

Srdan Sremac¹

VU University Amsterdam

KRITIČKI PREGLED INTERDISCIPLINARNIH ISTRAŽIVANJA RELIGIJSKE KONVERZIJE: TEORIJSKI I METODOLOŠKI PRISTUPI

Apstrakt: U ovom tekstu se pruža pregled različitih pristupa interdisciplinarnih istraživanja religijske konverzije. U prvom delu rada predstavljene su tipologije, modeli i koncepti prisutni u teorijskim postavkama različitih naučnih disciplina koje se bave ovim fenomenom; u drugom delu autor analizira narativni pristup kao ključnu teoretsku i metodološku koncepciju. Autor smatra da potraga za univerzalnom paradigmatom predstavlja redukcionistički pristup kako konverziji tako i samoj religiji, jer se ista neodigrava u vakuumu, već u određenom istorijskom, društvenom i religijskom kontekstu. Iz tog razloga autor smatra da je narativno-socijalno-konstrukcionistički pristup najdelotvorniji, jer pruža kontekstualno razumevanje ovog fenomena. U ovom narativnom okviru, konverzija predstavlja dinamičnu biografsku rekonstrukciju i/ili re-narativizaciju, novi narativni osvrt na sopstveni život pri čemu konvertit aktivnom naracijom reinterpreтира pređašnje doživljaje, kao i svoje samorazumevanje sadašnjeg iskustva. Takođe, autor sagledava odnos konverzije i krize (traume); te načine na koje konverzija pomaže da se u kriznim i traumatičnim situacijama dosegnu pozitivna psihološka stanja.

Ključne reči: Konverzija/obracenje, interdisciplinarnost, kriza, naracija, kontekst.

Uvodne napomene

Poslednjih nekoliko godina svedoci smo ponovnog zanimanja za religijsku konverziju i dekonverziju (Buckser i Glazier, 2003; Giordian, 2009; Gooren, 2010; Streib i dr., 2009; Klaver, 2011; Van de Kamp, 2011). Nagle socijalne, ekonomske, političke i religijske promene (npr. širenje pentekostalizma u Africi, Aziji i Latinskoj Americi) – tako tipične današnjem načinu življenja – učinile su da konverzija ponovo postane istaknuta akademska tema. Zašto je ovo slučaj? Verovatno zbog toga što religijska konverzija predstavlja potpunu realizaciju nečijeg religioznog života i kao takva zavređuje dužnu pažnju svih

¹ srdjansremac@yahoo.com

društvenih nauka i religijskih studija koji se bave ovom pojavom. Nijedan religijski fenomen nije toliko složen kao konverzija. U poslednjih stotinu godina nijedan predmet proučavanja u domenu religijskih studija nije dobio toliko pažnje i kontroverznih polemika kao istraživanje konverzije. Alport tvrdi da u psihologiji religije nijedan predmet nije ekstenzivnije proučavan kao što je to slučaj sa konverzijom (Allport, 1950: 37). Teoretičari iz oblasti sociologije, teologije, antropologije, religiologije, mentalnog zdravlja pokušavaju da opišu i objasne ovaj jedinstveni fenomen. Zbog svoje složenosti još ne postoji sistematska metodologija koja u celosti objašnjava ovu pojavu. Baš kako i tvrde Paloucijan i njegove kolege, da su većina istraživanja konverzije retrospektive i preseći, bez prihvaćenog sistematskog programa (Paloutzian, Richardson, i Rambo, 1999: 1048). Upravo zato se i sam pojam konverzije različito shvata u različitim religijama i socijalnim kontekstima (Sremac, 2007; Kuburić i Sremac, 2009; Sremac, 2009: 75-103). Sagledavanje spiritualne transformacije je nesigurno i nimalo lak posao. Iz tog razloga Rambo sugerše: "Teško možemo da razumemo, predvidimo i kontrolišemo ono što je samo po sebi nevidljivo autsajderu, a s druge strane, tako otajstveno i sveto insajderu." (Rambo, 1993).

Ovaj rad ne može da pruži sveobuhvatnu istoriju pregleda izučavanja religijske konverzije i kompletni pregled obimne literature koja se bavi takvim fenomenom. Naime, nastojaću da analiziram i sagledam one teorije i metodologije koje smatram relevantnim i koje su najviše uticale na istraživanje ovog fenomena. Kako god, sklon sam "inkluzivnoj" perspektivi religijske konverzije, što ukazuje na potrebu spajanja različitih sfera proučavanja i naučnih disciplina, kako bi došli do holističkog shvatanja ovog pitanja. Religijska konverzija ne nastaje u socijalnom, psihološkom ili religijskom vakuumu. Štaviše, ona se događa u složenom, multidimenzionalnom kontekstu koji možemo bolje da razumemo i proučimo samo ako se koristimo brojnim naučnim disciplinama. U tom smislu različite naučne teorije konverzije – antropološka, psihološka, sociološka – kao i sama teologija i religiologija, doprinose širem i bogatijem uvidu u ovaj fenomen.

Definisanje religijske konverzije

Klasifikacija religijske konverzije nije jasna, potpuna, niti ima neposrednu analitičku korist, ali omogućava čisto denotativnu definiciju kategorije kao konkretne polazne tačke. Utvrđivanjem početne definicije konverzije na ovakav način, nadam se da ću moći da govorim o njenim generalnim karakteristikama bez favorizovanja jednog aspekta nauštrb drugog. Bilo je mnogobrojnih i raznovrsnih pokušaja da se dâ definicija religijske konverzije, ali do sada nije predložena nijedna koja bi bila sveobuhvatna i pokrila sve bitne elemente ove pojave, a u isto vreme bila kratka, jasna i svima razumljiva. Definisanje

Religijska konverzija...

konverzije je, kao i definisanje religijskog iskustva, veoma težak i skoro neostvarljiv zadatak. Štaviše, i među autoritetima u ovoj oblasti definicije konverzije se veoma razlikuju. Sve ovo ukazuje na složenost ovog fenomena. Od mnogobrojnih definicija odabraću samo neke, za koje smatram da su bliske mom razumevanju ovog fenomena, kao i da odgovaraju potrebama ovog rada.

Umesto da raspravljaju o tome šta je konverzija, Snou i Mahalek predlažu da bi mnogo konstruktivnije bilo pitanje: "Kakvu promenu konverzija donosi u životu pojedinca?" (Snow i Machalek, 1983: 265). Uprkos mnogim razlikama u mišljenjima u vezi sa prirodom konverzije, prisutna je jedna suštinska pretpostavka oko koje bi se većina stručnjaka složila, a to je da konverzija uključuje korenitu promenu u religioznom životu pojedinca. Snou i Mahalek su uočili da stanovište o radikalnoj promeni ostaje u središtu svih koncepata konverzije, bilo da su oni teološki ili iz oblasti društvenih nauka (Snow i Machalek, 1984: 169). Otuda skoro svi teoretičari veruju da promena subjekta leži u srcu ovog iskustva.

Zapravo, raspravlja se na dva nivoa – teoretskom i metodološkom. Prvi nivo razmatra prirodu religijske konverzije kao fenomen, a drugi sagledava dokaze koji uzrokuju konverziju. Robertson tvrdi da je mnogo neslaganja oko toga da li se konverzija primarno tiče unutrašnjih, psiholoških promena koje dolaze od natprirodnog uzroka, ili od promena u domenu sociokulturoloških dešavanja (Robertson, 1978: 197). Slično ukazuje i Hejrič: "Vernici imaju spremne i razrađene argumente o prirodi svog božansko-ljudskog doživljaja, dok sociolozi u tome vide mnoge socijalne i psihološke pojavnosti na delu." (Heirich, 1997: 653).

Na prelazu između dva veka, fascinirani ovom pojavom, američki psiholozi su počeli da se zanimaju za konverziju. Ovo zanimanje je iznedrilo novu naučnu disciplinu – psihologiju religije.² Jedan od utemeljivača psihologije religije kao naučne discipline je Edvin Starbak. On se početkom dvadesetog veka upustio u opsežna istraživanja na polju religijskih iskustava i prvi je koji se istakao svojim radom u ovoj oblasti. Starbak je i sam bio duboko religiozan, rođen i vaspitavan u kvekerskoj porodici. U svom poznatom delu *Psihologija religije (The Psychology of Religion)* daje kratku i deskriptivnu definiciju konverzije. On ističe: "Konverzija je obeležena manje ili više iznenadnim promenama karaktera, od zlobe ka dobroti, od grešnosti ka pravednosti i od indiferečnosti ka duhovnoj aktivnosti." (Starbuck, 1903: 135). Sam Starbak priznaje da je definicija uopštena i sažeta jer ne obuhvata čitav niz manifestacija koje prethode, prate i neposredno slede vidljive promene karaktera. Kritika upu-

² Mogu se uočiti tri perioda u psihološkim istraživanjima konverzije: period I (1880–1925) predstavlja začetke američke psihologije religije, čija je glavna tema bila konverzija nasuprot nasleđu revivalizma; period II (1960–1980), tokom kojeg je konverzija proučavana u kontekstu pojave novih religijskih pokreta; period III (od 1980), gde dolazi do pojave nove paradigme u kontekstu pluralizma.

ćena na račun Starbakovog rada je isticala nedostatke metoda upitnika koje je koristio pri istraživanju. On je iskaze o religioznim doživljajima uzete od dece i od nepoznatih ličnosti tretirao kao potpuno validne. Starbak je s najvećom ozbiljnošću govorio o konverziji dečaka i devojčica od osam ili deset godina,³ kao da su u pitanju duhovno i karakterno zrele ličnosti. On nigde ne govori kako je tekao dalji razvoj dece koju je ispitivao, između ostalog, da li su zaista postala religiozne ličnosti ili šta je za njih značila konverzija. Ovakva i slična pitanja (u vidu zamerke) bila su upućivana Starbakovom istraživanju.

Američki filosof i psiholog Viljem Džems⁴ je do sada najznačajnija ličnost koja je uticala na razvoj misli psihologije religije. U svom poznatom delu *Raznolikosti religioznog iskustva* (*The Varieties of Religious Experience*), koje predstavlja vredan doprinos psihologiji religije, promišlja o fenomenu konverzije. Džejms je uočio da prilikom konverzije "jastvo do tad razdijeljeno i svjesno u zabludi se ujedinjuje, te svjesno postaje zdravo kao posledica čvršćeg prijanjanja uz religiozne realitete" (James, 1990: 129). Posle Džemsa čitava plejada teoretičara je počela da se zanima za ovaj fenomen. Na primer, Kou je definisao konverziju kao intezivno i naglo samoostvarenje (Coe, 1916: 152). Nok opisuje obraćenje kao "reorijentaciju duše nekog pojedinca" (Nock, 1933, 7). Džonson zastupa mišljenje da je svaki proces konverzije obeležen krizom i uveren je da je svaka autentična religijska konverzija ishod krize (Johnson, 1959: 117). Savremeni teoretičari su u svojim opisima konverzije stavili sličan naglasak na samotransformaciju. Tuma govori o "izgradnji središnjeg identiteta" (*core identity construct*) (Thumma, 1991), Snou i Mahalek o "univerzumu diskursa" (*universe of discourse*) (Snow i Machalek, 1983: 265), Berger i Lakman o "simboličnom univerzumu" (*symbolic universe*) (Berger i Luckmann, 1966), a Travisano o "informacionom aspektu čovekovog života i biografije" ili o "prožimajućem identitetu" (*pervasive identity*) (Travisano, 1970: 600).

Jedan od najuticajnijih savremenih teoretičara verskog obraćenja, Luis Rambo, vidi izvorno obraćenje kao "potpunu transformaciju ličnosti izazvanu silom Božijom" (Rambo, 1993: xii). U skladu sa Rambom, smatram da je obraćenje proces u kojem konvertitov život, u vertikalnoj upućenosti prema onom "uzvišenom", Svetom, nadilazi vlastitu ograničenost. U ovom božansko-ljudskom susretu (Emil Brunner) konverzija postaje, tilihovski rečeno, "najviši interes" (*ultimate concern* – Paul Tillich) koji prožima ljudsku egzistenciju u svim etapama duhovnog razvoja. Zbog potreba ovog rada dobro je da na ovakvo razumevanje

³ Prema Starbaku konverzija je, u suštini, normalna pojava adolescencije, pojava koja prati prelaz iz malog dečjeg sveta u širu intelektualnu i duhovnu zrelost. On tvrdi da je konverzija, a u ovome se sa njim slažu i mnogi drugi psiholozi religije, najčešća pojava u mladosti – kod devojaka nešto ranija nego kod mladića. Konverzija je, doduše, moguća i kasnije, ali ređe. Vidi: James, 1990: 135-136.

⁴ Viljem Džems se neosporno smatra ocem američke psihologije.

Religijska konverzija...

konverzije gledamo kao na teološki nivo analize, ali uvek imajući na umu da se svaka konverzija dešava u širem sociološkom, psihološkom, istorijskom i kulturnom kontekstu, o čemu će biti više reči kasnije u radu.

Sublimirajući navedene definicije konverzije, vidimo da im je zajednička odlika to što gotovo svi teoretičari smatraju da je konverzija samorealizacija, transformacija samog sebe, događaj u kome obraćenik prilagođava sebe ili se iznova pronalazi. Na istom tragu je i Pargament, koji ukazuje da ključni sastojak religijskog obraćenja odlikuje promena čovekovog unutrašnjeg sistema koji sada odgovara novom predanju onome što obraćenik razume kao Sveto (Pargament, 1997). Ta unutrašnja promena obuhvata osećanja, stavove, ponašanje i druge faktore ličnosti poput identiteta i smisla života.

Primećujemo, međutim, da uprkos činjenici da se fenomen konverzije najčešće odnosi na hrišćanstvo, on nije doživljaj koji je svojstven samo hrišćanstvu.⁵ Brojna istraživanja u domenu drugih religija daju slične podatke. Sa psihološke tačke gledišta nema razlike između religijskih konverzija. Svaka od njih je u određenom smislu psihološka reakcija na natprirodno biće, pojave ili doktrine.

Konceptualizacija religijske konverzije

Prikazom samih definicija mogu se nazreti razlike u razumevanju ovog fenomena, i zaključiti da postoje dva glavna pristupa tipovima konverzije:

- 1) iznenadni tip i
- 2) voljni, postepeni tip.⁶

Prvi pristup se oslanja na tradicionalni biblijski opis konverzije apostola Pavla na putu za Damask (poznatiji kao Pavlova paradigma). Ovaj pristup shvata konverziju kao dramatičan i trenutni čin, u kojem presudnu ulogu na subjekat imaju spoljne okolnosti, pa i natprirodne sile.

Prema ovom pristupu, konverzija se određuje kao *iznenadna* i *nehotična* promena (*subita conversio*) osobnosti u kojoj konvertit, pod pritiskom unutrašnjih konflikata ili napetosti, predaje kontrolu svog života verovanjima i ose-

⁵ Implikacije obraćenja su dalekosežne. Obraćenje je sveopšti fenomen koji je dokumentovan i kao religijsko i kao nereligijsko iskustvo. Recimo, poznati su primeri konverzije na komunističku ideologiju.

⁶ Ova podela nije karakteristična samo za društvene nauke nego se nalazi i u teološkoj tradiciji. Stoga je u teološkom diskursu prisutna konstantna debata o tome da li konverziju treba razumeti kao naglu pojavu ili postepeni proces. Ovakva različita razumevanja su takođe bazirana na platonsko-avgustinovskoj (krizi) i aristoteljsko-tomističkoj (proces) tradiciji.

ćanjima koji su pre konverzije bili periferni ili potisnuti. Promena se dešava naglo i gotovo uvek u trenucima lične krize subjekta, a u psihološkom smislu nije identična s postepenim procesom rasta i razvoja.

Ovaj tip konverzije karakteriše brzina samog događaja, što psihologija objašnjava konceptima konflikta, krize, traume, frustracije i nesvesnog. Samo obraćenje je naglo, dramatično i emocionalno, nedvosmisleno iracionalnog kvaliteta i jasnih promena ponašanja. Međutim, ključna pitanja za nagli tip obraćenja su: koliko se ovakvo obraćenje sreće u drugim religijama i koliko je Pavlova paradigma relevantna drugim kulturama koje se u mnogo čemu razlikuju od zapadnih društava?

Drugi pristup se oslanja na rezultate brojnih istraživanja i naglašava kako je konverzija kraći ili duži proces u koji osoba ulazi svesno i voljno. Kod voljnog tipa obraćenja promena je postupna i sastoji se u postepenom izgrađivanju novog skupa moralnih i duhovnih navika.

Ovaj pristup ne isključuje mogućnost postojanja *trenutka prosvetljenja*, od kojeg osoba, koja doživi takvu senzaciju, svoj život deli na vreme *pre* i *posle* (konverzije). Život pre prosvetljenja definiše kao jadan i bezvredan, dok život posle postaje dragocen i vredan. Iako se u ovoj definiciji ostavlja mogućnost dramatičnog iskustva konverzije, naglašava se kako u većini slučajeva postoji period pripreme pre i period konsolidacije posle konverzije. Međutim, u ovom tipu uvek postoji kritična tačka, posle koje se kretanje napred čini mnogo bržim.

Dakle, *postepena* konverzija se definiše kao proces rasta u veri tokom određenog vremena. Psihološko objašnjenje ovog tipa obraćenja podrazumeva izražajni intelektualni proces. Obraćenici koji su doživeli ovakvu konverziju imaju kognitivnu potrebu da odgovore na osnovna pitanja i da tragaju za smislom života.

Dakle, prema prvom pristupu, konverzija se shvata isključivo kao lični događaj koji isključuje potpunu negaciju *starog sebe* i izgradnju *novog sebe*. U ovom pristupu se insistira na kognitivnom momentu, gde se smatra kako će promena verovanja automatski slediti promenu u ponašanju obraćenika. Mnogi se kritički odnose prema ovom pristupu. Naime, on se vidi kao deterministički, jer se akcenat stavlja na spoljne odrednice konverzije, dok je aktivnost konvertita često pasivna i zapostavljena.

Za razliku od ovog pristupa, drugi pristup shvata konvertite kao aktivne osobe koje svesno traže smisao života i nove načine življenja. Prema Duvnjaku konvertiti "nisu samo pasivni objekti i begunci od nečeg, nego osobe koje na temelju vlastite odluke započinju proces potrage za novim sistemom značenja, objašnjenja i vrednovanja sveta i svog života." (Duvnjak, 2001: 51-52).

U oba slučaja, pretpostavka je da normalna svest ne predstavlja jedinu svest u našem celovitom biću. Jerotić tvrdi da mora da se pretpostavi, dakle, i "subliminalna i transmarginalna svest" celovitog *selfa* i upravo od dinamike u ovoj vrsti svesti umnogome zavisi proces konverzije. (Jerotić, 2004: 95). Po-

Religijska konverzija...

sle "inkubacije"⁷, čija dužina trajanja može varirati od slučaja do slučaja, konverzija kod nekog nastupa naglo (i samo naizgled neočekivano), dok kod drugih nastaje prirodno bez posebne drame. Jer, obraćenje je rezultat unutarnjeg razvoja koji može biti, više ili manje, spor, a njegove etape često se mogu rekonstruisati tek mnogo kasnije. U tim razdobljima podsvest igra tihi, ali vrlo aktivnu ulogu. Džejms pretpostavlja da se nagla konverzija (uvek uslovno rečeno – *nagla!*) događa kod ljudi naglašene emocionalne senzibilnosti, sklonih automatizmima i sugestibilnosti pasivnog tipa, dok postepena konverzija karakteriše ljude kod kojih svest nije intimno povezana s podsvesnom aktivnošću (tip jakih, ali apstraktnih intelektualaca), koji iz raznih razloga zaziru od prodora nesvesnih sadržaja u svest. Iz ovoga proizilazi da konverzija umnogome zavisi od karakterne strukture ličnosti samog konvertita. Treba istaći da ova dva tipa konverzije nisu apsolutno primenljivi, jer postoje međutipovi koji imaju komponentne jednog i drugog.

Džejms Ričardson tvrdi da ove dve paradigme mogu da se razaznaju čak i u sociološkim istraživanjima konverzije dalekih šezdesetih godina prošlog veka: stara, *pasivna* i nova *aktivna* paradigma. On smatra da ova promena paradigme može da bude deo istraživanja srodnih disciplina sociologije i socijalne psihologije (Richardson: 165). Takav argument se temelji na konceptualizaciji konverzije. Kilburn i Ričardson tvrde da "stara" i "nova" paradigma pružaju dijametralno suprotstavljene puteve konceptualizacije ovog fenomena (Kilburne i Richardson, 1988).

Nadalje, Ričardson predstavlja drugu perspektivu *nivoa analize* religijske konverzije. Ovaj nivo analize predstavlja *subparadigmatičnu perspektivu*, koja razlikuje *intraindividualni* od *interindividualnog* nivoa. *Intraindividualni* nivo analize objašnjava obraćenja kao zbir faktora unutar pojedinca, kao što su sklop ličnosti i sl. *Interindividualni* nivo analize obraćenje vidi kao zbir faktora između osoba u datom socijalnom okruženju (Kilbourne i Richardson, 1988: 2–3). U ovom smislu teorije o konverziji mogu da se klasifikuju kao aktivne *intraindividualne*, aktivne *interindividualne* ili pasivne *intraindividualne* i pasivne *interindividualne*. Kilburn i Ričardson zaključuju da ovakva tipologija različite tipove konverzije vodi u sistematsku klasifikaciju, te rasvetljava metateoretske postav-

⁷ "Inkubacija" je period vremena i unutrašnji proces skrivenog razvoja nekog događaja. U psihologiji je termin poznatiji kao period sazrevanja mišljenja, posebno u rešavanju problema. Iako se prividno ne bavi problemom, subjekt iznenađa dolazi do rešenja, često i u neobičnim situacijama, što ukazuje na to da je proces rešavanja sazrevao i mimo tekuće svesti subjekta. Kada se termin "inkubacija" koristi u psihologiji religije u kontekstu konverzije, onda ona označava period u kome se nova ideja, primljena u određenom trenutku, razvija, a na kraju tog razvoja dolazi do promene karaktera. "Inkubacija" je nesvesni proces mada ga uvek obeležava borba u emocionalnom i duhovnom životu.

ke i konceptualne prioritete savremenih istraživača. Sasvim je jasno da je ova nova paradigma izazov savremenih verzija tradicionalne "Pavlove paradigme", koja je dominirala decenijama u naučnim krugovima. Po ovom pitanju se slažem sa Ričardsonom, mada ne bih tako jasno podvukao razliku između dva pristupa (paradigme), kao što je to on učinio. Naime, problem sa ovom klasifikacijom je što se priroda konverzije verovatno menja tokom vremena u kojem društveni kontekst i kultura religijske zajednice igraju ključnu ulogu. Mislim da je diskutabilan i njegov stav da ove paradigme nisu delotvorne, a činjenica je da je obraćenje za neke ljude iznenadni događaj, a za druge postepen. Takođe, smatram da ne bismo smeli da se priklanjamo jednom ili drugom – događaju ili procesu – jer je ta dihotomija – *iznenada – postepeno i pasivno – aktivno* – veštačka postavka. Moramo da naglasimo da nečije obraćenje jeste temeljno i autentično, bilo da je doživljeno kao iznenadno iskustvo, bilo kao postepen proces. Mislim da je ovo razlikovanje plod različitih nivoa analiza i teoretskih orijentacija, te da ukazuje na psihološke i sociološke naglaske. Spilka s pravom ukazuje na to da je teško empirijski uporediti klasične i savremene paradigme (Spilka i dr., 2004: 352). Naime, mnogi istraživači konverzije ova dva pristupa vide kao komplementarne, a ne kao suprotstavljene. Nažalost, još čekamo odgovore na pitanje kako ove pristupe ujediniti u jedan.

Klasična, pasivna (iznenadna) paradigma	Savremena, aktivna (postepena) paradigma
Pasivna, determenistička Srednja i kasna adolescencija Emocionalna, sugestivna Statička Radikalna, jednom zauvek Oslobođenje od greha i krivice Verovanje prethodi ponašanju Naglašeni intraindividualni psihološki procesi	Aktivna, voljna Kasna adolescencija i rano odraslo doba Intelektualna, racionalna Dinamička Konverzija kao tok događaja Potraga za smislom i ciljevima Ponašanje prethodi verovanju Naglašeni interindividualni psihološki procesi

Tradicionalna konceptualizacija religijske konverzije

Sledeći tip religijske konverzije je religijska socijalizacija, ponekad zvana "nesvesno obraćenje". Religijska socijalizacija, kao i svaka druga socijalizacija, u mnogo čemu podseća na prirodni rast i sazrevanje. Palucijan tvrdi da religijska socijalizacija nije obraćenje *per se*, već predstavlja uverenje osobe koja ne može da se seti vremena kada nije verovala (Paloutzian, 1996: 147). U ovoj

Religijska konverzija...

paradigmi nema dramatične transformacije ili doživljava kriza. Dominantno psihološko objašnjenje religijske socijalizacije počiva na konceptu socijalnog učenja. Međutim, postavlja se pitanje: da li ovaj proces zaista možemo da izjednačimo sa konverzijom.

U ovom delu važno je da obratimo pažnju na *teoriju deprivacije*. Teorija deprivacije naglašava kako su za pristupanje različitim verskim grupama pogodne osobe koje su u nepovoljnom društvenom položaju.⁸ To su one osobe koje uglavnom dolaze iz siromašnih i obespravljenih slojeva društva. Na psihološkom planu ove osobe imaju osećaj uskraćenosti i inferiornosti što izaziva nezadovoljstvo, ali inicira i potrebu za promenom koja se često ostvaruje na religijskom području, pristupanjem nekoj zajednici gde se propoveda jednakost i ravnopravnost svih ljudi, bez obzira na nacionalnu i rasnu pripadnost. Osim spomenutih, postoji još niz ličnih situacija koje, prema ovoj teoriji, mogu osobu predodrediti i uticati na njeno obraćenje. Jedan od čestih motiva jesu krizne situacije: tragični događaji u porodici, usamljenost, emocionalne krize, bolesti, siromaštvo, posledice rata. Konverziju mogu podstaći i objektivne okolnosti, gde, u prvom redu, mislim na različite društvene događaje kao što su: građanski rat, kolektivne traume, nezadovoljstvo uslovima života i sl. Ovakve situacije čoveka pokreću na aktivnije traganje za drugačijim vrednosnim sistemom i pogledom na svet.

Neki teoretičari, pozivajući se na teoriju deprivacije, smatraju da se marginalizovane i stigmatizovane osobe (npr. heroinski zavisnici, Romi i sl.) obraćaju zbog svojih nezadovoljenih socijalnih potreba (Sremac, 2011). Na osnovu ovoga se zaključuje da se potencijalni konvertit priključuje verskoj zajednici u kojoj prihvata novi interpretativni obrazac smisla života koji "transformiše deprivaciju u vrlinu ili, u najmanju ruku, pruža natprirodnu kompenzaciju za uskraćeno" (Bainbridge, 1992: 180). Razvijanjem naklonosti ka novootkrivenoj verskoj zajednici i gubljenjem naklonosti ka drugima, konvertit postaje deo te zajednice. U intenzivnim interakcijama sa drugim članovima, konvertit prihvata novi sistem verovanja i interpretativni okvir koji mu pomaže u razvijanju novog identiteta i dovodi ga do potpunog obraćenja.

Više autora je lomilo koplja i pokušavalo da usaglasi i izgradi kriterijume u cilju razlikovanja vrsta konverzije. Ovde predstavljam šest modela konverzije koji su razvili Džon Loflend i Norman Skonovd na osnovu analiza istraživačkih radova velikog broja autora. Ovaj pristup se meri pomoću pet varijabli (Lofland i Skonovd, 1981: 379):

- 1) količina društvenog pritiska uključenog u proces konverzije;
- 2) vreme trajanja iskustva konverzije;

⁸ Ovde se misli prevashodno na socijalnu deprivaciju. Poseban i čest oblik deprivacije sastoji se u uskraćivanju društvenih odnosa.

- 3) nivo emocionalnog uzbuđenja uključenog u proces konverzije;
- 4) osećajni sadržaj iskustva konverzije;
- 5) prihvatanje vere i učestvovanje u radu grupe kojoj se konvertit želi priključiti.

S obzirom na značaj i ulogu opisanih varijabli, može se napraviti podela na šest modela konverzije:

- 1) intelektualni model;
- 2) afektivni model;
- 3) preporučajući model;
- 4) mistički model;
- 5) eksperimentalni model;
- 6) prisilni model (*Brainwashing*).

Loflandova i Skonovdova tipologija dopušta varijacije konverzije bez gore opisanog nužnog razlikovanja dva tipa. Njihova tipologija daje kompromisno rešenje u domenu psihologije i sociologije; rešenje koje posreduje između klasičnih i savremenih paradigmi konverzija. Takođe, oni smatraju da razlikovanje motiva izoštrava naše razumevanje konverzije, omogućava nam usmereniji pristup specifičnostima iznetih tipova, ali bez markiranja faza procesa. Svojim pristupom ovi stručnjaci ukazuju na tri nivoa stvarnosti koje bi trebalo uzeti u obzir. Prvi nivo nazivaju "gruba stvarnost", što je gola činjenica konverzije, nedovoljno dostupna istraživačima. Drugi nivo ove stvarnosti je obraćenikov doživljaj i interpretacija konverzije. Dok je treći nivo analitički nivo interpretacije koji obezbeđuju sami istraživači.

Pargament takođe nastoji da stvori tipologiju religijske konverzije. On ističe razliku između konverzije zasnovane na tipu sakralnog objekta, po kojoj obraćenik dolazi do svoje identifikacije. Tako smatra da religijska konverzija tipično uključuje identifikaciju subjekta sa jednom od tri vrste sakralnih objekata: duhovnom silom (duhovno obraćenje), religijskom grupom (konverzija religijske grupe), čitavim čovečanstvom (univerzalna konverzija) (Pargament, 1997: 254). Pargament primećuje da nijedan od ovih tipova nije nužno ekskluzivan i da ne dominira nad ostalima, već da svaki tip predstavlja određenu snagu lične transformacije.

Luis Rambo je ovom pitanju pristupio više sa sociološkog stanovišta, predlažući korisnu deskriptivnu tipologiju koja ističe razliku između ličnih promena u okvirima jedne religijske tradicije i promena u okvirima više religijskih tradicija. Rambova tipologija oslikava prirodu konverzije s obzirom na to koliko obraćenik ide daleko u socijalnim promenama po kojima se i smatra obraćenikom (Rambo, 1993: 13). U tom kontesktu *tranzicija tradicije* ukazuje na promenu pojedinca ili grupe od jedne dominantne religijske tradicije ka dru-

Religijska konverzija...

goj (recimo, od hrišćanstva prema islamu). *Institucionalna tranzicija* je promena od jedne religijske podgrupe ka drugoj koja ima veću tradiciju (recimo, od pravoslavlja prema protestantizmu – npr. u slučaju kada je protestantizam većinsko okruženje). *Intensifikacija* je obnovljeno predanje veri prema kojoj je obraćenik formalno ili neformalno ranije pokazivao sklonost. *Afiliacija* je tip konverzije ili regrutovanja u novi religijski pokret.

U svom delu *Understanding Religious Conversion* Luis Rambo nudi interdisciplinarni model konverzije u nastojanju da spoji sve observacije i načine delovanja različitih naučnih disciplina. Rambo pruža detaljan pregled literature koja se bavi pitanjem konverzije na polju psihologije, sociologije, antropologije i teologije. On predlaže sedmostepeni model proučavanja i identifikacije religijske konverzije. Svoj model je utemeljio na delima Berhofera, Tipeta, Loflanda i Starka. Model "sedam nivoa" (adekvatnije, "faza" ili "aspekata") čine: *kontekst, kriza, traganje, sukob, interakcija, predanje i posledice*. Navedeni nivoi mogu da se podele po dva različita faktora: sociokulturološki (*kontekst, kriza i interakcija*) i individualni (*kriza, traganje, predanje, posledice*). Rambo napominje da su tokom ovih procesa odnosi, rituali, retorika i uloge u interakciji i da se međusobno prožimaju (Rambo, 1993: 101). Svaki aspekt narednog nivoa može da utiče na procese prethodnih nivoa. Ramboov model je kritikovan kao preširok i bez empirijskih dokaza. Ipak, on nam pruža konstruktivni i koristan pogled na fenomen konverzije, i pored toga što nedostaju empirijske provere. Naime, postoji samo jedno empirijsko istraživanje koje proverava Ramboovu tezu (Kahn i Green, 2004). Neki kritikuju Rambova zbog premalo pažnje prema procesima dekonverzije. Tako, on u nekoliko navrata spominje disafilijaciju, ali ne istražuje uzroke i posledice njenog dešavanja. Takođe, Rambo ne problematizuje rodni aspekt konverzije. Ovo još uvek ostaje zapostavljena tema u proučavanju fenomena konverzije. Da li muški i ženski pol drugačije svedoče o svom obraćenju? Koriste li žene metafore koje muškarci ne koriste? Koja je uloga kriza i trauma u konstruisanju naracije konverzije kod žena i kod muškaraca? Najt s pravom ističe da je rodno pitanje nedovoljno istraženo područje u proučavanju religijske konverzije, "područje na kome se jasno vidi da muškarci i žene različito govore, različito komuniciraju religijske priče" (Knighti dr., 2005).

Nedavno je antropolog religije Henri Goren pokušao da pruži sistematičnu sintezu širokog polja proučavanja konverzije. U svom delu *Religious Conversion and Disaffiliation* služi se dinamičnijim konceptom konverzije, kao procesa u kome nastoji da identifikuje sve životne periode obraćenikovog učestvovanja u religijskim organizacijama (Gooren, 2010: 3). On predlaže različite nivoe religijske participacije po njihovoj jačini: *priafiliacija, afiliacija, konverzija, ispovedanje vere* (svedočanstvo) i *disafilijacija*. Goren ističe da ovakvo okvirno posmatranje konverzije, kao životnog toka, omogućuje kritički osvrt, da smešta ne samo naraciju konverzije već i "priče o razočaranju i povratku na

prethodno loše stanje" (Gooren: 4). Ključni elementi novine u njegovom pristupu su: tipologija religijskih aktivnosti od pet nivoa, potreba za pristupom u obliku životnog ciklusa, sistematska analiza mnogih činilaca koji utiču na promenu religijskih aktivnosti pojedinca (mogućnosti, individualnost, kultura, institucije, socijalni faktori) (Isto: 48). Goren pruža obiman pregled literature o konverziji koja opisuje različite studije slučaja. Međutim, u svom istraživanju nije upotrebio svoj lični empirijski materijal. Smatram da Gorenov pristup ne donosi ništa novo osim što nas fokusira na fenomen dekonverzije (disafilijacija). Njegovom radu nedostaje solidan teoretski okvir samog pitanja dekonverzije. Najzad, Goren ne spominje autore poput Šteiba, Huda i drugih koji su u poslednjih nekoliko godina razvili teorijski okvir za fenomen dekonverzije.

Uopšteno govoreći, različiti tipovi i modeli konverzije postoje zbog jezičkog okvira koji konvertiti koriste. U to spadaju biografska rekonstrukcija i mnoge jezičke strukture procesa konverzije. Sve ovo nam skreće pažnju na narativni aspekt konverzije.

Narativni pristup istraživanju religijske konverzije

Trenutna psihološka i sociološka literatura posvećena fenomenu konverzije, počela je da se udaljava od uzroka, posledica i stupnjeva u procesu konverzije, koji su zaokupljali pažnju većine istraživača u poslednjih nekoliko decenija (Lofland i Stark, 1965; Lofland i Skonovd, 1981; Snow i Philips, 1980), ka sve savremenijem narativnom pristupu. Kao što je već pomenuto, lingvistička narativna perspektiva postaje preovlađujuća u savremenim istraživanjima teorije konverzije, još od prvih Snouovih i Mahalekovih pokušaja da u proučavanjima konverzije usmere pažnju na jezik (Snow i Machalek, 1983). Sa ovim novim "lingvističkim zaokretom", društveno – naučno i praktično (empirijsko) teološko istraživanje konverzije je dobilo jedan novi pravac koji je otvorio prostor za nove interdisciplinarne pristupe.

Narativna perspektiva konverzije poima konverziju kao prevashodno lingvističku konstrukciju. Autori poput Snoua i Mahaleka (1984), Stejpls i Mausa (Staples, Mauss – 1984) i Stromberga (Stromberg, 1993) fokusiraju se na "doživljeno iskustvo"⁹ (*lived experience*) i prihvataju blisku vezu između svedočanstva konverzije i biografskog iskustva, a namera im je da prikažu sociopsihološke funkcije koje svedočanstva konverzije ispunjavaju u biografiji (Zock, 2006: 55–56). Stejpls i Maus (1987), nadahnuti radom Snoua i Mahaleka, zastupaju gledište da je biografska reorganizacija oznaka konverzije, ko-

⁹ Koncept doživljenog iskustva (nem. *Erlebnis*) prvi je uveo i elaborirao nemački filozof Wilhelm Dilthey (Wilhelm Dilthey) u svojim hermeneutičkim refleksijama o poretku i prirodi poezije.

Religijska konverzija...

ja uključuje i promenu u čovekovom *univerzumu diskursa*. To znači da subjektov komunikacijski jezik (tj. reči, simboličke interakcije) prolazi kroz korenite promene, kao posledice iskustva konverzije, a sve u cilju pronalaska smisla o sebi i svetu (Staples i Mauss, 1987: 135). Očigledno je da Stejpls i Maus zastupaju funkcionalistički pristup jeziku, naglašavajući da naracije konverzije nisu odraz neke suštinske duhovne promene svesti, već puko sredstvo za postizanje samopreobražaja. Ovi teoretičari konverziju vide kao proces, koji je "fundamentalno samotransformišući; ta samotransformacija se postiže prvenstveno kroz jezik, a samkonvertit igra aktivnu ulogu u svojoj vlastitoj samotransformaciji" (Staples i Mauss, 1987: 146). Dakle, konverzija je proces u kojem se novousvojeni diskurs koristi u cilju promene konvertita.

Američki antropolog Piter Stromberg je na istom tragu sledeći Stejplsov i Mausov pristup konverziji. Stromberg naglašava kako jezik nije samo referencijalan, već i konstitutivan. On smatra da promena uspešnosti konverzije nije ograničena samo na izvorni događaj. Stromberg ističe da je proces saopštavanja i prepričavanja svedočanstva konverzije fundamentalni prikaz vere, uobličavanje ličnog iskustva kanoničnim jezikom koji je obraćenik usvojio. Konverzija je, predlaže on, neprekidan proces izgradnje identiteta i konstituisanja realnosti koja se suštinski odražava u jeziku i diskurzivnom stilu određenih naracija o konverziji i njegovom "performansu" kao obliku religiozno-ritualne aktivnosti. On naglašava da "proces većeg posvećenja i samotransformacije započinje tek kroz upotrebu jezika u narativima konverzije" (Stromberg, 1993: xi). Stoga on pretpostavlja da religijski diskurs u ovom slučaju naracije konverzije, predstavlja neprekidne napore u cilju razrešenja dubokih emocionalnih konflikata i ambivalentnosti u životu konvertita, koji vremenom dovode do njihovog preobražaja. Stromberg naglašava da: "Naracija konverzije[...] iznova potvrđuje dualistički efekat konverzije, jača veru obraćenika u procesu samotransformacije." (Isto: 3).

Stromberg pokušava da objasni ove transformišuće učinke konverzije, usredsređujući se na dve suštinske razlike.

Prvo, on razlikuje *referencijalne* i *konstitutivne* funkcije jezika kao sastavne delove ljudskog komunikacionog ponašanja. Tako smatra da se moramo odupreti neprestanom iskušenju naše kulture koja obraća pažnju na važne i temeljne referencijalne aspekte upotrebe jezika, povezanost uobičajenih asocijacija sa poznatim simbolima, a sve to na račun konstitutivne funkcije jezika, u kojoj upotreba jezika i modus aktivnosti zapravo stvaraju kontekst značenja. Drugim rečima, značenje komunikacionog ponašanja zavisi od društvenog konteksta.

Drugo, Stromberg razlikuje dve sledeće potklase komunikacionog ponašanja koje se odnose na naracije konverzije: *kanonični* i *metaforički* jezik. Kanonični jezik, koji je po Strombergovoj metodologiji u suštini referencijalan, gotovo je "najizvesniji i značenjski neosporan" (Isto: 12). Kanonični diskurs (je-

zik određene religijske zajednice), koji se odnosi na određeni religijski kontekst značenja, u širem smislu postaje smislen kroz neposredno povezivanje kanoničnog jezika sa individualnim iskustvima. Stromberg tvrdi da se time omogućava verbalno izražavanje ranije neostvarivih želja, a istovremeno se produbljuje predanje veri. U ovom smislu, naracija konverzije konstituiše naratorovu samotransformaciju. Pop-Bajer tvrdi da se, prema ovom gledištu, konverzija ne može smatrati jednokratnom pojavom u životu pojedinca. Koristeći se narativno-socijalno-konstrukcionističkom perspektivom ona obrazlaže da je to više "stvar postupne procedure u kojoj subjekti pripisuju značenje njihovom iskustvu u društvenom kontekstu" (Popp-Baier, 2002: 51). Kod upotrebe nepoznatih reči se koristi metaforički jezik da bi se definisalo nešto novo ili misteriozno. Prilikom razvijanja naracija o konverziji, kanonično postaje konstitutivno (tj. smisljeno), ono postaje stožer konvertitove lične drame, a *metaforično* prelazi u referencijalno, odnosno "protumačljivo".

Kada govorimo o narativnom pristupu konverziji, posebnu pažnju treba posvetiti socijalnom kontekstu i identitetu konvertita. Ulrike Pop-Bajersled i Kenet Gergenovo (Gergen, 1994: 185) relaciono gledište o biću ili identitetom sugerisan opis konverzije kao "religijske komunikacije koja se – kroz neprestano konstruisanje i izvođenje samonaracija kao proizvoda društvenih međupromena – obaveštava, održava i ograničava kanoničnim jezikom dotične religijske grupe (Popp-Baier, 2002: 52).

U okviru ovog narativno-socijalno-konstrukcionističkog delokruga Pop-Bajer predlaže tri metodološka koraka pri analizi naracija konverzije (Popp-Baier: 53):

1. Narative konverzije posmatramo kao zavisne o strukturisanom diskursu. To znači da treba da ispitamo dotični kanonični religijski jezik obezbeđujući određenu strukturu i teme za narative konverzije.

2. Narative konverzije istražujemo kao retoriku, razmatrajući upotrebu religijskog jezika u ovim naracijama kao sredstvo postizanja određenih socijalnih efekata.

3. Potrebno je imati u vidu da se naracije uvek konstruišu u kontekstu određenih društvenih interakcija. Značenje u svedočanstvima konverzije je uvek zavisno od ovih procesa. Nesumnjivo je da, u slučaju obraćenja osobe u novu grupu, dolazi do promene verovanja, vrednosti i ponašanja. Pojedini teoretičari ovaj proces nazivaju *resocijalizacijom*. Prema Vilsonu, konvertit uči jezik i novi način života koji postaje deo njega kada prihvati novu definiciju svoje vlastite individualnosti i ličnosti, kao i društvenih kolektiva u kojima uzima učešće (Wilson, 1982: 119). Konvertit – obraćenik donekle nastoji da izbegne svoju socijalnu prošlost i novim jezikom iskazuje oblike svojih odnosa. Javni aspekt ovog pripadanja je u novom identitetu koji se manifestuje javnom nara-

Religijska konverzija...

cijom, svedočanstvom; "novim skiptom samog sebe, kao dela zajedništva koje nas definiše u pogledima značajnih drugih" (Austin-Broos, 2003: 2).

Nema sumnje da su Stejpls i Maus, kao i Stromberg i Pop-Bajer u pravu kada tvrde da je samotransformacija ostvariva preko novog diskursa koji konvertitima omogućuje da međusobno povežu nekada konfliktne oblasti njihovih života. Obraćeni su u stanju da događaje prošlosti stave u smisleni okvir kao deo životne priče; deo koji im pomaže da ojačaju religijsko predanje u borbi sa prošlošću.

Takođe je istinita i njihova tvrdnja da je konverzija proces koji se događa (barem delimično) kroz sam čin pripovedanja priče. No, uprkos načelnom filozofskom saglasju sa gorenavedenim autorima, smatram da bi njihov pristup nehotično mogao biti redukcionistički u teološkom domenu. Drugačije rečeno, njihov pristup ne ostavlja prostora za duhovnu dimenziju u procesu konverzije. Sa teološke tačke gledišta je neprihvatljivo izjednačiti Božije delovanje sa diskursom. Dejvid Jamani u svom članku *Naracija i religijsko iskustvo* to izražava na veoma upečatljiv način kada kaže da iskustva konverzije vode do biografske rekonstrukcije čovekovog života, "jer su ona *epifanije*" (Yamane, 2000: 185). Samotransformacija, koja je rezultirala iz životno promenljivih religijskih iskustava, narativno je upotpunjena (Yamane: 186). Jer, jezik ima svoju važnu ulogu u procesu samotransformacije, ali nije jedini izvor preobražaja u životu konvertita.

Kriza i konverzija

Na ovom mestu fokusiram se na odnos konverzije i krize; te na načine na koje konverzija pomaže da se u kriznim situacijama dosegnu pozitivna psihološka stanja. Pitanja na koja pokušavam da odgovorim su: Da li krize ili traumatični doživljaji vode do religijske konverzije? Da li se pod naletom kriza menja religijsko ponašanje? Kakva je priroda krize koja pokreće konverziju?

Kao što je ranije rečeno, većina teoretičara uviđa da verskom obraćenju najčešće prethodi neki oblik traume i/ili krize. Mnogi teoretičari ovog fenomena se slažu da je kriza prethodnica konverzije koja se najčešće dešava pod različitim pritiscima. Pojedini teoretičari tvrde da "konverzija beleži trenutak epifanije, kada traumatični i, naizgled, potpuno haotični događaj iz prošlosti pokazuje skriveno delovanje milosrdnog Boga" (Buckser i Glazier, 2003: xii). Pargament ukazuje da okidač može da bude neka važna tranzicija ili veliki negativni događaj – smrt voljene osobe, bolest, razvod, razni gubici (Pargament, 1997: 250). Neka empirijska istraživanja pokazuju da do konverzije često dolazi zbog porasta usamljenosti, bolesti, nezadovoljavajućih roditeljskih odnosa

(Schwartz i Kaslow, 1979). To su krize koje osobi donose veliku dezorijentisanost u životu.

Lofland i Stark su među prvima socijalnim teoretičarima razmatrali prisutnost i značaj krize i traume u obraćenju. Oni smatraju da kriza nastaje kao osećanje raskoraka i zatečenosti između idealnog stanja stvari i realnih okolnosti u kojima subjekti vide sebe (Lofland i Stark, 1965). Džonson smatra da je i sam proces obraćenja svojevrsna kriza. Uveren je da autentično versko obraćenje dolazi kao plod krize ili traume. On tvrdi:

Autentično versko obraćenje je plod krize koja osobu zahvata u različitim oblicima i okolnostima, čemu prethodi mnogo toga i čemu slede dugoročne posledice. Tek, samo obraćenje se događa u središtu krize. U nekim slučajevima dolazi do jakih trauma koje obuhvataju pitanje smisla i sudbine, dovode do ivice života i smrti, smisla i besmisla [...] Kada se takva osoba otvori za Drugog, voljna da se potpuno preda i izađe iz lavirinta beznađa i besmisla [...] može da doživi versko obraćenje i radikalnu promenu. (Johnson, 1959: 117).

Luis Rambo sažima to na sledeći način: "Kriza može da bude najveća snaga promene, ili tek katalizator koji kristalizuje situaciju subjekta." (Rambo, 1993, 166). Rambo smatra da postoje dva tipa kriza i trauma: 1) one koje preispituju suštinsku orijentaciju života i 2) one koje su blage same po sebi.

Empirijska istraživanja takođe ukazuju na povezanost krize i konverzije. Džon Lofland i Rodni Stark su posmatrali pripadnike kultova u urbanim sredinama i zaključili kako neki oblici trauma i kriza vode u religiozna traganja (Lofland i Stark, 1965). Koks, Meus, i Hart testirali su Loflandov i Starkov model verskog obraćenja na devedeset dva holandska adolescenta i došli su do zaključka da oni koji su doživeli obraćenje (76%) imaju lične probleme, za razliku od onih koji nemaju taj verski doživljaj (20%). Takođe, obraćenici su daleko spremniji da govore o svojim traumatičnim iskustvima nego što je to slučaj sa kontrolnom grupom (Kox i dr., 1991). Čana Ulman je istraživala doprinos nekoliko kognitivnih i emocionalnih faktora (odnosi sa roditeljima u detinjstvu i adolescentske traume) koji ubrzavaju versko obraćenje. Ustanovila je da postoji uočljiv broj traumatičnih doživljaja u detinjstvu i nesrećno adolescentsko doba. Takođe, kroz razgovore sa obraćenicima uočeno je da je lični stres mnogo značajniji za obraćenje nego intelektualno traganje. Stresovi, krize i traume karakterišu period od dve godine i dovode do samog obraćenja i njegovih posledica (Ullman, 1982). Naravno, važno je da primetimo i to da značajan procenat obraćenika nije govorio o traumatičnim i kriznim situacijama koje su prethodile njihovom obraćenju (Heirich, 1997).

Dve stvari treba napomenuti u ovom osvrtu na odnos obraćenja i krize. Naime, po svojoj strukturi, i krize pre obraćenja i samo obraćenje procesi su promene u kojima postojeći sistemi života više ne odgovaraju osobi (Ganzevoort, 1994). Takođe, mnogi teoretičari se slažu u stavu da krize i traume u ograniče-

Religijska konverzija...

nom smislu nagone osobu da se suoči sa svojim ograničenjima i ukazuju na religiozne izvore kao na rešenja problema. Kao što Pargament naglašava: "Hronične ili akutne tenzije često vode do radikalnih verskih promena." (Pargament, 1997: 257). Nema sumnje da krizna i traumatična iskustva imaju potencijal da donesu nove verske izazove, koji mogu da kulminiraju doživljajem obraćenja.

Zaključak

Nekoliko stvari smo naglasili u ovom interdisciplinarnom pregledu istraživanja religijske konverzije. *Prvo* – većina teoretičara prihvata sve implikacije pojma konverzije i pretpostavku radikalnih promena ličnih uverenja. Konverzija je složeni fenomen mnogostrukih dinamičnih procesa lične, kulturne, socijalne i religijske dimenzije. Kao takva, konverzija donosi obrte na nivou vrednosnih sistema, ponašanja, identiteta, uverenja i – što je najvažnije – čitav kosmos ličnih promena. Fenomen konverzije ustanovljava rituale i retoriku vere, koja je ključna za identitet obraćenika na ličnom i kolektivnom nivou.

Drugo – konverzija je u većem stepenu dinamičan nego statičan proces. Promena se najčešće identifikuje sa samim procesom (iznenadnim ili postepenim) ili religioznom socijalizacijom kojom se ostvaruje lična transformacija. Zato u tipologiji konverzije svi lični doživljaji menjaju pogled na svet i identitet, bilo radikalno ili postepeno.

Treće – očigledna je razlika važnosti intelektualnih, emocionalnih i naučnih faktora. Prema Polucijanu, intelektualni faktor se čini kao najvažniji u postepenoj konverziji; emocionalni faktori imaju najveću vrednost u iznenadnoj konverziji; proces socijalnog učenja je najvredniji u procesu religiozne socijalizacije (Paloutzian, 1996: 148).

Četvrto – procesi religijske konverzije se odigravaju unutar socijalnog konteksta. Sociokulturološki uticaj konverzije pokazuje činjenicu da se ovaj fenomen ne odigrava u vakumu, već postoje jaki socijalni uticaji na ličnost obraćenika, uticaji koje je neophodno uzeti u obzir. Konverzija je kontekstualni fenomen koji istovremeno vrši i prima uticaje matrice kulturnih odnosa. Brojne naracije obraćenja pokazuju kulturne i socijalne faktore koji su uključeni u ovaj proces. Ipak, Rambo s pravom sumnja da će u kontekstu pluralizma dolaziti do različitih reakcija na konverziju u zavisnosti od kulturnih i socijalnih faktora (Rambo, 1993: 42). U tom kontekstu, konvertiti u određenoj meri uvek reaguju na konverziju na sebi svojstven način (vidi: Buckser i Glazier, 2003; Giordian, 2009).

Peto – sva istraživanja konverzije su uslovljena jakim disciplinarnim predrasudama. Tako, većina psihologa je sklona da se na obraćenje fokusira kao na unutrašnji proces i malo ih zanima društveni aspekt ovog fenomena. Tako-

de, ovi stručnjaci ukazuju na ličnost i doživljaje krize koji nekad izazivaju promenu. S druge strane, sociolozi se okreću socijalnoj pozadini i institucionalnim činiocima procesa konverzije. Antropolozi, opet, istražuju odnos obraćenika, kulturnog okruženja i socijalnih faktora. Teolozi, uopšteno govoreći, konverziju posmatraju isključivo kao spiritualnu transformaciju, kao transcendentni događaj koji u potpunosti prevazilazi opseg društvenih nauka. Za većinu teologa duhovni aspekt je izvor i cilj procesa obraćenja. Ramboova i Gorenova istraživanja su dobar primer teoretičara koji su fenomenu konverzije pristupili kao interdisciplinarnoj stvarnosti.

Konačno – sociolozima i psiholozima se najčešće zamera visok stepen redukcionizma i sklonosti da religiju svode na socioekonomske ili psihološke činioce. Goren dobro primećuje da većina sociologa koja proučava konverziju ponavlja grešku "umanjivanja konverzije na složenu shemu nereligijskih faktora" (Gooren 2010: 138). Prema njegovom shvatanju, sociolozi nemaju instrumente kojima bi istražili natprirodno, i zato to područje moraju da prepuste teolozima. Kao što sam napomenuo na samom početku ovog rada, interakcija društvenih nauka i teoloških empirijskih istraživanja stvara prostor za holističko razumevanje fenomena konverzije u kome su svi istraživači pozvani da daju svoj novi doprinos.

Bibliografija:

- Allport, W. Gordon, 1950. *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan.
- Austin-Broos, Diane, 2003. "The anthropology of conversion: An introduction" in: *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, (eds. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier).
- Bainbridge, S. William, 1992. "The sociology of conversion" in: *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 178-191. (eds. Newton Malony and Samuel Southard).
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, 1966. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Buckser, Andrew and Glazier, D. Stephen (eds.) 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham.
- Coe, A. George, 1916. *The Psychology of Religion*. Chicago: University of Chicago.
- Duvnjak, Neven, 2001. "Teorijsko-metodološki prijedori u pristupu problemu religijske konverzije", *Institut društvenih znanosti "Ivo Pilar"*, 51-52.
- Ganzevoort, R. Ruard, 1994. "Crisis Experience and the Development of Belief and Unbelief" in: *Belief and Unbelief. Psychological Perspectives*. (J. Corveleyn., D. Hutsebaut (eds.)), Amsterdam: Rodopi, 21-38.

Religijska konverzija...

- Giordian, Giuseppe (ed.) 2009. *Conversion in the Age of Pluralism*. Brill: Leiden.
- Gooren, Henri, 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heirich, Max, 1977. "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories of Religious Conversion," *American Sociological Review* 83: 653-680.
- James, William, 1990. *Raznolikosti religioznog iskustva*, Zagreb: Naprijed.
- Jerotić, Vladeta, 2004. *Mistička stanja-vizije i bolesti*, Beograd: Ars Libri.
- Johnson, Paul, 1959. *Psychology of Religion*. New York: Abingdon Press.
- Kahn, J. Peter and A. L. Green, 2004. "Seeing conversion whole: Testing a model of religious conversion", *Pastoral Psychology* 52(3): 233-258.
- Kilbourne, Brock and Richardson, T. James, 1988. "Paradigm conflict, types of conversion, and conversion theories", *Sociological Analysis* 50 (1): 1-21.
- Klaver, Miranda, 2011. *This is my Desire: A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and a Pentecostal Church in the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kox, Willem, Meeus, Wim, Hart, Harm, 1991. "Religious conversion of adolescents: Testing the Lofland and Stark model of religious conversion," *Sociological Analysis* 52.
- Kuburić, Zorica i Sremac, Srđan (ur.) 2009. *Konverzija i kontekst: Teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji*, Novi Sad: CEIR.
- Lofland, John and Stark, Rodney, 1965. "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30: 862-874.
- Lofland, John and Skonovd, Norman, 1981. "Conversion Motifs.", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4): 373-385.
- Nock, A.D., 1993. *Conversion*. London: Oxford University Press.
- Paloutzian, F. Raymond, 1996. *Invitation to the Psychology of Religion*. Needham Heights: Allyn & Bacon.
- Paloutzian, R.F., Richardson, J.T., and Lewis, Rambo, 1999. "Religious conversion and personality change", *Journal of Personality*, 67: 1047-1079.
- Pargament, I. Kenneth, 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.
- Popp-Baier, Ulrike, 2002. "Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research." in: *Social Constructionism and Theology*. Leiden: Brill, (eds. C.A.M. Hermans, G. Immink, A. De Jong, J. van der Lans), 41-61.
- Rambo, R. Lewis, 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Robertson, Roland, 1978. *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. New York: New York University Press.

- Schwartz, L. Lita and Kaslow W. Florence, 1979. "Religious cults, the individual and the family", *Journal of Marital and Family Therapy* 5: 15-26.
- Staples, Clifford and Mauss, Armand, 1987. "Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion," *Journal for the Scientific Study of Religion* 26 (2): 133-147.
- Starbuck, D. Edwin, 1903. *The Psychology of Religion*. New York: Scott Publishing Co. Ltd.
- Snow, David and Philips L. Cynthia, 1980. "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment.", *Social Problems* 27: 430-437.
- Snow, David and Machalek, Richard, 1983. "The Convert as a Social Type" in: *Sociological Theory*. San Francisco: Jossey-Bass: 259-289. (ed. Randall Collins).
- Snow, David and Machalek, Richard, 1984. "The Sociology of Conversion", *Annual Review of Sociology*, 10: 167-190.
- Spilka, Bernard et.al (eds.)2003. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, (third edition).
- Sremac, Srdan, 2007. *Fenomenologija konverzije*, Novi Sad: CEIR.
- Sremac, Srdan, 2009. "Socijalna konstrukcija konverzije: primer narativne analize svedočanstva konverzije kod bivših zavisnika" *Konverzija i kontekst*, Novi Sad: CEIR, 75-103. (ur. Zorica Kuburić i Sremac, Srdan).
- Sremac, Srdan, "Testimonio kao umjetnost i strategija narativnog identiteta: Ricouerova hermeneutika svjedočanstva i pitanje konverzije bivših ovisnika", *Bogoslovska smotra* 81(2), 2011, 377-395.
- Streib, Heinz, Hood, W. Raplh Jr, Keller, Barbara, Scöf, Rossina-Martha, Silver, F. Christopher, 2009. *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States*. Göttingem: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stromberg, G. Peter, 1993. *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thumma, Scott, 1991. "Seeking to be Converted: An Examination of Recent Conversion Studies and Theories.", *Pastoral Psychology* 39: 185-194.
- Travisano, V. Richard, 1970. "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations." in: *Social Psychology Through Symbolic Interaction*. Ginn-Blaisdell, Waltham, Massachusetts, (eds. G P Stone and H A Faberman), 594-606.
- Ullman, Chana, 1982. "Cognitive and Emotional Antecedent of Religious Conversion," *Journal of Personality and Social Psychology* 43: 183-192.
- Van de Kamp, Linda, 2011. *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. Zutphen: Wöhrmann Print Service.
- Wilson, Brian, 1982. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press.

- Yamane, David, 2000. "Narrative and Religious Experience.", *Sociology of Religion* 61 (2): 171-189.
- Zock, Hetty, 2006. "Paradigms in Psychological Conversion Research: Between Social Science and Literary Analysis" in: *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*. Leuven: Peeters, (eds. Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum and Arie L. Molendijk), 41-58.

Priljeno: 12.01.2012.

Prihvaćeno: 01.03.2012.

Srdan Sremac

**A CRITICAL REVIEW OF DIFFERENT APPROACHES TO
INTERDISCIPLINARY RESEARCH OF RELIGIOUS CONVERSION:
THEORETICAL AND METHODOLOGICAL APPROACH**

In this text you'll see a review of different approaches to interdisciplinary research of religious conversion. In its first part you'll see the typologies, models and concepts in theoretical postulates of different disciplines which are researching this phenomenon; in its second part, the author analyzes a narrative approach as a key theoretical and methodological concept. The author believes that the search for a universal paradigm represents a reductionistic approach to conversion and to religion, since it is not in vacuum, but in a specific historical, social and religious context. This is the reason for the authors' point of view that the narrative-social-constructionist approach is the most effective one, because it gives us a contextual understanding of the phenomena. In this narrative, conversion represents dynamic biographical reconstruction and/or re-narrative, new turn on his own life, where a convert in active narration reinterprets previous events, as well as his own understanding of his experience. The author also looks at the relation between conversion and crisis (trauma); as well as ways that conversion can help to reach positive psychological state in times of crisis and in traumatic situations.

Key words: Conversion, Interdisciplinarity, Crisis, Narrative, Context