

Imigracija i religioznost u Europi

Šušak, Ilija

Undergraduate thesis / Završni rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:326195>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-26**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)



Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Prijediplomski studij sociologije i povijesti

Ilija Šušak

Imigracija i religioznost u Europi

Završni rad

Mentor: Prof. dr. sc. Željko Pavić

Osijek, 2024.

Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku
Filozofski fakultet Osijek
Odsjek za sociologiju
Prijediplomski studij sociologije i povijesti

Ilija Šušak

Imigracija i religioznost u Europi

Završni rad

Znanstveno područje društvene znanosti, znanstveno polje sociologija, znanstvena
grana posebne sociologije

Mentor: Prof. dr. sc. Željko Pavić

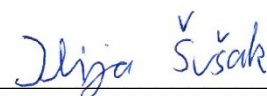
Osijek, 2024.

IZJAVA

Izjavljujem s punom materijalnom i moralnom odgovornošću da sam ovaj rad samostalno napravio te da u njemu nema kopiranih ili prepisanih dijelova teksta tuđih radova, a da nisu označeni kao citati s napisanim izvorom odakle su preneseni.

Svojim vlastoručnim potpisom potvrđujem da sam suglasan da Filozofski fakultet Osijek trajno pohrani i javno objavi ovaj moj rad u internetskoj bazi završnih i diplomskih radova knjižnice Filozofskog fakulteta Osijek, knjižnice Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku i Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu.

U Osijeku, 4. srpnja 2024.



Ilija Šušak, 0122239949

Sažetak

Osnovni je cilj rada pokazati je li imigracija pokretač antisekularizacijskih trendova u Europi ili se religioznost imigranata prilagođava stopi religioznosti u domicilnoj zemlji. Da bi se došlo do odgovora na to pitanje, potrebno je, prije svega, uvesti u raspravu osnovne teorijske aspekte sociologije religije, s posebnim naglaskom na teorije sekularizacije i njihov jedinstveni razvojni put u znanstvenom diskursu. Potom, valja pružiti i kratki pregled religijske slike u Europi, te se upoznati s konceptima koji su formirani kako bi na što bolji način prikazali specifično stanje religije u Europi, koja se, po svemu sudeći, nalazi na jedinstvenom putu, koji ju razlikuje od ostatka svijeta. Naime, dok su, na globalnoj razini, sve snažnije implikacije religijskih vjerovanja i praksi, čini se da Europa, kao izolirani slučaj, ne prati svjetske trendove i jedina napušta religiju. Međutim, postavlja se pitanje je li tome doista tako ili Europljani uopće nisu manje, već samo drukčije religiozni, te imaju li migracijska kretanja na to utjecaj? Nakon usvojenih teorijskih koncepata, bit će pružen uvid u rezultate provedenih empirijskih istraživanja, što će u konačnici omogućiti donošenje odgovora na temeljno istraživačko pitanje.

Ključne riječi: sekularizacija, migracije, sekularizacija i imigranti, sekularizacija u Europi, antisekularizacija

Sadržaj

1. Uvod	1
2. Teorije sekularizacije	2
2.1 Definiranje religije i sekularizacije	2
2.2 Teorije sekularizacije	6
2.3 Antisekularizacija	8
3. Kratki pregled religijske slike u Europi	12
4. Može li imigracija zaustaviti sekularizaciju?	18
5. Zaključak	32
6. Literatura	33

1. Uvod

Suvremeni se svijet usred globalizacije ubrzano mijenja, a s njim se mijenjaju i ljudi, kao i njihove navike. Povijesno gledano, migracije su uvijek bile prisutne u svim civilizacijama svijeta, a ljudi su kretanjem ostvarivali međusobne kontakte, kojima su izmjenjivali međusobna kulturno-etnička obilježja. Jedno od takvih obilježja, bitno za svaku skupinu ljudi jest i religija, koja se također našla pod različitim globalnim pritiscima u modernom svijetu. Europa je, u tom smislu, oduvijek bila žarište kako ljudskih kretanja, bilo onih privremenih ili trajnih, tako i kulturnih dodira, pri čemu su se različiti dijelovi kontinenta razvijali na različite načine. Kroz stoljeća razvoja, u Europi se razvio poseban religijski kontekst, koji je, kroz genezu različitih denominacija kršćanstva iznjedrio proces sekularizacije. Debate oko uzroka spomenutog procesa stare su koliko i on sâm, a konsenzus je postignut oko toga da je nastao kao posljedica intelektualnih kretanja uzrokovanih racionalizmom i prosvjetiteljstvom, koja su se Europom proširila nakon francuske revolucije. U takvim je okolnostima gubitak religije shvaćen kao svojevrsni aksiom, odnosno pravilo koje društvo treba slijediti, želi li dovršiti proces modernizacije. Takvo se shvaćanje zadržalo relativno dugo, sve dok se nisu pojavile određene sumnje, kako u proces modernizacije, tako i u samu sekularizaciju. Sve češćim i raznolikijim migracijskim tokovima, u jednoličnu se sliku Europe, u relativno kratkom vremenu, uključio velik broj ljudi različitog etničkog porijekla i različitih religijskih svjetonazora, koji su unijeli sumnju u linearan tijek sekularizacije. U tom se trenutku javlja i temeljeno istraživačko pitanje ovoga rada, koje glasi: „Je li imigracija pokretač antisekularizacijskih trendova u Europi ili se religioznost imigranata prilagođava stopi religioznosti u domicilnoj zemlji?“ Da bi se došlo do odgovora na to pitanje, potrebno je, prije svega, shvatiti osnovne teorijske pojmove, kako religioznosti, tako i sekularizacije. Zatim se treba detaljnije informirati o religijskoj slici Europe, da bi se, u konačnici, nakon proučavanja rezultata empirijskih istraživanja, mogao pružiti valjan zaključak. Opisani put do odgovora predstavlja strukturu ovoga rada, koji za konačni cilj ima doprinijeti istraživačkom polju religioznosti imigranata, kao i sociologiji religije općenito, s osnovnim fokusom na Europu.

2. Teorije sekularizacije

2.1 Definiranje religije i sekularizacije

Sekularizacija je pojam potekao do francuske riječi *secularisation*, a za početak bi ga valjalo objasniti pomoću sinonima. Oni glase posvjetoavljenje, odnosno podržavljenje, a spomenutim se konceptom pripadnici humanističko-društvenih struja bave jako dugo, dok se sama pojava intervencije svjetovnih vlasti u duhovnu sferu, kroz oduzimanje crkvene imovine, može pratiti kroz čitavu povijest zapadnih društava, od doba feudalizma pa sve do suvremenog doba. Općenito, kao i u mnogim drugim aspektima intelektualnih gibanja, veliku je prekretnicu u doživljavanju sekularizacije odigrala francuska revolucija, pod snažnim utjecajem prosvjetiteljskih ideja i vjere u ljudski razum i njegovu ispravnost (*sekularizacija*, 2024). Smatralo se, po učenju Voltairea i Rousseaua, kako će daljnjim razvojem razuma doći do točke razvoja u kojoj će društvo moći živjeti bez potrebe za vanjskim autoritetima, kakvog predstavlja i religija (Pavić, 2016:23). Pritom su sva crkvena dobra dana na raspolaganje novonastaloj i snažnoj buržoazijskoj klasi, a širenjem ideja revolucije, širili su se i misaoni obzori, među kojima su i ideje sekularizacije našle mjesto za sebe. Neki pak autori navode kako je geneza pojma sekularizacije kompleksnija, odnosno kako se njegovo značenje kroz prošlost mijenjalo barem četiri puta na supstancijalno značajnoj razini. U tom se kontekstu kao prvo značenje navodi latinski izraz *saeculum*, koji je odražavao kontrast između sadašnjeg svijeta i onog nadolazećeg, odnosno eshatološkoga. Sljedeća je etapa srednjovjekovni izraz *saecularizatio*, kojim se opisivao čin pojedinačnog napuštanja redovničke zajednice te vraćanje redovnika u svjetovni život kroz rad s ljudima, dok je treće značenje već opisano oduzimanje crkvenih dobara i imovine od strane svjetovnih vladara. Današnju konotaciju sekularizacija prima u 19. stoljeću, kada joj se kao pojmu širi značenje, pri čemu biva shvaćena primarno kao „političko-intelektualni program koji se suprotstavlja društvenom utjecaju religije i klera“ (Gorski i Altinordu, 2008:60). Zanimljiv pogled daje i Casaova (1994:14-15), koji donosi ideju da se sekularizacija, na razini strukturacije svijeta, može shvatiti i kao disolucija srednjovjekovne slike o dvostrukoj dualističkoj podjeli svijeta na onostrano i ovostrano, pri čemu se ovostrano dalje diferencira na dvije sfere, religijsku i sekularnu. Konkretno, u odnosu na srednji vijek, modernizacijom nestaje podjela ovostranog dijela dualističkog koncepta svijeta na religijski i sekularni dio, što supstantivno znači sekularizaciju, pri čemu sama podjela svijeta na onostrano i ovostrano i dalje opstaje.

Ukratko, sekularizaciju karakterizira desakralizacija, a može ju se opisati kao opadanje kako individualnih religijskih vjerovanja, tako i društvenog i političkog značaja religije i

religioznosti. Smanjuju se utjecaj i količina moći religijskih institucija, na čija mjesta, modernizacijom, dolaze svjetovne institucije, čime se duhovno sve više distancira od profesionalnog. To naposljetku dovodi do opadanja razine religioznosti i sve manjeg prakticanja vjerskih obreda na razini društva, što se onda reflektira i na pojedinačnoj razini. Treba imati na umu i da prethodno iznesene tvrdnje ne odgovaraju svim teorijskim polazištima, odnosno da se ne bi svi istraživači složili sa zaključkom da opadanjem institucionalizirane religioznosti opada i ona osobna, a neki idu toliko daleko da spominju i nove oblike i transformacije religioznosti (*sekularizacija*, 2024). To je samo jedno od mnogih područja neslaganja i kontradiktornosti kada se govori o odnosu religije, društva i čovjeka, te u tom kontekstu sekularizaciji. Upravo zato će u ovom poglavlju biti predstavljene fundamentalne ideje i razvoj razmišljanja na spomenutu temu, kako bi se stvorila što potpunija slika jednog od glavnih teorijskih pitanja ovoga rada.

Prije nego se krene u daljnji pregled teorija sekularizacije, valja definirati i religiju. S obzirom na različitosti društava, što onih povijesnih, što suvremenih, te na činjenicu da je svako od njih, na neki način imalo religijske postavke, izrazito je teško dati jedinstvenu definiciju. Stoga se, s vremenom, ustalila praksa da se pri definiranju religije polazi iz dva različita pristupa, od kojih jedan polazi od funkcionalističkih teorija, a drugi se koristi supstantivnim definicijama. U slučaju prvog, religija je shvaćena kao „sustav vjerovanja i praktičnih djelovanja koje grupa ljudi koristi u borbi s temeljnim problemima ljudskog života“, što će reći kako se pokušava pronaći uloga religije u određenom društvenom ili psihološkom sustavu. S druge strane, supstantivne definicije bave se prvenstveno sadržajem religije, a glavni im je cilj definirati ju na temelju sustava nadnaravnih vjerovanja prisutnih kod različitih društvenih skupina. Haralambos zaključuje kako su funkcionalne definicije previše inkluzivne, dok su supstantivne, odnosno sadržajne previše ekskluzivne, da bi se obuhvatila cijela srž religije (Haralambos i sur. 2002:431-432). Dobar pokušaj sveobuhvatne definicije religije, predstavlja onaj Anthonyja Giddensa, koji kao obilježja zajednička svim religijama navodi skup simbola i prizivanje osjećaja poniznosti i samopoštovanja, koji su pak povezani obredima i ceremonijama, u kojima sudjeluje zajednica vjernika, koja se kroz takve prakse održava i postiže višu razinu homogenosti.¹ Giddens dalje primjećuje da uvijek postoje bića i/ili objekti koji potiču osjećaj strahopoštovanja i začuđenosti, kao i da u svim religijskim zajednicama postoje posebni pojedinci koji provode ceremonije na posebnim mjestima (Birdsall i Giddens, 2007:531-532).

¹ Kao primjer obreda Giddens navodi molitve, pjevanje, pojanje, pridržavanje određene vrste prehrane, dok ceremoniju oprimjeruje misnim slavljem.

Dakle, premda nije moguće dati jednoglasnu definiciju religije, širok teorijski okvir razmatranja uvijek je potreban za strukturiranje i klasifikaciju znanja i spoznaja. Pavić, na primjer, govori da se u suvremenoj znanosti pitanje definicije izjednačava s pitanjem njene znanstvene primjenjivosti, odnosno da su definicije apriorno proizvoljne, privremene i promjenjive, te ovise o uspješnosti ispunjavanja znanstvene svrhe postizanja cilja, a cilj je postići što preciznije empirijske prognoze (Pavić, 2016:20-22).

Kada govori o podjeli socioloških teorija religije, Pavić (2016:19) se poziva se na Gorskog (2003), te suvremene teorije koje se bave religijom dijeli na teoriju sekularizacije i teoriju religijskih ekonomija. Teorija sekularizacije, kao što joj i ime govori, drži da modernizacija društva vodi sve manjem značaju religije, kako na makro, tako i na mikrorazini. Ova je teorija na znamenit način utkana i u kronološki starije radove klasika sociologije, a nastala je u duhu prosvjetiteljskog duha i vjere u razum, da bi s vremenom bila izložena sve intenzivnijim kritikama. Pavić tako navodi Starkovu (1999) kritiku olakog i pojednostavljenog interpretiranja empirijskih pokazatelja smanjenja razine religioznosti, Casanovino (1994) opažanje činjenice da se uloga religija može i povećavati u određenim okolnostima društvenog života, kao i Dobellaereovu (1981) opasku o potrebi višedimenzionalnog shvaćanja sekularizacije. S druge strane, razvila se teorija religijskih ekonomija, koja sustavno predviđa kretanje religioznosti u suvremenim društvima, na način različit od teorije sekularizacije. I ta je teorija doživjela brojne kritike, uslijed kojih dolazi do modifikacija i preobrazbi, pa se nerijetko govori o neosekularizacijskoj teoriji, koja se primarno fokusira na opadanje značaja religijskih autoriteta, ali bez opadanja individualne religioznosti, što ju pak čini drukčijom od klasične teorije sekularizacije.

U ovom se trenutku javlja pitanje o potencijalno fiktivnom karakteru sekularizacije. Naime, za autore koji religiju drže isključivo osobnom i individualnom pojavom, sekularizacija će uistinu biti fiktivna, bez konkretne teorijske i empirijske podloge. S druge strane, ako se religija shvaća na široj, društvenoj razini, čvrsto vezana uz ideološki sustav stanovništva, sekularizacija postaje empirijska činjenica, sa stvarnim društvenim posljedicama. Bitno je, dakle pojasniti „individualnu religioznost“, odnosno mikrodruštvenu religioznost i njen odnos spram makrodruštvene religioznosti i, općenito, opadanja društvene važnosti religije na makrorazini.² Naime, pretpostavlja se da je u postmodernističkim društvima religioznost podložna subjektivizaciji i individualizaciji, čime joj se uloga i način manifestacije mijenjaju i smanjuju.

² Mikrorazina se u tom kontekstu promatra u suprotnosti s makrorazinom, koja se fokusira na društvenu sferu religije, odnosno njenu političku ulogu, odnos spram drugih društvenih institucija, itd.

Drugim riječima, uslijed strukturalne diferencijacije, pri kojoj društvena područja, u odnosu na religiju, djeluju sve autonomnije, dolazi do smanjenja značaja religije. Usprkos tome, individualna religioznost na mikrorazini ostaje značajna, a jedina je promjena primjetna u njenoj društvenoj formi, jer se polako miče iz javnosti i postaje stvar osobne preferencije, što je očekivan trend u izrazito heterogenim društvima postmodernizma, kakva uglavnom jesu (zapadno)europska društva (Pavić, 2016:11).

Casanova (1994:17) navodi kako teorija sekularizacije drži gotovo paradigmatičko mjesto u modernim društvenim znanostima, te kako su se njome bavili gotovo svi osnivači sociologije u 19. stoljeću, pri čemu je imala status svojevrsnog aksioma, odnosno uzimala se zdravo za gotovo, bez potrebe za osobitim testiranjem. S jedne strane, takav joj je stav osigurao sigurno mjesto među temeljnim sociološkim temama, dok ju je s druge strane ostavio bez značajnijih i sistematičnih proučavanja. Dapače, smrt religije smatrana je ključnim dijelom socioloških razmatranja te je bila izjednačavana s procesima racionalizacije, birokratizacije i urbanizacije kao prijelomnim tekovinama odgovornima za preobrazbu srednjovjekovnih agrarnih društava u moderne nacije industrijskog tipa (Inglehart i Norris, 2007:17). Za očekivati je, onda, da su se tom temom bavili i klasici sociologije, poput Comtea, Durkheima, Webera i Marxa, koji su mahom smatrali kako će se religija ugušiti u nadolazećim tekovinama modernoga vremena. August Comte je smatrao kako će klasični oblici religioznosti nestati, ali je neophodnim za društvo smatrao postojanje svojevrzne „religije čovječanstva“ kao „skupa humanističkih načela izvedenih iz znanosti“, a s funkcijom regulatornog mehanizma za obuzdavanje egoističnih požuda pojedinaca (navedeno prema Acquaviva i Pace, 1996, kako je navedeno u Pavić, 2016:24). Slično je mislio i Emile Durkheim, koji je pisao da napretkom čovječanstva religija sve više gubi društvenu ulogu i tako nestaje, pri čemu se može, u svjetovnim okvirima, transformirati u svojevrсну građansku „religiju čovječanstva“, podložnu kritičkom propitkivanju, a zasnovanu na racionalnim moralnim načelima i napretku civilizacije (Pavić, 2016:24). Max Weber je, premda je bio stava da se budućnost ne može u potpunosti predvidjeti, smatrao kako je najizgledniji ishod daljnje racionalizacije društva svojevrсна tragedija zapadne religije, koja je od svojih početaka, kroz tisućljetni proces „rašćaravanja“, dokinula samu sebe (Küenzlen, 2005; 740-743).³ Drugi poznati Nijemac, Karl Marx, religiju smatra „opijumom naroda“, a po njegovu shvaćanju dijalektičkog materijalizma, promjenom materijalnih pretpostavki društva, odnosno dolaskom komunizma, egalitarizma i ukidanjem klasnih odnosa,

³ Sam Weber „rašćaravanje svijeta definira kao „vjeru u to da bi se to, ukoliko bi se htjelo, u svako doba moglo saznati, da, dakle, načelno ne postoje nikakve tajanstvene, nepredvidive sile koje bi se mogle u to uplesti, da bi se, štoviše - u načelu - svim stvarima putem proračuna moglo ovladati“ (navedeno prema Küenzlen, 2005:740).

promijenila bi se i idejna nadgradnja društva, uslijed čega „opijum“ više ne bi bio potreban narodu (Pavić, 2016:24-25).

2.2 Teorije sekularizacije

Na temelju razmatranja klasika nastale su i sustavnije razrade teorije sekularizacije. Pavić u tom kontekstu spominje Casanovinu (1994) podjelu teorije sekularizacije na sekularizaciju kao diferencijaciju, pri čemu je religijska sfera specijalizirana za religijska pitanja i ne bavi se „nereligijskim“ društvenim funkcijama, sekularizaciju kao opadanje religije te sekularizaciju kao privatizaciju religije. Casanova dalje objašnjava procese uslijed kojih je došlo do društvene diferencijacije i slabljenja društvene uloge crkve, te pri tom navodi protestantsku reformaciju, nastanak modernih država, razvoj modernog kapitalizma te znanstvenu revoluciju rane moderne koja. Proces opadanja religije, pak, Casanova ne smatra mjerljivim te drži da je on u Europi posebno izražen zbog odjeka cezaropapizma, koji je rezultirao antiklerikalnim i liberalnim reakcijama. Sekularizacija kao privatizacija religije, pak, predstavlja njenu novu ulogu u samoekspresiji pojedinca ili skupine, nasuprot prijašnjoj ulozi legitimizacijskog mehanizma (Pavić, 2016:25-26).

Tek se 60-ih godina 20. stoljeća javljaju u potpunosti razrađene teorije sekularizacije, a početna je točka njihova razvoja knjiga Bryana Wilsona (1966, navedeno prema Pavić, 2016:28) *Religion in Secular Society*, gdje je sekularizacija shvaćena kao sveobuhvatni proces opadanja društvene funkcije i prestiža religije, članstva u religijskim organizacijama, pohađanja religijskih obreda, kao i opće smanjenje religijskog načina razmišljanja na individualnoj razini. Wilson dalje piše o dvije razine sekularizacije, točnije o „razini individualnog vjerovanja i religijske prakse“ te o „razini društvenih posljedica individualnih vjerovanja društvene važnosti religijskih organizacija“, pri čemu je druga razina bitnija te bi se, stoga, sociološka analiza trebala temeljiti na njoj. Temeljna je ideja, iza Wilsonova pristupa, da bi se statistički pokazatelji, koji se odnose na stupanj religioznosti, trebali promatrati kroz utjecaj koji imaju „na svakodnevno ponašanje ljudi i društveni utjecaj religije“ (Pavić, 2016:28).

Pavić dalje predstavlja fenomenološku teoriju sekularizacije, a kao njene predstavnike navodi Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Društvo je, u fenomenološkoj teoriji, proizvod dijalektičkog procesa, pri čemu pojedinac stvara društveni svijet koji istovremeno utječe na njega, stvarajući društveni identitet i formirajući pojedinca u ljudsko biće. Ono što je, pritom, značajno za teoriju sekularizacije fokusiranu na migracije, a veže se uz Bergerov (1969, navedeno prema Pavić, 2016:31-33) rad, jest to da je socijalizacija alat kojim se objektivizirana društvena stvarnost prenosi na nove generacije i postaje dijelom subjektivne svijesti pojedinaca.

Takva se svijest o društvenoj stvarnosti može narušiti u „tzv. marginalnim situacijama“, zbog čega je bitno promatrati ne samo kako se religioznost mijenja i prenosi od generacije do generacije, već i kakvu ulogu različiti socioekonomski uvjeti pri tom imaju. Thomas Luckmann više se fokusira na društvenu, a manje na religijsku sferu sekularizacije. On dijeli povijest društva na četiri faze društvene manifestacije religioznosti, a ključ je razlike među spomenutim fazama stupanj diferencijacije društvenih uloga i institucija. U ovom je kontekstu najbitnija posljednja faza koja se naziva religijski *bricolage*, koja se očituje u slobodi pojedinaca da stvaraju vlastitu sliku svijeta sačinjenu od kolaža različitih elemenata tradicionalnih religija, sekularnih ideologija i dijelova modernih svjetonazora. Do *bricolagea* dolazi zbog postojanja raznih racionaliziranih i impersonaliziranih društvenih podsustava s vlastitim normama i pravilima, koja ne podliježu utjecaju religijskim utjecajima, te u posebnim vrstama društvenog pluralizma. Jasno je, pritom, da povećanjem broja imigranata Europa sve više i više nalikuje religijskom *bricolageu*, a Luckmann zaključuje kako opisani trend subjektiviziranja religioznosti za posljedicu ima gubitak moći i utjecaja religijskih organizacija, a njihova nastojanja da kodificiraju i nametnu religijska vjerovanja dovode do svojevrsnog sukoba sa željom pojedinaca za izgradnjom individualiziranih religijskih vjerovanja. Zato se očekuje nastavak procesa privatiziranja „javno nevidljive“ religije, koja ipak neće u potpunosti iščeznuti „jer su različiti oblici transcendencije antropološka konstanta“ te su prisutni kroz cjelokupnu povijesti čovječanstva (Luckmann, 2003, navedeno prema Pavić, 2016:34-36).

Nešto drukčiju perspektivu donosi hipoteza egzistencijalne sigurnosti, kojoj su put k validaciji u široj znanstvenoj zajednici utkali Inglehart i Norris. Temeljna je ideja snažna povezanost religije sa stupnjem egzistencijalne sigurnosti, koju autori opisuju na sljedeći način „važnost religije najjače perzistira u osjetljivim populacijama, osobito onima koji žive u siromašnijim nacijama koje se suočavaju s rizicima što ugrožavaju opstanak. Tvrđimo da su osjećaji izloženosti fizičkim, društvenim i osobnim rizicima ključan pogonski faktor religioznosti...“ (Inglehart i Norris, 2007:18, navedeno prema Pavić, 2016:37). Shodno tome, društva s najizraženijim stupnjem sekularizacije bit će suvremena postindustrijska društva, poglavito socijalne države, u kojima država intervenira u živote pojedinaca pružajući im socijalnu sigurnost. Takva su društva, za razliku od agrarnih i industrijskih, relativno sigurna okolina za razvoj pojedinaca, koji se pritom, na polju vrijednosnih sustava, okreću od materijalnih, egzistencijalnih vrijednosti postmaterijalističkim vrijednostima, s fokusom na kvalitetu i ispunjenost života. Za izgradnju vrijednosnog sustava autori posebno ističu važnost formativnih godina, tijekom kojih se odvijaju procesi primarne i sekundarne socijalizacije (Pavić, 2016:37).

Kako navode Norris i Inglehart (2011:5), „ljudi koji tijekom svojih formativnih godina doživljavaju egotropne (izravne prijetnje njima i njihovim obiteljima) ili sociotropne rizike (prijetnje njihovoj zajednici) imaju tendenciju biti mnogo religiozniji od onih koji odrastaju u sigurnijim, ugodnijim i predvidljivijim uvjetima.“ Promatrajući empirijske podatke za postindustrijska društva, autori zaključuju kako „spiritualni interesi u širem smislu ne nestaju“, a ljudi čak i u uvjetima visoke egzistencijalne sigurnosti tragaju za smislom, doduše, udaljavajući se od uvriježenih religijskih objašnjenja i autoriteta. Sve u svemu, kroz svoj su rad Inglehart i Norris još jednom potvrdili neujednačenost sekularizacije, što svjedoči da različita obilježja postindustrijskih društava utječu na stanje u kojem se određene religije u njima nalaze (Pavić, 2022: 39-40).

Slična je prethodnoj i teorija socijalne integracije, koja tvrdi da na religijske prakse imigranata može utjecati i novi društveni kontekst, koji suočava imigrante s religijskim uvjerenjima i praksama domicilnog stanovništva. U osnovni, izglednije je da će pojedinci koji su čvršće povezani sa svojim društvenim grupama, u strahu od eventualnih sankcija, preciznije i pažljivije poštovati grupne norme, u koje spadaju i religijska uvjerenja i prakse. Drugim riječima „ključni je pokazatelj socijalne integracije religijska homogenost okoline osobe“, zbog čega se, na primjer, može očekivati veći rizik napuštanja crkvene institucije za djecu iz brakova religijski heterogenih roditelja, nego za onu iz religijski homogenih brakova (Need i De Graaf, 1996:89).

Valja kratko spomenuti i teoriju znanstvenog svjetonazora, koja pretpostavlja da je uzrok razlici religijskih praksi u Europi neravnomjerna raspodjela obrazovanja. Temeljna je ideja da napretkom znanosti i povećanjem razine obrazovanja pojedinci razvijaju „kritički i 'mehanički' svjetonazor“, za kojeg se, pak, pretpostavlja da je teško spojiv s tradicionalnim, religijskim svjetonazorom. Kako Berger (1967:147) navodi, „sekularizacija je dovela do široko rasprostranjenog kolapsa vjerodostojnosti tradicionalnih religijskih definicija stvarnosti.“ Posljedično iznesenom, pretpostavlja se da bi razvoj znanosti i bolje edukacijske mogućnosti dovele do intenzivnije sumnje u religijske dogme i samim time do pada religioznosti, jer bi pojedincima omogućile bolje „uočavanje nekonzistentnih obilježja unutar, ali i između različitih religija (za pregled istraživanja, vidjeti van Tubergen i Sindradóttir 2011:274).

2.3 Antisekularizacija

Do sada je u radu bilo riječi o sekularizaciji kao linearnom i ireverzibilnom procesu, no je li tomu doista tako, ili postoji mogućnost reverzibilnosti sekularizacije i antisekularizacije? Bruce smatra da se sekularizacija može usporiti i zaustaviti, a nekada čak obrnuti, i to u slučajevima kada religija preuzima dodatne društvene uloge. Takve su uloge najčešće povezane s pitanjima

identiteta i kulture, kada religija dobiva svojevrsnu pragmatičnu funkciju. Riječima autora „religija gubi na društvenom značaju, postaje sve više privatiziranom (...) osim kada ima ulogu koja nije samo povezivanje pojedinaca s natprirodnim“, a kao dvije „široke kategorije“ u kojima se utjecaj religije širi spominju se kulturalna tranzicija i kulturalna obrana. Ovakvim stavom Bruce ne poriče nužno sekularizaciju, ali jasno ostavlja prostora i suprotnim trendovima, pri čemu je fokus na pojedinačnim kontekstima (Bruce, 2002:30-31).

Kulturalna se obrana, u tom smislu, odnosi na ulogu religije u kulturalnim sukobima, koja prema Bruceu (2003:259) može „pružiti resurse za obranu nacionalne, lokalne, etničke ili kulture statusne grupe“. Naime, u mnogim kontekstima u kojima se zadržao snažan utjecaj religije, primijećeno je da je ona fundamentalan dio grupnog identiteta, najčešće etničkog ili nacionalnog karaktera (Bruce, 2002:31). Primjer je takvog slučaja Hrvatska, osobito u ratnom razdoblju, kada se „među stanovništvom (...) aktualizirao poseban oblik osobne, izvanobredne, religioznosti, uvjetovan specifičnim okolnostima u kojima su se nalazili (Bendra, 2017:1). Osim Hrvatske, u tekstu se spominju Grčka, Poljska, Belgija i Irska, a zajedničko im je obilježje neraskidiva veza crkve i nacije, koja nastaje u situacijama kada je crkva jedino nacionalno uporište određenoj skupini ljudi kojoj su, u borbi sa stranom dominacijom, ugrožene religija, kultura i smisao vrijednosti. Temeljna je ideja iza spomenutog koncepta da će narušavanje tijekom sekularizirajućih društvenih procesa usporiti ili čak onemogućiti tijek i razvoj same sekularizacije. Tako će religijsko-etnički sukobi među grupama otežati strukturalnu i socijalnu diferencijaciju, kao i socijetalizaciju, dok će međusobno stigmatiziranje grupa narušiti kulturni i svjetonazorski pluralizam, što će uvelike otežati uobičajen tijek sekularizacije. U konačnici, etnički sukobi poništavaju i kognitivne posljedice pluralizma, jer se kroz niz negativnih stereotipa suprotstavljene grupe sve intenzivnije međusobno stigmatiziraju. Valja se dotaknuti i činjenice da Bruce kulturalnu obranu povezuje isključivo s neuspješnom i nedovršenom modernizacijom (osobito diferencijacijom), pritom navodeći kako uspješno modernizirane i sekularizirane zemlje napuštaju religijske argumente pri kulturnoj obrani. Osim toga, izrazito je bitno da ljudi koji sudjeluju u kulturalnoj obrani dijele istu religiju, jer, jednom kada društvo postane religijski raznoliko, ona gubi ulogu veziva skupine. Uz to se napominje i da do diferencijacije mora doći prirodnim putem, onako kako se to dogodilo u stabilnim demokratskim režimima zapada, kako bi se u potpunosti uklonio temeljni uvjet življenja religije kroz kulturalnu obranu (Bruce, 2002:31-33). Na kraju valja navesti mišljenje Pavića, koji piše kako se jačanje tradicionalne religije primarno javlja kao krinka, iza koje stoji neuspješan proces modernizacije širokih socijalnih slojeva, koji pak dovodi do snažne socijalne

deprivacije, koja često poprima religijski oblik. U depriviranih se slojeva javlja otpor prema zapadnoj kulturi i interesima njenih predstavnika, a ne prema sekularnoj kulturi *per se*. Kao normativan primjer snažnog antisekularizacijskog pokreta Pavić navodi islamski fundamentalizam, koji je po njemu posljedica upravo neuspješno provedene i uporno nametane „zapadnjačke“ modernizacije, koja je dovela do deprivacije i slabog gospodarskog razvoja, što je kulminiralo antimodernističkim pokretom zagrnutim religijskim ruhom (Pavić, 2016:44-45).

Kulturalna se tranzicija javlja kao drugi veliki klaster slučajeva u kojima religija zadržava društveni značaj, pri čemu Bruce (2003:256) stavlja poseban naglasak na proces modernizacije. Prvenstveno, uslijed modernizacije dolazi do migracije populacija, koje sa sobom nose vlastita kulturna obilježja. Potom se teritorijalno-administrativnom ekspanzijom nacionalnih država stvara jedinstveni politički okvir, koji u svojim granicama inkorporira više kulturalno različitih zajednica. To, pak, vodi do interakcije grupa društvenog centra i periferije u jedinstvenom, novonastalom kontekstu, što u konačnici stvara kulturni pluralizam. Naime, proces modernizacije formira mnoštvo društvenih slojeva različitih interesa, uzurpirajući, pritom, tradicionalnu hijerarhiju društvenih statusa, čineći tako centar i periferiju informiranima o različitim vrijednostima i životnim stilovima van matične grupe. U takvim okolnostima, religija često prima različite društvene uloge. Društva centra ju, na primjer, koriste za ekspanziju vlastitih kulturnih obilježja i asimilaciju periferije kroz socijalizaciju i „podučavanje“, dok ju istovremeno, grupe periferije, ako se odbiju asimilirati, koriste u vlastitoj inačici kao čvrsto uporište očuvanja kulturnih obilježja i tradicionalnih identiteta. Dalje se opisuje kako etničko-religijske grupe, kroz religijske institucije, pružaju imigrantima pomoć pri asimilaciji u novi kontekst, olakšavajući tako tranziciju između domovine i useljeničke zemlje. Osim što s doseljenicima dijele kulturne vrijednosti, takve su institucije već etablirane i unutar novog konteksta, što ih čini savršenim sredstvom tranzicije. Imigrantske zajednice, koje gotovo uvijek povezuje zajednička religija, čine religijske institucije žarištima očuvanja kulturnih obilježja i integriteta, kao preduvjeta za očuvanje osjećaja vlastite vrijednosti. Bez postojanja takvih institucija imigranti se puno brže i efikasnije integriraju u društvo, čime gube vlastita kulturno-religijska obilježja (Bruce, 2002:34-35). Slično misle Guveli i Platt, (2023:6), koje navode da se imigranti, pri dolasku u novi kontekst, često suočavaju s brojnim nedaćama, pri čemu podršku za svakodnevni život, kako materijalnu, tako i duhovnu, često traže u religijskim mrežama. Povijesno su gledano, dakle, religijske organizacije pomagale migrantima preživjeti i ponovno izgraditi etničko-religijske identitete u novim, izazovnim kontekstima, što svakako treba imati na umu pri proučavanju današnjeg stanja (za pregled istraživanja, vidjeti Guveli i

Platt, 2023:6). Ukratko, modernizacija može utjecati na formiranje nove društvene uloge religije, koja u trenucima brzih i neizvjesnih društvenih promjena često postaje socijalizacijski aparat (Bruce, 2002:36).

O silnicama protivnim modernizacijsko-sekularizacijskim trendovima govori i Peter Berger (1999), koji navodi „protestantski evangelizam, islamističke pokrete i konzervativni judaizam“ kao primjere strategije suprotstavljana modernističkim vrijednostima i povratka tradicionalnim oblicima vjerovanja. Berger u nastavku izdvaja Europu i globalnu kulturnu elitu, vođenu idealima zapadnjačkog prosvjetiteljskog skepticizma, kao dva temeljna oslonca sekularizacije, a antisekularizacijske trendove ne smatra neobičnim, već dapače logičnim odgovorom „ekonomsko-politički deprivilegiranih“ na egzistencijalnu nesigurnost i sveopću neizvjesnost modernosti, kao i na koncentraciju ekonomske i političke moći u rukama zapadnjački obrazovane elite. U takvim okolnostima religija lako postaje paravan za borbu deprivilegiranih slojeva, koji u njoj pronalaze zaštitu od neizvjesnosti modernog svijeta (Pavić, 2022:42-43).

Valja se kratko osvrnuti i na teoriju religijskih ekonomija, koja pruža nešto drukčiju perspektivu od tipičnih teorije sekularizacije. Naime, ekonomski pristup religiji smatra da postoji univerzalna i intrinzična potreba za religijskim dobrima, čija manifestacija varira ovisno o ponudi religijskih dobara na tržištu i sposobnošću religijskih organizacija da udovolje latentnoj potražnji. Kao rješenje teoretiziranog problema spominje se, pod utjecajem mikroekonomije, stupanj monopolizacije religijskih tržišta, kao ključan element regulacije tržišta. Shodno tome, pluralizacija ponude religijskih dobara trebala bi dovesti do veće potražnje za njima, jer bi se pojedincima pružila prilika ispunjavanja vlastitih potreba i želja unutar jedne od brojnih dostupnih religijskih opcija. Smatra se, dakle, da postoji povezanost između ponude i kvalitete „religijskih proizvoda“, i to takva da bogatija ponuda znači kvalitetnije proizvode, što u konačnici povećava izgleda pronalaska odgovarajućeg proizvoda za potrebe svakog pojedinca (Stark i Bainbridge 1987, navedeno prema van Tubergen i Sindradóttir 2011:275). Zbog toga se predviđa da neće doći do sekularizacije, već će, u skladu s ponuđenim sadržajem, određene religijske organizacije privlačiti nove članove, dok će ih one čija ponuda ljudima prestane biti privlačna gubiti (Stark i Finke, 2000, navedeno prema Turner i sur. 2006:511). Ova je teorija često kritizirana zbog snažno prisutnog redukcionizma, a Pavić zaključuje da je fokus na kretanje individualne religioznosti, očitovan u fokusu na indeks religijskog pluralizma, nedostatan aparat predviđanja religijske participacije i objašnjavanja višedimenzionalne, makrodruštvene razine sekularizacije, koja zahtijeva kompleksniju analizu i metode (Pavić, 2022:51).

3. Kratki pregled religijske slike u Europi

S obzirom na geografske odrednice rada valjalo bi nešto reći i o religijskoj slici u Europi, tj. donijeti pregled religijskih trendova koji se odvijaju u Europi. Proces koji je stavljen u fokus svakako je sekularizacija, koja je desetljećima, ako ne i stoljećima jedan od ključnih fenomena koji obilježava europska društva. Nameće se pitanje je li sekularizacija i dalje jednako zastupljena, odnosno prati li europsko društvo dosljedno spomenuti trend, ili se, uslijed novonastalih društvenih okolnosti, poput migracija, sekularizacija usporava, pa se može govoriti o antisekularizacijskim trendovima. Treba početi s razumijevanjem temeljnih odrednica europskog društva, što znači da treba uzeti u obzir kako je europsko društvo kontekst koji se ubrzano mijenja, ali i da je suvremeno europsko društvo, još od svojih početaka, fundamentalno povezano s pojavom i razvojem kršćanstva (Gašpar, 2007:269-270).

Religijski identitet, odnosno način na koji ljudi doživljavaju religiju, ključan je element stvaranja šire slike o religijskim procesima. Većina europskih kršćana pripada skupini nepracticirajućih vjernika, koji se, ipak, od ljudi bez religijskog identiteta, razlikuju po pitanjima koja se tiču stavova o Bogu, muslimanima i imigrantima, kao i stavovima koji se tiču uloge religije u društvu. Osim toga, većina se stanovništva zapadne Europe smatra kršćanima, premda je primjetan znatan broj onih koji su izjavili kako su po rođenju bili kršteni, ali se više ne osjećaju kao kršćani, što ukazuje na prisutnost trenda sekularizacije (*Pew Research Center*, 2018:1). Kao primjerena alatka za opis stanja religije u Europi može se koristiti i termin koji je skovala Grace Davie, „vjerovanje bez pripadanja“, za kojeg autorica drži da se sve više i više širi Europom i postaje značajan faktor oblikovanja njene suvremene religijske slike.⁴ To će reći kako je u Europi prisutna niska razina aktivne religioznosti, ali i relativno visoka razina nominalnog vjerovanja, što se može ilustrirati rečenicom „Europa vjeruje, ali ne pripada“. Autorica to dalje povezuje sa supstancijalnom promjenom institucije obitelji, koju shvaća izuzetno važnim mjestom vjerske socijalizacije. Smatra se da se institucija obitelji uvelike mijenja, uslijed gospodarskih, društvenih i demografskih promjena, a neminovno je kako se, shodno tome, mijenja i uloga Crkve u djelovanju i legitimiranju obiteljskih zajednica. Ritualni vezani uz crkvenu legitimaciju institucije obitelji, poput krštenja, vjenčanja i pokopa također se transformiraju, što dokazuje da je društvo kompleksan sustav međuovisnosti, u kojem promjena jedne strukture vodi promjenama drugih (Gašpar, 2007:270).

⁴ Koncept „vjerovanje bez pripadanja“ u izvorniku glasi *believing without belonging*.

Sama Davie (2005) u *Religiji u suvremenoj Europi* fokus primarno stavlja na zapadnu Europu, a kao zajednička religijska obilježja tog područja navodi judeo-kršćanski monoteizam, grčki racionalizam i rimsku organizaciju. Takvo je mišljenje, historiografske provenijencije, gotovo nepobitno postulirano u zapadnjačkoj znanosti, a činjenica je da upravo tri navedena čimbenika čine podlogu europske kulture, u čemu religija igra promjenjivu, ali svakako značajnu ulogu. Kada se ovakav način razmišljanja proširi, jasno je da je kršćanstvo ostavilo neizbrisiv otisak na europsko društvo kakvo postoji danas, a njegovo zajedničko religijsko nasljeđe smatra se jednim od osnovnih smjernica za budući razvoj kontinenta, osobito u okolnostima naglih i intenzivnih demografskih i migracijskih promjena (Davie, 2005:21-22). Što se razlika u religioznosti zemalja zapadne Europe tiče, valja imati na umu razinu religioznosti, koja je znatno viša u slučaju katoličkih zemalja, nego u zemljama „protestantskog sjevera“, a autorica kroz primjer Sjeverne Irske navodi i da religioznost u pojedinim kontekstima znatno odstupa od prosjeka, te napominje kako se uvijek u obzir treba uzeti specifični povijesno-kulturni okvir (Davie, 2005:27-28).

Što se tiče sekularizacije, Davie govori da „zapadna Europa ostaje... necrkvena, a ne jednostavno sekularna.“ To se dalje može povezati sa spomenutim konceptom „vjerovanje bez pripadanja“, a on se pobliže može shvatiti i kao odustajanje od aktivnog pripadanja religijskim institucijama, bez napuštanja „duboko usađenih religijskih aspiracija“, odnosno elemenata koji pri samorefleksiji čine identitet pojedinaca, a duboko su ukorijenjeni u moralnim uvjerenjima religijskog porijekla. Sâm koncept „vjerovanja bez pripadanja“, premda je empirijski provjeren i koristan, ne mora nužno biti norma. Recimo, postoje situacije, poput one u zemljama nekadašnjeg istočnog bloka, u kojima su ljudi, u osnovni nevjernici, često pohađali institucionalizirane crkvene rituale, samo kako bi pokazali protivljenje tadašnjem striktno ateističkom režimu, što opet svjedoči o iznimnoj važnosti prilagođavanja metodoloških aparata kontekstima (Davie, 2005:22-25).

Davie uvodi i pojam „namjesničke religije“, pri čemu misli na „pojam religije koju prakticira aktivna manjina u ime puno većeg broja ljudi, koji (barem implicitno) ne samo da razumiju, nego i jasno odobravaju ono što manjina radi.“⁵ Kao primjer takvog oblika religije može se uzeti uloga Crkve i crkvenih dužnosnika u provođenju rituala koji obilježavaju određene životne prekretnice. Naime, čak i u društvima koja pokazuju snažan sekularizacijski trend, među mnogim pojedincima postoji potreba za provođenjem posebnih rituala vezanih uz

⁵ Davie se originalno koristi engleskim izrazom *vicarious religion*.

prijelomne događaje poput rođenja ili smrti. Poseban je naglasak stavljen na smrt, čiju manifestaciju autorica smatra srži „namjesničke religije“. Ljudima događaj smrti smatraju potrebnim obilježiti kroz ustaljenu kršćansku struku, koja se očituje kao ritual liturgijskog oprostaja od pokojnika. Pritom se, u suvremeno doba, elementi tradicionalne strukture miješaju s vanjskim elementima sekularnih obilježja, ali sama religijska srž rituala ostaje ista. Dakle, premda je očita potreba većine ljudi za slobodnijim shvaćanjem i prakticiranjem religije tijekom života, još uvijek postoji i potreba za održavanjem postojećih institucionaliziranih struktura, unutar čijih granica realnost kao takva ima smisla, a koje, kroz razne rituale, pruža upravo institucija Crkve. Osim navedenog primjera, u kojem Crkve i njihovi dužnosnici provode rituale u ime drugih ljudi, autorica navodi i primjere u kojima crkveni dužnosnici i pripadnici Crkve vjeruju u ime drugih, odnosno utjelovljuju moralni kodeks u ime drugih te primjer u kojem se Crkve pozicioniraju tako da budu mjesta neposredne rasprave o neriješenim pitanjima koja muče moderna društva.⁶ Uzroci takvom položaju religije mogu se tražiti u specifično europskoj povijesti crkveno-državnih odnosa usred koje je došlo do „namjesničke religije“, pri čemu religijske institucije igraju bitnu ulogu i u životima onih koji im načelno ne pripadaju. Naime, Davie smatra kako se iz specifičnog razvoja Europe stvorio kontekst u kojem bitnu ulogu igraju državne crkve, odnosno neki od njihovih suvremenih derivata, koje pri tom postaju pitanja javnog dobra. Crkva se, dakle, shvaća kao dio javnih usluga, što je dijametralno suprotno od shvaćanja kojeg, recimo, imaju stanovnici SAD-a, gdje su crkvene institucije gotovo isključivo privatne organizacije (Davie, 2006:277-281).

Bitno je, kada se govori o suvremenom stanju religije u Europi, dotaknuti se i promjene u obrascima ponašanja tipičnog *churchgoera*. Premda je očit trend smanjivanja broja ljudi koji redovito pohađaju liturgijske svečanosti, ne može se reći kako se taj broj dovoljno smanjio da bi opisani pojedinci postali izrazito marginaliziran sloj bez većeg utjecaja. Davie tu primjećuje promjenu američkog stila, odnosno piše o promjeni koja je nastupila u shvaćanju pohađanja crkvenih obreda. Naime, nekada je pohađanje liturgijskih svečanosti obilježavala kultura obveznosti i dužnosti, što ga je činilo naslijeđenom i nametnutom obvezom, dok ga u suvremeno doba sve više krasi kultura izbora ili potrošnje, koja se temelji na slobodnom izboru pojedinca.⁷ Danas ljudi u puno manjoj mjeri „moraju“ pohađati crkvene obrede, stoga se broj

⁶ Korištenje velikog slova pri pisanju imenice „crkva“ implicira shvaćanje Crkve kao zajednice vjernika.

⁷ Valja imati na umu da Davie primarno misli na britansko, odnosno zapadnoeuropsko društvo, osobito kada je riječ o promjenama navika tipičnog vjernika. Neki od opisanih trendova tek će se dogoditi u nekim državama, dok će u nekim u potpunosti izostati. Osobite razlike između zapadne i, recimo, južne Europe, predstavlja promjena odnosa prema sakramentima. Na primjer, sakrament pričesti unutar Anglikanske crkve prestao je biti simbol za prijelaz mladih u svijet odraslih te je postao javni simbol vjere, kojeg u gotovo 40 % slučajeva samoinicijativno

ljudi koji to redovito čine u punoj većoj mjeri svodi na one koji to odabiru vlastitim izborom, bez osobito snažnih vanjskih pritisaka. To implicira da će različiti pojedinci pohađati crkvene obrede različito dugo, različitim intenzitetom i s različitim intrinzičnim motivima.⁸ Osim toga, naglasak se sklanja s čiste forme i stavlja na „iskustveni faktor“ tj. na sudjelovanje kroz koje ljudi mogu osjetiti sveto i transcendentalno. Iz opisanog proizlazi spoznaja kako u suvremenim okolnostima nije moguće kategorizirati pojedince i jednostavno ih dijeliti na one koji sudjeluju u religijskim obredima i na one koji to ne čine, jer je velik dio populacije Europe negdje između te dvije kategorije (Davie, 2006:281-284). Tome u prilog idu i empirijski podaci, koji ukazuju na to da su upravo „neprakticirajući“ kršćani, u većini zemalja zapadne Europe najbrojniji dio populacije (*Pew Research Center*, 2018:8).⁹

Što se tiče trendova u srednjoj i istočnoj Europi, uočeno je da se, nakon pada željezne zavjese religija oporavila. Nakon polovine stoljeća provedenog u prisilno ateističkim režimima, u gotovo je svim državama religija ponovno postala bitnim dijelom, kako grupnih, tako i individualnih identiteta.¹⁰ Konkretno, radi se o dvije prevladavajuće denominacije kršćanstva, odnosno rimokatoličanstvu i pravoslavlju, koje su na spomenutom interesnom području igrale bitnu ulogu i prije uspostave komunističkih režima. Za razliku od zemalja zapadne, u srednjoj su i istočnoj Europi religijski identiteti, zbog različitih povijesnih razvoja nacija, često usko povezani s nacionalnim identitetima (*Pew Research Center*, 2017:5-6). Stančić (2002:29-31) piše da je pri razvoju srednjoeuropskog tipa nacije ona shvaćena kao „kolektivitet obilježen jezikom i kulturom“, a upravo je religija vrlo često bila jedna od temeljnih okosnica kulture naroda, koji su kroz identifikaciju s njom štitili vlastite etničke posebnosti od homogenizacijskih nastojanja snažnijih držanih tvorevina.¹¹ Mach (1997:129) piše da se

primaju stariji ljudi. Takva situacija jednostavno se ne može poopćiti na cijelu Europu, što opet govori o važnosti razumijevanja različitih konteksta (Davie, 2006:281-282).

⁸ S obzirom na nedostatak odgovarajućeg hrvatskog prijevoda, u tekstu će se koristiti izvorni izraz *churchgoer*, koji označava osobu koja redovito pohađa liturgijsko slavlje.

⁹ *Non-practicing Christians*, odnosno „neprakticirajući“ kršćani, ljudi su koji se izjašnjavaju kao kršćani, ali crkvene obrede ne pohađaju više od nekoliko puta godišnje (*Pew Research Center*, 2018:7)

¹⁰ Značajno odstupanje od trenda povratka religije, odnosno prisutnost značajnog broja ljudi koji se ne asociraju niti s jednom religijskom organizacijom vidljiva je u Češkoj Republici. Konkretno, 72 % stanovništva Češke izjasnilo se atestima ili agnosticima, što Češku čini jednom od država Europe s najvećom stopom sekularizacije. Zanimljivo je, u tom svjetlu, reći i kako se broj vjernika u većinski pravoslavnim zemljama povećava, dok se kod većinski katoličkih zemalja povećava stopa sekularizacije. Autori istraživanja pretpostavljaju da je uzrok tomu inicijalno veća razina religioznosti kod većinski katoličkih zemalja okrenutih zapadu, za razliku od većinski pravoslavnih, istočno orijentiranih zemalja, koje su pod SSSR-om u većoj mjeri podlegle gubljenju religijskih identiteta. To znači kako u katoličkim zemljama postoji manje „vakuuma“ kojeg je moguće ispuniti do tada potisnutom religijom, što ostavlja više prostora sekularizaciji već religioznog stanovništva (*Pew Research Center*, 2018:9).

¹¹ Za bolji uvid u razlikovanje zapadnog i srednjoeuropskog pojma nacije preporučujem knjigu *Hrvatska nacija i nacionalizam u 19. i 20. stoljeću* povjesničara Nikše Stančića.

„nacionalni identitet razvio protiv države, a na temelju odabranih elemenata etničke kulture i tradicije, među kojima središnje mjesto pripada religiji“. Sličnu sliku prenosi i Tomka (1995:17-20), koja navodi kako su „religija i Crkva bile među najbitnijim društvenim akterima u borbi za samoodređenje i društvenu autonomiju“. U istom se tekstu spominje i kako su, usprkos više ili manje ustrajnim nastojanjima komunističkih vlasti da dezintegriraju ranije formirane crkvene mreže, i nakon pada komunističkih režima stare religijske strukture zadržale svoj utjecaj. To će reći da su nekoć dominantno katoličke zemlje i nakon pada komunizma nastavile sa snažnom katoličkom tradicijom, a isto vrijedi i za pravoslavne i protestantske zemlje, kao i za zemlje mješovitih denominacija. Ipak, nakon inicijalnog uzleta religije, i u zemljama srednje i istočne Europe počinju sve više do izražaja dolaziti sekularizacijski trendovi (Magazzini, Triandafyllidou i Yakova, 2022:14).

U ovom je trenutku potrebno objasniti ideju „Europe kao posebnog slučaja“. Davie, pri tom, pitanje „Što je Europa?“ mijenja pitanjem „Što Europa nije?“, i dolazi do zaključaka kako Europa nije religijski market poput SAD-a, niti je mjesto eskalacije nasilnih religijskih sukoba. Europa nije mjesto u kojem utjecaj kršćanstva rapidno raste, kao što je to slučaj u južnoj hemisferi, a nije niti mjesto u kojem druge vjere nadvladavaju kršćanstvo (Davie, 2006:291). Drugim riječima, religijski obrasci u Europi, koje predvodi trend sekularizacije, vrlo su moguće iznimka u globalnom pogledu. Štoviše, neki su autori gotovo sigurni u to, pa tako Berger (1999:3) tvrdi da je pretpostavka o suvremenom sekulariziranom svijetu jednostavno netočna, odnosno da je svijet današnjice, uz određene iznimke, religiozan kao što je bio i prije. Po njemu je, dakle, teza o sekularizaciji načelno primjenjiva samo u Europi, i to prvenstveno njenom zapadnom dijelu, premda se, uvodeći koncepte poput „nevidljive religioznosti“ i „namjesničke religije“ razina sekularizacije dovodi u pitanje čak i u tom „nereligioznom“ dijelu svijeta (Berger, 1999:65). Osim Bergera, i predstavnici kršćanskih religijskih krugova iznose slična razmišljanja, pa tako Küenzlen (2001:227) tvrdi kako „u ostatku svijeta... sve religije doživljavaju uspon“, dok je „moderna u Europi dovela Crkvu i kršćanstvu u krizu.“ Na takvu se ideju nadovezuje i Eisenstadtov koncept višestruke modernosti, koji dovodi u pitanje, prije svega vodeći položaj Europe u procesu modernizacije, a zatim i ideju o konvergentnosti modernizirajućih društava. Eisenstadt je stava kako je najbolji način razumijevanja modernog svijeta shvatiti ga kao "priču o kontinuiranom oblikovanju i preoblikovanju mnoštva kulturnih programa", pri čemu su (pre)oblikovanja „rezultat opetovanih interakcija među pojedincima i grupama, koji tako kreiraju kulturalne i institucionalne formacije, ali unutar različitih ekonomskih i kulturalnih konteksta“ (Eisenstadt, 2000, prema Davie, 2006:292). Ukratko, valja

na umu imati kako je, u znanstvenoj zajednici dominantan koncept modernosti, nastao u Europi, samo jedan od mnogih „moderniteta“, odnosno kako se ne radi o „globalnom prototipu“. Više nije jasno je li Europa sekularna jer je moderna, ili se napose radi o zasebnom razvojnem putu Europe, utemeljenom na baštini francuske revolucije i prosvjetiteljstva, koji Europu čini jedinstvenim, a ne tipičnim primjerom modernizacije (Davie, 2006:292).

Za kraj ovog dijela rada, prigodno je citirati Davie koja govori da „novi oblici religije dolazi u Europu izvana, uglavnom kao rezultat kretanja ljudi“, odnosno kao rezultat migracija. Jasno je, naime, da imigrantske skupine, neovisno o religijskoj orijentaciji, uzdrmavaju temelje europske percepcije religije, odnosno dovode u pitanje trenutni položaj religije u europskim društvima. Davie se još početkom tisućljeća pitala kako će izgledati budućnost Europe, te je predvidjela da će do sredine stoljeća prevladavati „namjesnička religija“, dok će religija kao tema sve intenzivnije ulaziti u javnu sferu, pretežito pod širenjem islama, koji već samom prisutnošću unosi temeljite promjene u ustaljeni odnos prema religiji. „Islam se, dakle mora prilagoditi Europi, ali se i Europa mora prilagoditi islamu“, što znači da će svijet vrlo vjerojatno utjecati na religijski život Europe, više nego li će Europa imati utjecaj na ostatak modernog svijeta, koji evidentno pokazuje snažnu tendenciju zadržavanja religioznosti u raznim sferama života (Davie, 2006:294).

4. Može li imigracija zaustaviti sekularizaciju?

Dolaskom imigranata, a osobito religijskim uključenjem njih i njihovih potomaka u europska društva, otvara se stvarna mogućnost restrukturiranja religijske slike Europe. Imigranti sa sobom donose religiju, koja se često uvelike razlikuje od one tradicionalno prisutne u Europi, a osim očitih razlika u religijskoj pripadnosti, postoje snažne indikacije koje govore u prilog tome da su imigranti religiozniji od tipičnih Europljana, neovisno o tome koju religiju prakticiraju. Takvo se stanje, osim u prvim generacijama javlja i u drugim generacijama migranata, što bi, promatrajući širu religijsku sliku Europe, moglo usporiti proces sekularizacije, odnosno pokrenuti antisekularizacijske trendove. Koliko se točno i kojom brzinom mijenjaju religijske slike pojedinih europskih država nije u potpunosti jasno, a u zraku ostaje i pitanje koliki utjecaj migracije imaju na takvo stanje. Upravo je zato bitno shvatiti obrasce i trendove religioznosti prisutne u imigrantskim skupinama, jer ne samo da se migracije ubrzano mijenjaju i preoblikuju, već nastaju i posebne vrste religijskih zajednica imigranata. Takve zajednice imaju izuzetno bitnu ulogu u integraciji imigranata u useljeničke zemlje, što se osobito odnosi na druge generacije imigranata, koje su dakako bitne za smjer budućeg razvoja religije na kontinentu. Dakle, znatan dio europske populacije predstavljaju ljudi imigrantskog porijekla, koji dolaze iz različitih religijsko-etničkih pozadina, a njihov će se broj, čak i u slučaju prestanka migracijskih procesa, nastaviti povećavati prirodnim prirastom (za pregled istraživanja, vidjeti Guveli i Platt, 2023:2-6). Štoviše, neki dokazi upućuju na to da su imigranti uspješniji u prenošenju vlastite religioznosti na djecu, u odnosu na domicilno stanovništvo. Sukladno tome, za očekivati je da će religioznost imigranata, kao i uspješnost širenja iste na nadolazeće generacije igrati veliku ulogu u formiranju sveukupne religijske slike u Europi, kako u pogledu religijskog pluralizma, tako i u pogledu vjerskog izražavanja. Postoji i sumnja da bi, čak i u izrazito sekulariziranom kontekstu, porast vjerskog izražavanja kod imigranata mogao prouzrokovati sličnu reakciju kod domicilnog stanovništva, koje često vezuje religioznost s nacionalnim identitetom, pri čemu migracije mogu biti shvaćene kao vrsta ugroze (za pregled istraživanja, vidjeti Guveli i Platt, 2023:6).

Što se konkretnih istraživanja tiče, valja početi sa studijom koju su povelili Molteni i van Tubergen 2022. godine. Autori su, prilikom istraživanja kršćanskih imigrantskih grupa u 33 europske zemlje, koristeći se podacima preuzetima iz *European Social Survey* (2002. – 2018.), zaključili da postoji opća i snažna tendencija međugeneracijskog opadanja razine religioznosti

među istraženim grupama.^{12 13} U tom su smislu sekularizaciju promatrali kroz tri dimenzije, odnosno kroz vlastitu percepciju religioznosti, stopu pohađanja religijskih obreda i učestalost molitve (Molteni i van Tubergen 2022:8). Dobiveni rezultati dokazali su međugeneracijski pad razine religioznosti na svim navedenim dimenzijama, kada se promatra odnos između prve i druge generacije imigranta. Osim toga, potvrđeno je i da pripadnici druge generacije češće napuštaju određenu religijsku skupinu od pripadnika prve generacije. Na temelju toga, može se reći da proces sekularizacije manjinske grupe čini sve sličnijima dominantnoj grupi, a takvi su rezultati predviđeni hipotezom inkorporacije/asimilacije imigranata (za pregled istraživanja, vidjeti Molteni i van Tubergen 2022:17-18). Osim toga, uočene su i razne pravilnosti, odnosno nepravilnosti i razlike u opadanju razine religioznosti među specifičnim grupama kršćana, a u ovisnosti o okolnostima u obitelji i zemlji domaćina. Konkretno, došlo se do saznanja kako djeca rođena u obiteljima zasnovanima od dva roditelja rođena u inozemstvu pokazuju znatno veće razine religioznosti od djece rođene u obiteljima u kojima je jedan roditelj domicilni stanovnik, a drugi doseljenik u zemlju. Uočeno je i da je međugeneracijsko opadanje razine religioznosti kod manjinskih skupina značajno slabije izraženo u visokoreligioznim zemljama domaćinima.¹⁴ Takve spoznaje autori dovode u vezu s procesom selektivne (re)migracije ili ih opisuju kao rezultat procesa reaktivne religioznosti, kada se povećanje stope religioznosti javlja kao odgovor na ugrozu i nesigurnost. Još jedno od mogućih objašnjenja predstavlja model pristrane asimilacije, koji pretpostavlja da je društveni utjecaj relevantan fenomen samo kada su ljudi „dovoljno“ slični jedni drugima, pri čemu bi pripadnost religijski manjinskoj grupi značila snažnu prepreku društvenim utjecajima dominantne kulture. U takvim bi okolnostima manjinske grupe čvršće povezale vlastite članove, bez osobitog prostora za prodiranje impulsa iz dominantne skupine (Molteni i van Tubergen 2022:17-18).

Autori navode i ograničenja provedenog istraživanja, prije svega samu formulaciju ESS-a (*European Social Survey*), koji izvorno nije zamišljen kao sredstvo za proučavanje religioznosti imigranata. Zbog toga se javljaju problemi poput izostanka rezultata na određenim skalama,

¹² *European Social Survey*, poznatija pod akronimom ESS, „paneuropska je istraživačka infrastruktura koja pruža slobodno dostupne podatke znanstvenicima...“ (*European Social Survey*). Za potrebe provođenja analize, autori su iz dostupne baze isključili ispitanike iz Turske i Izraela, zatim one čiji su roditelji rođeni u zemljama koje su predmet analize te one koji se ne identificiraju kao kršćani, odnosno ne poistovjećuju se niti s jednom od proučavanih kršćanskih denominacija. U konačnici, radi se o uzorku od 25,224 ispitanika, odnosno od 192 grupe porijekla te 33 europske useljeničke zemlje (Molteni i van Tubergen 2022:7).

¹³ Valja imati na umu kako su kršćanski imigranti najveća religijska grupa među manjinama, odnosno da su uvelike zastupljeniji nego muslimanski migranti, uz što se vezuje i podatak koji govori da je čak 53 % međunacionalnih migranata u Europi porijeklom s istog kontinenta (*Pew Research Center* 2024:49).

¹⁴ Drugim riječima, pripadnici kršćanskih migrantskih grupa, i u prvoj i u drugoj generaciji, pokazuju znatno veću razinu religioznost kada u nekoj zemlji čine manjinu.

uslijed jezične barijere iznađu ispitanika i jezika na kojem se ispituju. Navode i da je u okvirima njihova istraživanja međugeneracijska promjena promatrana po kriteriju mjesta rođenja, što znači da se ne radi o promjenama između kohorti roditelja i djece. Naposljetku, s obzirom na to da je u pitanju studija presjeka, nije moguće uzeti u obzir selektivnost pri dolasku u zemlju, odnosno selektivnu remigraciju, što autori smatraju bitnim dijelom objašnjenja zabilježene niže razine religioznosti u prvoj generaciji. Naime, moguće je da je religioznost u prvoj generaciji imigranata veća nego li to podaci pokazuju, što znači da bi i međugeneracijska razlika među kršćanskim grupama mogla biti veća. Značajan doprinos istraživanja jest i povezivanje njegovih rezultata, koji se tiču statusa religijske manjine/većine i fenomena snažne i zagonetne međugeneracijske transmisije religije kod muslimanskih imigrantskih skupina. Ono što je zagonetno u tom kontekstu je zadržavanje visokih razina religioznosti kod muslimanskih migranata, čak i u drugoj generaciji, u odnosu na domicilno kršćansko stanovništvo, unatoč snažnim asimilacijskim pritiscima većinske populacije. Autori se u tom slučaju pozivaju na rezultate ovog istraživanja, te govore da bi pozadina takvih fenomena mogla biti postojanje jedinstvenog muslimanskog identiteta, koji stvara zamjetnu kulturološku barijeru između pripadnika manjinske grupe i etničke većine, što pak otežava međugrupne kontakte, dijalog i razmjenu kulturnih vrijednosti. Dakle, muslimani se, kao i druge religijski manjinske skupine, više razlikuju od etnički većinske skupine nego pripadnici većinskih religijskih skupina, što smanjuje količinu utjecaja kojeg će na njih vršiti pripadnici etničke većine (Molteni i van Tubergen 2022:17-18). Općenito, smanjen opseg međuetničkih kontakata i velike kulturološke razlike dovode do „snižene osjetljivosti“ muslimanskih manjinskih skupina na utjecaje većinske populacije, a u odnosu na kršćanske manjinske skupine, muslimanske predstavljaju još snažnije udaljavanje od dominantnog kulturno-religijskog konteksta. Autori prenose i kako ranije provedena istraživanja pokazuju prisutnost viših stopa endogamije, kao i konzervativnije svjetonazore muslimanskih imigranata u odnosu na kršćanske grupe. U konačnici, to znači da su čvrsto povezane, kohezivne grupe muslimanskih imigranata manje izložene kulturalnim pritiscima etničke većine, što između ostalog znači i manju izloženost sekularizacijskim trendovima zapadnoeuropskih društava, a što se odnosi i na prvu i na drugu generaciju muslimanskih migranata. Ovako opisana teorija modela pristrane asimilacije predstavlja rigoroznu varijantu, koja tvrdi da se društveni utjecaj jedne grupe na drugu može dogoditi samo u okolnostima dovoljne sličnosti. Primjenom blaže verzije istog modela, koja ne pretpostavlja postojanje empirijski teško odredivog „praga“ sličnosti, može se zaključiti da su imigranti pod snažnijim utjecajem religijskih trendova dominantne etničke skupine, ako su joj bliži na kulturalno-religijskom planu. Autori, za kraj, govore da bi buduća istraživanja u obzir trebala

uzeti i „sličnosti u jeziku, kulturalnim vrijednostima i obrasce međuetničkih interakcija“, uz opisanu ulogu vjerske pripadnosti, a u svrhu dubljeg shvaćanja utjecaja religijskih promjena unutar većinskih skupina na manjinske skupine u istom društvenom kontekstu (Molteni i van Tubergen 2022:19-20).

Frank von Tubergen i Jórunn Í Sindradóttir autori su sljedećeg istraživanja, ovoga puta iz 2011. godine, koje se također bavi međunacionalnim pregledom religioznosti imigranata u Europi. Cilj je bio istražiti međunacionalne razlike u religioznosti imigranta u Europi, pri čemu su se autori koristili trima ranije spomenutim mjerama religioznosti. Uz to nisu promatrali razlike samo u individualnim obilježjima, već i u različitim obilježjima konteksta. Podaci kojima su se pritom koristili skupljeni su u okviru ESS-a (2002. – 2008.) i uključuju 10000 imigranata prve generacije unutar 27 useljeničkih zemalja (van Tubergen i Sindradóttir 2011:272-273). Što se hipoteza tiče, bitno je shvatiti teorijsku osnovnu na temelju koje su ih autori formulirali. U radu su već navedene četiri teorije kojima su se autori inspirirali prilikom provođenja empirijskog dijela istraživanja, a to su teorija nesigurnosti, teorija socijalne integracije, teorija znanstvenog svjetonazora te teorija religijskih tržišta. Hipoteze su dalje podijeljene na dvije razine, individualnu i kontekstualnu, pri čemu se kod prve testira utjecaj obilježja poput razine obrazovanja i statusa zaposlenja, dok se kod potonje promatraju efekti koje religijska raznolikost i neravnomjerna raspodjela dohotka imaju na religioznost imigranata. Drugim riječima, radi se o višerazinskoj regresiji, kojom autori istražuju u kojoj mjeri međunacionalne razlike u razinama religioznosti imigranata imaju veze s međunacionalnim razlikama u individualnim obilježjima imigranata (takozvani kompozicijski/sastavni efekti), odnosno s obilježjima useljeničkih zemalja (takozvani kontekstualni efekti) (van Tubergen i Sindradóttir 2011:273-274).¹⁵

Na temelju analiziranih podataka i postavljenih hipoteza, ova je studija došla do četiri zaključka. Prvi od njih tvrdi da postoji značajna razlika između religioznosti imigranata u različitim europskim državama, pa tako u religioznijim zemljama, poput Poljske, imigranti češće pohađaju religijske obrede na tjednoj razini, češće se mole, i na subjektivnoj se razini percipiraju religioznijima od onih koji borave u manje religioznim zemljama, poput Estonije, Bugarske i Švedske. Navodi se i kako je međunacionalna razlika u pohađanju religijskih obreda dva puta veća nego li je to međunacionalna razlika u učestalosti molitve i subjektivnom osjećaju religioznosti. Valja napomenuti i da se odlasci u religijske objekte više razlikuju od države do

¹⁵ Izvorni izraz *multilevel models* najbolje odgovara hrvatskom pojmu višerazinske regresije (Leinert-Novosel i Širinić, 2012:70)

države nego li je to slučaj s privatnijim aspektima religioznosti. Drugi bitan zaključak studije govori da je međunacionalna razlika u religioznosti imigranta posljedica i sastavnih i kontekstualnih učinaka. Što se sastavnih učinaka tiče, dio razlike svakako se može prepisati međudržavnim razlikama u „sortiranju“ imigrantskih grupa, kao i razlikama u duljini boravka imigranata, te njihovim razinama obrazovanja i statusom zaposlenja. Značajniji su, međutim, učinci proizašli iz kontekstualnih razlika među državama, odnosno iz različitih obilježja različitih država. Prvenstveno, uočena je snažna veza između religioznosti domicilnog stanovništva i religioznosti imigranata, pa su tako doseljenici u visokoreligiozne države poput Poljske i sami religiozniji. Specifično je, pritom, da učinak religioznosti domicilnog stanovništva najviše utječe na pohađanje religijskih obreda, dok je učinak na učestalost molitve i subjektivni doživljaj religioznosti primjetno slabiji. Treći se zaključak veže uz uspješnost provedenih statičkih modela da objasne dobar dio, odnosno oko 60 % međunacionalnih razlika u pohađanju religijskih obreda i učestalosti molitve imigranata, kao i manji dio, od oko 20 % međunacionalnih razlika u subjektivnoj religioznosti, zbog čega autori preporučuju da ih se u budućnosti detaljnije prouči. Posljednji zaključak tiče se rezultata koji odstupaju od ranije spomenute teorije nesigurnosti. Autore je osobito iznenadio nedostatak povezanosti razine nezaposlenosti i neravnomjerne raspodjele dohotka s visokom razinom religioznosti, jer je takva korelacija bila potvrđena kroz nekoliko ranijih istraživanja (za pregled istraživanja, vidjeti van Tubergen i Sindradóttir, 2011:286.287). Što se tiče razloga zbog kojih u njihovom istraživanju nije uočena ista korelacija, autori, premda navode da nisu u potpunosti sigurni, glavnu sumnju bacaju na nejednako doživljavanje ekonomskih rizika domicilnog stanovništva i imigrantske populacije. Naime, imigranti su u određenim državama često samo privremeno, i svjesni su kako zemlju u kojoj borave mogu s lakoćom napustiti. Osim toga, moguće je i da situaciju koju domicilno stanovništvo percipira kao kriznu, imigrantska populacija, s obzirom na ranije životno iskustvo i referentnu točku u vlastitoj domovini, ne doživljava jednako loše. Zaključno, autori tvrde da bi se teorija nesigurnosti mogla obogatiti proučavanjem prošlog ekonomskog stanja određene populacije, čime bi se formirala jasnija slika o razvoju nezadovoljstva i nesigurnosti u sadašnjosti.

U nešto starijem istraživanju iz 2006. godine, van Tubergen proučava religijsku pripadnost i sudjelovanje imigranata u religijskim obredima kao indikatore religioznosti, uspoređujući

podatke na uzorku koji uključuje 7 zemalja zapadne Europe i SAD.¹⁶¹⁷ Autor u radu predlaže okvir pod nazivom „specifične migracije“, u kojem se religioznost imigranata shvaća kao produkt individualnih karakteristika pojedinaca u kombinaciji s kontekstualnim utjecajima povezanih kako s useljeničkom zemljom, tako i sa zemljom porijekla te kombinacijom odredišta i ishodišta (zajednicama). Individualne karakteristike koje ulaze u istraživanje su dob, spol, status obrazovanja te bračni status, a autoru je cilj vidjeti postoje li razlike u tim karakteristikama između domicilnog stanovništva i imigrantske populacije.¹⁸ Što se kontekstualnih karakteristika tiče, prvo se opisuju „učinci porijekla“, pod što spada utjecaj koji zemlja porijekla, odnosno njen stupanj modernizacije i uvjeti pod kojima su ju ljudi napustili imaju na religioznost imigranata. I useljenička je zemlja bitan kontekstualni faktor, a uz nju autor vezuje „učinke odredišta“, pri tome proučavajući religioznost domicilnog stanovništva, kao i stupanj religijskog pluralizma. Posljednji kontekstualni faktor u osnovi je kombinacija dvaju prethodnih, a autor njegove učinke naziva "zajedničkim" ili "kontekstualnim" učincima, koji se odnose na imigrantsku zajednicu ili okruženje (npr. veličina grupe) (van Tubergen, 2006:1-2).

Koristeći se višerazinskom regresijom pri provođenju analiza, autor je došao do nekoliko ključnih spoznaja. Prije svega, zaključio je da je zemlja porijekla značajnija nego useljenička zemlja kada je u pitanju religijska pripadnost imigranata, ali i da za pohađanje religijskih obreda vrijedi suprotno, tj. da je u tom slučaju učinak useljeničke zemlje bitniji nego onaj zemlje porijekla. Nadalje, u skladu s teorijskim očekivanjima utemeljenim na pravilnostima uočenim među populacijom zapadnih zemalja, autor je za niz individualnih faktora, koje se smatra „općenitim“ mehanizmima, potvrdio da su bitni za religioznost imigranta. Konkretno, potvrđeno je da se religioznost povećava s godinama starosti te da su oženjeni imigranti religiozniji od onih koji to nisu. S druge strane, ona se smanjuje sa stupnjem obrazovanja, a također je niža među zaposlenim imigrantima, nego među radno neaktivnim i nezaposlenim imigrantima (van Tubergen, 2006:17). Što se kontekstualnih faktora tiče, potvrđena je teorija modernizacije, koja je u radu primarno obrađena kroz doprinos Brucea, zbog toga što je u istraživanju uočeno da je religioznost niža među onim imigrantima koji su se rodili u

¹⁶ U ovom istraživanju religijska pripadnost odgovara na pitanje smatraju li ljudi sebe članovima određene religijske orijentacije, dok sudjelovanje imigranata u religijskim obredima svjedoči o učestalosti pohađanja istih (van Tubergen, 2006:1).

¹⁷ U spomenutih 7 zemalja spadaju Australija, Belgija, Kanada, Danska, Velika Britanija, Italija i Nizozemska (van Tubergen, 2006:1). Što se konkretnog uzorka tiče, radi se o 20 prikupljenih i standardiziranih anketa o imigrantima iz 8 različitih zemalja, što uključuje otprilike 38000 ispitanika

¹⁸ Navodi se da su podaci za individualne karakteristike već prikupljeni kada je riječ o stanovništvu zapadnih zemalja.

„modernim“ državama, kao i među onima koji žive u useljeničkim zemljama sa snažnijim socijaldemokratskim nasljeđem. Osim nje, potvrđena je i teorija društvene integracije, jer je dokazano da kršćanski imigranti, uslijed veće dostupnosti sadržaja, češće pohađaju religijske obrede od nekršćanskih, kao i jer religioznost konteksta useljeničke zemlje pozitivno utječe na religioznost imigranata. Budući da je uočena korelacija između nedostatka religijskog pluralizma i religioznosti imigranata, načelno je potvrđena i teorija religijskih tržišta. Osim rezultata koji su u skladu s etabliranim teorijskim okvirima, autor navodi i nekoliko anomalija. Najneobičnija među njima uočena je na polju razlike u religioznosti između žena i muškaraca. Naime, u znanstvenom je diskursu opće prihvaćeno da su žene religioznije od muškaraca, neovisno o kojoj se mjeri religioznosti radi. Premda je takav zaključak pristupan i u ovom istraživanju glede religijske pripadnosti, na polju pohađanja religijskih obreda rezultati pokazuju veće stope kod muškaraca nego kod žena. Jedno od mogućih objašnjenja neusklađenosti krije se u razlikama karakteristika određenih religija, poput razlika između kršćanstva i islama po pitanju obveze pohađanja obreda, koje autor u ovom slučaju nije uzeo u obzir.¹⁹ Iduća se anomalija veže uz nedostatak očekivanog efekta veličine imigrantske populacije na religioznost njenih članova, ali za to se ne krivi teoriju socijalne integracije, već metodološke nezgrapnosti prisutne u radu. Ideja iza veće religioznosti u većim grupama krije se iza potencijalne veće kohezivnosti brojnijih grupa, no, budući da kohezivnost grupe ne ovisi isključivo o njenoj veličini, već, recimo, i o prostornoj odvojenosti, izravna korelacija između veličine grupe i razine religioznosti teško je empirijski dokaziva. Još jedan od očekivanih efekata koji se nije ostvario je veća razina religioznosti kod onih imigranata u čijoj je zemlji porijekla prisutna veća religijska ekskluzivnost, no autor tvrdi kako u tom slučaju nije imao odgovarajuće metodološke alate, odnosno kako bi na drukčiji način mjerena religijska ekskluzivnost potencijalno dovela i do drukčijih rezultata. Zaključno, autor za daljnja istraživanja upućuje na proširivanje i modificiranje metodološkog okvira, kao i na širenje ovakvih i sličnih istraživanja na više useljeničkih zemalja, što je, s obzirom na ranije prikazana istraživanja, i učinio (van Tubergen, 2006:17-18).

Rad nastao 2023. godine, kojeg potpisuju Ayse Guveli i Lucinda Platt, također se bavi religioznošću imigranata i domicilnog stanovništva u zapadnoeuropskim zemljama. Autorice se u radu koriste podacima iz već spomenute baze podataka ESS-a (2002. – 2018.), fokusirajući se pri tom na iste tri dimenzije religioznosti kao i autori u prvom radu, ovoga puta na uzorku

¹⁹ Ovaj je fenomen detaljnije objašnjen u istraživanju van Tubergena i van de Pola iz 2013, koje slijedi nešto kasnije u poglavlju.

od 15 useljeničkih zemalja zapadne Europe.²⁰ Spomenute su se dimenzije koristiti ne bi li se uočile eventualne sličnosti i razlike u religijskim obilježjima između domicilnog stanovništva, prve generacije imigranata te druge generacije imigranata (Guveli i Platt, 2023:1-5).²¹

U empirijskom dijelu rada uočeno je da su migranti prve generacije općenito religiozniji od domicilnog stanovništva, pri čemu se pripadnici druge generacije imigranata nalaze između dvaju spomenutih točaka. Međutim, kada su se u jednadžbu uključile i različite religije promatrane zasebno, nisu bile pronađene velike razlike, a u nekim slučajevima ih nije bilo uopće, što je osobito neočekivano kada se u obzir uzmu razlike između domicilnog stanovništva i imigranata u smislu opće sigurnosti i dostupnosti religijskih resursa. Konkretno se pokazalo da su muslimani i „drugi“ kršćani religiozniji od onih kršćana koji se asociraju s tradicionalnim zapadnoeuropskim denominacijama, odnosno katoličanstvom i protestantizmom. Nadalje, najveće su razlike pronađene između onih bez vjerske pripadnosti i ostalih, a zanimljivo je kako su pronađene razlike u religioznosti i u grupi onih bez vjerske pripadnosti. Naime, pokazano je da su imigranti obaju generacija, koji se ne asociraju niti s jednom religijom, na varijablama „učestalost molitve“ i „subjektivni osjećaj religioznosti“ postizali više rezultate od domicilnog stanovništva koje se ne asocira niti s jednom religijom, što će reći da imigranti ostaju čvršće povezani sa simboličnim dijelovima religije, čak i onda kada im je vjera kao takva slaba. U pogledu promjena kroz vrijeme, među imigrantima druge generacije došlo je do povećanja razine religioznosti u skupinama „drugih“ kršćana i muslimana, a autori to povezuju s ulogom religije kao resursa, koja služi kao oslonac u borbi s okolinom koja im ne dopušta potpunu i zadovoljavajuću integraciju te često zna biti diskriminirajuća. Što se potencijalnog „oživljavanje religije“ i antisekularizacijskih trendova tiče, autorice su potvrdile da, osim do sada utvrđenih trendova pojačavanja razine religioznosti među muslimanskim imigrantima, slični trendovi postoje i među protestantskim imigrantima kako prve, tako i druge generacije. Treba biti svjestan i da su povećanja religioznosti pronađena u ovom radu, gledajući širi

²⁰ 15 spomenutih zemalja su: Austrija, Belgija, Danska, Finska, Francuska, Njemačka, Irska, Italija, Nizozemska, Norveška, Portugal, Španjolska, Švedska, Švicarska i Ujedinjeno Kraljevstvo.

²¹ Iako su, općenito gledajući, sve navedene dimenzije visoko korelirane, svaka od njih bi se mogla različito manifestirati u različitim kontekstima, u ovisnosti o migracijskom statusu i kontekstu. Na primjer, religijska pripadnost može odražavati kulturno-povijesnu pripadnost osobe određenoj zajednici, dok će pohađanje različitih oblika vjerskih obreda primarno biti odraz praktičnog konzumiranja religije. Subjektivni će, pak, osjećaj religioznosti biti odraz spiritualnosti ljudi, bez nužnog vezivanja uz specifična ponašanja i kulturno-povijesnu pripadnost nekoj skupini. U kontekstu ovog istraživanja, valja uočiti i mogućnost različitih implikacija različitih dimenzija religioznosti na imigrante. Naime, vrlo je izgledno da će imigranti prve generacije najviše koristiti imati od institucionaliziranih oblika religije, koji će im pružiti podršku potrebnu za adaptaciju u novi kontekst. Suprotno tome, individualni oblici prakticiranja religije bit će manje podržani, pa će teže odolijevati sekularizacijskim trendovima. Subjektivna religioznost, pak, često postaje svojevrsna alternativa udaljenom etničkom identitetu imigranata, zbog čega bi mogla snažnije odolijevati sekularizacijskim trendovima, osobito među pripadnicima druge generacije imigranata (Guveli i Platt, 2023:1-5).

kontekst, relativno malog opsega, što ipak ne umanjuje potrebu daljnjeg proučavanja razvoja religioznosti među imigrantima. Problem je u tome što bi se prolaskom vremena imigranti druge generacije trebali približiti vrijednostima sekularnog konteksta u kojem su inicijalno socijalizirani. Evidentno je, međutim, da se u nekim slučajevima dogodilo upravo suprotno, a kao potencijalni uzrok navodi se razvoj institucionaliziranih religijskih resursa imigrantske provenijencije, koji drugoj generaciji pružaju značajnu razinu podrške i značenja u novom, često „neprijateljskom“ kontekstu. Da u takvom kontekstu religija može postati oruđe u borbi protiv diskriminacije i marginalizacije, govori i Bruce, koji pri tom uvodi pojmove kulturne tranzicije i kulturne obrane.²² Osim njega, i Hervieu-Léger (2000:88-93, navedeno prema Pavić, 2016:43), piše kako modernitet, paradoksalno, često ne briše potrebu za religijom, već ju, uslijed pojačanih osjećaja straha i neizvjesnosti, pojačava. Takvo je objašnjenje, međutim, zadovoljavajuće samo u slučaju muslimanskih imigranata, dok kod protestantskih nema previše smisla. Autorice zato napominju kako je potrebno provesti dodatna istraživanja, osobito po pitanju razvijanja i održavanja privrženosti religiji u kontekstu obiteljskih i vršnjačkih društvenih mreža. U daljnjoj se raspravi navodi da promjena profila migracija, koja je bitna u kontekstu pripadnika prve generacije imigranata, ne igra bitnu ulogu u kontekstu druge. Zbog toga autorice sumnjaju da se uzrok povećanja njihove religioznosti krije u nedovoljno istraženim intraindividualnim promjenama i procesima, čije bi proučavanje kroz multinacionalni, longitudinalni pristup potencijalno objasnilo uočeni fenomen. Za kraj, autorice navode i ograničena istraživanja, koja su istovjetna onima objašnjenim u okvirima rada Moltenija i van Tubergena iz 2022. godine (Guveli i Platt, 2023:20-23). Zaključno, kada se u obzir uzme temeljno istraživačko pitanje ovoga rada, autorice prije svega naglašavaju kako je u zapadnoj Europi religioznost još uvijek značajan društveni faktor te da se više od polovine stanovnika asocira s nekom religijom, što znači da imigranti ne dolaze u potpuno sekulariziran kontekst. S druge strane, kog onog dijela populacije koji se ne asocira niti s jednom religijom, i dalje se bilježe padovi na varijablama koje ispituju privrženost kulturnim praksama i povezanost s formalnim oblicima religije. Sukladno tome, ustanovljeno je da se, gledajući opću populaciju u razdoblju od 2002. do 2018. godine povijesni trend sekularizacije u Europi nastavlja, usprkos promjenama u sastavu stanovništva nacionalnih država. Uzrok ovakvom stanju, prije svega treba tražiti u nastavku opadanja religijskih uvjerenja među onima koji se ne asocijiraju niti s jednom religijom, a manje u gubitku religioznosti onih koji su povezani s nekom od religija. To će reći kako do religijskih razlika dolazi na dvije razine, pri čemu se na

²² Bruceovi pojmovi kulturne tranzicije i kulturne obrane detaljnije su obrađeni u prvom poglavlju ovoga rada.

prvoj treba napraviti razlika između onih koji osjećaju i onih koji ne osjećaju bilo kakvu religijsku pripadnost, dok na drugoj valja razlikovati religiozni dio stanovništva domicilnog, odnosno imigrantskog porijekla (Guveli i Platt, 2023:23).

Do sad predstavljena istraživanja nisu se posebno doticala muslimanskih imigranata, koji predstavljaju, religijski gledano, drugu najveću imigrantsku skupinu u Europi. Davie je još na sjecištu tisućljeća ustvrdila kako je „islamski utjecaj stigao u Europu“ (Davie, 2005:27), što se može zaključiti i prema empirijskim podacima, koji pokazuju da su od ukupnih 86.8 milijuna međunarodnih imigranata u Europi, 18 %, odnosno 15.6 milijuna muslimani. Osim toga, muslimani predstavljaju oko 7 % cjelokupne populacije Europe, a u posljednje se vrijeme žarište rasprava o imigrantima premjestilo primarno na muslimanske imigrante, na tragu čega je i predstojeći rad (Pew Research Center, 2024:14,49). Valja na umu imati i kontekst koji pruža Conor (2009:1), koji potvrđuje pozitivnu korelaciju između nedostatka osjećaja dobrodošlice u novom kontekstu i više razine religioznosti među muslimanskim imigrantima.

I toj temi doprinos daje van Tubergen, u suradnji s Jasperom van de Polom, koji u radu iz 2013. godine proučavanju međugeneracijski prijenos religioznosti unutar muslimanske imigrantske populacije. U tom je smislu ključna uloga roditelja, koji su glavni izvor socijalizacije u pogledu prenošenja religijskog identiteta na djecu, bitniji od svih drugih faktora, poput vršnjaka ili škole. Djeca se upravo posredstvom roditelja upoznaju s religijskim svjetonazorom i normama, a pohađanje religijskog obrazovanja i sudjelovanje u vjerskim obredima, također su posljedica roditeljskih odluka. Štoviše, postoje i indikacije koje upućuju na opstanak religijskih postavki prenesenih djeci tijekom djetinjstva i adolescencije čak i u odrasloj dobi (za pregled istraživanja, vidjeti van de Pol i van Tubergen, 2013:87-88). Smith (2020:1) navodi da jačina prijenosa religije ovisi o više čimbenika, poput bliskosti između roditelja i djeteta, načina odgajanja djece, strukture obitelji, ali i religijske tradicije s kojom roditelji upoznaju djecu. To će reći kako međugeneracijski prijenos religije osobito kataliziraju prisni odnosi između roditelja i djece, odgajanje djeteta u okruženju oba biološka roditelja te slaganje roditelja oko religijskih pitanja. Treba spomenuti i da međugeneracijski prijenos religije dijelom ovisi o društvenom kontekstu, pri čemu članstvo roditelja u različitim zajednicama i društvenim mrežama utječe na njihovu sposobnost da prenose religijska uvjerenja i prakse.²³ Autori se u radu konkretno usmjeravaju na turske i marokanske imigrante, prve i druge generacije, dobnog

²³ Na primjer, u slučaju imigranata čija religijska uvjerenja odstupaju od onih većinske populacije, prijenos religije može biti manje učinkovit, upravo zbog slabije društvene podrške. Isto tako, prijenos religije može biti potaknut ako su imigrantske obitelji integrirane u zajednice s kojima dijele slična religijska uvjerenja i prakse.

raspona od 15 do 45 godina, od kojih je većina odgojena u duhu islamske religijske tradicije, a trenutno se nalaze u izrazito sekularnom nizozemskom društvu. Valja imati na umu da spomenute imigrantske skupine nisu snažno integrirane u domicilno, Nizozemsko stanovništvo, a očite su i kulturalne razlike, kao i javljanje antimuslimanskih i antiimigrantskih struja, što je dovelo do snažnih grupnih razlika i granica između muslimanskih imigranata i domicilnog stanovništva. Na temelju prethodno iznesenih spoznaja, autore je najviše zanimalo je li prijenos religije među generacijama imigrantskih obitelji povezan s prisnim obiteljskim vezama i s razinom integracije u useljeničku zemlju. Prva skupina praktičnih obilježja koju su pritom proučavali ticala se uspješnosti prijenosa islamskih običaja, tj. čitanja Kurana, posta, izbjegavanja konzumacije alkohola i svinjetine, nošenja marama te pohađanja džamija. Drugi je dio pažnje bio usmjeren na utjecaj obilježja obitelji i društvenog konteksta na međugeneracijski prijenos religije, dok se sama analiza ticala prve i druge generacije imigranata, kao i razlike između turskih i marokanskih skupina, odnosno između imigrantskih obitelji različitog stupnja integracije (van de Pol i van Tubergen, 2013:87-89).

Rezultati istraživanja pokazuju da su religijske prakse imigranata pod značajnim utjecajem religijskih praksi roditelja, što se podudara i s istraživanjima prijenosa religije među općom populacijom (za pregled istraživanja, vidjeti van de Pol i van Tubergen, 2013:101). Dalje su uočene razlike u prijenosu određenih praksi, konkretno posta i ne konzumiranja svinjetine, za koje se pokazalo da se snažnije prenose između generacija, nego li je to slučaj s ostalim praksama, poput čitanja Kurana. Osim toga, u skladu s očekivanjima, uočeno je da snaga prijenosa religije ovisi o nekoliko uvjeta, ali i da ti uvjeti nemaju isti utjecaj na muškarce i žene. U pogledu obiteljskih uvjeta, prijenos se religije, kao što je bilo i pretpostavljeno, pokazao snažnijim ako su muškarci bili zadovoljni odnosom s roditeljima. Ono što odstupa od očekivanja jesu rezultati za žene, za koje su zabilježene više razine religioznosti kada ih odgajaju roditelji različitog nacionalnog porijekla. Autori pretpostavljaju da se iza toga krije slaganje roditelja različitog porijekla oko religijskih pitanja. Naime, visokoreligiozni ljudi pri potrazi partnera traže druge visokoreligiozne ljude, pri čemu im je nacionalni kriterij manje bitan, pa su mogući religijski istovjetni, ali nacionalno različiti brakovi imigranata, poput tursko-egipatskih ili marokansko-alžirskih. U takvim će okolnostima djeca biti odgajana u visokoreligioznom okruženju, dok će, s druge strane, djeca rođena unutar obitelji koje su zasnovali manje religiozni parteri, poput marokansko-nizozemskih ili tursko-nizozemskih obitelji, biti odgajana u sekularnijem okruženju (Voas, 2003, navedeno prema van de Pol i van Tubergen, 2013:102). Što se tiče učinka zajednice, uočen je nedostatak prijenosa religije kod

muškog dijela marokanske populacije, dok kod ženskog dijela, kao i kod oba spola turske populacije, prijenos postoji na statistički značajnoj razini. Navodi se kako je to u skladu s teorijskim očekivanjima, a objašnjenje se krije u većem stupnju društvene kontrole i zatvorenosti u turskim imigrantskim zajednicama u odnosu na marokanske, a s obzirom na tradicionalnu spolnu podjelu, intenzivnije se manifestira na uzorku muškaraca. Spolne razlike primjetne su i u razlikama u prijenosu religije između pripadnika prve i druge generacije. I u tom je slučaju uočen snažniji prijenos religije samo u slučaju žena, a pretpostavlja se da je uzrok tome činjenica da su pripadnici prve generacije barem jednim dijelom odgajani van useljeničke zemlje. Osim toga, postoje i indikacije koje ukazuju na to da je prijenos religije slabiji što su roditelji više integrirani u domicilno društvo, no takav efekt nestaje kada se u obzir uzme ranije pojašnjeno porijeklo roditelja. To govori kako je vrlo vjerojatno da u slučaju etnički heterogenih brakova djeca bivaju manje religiozna od one djece rođene u etnički homogenim brakovima, između ostalog i jer su supružnici u etnički heterogenim brakovima bolje integrirani u većinsko društvo. Zamjetan efekt pronađen je i u pogledu opadanja religioznosti s dobi, no s obzirom na ograničen dobni raspon (15-45 godina), pretpostavlja se da se radi o opadanju religioznosti imigranata uslijed napuštanju roditeljskog doma (van de Pol i van Tubergen, 2013:102-103).

Zaključno, pronađeni su dokazi da prisni odnosi između roditelja i djece utječu na prijenos religije u muslimanskoj (turskoj i marokanskoj) imigrantskoj populaciji u Nizozemskoj, što je istina i za opću populaciju zapadnih zemalja. Potvrđen je i otežavajući utjecaj života u sekularnoj zemlji na međugeneracijski prijenos religioznosti među muslimanskim imigrantima, i to jer iz položaja društvene manjine roditelji imigranti teže dobivaju podršku i imaju slabiji doticaj s istomišljenicima iz vlastite etničke populacije, što im otežava prenošenje vlastitih normi i religijskih vrijednosti, osobito kada se one uvelike razlikuju od društveno dominantnih inačica. Najzamršeniji efekt pronađen tijekom ovog istraživanja razlike su u spolu, gdje se čini da prijenos religije, ukupno gledajući, nešto više zahvaća žene nego muškarce, premda ostaje nejasno zbog čega se utjecaj različitih uvjeta različito manifestira između muškaraca i žena. S obzirom na to da je ovo, u trenutku objavljivanja, bilo jedino istraživanje koje je pronašlo takvu pravilnost, autori se nadaju budućim istraživanjima koja bi provela sličnu analizu. Na kraju, autori opisuju i nedostatke rada, koji se primarno sastoje od nedostataka u metodologiji prikupljanja podataka korištenih u analizama. Ovo istraživanje, dakle, upozorava da se pri budućem proučavanju religioznosti kulturno-etnički različitih imigranata, utjecaj religioznosti roditelja na nadolazeće generacije nikako ne smije zanemariti (van de Pol i van Tubergen, 2013:103-104).

Frank van Tubergen proveo je 2007. godine još jedno istraživanje slično prethodnom, ali se u ovom slučaju nije fokusirao samo na muslimanske imigrante, već na opću religioznost imigranata koji su se u sekularni kontekst doselili iz visokoreligioznih zemalja. Temeljna je ideja iza toga da će integracija u nizozemsko društvo rezultirati smanjenjem religioznosti imigranata.²⁴ Podaci korišteni u ovom radu skupljeni su na trima već dobro poznatim religijskim varijablama, u sklopu dva istraživanja provedena 1998. i 2002. godine, na četiri imigrantske skupine u Nizozemskoj (van Tubergen, 2007:747-748).²⁵ Što se teorijskog okvira tiče, ponovno je bitno spomenuti teoriju društvene integracije, koja pretpostavlja da društveni kontekst utječe na religijska uvjerenja i prakse, što znači da bi snažnije integrirani pojedinci trebali zornije pratiti sve norme određene zajednice, pa tako i one religijske. Bitno je imati na umu i širok dijapazon društvenih konteksta koji oblikuju religijsku sliku pojedinca, pa se tako ne smije zanemariti utjecaj obitelji, obrazovnih institucija, društvenih odnosa van obitelji, radnih kolega, susjeda... Što se konkretne primjene spomenute teorije na polje migracija tiče, izrazito je značajna hipoteza akomodacije, koja pretpostavlja da će se religija imigranta prilagoditi religijskom kontekstu u koji su doselili (za pregled istraživanja, vidjeti van Tubergen, 2007:748-749). De Vaus (1982:400) piše da će „tamo gdje se ljudi mogu nastaviti identificirati sa skupinama koje su slične onima s kojima su se prethodno identificirali, utjecaj mobilnosti biti minimaliziran“, što svjedoči o važnosti razlika između konteksta iseljenja i useljenja. Za empirijski su dio rada bitne još i pretpostavka o višoj religioznosti populacije emigracijskih zemalja u odnosu na Nizozemsku, kao i pretpostavka o postojanju religijski različitih konteksta.²⁶ Konkretna hipoteza koje autor u radu postavlja vezane su uz utjecaj specifičnih društvenih konteksta (susjedstvo, obitelj...), općih faktora (edukacija, duljina boravka u useljeničkoj zemlji...) te grupnih i spolnih razlika (van Tubergen, 2007:749-752). Nakon provedene analize, autor je došao do zaključka da su manje religiozni oni imigranti koji: su članovi organizacija koje vodi domicilno stanovništvo; žive u susjedstvima naseljenim pretežito domicilnim stanovništvom; imaju partnera pripadnika domicilnog stanovništva; su zaposleni; su bolje obrazovani; govore jezikom domicilnog stanovništva bolje od prosjeka; su doselili u Nizozemsku u ranijoj dobi. Osim toga, potvrđeno je i da su imigranti iz Turske i

²⁴ Nizozemska je jedna od najsekularnijih država u svijetu, a kao mjesto imigracije brojnih visokoreligioznih pojedinaca, za različite teorijske narative predstavlja vrlo koristan primjer iz prakse (za pregled istraživanja, vidjeti van Tubergen, 2007:747-748).

²⁵ Radi se o skupinama ispitanika prve generacije imigranata iz Turske, Maroka, Surinama i Nizozemskih Antila.

²⁶ Što se tiče različitosti konteksta, van Tubergen govori pretežno etničkom i pretežno domicilnom kontekstu. Dok je u prvom izraženiji utjecaj članova izvorne etnike zajednice, što otežava integraciju u sekularno nizozemsko društvo, u drugom imigranti imaju više društvenih veza s domicilnim, nizozemskim stanovništvom, što posljedično vodi k većoj integraciji u sekularno društvo i padu razine religioznosti.

Maroka religiozniji od onih iz Surinama i Nizozemskih Antila, a ulogu same religije u integracijskim razlikama potvrđuje i zabilježeno veće pohađanje religijskih obreda u turskih i marokanskih muškaraca, nego žena, kao i suprotan trend primjetan među imigrantima iz Surinama i Nizozemskih Antila. Naime, Turska i Maroko su primarno islamske zemlje, a službena islamska doktrina nalaže muškarcima češće pohađanje religijskih obreda nego ženama, što se onda prenijelo i na imigracijske skupine. S druge strane, dominantno kršćanke zajednice imigranata iz Surinama i Nizozemskih Antila prate drukčiji trend, u kojem religijske obrede češće pohađaju žene, što svjedoči o važnosti etničko-kulturalne porijekla (van Tubergen, 2007:761-762). Osim očekivanih pravilnosti, uočena je i jedna anomalija; naime, s družinom boravaka u Nizozemskoj religioznost imigranata se povećava, što je u suprotnosti s teorijskim očekivanjem postupne integracije imigranata u domicilno stanovništvo. Autor nudi tri potencijalna objašnjenja opisanoj anomaliji. Prije svega, postoji mogućnost da je pretpostavka o povećanju integracije imigranata u domicilno stanovništvo prolaskom vremena jednostavno netočna, no autor ju ne smatra izglednom, jer je u suprotnosti s velikom brojem ranije provedenih empirijskih istraživanja. Drugu mogućnost autor smatra uvjerljivijom, a bit je u tome da je, kao posljedica presječnog dizajna istraživanja, učinak duljine boravka u useljeničkoj zemlji u biti učinak imigrantske kohorte. To će reći da, kada imigranti koji pripadaju različitim kohortama usele u određenu zemlju, sa sobom već donose određeni stupanj religioznosti. Shodno tome, religioznost različitih imigrantskih generacija neće se razlikovati zbog utjecaja dominantne kulture, već zbog toga što i u njihovim vlastitim kulturama dolazi do određenih promjena u religioznosti. Problem je ovog istraživanja što su korištene presječne ankete vremenski bliske, što onemogućava pravilno uočavanje kohortnog učinka. Posljednja mogućnost jednako je izgledna kao i prethodna, a radi se o fenomenu koji govori da se općenito s povećanjem životne dobi povećava i religioznost (za pregled istraživanja, vidjeti van Tubergen, 2007:763). To, pak, znači, da bi za najtočniju spoznaju o utjecaju domicilnog stanovništva na religioznost imigranta najbolje bilo u proučavanje uključiti i drugu generaciju imigranta, što je, kao što je u ovom radu i prikazano, van Tubergen kasnije učinio (van Tubergen, 2007:762-763).

5. Zaključak

Nakon pregleda relevantne literature, kako teorijskih doprinosa, tako i rezultata empirijskih istraživanja, dugo se uvriježeno mišljenje o sekularizaciji kao ireverzibilnom i linearnom procesu stavlja na kušnju. Uslijed naglih i promjenjivih migracijskih kretanja, imigracija je u ranije jednoličan i statičan kontekst Europe, velikim intenzitetom donijela brojne nove religijske ideje i koncepte. Provođenjem brojnih istraživanja, uz doprinos ideja autora poput Davie i Brucea, postalo je jasno da regresija društvene uloge religije ne mora biti jedini ishod, već da se ona, u novim okvirima, s velikim brojem novih društvenih skupina, može mijenjati i na druge načine. Religija je, naime, višedimenzionalan i kompleksan fenomen, kojeg je teško empirijski obuhvatiti u cijelosti, ali se zbog praktičnih razloga uglavnom svodi na tri dimenzije, i to na percepciju religioznosti, stopu pohađanja religijskih obreda i učestalost molitve. Promatranjem tih dimenzija u različitim kontekstima došlo se do brojnih spoznaja koje otkrivaju prirodu utjecaja imigracije na sekularizaciju. Konkretno, uočeno je da se, iako razlike u religioznosti između imigranata i domicilnog stanovništva nisu velike, kod protestantskih i muslimanskih imigranata, i kod prve i kod druge generacije, bilježi porast u razini religioznosti, što daje osnovanu sumnju potencijalnim antisekularizacijskim trendovima. Ipak, takvi trendovi, usprkos promjenama u sastavu stanovništva nacionalnih država, za sada ne usporavaju značajno trend sekularizacije, koji se kod domicilnog stanovništva nastavlja kretati povijesnim putem. Uzrok takvom stanju krije se više u nastavku opadanja religijskih uvjerenja među onima koji nisu religiozni, a manje u gubitku vjere religioznog dijela populacije, bio on domicilne ili imigrantske provenijencije. Još jedan od uzroka je i činjenica da je većina imigranata u Europi kršćanskog porijekla, a za sve je denominacije kršćanstva, osim gdje god za protestantizam, primijećen pad razine religioznosti u drugoj generaciji imigranata. To će reći da određene skupine imigranata ipak prate trend sekularizacije prisutan u novom kontekstu, a istraživanja su pokazala kako to najviše ovisi o razini modernizacije, statusu religioznosti i stupnju integracije imigranata u useljeničkim zemljama, kao i o specifičnim obilježjima različitih imigrantskih skupina i njihovih domovina. Sve navedeno upućuje na zaključak da imigracija još uvijek ne predstavlja dovoljno snažan društveni faktor da bi bila pokretač masovnih antisekularizacijskih trendova, no njen se utjecaj na religijsku budućnost Europe nikako ne smije zanemariti, tim više što ga je nemoguće u potpunosti predvidjeti. Postojanje imigranata različitih vjeroispovijesti, osobito muslimana, u jednoj će mjeri zasigurno vratiti religijska pitanja nazad u žarišta rasprave, što znači da je predviđanje „smrti religije“ u Europi trenutno daleko od ostvarenja.

6. Literatura

1. Bendra, I. (2017). Uloga religioznosti u kriznim društvenim situacijama. Primjer Domovinskog rata u Vukovaru. *Društvena istraživanja*, 26(1), 19-40.
2. Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.
3. Berger, P. L. (Ur.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Ethics and Public Policy Center; Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
4. Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. London: Blackwell Publishing.
5. Bruce, S. (2003). The Social Process of Secularization. U R. K. Fenn (Ur.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (249-263). Malden: Blackwell Publishing.
6. Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
7. Connor, P. (2010). Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in Western Europe. *Ethnic and Racial Studies*, 33(3), 376-403.
8. Davie, G. (2005). *Religija u suvremenoj Europi - Mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
9. Davie, G. (2006). Religion in Europe in the 21st century: The factors to take into account. *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 47(2), 271-296. Cambridge University Press.
10. De Vaus, D. (1982). The impact of geographical mobility on adolescent orientation: an Australian study. *Review of Religious Research*, 23(4), 391-403.
11. European Social Survey. (n.d.). European Social Survey. <https://www.europeansocialsurvey.org/> Pristupljeno 2. kolovoza 2024.
12. Gašpar, N. (2007). Grace Davie, Religija u suvremenoj Europi: mutacija sjećanja, Golden marketing - Tehnička knjiga, Zagreb, 2005. *Bogoslovska smotra*, 77(1), 269-274.
13. Giddens, A., & Birdsall, K. (2007). *Sociologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
14. Gorski, P. S., & Altinordu, A. (2008). After Secularization? *Annual Review of Sociology*, 34, 55-85.

15. Guveli, A., & Platt, L. (2023). Religiosity of migrants and natives in Western Europe 2002–2018: Convergence and divergence. *European Journal of Population*, 39(1), 9.
16. Haralambos, M. & Holborn, M., (2002). *Sociologija: teme i perspektive*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
17. Inglehart, R., & Norris, P. (2007). *Svjeto i svjetovno. Religija i politika u svijetu*. Zagreb: Politička kultura.
18. Küenzlen, G. (2001). Stanje i sudbina religija u pluralističkoj Europi. *Vrhbosnensia*, 5(2), 227-235.
19. Küenzlen, G. (2005). Max Webber: Religija i raščaravanje svijeta. *Filozofska istraživanja*, 25(3), 737-745.
20. Leinert-Novosel, S., & Širinić, D. (2012). Englesko-hrvatski politološki rječnik: statističke metode. *Političke analize*, 3(11), 68-71.
21. Mach, Z. (1997). Religion and identity in Central and Eastern Europe. *Politička misao*, 34(4), 129-143.
22. Molteni, F., & van Tubergen, F. (2022). Immigrant generation and religiosity: A study of Christian immigrant groups in 33 European countries. *European Societies*.
23. Need, A., & de Graaf, N. D. (1996). “Losing My Religion”: A Dynamic Analysis of Leaving the Church in the Netherlands. *European Sociological Review*, 12(1), 87–99.
24. Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
25. Pavić, Ž. (2016). *Postmoderno društvo i nevidljiva religioznost*. Osijek: Studio HS internet d.o.o.
26. Pew Research Center, 10. lipnja 2017, “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”
27. Pew Research Center, 29 svibnja 2018, “Being Christian in Western Europe”
28. Pew Research Center, kolovoz, 2024, “The Religious Composition of the World’s Migrants”
29. Sekularizacija. (2013.–2024). *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. <https://www.enciklopedija.hr/clanak/sekularizacija>. Pristupljeno 25. lipnja 2024.
30. Stančić, N. (2002). *Hrvatska nacija i nacionalizam u 19. i 20. stoljeću*. Zagreb: Barbat.
31. Tomka, M. (1995). The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion’s Revival and its Contradictions. *Social Compass*, 42(1), 17-26.

32. Turner, B. S. (Ur.). (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press
33. Van de Pol, J., & Van Tubergen, F. (2013). Inheritance of Religiosity Among Muslim Immigrants in a Secular Society. *Religious Research Association, Inc.*, 7(1), 87–106
34. Van Tubergen, F. (2006). Religious Affiliation and Attendance Among Immigrants in Eight Western Countries: Individual and Contextual Effects. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(1), 1-22.
35. Van Tubergen, F. (2007). Religious Affiliation and Participation among Immigrants in a Secular Society: A Study of Immigrants in The Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(5), 747-765.
36. Van Tubergen, F., & Sindradóttir, J. I. (2011). The Religiosity of Immigrants in Europe: A Cross-National Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 272-288.