

U gradu literaturu sa vjerskim sadržajem nikada ili rijetko kada čita 55,8%, a na selu 65,2% ispitanika. Često i redovno čita 14,9% ispitanika u gradu i 6,9% na selu.

Ispitanici koji nijesu u braku ne čitaju ili rijetko čitaju vjersku literaturu u skorosti od 58,4%, a čita 12,1% ispitanika. Od ispitanika koji su u braku ne čita 59,25, a čita 11,1% ispitanika.

Nikada ili rijetko vjersku literaturu čita 54,9% učenika i 57,8% studenata. Studenti nešto više čitaju 15,5% od učenika 9,8%.

Religijsko ponašanje na granici sa nereligijskim

Ovdje je riječ o indikatoru koji nema čisto religijski karakter, kao što je to bio slučaj u dosadašnjoj analizi. Govorimo o indikatoru koji posredno pokazuje koliko je crkvena organizacija spremna da veže vjernike, ne samo iz religiozne nego i iz svetovne sfere života. Koliko crkva prožima cjelokupan život ljudi i koliko su ljudi spremni da odvoje vrijeme za neke aktivnosti koje crkva organizuje. Te aktivnosti ne moraju uvijek biti religijskog već mogu biti i svetovnog karaktera, kao što su razne priredbe, humanitarne akcije i sl.

U tom smislu, ispitanicima smo postavili pitanje „Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?“

Tabela br. 73

Učešće u dobrotvornom radu crkve

Pitanje		Nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?	f	65	78	51	19	13
	%	28,8	34,5	22,6	8,4	5,7

Skor ispitanika koji intenzivno učestvuju u dobrotvornom radu crkve nije na zavidnom nivou i iznosi 14,1%. Ne treba zanemariti činjenicu da je ovdje riječ o populaciji mladih koji najčešće nijesu u mogućnosti da učestvuju u dobrotvornom radu crkve. Drugi sloj čine ispitanici koji učestvuju povremeno 22,6%, a treći i ujedno najbrojniji, ispitanici koji nikada ili rijetko učestvuju u dobrotvornom radu crkve, 63,3% ispitanika.

Ukrštanjem ovog indikatora sa socio-demografskim obilježjima nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

Na sjeveru je najviše ispitanika koji nikada ili rijetko kada učestvuju u dobrotvornom radu crkve 70,6%, dok često i redovno učestvuju najviše na jugu, 16,9% ispitanika.

Ženski pol rede (nikada ili rijetko) učestvuje u dobrotvornom radu crkve 68,2%, a muškarci 56,7%, dok često i redovno pomažu dobrotvorno rad crkve 20,6% muškaraca i 9,3% ispitanica ženskog pola.

Skor ispitanika koji rijetko kada ili nikada ne pomažu dobrotvorni rad crkve u dobi 16 - 19 godina iznosi 61,7%, 20 - 23 godine 68,1%, a 24 - 27 godina 61,6% ispitanika. Često ili redovno to čini istim redosledom starosti 17,2%, 10,6% i 14,1% ispitanika.

U gradu ne pomaže dobrotvorni rad crkve 62,9%, na selu 63,8% ispitanika, a često i redovno pomaže 16,6% na selu i 12,9% u gradu.

Odnos učenik i student koji ne pomažu dobrotvorni rad crkve je 61,9%, odnosno 71,1%, dok to čini često i redovno 18,3% učenika i 11,1% studenata.

U analizi inherentnog odnosa prema religiji, koji predstavljamo tabelom, uključili smo maksimalnu distribuciju odgovora na sledeća pitanja.

Tabela br. 74

Maksimalan skor odgovora pravoslavnih vjernika na inherentnu vjersku praksu

Pitanja	f	%
Da li idete u crkvu (mjesečno)?	85	37,6
Da li idete na liturgiju (često i redovno)?	23	10,2
Da li se ispovijedate (često i redovno)?	9	4,0
Da li se molite Bogu (često i redovno)?	81	35,8
Da li postite (često i redovno)?	65	28,7
Da li čitate vjersku literaturu (često i redovno)?	28	12,4
Da li pomažete dobrotvorni rad (često i redovno)?	32	14,9

Analizom podataka dobijamo rezultate koji značajno odstupaju od podataka tradicionalne religijske prakse. S tim u vezi možemo zaključiti da inherentna religijska

praksa ima slabiju ulogu u životu vjernika nego što je to slučaj sa tradicionalnom vjerskom praksom.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti pravoslavnih ispitanika

Tabela br. 75

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Post	Ni	8,7	25,9	66,7
	Po	57,6	63,0	33,3
	Re	33,7	11,1	0,0
$\chi^2=45,070$; $df=6$; $p=0,000$				
Molitva	Ni	8,7	18,5	53,3
	Po	49,5	74,1	33,3
	Re	41,8	7,4	13,3
$\chi^2=36,166$; $df=4$; $p=0,000$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Veoma nizak skor religioznosti pokazuje se na osnovu indikatora koji spadaju u čin pobožnosti. S tim u vezi, veoma je osjetna i niska konsekventnost samoocjene religioznosti i stepena vjerovanja u odnosu na indikatore koji se tiču čina pobožnosti.

Među ispitanicima koji su se samodeklarirali kao religiozni redovno posti 33,7%, dok to nikada ne čini 8,7% religioznih ispitanika. Redovno se moli Bogu van crkve 41,8% ispitanika koji su se deklarirali kao religiozni, dok se među nereligioznim ispitanicima 13,3% redovno moli Bogu i van crkve, a 33,3% to čini povremeno.

Tabela br. 76

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Post	Ni	32,5	5,6	3,7
	Po	54,2	6,4	53,9
	Re	13,3	29,6	42,7
$\chi^2=42,788$; $df=4$; $p=0,000$				
Molitva	Ni	27,7	5,6	3,4
	Po	56,6	59,3	41,6
	Re	15,7	35,2	55,1
$\chi^2=44,126$; $df=4$; $p=0,000$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Ispitanici sa visokim stepenom vjerovanja redovno poste 42,7%, dok 3,7% istih ispitanika nikada ne posti. Među ispitanicima sa niskim stepenom vjerovanja redovno posti 13,3%. Od ispitanika sa visokim stepenom vjerovanja redovno se moli Bogu van crkve 55,1%, a nikada 3,4%. Dakle, prilično je niska konsekventnost religijske samoidentifikacije i stepena vjerovanja sa inherentnom praksom koja se odnosi na čin pobožnosti. Samim tim, mislimo, jasno je potvrđena erodiranost religioznosti posmatrano kroz indikatore inherentne vjerske prekse, bilo da je riječ o neposrednoj dužnosti vjernika ili ličnom činu pobožnosti.

Rimokatolici i participacija u obredima tradicionalne prirode

Dogmatske postavke u Rimokatoličkoj crkvi slične su kao i kod pravoslavne crkve, tako da se ovdje nećemo posebno zadržavati na dogmatskom dijelu.

Obred krštenja

Obred krštenja ima isto simboličko značenje u cijelom hrišćanstvu, pa samim tim i u Rimokatoličkoj crkvi. Voda je kosmogonijski simbol koji podmlađuje, liječi i osigurava vječni život. Otuda se i u rimokatoličanstvu pri činu krštenja voda javlja kao simbol života. Zagnjurivanjem u vodu označava da čovjek simbolično umre, a izlazeći iz nje znači ponovno rađanje očišćeno i obnovljeno (Keler, 1980). Crkveni zakonik, u Rimokatoličkoj crkvi, traži da roditelji djecu krste već u prvim sedmicama nakon rođenja. Prilikom krštenja čita se dio teksta iz Svetog pisma, moli se i poliva krsnom vodom. Običaj je da se dijete oblači u bijelo odijelce, a odrasli u bijele haljine (Kuburić, 2010:98).

Naše istraživanje je tražilo od ispitanika da se izjasne o tome da li su kršteni. S tim u vezi 94,0% ispitanika se izjasnilo da je kršteno, a 6,0% da nije. Da bismo preispitali spremnost naših ispitanika da nastave sa tradicionalnim obredom krštenja, postavili smo pitanje „Da li se slažu da djecu treba krstiti?“

Tabela br. 77

Spremnost krštenja djece rimokatoličkih vjernika

Tvrdnja	f	ne slažem	Uopšte se	djelimično	se,	ne slažem	sam	Neodlučan	Uglavnom	se slažem	Popuno se
		Uopšte se	djelimično	se,	ne slažem	sam	Neodlučan	Uglavnom	se slažem	Popuno se	
Da li se slažete da djecu treba krstiti?	1	4	12	22	110						
	0,7	2,7	8,0	14,8	73,8						

Sa tvrdnjom da djecu treba krstiti slaže se 88,6% ispitanika, neodlučnih je 8,0%, a svega 3,4% ispitanika se sa tom tvrdnjom ne slaže.

Narednom analizom upoređićemo odnos obreda krštenja sa socio-demografskim obilježjima.

U odnosu na centralni i južni dio (na sjeveru nijesmo imali nijednog ispitanika) skor ispitanika koji su kršteni je ujednačen i iznosi oko 90,0%. Sa tvrdnjom da djecu treba krstiti slaže se 93,8% ispitanika u centralnom i 83,5% u južnom dijelu. Nema statistički značajne razlika među ukrštenim varijablama.

Skor ispitanika muškog pola koji su kršteni iznosi 93,5%, a ženskog pola 95,7% ispitanika. Sa tvrdnjom da djecu treba krstiti slaže se 91,0% ispitanika muškog i 87,3% ženskog pola. Nema statistički značajne razlike s obzirom na pol.

U dobi 16 - 19 godina, skor ispitanika koji su kršteni iznosi 96,0%, 20 - 23 godine 89,1%, a 24 - 27 godina 98,0% ispitanika. Istim redosledom godina starosti ispitanici su se izjasnili pozitivno na tvrdnju da djecu treba krstiti u skoru od 94,1%, 95,6% i 78,8%. U odnosu na dob, nema statistički značajne razlike.

Ispitanici sa osnovnim obrazovanjem su se izjasnili da su kršteni u skoru od 94,2%, a slaže se da djecu treba krstiti 91,4% ispitanika. Sa srednjom stručnom školom je kršteno 88,0%, a slaže se da djecu treba krstiti 92,0% ispitanika. Sa gimnazijom se izjasnilo skoro 100% ispitanika da su kršteni, a da djecu treba krstiti slaže se 90,3% ispitanika.

Na selu se nešto više ispitanika izjasnilo kao kršteno, i to 98,2%, dok taj skor u gradu iznosi 92,4%. Sa tvrdnjom da djecu treba krstiti slaže se 88,1% ispitanika u gradu i 91,0% ispitanika na selu. Nema statistički značajne razlike ni kada je riječ o ukrštanju mjesta stanovanja i krštenja.

Ispitanici koji nijesu u braku izjasnili su se da su kršteni u skoru od 94,5%, a da djecu treba krstiti slaže se 92,2% ispitanika. Proporcionalan odnos kod ispitanika koji su u braku iznosi 94,7%, odnosno 73,6%. Vidimo da je nešto manja spremnost ispitanika koji su u braku da krsti djecu, gdje je osjetna statistički značajna razlika ($\chi^2=62,870$, $df=8$, $p=0,000$).

Među učenicima se izjasnilo 95,0% da je kršteno, studenata 95,9%, a da djecu treba krstiti slaže se 95,0% učenika i 85,7% studenata. U svakom slučaju, mislimo da krštenje kao obred tradicionalne prirode ima šansu i u budućim generacijama kada je riječ o mladima rimokatoličke vjeroispovijesti.

Crkveno vjenčanje

Obred vjenčanja u katoličkoj vjeroispovijesti se obavlja u crkvi. Čita se Sveto pismo, moli se i daje blagoslov. Obred je praćem muzikom orgulja i drugom prikladnom muzikom (Kuburić, 2010:99).

Ispitanici su trebali da se izjasne o tome „Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?“

Tabela br. 78

Distribucija odgovora o vjenčanju u crkvi

Tvrdnja	f	ne slažem	djelimično Upošte se	Ne slažem sam	Neodlučan se slažem	Potpuno se slažem
		Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?	11	6	15	37
	%	7,4	4,0	10,1	24,8	53,7

Sa tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi slaže se 78, 5% ispitanika, neodlučnih je 10,1%, dok se 11,4% ispitanika ne slaže s tom tvrdnjom.

Crkveno vjenčanje i socio-demografska obilježja

Ukrštanjem socio-demografskih obilježja sa obredom crkvenog vjenčanja, nigdje nije uočena statistički značajna razlika.

U centralnom dijelu, uglavnom i potpuno se slaže da je potrebno vjenčati se u crkvi 88,8% ispitanika, a ne slaže se 4,9%, dok je taj odnos na jugu 65,6%, odnosno 19,4%.

Da je potrebno vjenčati se u crkvi slaže se 84,6%, a neslaže se 6,4% ispitanika muškog pola, dok je skor slaganja kod ženskog pola 71,8%, a ne slaganja 16,9%.

Da je potrebno vjenčati se u crkvi slaže se 92,1% ispitanika 16 - 19 godina. U dobi 20 - 23 godine se slaže 80,4%, a 24 - 27 godina 63,4% ispitanika. Skor slaganja se smanjuje sa starosnom dobi.

Da se treba vjenčati u crkvi slaže se 91,4% ispitanika sa osnovnom, 70,0% sa srednjom školom i 84,6% sa gimnazijom. Najviše neodlučnih ispitanika, kao i onih koji se ne slažu, ima među ispitanicima sa srednjom školom 30,0%.

U gradu se 72,0% slaže sa crkvenim vjenčanjem, a ne slaže se 15,0% ispitanika. Na selu se slaže 89,2%, a broj onih koji se ne slažu je statistički zanemarljiv.

Ispitanici koji nijesu u braku pozitivno su se izjasnili o crkvenom vjenčanju u skoru od 80,6%, dok se 10,8% ne slaže s tim, međutim, zanimljiv je podatak da ispitanici koji

su u braku manje se slažu da taj obredni čin treba obaviti, 68,4%, dok je protiv tog obreda 10,5% ispitanika.

Osjetna je razlika među učenicima i studentima. Sa tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi slaže se 92,5% učenika i 69,3% studenata. Mogli bismo zaključiti da se sa povećanjem obrazovanja smanjuje pozitivan odnos prema ovoj tradicionalno obrednoj praksi.

Vjeski praznici

Vjerske praznike koje poštuje cijelo hrišćanstvo u velikom dijelu poštuje i Rimokatolička crkva (npr. rođenje i vaskrsenje Hristovo, Svetu trojicu itd.). S tom razlikom što rimokatolici poštuju gregorijanski kalendar, tako da se datumi najčešće ne poklapaju. U crkvenoj liturgiji, godina počinje krajem novembra i sva zbivanja su skoncentrisana oko dva najveća praznika: Božića i Uskrsa. Svaki dan u godini je neki praznik, tako da „sveto vrijeme teče neprekidno“ (Keler, 1980). Za razliku od pravoslavaca, rimokatolici poštuju i neke praznike kao što su Tri kralja (6. januar),⁴⁹ zatim praznik Svih svetih (1. novembar), a odmah posle njega Praznih mrtvih itd.

Ispitanici su se izjasnili na tvrdnju „Da li se slažete da treba slaviti praznike koje crkva propisuje?“

Tabela br. 79

Frekventnost slavljenja vjerskih praznika kod rimokatoličkih vjernika

Tvrdnja	f	Uopšte se ne slažem	djelimično se,	Ne slažem sam	Neodlučan se slažem	Uglavnom se slažem	Potpuno se slažem
Da li se slažete da treba slaviti praznike koje crkva propisuje?	%	2,7	2,0	5,4	24,2	65,7	

⁴⁹ Ovaj praznik ima veliki značaj u crkvenoj liturgiji. Običaj je da se na vratima kuća rimokatoličkih vjernika ispišu tri slova K-M-B. To su početna slova imena kraljeva Kaspera, Melhiora i Baltazara (Keler, 1980:372).

S tvrdnjom da treba slaviti praznike koje crkva propisuje slaže se 89,9% ispitanika, neodlučnih je 5,4%, a ne slaže se 4,7% ispitanika. Ukrštanjem sa socio-demografskim obilježjima, analiza ne pokazuje statistički značajnu razliku.

U centralnom dijelu se slaže 91,3% ispitanika, a na jugu 89,5% ispitanika se slaže s tvrdnjom da je potrebno slaviti vjerske praznike.

Odnos po polnoj strukturi je prilično ujednačen. Da treba slaviti praznike koje crkva propisuje slaže se 91,0% ispitanika muškog i 90,1% ženskog pola. Skor ispitanika koji se ne slažu je zanemarljiv.

U starosti 16 - 19 godina slažu se da treba slaviti vjerske praznike 90,1% ispitanika, 29 - 23 godine 95,6%, a 24 - 27 godina 86,5% ispitanika.

Skor ispitanika sa osnovnom školom, a koji se slažu da treba slaviti vjerske praznike iznosi 91,4%, sa srednjom školom 92,0%, a sa gimnazijom 92,3%.

Ispitanici koji nijesu u braku pozitivno su se izjasnili o vjerskim praznicima u iznosu od 91,4%, dok je skor među ispitanicima koji su u braku, a koji se slažu da treba slaviti vjerske praznike 89,4%, tako da je procenat približno jednak.

Sa tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike slaže se 92,5% učenika i 87,7% ispitanika studentske populacije.

U skoro svim tvrdnjama koje se tiču tradicionalne obredne prakse kod ispitanika rimokatoličke vjeroispovijesti je prilično ujednačen u poređenju sa socio-demografskim obilježjima. Istina, osjetna su kolebanja po pitanju crkvenog vjenčanja, gdje se postotak smanjuje sa povećanjem školske spreme.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom rimokatoličkih ispitanika

Tradicionalna vjerska praksa uz dogmatsko jezgro vjere spada u indikatore koji pokazuju visok skor religioznosti i kada je riječ o rimokatoličkim ispitanicima. S tim u vezi, uporedili smo konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerskom praksom tradicionalne prirode.

Tabela br. 80

Konsekventnost samoocjene religioznosti i tradicionalne vjerske prakse

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Krštenje	Da	95,9	90,0	87,5
	Ne	4,1	10,0	12,5
$\chi^2=2,009$, $df=2$; $p=0.366$				
Vjerski praznici	Ns	0,8	20,0	12,5
	Ne	3,3	0,0	50,0
	SI	95,9	8,0	37,5
$\chi^2=4,896$; $df=4$; $p=0,511$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; SI – slažem se

Ranije smo konstatovali da je religioznost evidentna i ako u obzir uzmemo indikatore tradicionalne vjerske prakse. Konsekventnost samoocjene religioznosti i tradicionalne prakse je vrlo dosledan, kada je riječ o ispitanicima koji su se deklarirali kao religiozni. Interesantno je da među ispitanicima koji su se deklarirali kao nereligiozni 87,5% njih se izjasnilo da je obavilo obred krštenja, dok se u istoj grupi 37,5% ispitanika slaže da treba slaviti vjerske praznike.

Slično je i sa konsekventnošću vjerovanja i tradicionalne prakse.

Tabela br. 81

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom praksom

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Krštenje	Da	91,8	94,4	96,9
	Ne	8,2	5,6	3,1
$\chi^2=8,065$; $df=2$; $p=0,018$				
Krsna slava	Ns	8,2	0,0	3,1
	Ne	8,2	5,6	3,1
	Sl	83,7	94,4	93,8
$\chi^2=2,657$; $df=4$; $p=0,420$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; Sl – slažem se

U tabeli vidimo da je konsekventnost visokog stepena vjerovanja sa tradicionalnom praksom veoma visoka. Zanimljivo je da su ispitanici sa niskim stepenom vjerovanja obavili obred krštenja u skorosti od 91,8%, a 83,7% istih ispitanika se slaže s tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike, što je još jedan pokazatelj da je tradicionalna vjerska praksa vrlo aktuelna među svim ispitanicima. Od ukupnog broja ispitanika sa visokim skorom vjerovanja, 3,1% se ne slaže s tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike i nijesu obavili obred krštenja. U komparaciji sa pravoslavnicima jača je konsekventnost vjerovanja i tradicionalne prakse među rimokatoličkim ispitanicima.

Odnos između rimokatoličkih i pravoslavnih vjernika u pogledu tradicionalne prakse

U tabeli ćemo prikazati maksimalan skor odgovora, kako bismo jasnije prikazali razliku između rimokatoličke i pravoslavne vjeroispovijesti.

Tabela br. 82

*Maksimalan skor odgovora tradicionalne prakse rimokatoličkih vjernika i
komparacija sa pravoslavljem*

Tvrđnje	Rimokatolici		Pravoslavni	
	f	%	f	%
Ispitanici koji su kršteni	140	94,0	155	68,6
Slažu se da djecu treba krstiti	132	88,6	192	85,0
Slažu se da treba slaviti vjerske praznike–krsnu slavu	134	89,9	209	92,5
Slažu se da je potrebno vjenčati se u crkvi	117	78,5	159	70,3

Rimokatolici iskazuju vrlo visok postotak vjernosti tradicionalnoj praksi. Posebno je izraženo odstupanje od pravoslavnih ispitanika onih koji su se izjasnili da su kršteni, mada ni ostale tvrdnje ne predstavljaju izuzetak. Istina, kada je riječ o slavljenju vjerskih praznika, nešto je veći skor kod ispitanika pravoslavne vjeroispovijesti. Krsna slava je izrazito tradicionalna vjerska praksa koja se prenosi sa generacije na generaciju. U Crnoj Gori po slavi se zna iz kojeg plemena potiču preci, koju slavu slaviš pa ću ti reći odakle si. Na kraju, krsna slava je jedan od obreda koji je najmanje trpio uticaj sekularizacije. No, i kroz ovaj obred došlo je do revitalizacije religije na istraživanom području, pa time opravdavamo izuzetno visok postotak poštovanja ovog obreda i danas kod mlade populacije. Ipak, mislimo, da je i u ovom obredu prisutan svojevrsni konformizam. Više je onih ispitanika koji slave slavu zato što to rade drugi (drugovi, prijatelji, komšije, itd.), nego što znaju i poštuju značaj i značenje krsne slave.

Ako podatke iz našeg istraživanja uporedimo sa podacima u Srbiji (Blagojević, 2010, 2011) možemo zaključiti da su podaci vrlo slični. Naime, na konkretno pitanje „Da li ste kršteni i da li ste se vjenčali u crkvi?“ potvrdno je odgovorilo 82,5% ispitanika na cjelokupnoj populaciji.

Inherentna vezanost za religiju i crkvu - religijsko ponašanje kao neposredna dužnost vjernika

Posjeta crkvi

Dogmatske odrednice koje smo naveli o crkvi kada je bilo riječi o pravoslavnoj konfesiji važe i za Rimokatoličku crkvu. Pravoslavna crkva insistira na jerarhijskom ustrojstvu crkve, zasnovane na apostolskom prejemstvu, episkopatu i sveštenstvu u čemu se slaže i Rimokatolička crkva (Ver, 2001:230).

Istraživanjem smo željeli da provjerimo stepen učestalosti odlaska u crkvu rimokatoličkih vjernika što, kao što rekosmo, spada u neposrednu dužnost vjernika.

Tabela br. 83

Stepen učestalosti odlaska u crkvu rimokatoličkih vjernika

<i>Da li idete u crkvu?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
nedjeljno više puta	15	10.1
jednom nedjeljno	35	23.5
do dva puta u mjesecu	31	20.8
nekoliko puta godišnje	42	28.2
skoro nikada	16	10.7
Nikada	6	4.0
ne želim da odgovorim	4	2.7
Σ	149	100

Analiza podataka nedvosmisleno svjedoči da redovno (više od jednom i jednom nedjeljno i barem mjesečno) u crkvu odlazi 54,4% ispitanika, nekoliko puta godišnje u crkvu odlazi 28,2%, nikada ili skoro nikada 14,7% ispitanika. Zabilježeno je 2,7% ispitanika koji nijesu željeli da se izjasne na pitanje. Ukrštanjem indikatora posjete crkvi sa socio-demografskim obilježjima nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

U centralnom dijelu mjesečno u crkvu odlazi 69,1% ispitanika, godišnje 24,7%, a nikada 6,2% ispitanika. Na jugu mjesečno u crkvu odlazi 38,8%, godišnje 32,8%, a nikada 22,4% ispitanika. Kao što je to bio slučaj u dosadašnjoj analizi, rimokatolički

ispitanici u centralnom dijelu nešto više iskazuju revnosnost odlaska u crkvu tj. crkveni oblik religioznosti u odnosu na jug. To bismo mogli objasniti već ustaljenom činjenicom da su u centralnom dijelu rimokatolici albanske nacionalnosti, koji su mislimo, više pod uticajem tradicije nego što su to rimokatolici na jugu.

S obzirom na pol, 60,2% ispitanika muškog pola ide mjesečno u crkvu, 28,2% to čini godišnje, a 10,2% ne ide u crkvu. Skor odlaska u crkvu mjesečno je nešto manji kod ispitanica ženskog pola 42,2%, godišnje 28,1% a skoro nikada 19,7% ispitanica.

Distribucija odgovora mjesečnog odlaska u crkvu je sledeća: 16 – 19 = 74,5%, godišnje 15,6%, a nikada 7,8% ispitanika; 20 – 23 = 56,5% ide mjesečno, godišnje 34,7%, a nikada 7,6%; 24 – 27 godine = 34,6% ide nekoliko puta mjesečno, godišnje 34,6%, a nikada 25,0% ispitanika. U dosadašnjoj analizi mladi srednjoškolskog uzrasta su pokazivali veći stepen religioznosti od starijih. Taj trend se nastavlja i kada je riječ o crkvenoj religioznosti, kao što se primjećuje iz analize, najmlađi ispitanici češće odlaze u crkvu.

Ispitanici sa osnovnom školom nekoliko puta u mjesecu idu u crkvu u skor od 68,5%, godišnje 20,0%, a nikada 8,5%. Ispitanici sa srednjom školom u crkvu mjesečno odlaze 48,0%, godišnje 30,0%, a nikada 18,0%. Sa završenom gimnazijom mjesečno u crkvu ide 63,4%, godišnje 26,9%, a nikada 9,6% ispitanika.

U gradu redovno u crkvu odlazi 53,7%, godišnje 29,0%, a nikada 16,1% ispitanika. Na selu 57,1% redovno ide, godišnje 26,7%, a nikada 10,9% ispitanika.

Neoženjeni i neudati ispitanici u crkvu odlaze redovno u skor od 58,9%, godišnje 27,1%, a nikada 13,1%. Oženjeni i udati ispitanici u crkvu idu redovno u skor od 31,5%, godišnje 36,8%, a nikada 15,7% ispitanika.

U odnosu na učenike i studente skor redovnog odlaska u crkvu je oko 50,0%, dok je skor onih koji nikada ne idu oko 10,0%.

Ispitanici su trebali da se izjasne i o motivima odlaska u crkvu. Na ovo pitanje su se izjasnili oni ispitanici koji odlaze u crkvu, a u obzir smo uzeli najfrekventnije motive, pošto su ispitanici mogli da zaokruže tri od deset ponuđenih odgovora.

Tabela br. 84

Motivi odlaska u crkvu

<i>Ako idete u crkvu, iz kojeg razloga to radite?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
radi molitve	60	40.3
radi umjetničkih doživljaja	2	1.3
da se sretnem sa prijateljima	8	5.4
iz navike	10	6.7
roditelji to zahtijevaju od mene	4	2.7
radi svečanosti koje crkva organizuje	8	5.4
iz radoznalosti	4	2.7
to mi daje nadu i umiruje me	33	22.0
iz nekog drugog razloga	8	5.4
nijesam siguran /na da znam pravi odgovor	12	8.1
Σ	149	100

Najčešći odgovori su religijske prirode, tako da u crkvu radi molitve, ide 40,3% ispitanika, a onima kojima to daje nadu i umiruje, 22,0% ispitanika.

Misa

U Rimokatoličkoj crkvi misa simbolizuje uspomenu i obnavljanje Večere Gospodnje. Interesantno je naglasiti da, nakon Drugog vatikanskog koncila misa se ne obavlja na latinskom već na narodnom jeziku (Kuburić, 2010:98).

Ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje „Da li idete na nedeljnu misu?“

Tabela br. 85

Frekventnost odlaska na misu

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li idete na nedjeljnu misu?	f	17	37	41	32	23
	%	11,3	24,7	27,3	21,3	15,3

Često i redovno na misu odlazi 36,3% ispitanika, dok u crkvu ide 54,4%, tako da i ovdje možemo tvrditi da tradicionalna praksa diktira učestalost odlaska u crkvu. U komparaciji sa socio-demografskim obilježjima, nigdje nije primjetna statistički značajna razlika među segmentima ukrštenih varijabli.

Često i redovno na misu odlazi 49,3% ispitanika u centralnom dijelu, a 20,9% ne ide, dok to čini povremeno 29,6% ispitanika. Na jugu često i redovno ide na misu 22,3% ispitanika, povremeno 25,3%, a nikada 52,2%. Zanimljivo, u južnom dijelu je nešto manja učestalost poštovanja religijskog obreda, ne samo odlaska na misu. Mislimo da je riječ o razlici nacionalne prirode. Naime, u centralnom dijelu su najčešće rimokatolički vjernici albanske nacionalnosti a na jugu hrvatske, tako da su pripadnici hrvatske nacionalnosti manje religiozni u odnosu na Albance. Ovaj zaključak smo donijeli i na osnovu dosadašnje analize indikatora religioznosti. Mislimo da se ovo može objasniti činjenicom da su rimokatolici (Albanci) više pod uticajem tradicije, dok su ispitanici na jugu više liberalnijeg shvatanja i razmišljanja. Pretpostavljamo da je ovdje presudan i ekonomski faktor, ispitanici na jugu su boljeg materijalnog položaja.

Muški pol odlazi na misu u skorosti od 39,7% a ženski pol 33,8%, dok je odnos u neposjećivanju 28,2% za muški i 43,6% za ženski pol.

U dobi 16 - 19 godine redovno ide na misu 52,9% ispitanika, povremeno ide 27,4%, a nikada ili rijetko 19,6%. Od 20 do 23 godine redovno ide 26,0%, povremeno 34,7%, a nikada ili rijetko 39,1% ispitanika. U dobi 24 - 27 godina redovno ide 30,7%, povremeno 21,1%, a nikada ili rijetko 48,0% ispitanika.

Nešto više od jedne polovine 51,4% ispitanika sa osnovnom školom ide na misu, povremeno ide 25,8%, a nikada i skoro nikada 22,8%. Sa srednjom školom redovno ide 22,0%, povremeno 34,0%, a nikada i skoro nikada 44,0% ispitanika, a sa gimnazijom često i redovno ide na misu 48,1%, povremeno 19,2%, a nikada i rijetko kada 32,7% ispitanika.

Skoro jedna trećina 34,4% ispitanika u gradu ide na misu, povremeno 23,6%, a nikada 42,0% ispitanika. Na selu nije zabilježen nijedan ispitanik koji nikada ne ide na misu, to čini rijetko 25,0%, povremeno 33,9%, a često i redovno 41,1% ispitanika.

Često i redovno na misu ide 40,4% ispitanika koji nijesu u braku, dok je skor ispitanika koji su u braku, a koji redovno idu na misu 15,7%. Nikada ili rijetko ide na misu 57,8% ispitanika koji su u braku i 31,7% koji nijesu u braku.

U odnosu na učenike 77,5% se izjasnilo da redovno ide na misu, a taj skor među studentima iznosi 28,5%. Razlika među ovim grupama je očigledna i kod odgovora da 17,5% učenika nikada ne ide na misu, dok skor kod studenata iznosi 47,0%.

Ispovijedanje

U Rimokatoličkoj crkvi se ispovijedanje obavlja u zatvorenoj ispovjedaonici sa pregradama koje razdvajaju sveštenika od pokajnika. Onaj koji se ispovijeda po pravilu kleči, dok sveštenik stoji. Suština ispovijedanja je ista kao i u pravoslavlju.

Na pitanje „Da li se ispovijedate?“, dobili smo frekvenciju odgovora koju prikazujemo u tabeli.

Tabela br. 86

Frekventnost ispovijedanja

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li se ispovijedate?	f	30	42	44	25	9
	%	20,0	28,0	29,3	16,7	6,0

Često i redovno se ispovijeda 22,7% ispitanika, što je jedna petina od ukupnog broja. Nikada ili rijetko se ispovijeda 48,0% ispitanika, dok to čini povremeno 29,3% ispitanika. U komparaciji sa socio-demografskim karakteristikama nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

U centralnom dijelu ovu vjersku dužnost praktikuje 28,3% ispitanika. Nikada ili rijetko se ispovijeda 29,7%, a to čini povremeno 42,0% ispitanika. Na jugu se često i redovno ispovijeda 16,4%, nikada i rijetko 68,6%, a to čini povremeno 15,0% ispitanika.

Često i redovno se ispovijeda 24,3% ispitanika muškog i 21,1% ženskog pola, a nikada i rijetko 38,4% muškog i 57,7% ženskog pola.

U dobi 16 - 19 godina 33,3% ispitanika se ispovijeda često i redovno, nikada 33,3%, 20 - 23 godine ispovijeda se 15,2%, a nikada i rijetko 45,6%. U starosti 24 - 27 godina se ispoiijeda 19,2%, a ne ispovijeda se 63,4% ispitanika. Postoji tendencija da sa godinama starosti opada praktikovanje ovog obreda.

Ispitanici sa osnovnim obrazovanjem često i redovno se ispovijedaju u skorcu od 28,5%, a to nikada ili rijetko radi 34,2% ispitanika. Ispitanici sa srednjom školom se ispovijedaju 22,0%, a nikada i rijetko 56,0%, dok se ispitanici gimnazije ispovijedaju redovno 23,0%, a nikada 40,3%.

U gradu se nikada i rijetko ispovijeda 52,6%, a često 16,1%, na selu to redovno čini 39,2% a nikada, često i redovno 33,9% ispitanika. Ovdje postoji tendencija, prema očekivanju, da se na selu ispitanici više pridržavaju ovog obrednog propisa.

Ispitanici koji nijesu u braku često i redovno se ispovijedaju 24,8%, a ne ispovijeda se 41,8% ispitanika. Ovaj obred poštuje 10,5% ispitanika koji su u braku, a nikada i rijetko 84,2% ispitanika.

Evidentna je razlika u odnosu učenika i studenata. Često i redovno se ispovijeda 37,5% učenika i 10,2% studenta. Nikada se ne ispovijeda 30,0% učenika i 51,1% studenata.

Ispovijedanje kao vjerska dužnost je frekventnija na selu nego u gradu, veća je kod mlađih nego starijih ispitanika i kod učenika u odnosu na studente.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnost vjernika rimokatoličkih ispitanika

Ako bismo ocjenjivali religioznost na osnovu inherentne religijske prakse kao neposrednu dužnost vjernika, onda bismo morali zaključiti da religioznost nije na zavidnom nivou ni kada je riječ o rimokatoličkim ispitanicima. Stoga, uporedili smo konsekventnost religijske samoidentifikacije sa vjerskom praksom inherentne prirode, a koja spada u dužnost istinskog vjernika.

Tabela br. 87

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Odlazak u crkvu	P	38,8	15,0	0,0
	Č	51,2	50,0	25,0
	Ni	7,4	35,0	62,5
	Ne	2,5	0,0	12,5
$\chi^2=3,518$; $df=6$; $p=0,010$				
Ispovijedanje	Ni	11,6	50,0	62,5
	Po	62,0	40,0	37,5
	Re	26,4	10,0	0,0
$\chi^2=27,068$; $df=4$; $p=0,000$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

I kada je riječ o rimokatoličkim ispitanicima možemo zaključiti da je značajna erodiranost religioznosti i konsekventnosti sa obredima inherentne prirode. Interesantno je naglasiti da 25,0% ispitanika koji su se deklarirali kao nereligiozni, redovno (mesečno) odlaze u crkvu. Među ispitanicima koji su se samodeklarirali kao religiozni 51,2% redovno odlazi u crkvu, a 26,4% se redovno ispovijeda, 62,0% povremeno, a nikada 11,6% ispitanika. Kao što je to slučaj i sa pravoslavnim ispitanicima, i kod rimokatolika više je riječ o nekonsekventnosti samoocjene religioznosti i tradicionalne vjerske prakse.

Tabela br. 88

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Odlazak u crkvu	P	12,2	44,4	43,8
	Č	53,1	50,0	46,9
	Ni	32,7	5,6	4,7
	Ne	2,0	0,0	4,6
$\chi^2=9,954$; $df=6$; $p=0.753$				
Ispovijedanje	Ni	38,8	11,1	9,4
	Po	46,9	69,4	59,4
	Re	14,3	19,4	31,2
$\chi^2=19,638$; $df=4$; $p=0,001$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Svojevrsno iznenađenje predstavlja 53,1% ispitanika koji spadaju u grupu sa niskim stepenom vjerovanja, a koji redovno odlaze u crkvu, dok se 14,3% istih ispitanika redovno ispovijeda.

Rimokatolici i religijsko ponašanje kao čin pobožnosti

Molitva

Suština ili svrha molitve u rimokatoličkoj vjeroispovijesti je gotovo identična kao i kod pravoslavne.

Na pitanje „Da li se molite Bogu tokom dana i van crkve?“, dobili smo distribuciju odgovora koju pregledno prenosimo u tabeli.

Tabela br. 89

Molitva kao čin pobožnosti

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li se molite Bogu u toku dana i van crkve?	f	13	35	48	24	30
	%	8,7	23,3	32,0	16,0	20,0

Skor od jedne trećine ili 36,0% ispitanika redovno se moli Bogu i van crkve, nikada i rijetko 32,0%, a povremeno 32,0% ispitanika. Kada je riječ o ukrštanju sa socio-demografskim obilježjima, nigdje nije primjetna statistička značajnost među segmentima ukrštenih varijabli.

U centralnom dijelu molitvu kao pouzdan indikator religioznosti praktikuje 40,8%, nikada i rijetko kada 32,0% ispitanika. Na jugu se često i redovno moli 29,8%, a rijetko 37,3% ispitanika.

Muškarci se vrlo često i redovno mole u skoru od 35,9%, a ženski pol 36,6%. Nikada se ne moli 38,5% muškaraca i 23,9% ispitanica ženskog pola koje to čine povremeno 39,4%, a muškarci 25,6%.

U dobi 16 - 19 godina 43,2% ispitanika se redovno moli, u dobi 20 - 23 godine to čini 28,2%, a 24 - 27 godina 36,5% ispitanika. Nikada se ne moli ili rijetko kada istim redosledom godina starosti 19,6%, 41,3% i 34,6% ispitanika.

Često i redovno se moli 40,1% ispitanika sa osnovnim obrazovanjem, a nikada 25,7%. Ispitanici sa srednjom školom to čine redovno 24,0%, a rijetko i nikada 36,5%. Ispitanici sa završenom gimnazijom često se mole u skoru od 44,2%, a rijetko ili nikada 26,9%.

U gradu se redovno moli 28,0% , povremeno 37,6%, a nikada 34,4% ispitanika. Na selu redovno to čini 50,1%, povremeno 23,2%, a nikada 26,7% ispitanika.

Ispitanici sa neriješenim bračnim statusom ne mole se u skoru od 31,1%, a često i redovno to čini 37,2% ispitanika. Ispitanici koji su u braku izrazili su identičan skor i kad je riječ o pozitivnom i negativnom odnosu prema molitvi 31,7%.

Osjetnija je razlika među učenicima i studentima. Redovno se moli 45,0% učenika i 22,4% studenata. Nikada ili rijetko se moli 17,5% učenika i 44,9% studenata, a to čini povremeno istim redosledom 37,5%, odnosno 32,7% ispitanika.

Na pitanje „Ako se molite, kada molitvu najčešće obavljate?“ ispitanici su se izjasnili u sledećim frekvencijama.

Tabela br. 90

Frekventnost odgovora na pitanje kada se ispitanici najčešće mole

<i>Ako se molite Bogu, kada to najčešće obavljate?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
ujutru i uveče	28	18.8
pred početak nekog rada	12	8.1
samo ujutru	3	2.0
samo pred spavanje	28	18.8
kad god sam u prilici	43	28.8
ne želim da odgovorim	35	23.5
Σ	149	100

Najčešći odgovori su, kada sam god u prilici 28,8%, i ujutru i uveče 18,8%, zatim sledi samo pred spavanje 18,8% i pred neki rad 8,1%. Veliki je broj ispitanika i koji nijesu željeli da se izjasne po ovom pitanju.

Post

Suština i svrha posta je ista u cijelom hrišćanstvu. Jedina razlika između rimokatolika i pravoslavaca jeste u tome što je post u Rimokatoličkoj crkvi znatno liberalizovan, jer je dozvoljeno konzumiranje mlijeka i jaja u toku posta. Kod katolika se praktikuje post koji traje 40 dana. Petkom je nemrs, a vjernicima je prepušteno da sami odrede koliko i kako će postiti. Uobičajna je molitva prije i poslije jela (Isto,100).

Na pitanje „Da li postite?“, dobili smo sledeću distribuciju odgovora.

Tabela br. 91

Frekventnost posta kod rimokatoličkih vjernika

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li postite?	f	22	40	41	28	19
	%	14,7	26,7	27,3	18,7	12,7

Često i redovno posti 31,4% ispitanika, povremeno 27,3%, a nikada i rijetko 41,4% ispitanika. Analizom socio-demografskih obilježja sa indikatorom koji se odnosi na post, analiza nigdje ne bilježi statistički značajnu razliku.

U centralnom dijelu posti 34,5%, nikada i rijetko 37,0%, dok na jugu skor ispitanika koji poste iznosi 26,8%, a nikada ne posti 46,2% ispitanika. Možemo zaključiti da je post u centralnom dijelu uobičajnija vjerska praksa, što opet upućuje na zaključak iz dosadašnje analize.

Redovno i često posti 34,6%, a nikada i rijetko 39,8% muškaraca, dok 25,6% posti povremeno. Ženski pol nešto ređe posti 28,2%, nikada ne posti 42,2%, a povremeno 29,6% ispitanika.

U dobi 16 - 19 godina posti 33,3%, a nikada ne posti 41,1% ispitanika. Od 20 do 23 godine posti 26,0%, a ne posti 45,6%, 24 - 27 godina redovno i često posti 34,6%, a ne posti 36,5% ispitanika.

Ispitanici sa osnovnom školom poste u skor u od 31,4%, a rijetko ili nikada 42,8% ispitanika. Sa srednjom školom posti 20,0%, a ne posti 54,0%, sa gimnazijom 44,2% posti, a ne posti 28,8% ispitanika.

U gradu, post kao čin pobožnosti praktikuje 21,5%, a rijetko ili nikada 49,4% ispitanika. U selu posti 48,2%, a ne posti 26,7% ispitanika. Vidimo da se post kao čin pobožnosti više praktikuje na selu.

Ispitanici koji nijesu u braku poste 33,3%, a nikada i rijetko 40,3% ispitanika. Od ispitanika koji su u braku posti 21,0% a ne posti 42,1%. Dakle, post kao čin pobožnosti više poštuju ispitanici koji nijesu u braku.

Kod učenika 32,5% ispitanika posti, a kod studenata taj skor iznosi 20,4% ispitanika. Ne posti 45,0% učenika i 44,8% ispitanika studentske populacije.

Za post, kao čin pobožnosti, možemo reći da je zastupljen kod ispitanika nižeg obrazovanja i na seoskom području.

Vjerska literatura

Na pitanje „Da li čitate vjersku literaturu (novine, knjige)?“, dobili smo sledeću distribuciju odgovora.

Tabela br. 92

Frekventnost čitanja vjeske literature

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li čitate vjersku literaturu (časopise, knjige, novine)?	f	24	50	45	21	10
	%	16,0	33,3	30,0	14,0	6,7

Kada je riječ o rimokatoličkim vjernicima, čitanje vjerske literature spada u onu grupu religijske prakse sa niskim skorom praktikovanja. S tim u vezi 20,7% ispitanika čita vjersku literaturu, 30,0% povremeno, a ne čita ili rijetko čita 49,3% ispitanika. Ukrštanjem sa socio-demografskim obilježjima nigdje nije uočena statistički značajna razlika.

U centralnom dijelu 23,4% ispitanika redovno i često čita, a ne čita 43,2% ispitanika. Na jugu, literaturu sa vjerskim sadržajem čita 16,4%, a ne čita 56,7% ispitanika.

Muški pol, literaturu sa vjerskim sadržajem čita nešto više od ženskog pola 23,0%, odnosno 18,4%, a rijetko i nikada ne čita 44,8% muškog i 53,6% ispitanika ženskog pola.

U dobi 16 - 19 godina vjersku literaturu čita 21,5% ispitanika, 20 - 23 godine čita 15,2%, a 24 - 27 godina 25,0% ispitanika. Istim redosledom starosne dobi, ispitanici koji ne čitaju vjersku literaturu izjasnili su se u skoru od 31,3%, 71,7% i 46,1%.

Među ispitanicima sa osnovnom školom, vjersku literaturu čita 17,1%, sa srednjom 12,0%, a gimnazijom 28,8% ispitanika. Rijetko kada ili nikada ne čita 31,4% ispitanika sa osnovnom, 66,6% ispitanika sa srednjom školom i 44,2% sa gimnazijom.

U gradu nikada ili rijetko čita vjersku literaturu 55,9% ispitanika, a često i redovno čita 16,1%. Na selu ne čita 37,5%, a čita 28,5% ispitanika.

Ispitanici koji nemaju riješen bračni status nešto više čitaju vjersku literaturu od ispitanika koji su u braku 20,9%, odnosno 15,7%, a ne čita 48,8%, odnosno 52,6% ispitanika.

Učenici čitaju vjersku literaturu u skorosti od 22,5%, a nikada ne čita 25,0%, povremeno čita 52,5% ispitanika. Među studentima, često i redovno čita vjersku literaturu 14,2%, a ne čita 63,2% ispitanika.

Religijsko ponašanje na granici sa nereligijskim

Kao za pravoslavnu vjeroispovijest s istim razlogom primijenili smo i na rimokatoličku vjeroispovijest indikatore koji se graniče sa religijskim i nereligijskim.

Na pitanje „Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?“, dobili smo sledeću frekvenciju odgovora:

Tabela br. 93

Učešće u dobrotvornom radu crkve

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?	f	27	38	43	22	20
	%	18,0	25,3	28,7	14,7	13,3

Često i redovno učestvuje u dobrotvornom radu crkve 28,0% ispitanika rimokatoličke vjeroispovijesti, a nikada i rijetko dobrotvorni rad crkve pomaže 43,3% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

U centralnom dijelu 39,5% ispitanika se izjasnilo da pomaže dobrotvorni rad crkve, dok to nikada ili rijetko čini 37,0%. Na jugu, dobrotvorni rad crkve pomaže 14,9% a ne pomaže 49,2% ispitanika.

Muškarci znatno više pomažu dobrotvorni rad crkve 37,1%, dok ženski pol to čini u skorosti od 18,3%.

U dobi 16 - 19 godina pomažu dobrotvorni rad crkve u skorosti od 41,1% ispitanika, 20 - 23 godine 19,5%, a 24 - 27 godina 23,0% ispitanika.

U seoskom području stanovnici više učestvuju u dobrotvornom radu crkve 32,2%, a u gradu to čini 25,8% ispitanika. U gradu ne učestvuju u dobrotvornom radu 49,4% ispitanika.

Učenici više učestvuju u dobrotvornom radu crkve 45,0%, a studenti 20,4%, dok to nikada ne čini 44,8% studenata i 30,1% učenika.

Ispitanici koji pomažu dobrotvorni rad crkve su mlađe starosne dobi, i to učenici, najčešće iz centralnog dijela i potiču sa seoskog područja.

U analizi religijske prakse inherentne prirode, uključili smo respondente sa maksimalnim skorom odgovora ispitanika rimokatoličke ispovijesti i komparativno ih postavili sa ispitanicima pravoslavne vjeroispovijesti.

Tabela br. 94

Inherentna vjerska praksa rimokatoličkih vjernika u komparaciji sa pravoslavnom

Pitanja	Pravoslavni		Rimokatolici	
	f	%	f	%
Redovan odlazak u crkvu (mjesečno)	85	37,6	81	54,4
Redovno ide na liturgiju – misu	23	10,0	55	36,6
Redovno se moli Bogu	81	35,8	54	36,0
Redovno posti	65	28,7	47	31,4
Redovno se ispovijeda	9	4,0	34	22,7
Redovno čita vjersku literaturu	28	12,7	31	20,7
Redovno pomaže dobrotvorni rad crkve	32	14,9	42	28,0

Analizom podataka dolazimo do zaključka da, kada je riječ o ispitanicima rimokatoličke vjeroispovijesti inherentna religijska praksa znatno odstupa od tradicionalne. U komparaciji sa pravoslavljem jasno je da su ispitanici rimokatoličke vjeroispovijesti revnosniji i kada je riječ o inherentnoj religijskoj praksi. Otuda, primjećujemo da su rimokatolici znatno više religijski aktivni od pravoslavaca. Na pojedinim pitanjima odstupanja su veoma visoka, npr. odlazak na liturgiju, odnosno

misu, post, itd. Istina, post u Rimokatoličkoj crkvi je znatno fleksibilniji po pitanju ishrane, tako da tu nalazimo opravdanje zašto je razlika između dvije konfesije vidljiva.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti rimokatoličkih ispitanika

Veoma nizak skor religioznosti pokazuje se na osnovu indikatora koji spadaju u čin pobožnosti i među rimokatoličkim ispitanicima. Samim tim, veoma je osjetna i niska konsekventnost samoocjene religioznosti i stepena vjerovanja u odnosu na indikatore koji se tiču vjerske prakse kao čina pobožnosti.

Tabela br. 95

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Post	Ni	9,1	35,0	37,5
	Po	53,7	55,0	62,5
	Re	37,2	10,0	0,0
$\chi^2=45,070$; $df=6$; $p=0.000$				
Molitva	Ni	3,3	20,0	50,0
	Po	55,4	60,0	50,0
	Re	41,3	20,0	0,0
$\chi^2=36,166$; $df=4$; $p=0,000$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Veoma je niska konsekventnost između samoocjene religioznosti i inherentne vjerske prakse kao čina pobožnosti, tako da prije i više možemo govoriti o nekonekventnosti. Svega 37,2% ispitanika koji su se deklarirali kao religiozni redovno posti, dok 9,1% ne posti nikada. Među istim ispitanicima 41,3% redovno se moli, a 3,3% to ne čini nikada.

Tabela br. 96

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Post	Ni	20,4	13,9	9,3
	Po	67,4	63,9	39,1
	Re	12,2	22,2	51,6
$\chi^2=22,183$; $df=4$; $p=0.000$				
Molitva	Ni	20,4	5,6	0,0
	Po	67,4	63,8	42,2
	Re	12,2	30,6	57,8
$\chi^2=34,768$; $df=4$; $p=0,000$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

U tabeli je, mislimo, jasno naznačeno da među ispitanicima sa niskim stepenom vjerovanja redovno posti i moli se Bogu van crkve 12,2% ispitanika, dok među ispitanicima sa visokim stepenom vjerovanja redovno posti 51,6%, a nikada ne posti 9,4% ispitanika.

Komparacija religioznosti na osnovu indikatora vjerske prakse sa podacima iz regiona

Vjerska praktkovanja spadaju u vrlo značajne i sociološki relevantne pokazatelje religioznosti u nekom društvu. Sredinom 20. vijeka stanovništvo nije bilo revnosno u vršenju vjerskih obreda. Međutim, krajem 20. i početkom 21. vijeka građani postaju nešto revnosniji u praktikovanju vjerskih obreda: krštenje, crkveno vjenčanje, redovnije odlaze u crkvu, na liturgiju, revnosniji su u molitvi, postu, itd. Ako religijsko praktikovanje uzimamo kao relevantne pokazatelje religioznosti, i ako ih uporedimo sa samoocjenom religioznosti i vjerovanjem u Boga, onda moramo priznati da su procenti osjetno manji. Svakako da treba praviti razliku između indikatora tradicionalne i inherentne vjerske

prakse. Naime, sva istraživanja pokazuju da se tradicionalna vjerska praksa (slavljenje krsne slave i vjerskih praznika, crkveno vjenčanje, itd.) više praktikuje. Otuda, napravili smo komparaciju frekventnosti religijskog praktikovanja našeg istraživanja sa istraživanjima zemalja u regionu (Hrvatska i Srbija).

Prema podacima iz istraživanja *Vjera i moral u Hrvatskoj* iz 1998. godine, 30,3% ispitanika nedjeljno ide na misu, crkveno vjenčanje podržava 91,6% ispitanika, dnevno se moli 30,3% ispitanika (Črpić, Kušar, 1998). Na osnovu istraživanja *Društvene i religijske promjene u Hrvatskoj*, nedjeljno na misu odlazi 29,0% ispitanika, dok se dnevno moli 35,0% njih (Marinović, Jerolimov, 2005). Istraživanje EVS u Hrvatskoj 2008. godine, pokazuje da nedjeljno na vjerske obrede odlazi oko 25% građana. Odlazak u crkvu posmatramo kao jedan od indikatora učešća u vjerskim obredima. Prema ovom istraživanju redovno (nedjeljno i mjesečno) u crkvu odlazi 43% ispitanika, povremeno to čini 40% njih, a nikada 17% ispitanika. Molitva izvan vjerskog obreda u sociološkim istraživanjima važi za veoma značajan indikator lične religioznosti. Prema ovom istraživanju iz 2008. godine, 56% ispitanika se moli redovno (jednom nedjeljno i češće), mjesečno 10%, godišnje 6%, a rijetko i nikada 27% ispitanika (Črpić, Zrinščak, 2010).

U Srbiji, prema istraživanjima World Values Survey Srbija iz 2001. godine, jednom nedjeljno u crkvu odlazi 9,6%, a mjesečno 18,1% ispitanika. Svakodnevno se moli van crkve 18,1%, dok to čini jednom mjesečno 18,7% ispitanika. Istraživanje EVS u Srbiji, pokazuje da u crkvu nedjeljno odlazi 5,8% ispitanika, dok to mjesečno čini 12,2% ispitanika. Svakodnevno se izvan crkve moli 12,3% njih, a mjesečno to čini 18,7% ispitanika. Prema istom istraživanju, da djecu treba krstiti slaže se 81,7% ispitanika, a da treba slaviti vjerske praznike slaže se 86,6% ispitanika. Istraživanja HKC iz 2010.godine, pokazuju da krštenje praktikuje 71,9% ispitanika, a crkveni brak 80,5% njih. Krštenje djece podržava oko 87%, a slavljenje vjerskih praznika 92% ispitanika. Prema istom istraživanju, 9,8% ispitanika redovno ide na liturgiju, 7,3% jednom do dva puta mjesečno, godišnje 40,9%, a nikada 42,0% ispitanika, dok jednom nedjeljno u crkvu odlazi 12,8% građana. Redovno posti 27,4% ispitanika, često se ispovijeda 7,3%, a pričešćuje se 36,6% ispitanika (Blagojević, 2010).

Procenat religijskog praktikovanja je erodiraniji i u Crnoj Gori. O tome svjedoče podaci istraživanja religioznosti građana Cgne Gore, objavljeni u tek izdatom mega-

projektu Crnogorske akademije nauka i umjetnosti (CANU), *Crna Gora u eri kompetitivnosti*. I ovo istraživanje upućuje na zaključak da su građani Crne Gore prilično specifični u svom odnosu prema božanskom, tako da se u ovom segmentu duhovnosti razlikuju, ne samo od balkanskih zemalja već i šire.

U pomenutom, multidisciplinarnom i višetomnom djelu, u segmentima koji se bave pitanjima vrijednosti, Bešić predočava da građani Crne Gore sebe smatraju veoma religioznim osobama, o čemu svjedoči i podatak da se 87,6% potvrdno izjasnilo na pitanja o religioznosti. S druge strane, kao nereligioznim izjasnilo se svega 7,3% ispitanika. Građani Crne Gore veoma rijetko ili gotovo nikada ne idu u vjerske bogomolje, iako sebe smatraju veoma religioznim. To čine znatno ređe u poređenju sa vjernicima u Evropi. Posjeta crkvi ili džamiji intenzivna je samo o većim vjerskim praznicima ili povodom nekih značajnih životnih događaja poput krštenja, vjenčanja i sl. Iz ovoga, Bešić izvodi zaključak da „ritualitet“ nije ključna komponenta religioznosti u Crnoj Gori. Najveći broj građana u crkvu ili džamiju ide za vjerske praznike u skorosti od 29%, dok nikako ne ide 22% ispitanika. Ako izuzmemo molitvu tokom vjerkog obreda, svakodnevno, nedjeljno i mjesečno se moli 38,8% ispitanika, godišnje i ređe 37,9%, dok se nikada ne moli 23,3% ispitanika. Isto istraživanje potvrđuje da se 69,3% ispitanika slaže da je potrebno održavati vjerske obrede prilikom rođenja djeteta, a 75,7% povodom sklapanja braka (Bešić, 2010).

Prema svim istraživanjima tradicionalna vjerska praksa se više praktikuje, što je slučaj i sa našim istraživanjem, dok je poštovanje inherentne vjerske prakse znatno erodiranije. Ovo pokazuju i istraživanja iz regiona. Ali, ako prezentovane podatke uporedimo sa istraživanjima iz perioda sekularizacije (vidjeti poglavlje *Empirijska ovjera sekularizacije*), možemo zaključiti da je došlo do povećanja religioznosti na osnovu indikatora inherentne vjerske prakse i prema istraživanjima u Hrvatskoj i Srbiji.

Islam i tradicionalna vjerska praksa

Kod islamske vjerske zajednice u tradicionalnu vjersku praksu ubrajamo sunećenje, sunećenje djece i slavljenje vjerskih praznika.

Sunećenje

Obrezanje ili sunećenje u islamu (na latinskom *circumcisia* - cirkumcizija) odnosi se na obrezivanje prepucija, koje susrećemo u Bibliji kao simbol sporazuma između Boga i Avrama. Ovaj obred je kasnije preuzeo islam poznat pod nazivom *sunet*. Ovom obredu podvrgavaju se muška djeca u starosti od 8 dana.

Ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje „Da li ste sunećeni?“ Da su sunećeni izjasnilo se 54,2%, a da nijesu 45,8% ispitanika muške populacije.

Na pitanje „Da li se slažete da djecu treba sunetiti?“ ispitanici su dali sledeću distribuciju odgovora.

Tabela br. 97

Frekventnost odgovora o sunećenju djece

Tvrdnja		Uopšte se ne slažem	djelimično se,	Ne slažem sam	Neodlučan se slažem	Uglavnom slažem	Potpuno se slažem
Da li se slažete da djecu treba sunetiti?	f	1	1	5	36	135	
	%	0,6	0,6	2,8	20,2	75,8	

Sa sunećenjem djece kao obrednom praksom slaže se većina ispitanika 96,0%, tako da o ostalim ponuđenim skalama ne treba posebno govoriti.

U centralnom dijelu obredna praksa sunećenja je znatno rasprostranjenija u odnosu na sjever i jug. Da su sunećeni izjasnilo se 82,3% ispitanika u centralnom dijelu, dok je taj skor na sjeveru 40,5%, a na jugu 44,6% ($\chi^2=23,907$, $df=2$, $p=0,000$). Da djecu treba sunetiti slaže se 98,7% ispitanika na sjeveru, 98,0% u centralnom dijelu i 89,3% na jugu.

U odnosu na pol 97,9% muškaraca se izjasnilo da je sunećeno, a da djecu treba sunetiti slaže se 96,9% ispitanika muškog i 95,0% ženskog pola.

U dobi 16 - 19 godina 46,6% ispitanika se izjasnilo da je sunećeno, a da djecu treba sunetiti slaže se 95,1% ispitanika. Od 20 do 23 godine se izjasnilo da je sunećeno 54,2%, a da djecu treba sunetiti slaže se 93,2% ispitanika. U dobi 24 - 27 godina sunećeno je 60,3%, a da djecu treba sunetiti slaže se 100% ispitanika. Sa godinama starosti povećava se skor pozitivnih odgovora na ovu obrednu radnju. U odnosu na starosnu dob, nije primjetna statistički značajna razlika.

Ispitanici sa osnovnom školom su se izjasnili da su sunećeni u skor od 50,9%, a da djecu treba sunetiti slaže se 96,2% ispitanika. Sunećeno je 56,8% ispitanika sa srednjom školom, a slaže se da djecu treba sunetiti 92,1% ispitanika. Sa gimnazijom, da su sunećeni izjasnilo se 56,6% ispitanika, a da djecu treba sunetiti slaže se 98,1% ispitanika. Ukrštanjem školske spreme sa ovom obrednom radnjom nije uočena statistički značajna razlika.

U gradu se 48,1% muškaraca izjasnilo da je sunećeno, a da djecu treba sunetiti slaže se 93,2% ispitanika. Na selu se izjasnilo da je sunećeno 61,2% ispitanika, nešto više nego u gradu, a da djecu treba sunetiti slaže se 100% ispitanika. Nije utvrđena statistički značajna razlika među segmentima ukrštenih varijabli

Ispitanici koji nijesu u braku su sunećeni u skor od 55,1%, a u braku 40,7%. Da djecu treba sunetiti slaže se oko 90,0% ispitanika u svim varijablama. U odnosu na bračni status nema statistički značajne razlike.

Da je sunećeno izjasnilo se 42,7% učenika i 52,6% studenata. Dok je skor onih koji nijesu sunećeni 57,1%, odnosno 47,4% ispitanika. Da djecu treba sunetiti slaže se 95,2% učenika i 89,5% studenata. Nije utvrđena statistički značajna razlika među segmentima ukrštenih varijabli.

Vjerski praznici

Kalendar islamske zajednice ili *hidžretski kalendar*, ima dvanaest lunarnih mjeseci, od kojih je najsvetiji ramazan, deveti mjesec ili mjesec duhovne obnove. Petak je molitveni dan kada se vrši zajedničko klanjanje u podne. Najvažniji vjerski praznici su : *Nova hidžretska godina* – dan koji se obavezno provodi sa porodicom, *Mevlud* – dan Muhamedovog rođenja, *Ramazanski bajram* (Eid al Fitr) obilježava se tri dana po

završetku ramazanskog posta, a slavi se kraj posta i božiji blagoslovi, *Kurban bajram* – ili dan za žrtvu. Na ovaj dan svaka porodica je dužna da prinese po jedan kurban tj. žrtvu koja se žrtvuje u Alahovo ime. Žrtva se dijeli na tri dijela: jedan dio ostaje u porodici, drugi dio se dijeli rodbini, prijateljima i komšijama, a treći siromašnima. Inače, dobrovoljna milostinja se veoma cijeni u islamu i smatra se bogougodnim djelom⁵⁰.

Ispitanici su trebali da se izjasne na pitanje „Da li se slažu da treba slaviti vjerske praznike?“

Tabela br. 98

Distribucija odgovora o vjerskim praznicima

Tvrdnja	f	ne slažen	djelimično Uopšte se se,	Ne slažen sam	Neodlučan se slažen	Uglavnom slažen	Potpuno se slažen
		3,4	7,3	11,2	19,1	59,0	
Da li se slažete da treba slaviti praznike koje vjera propisuje?		6	13	20	34	105	
	%	3,4	7,3	11,2	19,1	59,0	

Da treba slaviti praznike koje vjera propisuje slaže se 78,1% ispitanika, što je jednako kao i kod pravoslavne vjere, a nešto manje u odnosu na rimokatolike. Ukrštanjem ovog indikatora sa socio-demografskim obilježjima, nigdje nije uočena statistički značajna razlika.

Na sjeveru se slaže 56,9% da treba slaviti vjerske praznike, a sa tom tvrdnjom ne slaže se 22,8% ispitanika. U centralnom dijelu se slaže 93,6% ispitanika, a na jugu 93,6%. Ovdje je primjetna razlika među regijama, što se može opravdati već ustaljenom tvrdnjom u skoro svim indikatorima, a koja se odnosi na to da su u centralnom i južnom dijelu pripadnici islamske zajednice albanske nacionalnosti, a na sjeveru su Bošnjaci koji su inače manje religiozni. Vjerovatno da je na sjeveru lošiji materijalni položaj koji diktira mogućnost slavljenja vjerskih praznika, kao i činjenica da su Albanci više tradicionalno vezani za religiju.

⁵⁰ Posebna vrsta milostinje-*zekat* (što u prevodu znači dvostruki smisao „očišćenja“, „opravdanja“, ali i „uvećavanja“ i „unapređivanja“, čime se objedinjuju dva idealna cilja: „Pokajanje“ očišćenje imetka od negativnih moralnih primjesa i nagovještaj uvećavanja donatorovog blagostanja), je propisan i obavezan za sve muslimane, čija materijalna dobra premašuju određeni cenzus (Tanasković, 2010:156)..

U odnosu na pol skor slaganja da treba slaviti vjerske praznike je identičan kod oba pola oko 78,5%, a skor neslaganja iznosi 10,0%.

Sa godinama starosti povećava se skor pozitivnog odnosa prema slavljenju vjerskih praznika. Tako u dobi 16 - 19 godina slaže se 65,0%, 20 - 23 godine 84,7%, a 24 - 27 godina 86,2% ispitanika.

Ispitanici sa osnovnom školom se slažu da treba slaviti praznike u skor od 67,9%, sa srednjom školom 84,3%, a sa gimnazijom 84,9%.

Da treba slaviti vjerske praznike slaže se 83,6% ispitanika u gradu i 72,2% na selu.

Među učenicima 16,7% se ne slaže da treba slaviti vjerske praznike, a slaže se 69,0% ispitanika. Nešto je veći skor ispitanika studentske populacije koji se slažu s tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike 81,6%.

Ispitanici koji su u braku nešto više se slažu sa ovom tvrdnjom 81,4%, a skor onih koji nijesu u braku iznosi 72,2%.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom vjerskom praksom islamskih ispitanika

Tradicionalna vjerska praksa uz dogmatsko jezgro vjere spada u indikatore koji pokazuju visok skor religioznosti i kada je riječ o islamskim ispitanicima. Dakle, uporedili smo konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa vjerskom praksom tradicionalne prirode.

Tabela br. 99

Konsekventnost samoocjene religioznosti i tradicionalne vjerske prakse

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Sunećenje	Da	54,7	53,3	41,7
	Ne	45,3	46,7	58,3
$\chi^2=0,756$; $df=2$; $p=0.685$				
Vjerski praznici	Ns	8,7	26,7	8,3
	Ne	10,0	13,0	25,0
	SI	81,3	60,0	66,7
$\chi^2=7,681$; $df=4$; $p=0,104$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; SI – slažem se

I kada je riječ o islamskim vjernicima, karakteristično, da je religioznost na zavidnom nivou, ako u obzir uzmemo indikatore tradicionalne vjerske prakse. Iako ne u potpunosti, ali konsekventnost je vidljiva i u komparaciji religioznosti i tradicionalne vjerske prakse, istina različitim intenzitetom. Manja je konsekventnost u odnosu na sunećenje što je i razumljivo s obzirom da je riječ o obredu koji se primjenjuje na muškoj populaciji. Iz tabele je primjetno da 41,7% ispitanika koji su se deklarirali kao nereligiozni, obavilo je obred sunećenja, dok se 66,7% istih slažu s tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike, a 8,3% se s tim ne slaže.

Slično je i sa konsekvencijom u odnosu na vjerovanje.

Tabela br. 100

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa tradicionalnom praksom

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Sunećenje	Da	59,6	37,5	53,5
	Ne	40,4	62,5	46,5
$\chi^2=2,343$; $df=2$; $p=0,310$				
Vjerski praznici	Ns	19,1	0,0	7,9
	Ne	36,2	0,0	2,6
	Sl	44,7	100,0	89,5
$\chi^2=10,585$; $df=4$; $p=0,043$				

Ns-ne slažem se; Ne- neodlučan sam; Sl – slažem se

Konsekventnost vjerovanja i obreda sunećenja je niska, a i riječ je o obredu koji se najčešće obavlja u djetinjstvu, tako da ispitanici nijesu u mogućnosti da sami odlučuju o tom vjerskom obredu. Iz tabele se jasno može uočiti veoma visoka konsekventnost vjerovanja i slavljenja vjerskih praznika.

Inherentna religijska praksa

Islam je jedna od religija koja, možemo reći, daje prednost i značaj vjerskoj praksi. Iako se u Kuranu ističe prvenstvo spoznaje, nema sumnje da veći dio islamskog svijeta, sledeći učenje sune, daje prednost vjerskoj praksi. Prema Džibrilovom hadisu, neki autori su skloni tvrdnjama da je vjerska praksa mjerilo vjere, a ne obratno. Iskazivanje vjere kako kaže hadis „može da bude potpuno samo kroz praksu“. „Ali, ni iskazivanje vere ni ispovedana praksa, nisu dovoljni bez prisustva namere, i ni ispovedanje ni ispovedana praksa ni namera nisu dovoljni ako nisu u skladu sa sunom“ (Kornel, 2002:106).

Odlazak u džamiju

Džamija je islamska bogomolja, gdje se okupljaju pripadnici islamske zajednice radi zajedničkog klanjanja. U džamijama, pored klanjanja čitaju se i djelovi iz Kurana na arapskom jeziku. U džamijama se nalazi molitvena niša – *mihrab*, propovijedaonica – *minbar*, za propovijedanje petkom sa koje se recituje Kuran. Džamija nije samo prostor za molitvu nego je i centar okupljanja Muslimana radi raznih objava. Razne grupe u džamijama održavaju svoje skupove.

Na pitanje „Da li odlaze u džamiju?“ ispitanici su dali sledeću distribuciju odgovora.

Tabela br. 101

Frekventnost odlaska u džamiju

<i>Da li idete u džamiju?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
nedjeljno više puta	12	6.7
jednom nedjeljno	25	14.1
do dva puta u mjesecu	28	15.8
nekoliko puta godišnje	68	38.4
skoro nikada	23	13.0
Nikada	7	4.0
ne želim da odgovorim	14	8.0
Σ	177	100

Kako odlazak u džamiju nije frekventna pojava, grupisali smo varijable više od jednom nedjeljno, jednom nedjeljno i do dva puta mjesečno u grupu mjesečni odlazak. Otuda, u džamiju mjesečno ide 36,6% ispitanika, godišnje 38,4%, a nikada i skoro nikada 17,0% ispitanika.

U džamiju redovno odlazi 37,7% ispitanika na sjeveru 41,7%, nekoliko puta, godišnje to čini 41,7%, a nikada ili rijetko 13,9% ispitanika. U centralnom dijelu u džamiju ide mjesečno 49,0%, godišnje 23,5%, a nikada 25,4% ispitanika. Na jugu u džamiju redovno ide 21,2%, godišnje 48,9%, a 10,6% ispitanika ne ide u džamiju. Među

regijama je evidentna statistički značajna razlika kada je riječ o redovnosti odlaska u džamiju ($\chi^2=48,178$, $df=12$, $p=0,000$).

Muškarci češće idu u džamiju od žena 39,1%, odnosno 33,7%, godišnje 30,9% muškaraca i 47,5% ženskog pola, a nikada i skoro nikada 18,5%, odnosno 13,7% ispitanika. Ali, u odnosu na pol nema statistički značajne razlike.

U dobi 16 - 19 godina redovno ide u džamiju 33,3%, godišnje 43,3%, a nikada 18,3% ispitanika. Od 20 do 23 godine redovno ide 42,3% ispitanika, godišnje 35,5%, a nikada 10,1%. U dobi 24 - 27 godina redovno ide 34,4%, godišnje 36,2%, a nikada i rijetko 20,6% ispitanika. Procenat među grupama je prilično ujednačen bez većih oscilacija i nema statističke značajnosti među segmentima ukrštenih varijabli.

U odnosu na školsku spremu, takođe nema statistički značajne razlike među segmentima ukrštenih varijabli. Najviše ispitanika ide u džamiju sa završenom gimnazijom 43,3%, sa osnovnom školom 39,6%, a sa srednjom 29,4% ispitanika.

Na selu ispitanici češće idu u džamiju 43,1% nego u gradu 31,7%. Nekoliko puta godišnje ide 43,2% u gradu, odnosno 31,9% na selu, dak je skor ispitanika koji ne idu 16,3%, odnosno 16,6%. U odnosu na mjesto stanovanja nema statistički značajne razlike.

S obzirom na bračni status skor redovnih odlazaka je identičan 37,1% a ne ide oko 15,0% ispitanika, tako da nema statistički značajne razlike ukrštanjem sa ovim socio-demografskim obilježjem.

Skor ispitanika među učenicima koji redovno (nedjeljno i mjesečno) idu u džamiju iznosi 35,7%, dok je skor među studentima 36,8%. Nekoliko puta godišnje ide u džamiju 47,6% učenika i 34,2% studenata, dok je odnos onih koji to nikada ne čine 14,3%, odnosno 18,4%. Samo pet ispitanika nije željelo da se izjasni na ponuđeno pitanje. Statistička analiza ne pokazuje značajnu razliku među segmentima ukrštenih varijabli.

Ispitanici su trebali da se izjasne i o tome da ako idu u džamiju, koji su motivi njihovog odlaska. Odgovarali su oni ispitanici koji bilo kojim intenzitetom odlaze u džamiju, a mogli su da zaokruže najviše tri od ponuđenih deset mogućnosti.

Tabela br. 102

Motivi odlaska u džamiju

<i>Ako idete u džamiju, iz kojeg razloga to radite?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
radi molitve	82	46.3
radi umjetničkih doživljaja	1	0.6
da se sretnem sa prijateljima	1	0.6
iz navike	2	1.1
roditelji to zahtijevaju od mene	8	4.5
radi svečanosti koje džamija organizuje	8	4.5
iz radoznalosti	2	1.1
to mi daje nadu i umiruje me	35	19.8
iz nekog drugog razloga	8	4.5
nijesam siguran /na da znam pravi odgovor	30	17.0
Σ	177	100

Motivi odlaska u džamiju su pretežno religijski, 46,3% ispitanika se izjasnilo da to čini radi molitve, a 19,8% ispitanika se izjasnilo da im to daje nadu i umiruje ih.

Zabrana alkoholnih pića

Prema islamskom vjerskom naukovanju, alkohol spada u najstarije i najopasnije ljudske poroke. Iako, po suštini, spada u individualni grijeh, po svojim posledicama tiče se kolektivne sudbine. Naime, porok se kao veoma opaka bolest širi s jednog na drugog čovjeka, pa se tako od individualne pojave i problema pretvara u grupni ili društveni (Spahić, 2006:189-190). U Kuranu se kaže da notorni alkoholičar neće ući u *džennet*. U islamu se vjeruje da je alkohol jednak idolopoklonstvu, a zna se da idolopoklonstvo spada u *širk* (politeizam), pa se samim tim, sa stanovišta islama, iskazuje sva dubina i težina grijeha ako se konzumiraju alkoholna pića. Kuran iznosi vrlo izričite činjenice zašto se zabranjuje alkohol: „O vjernici, vino (alkohol), kocka, idoli (asname) i strelice za gatanje su odvratne stvari i šejtanovo djelo, zato se toga klonite da biste bili spašeni i postigli ono što želite“ (El-Maide, 90 - 91). U tom smislu, alkohol zamagljuje čovjekov razum i

svijest, pa spada u rdave stvari. Osnovna svrha svih zabrana u islamu, pa samim tim i alkoholnih pića, prvenstveno se tiču učvršćivanja veze sa Alahom. Alkohol kao porok vodi zaboravu na Alaha, pa samim tim vodi ka zaboravu samoga sebe, objašnjava Spahić. Ovaj autor navodi, kako alkohol dovodi do zaborava i udaljavanja čovjeka od prijatelja, porodice i društva. Alkohol predstavlja direktan atak na čovjekovu čast i dostojanstvo (Spahić, 2007). U Kuranu se lijepo kaže: „Pitaju te (Muhamede) ljudi o vinu (alkoholu) i kocki. Ti kaži. Oni donose veliku i nesagledivu štetu, a i neku prolaznu materijalnu korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi“ (El-Bekare, 219). Otuda, mislimo, sasvim je jasno zašto upotreba alkoholnih pića u islamu predstavlja težak grijeh.

Indikator koji se odnosi na zabranu alhoholnih pića, predstavlja veoma relevantan pokazatelj religioznosti. Na pitanje „Da li poštujete zabranu alkoholnih pića?“, dobili smo sledeću distribuciju odgovora.

Tabela br. 103

Poštovanje zabrane alkoholnih pića

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li poštujete zabranu alkoholnih pića?	f	83	31	26	27	61
	%	18,4	17,4	14,6	15,2	34,4

Redovno i često poštuje zabranu alkohola 49,5%, a nikada i rijetko 35,9% ispitanika. Ako tome dodamo i 14,6% onih koji to čine povremeno, dobijamo skor od 50,5% ispitanika koji se najčešće ne pridržavaju ovog vjerskog propisa. Ukrštanjem socio-demografskih varijabli sa ovim vjerskim propisom, nigdje nije primjetna statistički značajna razlika.

Na sjeveru 53,2% ispitanika poštuje zabranu, a 21,1% ne poštuje. U centralnom dijelu ove zabrane se pridržava 52,9%, a ne pridržava se 35,2% ispitanika, dok je na jugu taj odnos 40,4%, odnosno 46,8%, što je još jedan pokazatelj da je na jugu religioznost nešto manje frekventna u odnosu na ostale regije.

U skoru od 49,4% muškaraca pridržava se ove zabrane, a ne pridržava se 48,4%, dok je taj odnos na ženski pol 62,5%, odnosno 20,0%.

Ispitanici 16 - 19 godina poštuju ovaj obredni propis u skorosti od 55,0%, a ne poštuju 31,6% ispitanika. U dobi 20 - 23 godine zabranu poštuju 45,7%, a ne poštuju 38,9%. Od 24 do 27 godina zabranu poštuju 48,2%, a ne poštuju 36,2% ispitanika.

Od ispitanika sa osnovnom školom ovu zabranu poštuju 50,9%, sa srednjom 33,3%, a sa gimnazijom 58,4% ispitanika.

Zabrana alkoholnih pića više se poštuju u gradu nego na selu 50,9%, odnosno 47,2% a skor nepoštovanja je 37,5% u gradu, odnosno 33,3% na selu.

Nešto više ovu zabranu poštuju ispitanici koji su u braku 55,5% od ispitanika koji nijesu u braku 50,3%.

Među učenicima 26,2% ne poštuju zabranu o alkoholu, povremeno je poštuju 16,7%, a često i redovno to čini 64,3% ispitanika. Zabranu o alkoholu nikada ne poštuju 7,9% studenata, povremeno 38,1%, dok to često i redovno čini polovina ispitanika.

Propisi gusula

Obredna radnja – *gusl*, jeste kupanje čistom vodom ili pijeskom, tzv. „suvo pranje“ ili *tejemum*. Ovaj obred se izvodi prije molitve tako što se voda sipa na glavu i tijelo u slučaju ako je vjernik bio „uprljan“ seksualnim odnosom. U Kuranu se kaže da se salat ne smije obavljati „...i kada ste džunubi – nečisti – osim ako ste putnici - sve dok se ne okupate. A ako ste bolesni, ili na putu, ili ako je neko od vas obavio prirodno - fiziološku potrebu, ili ako ste se sastajali sa ženama, a ne našete vode, onda dlanovima čistu zemlju dotaknite i lice vaše i ruke vaše potarite. A Allah, zaista, briše grijehe i prašta“ (El-Bekare, 43). Obred gusul se može smatrati kao poštovanje koje vjernik ukazuje prema Bogu, i priprema za vjernikov susret sa Gospodom stvoriteljem (Kornel, 2002:96).

Na pitanje „Da li poštuju propise gusula?“ dobijenu distribuciju odgovora prezentujemo u tabeli.

Tabela br. 104

Frekventnost poštovanja propisa gusula

Pitanje		nikada	rijetko	povremeno	često	redovno
Da li poštujete zakone gusula?	f	18	7	23	57	73
	%	10,1	3,9	12,9	32,1	41,0

Obred gusula poštuje 73,0% ispitanika, 13,0% to čini povremeno, a nikada 14,0% ispitanika.

Na sjeveru ovaj obred poštuje 82,2% ispitanika, u centralnom dijelu 74,5%, a na jugu 55,3%. Ovdje je osjetna statistička razlika među varijablama ($\chi^2=38,887$, $df=8$, $p=0,000$).

Propise gusula češće praktikuje ženski pol 75,0% od muškog 71,1%, mada nema statistički značajne razlike.

Ovaj obred ređe poštuju mlađi ispitanici 66,6%. Od 20 - 23 godine obred gusula poštuje 79,6%, a 24 - 27 godina to čini 72,4% ispitanika. U odnosu na dob nema statistički značajne razlike.

U odnosu na školsku spremu ove obredne radnje poštuje 86,7% ispitanika sa osnovnom školom, 66,0% sa srednjom i 64,7% sa gimnazijom, dok statistički značajna razlika nije evidentna.

U odnosu na tip naselja, takođe nema statističke razlike. Skor je prilično identičan. Propise gusula u gradu poštuje 73,0%, a na selu 72,2% ispitanika.

Ispitanici koji su u braku nešto više poštuju propise gusula 85,1% u odnosu na ispitanike koji nemaju riješen bračni status 71,0%, tako da ni ovdje nije evidentirana statistički značajna razlika.

Među učenicima 19,0% ispitanika ne obavlja obred gusula, a obavlja 64,3%, dok je taj skor među studentima 7,9%, odnosno 84,2%. Nema statistički značajne razlike među segmentima ukrštenih varijabli.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnost vjernika islamskih ispitanika

Ako bismo ocjenjivali religioznost na osnovu inherentne religijske prakse kao neposredna dužnost vjernika, onda bismo morali zaključiti da religioznost nije na zavidnom nivou i kada je riječ o islamskim ispitanicima. Stoga, uporedili smo konsekventnost religijske samoidentifikacije sa vjerskom praksom inherentne prirode, a koja spada u dužnost istinskog vjernika.

Tabela br. 105

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Odlazak u džamiju	P	23,3	6,7	8,3
	Č	58,0	33,3	33,3
	Ni	13,3	33,3	33,3
	Ne	5,3	26,7	25,0
$\chi^2=22,410$; $df=6$; $p=0.001$				
Zabrana alkohola	Ni	14,7	33,3	41,7
	Po	30,0	40,0	50,0
	Re	55,3	26,7	8,3
$\chi^2=14,967$; $df=4$; $p=0,005$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Osjetna je niska konsekventnost samoocjene religioznosti i vjerske prakse kao dužnosti vjernika. Među ispitanicima koji su se samodeklarirali kao religiozni svega 58,0% redovno odlazi u džamiju, dok to nikada ne čini 13,3%, zabranu alkoholnih pića poštuje 55,3% ispitanika. Zanimljivo je da među nereligioznim ispitanicima 33,3% ide redovno u džamiju, dok svega 8,3% poštuje zabranu alkoholnih pića.

Slično je i kada je riječ o konsekventnosti vjerovanja i vjerske prakse kao dužnosti vjernika.

Tabela br. 106

Konsekventnost vjerovanjau dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao dužnosti vjernika

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Odlazak u džamiju	P	17,0	6,3	24,6
	Č	46,8	37,5	59,6
	Ni	23,4	50,0	8,8
	Ne	12,8	6,0	7,0
$\chi^2=22,513$; $df=6$; $p=0.011$				
Zabrana alkohola	Ni	25,5	18,8	14,9
	Po	42,6	43,8	26,3
	Re	31,9	37,5	58,8
$\chi^2=10,890$; $df=4$; $p=0,028$				

P – ponekad; Č – često; Ni – nikada; Ne – ne želim da odgovorim.

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

Među ispitanicima sa niskim stepenom vjerovanja 46,8% ide redovno (često) u džamiju, dok se 31,9% pridržava zabrane alkoholnih pića. Ovdje je na mjestu naglasiti da je riječ o ispitanicima oba pola, tako da pretpostavljamo da ženski pol manje konzumira alkohol, što je uticalo na procenat.

Religijsko ponašanje kao čin pobožnosti

Od obrednih radnji koje se odnose na lični čin pobožnosti za islam, izabrali smo klanjanje namaza, post mjeseca ramazana i čitanje vjerske literature.

Klanjanje namaza

Namaz ili *salat* je obredna molitva u islamu. Svaki istinski vjernik je dužan da obrednu molitvu vrši pet puta dnevno pri čemu je obavezan da se okrene prema Kabi i Velikoj džamiji (*al mesdžid al haram*) u Meki (Isto, 95). Obredna molitva se izvodi izjutra u prvo svitanje (*sabah*), u podne (*zuhr*) kada sunce pređe zenit, sredinom popodneva (*ikindija*), neposredno pri zalasku sunca (*akšam*) i noćna (*jacija*), oko dva sata nakon zalaska sunca.⁵¹ U hadisu se molitva označava kao suštinski čin pokoravanja Bogu. Vjernik mora stati, skoncentrisati se i započete molitvu stojeći, a završiti je klečanjem i sjedenjem. Jezik molitve je obavezno arapski, mada vjernici u nearapskim zemljama sve više koriste maternji jezik. Vjernik se može moliti svukuda, ako nema mogućnosti da ode u džamiju. Podnevna molitva je jedina javna molitva (Šimanjski, 1980).

Na pitanje „Da li klanjate namaz?“, dobili smo sledeću strukturu odgovora.

Tabela br. 107

Frekventnost klanjanja namaza

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li klanjate namaz?	f	88	38	27	12	13
	%	49,4	21,3	15,2	6,7	7,4

Analizom dobijenih podataka primjetno je da svega 14,1% ispitanika redovno klanja namaz. Ako ovaj broj uporedimo sa dobijenom vrijednosti koja se odnosi na propise gusula 73,0%, vidjećemo da ispitanici nijesu sigurni u suštinsko značenje ovog obreda pranja prije molitve.

Na sjeveru klanja namaz 5,0%, a to nikada ne radi 91,1% ispitanika. U centralnom dijelu ovaj obred poštuje 29,4%, a ne poštuje 49,0% ispitanika. Na jugu redovno klanja 12,7%, a nikada 59,5% ispitanika. Osjetna je razlika između regija, pri čemu je opet najmanji postotak na sjeveru, što nas navodi na misao da je riječ o razlikama nacionalne

⁵¹ Postoji vjerovanje da je arhangel Džibril u jednom danu silazio na zemlju pet puta i u Muhamedovom prisustvu obavljao molitvu, pa se ovaj ugledao na njegov primjer. Otuda pretpostavka da se muslimani mole pet puta dnevno, mada, pretpostavlja se da broj molitvi nije konačno utvrđen za Muhamedova života (Tanasković 2010:144).

prirode. Među ovim varijablama osjetna je statistički značajna razlika ($\chi^2=52,235$, $df=8$, $p=0,000$).

Nikada ili rijetko klanja namaz 67,0%, a često i redovno to čini 16,4% ispitanika muškog pola, dok ženski pol redovno klanja u skorbu od 11,2%, a nikada 75,0% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Sa godinama starosti povećava se i poštovanje ovog obrednog propisa. U skladu sa tim, najmlađi ispitanici ovaj obred poštuju u skorbu od 8,3%, a ne poštuju 76,6%. Od 20 do 23 godine klanja 16,9% a nikada ne klanja namaz 67,7% ispitanika. U starosti 24 - 27 godina klanja namaz 17,2%, a ne klanja 67,2%. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Ispitanici sa osnovnom školom to rade redovno u skorbu od 11,3%, a nikada 71,6%, sa srednjom školom 9,8%, a nikada 72,5%, sa gimnazijom 22,6% ispitanika klanja namaz, a nikada i rijetko 67,1% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Nešto više ispitanika na selu klanja namaz 16,4% u odnosu na grad 12,5%. Nikada ili rijetko klanja namaz 74,0% ispitanika u gradu i 65,7% ispitanika na selu. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

U odnosu na bračni status nema bitne razlike i skor je identičan, oko 71,0% ne klanja, a 22,2% ispitanika koji su u braku to čini redovno, dok od onih koji nijesu u braku 12,4% redovno klanja namaz. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Nikada ili rijetko kada klanja namaz 76,2% učenika i 68,4% studenata, dok je broj onih koji klanjaju skoro identičan, oko 10,0% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Provjerili smo kada ispitanici koji klanjaju to najčešće obavljaju.

Tabela br. 108

Klanjanje namaza u odnosu na period

<i>Ako klanjate , kada najčešće obavljate to?</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
ujutru i uveče	10	5.6
samo ujutru	2	1.1
samo pred spavanje	3	1.7
kada sam god u prilici	32	18.2
ne želim da odgovorim	130	73.4
Σ	177	100

Analiza dobijenih podataka opravdava i naše istraživanje, većina ispitanika 73,4% nije željela da se izjasni na ovo pitanje, što odgovara postotku ispitanika koji ne klanjaju namaz.

Ramazanski post

Ramazanski post predstavlja četvrti stub islama, a ramazan je deveti mjesec u islamskom kalendaru. Vjeruje se da je u tom mjesecu bila prva objava Kurana. Vjeruje se da je Ramazan bio mjesec u kome je arhanđel Džibril počeo Muhamedu da prenosi kuransku Objavu (Tanasković, 2010:150). Tokom dvadeset devet ili trideset dana posta, vjernik je dužan da se uzdržava od konzumiranja vode i hrane, kao i od čulnih i tjelesnih uživanja, od zore do zalaska sunca. Ovaj stub islamske vjere poznat je kao *saum* ili *sijam ramadan*. Muslimani posteći vjeruju u Muhamedove riječi da „post otvara put ka nebu“, jer se vjernik lišava čulnih zadovoljstava isključivo radi Boga. Odbijajući vodu i hranu, vjernik nastoji da i njegovo tijelo osjeti žrtvu. Podvrgavajući se bolu koji izaziva glad i žeđ, vjernik stiče svijest o patnjama onoga čijem „postu“ nema kraja (Kornel, 100). Ramazanski post podrazumijeva i odricanje od seksualnih zadovoljstava, kao i unošenje organizmu stranih supstanci u tijelo, uključujući i duvanski dim. Vjernicima se za vrijeme posta preporučuje umjereno i uzdržano ponašanje, bez nesporazuma i sukoba, kao i misaono i molitveno posvećivanje Alahu. Nijesu obavezni da poste trudnice, dojilje, stara i iznemogla lica itd. s tim što svi oni kod kojih je riječ o privremenom stanju

nemogućnosti da ispoštuju post, to učine naknadno (Tanasković, 151-153). U Kuranu se kaže: „Ovi određeni dani posta su mjesec Ramazan u kojemu je objavljen Kur'an kao putokaz čovječanstvu, jasan dokaz pravog puta i razlikovanja (istine od neistine). Tko od vas bude prisutan (kod kuće) taj mjesec, neka ga posti! Tko bude bolestan ili na putu (i ne bude postio, naknadno će postiti) isti broj drugih dana“ (El-Bekare, 2/23). Pored obaveznog ramazanskog, u islamu se pohvalnim smatraju i nekoliko dobrovoljnih postova, kao što su stara *ašura*, zatim šestodnevni post tokom mjeseca ševala, trodnevni post svetog mjeseca, kao i ponedjeljak i četvrtak (Tanasković,154).

Na pitanje „Da li postite mjesec ramazan?“, dobili smo sledeću distribuciju odgovora koju pregledno predstavljamo u tabeli.

Tabela br. 109

Distribucija odgovora koja se tiče ramazanskog posta

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li postite mjesec ramazan?	f	23	30	27	35	63
	%	12,8	16,9	15,2	19,7	35,4

Analiza podataka pokazuje da se posta u mjesecu ramazanu pridržava 55,1% ispitanika, dok nikada ili rijetko posti 29,7% ispitanika.

Na sjeveru je po pravilu skor najmanji. Redovno posti 41,7%, a ne posti 39,2% ispitanika. U centralnom dijelu redovno posti 74,5%, a ne posti 17,6% ispitanika. Na jugu redovno posti 57,4%, a ne posti 25,5% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Ženski pol očekivano češće posti ramazan 58,7% od muškog 52,5%, a ne posti 37,1% muškaraca i 20,0% ispitanika ženskog pola ($\chi^2=13,179$, $df=4$, $p=0,000$).

Sa godinama starosti se povećava i skor ispitanika koji poste. Međutim, između ukrštenih varijabli nema statistički značajne razlike. Najmlađi ispitanici poste u skor od 48,3%, a ne posti 40,0%. Sledeća grupa koju čine ispitanici 20 - 23 godine posti 49,1%, a 25,4% rijetko ili nikada ne posti. U dobi 24 - 27 godina posti redovno i često u skor od 68,9% a ne posti 22,4% ispitanika.

Ispitanici sa osnovnom školom poste 54,7%, sa srednjom školom 43,1% ispitanika posti, a sa gimnazijom post praktikuje 66,0% ispitanika. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Ispitanici koji su u gradu nikada ili rijetko poste mjesec ramazan 29,8%, a često i redovno 55,8% ispitanika. Na selu je skor onih koji ne poste 28,8%, a koji poste 54,8%, tako da je procenat vjernika po ovom indikatoru prilično ujednačen s obzirom na tip naselja. Među ukrštenim varijablama nema statistički značajne razlike.

Ispitanici koji su u braku češće poste ramazan od ispitanika koji nijesu u braku 66,6%, odnosno 54,5% ispitanika. Statistička analiza ni ovdje ne pokazuje značajnu razliku.

Često i redovno posti mjesec ramazan polovina učenika, a ne posti 42,9%. Studenti nešto više poste 57,8%, a ne posti 28,9% ispitanika. Statistički značajna razlika nije evidentna.

Vjerska literatura

Kao što smo već naglasili, čitanje vjerske literature ne mora biti strogo religijski indikator. Literaturu sa vjerskim sadržajem može da čita neko ko nije religiozan, ali smo ovaj indikator zadržali kao važeći za ocjenu religioznosti.

Ispitanici su se izjasnili na pitanje „Da li čitate vjersku literaturu (časopise novine, knjige)?“

Tabela br. 110

Frekventnost čitanja literature sa vjerskim sadržajem

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li čitate vjersku literaturu (časopise, novine, knjige)?	f	26	46	56	28	22
	%	14,6	25,8	31,5	15,7	12,4

Analizom podataka vidimo da ovaj indikator spada u grupu onih pokazatelja sa niskim praktikovanjem. Literaturu sa vjerskim sadržajem čita 28,1% ispitanika, a ne čita 40,4%.

U sjevernom dijelu, literaturu sa vjerskim sadržajem čita 11,3% ispitanika dok to nikada ne čini 58,2%. U centralnom dijelu vjersku literaturu čita 37,2%, a nikada i rijetko 23,5%, na jugu 46,8% ispitanika čita, a 27,6% ne čita literaturu sa vjerskim sadržajem. Među ovim varijablama prisutna je statistički značajna razlika ($\chi^2=31,843$, $df=8$, $p=0,000$).

Skor ispitanika koji čitaju vjersku literaturu je gotovo ujednačen i iznosi oko 28,0%, a rijetko čita 38,7% ispitanika ženskog i 41,2% ispitanika muškog pola. U odnosu na pol, nema statistički značajne razlike.

Vjersku literaturu čita 28,3% najmlađih ispitanika, 23,7% ispitanika 20 - 23 godine i 32,7% 24 - 27 godina. Ukrštanjem ovog indikatora sa starosnom dobi, nije primjetna statistički značajna razlika.

Vjersku literaturu najviše čitaju ispitanici sa završenom gimnazijom 43,3%, a najmanje ispitanici sa srednjom stručnom školom 13,7%. U odnosu na školsku spremu, nema statistički značajne razlike.

Ispitanici iz grada nešto više čitaju vjersku literaturu 29,8% od ispitanika sa seoskog područja 26,3%. Skor onih koji nikada ne čitaju je ujednačen, oko 40,0%. Nema statistički značajne razlika ni kada je riječ o mjestu stanovanja.

U odnosu na bračni status nema bitnije razlike kod ispitanika koji čitaju vjersku literaturu, skor iznosi oko 29,0%. Bračni status ne utiče statistički značajno.

Studenti više čitaju vjersku literaturu od učenika 42,1%, odnosno 26,2%, a rijetko ili uopšte ne čita 47,7% učenika i 34,2% studenata. Ni u ovom statusnom obilježju nije primjetna statistički značajna razlika, ukrštanjem sa indikatorom koji se tiče čitanja vjerske literature.

Religijsko ponašanje na granici sa nereligijskim

Kada smo govorili o indikatoru koji se odnosi na posjetu džamiji, istakli smo da njena funkcija nije samo religijska. Džamija je vjekovima imala vaspitno-obrazovnu ulogu, uglavnom iz oblasti osnovnog obrazovanja, gdje bi mala djeca savladivala vještinu čitanja i pisanja. Teoretičar Šimanjski ističe da se i danas pri džamijama obično nalaze neobično rijetki fondovi knjiga, zbog toga se prema džamijama iskazuje poštovanje, kako

zbog svog sakralnog tako i zbog kulturnog značaja u najširem smislu riječi (Šimanjski, 1980:386).

Ovim indikatorom, imali smo za cilj da provjerimo koliko vjerska institucija veže vjernike za sebe, a da to nije samo vjerski nego i svetovni razlog iz života. Koliko vjera veže ljude i koliko su ljudi spremni da odvoje vrijeme za aktivnosti koje džamija organizuje?

Tabela br. 111

Učešće u dobrotvornom radu džamije

Pitanje		Nikada	Rijetko	Povremeno	Često	Redovno
Da li pomažete dobrotvorni rad džamije?	f	53	33	40	19	33
	%	29,8	18,5	22,5	10,7	18,5

Sumiranjem odgovora često i redovno vidimo da u dobrotvornom radu džamije učestvuje 29,2%, a rijetko ili nikada 48,3% ispitanika.

Na sjeveru u dobrotvornom radu učestvuje 7,5% ispitanika, u centralnom dijelu 49,0%, a na jugu 44,6% ispitanika. I na osnovu ovog indikatora potvrđena je veća frekventnost religioznosti na jugu i centralnom dijelu u odnosu na sjever ($\chi^2=50,340$, $df=8$, $p=0,000$).

U odnosu na pol, muškarci su po ovom indikatoru revnosniji 36,0% u odnosu na ženski pol 21,2%, mada nema statistički značajne razlike.

U dobi 16 - 19 godina u dobrotvornom radu crkve učestvuje 25,0%, 20 - 23 godine 33,8%, a 24 - 27 godina to čini 29,4% ispitanika. U odnosu na dob nema statistički značajne razlike.

U skladu sa očekivanjima na selu više pomažu dobrotvorni rad crkve 34,7% u odnosu na grad 25,9%. U odnosu na mjesto stanovanja nema statistički značajne razlike.

Iako procentualno nije zavidan skor, možemo reći da studenti nešto više učestvuju u dobrotvornom radu koji džamija organizuje od učenika 28,9%, odnosno 26,2%, mada nema statistički značajne razlike.

U narednoj tabeli komparativno ćemo postaviti skor maksimalnih odgovora koji se tiču inherentne i tradicionalne vjerske prakse.

Tabela br. 112

Maksimalan skor odgovora tradicionalne i inherentne vjerske prakse

Maksimalni odgovori	f	%
Ispitanici koji su sunećeni	96	54,2
Slaže se da djecu treba sunetiti	17	96,0
Slaže se da treba slaviti vjerske praznike	139	78,1
Redovno ide u džamiju	65	36,6
Redovno poštuje zabranu alkohola	88	49,6
Redovno poštuje propise gusula	130	73,1
Redovno klanja namaz	25	14,1
Redovno posti mjesec ramazan	95	55,1
Redovno čita vjersku literaturu	50	28,1
Redovno pomaže dobrotvorni rad crkve	52	29,2

Religijska praksa tradicionalne prirode je znatno uticajnije od inherentne vjerske prakse. U tom smislu najviše odstupanja bilježi indikator koji se odnosi na klanjanje namaza, jedan od indikatora koji je najmanje rasprostranjen među ispitanicima islamske vjerske zajednice. Ako ove podatke uporedimo sa dvijema hrišćanskim konfesijama (str. 249), možemo primijetiti svojevrsna odstupanja. Naime, odstupanja su vidljiva kod tradicionalnog obreda krštenja ili suneta. Krštenje kao tradicionalni obred je veoma široko prihvaćen kod dvije hrišćanske konfesije, dok je sunet kao svojevrsni inicijacijski obred znatno slabije prihvaćen kod mladih islamske vjerske zajednice. Ali, sudeći prema procentu slaganja da djecu treba sunetiti, mislimo da ovaj obred opstaje i u budućnosti. Razlike se pojavljuju i u razmjerama molitve odnosno klanjanja. Mladi dvije hrišćanske konfesije daleko su više religijski aktivniji u tom pogledu. Redovno se moli 35,8% pravoslavnih i 36,0% rimokatoličkih vjernika, ali, imajući u vidu strogost u zahtjevima za svakodnevnim klanjanjem (pet puta dnevno), zanimljivo je primijetiti da redovno klanja namaz 14,1% islamskih vjernika. Razlike među konfesijama su vidljive i na ostalim indikatorima vjerske prakse.

Konsekventnost religijske samoidentifikacije i vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti islamskih ispitanika

Veoma nizak skor religioznosti pokazuje se na osnovu indikatora koji spadaju u čin pobožnosti i među islamskim ispitanicima. Samim tim, veoma je osjetna i niska konsekventnost samoocjene religioznosti i stepena vjerovanja u odnosu na indikatore koji se tiču čina pobožnosti.

Tabela br. 113

Konsekventnost religijske samoidentifikacije sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Religijska samoidentifikacija		
		Religiozan	Neopredijeljen	Nereligiozan
Ramazanski post	Ni	9,3	26,7	33,3
	Po	29,3	53,3	41,7
	Re	61,3	20,0	25,0
$\chi^2=16,971$; $df=4$; $p=0.002$				
Klanjanje namaza	Ni	46,0	73,3	58,3
	Po	37,3	26,7	41,7
	Re	16,7	0,0	0,0
$\chi^2=7,302$; $df=4$; $p=0,121$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

U skladu sa očekivanjima, najmanja konsekventnost se bilježi u odnosu samoocjene religioznosti i čina pobožnosti. U tabeli je jasno prikazano da svega 16,7% ispitanika koji su se deklarirali kao religiozni, redovno klanja namaz. Nešto veća konsekventnost vidna je kada je riječ o ramazanskom postu, pa s tim u vezi 61,3% religioznih ispitanika redovno posti mjesec ramazan.

Slična je situacija i kada je riječ o vjerovanju.

Tabela br.114

Konsekventnost vjerovanja u dogmatske postavke o Bogu sa inherentnom vjerskom praksom kao čin pobožnosti

Vjerovanja		Vjerovanje u dogmatske postavke		
		Nizak	Umjeren	Visok
Ramazanski post	Ni	25,5	12,5	7,0
	Po	53,2	50,0	21,1
	Re	21,3	37,5	71,9
$\chi^2=38,018$; $df=4$; $p=0.000$				
Klanjanje namaza	Ni	74,5	43,8	39,5
	Po	25,5	50,0	39,5
	Re	0,0	6,3	21,1
$\chi^2=22,217$; $df=4$; $p=0,040$				

Ni – nikada; Po – povremeno; Re – redovno.

U odnosu na vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu i čina pobožnosti, konsekventnost je vrlo niska. Među ispitanicima sa visokim stepenom vjerovanja 21,1% redovno klanja namaz, povremeno i nikada to čini 39,5% istih ispitanika. Od vjerujućih ispitanika 7,0% nikada ne posti ramazan.

IX

RELIGIOZNOST I TEOLOŠKO-DOKTRINARNO POZNAVANJE VJERE

Nakon što smo analizirali stepen i opseg religioznosti mladih na osnovu indikatora koji se odnose na religijsku identifikaciju, vjerovanje u dogmatske postavke o Bogu, tradicionalnu i inherentnu vjersku praksu, mislimo da je na mjestu da se osvrnemo na poznavanje teološke doktrine vjere kojoj ispitanik pripada. Osnovni cilj koji smo imali na umu i kojim smo se rukovodili u ovom istraživanju, jeste da utvrdimo stepen poznavanja teološke doktrine vjere, kao i da uporedimo stepen razlike teološkog znanja među vjerskim grupama. Smatramo da bismo ovim indikatorima umnogome precizirali sliku o religioznosti mladih u Crnoj Gori. U dosadašnjoj analizi, primijetili smo da su ispitanici

vrlo revnosni u poštovanju obredne prakse tradicionalne prirode, vjeruju u Boga, spreni su da se samodeklarišu kao religiozni, tako da smo ovim dijelom htjeli da provjerimo koliko su pomenuti indikatori religioznosti proporcionalni s stepenom vjerskog znanja.

Grupom indikatora koji se odnose na ispitivanje poznavanja teološke doktrine vjere imali smo za cilj da što relevantnije donesemo zaključak o religioznosti mladih na istraživanom području. Istina, poznavanje ili nepoznavanje teološke doktrine nije dovoljno relevantan činilac religioznosti. Neko može biti duboko religiozan, a da ne poznaje teološku doktrinu vjere, kao i suprotno, poznaje dobro teološku doktrinu, a daleko je od religiozne osobe.

U svakom slučaju, na osnovu indikatora o teološkom poznavanju doktrine vjere dobićemo relevantniju i cjelovitiju sliku religioznosti mladih. Imajući na umu do sada rečeno, za svaku konfesiju ponaosob napravili smo poseban test, iz prostog razloga što su i konfesije dogmatski različite.

Test sadrži sedam pitanja, a svako pitanje ima ponuđena četiri odgovora, od kojih je samo jedan tačan. Na kraju je ispitanik mogao da se odluči za petu opciju „ne znam da odgovorim“ na postavljeno pitanje. Ovakvu opciju smo zadržali iz razloga da ispitanik, ako ne zna tačan odgovor, ne mora da zaokružuje nesumice bilo koji drugi.

U skladu sa utvrđenim načinom istraživanja, ovdje smo izvršili podjelu uzorka ispitanika, posebno za sve tri vjeroispovijesti na tri cjeline ili subuzorke: grupa (1) nepoznavanje teološke doktrine; grupa (2) umjereno poznavanje doktrine; grupa (3) solidno poznavanje vjerske doktrine. U nepoznavanju teološke doktrine rangirani su ispitanici koji su dali do dva tačna odgovora, umjereno poznavanje nosi sa sobom do pet tačnih odgovora, dok je solidno poznavanje značilo da ispitanik tačno odgovori na najmanje šest i više pitanja.

Pravoslavlje i teološko poznavanje doktrine

Distribuciju odgovora ispitanika pravoslavne vjeroispovijesti prikazaćemo u sledećim tabelama.

Tabela br. 115

Koji je osnovni izvor iz kojeg se pravoslavni hrišćanin upoznaje sa svojom vjerom?	f	%
Sveto predanje	9	4.0
Bogoslužjenje	11	4.9
Sveto pismo	137	60.6
Djela svetih otaca	4	1.7
Ne znam odgovor	65	28.8
Σ	226	100

Tabela br. 116

Deset božijih zapovijesti Bog je dao:	f	%
Jovanu Krstitelju	46	20.4
Proroku Mojsiju	63	27.9
Praocu Avramu	1	0.4
Proroku Iliji	2	0.9
Ne znam odgovor	114	50.4
Σ	226	100

Tabela br. 117

Koji od proroka je pisao Psalme?	f	%
Jeremija	7	3.1
Isaija	11	4.9
Solomon	9	4.0
David	19	8.4
Ne znam odgovor	180	79.6
Σ	226	100

Tabela br. 118

Gospod Isus Hrist je:	f	%
Bogočovjek	58	26.7
Božiji poslanik	65	28.8
Čovjek	8	3.5
Bog	61	26.9
Ne znam odgovor	34	14.9
Σ	226	100

Tabela br. 119

Roditelji Presvete Bogorodice su:	f	%
Zaharije i Jelisaveta	7	3.1
Stefan i Ana	2	0.9
Joakim i Ana	39	17.3
Josif i Marija	58	25.7
Ne znam odgovor	120	53.0
Σ	226	100

Tabela br. 120

Koja od navedenih sveštenih radnji ne spada u sedam svetih tajni	f	%
Krštenje	3	1.3
Miropomazanje	8	3.5
Brak	16	7.1
Opijelo	54	23.9
Ne znam odgovor	145	64.2
Σ	226	100

Tabela br. 121

Pisci četiri jevanđelja su:	f	%
Matej, Petar, Luka, Jovan	16	7.1
Pavle, Marko, Matej, Luka	7	3.1
Jovan, Pavle, Petar, Luka	8	3.5
Matej, Marko, Luka, Jovan	89	39.4
Ne znam odgovor	106	47.0
Σ	226	100

Ispitanici su najviše znali odgovor na pitanje koje se odnosi na izvor hrišćanskog upoznavanja sa vjerom. Ako ovome dodamo sledeći po veličini tačnih odgovora, koji se tiče ko su pisci jevanđelja, dobijamo zaključak da su se ispitanici pri čitanju Svetog Pisma zadržavali samo na Novom zavjetu. Svega 26,7% ispitanika je tačno odgovorilo da je Hristos Bogočovjek, što nas navodi na zaključak da je vrlo mali broj onih koji poznaju suštinu značenja Hristove ličnosti, a što je osnova dogmatskog jezgra hrišćanstva.

Socio-demografske karakteristike grupe (1) i (2) nepoznavanja i umjerenog poznavanja teološke doktrine

U odnosu na ukupan uzorak pravoslavnih ispitanika (N=226), uporedićemo odnos subuzorka (42,9%) nepoznavanja i (57,1%) umjerenog poznavanja teološke doktrine vjere.

U odnosu na regiju na sjeveru je skor nepoznavanja 38,1%, a umjerenog poznavanja 61,9%, u centralnom dijelu proporcionalan odnos iznosi 49,2%, odnosno 50,8%, a na jugu 43,1%, odnosno 56,9%. Iako je na sjeveru nešto veći postotak umjerenog poznavanja, možemo konstatovati da ne postoji statistički značajna razlika u odnosu na regiju ($\chi^2=2,031$, $df=2$, $p=0,520$).

S obzirom na pol skor nepoznavanja teološke doktrine je 45,4%, a umjerenog poznavanja 54,6% kod muškog i 41,0%, odnosno 59,0% kod ženskog pola ($\chi^2=0,413$, $df=1$, $p=0,520$).

U odnosu na starosnu dob odnos između nepoznavanja i umjerenog poznavanja doktrine je sledeći: 16 – 19 = 39,6%, odnosno 60,4%; 20 – 23 = 45,4%, odnosno 54,6%; 24 – 27 = 44,8%, odnosno 55,2%. Među segmentima ukrštenih varijabli nema bitne razlike ($\chi^2=1,432$, $df=3$, $p=0,698$).

U gradu skor nepoznavanja teoloske doktrine iznosi 39,6%, a umjerenog poznavanja 60,4%, dok je taj odnos na selu oko 50,0% ($\chi^2=2,162$, $df=1$, $p=0,141$).

Skor ispitanika koji su u braku a koji ne poznaju doktrinu je 40,7%, a umjereno poznaje 59,3%. Odnos u nepoznavanju i umjerenom poznavanju doktrine kod ispitanika sa neriješenim bračnim statusom iznosi 42,6%, odnosno 57,4% ispitanika ($\chi^2=1,756$, $df=3$, $p=0,624$).

Skor nepoznavanja teološke doktrine kod učenika iznosi 39,4%, a umjerenog poznavanja 60,6%. Kod studentske populacije 31,2% ne poznaje, a 68,8% umjereno poznaje doktrinu pravoslavne vjere ($\chi^2=2,557$, $df=2$, $p=0,278$).

Nijedan ispitanik nije ispunio zadati kriterijum da bismo mogli analizirati grupu (3) – solidno poznavanje teološke doktrine.

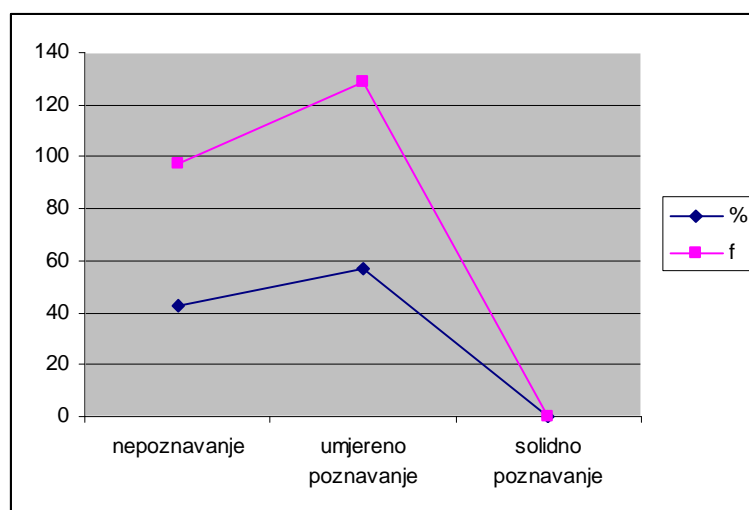
Tabela br. 122

Stepen poznavanja pravoslave doktrine vjere

Stepen poznavanja	f	%
Nepoznavanje teološke doctrine	97	42,9
Umjereno poznavanje teološke doktrine	129	57,1
Solidno poznavanje teološke doktrine	0	0
Σ	226	100,0

Grafikon br. 17

Intenzitet poznavanja teološke doktrine pravoslavnih vjernika



Rimokatolici i teološko poznavanje doktrine

Distribuciju odgovora na postavljena pitanja iz testa prikazujemo u sledećim tabelama.

Tabela br. 123

Koji je osnovni izvor iz kojeg se rimokatolik upoznaje sa svojom vjerom?	f	%
Sveto predanje	6	4.0
Bogoslužjenje	5	3.4
Sveto pismo	83	55.7
Djela svetih otaca	3	2.0
Ne znam odgovor	52	34.9
Σ	149	100

Tabela br. 124

Deset božijih zapovijesti Bog je dao:	f	%
Ivanu Krstitelju	10	6.7
Proroku Mojsiju	83	55.7
Praocu Avramu	3	2.0
Ne znam odgovor	53	35.6
Σ	149	100

Tabela br. 125

Koji od proroka je pisao Psalme?	f	%
Jeremija	1	0.7
Isaija	14	9.4
Solomon	7	4.7
David	38	25.5
Ne znam odgovor	89	59.7
Σ	149	100

Tabela br. 126

Gospod Isus Hrist je:	f	%
Bogočovjek	56	37.6
Božiji poslanik	41	27.5
Čovjek	5	3.4
Bog	30	20.1
Ne znam odgovor	17	11.4
Σ	149	100

Tabela br. 127

Roditelji Djevice Marije su:	f	%
Zaharije i Jelisaveta	11	7.4
Stefan i Ana	2	1.3
Joakim i Ana	32	21.5
Josif i Marija	34	22.8
Ne znam odgovor	70	47.0
Σ	149	100

Tabela br. 128

Koliko sakramenata ima u katoličkoj crkvi?	f	%
Tri	4	2.7
Četiri	4	2.7
Dvanaest	4	2.7
Sedam	84	56.4
Ne znam odgovor	53	35.5
Σ	149	100

Tabela br. 129

Pisci četiri jevanđelja su:	f	%
Matej, Petar, Luka, Ivan	16	10.7
Pavao, Marko, Matej, Luka	9	6.0
Ivan, Pavao, Petar, Luka	10	6.7
Matej, Marko, Luka, Ivan	54	36.2
Ne znam odgovor	60	40.34
Σ	149	100

Ni u ovoj vjerskoj grupi nije zabilježen nijedan ispitanik koji je pokazao solidno poznavanje teološke doktrine iz grupe (3). Najviše tačnih odgovora ispitanici su dali na pitanja koja se tiču sakramenata i osnovnog izvora iz kojih se rimokatolik upoznaje sa svojom vjerom.

Socio-demografske karakteristike iz grupe (1) nepoznavanje i grupe (2) umjereno poznavanje teološke doktrine

U odnosu na ukupan uzorak rimokatoličkih ispitanika (N=149), uporedićemo odnose subuzorka (16,8%) nepoznavanja i (83,2%) umjerenog poznavanja teološke doktrine vjere, sa statusnim obilježjima.

U odnosu na centralni i južni dio odnos u nepoznavanju teološke doktrine iznosi 21,0%, odnosno 12,0%, dok je skor u umjerenom poznavanju teološke doktrine između regija 79,0%, odnosno 88,0%. Tendencija je da ispitanici nešto više umjereno poznaju doktrinu u južnom dijelu ($\chi^2=2,353$, $df=2$, $p=0,308$). Zanimljivo je da prema dosadašnjoj analizi, ispitanici rimokatoličke vjeroispovijesti su najmanju religioznost pokazivali u južnom dijelu. Analizom podataka poznavanja teološke doktrine, tendencija je da ispitanici na jugu nešto više poznaju doktrinu vjere u odnosu na centralni dio. Ovo bismo mogli objasniti činjenicom da je razvijenija kultura u južnom dijelu, većim stepenom ličnog obrazovanja na jugu, društvenom sredinom i sl.

U odnosu na pol 21,7% ne poznaje, a 78,3% ispitanika muškog pola umjereno poznaje teološku doktrinu vjere. Teološku doktrinu vjere ne poznaje 11,2%, a umjereno poznaje 88,8% ispitanika ženskog pola, tako da nema statističke razlike među segmentima ukrštenih varijabli ($\chi^2=2,950$, $df=1$, $p=0,086$).

Najmlađi ispitanici 16 - 19 godina ne poznaju teološku doktrinu vjere u skor od 11,8%, a umjereno poznaju 88,2% ispitanika. U dobi 20 - 23 godine ne poznaju doktrinu u skor od 23,9%, a umjereno poznaju 76,1%, 24 - 27 godina ne poznaje 15,4%, a umjereno poznaje doktrinu 84,6% ispitanika. Možemo zaključiti da nema bitne razlike među ukrštenim varijablama ($\chi^2=2,667$, $df=2$, $p=0,264$).

U odnosu na tip naselja teološku doktrinu ne poznaje 16,2%, a umjereno poznaje 83,8% ispitanika u gradu, dok taj proporcionalan skor na selu iznosi 21,8%, odnosno 82,2%, tako da je među varijablama odnos prilično ujednačen ($\chi^2=0,075$, $df=1$, $p=0,785$).

U odnosu na bračni status, ispitanici koji nisu u braku ne poznaju doktrinu u skor od 17,1%, a umjereno poznaje 82,9% ispitanika. Taj odnos među ispitanicima koji su u braku iznosi 15,8%, odnosno 84,2%, i nema statistički značajne razlike među varijablama ($\chi^2=0,222$, $df=2$, $p=0,895$).

Među učenicima nepoznavanje teološke doktrine iznosi 7,5%, a umjereno poznavanje doktrine 92,5%, dok je taj odnos među studentskom populacijom 14,2% odnosno 85,8% ($\chi^2=1,017$, $df=1$, $p=0,313$).

Među ispitanicima rimokatoličke vjeroispovijesti nije zabilježen nijedan ispitanik koji zadovoljava kriterijume iz grupe (3) solidno poznavanje teološke doktrine vjere.

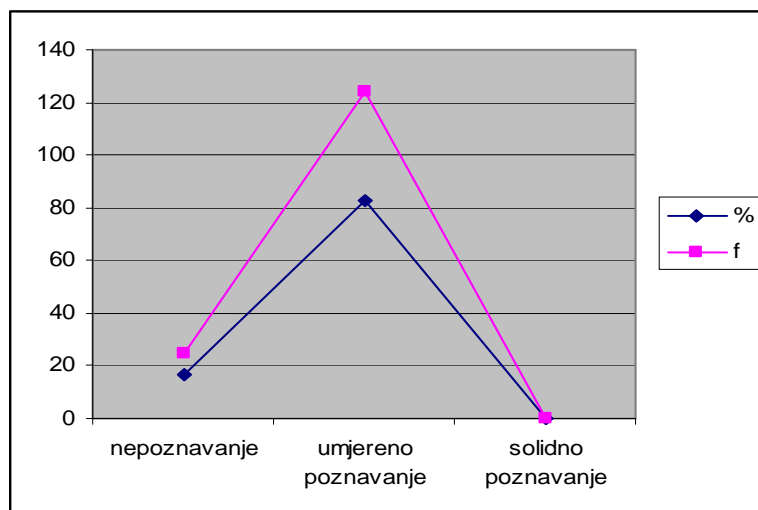
Tabela br. 130

Stepen poznavanja doktrine vjere kod ispitanika rimokatoličke vjeroispovijesti

Stepen poznavanja	f	%
Nepoznavanje teološke doctrine	25	16,8
Umjereno poznavanje teološke doktrine	124	83,2
Solidno poznavanje teološke doktrine	0	0
Σ	149	100,0

Grafikon. br. 18

Intenzitet poznavanja teološke doktrine kod ispitanika rimokatoličke vjeroispovijesti



Islam i teološko poznavanje doktrine vjere

Distribuciju odgovora islamskih vjernika na teološko poznavanje doktrine vjere prikazujemo u tabelama

Tabela br. 131

Poznavanje teološke doktrine

Koliko ima islamskih šarta?	f	%
Devet	2	1.1
Pet	59	33.3
Dvadeset dvije	6	3.5
Ne znam odgovor	110	62.1
Σ	177	100

Tabela br. 132

Koja od navedenih tvrdnji je imanski šart?	f	%
Vjerujem u kadr	5	2.8
Treba davati Zekat	15	8.5
Vjerujem u božije kitabe	24	13.6
Treba klanjati namaz	28	15.8
Ne znam odgovor	105	59.3
Σ	177	100

Tabela br. 133

Koji od navedenih pojmova označava jednu od pet dnevnih molitvi?	f	%
Selam	2	1.1
Džuma	15	8.5
Namaz	20	11.3
Jacija	89	50.3
Ne znam odgovor	51	28.8
Σ	177	100

Tabela br. 134

Kada dođe sudnji dan, pred kim odgovaraju islamski vjernici?	f	%
Pred svojim imamom	2	1.1
Pred melecima	8	4.5
Pred Bogom	120	67.8
Pred Muhamedom	9	5.1
Ne znam odgovor	38	21.5
Σ	177	100

Tabela br. 135

Koji od navedenih pojmova označava Božiju knjigu?	f	%
Sura	32	18.1
Hadis	31	17.5
Ilahija	5	2.8
Zebur	27	15.3
Ne znam odgovor	82	46.3
Σ	177	100

Tabela br. 136

Koja je osnovna vjerska misao u islamu?	f	%
Ne kradi	8	4.5
Najviše treba vjerovati hodžama	2	1.1
Ne laži	4	2.3
Nema boga osim Boga, a Muhamed je njegov poslanik	123	69.5
Ne znam odgovor	40	22.6
Σ	177	100

Tabela br. 137

Koji je peti islamski šart?	f	%
Hadž	47	26.5
Post	3	1.7
Namaz	4	2.3
Zekat	15	8.5
Ne znam odgovor	108	61.0
Σ	177	100

Ni ovdje ne možemo govoriti o grupi (3) solidno poznavanje teološke doktrine vjere, tako da nijedan ispitanik nije ispunio zadati kriterijum. Analizom podataka vidimo da ispitanici najčešće poznaju pitanja koja se tiču dogmatskog jezgra vjere: da nema Boga osim Alaha i da je Muhamed njegov prorok, da se na sudnji dan odgovara pred Bogom, itd. Nešto manje su pokazana znanja koja se tiču poznavanja hadisa, imanskih šartri, itd.

Socio-demografske karakteristike grupe (1) nepoznavanje i grupe (2) umjereno poznavanje teološke doktrine

U odnosu na regiju postoji značajnija statistička razlika među segmentima ukrštenih varijabli ($\chi^2=42,549$, $df=2$, $p=0,000$). Na sjeveru 8,8% ispitanika ne poznaje, a umjereno poznaje doktrinu 91,2% ispitanika. U centralnom dijelu ne poznaje 62,8%, a umjereno poznaje doktrinu 37,2% ispitanika, dok je taj proporcionalni odnos na jugu 40,4%, odnosno 59,6%. U komparaciji sa indikatorima religijske prakse vidjeli smo da je na osnovu tih indikatora religioznost najmanja na sjeveru. Istraživanja koja se tiču poznavanja teološke doktrine pokazuju suprotno. Na sjeveru doktrinarno znanje ispitanici islamske vjeroispovijesti posjeduju više, u poređenju sa ostalim dvijema regijama. Nizak nivo vjerskog znanja u centralnom dijelu, možemo objasniti nešto nižom kulturom, ličnog obrazovanja i društvenim okruženjem.

S obzirom na pol 40,2% ne poznaje, a 59,8% ispitanika muškog pola umjereno poznaje doktrinu. Ženski pol ne poznaje doktrinu u skorosti od 23,8%, a umjereno poznaje 76,2% ispitanika, Iako ženski pol nešto više poznaje teološku doktrinu vjere, možemo zaključiti da nema značajne razlike među varijablama ($\chi^2=5,389$, $df=1$, $p=0,020$).

U dobi 16 - 19 godina doktrinu ne poznaju u skorosti od 35,0%, a umjereno poznaje 65,0% ispitanika, 20 - 23 godine ne poznaje 27,2%, a umjereno poznaje 72,8% ispitanika, dok je taj odnos u starosnoj grupi 24 - 27 godina 36,2%, odnosno 63,8%, tako da nema tendencija ka razlikama među varijablama ($\chi^2=1,302$, $df=2$, $p=0,522$).

Nema bitne razlike ni kada je riječ o tipu naselja ($\chi^2=1,633$, $df=2$, $p=0,442$). U gradu odnos između nepoznavanja i umjerenog poznavanja iznosi 29,8%, odnosno 70,2%, dok je taj odnos na selu 37,5% odnosno 62,5%. Tendencija je da na selu ima manje ispitanika koji poznaju teološku doktrinu.

Ispitanici koji nijesu u braku ne poznaju doktrinu u skorosti od 34,4%, a umjereno poznaje 65,6% ispitanika. Ispitanici koji su u braku ne poznaju doktrinu u skorosti od 29,6%, a umjereno poznaje 70,4% ispitanika. Možemo zaključiti da među varijablama nema značajne razlike ($\chi^2=2,752$, $df=3$, $p=0,432$).

Među učenicima 31,0% ne poznaje a 69,0% umjereno poznaje doktrinu, dok je odnos nepoznavanja i umjerenog poznavanja među studentima 39,4% odnosno 60,6%

ispitanika. Statistički značajna razlika među varijablama nije primjetna ($\chi^2=0,637$, $df=1$, $p=0,425$).

Tabela br. 138

Stepen poznavanja teološke doktrine ispitanika islamske vjerske zajednice

Stepen poznavanja	f	%
Nepoznavanje teološke doctrine	58	32,8
Umjereno poznavanje teološke doktrine	119	67,2
Solidno poznavanje teološke doktrine	0	0
Σ	177	100,0

Grafikon br. 19

Intenzitet poznavanja teološke doktrine ispitanika islamske vjerske zajednice

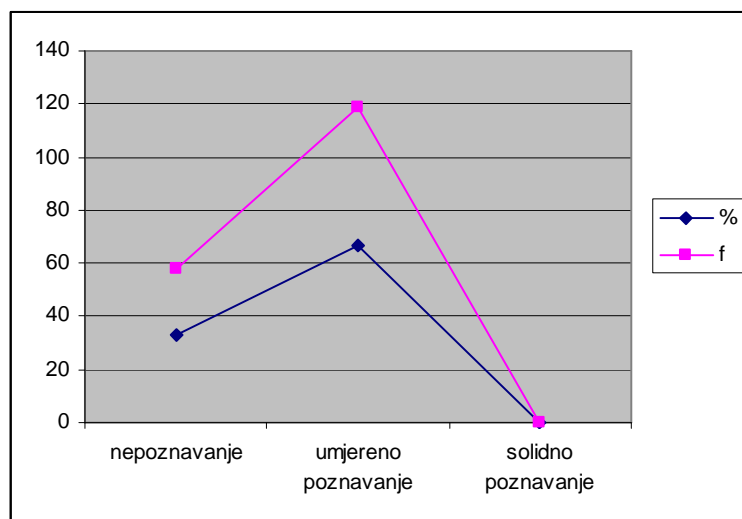


Tabela br. 139

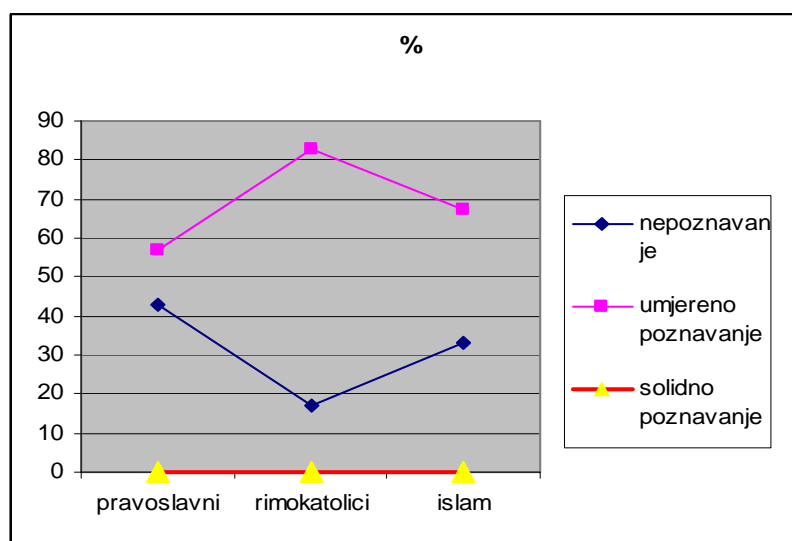
Razlike među vjerskim grupama u poznavanju teološke doktrine

Stepen vjerskog znanja		Pravoslavni	Rimokatolici	Islam
Nepoznavanje teološke doktrine	%	42,9	16,8	32,8
Umjereno poznavanje teološke doktrine		57,7	83,2	67,2
Solidno poznavanje teološke doktrine		0	0	0
Σ		100,0	100,0	100,0

Već smo naglasili da provjera stepena i opsega religioznosti na osnovu teološko-doktrinarnog poznavanja vlastite vjere, nije presudan činilac. Konstatovali smo da ne mora neko poznavati teološku doktrinu vjere da bi vjerovao u Boga, redovno poštovao ortopraksiju i sl., kao i mogućnost da pojedinac može dobro poznavati teološku doktrinu vjere, a da pritom ne bude religiozan. Ali, polazimo od konstatacije da su indikatori o teološkom poznavanju vjere svakako relevantni za ocjenjivanje religijske situacije na nekom području, ovoga puta u Crnoj Gori. Stoga rezimirajući karakteristike sve tri vjerske grupe primjetna je razlika u stepenu vjerskog znanja među vjerskim grupama, kada je riječ o nepoznavanju i umjerenom poznavanju doktrine. Od tri vjerske grupe koje su zastupljene u istraživanju, najmanji stepen znanja o doktrini vjere posjeduju ispitanici pravoslavne vjeroispovijesti. Ovaj podatak se poklapa sa ostalim indikatorima, po kojima pravoslavni ispitanici bilježe najmanji stepen religioznosti u komparaciji sa ostalim dvijema konfesijama. S druge strane, ispitanici rimokatoličke vjeroispovijesti su iskazali najveći stepen teološko doktrinarnog poznavanja vlastite vjere. Razlike su uočljive tako da se mogu, ne samo statistički, nego i deskriptivno odrediti, čime je osnovna zamisao i cilj ovog dijela istraživanja postignut. Ni jedan ispitanik nije dostigao kriterijume iz grupe, 3 - solidno poznavanje vlastite vjere, pa s tim u vezi možemo zaključiti da stepen vjerskog znanja nije dostigao maksimum ni kod jedne vjeroispovijesti.

Grafikon br. 20

Teološko-dogmatsko poznavanje vjere na ukupnom uzorku



ZAKLJUČAK

Ovaj rad, u skladu sa osnovnim metodološkim principima, uslovno možemo podijeliti na teorijski i empirijski dio. U teorijskom dijelu koji se tiče definisanja pojma koji proučavamo - religije, nastojali smo da apodiktično konsolidujemo teškoće koje se javljaju pri pokušaju određivanja preciznije odrednice ovog pojma, u jedan strukturiran zbir koji bi bio upotrebljiv za dalju angažovanost u nauci. Iako je teško dati precizniju definiciju religije, to nipošto ne znači da postoji potpuna anarhija pri tom pokušaju. Pri određivanju ovog pojma izdiferencirala su se tri pristupa: supstantivni, funkcionalni i politetički pristup u definisanju religije, tako da se svaka odrednica ovog pojma može „skloniti“ pod jedan od navedenih pristupa.

Svakako da je neophodno precizirati i sopstveni stav prema ovom problemu, tj. odabrati definiciju od koje polazimo, a koja je prihvatljiva za naše istraživanje. Naravno, naš izbor nije proizvoljan i određen je prirodom postavljenog zadatka, a koji se tiče istraživanja religioznosti mladih u Crnoj Gori. Otuda, mislimo da je za naše istraživanje prihvatljiva odrednica religije koju predlaže Šušnjić, koja po svojoj suštini spada u supstantivni pristup definisanja religije. Ovom definicijom smo u mogućnosti da odvojimo religiju od onoga što religija nije. Naše istraživanje se usredsredilo na istraživanje religioznosti kod pravoslavnih, rimokatoličkih i islamskih vjernika, kao trima najdominantnijim monoteističkim konfesijama na istraživanom području, a kojima je zajedničko da vjeruju u apsolutnu i mističnu moć od koje čovjek zavisi (u Boga), tj. u ono što čini jezgro religijskog vjerovanja. Ovom odrednicom religije je obuhvaćeno i sociološko istraživanje religioznosti, a koje podrazumijeva *osoben način života* (odlazak u crkvu, molitva, post, ispovijedanje itd.), *koji se ostvaruje u obredima* (slavljenje krsne slave, vjerskih praznika, krštenje itd.).

Iako ova odrednica religije nije posve savršena, ipak, smatramo da može biti prihvaćena kao definicija od koje polazimo u ovom radu. U poglavlju koji se tiče divergentnosti u definisanju religije, nastojali smo da detektujemo razliku između religije (kao šire) i religioznosti (kao uže) kategorije, kao i tipologiju i indikatore religioznosti. U tom smislu, naše istraživanje se odnosilo na istraživanje klasične religioznosti - vezanosti mladih za religiju i crkvu, koristeći veći broj indikatora, koje smo podijelili kao:

- a) indikatori koji se odnose na vjerovanje u Boga, tj. *religijska svijest*;
- b) indikatori koji se tiču *samoocjene religioznosti*;
- c) indikatori koji se odnose na *religijsko praktikovanje* (ortopraksija tradicionalne i inherentne prirode);
- d) indikatori koji se odnose na intelektualnu dimenziju tj. *teološko poznavanje vjernika doktrine vjere* kojoj pripadaju.

U drugom poglavlju, nastojali smo da konsolidujemo teškoće koje se odnose na definiciju pojma sekularizacija. Hronološki smo se osvrnuli i na uzroke koje dovode do sekularizacije u društvu. Prihvatili smo Vrcanovu odrednicu ovog pojma, smatrajući je dovoljno preciznom da možemo jasno odrediti pojam sekularizacija od ostalih pojmova, kao i činjenicu da Vrcanovo određivanje sekularizacije obuhvata oba pristupa koji se izdiferencirao među teoretičarima. Naime, u određivanju pojma sekularizacija, među teoretičarima su se iskristalisala najmanje dva pristupa: društveni i religijski. Prvi pod sekularizacijom podrazumijeva oslobađanje društva od uticaja religije, a drugi se odnosi na to da religija gubi pređašnje funkcije, kao i da se promjene dešavaju unutar same religije.

Podrobnom empirijskom analizom (iz perioda sekularizacije) nalazimo da je Crna Gora svojevrsna *differentia specifica*, bar kada je riječ o religioznosti u poređenju sa ostalim zemljama bivše SFRJ. Empirijska evidencija bilježi veoma izraženu (ne)religioznost, u komparaciji sa bivšim jugoslovenskim republikama. Prema empirijskom istraživanju, Crna Gora je područje koje je bilo izrazito sekularizovano.

Sledeće što bismo mogli primijetiti iz teorijske analize, jeste da je od devedesetih godina došlo do povećavanja religijskog vjerovanja, što se može imenovati kao proces desekularizacije, odnosno revitalizacije religije u svim konfesijama, mada, nešto slabije u pravoslavnim sredinama. Na to nas eksplikativno upućuje i empirijska ovjera desekularizacije.

Iz analize, mislimo koherentne elaboracije socioloških istraživanja, možemo primijetiti da je do revitalizacije religije došlo najviše posmatrjući indikatore konfesionalne i religijske samoidentifikacije. Nešto slabiji, ali vrlo dominantan je postotak onih koji vjeruju u Boga, dok skala religioznosti vidno opada kada dođemo do indikatora koji se odnose na religijsku praksu. Najmanji postotak ispitanika bilježi se u

indikatorima koji se odnose na poznavanje ispitanika eshatološko-doktrinarnog dijela religije. Takođe se moglo zaključiti da je povratak religiji najviše zahvatio populaciju mladih od 90-ih godina, posebno na pravoslavno dominantnom području. To nije teško objasniti s obzirom na činjenicu da su starije generacije odgajane i vaspitavane u duhu komunističke ideologije, tako da ostaci socijalističke ideološke supermacije kod ove generacije još nijesu izbljedeni. U 90-im godinama dolazi do procentualno većeg pomaka ka tradicionalnoj religiji i crkvi, naročito na pravoslavnom području. Došlo je do pomaka u inherentnom religijskom praktikovanju, tako da se povećao broj onih koji redovno idu u crkvu, i na liturgiju. Povećava se broj onih koji se redovno mole Bogu u crkvi i van nje, slave crkvene praznike, krsnu slavu, itd. Sve ovo je bilo posebno evidentno na pravoslavno homogenom području, baš zbog toga što je ovo područje važno za posebno sekularno, pa su promjene koje su vodile ka desekularizaciji na ovim područjima bile jasnije i vidljivije.

Neophodno i neizbježno je primijetiti da se promijenio i primjer tipičnog vjernika u socijalizmu, u odnosu na postsocijalistički period. Tipičan vjernik u 70-im i 80-im godinama, dakle iz perioda izražene sekularizacije, bio je najčešće ženskog pola, nižeg obrazovanja, marginalizovanog i deprivilegovanog sloja, sa sela i bavio se poljoprivredom. Sada je situacija nešto drugačija: savremeni vjernik nije više samo iz ruralnog područja, već iz urbane sredine, više nije samo pripadnik starije generacije. Religioznost je sada izražena pojava, kako kod nižih, tako i kod visoko obrazovanih slojeva stanovništva, a marginalizovana je i statistički značajna razlika, ako u obzir uzmemo pol ispitanika. Revitalizacija i desekularizacija religije je više nego evidentna činjenica na ovim prostorima od 90-ih godina.

Istraživati religioznost (vezanost mladih za religiju i crkvu) u Crnoj Gori je za nas bio vrlo interesantan, i mislimo, vrlo kompleksan zadatak. Baviti se istraživanjem onoga što je do sada bilo u zapečku socioloških interesovanja svakako je korisno, pogotovu ako u obzir uzmemo činjenicu da je u ovom istraživanju riječ o pionirskom poduhvatu (koliko nam je poznato, riječ je o prvom opsežnijem istraživanju religioznosti mladih na ovom području). Svakako, riječ je i o prvom opsežnijem istraživanju religioznosti mladih, nakon sticanja državne samostalnosti i odvajanja Crne Gore od zajednice Srbija i Crna Gora.

Zaključke o religioznosti mladih na ovom području možemo donositi na osnovu određene *grupe indikatora*, a ne nikako u nekom uopštenom smislu. Ti indikatori se odnose na: konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju, vjerovanje u osnovne dogmatske postavke o Bogu, vjerovanje u neke eshatološke postavke (vjerovanje da je Hrist sin Božiji i Muhamed Božiji poslanik, vjerovanje u život nakon smrti), ortopraksija tradicionalne i inherentne prirode i konačno, teološko-doktrinarno poznavanje vjere.

Prvi elementarni i zajednički pokazatelj po kome se može prepoznati religijska narav u nekom društvu (pa samim tim i u Crnoj Gori), svakako je *konfesionalna pripadnost*. Riječ je o indikatorima koji se koriste ne samo u naučnim istraživanjima, već i u redovnim popisima stanovništva. Ali, napominjemo da je riječ o indikatorima koji bez korekcije drugih indikatora precjenjuju opseg religioznosti na istraživanom području. Imajući na umu rečeno, za potrebe našeg istraživanja iskoristili smo podatke *popisa stanovništva* iz 1953, 1991, 2003. i 2011. godine. Komparacijom podataka možemo konstatovati konstantan rast konfesionalne religioznosti, tako da je nesumnjivo urušavanjem socijalističkog sistema dovelo do izvjesnih pomaka u religioznosti u Crnoj Gori. Prema popisu iz 2011. godine, već možemo konstatovati i svojevrsnu stabilizaciju konfesionalne religioznosti na istraživanom području.

Ocijeniti i procijeniti religioznost na osnovu indikatora religijske samoocjene, u nauci se smatraju nedovoljni i sintetički pokazatelji religioznosti. No, ovaj indikator spada u grupu indikatora koji se najviše i najčešće koriste u naučnim istraživanjima. Služeći se tzv. preciznijom skalom samoocjene religioznosti, možemo zaključiti da je *religioznost mladih na ovom području veoma visoka*, o čemu svjedoči i podatak da se 81,5% ispitanika na ukupnom uzorku izjasnilo u modalitetu „*religiozan sam*“, od čega 60,9% prihvata sve što vjera uči. Veoma je plauzibilno i vjerovanje u *dogmatske postavke o Bogu*, kao grupa indikatora koja se ne problematizuje ako je riječ o istinskoj religioznosti. Naime, ne može se zamisliti religioznost bez vjerovanja u ono što u nauci nazivamo dogmatsko jezgro vjere. U tom smislu, možemo zaključiti da su ispitanici iskazali veoma zavidan postotak slaganja s tvrdnjom koje se tiču vjerovanja u dogmatske postavke, pri čemu se 91,6% ispitanika slaže (uglavnom ili potpuno) da treba vjerovati u Boga. Primjećujemo da stepen slaganja sa ovom tvrdnjom nadmašuje i skor ispitanika koji su se pozitivno izjasnili pri samoocjeni religioznosti.

Vrlo je frekventno vjerovanje da je Hrist sin Božiji (za hrišćane) i da je Muhamed Božiji poslanik (za islam). Skor vjerovanja u ove dogmatske postavke je vrlo visok i graniči se sa vjerovanjem u Boga, što bismo objasnili činjenicom da je postojanje Hrista i Muhameda moguće naučno dokazati. Interesantno je da je vjerovanje u eshatološku postavku vjerovanja u život nakon smrti znatno erodiran, i da je kod svih konfesija znatno ispodpolovičan. Ovdje bismo mogli prihvatiti mišljenje nekih autora (Blagojević, 2010) kada se govori o disoluciji dogmatskog vjerovanja. Ispitanici najčešće ne vjeruju cjelovito i potpuno u dogmatsko-eschatološko jezgro vjere, već preferiraju neka dogmatska vjerovanja, dok se ona bliže eshatologiji većinski odbacuju, o čemu nedvosmisleno svjedoči i naše istraživanje. U svakom slučaju, mogli bismo zaključiti da je reafirmacija doktrinarne ortodoksije vrlo frekventna, pogotovo kada je riječ o vjerovanju u neke ključne religijske dogme.

Ako donosimo zaključke o religioznosti na istraživanom području, na osnovu indikatora vjerske prakse, svakako bismo morali imati na umu svojevrsnu *ambivalentnost između tradicionalne i inherentne vjerske prakse*. Naime, ako zaključak o religioznosti donosimo na osnovu indikatora koji se tiču tradicionalne vjerske prakse, onda moramo konstatovati visok skor religioznih ispitanika među mladima u Crnoj Gori. Kod obje hrišćanske konfesije, procenat ispitanika koji su kršteni, koji slave krsnu slavu ili vjerske praznike i koji se slažu s tvrdnjom da je potrebno vjenčati se u crkvi, je veoma visok. Otuda zaključak da su mladi u Crnoj Gori snažno religiozni, ako religioznost zasnivamo na obrednim vjerovanjima tradicionalnog tipa. Skor ispitanika koji poštuju tradicionalne obrede, premašuje broj ispitanika koji se deklariraju kao religiozni. Analizom podataka, na primjer, dolazimo do zaključka da procenat pravoslavnih ispitanika koji se slažu da treba slaviti krsnu slavu, premašuje skor onih koji su se samodeklarirali kao religiozni (92,5%-81,4%). Ovakav odnos je primjetan i u ostalim konfesijama.

Istina, tradicionalno vjerovanje je veoma izraženo, ali ne bismo generalno mogli zaključiti da je na istraživanom području prisutno „tradicionalno pripadanje bez vjerovanja“ (Đorđević, 2009). Iako je prisutna disolucija u dogmatskom vjerovanju, ipak, pažljivijom analizom dobijenih podataka možemo vidjeti da su se ispitanici u velikom skorcu izjasnili da vjeruju u neke osnovne dogmatske postavke. Drugo je pitanje koliko ispitanici istinski vjeruju u dogmatske postavke – u Boga, da li vjeruju samo usnama

svojim, dok su srcem svojim daleko od Boga. U tom smislu, možemo konstatovati da se skor vjerujućih u osnovne dogmatske postavke procentualno graniči sa skorom ispitanika koji poštuju tradicionalnu ortopraksiju.

Kada pređemo na tle indikatora koji se tiču *inherentne vjerske prakse*, opseg i stepen religioznosti je znatno erodiran. U tom smislu mogli bismo donijeti jedan kratak zaključak, da je na ovom području prisutno vjerovanje sa smanjenom frekventnošću javnog djelovanja, dok ne bismo u potpunosti mogli prihvatiti poznatu tezu Grejs Dejvi (2002; 2005; 2007a) „believing without belonging“. Do pomenutog zaključka, autorka je došla uopštavajući i analizirajući iskustvene nalaze o religioznosti iz većine evropskih zemalja. Kao što smo naglasili, rezultati nedvosmisleno pokazuju plauzibilan odnos prema tradicionalnoj vjerskoj praksi u komparaciji sa inherentnom vjerskom praksom (odlazak u crkvu ili džamiju, molitva ili klanjanje, post, ispovijedanje, itd.). Mislimo da je na djelu kriza religijskog ponašanja ili praktikovanja, pri čemu mladi rijetko prelaze prag hrama, odlaze na molitvu, još ređe poste, ispovijedaju se, itd.

U skladu sa do sada rečenim, mogli bismo zaključiti da je na istraživanom području prisutno *nekoliko tipova vjernika*. Jednu grupu vjernika, a koja je istovremeno i najmanje frekventna, čine oni ispitanici – vjernici koji su spremni da se konfesionalno i religijski samoidentifikuju, koji vjeruju u sve dogmatske postavke o Bogu, vjeruju u to da je Hrist sin Božiji (pravoslavni i rimokatolici) ili da je Muhamed Božiji poslanik (islamski vjernici), vjeruju u život nakon smrti, poštuju obrede tradicionalne i inherentne prirode. Ovu malobrojnu grupu vjernika mogli bismo opisati kao *vjerujuće po ubjeđenju*. Skor ovog tipa vjernika po konfesijama izgleda ovako: pravoslavni 4,74%; rimokatolika 5,48%; pripadnika islamske vjerske zajednice 5,47% ispitanika.

Sledeću i ujedno *najbrojniju ili najmasovnijiu* grupu vjernika čine oni ispitanici koji su spremni da se religijski i konfesionalno *samoidentifikuju*, dok je prisutna disolucija dogmatskog vjerovanja, jer neke dogmatske postavke preferiraju (slažu se da treba vjerovati u Boga u Hrista ili Muhameda) dok se one postavke, bliže eshatologiji najčešće odbacuju (vjerovanje u život nakon smrti). Ovu grupu vjernika karakteriše i to što većinski poštuju obrede tradicionalne vjerske prakse, a znatno ređe obrede inherentne prirode, kao što su odlazak u crkvu ili džamiju, na liturgiju, post, itd. Rijetko ili nikada poštuju obrede inherentne prirode ili samo u vrijeme većih praznika. Svoje ponašanje i

sebe opisuju kao religiozne, ali im ne treba posrednik u komunikaciji sa Bogom. Obrede tradicionalne prirode poštuju zato što je to stvar tradicije (nasleđe od predaka), zgodna prilika za porodična i prijateljska okupljanja, kao i društveno konformističko ponašanje. Ovu grupu i, kako rekosmo, najmasovnije, mogli bismo imenovati kao **konformistički vjernici koji su slabi u vjeri** (u vjerskom praktikovanju i posjedovanju znanja o vlastitoj vjeri), **a jači u vjerovanju** (u Boga i neke dogmatske postavke-Hrista ili Muhameda).

Najzad, sledeću grupu čine oni ispitanici koji su takođe malobrojni, koji ne žele da se konfesionalno niti religijski samodeklarišu, ne vjeruju u dogmatsko jezgro vjere, rijetko ili nikada ne poštuju obrede tradicionalne prirode, a (skoro) nikada obrede iz inherentne vjerske prakse. Ni ovih ispitanika nije veliki postotak prema našem istraživanju, i sebe opisuju kao **ateiste ili agnostike**. Ali, naglašavamo da smo došli do zaključka, da među ovim ispitanicima iz poslednje grupe ima ispitanika koji su se deklarirali kao nereligiozni ili ne vjerujući, a da su već obavili neke obrede tradicionalne vjerske prakse (krštenje ili sunet). Ovaj podatak možemo opravdati mogućnošću da se to desilo u djetinjstvu, prije formiranja vlastite svijesti o religiji. Interesantno je naglasiti, da smo ukrštanjem podataka došli i do zaključka da među ovim ispitanicima postoji određeni skor onih koji vjeruju u Hrista ili Muhameda, što opet ima naučnu osnovu jer kako smo već rekli, postojanje Hrista i Muhameda je u nešto manjoj opreci sa racionalnim pogledom na svijet.

Sumirajući do sada rečeno, možemo donijeti zaključak da među mladima u Crnoj Gori preovladava tradicionalni tip vjernika - konfesionalno i religijski se samoidentifikuje, selektivno vjeruje u dogmatsko jezgro vjere, poštuje obrede tradicionalne, a ređe inherentne prirode.

Ako dobijene podatke komparativno postavimo sa podacima iz ranijeg perioda, možemo konstatovati da nema sumnje da jeste došlo do revitalizacije religije, pogotovu uzimajući u obzir određene grupe indikatora, najčešće inherentne vjerske prakse. Istina, ovdje nije došlo do impozantnog, trijumfalnog ili nekog spektakularnog povratka, ali svakako jeste došlo do značajnijeg pomaka u redovnosti praktikovanja obreda inherentne prirode. Konsolidujući podatke iz istraživanja u regionu (Srbija - World Values Survey Srbija 2001, EVS 2008, HKC-Blagojević, 2010 i Hrvatska – Črpić, Kušar, 1998, EVS 2008, Marinović-Jerolimov, 2005), kao i podatke iz istraživanja u Crnoj Gori (Bešić,

2010), možemo zaključiti, ne samo da je došlo do povratka religije i povratku religijama, već i o svojevrsnoj stabilizaciji religioznosti na istraživanom području.. Ovo bismo mogli imenovati i kao pravilo, uzimajući u obzir činjenicu da je isti trend pokazan i u drugim istraživanjima u regionu.

Ako se komparativno osvrnemo na socio-demografska obilježja, uopšteno možemo da zaključujemo kako nema statistički značajnih razlika među segmentima ukrštenih varijabli. *Na osnovu istraživanja možemo konstatovati da nema značajnijih razlika u opsegu religioznosti po polnoj strukturi, godinama starosti, bračnom statusu, zanimanju i mjestu stanovanja (religioznost je jednaka i u ruralnom i u urbanom području). Istraživanje bilježi neke razlike koje su evidentne na regionalnoj podjeli (sjever, centralni dio i jug), kao i u odnosu učenik-student gdje zaključujemo da su pripadnici srednjoškolske omladine u svim vjerskim grupama religiozniji od studentske populacije.*

Ukoliko religioznost ocjenjujemo ili procjenjujemo na osnovu indikatora koji se tiču teološko-doktrinarnih poznavanja vlastite vjere, onda moramo zaključiti da religijska situacija nije na zavidnom nivou. Naime, ispitanici niti iz jedne vjerske zajednice koja je obuhvaćena upitnikom, nije dostigla zadati kriterijum, a koji se odnosi na solidno vjersko znanje. Dakle, postoji svojevrsna disproporcija između vjerovanja u neke dogmatske postavke i religijske samoidentifikacije sa vjerskim znanjem. Ovo nas navodi na zaključak da je riječ o tradicionalnom ili konformističkom tipu vjernika, koji svoje vjersko ubjeđenje (vjerovanje) ne crpi iz teološkog poznavanja vlastite vjere, već iz nekog ličnog razloga (npr. strahopoštovanje), prilagođavanje sredini, kulture, porodičnog vaspitanja i tradicije, itd.

Na osnovu dobijenih podataka, možemo konstatovati i zaključiti da nema bitnijih odstupanja od ukupnog uzorka ni kada se osvrnemo na analizu svake konfesije posebno. Ipak, naše istraživanje markira neke različitosti. Prateći religioznost na osnovu indikatora religijske samoidentifikacije i dogmatsko-eshatološkog vjerovanja, moramo očekivano konstatovati veću religioznost mladih islamske vjerske zajednice u odnosu na dvije hrišćanske vjere, među kojima takođe postoji izvjesna razlika. Naime, ispitanici pravoslavne konfesije manje vjeruju u neke dogmatske postavke u odnosu na mlade rimokatoličke vjeroispovijesti. Razlika je posebno evidentna kada je riječ o indikatorima koji se odnose na vjerovanje u život nakon smrti (45,6% : 33,2%).

I kod indikatora tradicionalne i inherentne vjerske prakse, istraživanje bilježi svojevrsne razlike među vjerskim grupama. *Vjerska praksa bilo tradicionalne ili inherentne prirode vrlo je frekventna među ispitanicima islamske vjerske zajednice.* Veoma je osjetna razlika u poštovanju ortopraksije i među ispitanicima dvije hrišćanske konfesije, gdje pravoslavni ispitanici opet bilježe znatno niži skor religioznosti (vezanosti za religiju i crkvu) u odnosu na rimokatolike. Prema svim navedenim indikatorima (izuzev slavljenja krsne slave, vjerski praznici), *pripadnici rimokatoličke konfesije su iskazali veću revnost i veće poštovanje ortopraksije u odnosu na mlade pravoslavne vjere.* Vrlo je upečatljivo odstupanje pravoslavnih ispitanika od rimokatoličkih kod indikatora koji se tiču obreda krštenja (68,6% : 94,0%), mada ni ostali indikatori ne predstavljaju izuzetak. Naime, rimokatolici su revnosniji i kada je riječ o odlasku na misu odnosno liturgiju u odnosu na vršnjake pravoslavce 36,6%-10,0%, zatim u ispovijedanju 22,7%-4,0%, itd.

Kada je riječ o stepenu posjedovanja vjerskog znanja, takođe se bilježe izvjesne razlike među vjerskim grupama. Od tri vjerske grupe obuhvaćene istraživanjem, *najmanji stepen vjerskog znanja posjeduju pripadnici pravoslavne vjeroispovijesti.* Ovaj podatak se ujedno poklapa i sa većinom ostalih indikatora, po kojima možemo zaključiti da pripadnici pravoslavne vjeroispovijesti bilježe najmanji stepen religioznosti u komparaciji sa ostalim dvijema konfesijama. S druge strane, ispitanici rimokatoličke vjeroispovijesti pokazuju najveći stepen vjerskog znanja.

Iako u upitniku od ispitanika nijesmo tražili da se nacionalno samoidentifikuju (to nije bio predmet našeg interesovanja), ipak na osnovu namjernog izbora opština pri realizaciji upitnika i regionalizacije istraživane teritorije koja je karakteristična po homogenijoj nacionalnoj strukturi, dolazimo do nekih, mislimo, interesantnih zaključaka. *Naime, primjećujemo da su ispitanici rimokatoličke i islamske vjere, a koji su albanske nacionalnosti (karakteristično za gradsku opštinu Tuzi i za Ulcinj), znatno religiozniji u komparaciji sa mladima rimokatolčke vjere hrvatske nacionalnosti (u Tivtu i Kotoru) i Muslimanima Bošnjacima (u Bijelom polju i Pljevljima).* Ovakvu situaciju mogli bismo objasniti značajnijim uticajem tradicije koji se posebno zadržao među mladima albanske nacionalnosti. Objasnjenja su svakako i ekonomske tj. materijalne prirode (stanovništvo

na jugu je u boljem materijalnom položaju u odnosu na centralni i sjeverni dio), kulture, obrazovanja, društvene sredine, porodičnog vaspitanja i sl.

Na kraju, mislimo da je nezahvalno davati neke preciznije zaključke o daljem razvoju religioznosti i uticaju religije na ovim područjima. Ako se osvrnemo na dosadašnja teorijska razmatranja, vidjećemo da su mnogi teoretičari bili prinuđeni da odustanu od svojih konstatacija i teorija. Ukratko, ono što mislimo da je izvjesno jeste činjenica da savremeni svijet (ka kome teži i crnogorsko društvo) uveliko se nalazi u procesima (post)modernizacije, a u kojima religija nije izgubila na značenju i značaju, i ima posebnu ulogu u savremenom društvu. Ipak, mislimo i ostajemo pri stavu da bi u tim i takvim uslovima religija zadržala značaj i opstala među populacijom, morala da se kreće ka prilagođavanju savremenim uslovima života, kao i koncentrisanju pažnje na svoju izvornu funkciju, a koja se tiče duhovnosti i univerzalnosti.

Literatura

- Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo (1996): *Sociologija religije*, Zagreb: Zavod za sociologiju-biblioteka Societes.
- Acquaviva, Sabino; Pace, Enzo (1999): *Sociologija religij: problemi i perspektiva*, Zagreb: Zavod za sociologiju, Filozofski fakultet.
- Aleksić, Budimir (2006): Pravoslavlje na prostoru današnje Crne Gore od 1219. do 2006., u: *Pravoslavlje u Crnoj Goro*, Cetinje: Svetigora.
- Allport, Gordon Wilard (1950): *The individual and his religion*, New York: Macmillan.
- Anderson, Benedikt (1998): *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd: Plato.
- An – Naim, A. Abdulah (2008): Politički islam u nacionalnoj politici i međunarodnim odnosima, u: Piter, L. Berger, *Desekularizacija sveta*, Novi Sad: Medi Terran.
- Asad, Talal (1993): *Geneologies of religion, Discipline and reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The John Hopkins U.P.
- Asad, Talal (2008): *Formacije sekularnog: hrišćanstvo, islam, modernost*, Beograd: Beogradski krug.
- Astahova, Larisa (2010): Pravoslavna sociologija ili sociologija pravoslavlja o mogućnostima konfesionalne sociologije, u: *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve*, Beograd: JUNIR.
- Augustin, Aurelije (2004): *Država božija*, Podgorica: CID.
- Bahtijarević, Štefica (1975): *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb: Narodno sveučilište-centar za aktuelni politički studij.
- Bahtijarević, Štefica (1975): *Religijsko pripadanje i sekularizacija*, Naše teme, br.3.
- Bandić, Dušan (2008): *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Beckford, Jones A. (1980): *Sociology, Social Science and the Definition of Religion*, Los Angeles-California. www.scientologytoday.org/experts/eng/beckford01.pdf.

- Beckford, A. James (2003): *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bela, Robert (2003): *Pogažen zavet*, Beograd: XX vek.
- Bešić, Miloš; Đukanović, Borislav (2000): *Bogovi i ljudi-Religioznost u Crnoj Gori*, Podgorica: CID.
- Bešić, Miloš (2010): Vjera i društvo, u: *Crna gora u XXI stoljeću-u eri kompetitivnosti*, Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
- Beznjuk, Dimitrij (2004): *Uvod u sociologiju religije*, Beograd: Institut za političke studije. Blagojević, Mirko (2005): *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Filip Višnjić.
- Berger, L. Peter (1966): *The Sacred Canopy*, Elements of a Sociological Theory of Religion, New York, Anchor Books a Division of Random House, INC.
- Berger, L. Peter (2001): Sociologija: povlčenje poziva, u: Đorđević, B. Dragoljub, *Sociologija forever*, Niš: Punta.
- Berger, L. Peter (2008): Desekularizacija sveta: opšti pregled, u: Peter, L. Berger, *Desekularizacija sveta*, Novi Sad: Medi Terran.
- Berger, L. Peter (2010): *Between Relativism and Fundamentalism-Religious Resources for a Middle Position*, Cambridge: Grand Rapids Michigan.
- Berger, L. Peter (2010a): Pravoslavlje i globalni pluralizam, u: *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i Pravoslavne crkve*, D. Đorđević, M. Jovanović (ur). Beograd-Niš, Konrad Adenauer i JUNIR, 347-358.
- Berđajev, Nikolaj (1982): *Nova religijska svest i društvena realnost*, Beograd: Partizanska knjiga.
- Bigović, Radovan (2000): *Crkva i društvo*, Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Bigović, Radovan (2011): Pravoslavna crkva i evropske integracije, u: *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evropskih integracija*, Beograd, Konrad Adenauer Stiftung, Centar za evropske studije, Hrišćanski kulturni centar.
- Blagojević, Mirko (1995): *Priplizavanje pravoslavlju*, Niš: JUNIR, Gradina.

- Blagojević, Mirko (2005): *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Filip Višnjić.
- Blagojević, Mirko (2008): Religiozna Evropa, Rusija i Srbija juče i danas-argumenti empirijske evidencije: slučaj Evropa, *Filozofija i društvo*, Vol. 19. br.3. 275-294.
- Blagojević, Mirko (2009): Empirical (Re)volution of Revitalisation of Orthodox Christianity, in Daniela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion Theoretical and comparativ Approaches*, YSSS Anuual-Year XVI, Niš.
- Blagojemić, Mirko (2009a): *O sociološkim kriterijumima religioznosti-koliko ima (pravoslavnih) vernika danas*, Beograd: Filozofija i društvo, Vol. 20, br. 1. str. 9-36.
- Blagojević, Mirko (2009b): „Šušnjićeva (prihvatljiva) definicija religije“, u M. Vukomanović, *Izvan igre na putu: Zbornik u čast profesora Đura Šušnjića*, Čigoja štampa, Beograd., str. 99-135.
- Blagojević, Mirko (2010): Aktuelna religioznost građana srbuje, u: *Religioznost u Srbiji 2010*, Beograd, Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske integracije, Fondacija Konrad Adenauer.
- Blagojević, Mirko (2010a): Vežanost za pravoslavlje u ogledalu statistike – sociološko merenje crkvenosti, u: *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve*, Beograd: JUNIR.
- Blagojević, Mirko (2011): Orthodox Religiousness at the End of the First Decade of the 21st Century, in: Mirko Blagojević & Dragan Todorović (edited) *Orthodoxy From An Empirical Perspective*, Niš-Beograd: JUNIR
- Božović, R. Ratko (2009): *Život kulture*, Beograd: Filip Višnjić.
- Bročić, M. (1972): Specifičnost društvenog bića omladine, u: *Gledišta*, Br. 12.
- Bruce, Stive (1992): *Religion and Modernization*, Oxford: Univerzity Press.
- Bruce, Stive (2002): *God is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Cipriani, Roberto (2000): *Sociology of Religion, and Historical Introduction*, New York: Walter de Gruyter.
- Cvitković, Ivan (1996): *Sociologija religije*, Sarajevo, Univerzitetska knjiga.

- Cvitković, Ivan (2009): *Has the „Return“ or Religions Occurred or „Return“ to the Religion*, in Daniela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion Theoretical and comparativ Approaches*, YSSS Anuual-Year XVI, Niš.
- Ćimić, Esad (1971): *Struktura religiozne svijesti u građanskim i seocnim sredinama*, u *Revija za sociologiju*, Zagreb: Sociološko društvo Hrvatske.
- Ćimić, Esad (1984): *Drama ateizma*, Beograd: NJRO-Mladost.
- Ćimić, Esad (1991): *Marksističko poimanje religije*, u *Teočoške teme*, Sarajevo: Vrhobosanska visoka teološka škola.
- Čanen, Oliver (1994): *Sekularizaciona paradigma: sistematizacija*, u: Đorđević, B. Dragoljub, *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Črpić, Gordan, Kušar, S., (1998): *Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj*, Zagreb, *Bogoslovska smotra*, 68 (4):513-563.
- Črpić, Gordan, Zrinščak, Siniša (2010): *Dinamičnost u stabilnosti: religioznost u Hrvatskoj 1999. i 2008. godine*, *Društvena istraživanja*, Zagreb, 19 (1-2): 3-27.
- Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longmanand Todd.
- Davie, Grace (2005): *Religija u suvremenoj Europi-mutacija sjećanja*, Zagreb: Golden marketing.
- Davie, Grace (2007): *The Sociology of Religion*, London: SAGE Publications, ECJYISP. www.books.google.com
- Dejvi, Grejs (2007a): *Novi pristupi u sociologiji religije: zapadna perspektiva*, u: Đorđević, B. Dragoljub, *Muke sa svetim-izazovi sociologije religije*, Niš: Niški kulturni centar.
- Dejvi, Grejs (2008): *Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo*, u Piter, L. Berger, *Deseekularizacija sveta*, Novi Sad: Medi Terran.
- Dirkem, Emil (1982): *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd: Prosveta.
- Doner, Fred M. (2002): *Muhamed i halifat*, u: Espozito, Dž., *Oksfordska istorija islama*, Beograd, CLIO.
- Đorđević, B. Dragoljub (1984): *Beg od crkve*, Knjaževac: Nota.
- Đorđević, B. Dragoljub (1987): *Studenti i religija*, Niš: Zbivanja.

- Đorđević, Dragoljub (1990): *O religiji i ateizmu-prilozi sociologiji religije*, Beograd-Niš: Gradina-Stručna knjiga.
- Đorđević, B. Dragoljub (1992): *Pravoslavlje između neba i zemlje*, Niš: Gradina, br.10-12.
- Đorđević, B. Dragoljub (1994): Sveto i svetovna-sekularizacija kao sociološki problem, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Đorđević, Dragoljub; Todorović, Dragan (1999): *Mladi, religija, veronauka*, Beograd-Niš: Agena KSS
- Đorđević, B. Dragoljub; Todorović, Dragan (2000): *Mladi, religija, veronauka*, Beograd: Agenda; Niš: KSS.
- Đorđević, B. Dragoljub (2001): *Sociologija forever*, Niš: Punta.
- Đorđević, B. Dragoljub (2009): Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is at About? in: Daniela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion Theoretical and comparativ Approaches*, YSSS Anuual-Year XVI, Niš.
- Elijade, Mirča (1996): *Vodič kroz svetske religije*, Beograd: Narodna knjiga-Alfa.
- Elijade, Mirča (2004): *Sveto i profano-priroda religije*, Beograd: Alnari-Tabernakl.
- *Enciklopedija živih religija* (drugo dopunjeno izdanja) (2004): Glavni urednik Kitkrim, autor dopunjenog teksta Atanasije Jevtić, Beograd: Nolit.
- *Enciklopedija pravoslavlja* (2002): Beograd, Savremena administracija.
- European Values Stady (2008): www.europeanvalues.nl/
- Flere, Sergej; Pantić, Dragomir (1977): *Ateizam i religioznost u Vojvodini*, Novi Sad: Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka.
- Flere, Sergej (1984): Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu, *Kultura*, 65-67. From, Erih (1975): *Anatomija ljudske destruktivnosti*, knjiga druga, Zagreb: Naprijed.
- From, Erih (2002): *Psihoanaliza i religija*, Podgorica-Nikšić: Oktoih-Jasen.
- Gerc, Kliford (1998): *Tumačenje kultura*, knjiga I, Beograd. XX vek.
- Goja, Jadranka (2000): *Neki aspekti religioznosti hrvatske mladeži od 1986 do 1999. godine*, *Politička misao*, Vol XXXVII (1): 148-160.

- Hamilton, Malkom (2003): *Sociologija religije*, Beograd: CLIO.
- Hantington, Semjuel (1998): *Sukob civilizacija*, Podgorica, CID.
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1995): *Filosofija religije*, Vrnjačka banja, Eidos.
- Hervieu – Léger, Daniele (2000): *Religion as a chain of memory*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- Hopko, Tomas (2009): *Pravoslavna vera I-IV*, Kragujevac, Kalenić.
- Horton, Robin (1960): *A Definition of religion and its uses'*, Journal of the Royal Anthropological Institute 90, 201-226.
- Ivančić, Tomislav (1990): *Kršćanstvo u traganju za edintetom*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jevtić, Atanasije-episkop (2001): *Duhovnost pravoslavlja*, Beograd, Hrast.
- Jović, Savo-protorej stavrofor (2007): *Utamničena crkva-stradanje sveštenstva srpske pravoslavne crkve od 1945 do 1985 godine*, Beograd: Književno društvo Sveti Sava.
- Jukić, Jakov (1997): *Lica i maske svetoga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Jukić, Jakov (1991): *Budućnost religije*, Split: Matica hrvatska.
- Kalezić, Dimitrije (1982): *Upoznajmo religiju, iz Istorije i filosofije religije*, Beograd: Pravoslavlje.
- Kalezić, Dimitrije (2000): *Krsna slava u Srba*, Beograd, Narodna knjiga; Alfa.
- Karadžić, Vuk (1972): *O Crnoj Gori-razni spisi*, Beograd: Prosveta.
- Karadžić, Vuk (1975): *Crna Gora i Crnogorci*, Cetinje: Obod.
- Kardamakis, Mihail-protoprezviter (1996): *Pravoslavna duhovnost*, Sveta Gora, Manastir Hilandar
- Keler, Juzef (1980): *Religiozni običaji, obredi i simboli u hrišćanstvu*, u: *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Beograd, Radnička štampa.
- Kerkofs, Jan (1994): *Kako je pobožna Evropa*, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Kerševan, Marko (1982): *Cerkvena religioznost v Sloveniji*, Ljubljana: Zaloba Obzorje.
- Knoblauch, Hubert (2004): *Sociologija religije*, Zagreb: Demetra.

- Kolakovski, Lašek (1992): *Religija*, Beograd: BIGZ.
- Koks, Harvi (1994): Religija se vraća u svetovni grad, u Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Kornel, Vinsent Dž. (2002): Odnos vere i prakse u islamu, u: Espozito, Dž., *Oksfordska istorija islama*, Beograd, CLIO.
- Krešić, Andrija (1988): *Što je religija*, u Religija i društvo (zbornik tekstova), Beograd: ZZUINS.
- Krstić, Zoran (2011): Faith and/or Culture? Traditional Believers as Pastoral Problem and Challenge in: Mirko Blagojević & Dragan Todorović (edited) *Orthodoxy From An Empirical Perspective*, Niš-Beograd: JUNIR.
- Kuburić, Zorica (1999): *Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika*, u Hrišćanstvo, društvo, politika, JUNIR godišnjak VI, Niš.
- Kuburić, Zorica (2006): *Mladi i religija*, Novi Sad: CEIR.
- Kuburić, Zorica (2010): *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, Novi Sad, CEIR.
- Kur'an, (1978): Zagreb, Stvarnost.
- Lakroa, Mišel (2001): *New Age: Ideologija novog doba*, Beograd, CLIO.
- Lazić, Mladen (1994): *Razaranje društva: jugoslovensko društvo u krizi 90-ih*, Beograd: Filip Višnjić.
- Lazić, Mladen (1995): *Pristupi kritičkoj analizi pojma tranzicije*, u: LUČA, vol. XII/1-2., str. 42 – 48.
- Lukman, Tomas (1994): Sekularizacija – moderan mit, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Lukman, Tomas (1994a): Sekularizacija-nasleđe iz ranih dana sociologije, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Maldini, Pero (2006): *Obnovljena religioznosti demokratizacija hrvatskog društva*, Društveno istraživanje, Zagreb, god. 15., br. 6 (86), str. 1105-1125.
- Marinović-Bobinac, Ankica (1995): *Necrkvena religioznost u Hrvatskoj*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja.

- Marinović- Jerolimov, Dinka (1993): Nereligioznost u Hrvatskoj od 1968 do 1990. godine, u: *Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma*, 2. zbornik, Zagreb: IDIS.
- Marinović-Jerolimov, Dinka (1995): *Višedimenzionalni pristup u istraživanju religioznosti: smjernice za istraživanje u Hrvatskoj*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Marinović-Jerolimov, Dinka (2002): Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih, u: V. Ilišin, F. Radin (ur), *Mladi uoči trećeg milenija*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, Državni zavod za zaštitu obitelji, materinstva i mladeži.
- Marinović-Jerolimov, Dinka (2005): Tradicionalna religioznost u Hrvatskoj 2004., Između kolektivnog i individualnog, *Sociologija sela*, 43 (168) (2): 303-338.
- Martin, Dejvid (1994): Pitanje sekularizacije, perspektive i retrospektive, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Martin, Dejvid (2005): *On Secularization, Towards a Revised General Theory*, Ashgate Publishing Limited.
- Mihailović, Srećko (2011): Kako građani Srbije viide tranziciju, u: *Dometi tranzicije od socijalizma ka kapitalizmu*, Beograd: Friedrich Ebert Stiftung, str. 9 – 14.
- Momen, Moojan (1999): *The Phenomenon of Religion-A Thematic Approach*, Oxford: Oneworld Publications (Sales and Editorial) Banbury Road.
- Moris, Kolin (2005): Hrišćanska civilizacija (1050-1400), u: Makmaners, Dž. *Oksfordska istorija hrišćanstva*, Beograd, CLIO.
- Otto, Rudolf (1983): *Sveto*, Sarajevo: Svjetlost.
- Pantić, Dragomir (1974): *Intezitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*, Beograd: IDN.
- Pantić, Dragomir (1981): *Vrednosna orijentacija mladih u Srbiji*, Beograd: Istraživačko izdavački centar.
- Pantić, Dragomir (1988): *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd: Centar za politikološka i javnomnenjska istraživanja.

- Pantić, Dragomir (1993): Promene religioznosti građana Srbije, *Sociološki pregled*, br. 1-4.
- Pantić, Dragomir (1990): Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji, u: S. Mijalović i dr. *Deca kriz*, Beograd: IDN.
- Pantić, Dragomir (1991): Religioznost građana Jugoslavije, u: *Jugoslavija na kriznoj prekretnici*, Beograd: IDN; Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Pavićević, Vuko (1980): *Sociologija religije s elementima filozofije religije*, Beograd: BIGZ.
- Pojatina, S. (1988): Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu, u: *Empirijska istraživanja društvene svesti*, Beograd: Centar za društvena istraživanja.
- Popis stanovništva u Crnoj Gori iz 1953, 1991, 2003 i 2011. godine (www.monstat.org)
- Radić, Tatjana (2010): Pregled istraživanja „Religioznost u Srbiji 2010“, u: *Religioznost u Srbiji 2010*, Beograd, Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske integracije, Fondacija Konrad Adenauer.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana (2006): *Religioznost i tradicija-vezanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma*, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.
- Rodin, Davor (2007): *Zakašnjela sekularizacija*, Politička misao XLIV br. 1. str.1-13.
- Rotar, Zdenko (1984): *(Ne)religiozni slovinci*, Kultura, 65-67.
- Rotar, Zdenko (1986): *Vera i nevera u Sloveniji krajem 1984*, Gradina, 1-2.
- Sisto, Davide, *Secularizzazione*, www.eticapublica.it/
- Skledar, Nikola; Marinović-Jerolimov, Dinka (1997): Uloga religije i religioznosti u integracijskim procesima u Hrvatskoj, u: *Politička misao XXXVII* (2)177-191.
- Southwold, Martin (1988): *Buddhism and the Definition of Religion*, Man, New Series, No. 13. 362-379.
- Spahić, Mustafa (2006): *Etika i društvo*, Sarajevo, Bemust.

- Spiro, Melford E. (1966): *Religion Problems of Definition and Explanation*, in Anthropological Approaches to the Study of Religion Edited by Michael Banton, 85-126, New York: Praeger.
- *Sveto Pismo, Staroga i Novoga zavjeta* (2004): Beograd, Sveti arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve.
- Šajner, Lari (1994): *Pojam sekularizacije u empirijskom istraživanju*, u Povratak svetog, Niš: Gradina.
- Šimanjski, Edvard (1980): Religiozni običaji, obredi i simboli u islamu, u: *Religiozni obredi, običaji i simboli*, Beograd, Radnička štampa.
- Šmeman, Aleksandar (1996): *Verujem-osnove pravoslavne vere*, Cetinje, Svetigora.
- Šmeman, Aleksandar (1996a): *Tajne praznika*, Cetinje, Svetigora.
- Šmeman, Aleksandar (2008): *Vodom i duhom-o tainstvu krštenja*, Sveta Gora, Manastir Hilandar.
- Šnaper, Dominik (1996): *Zajednica građana- o modernoj ideji nacije*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
- Štimac, Zrinka (2006): *Nauka o religiji na Njemačkim univerzitetima*, u Religija i tolerancija, br. 6. Novi Sad.
- Šušnjić, Đuro (1989): *Otpor kritičkom mišljenju*, Zagreb: RZRKSSOH.
- Šušnjić, Đuro (1995): *Znati i verovati*, Beograd: Čigoja štampa.
- Šušnjić, Đuro (1998): *Religija I*, Beograd: Čigoja štampa.
- Šušnjić, Đuro (2005): *Žetva značenja*, Beograd, Čigoja štampa.
- Tadić, Stipe (1998): *Religiozno iskustvo-neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti*, Zagreb. Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Tanasković, Darko (2010): *Islam dogma i život*, Beograd, Srpska književna zadruka.
- Topić, Martina, Todorović, Dragan (2011): *Religious Identity in Serbia and Croatia: Failure or Advantage in Building the European Identity*, u: *Antropologija, religija i alternativne religije*, Beograd, Srpski genealoški centar, odjeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

- Toš, Niko (1999): (Ne)religioznost slovencev v primerjavi z drugim srednje in vzhodnoevropskimi narodi, u: Toš, N. at all. Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih), Ljubljana: FDV-IDV, Centar za reziskavanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
- Terrin, Natale Aldo (2006): *Uvod u komparativni studij religije*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.
- Tylor, Edward (1903): *Primitive culture*, London: Murray.
- Vajming, Tu (2008): Traganje za smislom-religija u Narodnoj Republivi Kini, u: Piter, L. Berger, *Desekularizavija sveta*, Novi Sad: Medi Terran.
- Vajt, Kenet (1995): *Nomadski duh*, Beograd: Centar za geopoetiku.
- Valis, Roj; Brus, Stiv (1994): Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija, u: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Veber, Maks (1997): *Sabrani spisi o sociologiji religije tom I*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
- Velimirović, Nikolaj (1970): *Vera svetih: katihizis istočne pravoslavne crkve*, Beograd, Sveti arhijerejski sinod SPC.
- Ver, Timoti (2001): *Pravoslavna crkva*, Beograd, Zavet.
- Ver, Kalistas (2004): Istočno hrišćanstvo, u: Makmaners, Dž., *Oksfordska istorija hrišćanstva*, Beograd, CLIO.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1995): *Razvoj, religija, rat*: Beograd: Institut za sociološka istraživanja filozofskog fakulteta Beograd.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1996): Mogućnost anketnog istraživanja uloge religije u raspadu Jugoslavije, u: *Religija, crkva, nacija*, Niš: JUNIR, godišnjak III
- Vratuša-Žunjić, Vera (1996a): *Stanje religioznosti u bivšoj Jugoslaviji neposredno pred rat 1991*, Sociološki pregled, br. 4.
- Vrcan, Srđan (1986): *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb: Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan (1990): Omladina, religija i crkva, u: Iličin, V.i saradnici, *Ogledi o omladini osamdesetih*, Zagreb: IDIS.
- Vrcan, Srđan (2001): *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split: Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.

- Vukadinović, Srđan (2001): Uticaj djelovanja vjerskih zajednica na stanje religijske svijesti pripadnika društvenih grupa Crnoj Gori, u: *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, Niš: JUNIR I ZOGRAF.
- Vukomanović, Milan (1997): Karakter religijskih promena u zemljama u tranziciji: primer pravoslavnih crkava u Rusiji i SR Jugoslaviji, u: *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd: IDN.
- Vukomanović, Milan (2001): *Sveto i mnoštvo-izazovi religijskog pluralizma*, Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan (2003): *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, Beograd, Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan (2004): *Religija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Vukomanović, Milan (2008): *Homo viator*, Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan (2009): Religija i modernost u novom ključu, in: Daniela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion Theoretical and comparativ Approaches*, YSSS Anuual-Year XVI, Niš.
- Volis, Roj; Brus, Stiv (1994): *Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija*, u *Povratak svetog*, Niš: Gradina.
- Vilson, Brajan (2005): Novi likovi hrišćanske zajednice, u: Makmaners, Dž., *Oksfordska istorija hrišćanstva*, Beograd: CLIO.
- Wilson, Bryan (1966): *Religion in Secular Society: a Sociological Comment*, London C.A. Watts.
- Wilson, Bryan (1998): The Secularization Thesis: Criticism and Rebuttals in Rudy Laermans, Wilson Bryan & Jaak Billiet, *Secularization and Social integration*, Leuven Univerzity Press, Belgium.
- www.wikipedia.rs
- World Values Survey, The World Most Compre Hensvine Inestigation of Political and Sociocultural Chenge – www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis.
- Yinger, Milton (1970): *The Scientific Study of Religion*, New York: Macmillan

- Zrinščak, Siniša (1999): *Sociologija religije-hrvatsko iskustvo*, Zagreb: Pravni fakultet u Zagrebu.
- Zrinščak, Siniša (2001): Ima neka tajna veza-religioznost mladih kao indikator društvenih i religijskih promjena, U: *Društvena istraživanja*, Zagreb: Studijski centar socijalnog rada, 10 (1-2): 19-40.
- Zrinščak, Siniša (2008): Što je religija i čemu religija: sociološki pristup, u *Bogoslovska smotra-Ephemerides Theological Zagradienses*, Zagreb, LXXVIII (1): 25-37.

PRILOG

PRILOZI

*STRUKTURA UZORKA U ODNOSU NA SOCIJALNO – DEMOGRAFSKE
KARAKTERISTIKE ISPITANIKA*

		Frekvencije	Procenti
Region	sjevni	173	31.0
	centralni	204	36.6
	južni	181	32.4
Pol	muški	273	48.9
	ženski	285	51.1
Starosna dob	16 do 19	194	34.8
	20 do 23	173	31.0
	24 do 27	191	34.2
Školska sprema	nezavršena osmogodišnja	5	0.9
	osnovno	141	25.3
	završena srednja stručna	190	34.1
	gimnazija	157	28.1
	više i visoko	65	11.6
Prebivalište	grad	355	63.6
	selo	203	36.4
Bračno stanje	neudata / neož.	470	84.2
	udata/oženjen	73	13.1
	razveden/a	7	1.3
	vanbr.zajednica	8	1.4
Zanimanje	učenik	154	53.1
	student	136	46.9

UPITNIK

Uvaženi, upitnik se odnosi na istraživanje religioznosti mladih u Crnoj Gori. Iskreno Vas molimo da pažljivo pročitate upitnik te da **ozbiljno i iskreno** odgovorite na **svako postavljeno pitanje**. U nadi i želji da ćete saradivati i da ćete imati razumijevanja za naše potrebe, želimo da Vam se unaprijed **zahvalimo!**

Osnovni podaci o ispitaniku

1. Pol ispitanika:

1. Muški;
2. Ženski;

2. Starost ispitanika:

Upisati godine starosti _____

3. Školska sprema:

1. bez školske sprema;
2. nezavršena osmogodišnja škola;
3. osnovno obrazovanje;
4. završena srednja stručna škola;
5. završena gimnazija;
7. više i visoko obrazovanje;

4. Mjesto življenja:

1. grad;
2. selo;

5. Bračno stanje:

1. neoženjen – neudata;
2. oženjen – udata;
3. razveden – razvedena;
4. živi u vanbračnoj zajednici;

6. Zanimanje ispitanika:

1. lice na školovanju
srednja škola
student
2. poljoprivrednik;
3. NKV radnik;
4. KV radnik;
5. službenik sa srednjom stručnom spremom;
6. stručnjak;
7. privatnik – preduzetnik;
8. nezaposlen/a

9. nešto drugo (navedite šta ste po zanimanju) _____;

7. U odnosu na druge ljude u Vašoj sredini, kakav je Vaš i Vaše porodice materijalni položaj?

1. iznad prosjeka;
2. prosječan;
3. ispod prosjeka;

8. Materijalni položaj:

1. navesti ukupan dohodak ispitanika (u posljednjem mjesecu)_____;
2. navesti ukupan dohodak domaćinstva (u posljednjem mjesecu)_____;
3. navedite površinu stambenog prostora _____ m²;
4. posjedovanje zemljišta _____(u hektarima);
5. posjedovanje druge kuće ili vikend – kuće_____m²;
6. kolika je trenutna vrijednost kuće/stana, koji posjedujete, u ovom trenutku_____?
7. posjedovanje automobile (ne posjedujem automobil, jedan – više od jednog automobile);
8. posjedovanje aparata za domaćinstvo (mašina za pranje veša, mašina za pranje suda, mašina za sušenje veša, zamrzivač); (**zaokružiti aparate koje posjedujete**).
9. posjedovanje stonog računara;
10. Lap-top;

9. Broj članova domaćinstva _____;

10. Kojoj vjeroispovijesti pripadate?

1. islamskoj;
2. katoličkoj;
3. pravoslavnoj;
4. ne pripadam nijednoj;
5. nekoj drugoj (navesti kojoj) _____;

11. Kakav je Vaš odnos prema religiji? Gdje biste sebe svrstali?

1. uvjereni sam vjernik i prihvatam sve što moja vjera uči;
2. religiozan sam ali ne prihvatam sve što moja vjera uči;
3. dosta razmišljam o tome ali nijesam načisto s tim vjerujem li ili ne;
4. prema religiji sam ravnodušan;
5. nijesam religiozan ali nemam ništa protiv religije;
6. nijesam religiozan i protivnik sam religije;

VJEROVANJE U BOGA

12. Da li se slažete da treba vjerovati u Boga?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;

5. potpuno se slažem;

13. Da li se slažete da je Bog tvorac svega što postoji?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

14. Da li se slažete da je čovjeka stvorio Bog?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

15. Da li se slažete da Bog sve vidi i sve zna?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

16. Da li se slažete da je ljudska sudbina u Božijim rukama?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

17. Da li vjerujete u život nakon smrti?

1. vjerujem;
2. sumnjam;
3. ne vjerujem;
4. nijesam o tome razmišljao/la;

Pitanja koja se tiču u kojoj su mjeri ispitanici razvili modele ponašanja u društvu s obzirom na moralne aspekta.

18. Ako vjerujete u Boga, ko je najviše uticao na Vas?

(Moguće je zaokružiti više (3) alternative, ako smatrate da su jednako uticale na Vas)

1. roditelji (uključujući i rođake);
2. škola (nastavnici, školski udžbenici i sl.);
3. prijatelji;
4. mladić ili djevojka (bračni drug);

5. filmovi;
6. vjerska literatura (knjige);
7. štampa, radio, televizija;
8. društvene organizacije;
9. religijski život;
10. nešto drugo (navesti šta) _____;
11. niko nije uticao, ličnim iskustvom došao/la sam do zaključka da treba da vjerujem;
12. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

19. Da li se slažete da religiozni život pomaže čovjeku da bude bolji čovjek?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

20. Da li se slažete da radi materijalne koristi treba prekršiti zapovijesti vjere?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

21. Da li se slažete da mladi ljudi trebaju da upoznaju Božije zakone o moralu?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

22. Da li se Vi ponašate u skladu sa Božijim zakonima o moralu?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

23. Da li se slažete da osobe koje vrše bračnu preljubu čine grijeh prema Božijim zakonima?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

24. Da li pomažete drugim ljudima ukoliko je potrebna Vaša pomoć?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

25. Da li izbjegavate časopise, knjige, muziku koja na bilo koji način vrijeđa Vašu religiju?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

26. O kojoj osobini bračnog druga biste vodili računa (ako niste u braku ili ste vodili računa ako ste u braku)?

(Moguće je zaokružiti najviše 3 ponuđene alternative, koje smatrate najznačajnijim)

1. nacionalnoj pripadnosti;
2. školskoj spremi;
3. socijalno porijeklo;
4. karakterne osobine;
5. seksualno iskustvo;
6. religijsko porijeklo (da je iste vjere);
7. zdravlje i genetske predispozicije;
8. fizički izgled;
9. zanimanje;

TRADICIONALNA I INHERENTNA VJERSKA PRAKSA

PRAVOSLAVNI

27. Da li ste kršteni?

1. da;
2. ne;

28. Da li se slažete da djecu treba krstiti u crkvi?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

29. Da li vjerujete da je Isus Hristos sin Božiji?

1. vjerujem;
2. ne vjerujem;
3. ne znam;

30. Da li idete na nedeljnu liturgiju?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

31. Da li idete u crkvu?

1. nedjeljno više puta;
2. jednom nedjeljno;
3. jednom do dva puta u mjesecu;
4. nekoliko puta godišnje;
5. skoro nikada;
6. nikada;
7. ne zelim da odgovorim;

32. Ako idete u crkv, iz kojih razloga to činite?

1. radi molitve;
2. radi umjetničkih doživljaja (muzika, hor, freske);
3. da se sretnem sa prijateljima;
4. iz navike;
5. roditelji to zahtijevaju od mene;
6. radi svečanosti koje crkva organizuje;
7. iz radoznalosti;
8. to mi daje nadu i umiruje me;
9. iz nekog drugog razloga;
10. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

33. Da li se ispovijedate?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

34. Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

35. Da li se slažete da treba slaviti krsnu slavu?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;

3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

36. Da li postite?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

37. Da li čitate vjersku literaturu (knjige, časopise, novine)?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

38. Da li se molite Bogu u toku dana i van crkve?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

39. Ako se molite Bogu, kada molitvu najčešće obavljate?

1. ujutru i uveče;
2. pred početak nekog rada;
3. samo ujutru;
4. samo pred spavanje;
5. kada sam god u prilici;
6. ne želim da odgovorim;

40. Da li u krugu porodice razgovarate o religiji?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;
6. bez odgovora;

41. Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;

4. često;
5. redovno;

KATOLICI

27. Da li ste kršteni?

1. da;
2. ne;

28. Da li se slažete da djecu treba krstiti u crkvi?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

29. Da li vjerujete da je Isus Hrist sin Božji?

1. vjerujem;
2. ne vjerujem;
3. ne znam;

30. Da li idete na nedeljnu misu?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

31. Da li idete u crkvu?

1. nedjeljno više puta;
2. jednom nedjeljno;
3. jednom do dva puta u mjesecu;
4. nekoliko puta godišnje;
5. skoro nikada;
6. nikada;
7. ne želim da odgovorim;

32. Ako idete u crkv, iz kojih razloga to činite?

1. radi molitve;
2. radi umjetničkih doživljaja (muzika, hor);
3. da se sretnem sa prijateljima;
4. iz navike;
5. roditelji to zahtijevaju od mene;
6. radi svečanosti koje crkva organizuje;
7. iz radoznalosti;
8. to mi daje nadu i umiruje me;

9. iz nekog drugog razloga;
10. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

33. *Da li se ispovijedate?*

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

34. *Da li se slažete da je potrebno vjenčati se u crkvi?*

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

35. *Da li se slažete da treba slaviti praznike koje crkva propisuje?*

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

36. *Da li postite?*

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

37. *Da li čitate vjersku literaturu (knjige, časopise, novine)?*

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

38. *Da li se molite Bogu u toku dana i van crkve?*

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

39. *Ako se molite Bogu, kada molitvu najčešće obavljate?*

1. ujutru i uveče;
2. pred početak nekog rada;
3. samo ujutru;
4. samo pred spavanje;
5. kada sam god u prilici;
6. ne želim da odgovorim;

40. Da li u krugu porodice razgovarate o religiji?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

41. Da li pomažete dobrotvorni rad crkve?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

MUSLIMANI

27. Da li ste sunećeni?

1. da;
2. ne;

28. Da li se slažete da djecu treba sunetiti?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

29. Da li vjerujete da je Muhamed Božiji poslanik?

1. vjerujem;
2. ne vjerujem;
3. ne znam;

30. Da li namjeravate da obavite Hadž ako ga nijeste već obavili?

1. ne namjeravam;
2. vjerovatno neću;
3. neodlučan sam;
4. vjerovatno hoću;
5. hoću sigurno;

31. Da li idete u džamiju?

1. nedjeljno više puta;
2. jednom nedjeljno;
3. jednom do dva puta u mjesecu;
4. nekoliko puta godišnje;
5. skoro nikada;
6. nikada;
7. ne zelim da odgovorim;

32. Ako idete u džamiju, iz kojih razloga to činite?

1. radi molitve;
2. radi umjetničkih doživljaja;
3. da se sretnem sa prijateljima;
4. iz navike;
5. roditelji to zahtijevaju od mene;
6. radi svečanosti koje džamija organizuje;
7. iz radoznalosti;
8. to mi daje nadu i umiruje me;
9. iz nekog drugog razloga;
10. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

33. Da li poštujete zabranu alkoholnih pića?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

34. Da li poštujete propise gusula?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

35. Da li se slažete da treba slaviti praznike koje vjera propisuje?

1. uopšte se ne slažem;
2. ne slažem se, djelimično;
3. neodlučan sam;
4. uglavnom se slažem;
5. potpuno se slažem;

36. Da li postite mjesec Ramazan?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;

4. često;
5. redovno;

37. Da li čitate vjersku literaturu (knjige, časopise, novine)?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

38. Da li klanjate namaz?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

39. Ako klanjate, kada klanjanje najčešće obavljate?

1. ujutru i uveče;
2. pred početak nekog rada;
3. samo ujutru;
4. samo pred spavanje;
5. kada sam god u prilici;
6. ne želim da odgovorim;

40. Da li u krugu porodice razgovarate o religiji?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

41. Da li pomažete dobrotvorni rad džamije?

1. nikada;
2. rijetko
3. povremeno;
4. često;
5. redovno;

Teološko-doktrinarno poznavanje vlastite vjere

PRAVOSLAVNI

42. Koji je osnovni izvor iz kojeg se pravoslavni hrišćanin upoznaje sa svojom vjerom?

1. Sveto predanje;

2. Bogoslužjenje;
3. Sveto Pismo;
4. Djela svetih otaca;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

43. Deset Božijih zapovijesti Bog je dao:

1. Jovanu Krstitelju;
2. proroku Mojsiju;
3. praocu Avramu;
4. proroku Iliji;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

44. Koji od proroka je pisao Psalme?

1. Jeremija;
2. Isaija;
3. Solomon;
4. David;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

45. Gospod Isus Hristos je:

1. Bogočovjek;
2. Božiji poslanik;
3. Čovjek;
4. Bog
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

46. Roditelji Presvete Bogorodice su:

1. Zaharije i Jelisaveta;
2. Stefan i Ana;
3. Joakim i Ana;
4. Josif i Marija;
5. ne znam;

47. Koja od navedenih sveštenih radnji ne spada u sedam Svetih Tajni?

1. Krštenje;
2. Miropomazanje;
3. Brak;
4. Opijelo;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

48. Pisci četiri jevanđelja su:

1. Matej, Petar, Luka i Jovan;
2. Pavle, Marko, Matej i Luka;
3. Jovan, Pavle, Petar i Marko;

4. Matej, Marko, Luka i Jovan;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

KATOLICI

42. Koji je osnovni izvor iz kojeg se rimokatolik upoznaje sa svojom vjerom?

1. Sveto predanje;
2. Bogoslužjenje;
3. Sveto Pismo;
4. Djela svetih otaca;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

43. Deset Božijih zapovijesti Bog je dao:

1. Ivanu Krstitelju;
2. proroku Mojsiju;
3. praocu Avramu;
4. proroku Iliji;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

44. Koji od proroka je pisao Psalme?

1. Jeremija;
2. Isaija;
3. Solomon;
4. David;
5. ne znam;

45. Gospod Isus Hrist je:

1. Bogočovjek;
2. Božiji poslanik;
3. Čovjek;
4. Bog
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

46. Roditelji Djevice Marije su:

1. Zaharije i Jelisaveta;
2. Stefan i Ana;
3. Joakim i Ana;
4. Josif i Marija;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

47. Koliko sakramenata ima u katoličkoj Crkvi?

1. tri;
2. četiri;
3. dvanaest;
4. sedam;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

48. Piscu četiri jevanđelja su:

1. Matej, Petar, Luka i Ivan;
2. Pavao, Marko, Matej i Luka;
3. Jovan, Pavao, Petar i Marko;
4. Matej, Marko, Luka i Ivan;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

MUSLIMANI

42. Koliko ima imanskih šarta?

1. devet;
2. pet;
3. sedam;
4. dvadeset dvije;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

43. Koja od navedenih tvrdnji je imanski šart?

1. vjerujem u kadr;
2. treba davati Zekat;
3. vjerujem u Božije kitabe;
4. treba klanjati namaz;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

44. Koji od navedenih pojmova označava jednu od pet dnevnih molitvi?

1. selam;
2. džuma;
3. namaz;
4. jacija;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

45. Kada dođe sudnji dan, pred kim odgovaraju islamski vjernici?

1. pred svojim imamom;
2. pred melecima;
3. pred Bogom;
4. Pred Muhamedom;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

46. Koji od navedenih pojmova označava Božiju knjigu?

1. Sura;
2. Hadis;
3. Ilahija;
4. Zebur;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

47. Koja je osnovna vjerska misao u islamu?

1. ne kradi;
2. najviše treba vjerovati hodžama;
3. ne laži;
4. nema boga osim Boga, a Muhamed je njegov poslanik;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

48. Koji je peti islamska šart?

1. Hadž;
2. Post;
3. Namaz;
4. Zekat;
5. nijesam siguran/na da znam pravi odgovor;

Biografija autora

Vladimir Bakrač je rođen 09.11.1977. godine u Nikšiću - Crna Gora. Osnovnu školu je završio u Nikšiću, a srednju školu je završio u Baru. Školske 1999/2000 upisao je Filozofski fakultet u Nikšiću - Univerzitet Crne Gore. Diplomirao je u januaru 2005. na katedri za Sociologiju na temu Religijski simboli. Iste godine upisao je postdiplomske studije na odsjeku za sociologiju – sociologiju religije. Godine 2008 odbranio je magistarski rad na temu Teorijski osvrt na sličnosti i razlike između religije i nacije. Naredne godine (2009) prijavio je doktorsku disertaciju na Filozofskom fakultetu – Univerzitet u Beogradu na temu Religioznost mladih u Crnoj Gori.

Glavne oblasti naučnog interesovanja su mu iz sociologije religije, religija i religioznost mladih, dogmatska načela u hrišćanstvu. Do sada je objavio veći broj naučnih radova u stručnim časopisima i tematskim zbornicima i učestvovao na većem broju konferencija i međunarodnim naučnim skupovima. Tečno govori engleski jezik.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Владимир Бакрач

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Религиозност младих у Црној Гори

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 09.03.2012.

Владимир Бакрач

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Владимир Бакрач

Број уписа _____

Студијски програм: Социологија

Наслов рада: Религиозност младих у Црној Гори

Ментор _____

Потписани _____


изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 09.03.2012.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Религиозност младих у Црној Гори

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 09.03.2012.

Потпис докторанда

Младен Вукрац