

GRACE DAVIE

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ

Πρόλογος

ΙΩΑΝΝΗΣ Σ. ΠΕΤΡΟΥ

Μετάφραση

ΕΥΑΓΓΕΛΙΑ ΛΙΛΙΟΥ – ΝΙΚΗ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

Επιστημονική επιμέλεια

ΝΙΚΗ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΡΙΤΙΚΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

ΚΟΙΝΕΣ ΚΑΤΑΒΟΛΕΣ/ΔΙΑΦΟΡΕΤΙΚΟΙ ΔΡΟΜΟΙ

Η συζήτηση που ακολουθεί αφορά τόσο την κοινωνιολογία της γνώσης όσο και την κοινωνιολογία της θρησκείας. Αναφέρεται στα πρώιμα στάδια της επιστήμης καθώς και στους τρόπους με τους οποίους αναπτύχθηκε σε διάφορα μέρη του κόσμου και σε διαφορετικές ακαδημαϊκές κοινότητες. Χωρίζεται σε τρία μέρη. Το πρώτο ασχολείται με τους ιδρυτές, κυρίως τους Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim και Georg Simmel (σε μικρότερη έκταση). Κάποια σημεία χρειάζονται ιδιαίτερη έμφαση, αν θέλουμε να κατανοήσουμε σωστά το έργο αυτών των πρωτοπόρων, και κυρίως τη σχέση μεταξύ των απαρχών της κοινωνιολογίας και της ευρωπαϊκής συνάφειας μέσα από την οποία προέκυψε. Επιπλέον, είναι ο ίδιος παράγοντας (ή μάλλον η απουσία του) που εξηγεί τις πολύ διαφορετικές κατευθύνσεις που έχει πάρει η κοινωνιολογία της θρησκείας σε άλλα μέρη του κόσμου και σε διαφορετικά ακαδημαϊκά πλαίσια.

Στο δεύτερο μέρος θα περιγραφούν πιο αναλυτικά οι αντιδιαστελλόμενες τροχιές, ιδιαίτερα αυτές που σημειώθηκαν στην Ευρώπη (η οποία χαρακτηρίζεται από διαφορετικότητα) και στις ΗΠΑ. Σύμφωνα με το κυρίαρχο θέμα αυτού του βιβλίου, στα δυο πρώτα μέρη θα δοθεί ιδιαίτερη προσοχή στις πολύπλοκες σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στους διαφορετικούς τρόπους θρησκευτικότητας των ανθρώπων, στις διαφορετικές θεωρητικές οπτικές που αναδύονται για να εξηγή-

89
10/01

Μακρ.

Α

11

σούν τι συμβαίνει και τα εμφανώς διαφορετικά θέματα που κυριαρχούν ως αποτέλεσμα στην ατζέντα. Η γεωγραφικά εξαρτώμενη φύση του υλικού θα αποτελέσει έναν κρίσιμο παράγοντα στη συζήτηση: το ίδιο και οι γλωσσικές επιρροές. Εννοείται ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ως δεδομένη τη γενίκευση τυχόν προσεγγίσεων αυτού του είδους και για άλλα μέρη του κόσμου, κάτι που εξάλλου θα επανέρχεται διαρκώς.

Το τρίτο μέρος ολοκληρώνει την εικόνα. Και το κάνει αυτό διερευνώντας σε βάθος τη σημασία του έργου των ιδρυτών στις αρχές του 21ου αιώνα σε αντίθεση με τις αρχές του 20ού. Σε ποιο βαθμό τα πλαίσια αναφοράς που τέθηκαν στην αρχή της εκβιομηχάνισης στην Ευρώπη μάς βοηθούν να καταλάβουμε τους μετασχηματισμούς στη θρησκευτική ζωή που λαμβάνουν χώρα σχεδόν 100 χρόνια αργότερα; Η ερώτηση θα τεθεί πρώτα με γενικούς όρους. Η συζήτηση συνεχίζεται με αναφορές σε επιλεγμένα κείμενα τα οποία αφενός μεν αφορούν τα θέματα που τέθηκαν από τους ιδρυτές, αφετέρου όμως προσεγγίζονται με καινοτόμους τρόπους, έτσι ώστε να συμβάλλουν στην κατανόηση της πραγματικότητας στην ύστερη φάση της νεωτερικότητας σε αντιδιαστολή με την πρώιμη.

Οι ιδρυτές

Οι απαρχές της κοινωνιολογίας είναι βαθιά ριζωμένες στους μετασχηματισμούς της ευρωπαϊκής κοινωνίας, καθώς τα έθνη που απαρτίζουν την ήπειρο ξεκίνησαν, καθένα με τον τρόπο του, τη διαδικασία της εκβιομηχάνισης. Οι Marx, Weber, Durkheim και Simmel συμμετείχαν ως παρατηρητές σε αυτή την κοσμογονική αλλαγή, συμμεριζόμενοι έναν κοινό στόχο: να κατανοήσουν όσο καλύτερα γινόταν τις διαδικασίες που λάμβαναν χώρα και να ιδρύσουν μια επιστήμη που θα μπορούσε να βελτιώσει αυτή την κατανόηση. Τι συνέβαινε; Γιατί συνέβαινε σε κάποια μέρη και όχι σε κάποια άλλα; Και ποιες ήταν οι πιθανές συνέπειες για διάφορες ομάδες ανθρώπων; Και οι τέσσερις κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι ο θρησκευτικός παράγοντας ήταν ένα κεντρικό σημείο σε κάθε επίπεδο αυτής της διαδικασίας – όσον αφορά δηλαδή, τις αλλαγές που συνέβαιναν, τα αίτια των αλλαγών και τις επιπτώσεις τους στη ζωή των ανθρώπων.

Είναι σημαντικό να θυμόμαστε ότι ο Karl Marx (1818-1883) προηγείται των άλλων χρονικά τουλάχιστον κατά μια γενιά. Υπάρχουν δυο ουσιώδη στοιχεία στη μαρξιστική οπτική της θρησκείας. Το πρώτο είναι περιγραφικό, το δεύτερο αξιολογικό. Ο Marx προσδιόρισε τη θρησκεία ως μια εξαρτημένη μεταβλητή: με άλλα λόγια, η μορφή και η φύση της εξαρτώνται από τις κοινωνικές και κυρίως από τις οικονομικές σχέσεις, που αποτελούν τη βάση της κοινωνικής ανάλυσης. Τίποτα δεν νοείται έξω από την οικονομική τάξη και τη σχέση καπιταλιστή/εργάτη με τα μέσα παραγωγής. Το δεύτερο στοιχείο απορρέει από αυτό, αλλά εμπεριέχει επίσης ένα σημαντικό αξιολογικό στοιχείο. Η θρησκεία είναι μια μορφή αποξένωσης: είναι ένα σύμπτωμα κοινωνικής δυσμορφίας που συγκαλύπτει τις σχέσεις εκμετάλλευσης που διέπουν την καπιταλιστική κοινωνία. Η θρησκεία πείθει τους ανθρώπους ότι αυτού του είδους οι σχέσεις είναι φυσικές και, συνεπώς, αποδεκτές. Εννοείται ότι οι πραγματικές αιτίες της κοινωνικής δυστυχίας δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν αν δεν απογυμνωθεί η κοινωνία από το θρησκευτικό στοιχείο, ώστε να αποκαλυφθούν έτσι οι αδικίες του καπιταλιστικού συστήματος: όλα τα άλλα αποτελούν αντιπερισπασμό. Οι δυο παραπάνω ιδέες συνυπάρχουν σε ένα από τα πιο γνωστά αποσπάσματα της κοινωνιολογικής βιβλιογραφίας.

Η θρησκευτική δυστυχία είναι ταυτόχρονα η έκφραση της πραγματικής δυστυχίας αλλά και η διαμαρτυρία ενάντια στην πραγματική δυστυχία. Η θρησκεία είναι ο αναστεναγμός του καταπιεσμένου ανθρώπου, η καρδιά του άκαρδου κόσμου, όπως είναι και η ψυχή μιας άψυχης κατάστασης. Είναι το όπιο των λαών.

Η κατάργηση της θρησκείας ως απατηλής χαράς των ανθρώπων ισοδυναμεί με τη διεκδίκηση της αληθινής ευτυχίας. Το αίτημα να εγκαταλειφθούν οι ψευδαισθήσεις σχετικά με την υπάρχουσα κατάσταση των πραγμάτων ισοδυναμεί με το αίτημα να εγκαταλειφθεί μια κατάσταση των πραγμάτων που χρειάζεται ψευδαισθήσεις. Η κριτική της θρησκείας είναι λοιπόν σε εμβρυϊκή μορφή η κριτική της κοιλάδας των δακρύων, του φωτισσέφανου της θρησκείας (Marx & Engels, 1975: 38).

Μεγάλη προσοχή πρέπει να δοθεί όμως στον διάλογο που ακολούθησε σχετικά με τη μαρξιστική προσέγγιση της θρησκείας. Γίνεται όλο

και δυσκολότερο να διακρίνει κανείς μεταξύ α) της ανάλυσης του ίδιου του Marx για τα θρησκευτικά φαινόμενα, β) της σχολής του μαρξισμού που επακολούθησε ως μορφή κοινωνιολογικής σκέψης και γ) του τι έχει συμβεί στο όνομα του μαρξισμού ως πολιτικής ιδεολογίας στον 20ό αιώνα. Το ουσιώδες και διαχρονικό σημείο που πρέπει να κατανοήσουμε από τον ίδιο τον Marx είναι ότι η θρησκεία δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τον κόσμο του οποίου συνιστά μέρος: αυτό αποτελεί ύψιστης σημασίας κοινωνιολογική διορατικότητα και είναι κομβικής σημασίας για την εξέλιξη της επιστήμης. Αυτό, όμως, χρειάζεται να διαχωριστεί από μια υπερντετερμινιστική ερμηνεία του Marx η οποία συνεπάγεται αυτόματα την εξάρτηση της θρησκείας από οικονομικές δυνάμεις. Αυτό δεν βοηθά καθόλου. Ένα επιπρόσθετο σημείο που έχει μάλλον πολιτική βαρύτητα: μια λειτουργία της θρησκείας ενδέχεται στην πραγματικότητα να είναι η άμβλυνση των καταφανών δεινών του κόσμου και κατά συνέπεια η συγκάλυψή τους. Είχε δίκιο ο Marx που το επισήμανε αυτό. Πουθενά, όμως, ο Marx δεν νομιμοποιεί την καταστρεπτική ιδεολογία εκείνων των μαρξιστικών καθεστώτων που υποστήριξαν ότι ο μόνος τρόπος για να αποκαλυφθούν οι πραγματικές αδικίες της κοινωνίας ήταν να καταστραφεί – κάποιες φορές με ειδικές συνέπειες – το θρησκευτικό στοιχείο της κοινωνίας. Ο ίδιος ο Marx έκανε μια μακροπρόθεσμη πρόβλεψη, ισχυριζόμενος ότι η θρησκεία θα εξαφανιζόταν από μόνη της με την έλευση της αταξικής κοινωνίας: απλώς δεν θα ήταν πια απαραίτητη. Η αναπόφευκτη σύγκρουση μεταξύ του Marx, του μαρξισμού και των μαρξιστικών καθεστώτων, όμως, έχει επηρεάσει βαθιά την πρόσληψη των ιδεών του Marx στον 20ό αιώνα. Η συνολική, δραματική και απρόβλεπτη κατάρρευση του μαρξισμού ως αποτελεσματικής πολιτικής ιδεολογίας το 1989 δεν είναι παρά το τελευταίο σημείο καμπής σε μια σημαντικά μακροσκελή ιστορία.

Μια σημαντική εξέλιξη στη μαρξιστική σκέψη σχετικά με τη θρησκεία βρίσκεται στο έργο του Antonio Gramsci (1891-1937), ενός από τους ιδρυτές του Ιταλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, που πέθανε στη φυλακή κατά τη διάρκεια του φασιστικού καθεστώτος στην Ιταλία. Ο Gramsci δίνει περισσότερη βαρύτητα από ό,τι οι προηγούμενοι μαρξιστές στον αυτόνομο χαρακτήρα του επικοδομήματος – δηλαδή το σύνολο ιδεολογιών, κουλτούρας, θρησκείας και πολιτικής – επιβεβαιώ-

ώνοντας τις δυνατότητές του να ασκεί επιδράσεις ανεξάρτητα από τις οικονομικές δυνάμεις. Πιο συγκεκριμένα, η έννοια της «ηγεμονίας» αφορά μια διαδικασία κεντρικής σημασίας στη σκέψη του Gramsci, μέσω της οποίας μια κυρίαρχη τάξη ή ελίτ πασχίζει να διατηρήσει τον έλεγχο της πολιτικής ζωής, εκμεταλλευόμενη την κοινή γνώμη ή τη λαϊκή συναίνεση. Η διαδικασία είναι τόσο απόλυτη που το κατεστημένο θεωρείται «φυσικό» – δεν αμφισβητείται.

Η θρησκεία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να επιτευχθεί στην κυρίαρχη κοσμοθεωρία ή για να τη στηρίξει. Δυσανεστημένες θρησκευτικές ομάδες επικρίνουν την κυρίαρχη ελίτ στο όνομα νέων ιδεολογιών και νέων θεολογιών. Ή, για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Gramsci, οι οργανικοί (σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς) διανοούμενοι μπορούν να βοηθήσουν μια καταπιεσμένη ομάδα αφυπνίζοντας την επαναστατική της συνείδηση. Ένα παράδειγμα αυτού του τρόπου σκέψης βρίσκεται στον χριστιανομαρξιστικό διάλογο, που αναδείχτηκε σε σημαντικό πεδίο συζήτησης για αξιόλογες ομάδες μεταπολεμικών διανοομένων.¹ Η θεολογία της απελευθέρωσης αποτέλεσε ένα παράδειγμα αυτής της τάσης. Οι παράγοντες που ενθάρρυναν αυτού του είδους τις ανταλλαγές ήταν, όμως, ενδεικτικοί μιας συγκεκριμένης περιόδου. Σιγά σιγά η ατμόσφαιρα άλλαξε πάλι: από τη μια πλευρά, οι καθολικές αρχές άρχισαν να εναντιώνονται όλο και πιο σθεναρά στον κομμουνισμό: από την άλλη, ο μαρξισμός άρχισε να χάνει με γοργούς ρυθμούς την αξιοπιστία του. Το καθένα από αυτά ώθησε το άλλο να δημιουργήσει πολύ διαφορετικούς σχηματισμούς, ιδιαίτερα στη Λατινική Αμερική (βλέπε Κεφάλαιο 10).

Η συνεισφορά του Max Weber (1864-1920) στην κοινωνιολογία της θρησκείας αποτελεί από πολλές απόψεις μέρος της ίδιας συζήτησης: οι βεμπεριανές φόρμουλες άρχισαν να ανθούν καθώς οι μαρξιστικές ιδέες γίνονταν όλο και πιο προβληματικές. Οι ομοιότητες μεταξύ του Marx και του Weber είναι, όμως, τόσο σημαντικές όσο και οι διαφορές. Πιο συγκεκριμένα, ο προσδιορισμός της θέσης της θρησκείας στην ανθρώπινη κοινωνία από τον Weber δικαιώνει πολλά από αυτά που είχε προτείνει ο ίδιος ο Marx, εν αντιθέσει με τον εκχυδαϊσμό των ύστερων μαρξιστών (αυτών που επέμεναν σε έναν κάπως απλοϊκό οικονομικό ντετερμινισμό). Πάνω από όλα, ο Weber δίνει έμφαση στην πολλαπλή αιτιώδη σχέση που διέπει τα κοινωνικά

φαινόμενα, συμπεριλαμβανομένης και της θρησκείας: κάνοντάς το αυτό αντικρούει ρητά τη θεώρηση αυτού που αποκαλεί «ανακλαστικό υλισμό» σύμφωνα με τον οποίο οι θρησκευτικές διαστάσεις της κοινωνικής ζωής απλώς αντανάκλουν την ύλη (Giddens, 1971: 211). Η απιώδης αλληλουχία, όμως, δεν αντιστρέφεται απλώς. Στην πραγματικότητα η ανάδυση αυτών που ο Weber αποκαλεί «εκλεκτικές συγγένειες» μεταξύ ύλης και θρησκευτικών ενδιαφερόντων είναι απόλυτα συμβατή με την ίδια την αντίληψη του Marx για την ιδεολογία. Οι συσχετισμοί ανάμεσα στους συγκεκριμένους τρόπους σκέψης (ακόμη και τους θρησκευτικούς) και τα υλικά ενδιαφέροντα συγκεκριμένων ομάδων ανθρώπων δεν είναι τυχαίοι: αλληλενισχύονται και επωφελούνται αμοιβαία.

Η επίδραση του Weber εξαπλώθηκε σε κάθε τομέα της κοινωνιολογίας, χωρίς η κοινωνιολογία της θρησκείας να αποτελεί εξαίρεση, δημιουργώντας ένα τεράστιο σώμα δευτερεύουσας βιβλιογραφίας – οι παρατηρήσεις που ακολουθούν είναι αναπόφευκτα σχηματικές. Απόλυτα ουσιώδης, ωστόσο, για την κατανόηση της θρησκείας κατά τον Weber είναι η πεποίθηση ότι αυτή η πλευρά της ανθρώπινης ζωής μπορεί να συγκροτηθεί διαφορετικά, ή έξω, από την κοινωνία ή τον «κόσμο». Αποδώ απορρέουν τρία σημεία. Πρώτον, η σχέση μεταξύ της θρησκείας και του κόσμου είναι απρόοπτη και μεταβλητή: ο τρόπος με τον οποίο μια συγκεκριμένη θρησκεία σχετίζεται με το περιβάλλον ποικίλλει ανάλογα με τον χρόνο και τον χώρο. Δεύτερον, αυτή η σχέση μπορεί να διερευνηθεί μόνο μέσα στις ιδιαίτερες ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες. Η τεκμηρίωση των λεπτομερειών αυτών των σχέσεων (των οποίων οι εκλεκτικές συγγένειες αποτελούν ένα μόνο παράδειγμα) είναι, συνεπώς, το κύριο και παράλληλα πολύ απαιτητικό έργο του κοινωνιολόγου της θρησκείας. Τρίτον, η σχέση ανάμεσα στη σφαίρα της θρησκείας και τη σφαίρα της κοινωνίας διαβρώνεται με σταθερό ρυθμό στις νεωτερικές κοινωνίες. Αυτή η διάβρωση, στο μέτρο που ο θρησκευτικός παράγοντας σταματάει να είναι μια αποτελεσματική δύναμη στην κοινωνία, βρίσκεται στην καρδιά της διαδικασίας που είναι γνωστή ως εκκοσμίκευση – μέσω της οποίας ο κόσμος «απομαγεύεται» όλο και περισσότερο. Το τελευταίο σημείο αντανάκλα ξεκάθαρα την εμπειρία της διαδικασίας του εκμοντερνισμού για τον ίδιο τον Weber, και ουσιαστικά για την Ευρώπη.

Αυτά τα τρία σημεία στηρίζουν το magnum opus του Weber στον χώρο, το *The Sociology of Religion (Η κοινωνιολογία της θρησκείας)* (Weber, 1963), τη συγκριτική μελέτη, δηλαδή, των μεγαλύτερων παγκόσμιων θρησκειών καθώς και την επίδρασή τους στην καθημερινή συμπεριφορά των ανθρώπων σε διαφορετικά μέρη του κόσμου. Επίσης, σε αυτό το σημείο αρχίζει να προβάλλει έντονα το θέμα του ορισμού που συζητήθηκε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου. Γιατί είναι ξεκάθαρο, εκ των πραγμάτων τουλάχιστον, ότι ο Weber δουλεύει με βάση έναν ουσιοκρατικό ορισμό της θρησκείας, παρά τη γνωστή απροθυμία του να διατυπώσει έναν τέτοιο ορισμό (Weber, 1963: 1). Ασχολείται με τον τρόπο που το περιεχόμενο (ή η ουσία) μιας συγκεκριμένης θρησκείας, ή ακριβέστερα μιας θρησκευτικής ηθικής, επηρεάζει τον τρόπο συμπεριφοράς των ανθρώπων, σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο. Με άλλα λόγια, διαφορετικές θρησκείες έχουν διαφορετικά αποτελέσματα. Ο Weber προχωρά στη διεξοδική ανάλυση αυτού του θέματος: η σχέση μεταξύ ηθικής και συμπεριφοράς όχι μόνο υπάρχει, αλλά, αφενός, είναι κοινωνικά διαμορφωμένη και, αφετέρου, ποικίλλει ανάλογα με τα συμφραζόμενα. Κεντρικής σημασίας στην αντίληψη του Max Weber ως προς αυτό είναι η πολύπλοκη σχέση μεταξύ των θρησκευτικών πεποιθήσεων και του συγκεκριμένου κοινωνικού στρώματος που γίνεται κύριος φορέας αυτών των πεποιθήσεων σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, οι εκλεκτικές συγγένειες που ήδη αναφέραμε. Υποχρέωση του κοινωνιολόγου είναι να αναγνωρίσει το κρίσιμο κοινωνικό στρώμα καθώς και την ηθική που επιλέγει να υιοθετήσει σε μια συγκεκριμένη στιγμή της ιστορίας: εδώ απαιτείται προσεκτική συγκριτική ανάλυση.

Το διάσημο έργο του Weber για την προτεσταντική ηθική θα πρέπει να μελετηθεί υπό το φως αυτών των διευκρινίσεων. Είναι ένα μόνο παράδειγμα ενός γενικότερου θέματος – το οποίο, όμως, λειτουργεί σπερματικά για την κοινωνιολογία της θρησκείας. Αυτή η περιπτωσιολογική μελέτη έγινε γνωστή στον αγγλόφωνο κόσμο κυρίως μέσω της μετάφρασης του Talcott Parsons (που δημοσιεύτηκε το 1930), αφού έκτοτε έχει προκαλέσει έναν διάλογο ο οποίος από ό,τι φαίνεται δεν έχει τέλος μέσα και έξω από τον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας (Swatos et al., 1998). Λαμβάνοντας υπόψη τις υπάρχουσες αντιπαραθέσεις, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε αυτά που

πρεσβεύει ή δεν πρεσβεύει η προτεσταντική ηθική. Δεν υποστηρίζει ότι ο προτεσταντισμός (ή ακριβέστερα ο καλβινισμός) προκάλεσε από μόνος του την ανάπτυξη του μοντέρνου καπιταλισμού· ουσιαστικά υπαινίσσεται ότι κάποιες δραστηριότητες, αποτέλεσμα οι ίδιες βαθιά ριζωμένων θρησκευτικών πεποιθήσεων, αποτελούσαν σημαντικό μέρος μιας πολύπλοκης αιτιώδους διαδικασίας που οδήγησε στην ανάδυση νέων μορφών οικονομικής ζωής στην πρώιμη περίοδο της νεωτερικής Ευρώπης. Και ήταν αυτές οι μορφές που επρόκειτο να μετασηματίσουν, με το πλήρωμα του χρόνου, την παγκόσμια οικονομία. Η αρχή που διέπει την προτεσταντική ηθική είναι πολύ πιο σημαντική από το ίδιο το περιεχόμενο: δηλαδή θεωρητικά είναι πιθανόν οποιοδήποτε σύστημα θρησκευτικών πεποιθήσεων να λειτουργεί ως γενεσιουργός αιτία δραστηριοτήτων που έχουν σημαντική επίδραση στην καθημερινή ζωή, ακόμη και στην οικονομική σφαίρα. Αν όντως γίνεται αυτό πρέπει να εξακριβωθεί εμπειρικά.

Ο Émile Durkheim (1858-1917), σύγχρονος του Weber, ξεκίνησε από μια εντελώς διαφορετική θέση. Με βάση τη μελέτη του για την τοπική θρησκεία των αυστραλών ιθαγενών, πείστηκε πάνω από όλα για τις δυνατότητες της θρησκείας να συνδέει τους ανθρώπους, έτσι ώστε να δημιουργούν κοινωνίες. Με άλλα λόγια, η οπτική του είναι λειτουργική. Ο Durkheim ενδιαφέρεται πάνω απ' όλα για το τι κάνει η θρησκεία· συνδέει τους ανθρώπους μεταξύ τους. Τι θα συμβεί λοιπόν όταν δοκιμασμένες στον χρόνο κοινωνίες αρχίσουν να μεταλλάσσονται τόσο γρήγορα που οι παραδοσιακές μορφές θρησκείας αναπόφευκτα καταρρέουν; Πώς θα εκπληρώνονται οι βασικές λειτουργίες της θρησκείας; Αυτή ήταν η κατάσταση που αντιμετώπισε η Γαλλία στις αρχές του 20ού αιώνα – ως υποστηρικτής της Τρίτης Δημοκρατίας ο Durkheim έψαχνε μια συνεκτική ηθική βάση για το νέο, ουσιαστικά κοσμικό, καθεστώς στις δύσκολες συνθήκες του Α΄ Παγκοσμίου πολέμου. Εξού και η σπουδαιότητα του έργου του στον δημόσιο (εκπαιδευτικό) και κοινωνικό διάλογο.

Ο Durkheim ανταποκρίθηκε στο δικό του ερώτημα ως εξής: θα έπρεπε να επιτραπεί στις θρησκευτικές πτυχές της κοινωνίας να εξελιχθούν όπως και όλες οι άλλες, έτσι ώστε να αναδυθούν τα σύμβολα της αλληλεγγύης που είναι κατάλληλα για την αναπτυσσόμενη κοινωνική τάξη πραγμάτων (δηλαδή, η βιομηχανική κοινωνία που βρισκό-

ταν σε αρχικό στάδιο και το κοσμικό κράτος).² Αποδώ απορρέει και η θεωρητική θέση: η θρησκεία αυτή καθαυτήν θα είναι πάντοτε παρούσα, γιατί εκτελεί μια απαραίτητη λειτουργία. Ο ακριβής χαρακτήρας, όμως, εκείνης της θρησκείας θα διαφέρει από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή, έτσι ώστε να επιτευχθεί το κατάλληλο «ταίριασμα» μεταξύ θρησκείας και επικρατούσας κοινωνικής τάξης των πραγμάτων. Εδώ γίνεται αμέσως ορατό το συστημικό μοντέλο που είναι τόσο αγαπητό στους φονξιοναλιστές.

Από τους πρώτους κοινωνιολόγους, ο Durkheim ήταν ο μόνος που έδωσε τον δικό του ορισμό της θρησκείας. Έχει δυο στοιχεία: «[Η] θρησκεία είναι ένα ενιαίο σύστημα πεποιθήσεων και πρακτικών που αφορούν εντάξει πράγματα, δηλαδή πράγματα ξεχωριστά και απαγορευμένα – πεποιθήσεις και πρακτικές που ενώνουν σε μια και μοναδική ηθική κοινωνία, που ονομάζεται Εκκλησία, όλους όσοι πιστεύουν» (Durkheim, 1976: 47). Πρώτον, υπάρχει η διάσημη διάκριση μεταξύ του ιερού (του ξεχωριστού) και του βέβηλου (όλα τα υπόλοιπα)· υπάρχει ένα στοιχείο ουσιοκρατικού ορισμού σε αυτό το σημείο. Το ιερό, όμως, απολαμβάνει μια λειτουργική ιδιότητα που δεν διαθέτει το βέβηλο· από την ίδια του τη φύση έχει την ιδιότητα να λειτουργεί σαν συνδετικός κρίκος, αφού ενώνει τη συλλογικότητα μέσω ενός συνόλου πεποιθήσεων και πρακτικών που επικεντρώνονται στο ιερό αντικείμενο. Η συλλογική δράση μέσα σε μια ηθική κοινότητα, σύμφωνα με τον Durkheim, είναι μεγαλύτερης κοινωνιολογικής σημασίας από το αντικείμενο αυτών των δράσεων. Οι υπεράνω αμφισβήτησης «κοινωνικές» πλευρές στην προσέγγιση του Durkheim αποτελούν ταυτόχρονα πλεονέκτημα και μειονέκτημα. Αυτές οι πλευρές είναι ξεκάθαρα διαχωρισμένες από τις ψυχολογικές (πράγμα θετικό), αλλά η επανειλημμένη έμφαση στην κοινωνία ως μια *sui generis* πραγματικότητα φέρει το ρίσκο ενός διαφορετικού είδους υπεραπλούστευσης – που οδηγεί στο λογικό συμπέρασμα ότι η θρησκεία δεν είναι τίποτα άλλο παρά μόνο η συμβολική έκφραση της κοινωνικής εμπειρίας. Ένα τέτοιο συμπέρασμα ενόχλησε πολλούς σύγχρονους του Durkheim· είναι ακόμη σε κάποιο βαθμό προβληματικό, για τους κοινωνιολόγους αλλά και για τους θεολόγους.

Υλιότερη προσοχή είχε δοθεί στο έργο του Georg Simmel (1858-1918) για τη θρησκεία μέχρι σχετικά πρόσφατα. Υπήρχαν σοβαροί

λόγοι, όμως, για μια αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος προς το τέλος του 20ού αιώνα, δεδομένου ότι η προσέγγιση του Simmel συνοψίζει τις αμφισημίες της ίδιας της νεωτερικότητας και της θέσης της θρησκείας μέσα σε αυτήν. Ταυτόχρονα εκδηλώνει την ανησυχία του για τη μονιμότητα και τη ρευστότητα της θρησκευτικής ζωής. Οι διαλεκτικές διακρίσεις μεταξύ περιεχομένου και μορφής (θρησκευτικότητας και θρησκείας), μεταξύ ατόμου και ομάδας, μεταξύ του εαυτού και του άλλου, καθώς και μεταξύ της λογικής και των αισθημάτων είναι κεντρικής σημασίας σε αυτή την ανάλυση. Ο Simmel υποστηρίζει ότι η θρησκεία αυτή καθαυτή αναδύεται μέσω της μορφοποίησης των πνευματικών διαθέσεων των ανθρώπων που βρίσκονται σε λανθάνουσα κατάσταση η θρησκευτικότητα και η ανάλογη ψυχική διάθεση προηγούνται των θεσμικών μορφών που συνδέονται με τη θρησκεία.

Κατά συνέπεια, οι νεωτερικοί άνθρωποι δεν είναι απαραίτητα λιγότερο θρησκευόμενοι από τους μακρινούς προγόνους τους, αλλά θρησκεύουν διαφορετικά με αποτέλεσμα οι μορφές της θρησκείας να μεταλλάσσονται μαζί με την κοινωνία της οποίας αποτελούν μέρος. Οι αλλαγές στις θρησκευτικές μορφές είναι αναπόσπαστο μέρος των μετασχηματισμών που διαδραματίζονται στις νεωτερικές κοινωνίες καθώς η ζωή ολοένα κατακερματίζεται. Ανησυχίες θρησκευτικής φύσεως, πιο συγκεκριμένα, διαφοροποιούνται από άλλες πτυχές της ζωής και εξατομικεύονται όλο και περισσότερο· δεν καθορίζονται πια από συγγενικούς ή γειτονικούς δεσμούς. Το κατά πόσο αυτού του είδους οι αλλαγές απελευθερώνουν ή υποδουλώνουν το άτομο αποτελεί ένα κεντρικό θέμα στο έργο του Simmel – κάποια στιγμή το άτομο ξεφεύγει από τους εξουθενωτικούς περιορισμούς της προνεωτερικής κοινωνίας, των θρησκευτικών μορφών συμπεριλαμβανομένων· κάποια άλλη στιγμή αυτή η ίδια η ελευθερία οδηγεί σε έναν κόσμο αντικειμένων τα οποία από την ίδια τους τη φύση περιορίζουν και επικυριαρχούν τις ανάγκες καθώς και τις επιθυμίες. Ένα μεγάλο μέρος της κοινωνιολογίας του Simmel επικεντρώνεται σε αυτά τα διλήμματα τα οποία οξύνονται στην αστική ζωή – από όπου απορρέει και η ενασχόλησή του με την πόλη. Σε αυτό το σημείο η «αντικειμενική» κουλτούρα είναι πολύ πιθανό να αποκτήσει δική της υπόσταση και να καθυποτάξει ή να αποξενώσει το υποκειμενικό πνεύμα. Όντας κάπου ανάμεσα στην αισιοδοξία και την απαισιοδοξία σχετικά με αυτά που είδε,

η διαίσθηση του Simmel σχετικά με τις αμφισημίες της αστικής ζωής και της θέσης της θρησκείας μέσα σε αυτήν προβλέπει με μεγάλη ακρίβεια τις αντιπαράθεσεις της ύστερης νεωτερικότητας.

Μια σημείωση για τη μετάφραση

Είναι ήδη σαφές ότι η εξέλιξη της κοινωνιολογίας της θρησκείας δεν μπορεί να κατανοηθεί χωρίς την ευρεία γνώση του έργου των ιδρυτών και την αναγνώριση της διαρκούς επιρροής τους (βλέπε παρακάτω). Η πρόσβαση στο έργο τους δεν θα έπρεπε, όμως, να θεωρείται δεδομένη· εξαρτήθηκε από την ύπαρξη αξιόλογων μεταφράσεων. Ένα καλό και πολύ θετικό παράδειγμα που αφορά αυτή την περίπτωση είναι ο ρόλος που έπαιξε ο Talcott Parsons στο να γνωρίσει ο αγγλόφωνος κόσμος το έργο του Weber. Μια εμπνευσμένη περίληψη αυτής της ιστορίας βρίσκεται στο έργο του Swatos και των συνεργατών του (Swatos et al., 1998) – πρόκειται για μια ανάλυση που ερευνά τη σχέση μεταξύ των μεταφράσεων του Weber και της πρόσληψής τους από το αμερικανικό κυρίως περιβάλλον, ένα περιβάλλον όπου ο θρησκευτικός παράγοντας έπαιξε πάντα έναν κεντρικό ρόλο. Και αποδώ προκύπτει όχι μόνο η γοητεία της κοινωνιολογικής σκέψης του Weber, αλλά και η αυξανόμενη προσβασιμότητα στο έργο του, ή για να είμαστε πιο ακριβείς σε κάποια μέρη του έργου του, σε ένα σχετικά πρώιμο στάδιο της ανάπτυξης αυτού του επιστημονικού κλάδου.³

Ο Willaime (1999, 2004) και οι Hervieu-Léger και Willaime (2001) αφηγούνται μια πολύ διαφορετική ιστορία – επισημαίνοντας αυτή τη φορά τη σχετικά αργή και κάποιες φορές επώδυνη πρόσληψη του Weber από τους γάλλους κοινωνιολόγους, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που ενδιαφέρονταν για τη θρησκεία. Η έλλειψη διαθέσιμων μεταφράσεων ως τα τέλη της δεκαετίας του 1950 ήταν, επιπρόσθετα, το σύμπτωμα ενός βαθύτερου στοιχείου: μιας ορατής ασυμβατότητας ανάμεσα στους τρόπους εργασίας του Weber και τους προβληματισμούς των γάλλων κοινωνιολόγων, ενός ζητήματος που μπορεί να προσεγγιστεί από διαφορετικές οπτικές γωνίες – φιλοσοφική, πολιτική, ακαδημαϊκή, μεθοδολογική και θρησκευτική (Hervieu-Léger & Willaime, 2001: 64· Willaime, 2004). Εν ολίγοις, αυτά που πρότεινε ο Weber δεν ταίριαζαν στο πνευματικό κλίμα της Γαλλίας, σε ένα περι-

βόλλον προσηλωμένο στην αντίθεση μεταξύ θρησκείας (καθολικισμού) και νεωτερικότητας (το κοσμικό κράτος) – στο πλαίσιο, δηλαδή, της κοινωνιολογικής σκέψης του Durkheim. Ο Weber, αντίθετα, ασχολήθηκε κατά κύριο λόγο με την επιρροή του θρησκευτικού ήθους στις συνήθειες και τις πράξεις των ανθρώπων (των θρησκευτικών όρωντων). Τελικά ήταν οι γάλλοι κοινωνιολόγοι που μελετούσαν τις θρησκευτικές μειονότητες, συμπεριλαμβανομένων και των προτεσταντών αυτοί που χρησιμοποίησαν σε μεγάλο βαθμό τη βεμπεριανή οπτική, και όχι αυτοί που μελετούσαν την επικρατούσα τάση (Seguy 1972).

Συνεπώς μια προσεκτική καταγραφή των ημερομηνιών δημοσίευσης των μεταφράσεων των κειμένων-κλειδιών στα γερμανικά, γαλλικά και αγγλικά θα εφερνε στο φως ενδιαφέροντες συνδυασμούς των θεωρητικών πηγών στις διαφορετικές ευρωπαϊκές κοινωνίες, όπως και στις Ηνωμένες Πολιτείες. Δεν μπορεί να ληφθεί ως δεδομένο τι είχε ο καθένας στη διάθεσή του κατά τη διάρκεια ανάπτυξης της κοινωνιολογικής του σκέψης· αυτό θα μπορούσε αλλά και θα έπρεπε να υπόκειται σε εμπειρική διερεύνηση. Αυτού του είδους οι έρευνες είναι ζωτικής σημασίας για την κατανόηση της κοινωνιολογίας της θρησκείας ως επιστημονικού κλάδου και από μόνες τους αποτελούν ένα σημαντικό κομμάτι της κοινωνιολογίας της γνώσης. Το στοιχείο αυτό είναι ήδη σημαντικό σε σχέση με τους κλασικούς· έτσι έχουν τα πράγματα σε σχέση με τις ύστερες εξελίξεις.

Μεταγενέστερες εξελίξεις: παλιός και νέος κόσμος

Παρά τις όποιες διαφορές τους, οι Marx, Weber, Durkheim και Simmel γνώριζαν όλοι καλά τη σημασία της θρησκείας στη λειτουργία των ανθρώπινων κοινωνιών, γι' αυτό στις διαφορετικές αναλύσεις που έκαναν έδωσαν ιδιαίτερη προσοχή σε αυτόν τον παράγοντα. Αυτή η προσοχή, όμως, δεν μπορεί απλώς να θεωρηθεί δεδομένη – κατά κανένα τρόπο δεν συμμαρτίστηκαν όλοι οι εκπρόσωποι της επομένης γενιάς αυτό το ενδιαφέρον ούτε αναγνώρισαν τη σπουδαιότητα της θρησκείας στην κοινωνιολογική σκέψη. Στην πραγματικότητα χρειάστηκε να περάσει σχεδόν μισός αιώνας πριν παρατηρηθεί ένα δεύτε-

ρο κύμα δραστηριότητας. Επιπλέον, προήλθε από ένα πολύ διαφορετικό μέτωπο – μέσα από τις ίδιες τις Εκκλησίες. Ένα δεύτερο σημείο γίνεται αμέσως εμφανές: οι ίδιες οι Εκκλησίες βρισκόνταν σε πολύ διαφορετική θέση στις δυο πλευρές του Ατλαντικού, με αποτέλεσμα πολύ διαφορετικούς προβληματισμούς για τους αμερικανούς μελετητές από τη μια πλευρά και για τους Ευρωπαίους από την άλλη.

Οι εξελίξεις στην Αμερική

Στις Ηνωμένες Πολιτείες, για παράδειγμα, όπου οι θρησκευτικοί θεσμοί παρέμειναν σχετικά ανθηροί και η θρησκευτική πρακτική συνέχισε να εντείνεται, πηγή των κινήτρων αλλά και των προβληματισμών για τους κοινωνιολόγους της θρησκείας στις αρχές του 20ού αιώνα ήταν το κοινωνικό ευαγγέλιο. Ένα δεύτερο, λιγότερο θετικό, θέμα εξελισσόταν παράλληλα – ένα θέμα στο οποίο η θρησκεία συνδεόταν όλο και περισσότερο με τις κοινωνικές διακρίσεις της αμερικανικής κοινωνίας. Το έργο *The Social Sources of Denominationalism* (Οι κοινωνικές πηγές του δογματισμού) (Niebuhr, 1929) και αρκετά αργότερα το *Social Class in American Protestantism* (Κοινωνική τάξη και αμερικανικός προτεσταντισμός) (Demerath, 1965) είναι τίτλοι που αντιπροσωπεύουν αυτή την τάση. Ο Demerath –κοινωνιολόγος δεύτερης γενιάς στις Ηνωμένες Πολιτείες– ήταν ένας από τους πρώτους που χρησιμοποίησαν τη μέθοδο της στατιστικής έρευνας για την κατανόηση της θρησκείας με σκοπό να αποδείξει τους κοινωνικούς συσχετισμούς της θρησκευτικής δραστηριότητας.

Στις δεκαετίες 1950 και 1960, όμως, η αμερικανική κοινωνιολογία επικεντρώθηκε κυρίως στον κανονιστικό φονξιοναλισμό του Talcott Parsons, ο οποίος τόνιζε πάνω από όλα τον ενταξιακό ρόλο της θρησκείας. Η θρησκεία, ως λειτουργική προϋπόθεση, είχε ζωτική σημασία για τα πολύπλοκα μοντέλα κοινωνικών συστημάτων και κοινωνικής δράσης που ετεξεργάστηκε ο Parsons. Για να εξετασεί μαζί αυτά τα δυο στοιχεία (δηλαδή τα κοινωνικά συστήματα και την κοινωνική δράση), ο Parsons βασίζεται στον Durkheim όπως και στον Weber. Η, όπως το θέτει ο Lechner, «ο Durkheim έδωσε στον Parsons τα ερευνητικά εργαλεία που χρειαζόταν στην αμφίρροπη μάχη του με τον Weber» (1998: 353). Μπορεί βέβαια η μάχη να ήταν αμφίρροπη, αλ-

λά η επιρροή του Parsons είχε διάρκεια· αυτό φαίνεται στις επόμενες γενιές μελετητών, κυρίως στον Robert Bellah (στην Αμερική) και στον Niklaus Luhmann (στη Γερμανία). Η σχέση με την αμερικανική κοινωνία είναι ιδιαίτερα σημαντική. Ο φονξιοναλισμός του Parsons αναδύθηκε από μια κοινωνική τάξη πραγμάτων εντελώς διαφορετική, η οποία οφειλόταν είτε στις αναταράξεις του ραγδαίου εκμοντερνισμού που αποτέλεσε κίνητρο για τους ιδρυτές είτε στις μακροχρόνιες συγκρούσεις μεταξύ Εκκλησίας και κράτους στα καθολικά έθνη της Ευρώπης, και ιδιαίτερα στη Γαλλία· η μεταπολεμική Αμερική συμβόλιζε μια σχετικά ομαλή περίοδο εκβιομηχάνισης όπου η γενική συναίνεση φάνταζε όχι μόνο επιθυμητή αλλά και πιθανή. Η εικασία ότι η κοινωνική τάξη πραγμάτων πρέπει να στηρίζεται στις θρησκευτικές αξίες ήταν διάσπαρτη και σε μεγάλο βαθμό πειστική.

Αυτή η αισιοδοξία δεν κράτησε πολύ. Καθώς τη δεκαετία του 1960 διαδέχτηκε μια δεκαετία πολύ λιγότερο τολμηρή, η κοινωνιολογία της θρησκείας μεταποτίστηκε και πάλι – αυτή τη φορά προς την κοινωνική κατασκευή εννοιολογικών συστημάτων που συνοψίζονται στο έργο των Berger και Luckmann. Το μοντέλο του Parsons αντιστρέφεται: η κοινωνική τάξη πραγμάτων υπάρχει, αλλά δομείται από κάτω προς τα πάνω. Δομημένη λοιπόν με αυτόν τον τρόπο, η θρησκεία προσφέρει στους πιστούς καίριες επεξηγήσεις και σημασίες, τις οποίες χρησιμοποιούν για να βρουν το νόημα της ζωής, ιδιαίτερα σε καιρούς προσωπικής ή κοινωνικής κρίσης. Αποδών προκύπτει και η ιδέα της θρησκείας ως ενός είδους «ιερού θόλου» που προστατεύει το άτομο καθώς και την κοινωνία από τις «απόλυτα καταστροφικές επιπτώσεις μιας φαινομενικά χαοτικής και άσκοπης ύπαρξης» (Karlenzic, 1998: 52). Η διάθεση της δεκαετίας του 1970, που ακολούθησε, ισχυρά κλονισμένη από την πετρελαϊκή κρίση και τις επιπτώσεις της στην οικονομική ανάπτυξη, αντικατοπτρίζει αυτή την ανάγκη των ανθρώπων για νόημα ή σκοπό – πράγματα που δεν μπορούσαν πια να θεωρηθούν απλά δεδομένα. Επιπλέον, η δεκαετία του 1970 συγχωνεύτηκε με τη νεωτερική περίοδο, όπου κυριαρχούν στην ατζέντα περισσότερα οι συγκρούσεις, συμπεριλαμβανομένων και των θρησκευτικών, παρά η συναίνεση. Η θρησκεία όχι μόνο κυριαρχεί όλο και περισσότερα, αλλά προκαλεί όλο και περισσότερες έριδες μέσα και ανάμεσα στις κοινωνίες. Μοντέλα που θεώρησαν δεδομένη μια θρησκευτική

συναίνεση, τέτοια που θα μπορούσε να κληροδοτηθεί άθικτη από γενιά σε γενιά, βρίσκουν απήχηση όλο και λιγότερο.

Η συνεισφορά του Berger στη συζήτηση για την εκκοσμίκευση και η επακόλουθη μεταστροφή του θα εξεταστούν πιο αναλυτικά στα παρακάτω κεφάλαια. Ένα σημείο, όμως, απαιτεί άμεση προσοχή, δηλαδή οι υποτιθέμενες διασυνδέσεις μεταξύ πλουραλισμού και εκκοσμίκευσης. Ο Berger, όπως και πολλοί άλλοι, υποστήριξε στο πρώιμο έργο του ότι οι δυο ιδέες αλληλοενισχύονται. Η αύξηση των θρησκευτικών επιλογών υπονόμωσε αναγκαστικά τη θεώρηση της θρησκείας ως δεδομένης. Ως εκ τούτου, μια άνοδος του θρησκευτικού πλουραλισμού θα οδηγούσε σε αντίστοιχη αύξηση των επιπέδων της εκκοσμίκευσης – σε τέτοιο σημείο που ο προστατευτικός θόλος θα γινόταν λιγότερο ιερός (δηλαδή λιγότερο ικανός να προστατεύσει άτομα ή κοινωνίες από την απειλή του χάους ή της κοινωνικής αποσύνθεσης) καθώς και λιγότερο ικανός να επιβάλει πειθαρχία στις πεποιθήσεις και τη συμπεριφορά των ατόμων (εξού και η τάση να ψάχνουν αλλού, κάτι που από μόνο του δίνει ώθηση στον πλουραλισμό). Η φθίνουσα πορεία θεωρήθηκε δεδομένη. Αυτή η υπόθεση και η κριτική που ακολούθησε αποτέλεσαν τη λυδία λίθο στην εξέλιξη του επιστημονικού κλάδου – το επιχείρημα αυτό θα αποτελέσει κεντρικό θέμα στα θεωρητικά μέρη αυτού του βιβλίου.

Όμως ένα ζήτημα παραμένει σαφές: σε σύγκριση με τους περισσότερους Ευρωπαίους, οι Αμερικανοί όχι μόνο απολαμβάνουν σχεδόν απεριόριστο αριθμό επιλογών αλλά παραμένουν δραστήριοι στη θρησκευτική τους ζωή. Πόσο ακριβώς δραστήριοι δεν είναι πάντα εύκολο να απαντηθεί και εγείρει επίσης σημαντικά μεθοδολογικά ζητήματα (βλέπε Κεφάλαια 5 & 7), αλλά στις νεωτερικές Ηνωμένες Πολιτείες η αντίληψη ότι ο πλουραλισμός συντείνει απαραίτητα στην παρακμή της θρησκείας γίνεται όλο και πιο δύσκολο να υποστηριχτεί. Με απλά λόγια, κάτι τέτοιο δεν έχει συμβεί.

Ευρωπαϊκές εικασίες

Δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι οι εικασίες των ευρωπαίων κοινωνιολόγων της θρησκείας είναι ριζικά διαφορετικές, όπως επίσης και το σημείο εκκίνησης, που εντοπίζεται στα έργα που εκδόθηκαν στη

Γαλλία τα πρώτα χρόνια του πολέμου. Το πιο διάσημο από αυτά, *La France. Pays de Mission* (Γαλλία. Χώρα ιεραποστολής) (Godin & Daniel 1943), αφηγείται με λεπτομέρειες την αυξανόμενη ανησυχία, μιας ολόένα και μεγαλύτερης ομάδας στο πλαίσιο του γαλλικού καθολικισμού για την ολόένα και πιο αποδυναμωμένη θέση της Καθολικής Εκκλησίας στη γαλλική κοινωνία. Η ανησυχία, πάντως, αποδείχτηκε ένα ισχυρό κίνητρο. Για να μπορέσει να διορθωθεί η κατάσταση, ήταν σημαντικό να βρεθούν ακριβείς πληροφορίες· αποδώ προκύπτει μια ολόκληρη σειρά ερευνών υπό τη διεύθυνση του Gabriel Le Bras με σκοπό να ανακαλυφθούν τα ακριβή χαρακτηριστικά της θρησκείας των ανθρώπων, ή της ζωσας θρησκείας (*la religion vécue*), όπως είναι γνωστή.

Η σπουδαιότητα του έργου του Le Bras αναγνωρίζεται από τη Hervieu-Léger και τον Willaime (2001), και γι' αυτούς τους συγγραφείς, όμως, η κατάταξη του Le Bras μεταξύ των «κλασικών» της κοινωνιολογίας χρειάζεται μεγαλύτερη αιτιολόγηση. Αυτή βρίσκεται στην τριπλή προσφορά του: πρώτον, στη σχολαστική καταμέτρηση και στην αναλυτική καταγραφή του καθολικισμού στη Γαλλία· δεύτερον, στη θεσμοθέτηση και στην ενθάρρυνση της κοινωνιολογίας της θρησκείας και, τρίτον, στις ιστορικές διαστάσεις του έργου του. Η ενέργεια που καταβλήθηκε για να συγκεντρωθούν ακριβείς πληροφορίες απέκτησε, όμως, μια δική της ορμή, η οποία οδήγησε σε κάποιες εντάσεις. Υπήρχαν εκείνοι, στη Γαλλία και αλλού, που κίνητρό τους για την έρευνα παρέμενε το ποιμαντικό ενδιαφέρον. Υπήρχαν άλλοι που θεωρούσαν ότι η γνώση ήταν πολύτιμη αφ' εαυτού της και έτσι δυσσαρέστηθηκαν από τη διασύνδεση με την Καθολική Εκκλησία. Αυτό που αναδύθηκε, εν ευθέτω χρόνω, ήταν ένα ανεξάρτητο τμήμα μέσα στο Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) (Εθνικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας), η *Groupe de Sociologie des Religions* (Ομάδα της Κοινωνιολογίας των Θρησκειών). Η αλλαγή στον τίτλο ήταν σημαντική: η «θρησκευτική κοινωνιολογία» έγινε «κοινωνιολογία των θρησκειών» στον πληθυντικό. Εκτός, όμως, από την αλλαγή υπήρχε και συνέχεια. Για παράδειγμα, ο αρχικός ενθουσιασμός για αναλυτική καταγραφή που ξεκίνησε με τα έργα των Boulard και Le Bras για τον αγροτικό καθολικισμό (βλέπε για παράδειγμα, Boulard 1945), συνεχίστηκε με το έργο των Boulard και Rémy για την αστική

Γαλλία (1968), και κορυφώθηκε με τον υπέροχο *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* (Ατλάντας των θρησκευτικών πρακτικών των καθολικών στη Γαλλία) (Isambert, 1980). Ταυτόχρονα με αυτές τις χαρτογραφικές επιτυχίες διατυπώθηκαν και ερμηνείες για τις γεωγραφικές διαφορές που αναδύθηκαν. Αυτές οι ερμηνείες ήταν κυρίως ιστορικές, οι πηγές τους βρισκονταν βαθιά μέσα στις περιφερειακές κουλτούρες. Δεν υπήρχε καμία έλλειψη εμβριθείας σε αυτή την ανάλυση, η οποία θα μπορούσε σαφώς να εφαρμοστεί και σε άλλες θρησκείες εκτός από τον καθολικισμό.

Οι Willaime (1995: 37-57, 1999), Voyé και Billiet (1999) και Hervieu-Léger και Willaime (2001) αφηγούνται αυτή την κυρίως γαλλική (ή ακριβέστερα γαλλόφωνη) ιστορία με περισσότερες λεπτομέρειες – δηλαδή την ανάδυση ακριβούς και προσεκτικής τεκμηρίωσης η οποία είχε ως κύρια αφετηρία το ποιμαντικό ενδιαφέρον, την ίδρυση της *Groupe de Sociologie des Religions* στο Παρίσι το 1954, τη σταδιακή διεύρυνση του αντικειμένου πέρα από τον καθολικισμό, την ανάπτυξη μιας ευδιάκριτης κοινωνιολογίας του προτεσταντισμού, τα μεθοδολογικά προβλήματα που ανέκυψαν στη διαδρομή και, τέλος, την ανάδυση ενός διεθνούς οργανισμού καθώς και την «αποσομολογιοποίηση» της κοινωνιολογίας της θρησκείας. Η εξέλιξη της *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, που ιδρύθηκε στο Leuven το 1948, σε *Conférence Internationale de Sociologie des Religions* (1981) έως τη σημερινή *Société Internationale de Sociologie des Religions* (Διεθνής Εταιρεία της Κοινωνιολογίας των Θρησκειών) (1989) συνοψίζει αυτή την ιστορία. Σηματοδοτεί την αλλαγή από μια ομάδα που είχε ως κίνητρο κυρίως τη θρησκεία σε μια άλλη που έχει ως κίνητρο την επιστήμη, ένα στοιχείο εντελώς θετικό. Είναι, όμως, μια ιστορία που αναδύεται –και μόνο αποκεί θα μπορούσε να αναδυθεί– από ένα συγκεκριμένο πνευματικό πλαίσιο, την καθολική Ευρώπη. Τέτοιου είδους πρωτοβουλίες ήταν καθοριστικής σημασίας για την ανάπτυξη της κοινωνιολογίας της θρησκείας· ωστόσο οδηγούν σε προβληματισμούς που δεν τους συμερίζονται πάντοτε οι μελετητές σε άλλα μέρη του κόσμου.

Υδροδικές περιπτώσεις

Αυτή η συζήτηση έχει μέχρι στιγμής φέρει σε αντιπαράθεση τη γαλλοφωνή Ευρώπη με τις Ηνωμένες Πολιτείες – δυο πολύ διαφορετικές περιπτώσεις νεωτερικότητας αναφορικά με τη θρησκεία, που είχαν ως αποτέλεσμα διαφορετικούς τρόπους σκέψης σχετικά με αυτό το θέμα. Οι βρετανο κοινωνιολόγοι της θρησκείας έχουν μια ιδιαίτερη θέση μέσα σε αυτές τις πλαίσια. Πρώτα από όλα, είναι σαφές ότι αντλούν το στοιχείο τους σε μεγάλο βαθμό από την αμερικανική (αγγλόφωνη) βιβλιογραφία, αλλά υποχρεωτικά λειτουργούν στο ευρωπαϊκό περιβάλλον – το οποίο διακρίνεται από χαμηλά επίπεδα θρησκευτικής δραστηριότητας. Έτσι λοιπόν στρέφονται προς δυο κατευθύνσεις (βλέπε Davie, 2000b). Έχοντας επηρεαστεί από τον πλουραλισμό περισσότερο από τους συναδέλφους τους στην ηπειρωτική Ευρώπη, ασχολήθηκαν επί μακρόν με τα νέα θρησκευτικά κινήματα παρά με τη λαϊκή θρησκεία, αυτή ταιριάζει απόλυτα με την αμερικανική βιβλιογραφία. Το επίπεδο της θρησκευτικής δραστηριότητας στη Βρετανία είναι, όμως, αρκετά διαφορετικό από αυτό των Ηνωμένων Πολιτειών, έτσι το έργο των αμερικανών μελετητών πρόσφερε λίγη βοήθεια. Αυτό που είναι προφανές, ωστόσο, είναι η αδυναμία πρόσβασης των περισσότερων (αν όχι όλων) βρετανών – και αμερικανών – μελετητών στην κοινωνιολογική βιβλιογραφία που είναι γραμμένη σε οποιαδήποτε γλώσσα εκτός από τη δική τους. Το ζήτημα της μετάφρασης διαρκώς επανέρχεται. Οι περισσότεροι μελετητές της ηπειρωτικής Ευρώπης τα καταφέρνουν καλύτερα, κι αυτό έχει ως αποτέλεσμα μια αξιοπρόσεκτη έλλειψη ισορροπίας στην κοινωνιολογική παραγωγή. Πολλοί από τους τελευταίους για παράδειγμα, κάνουν αναφορές μέσα στο έργο τους στην αγγλόφωνη βιβλιογραφία το αντίστροφο συμβαίνει σπάνια, έως που προκύψει έντονη ανάγκη για μια αγγλόφωνη έκδοση.

Η Βρετανία δεν είναι η μόνη «υβριδική» περίπτωση. Ένα δεύτερο καταφανές παράδειγμα βρίσκεται στον Καναδά, όπου η γλωσσική διαίρεση του έθνους έχει οδηγήσει αποτελεσματικά στη δημιουργία δυο ακαδημαϊκών κατεστημένων, το καθένα από τα οποία αξιοποιεί μια ξεχωριστή βιβλιογραφία και αντίστοιχα απηχεί τις παραμέτρους της πίστης που παρατηρούνται σε διάφορα μέρη της χώρας (Beyer, 1998). Κατά έναν ενδιαφέροντα τρόπο, ο ίδιος ο Beyer μιλά τρεις

γλώσσες, αγγλικά, γαλλικά και γερμανικά και αυτό του δίνει το πλεονέκτημα να κινείται και στα δυο γλωσσικά και πολιτισμικά περιβάλλοντα. Σε ολόκληρο τον Καναδά, όμως, κάθε ομάδα μελετητών έχει αναπτύξει δεσμούς με την αντίστοιχη γλωσσική κοινότητα εκτός χώρας – μεταξύ των οποίων ξεχωρίζουν οι δεσμοί των γαλλόφωνων πανεπιστημίων του Κεμπέκ με τους γαλλόφωνους μελετητές σε Γαλλία, Βέλγιο και Ελβετία. Δεν ήταν τυχαίο το γεγονός ότι το 1995 το συνέδριο της Société Internationale de Sociologie des Religions πραγματοποιήθηκε στο Πανεπιστήμιο Laval στην πόλη του Κεμπέκ.

Σε γενικές γραμμές ο Καναδάς, η Αυστραλία και η Νέα Ζηλανδία αντιπροσωπεύουν ένα ενδιαφέρον σημείο μιας κλίμακας στα άκρα της οποίας αντιπαράθενται από τη μια ο έλεγχος του κράτους ή των ελίτ και από την άλλη ο βολουνταρισμός. Στα μέσα περίπου του 19ου αιώνα, οι προτεσταντικές κοινότητες του αγγλόφωνου Καναδά δεν ήταν και πολύ διαφορετικές από τις ομόλογές τους των Ηνωμένων Πολιτειών – οι δυνατότητες για βολουνταρισμό ήταν, και κατά κάποιον τρόπο ακόμη είναι, πραγματικές. Αυτού του είδους οι τάσεις αντισταθμισθηκαν, όμως, από την ηγεμονική καθολική ταυτότητα του γαλλόφωνου Κεμπέκ, μιας περιφερειακής κουλτούρας που παρέμεινε ανθεκτική μέχρι τη δεκαετία του 1960, οπότε και κατέρρευσε δραματικά – η εκκοσμίκευση μπορεί να άργησε να έρθει, αλλά πραγματοποιήθηκε με γρήγορους ρυθμούς στον γαλλόφωνο Καναδά. Η πιο κοντινή παραλληλη περίπτωση στην Ευρώπη μπορεί να θεωρηθεί αυτή της Ολλανδίας. Πραγματικά, ο καθολικισμός έχει γενικά παίξει έναν πολύ μεγαλύτερο ρόλο στην καναδική ιστορία από ό,τι στη σαφώς πιο προτεσταντική γείτονα χώρα, ένας σημαντικός λόγος για τις διαφορετικές αντιληψεις περί Εκκλησίας και κράτους και, χωρίς υπερβολή, τις σαφώς διαφορετικές κοινωνιολογίες της θρησκείας (O'Toole, 1996).

Δυο ακόμη παραλλαγές παρουσιάζουν ενδιαφέρον. Πρώτον, οι γερμανόφωνοι, οι οποίοι εισάγουν στη συζήτηση όχι μόνο τη μοναδική τους εμπειρία ευρωπαϊκής ζωής, αλλά και ένα ξεχωριστό σώμα θεωρητικής ανάπτυξης. Όσον αφορά τα εμπειρικά δεδομένα, η Γερμανία είναι μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα περίπτωση, δεδομένων των διαφορετικών μοντελων θρησκευτικής ζωής που αναδύθηκαν στη δυτική και στην πρώην ανατολική χώρα. Η ανατολική Γερμανία, για παράδειγμα, είναι χωρίς αμφιβολία το πιο κοσμικό μέρος στην Ευρώπη

– το Βερολίνο έχει γίνει η πρωτεύουσα όχι μόνο της λαϊκότητας, αλλά και της εκκοσμίκευσης. Είναι δελεαστικό, αλλά λανθασμένο, να πει κανείς ότι αυτό είναι απλώς συνέπεια επιθετικών πολιτικών εκκοσμίκευσης υπό το κομμουνιστικό καθεστώς, ένα επιχείρημα που είναι δύσκολο να υποστηριχτεί δεδομένης της εντελώς διαφορετικής έκβασης στη γειτονική Πολωνία. Η εκκοσμίκευση της ανατολικής Γερμανίας είναι πιθανότατα το αποτέλεσμα ενός συγκεκριμένου συνδυασμού παραγόντων: μιας προτεσταντικής περισσότερο παρά καθολικής παράδοσης, μιας μακροχρόνιας μάλλον παρά σύντομης ιστορίας εκκοσμίκευσης (McLeod, 1997, 2000· Froese & Pfaff, 2005) και των επιπτώσεων του ίδιου του κομμουνισμού.

Εκτός από τα δεδομένα της Γερμανίας, δύο γερμανόφωνοι κοινωνιολόγοι έχουν συμβάλει τα μέγιστα στην κοινωνιολογία της θρησκείας στα τέλη του 20ού αιώνα. Επιπλέον, και οι δυο απολαμβάνουν εξίσου τον σεβασμό στον χώρο της γενικής κοινωνιολογίας. Ο Thomas Luckmann, για παράδειγμα, τόσο με το κοινό του έργο με τον Berger όσο και με το προσωπικό του έργο, έχει ασκήσει εξαιρετικά μεγάλη επιρροή στην εξέλιξη της κοινωνιολογίας ως θεωρητικός, φιλόσοφος και μεθοδολόγος.⁴ Στον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας είναι πολύ γνωστός για ένα μικρό σε έκταση, αλλά τεράστιο σε επιρροή, έργο που δημοσιεύτηκε στην Αγγλία με τίτλο *The Invisible Religion (Η άορατη θρησκεία)* (Luckmann, 1967). Το κείμενο αποτελεί μέρος της ενορχηστρωμένης προσπάθειας του Luckmann να κατανοήσει την ακριβή θέση του ανθρώπου στον νεωτερικό κόσμο. Προσεγγίζοντας τη θρησκεία με βάση το έργο των κλασικών, ο Luckmann υποστηρίζει ότι το πρόβλημα της ατομικής ύπαρξης στην κοινωνία είναι ουσιαστικά «θρησκευτικό».

Συνάδει προς μια στοιχειώδη αίσθηση της έννοιας της θρησκείας να αποκαλέσουμε την υπέρβαση της βιολογικής φύσης από τον ανθρώπινο οργανισμό θρησκευτικό φαινόμενο... Μπορούμε, λοιπόν, να εξετάσουμε τις κοινωνικές διαδικασίες που οδηγούν στη διαμόρφωση του Εαυτού ως θεμελιωδώς θρησκευτικές (1967: 48). Ισχυριζόμενος αυτά, ο Luckmann είχε σκοπό να επαναπροσδιορίσει τον ρόλο της θεωρίας στην κοινωνιολογία της θρησκείας τη στιγμή

που η δεσπόζουσα τάση στον χώρο είχε σαν βάση την εμπειρική μελέτη ενός όλο και μικρότερου αριθμού (τουλάχιστον όσον αφορά την Ευρώπη) θρησκευτικών οργανώσεων.

Ο Niklaus Luhmann γεννήθηκε την ίδια χρονιά με τον Thomas Luckmann (1927). Η επίδραση του Talcott Parsons είναι εμφανής στο έργο του – γεγονός που δεν προκαλεί έκπληξη, αφού ο Luhmann ήταν μαθητής του Parsons στη δεκαετία του 1960. Όμως, ο Luhmann προχώρησε παραπέρα και ανέπτυξε μια ξεχωριστή και ανεξάρτητη εκδοχή της θεωρίας των συστημάτων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, αναλύει τη θρησκεία με βάση τις συστημικές της λειτουργίες, αλλά αντιλαμβάνεται τα συστήματα όχι ως ομάδες ανθρώπων αλλά ως γραμμές επικοινωνίας μεταξύ τους. Ο ιδιαίτερος χαρακτήρας της θρησκείας ως επικοινωνίας βρίσκεται στο γεγονός ότι είναι έμφυτη και υπερβατική, δηλαδή ότι λειτουργεί μεταξύ των ανθρώπων (ενύπαρξη), αλλά ταυτόχρονα το αντικείμενό της βρίσκεται έξω από τον κόσμο και ασχολείται με τη διαχείριση και τη νοηματοδότηση της ζωής (υπέρβαση). Η έμφαση στο νόημα είναι ζωτικής σημασίας σε αυτό το εξαιρετικά αφηρημένο και κάποιες φορές πολύ δύσκολο σώμα θεωρίας.⁵

Μια ενδιαφέρουσα συνάντηση μεταξύ αγγλόφωνων (κυρίως αμερικανών) και γερμανόφωνων κοινωνιολόγων πραγματοποιήθηκε στη Νέα Υόρκη την άνοιξη του 2004.⁶ Η συνάντηση αυτή είχε ομοιότητες αλλά και διαφορές σε σχέση με τις συναντήσεις μεταξύ των γαλλόφωνων που έχουμε ήδη περιγράψει. Όπως συμβαίνει πάντοτε, οι αντιπαραθέσεις μεταξύ των μοντέλων θρησκευτικής ζωής στην Ευρώπη και στην Αμερική κυριάρχησαν στη συζήτηση, μια συζήτηση εμπνευσμένη από τα παραδείγματα που αναπτύσσονται στα Κεφάλαια 3 και 4 αυτού του βιβλίου. Ωστόσο η συζήτηση εμπλουτίστηκε με καινοτόμες θεωρητικές απόψεις, πολλές από τις οποίες βασίστηκαν ιδιαίτερα στη γερμανόφωνη κοινωνιολογία. Ως αποτέλεσμα, γερμανικά αντί για γαλλικά θέματα ήρθαν στο προσκήνιο – για παράδειγμα, η διαρκής επίγνωση της επίδρασης των αντιπαρατιθέμενων θρησκευτικών παραδόσεων στη σφαίρα της πολιτικής και της χάραξης στρατηγικών των ευρωπαϊκών κοινωνιών,⁷ αλλά και η συνεχιζόμενη συμβολή στη γερμανική κοινωνία των ακαδημαϊκών θεολόγων, ένα «είδος» σχεδόν ανύπαρκτο στη Γαλλία.

Μια τελευταία ομάδα μελετητών, των οποίων το έργο με πολλούς

τρόπους συμπληρώνει την εικόνα αυτού του κεφαλαίου, βρίσκεται σε εκείνα τα μέρη της Ευρώπης που έως το 1989 ήταν υπό κομμουνιστικό καθεστώς – σημείο στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί σε σχέση με τη Γερμανία. Το έργο τους είναι διπλό – πρώτον, να τεκμηριώσουν τη φύση και τις μορφές της θρησκείας που αναδύονται σε αυτό το μέρος του κόσμου, λαμβάνοντας υπόψη την αστάθεια αυτών των δεικτών, καθώς και τη σημαντική ποικιλομορφία που χαρακτηρίζει την περιοχή και, δεύτερον, να καθιερώσουν τα θεωρητικά πλαίσια αναφοράς που οδηγούν σε μια πληρέστερη κατανόηση του τι συμβαίνει σ' εκείνα τα μέρη της Ευρώπης όπου η μελέτη της θρησκείας είχε τεθεί υπό απαγόρευση στην ακαδημαϊκή ατζέντα. Αυτό το σημείο αντικατοπτρίζεται ήδη επισημάνοντας στο Κεφάλαιο 1 (σσ. 32-3). Ωστόσο η έμφαση είναι διαφορετική εδώ, επειδή εστιάζεται πρώτιστα στη γλωσσική εξέλιξη που έχει συνοδεύσει αυτές τις αλλαγές.

Οι διανοούμενοι της κεντρικής Ευρώπης που γεννήθηκαν πριν από τον Β Παγκόσμιο πόλεμο ήταν μέρος μιας γερμανόφωνης κοινωνίας κοινωνικοποιήθηκαν σε μια εποχή που η γερμανική γλώσσα ήταν η γλώσσα επικοινωνίας (*lingua franca*) σε αυτό το μέρος του κόσμου, δίνοντας έτσι τη δυνατότητα για εύκολη πρόσβαση στη γερμανική γραμματική – την κινητήριου δύναμη, δηλαδή, της ευρωπαϊκής επιστήμης, της κοινωνικής επιστήμης και της φιλοσοφίας. Το καθεστώς των ναζι, πριν και μετά τον πόλεμο, κατέστρεψε οριστικά αυτή την ηγεμονία με μια διττή συνέπεια. Οι μελετητές της κεντρικής Ευρώπης που παρέμειναν στις χώρες τους εγκλωβίστηκαν στη Σοβιετική Αυτοκρατορία (με συνέπεια να γίνουν ρωσόφωνοι)· αυτοί που διέφυγαν στις Ηνωμένες Πολιτείες συνέβαλαν, συνειδητά ή μη, στην επικράτηση της αγγλικής ως γλωσσας ακαδημαϊκής έρευνας.

Για τους Ευρωπαίους της κεντρικής και ανατολικής Ευρώπης οι επιπτώσεις είναι σαφείς. Η νέα γενιά των ερευνητών που εμφανίστηκαν μετά το 1989 μετατρέπονται τάχιστα σε εξαιρετικούς χρήστες της αγγλικής γλώσσας, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιούν όλο και περισσότερο τη σχετική βιβλιογραφία. Οι δυνατότητες για ακαδημαϊκές ανταλλαγές με τη Δύση αυξάνονται διαρκώς, παρά τις μεγάλες οικονομικές δυσκολίες. Οι παράμετροι του διαλόγου τροποποιούνται αντίστοιχα, αλλά ταυτόχρονα φέρνουν στο προσκήνιο κάποια ενδιαφέροντα διλήμματα, όπως για παράδειγμα στην ερώτηση που ακολουθεί.

Ισχύει απαραίτητα το γεγονός ότι ο διάλογος του αγγλόφωνου κόσμου, όπου δεσπόζει η αμερικανική κοινωνιολογία, παρέχει τα κατάλληλα μέσα για την κατανόηση των πολύπλοκων εξελίξεων της θρησκείας στον μετακομμουνιστικό κόσμο. Ένα ξεκάθαρο παράδειγμα βρίσκεται στις συζητήσεις για τη θρησκευτική ελευθερία που διανθίζουν την αμερικανική βιβλιογραφία, αλλά βρίσκουν διαφορετική απήχηση στον ορθόδοξο κόσμο. Ακριβέστερα, οι αμερικανοί πρωτεργάτες δυσκολεύονται να εκτιμήσουν την παρουσία μιας ιστορικής θρησκευτικής παράδοσης, είτε αυτή είναι ορθόδοξη είτε είναι καθολική ή προτεσταντική. Εδώ προσφέρεται ίσως μια ευκαιρία στους Βρετανούς να συμβάλουν – μια συμβολή που διακρίνεται από την εξοικείωση με την αγγλόφωνη βιβλιογραφία, αλλά και από τη γνώση, σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από κάθε αμερικανό ερευνητή, της φύσης και των μορφών της ευρωπαϊκής θρησκευτικής ζωής.

Συμπληρώνοντας την εικόνα

Το τελευταίο μέρος αυτού του κεφαλαίου κλείνει τον κύκλο του επιχειρήματος. Εξετάζει τη χρήση των κλασικών σήμερα στην κοινωνιολογία της θρησκείας και επιχειρεί να απαντήσει σε μια πολύ συγκεκριμένη ερώτηση: Σε ποιο βαθμό οι ιδέες των Marx, Weber, Durkheim και Simmel εξακολουθούν να βρίσκουν απήχηση στους κοινωνιολόγους της θρησκείας σε έναν διαρκώς μεταβαλλόμενο κόσμο – παρά όλους τους διαφορετικούς τρόπους σε διαφορετικά μέρη. Με δεδομένο το πλούτο του διαθέσιμου υλικού, τα παρακάτω παραδείγματα είναι καθαρά ανάγκη επιλεκτικά. Έχουν επιλεγεί για να διευκρινίσουν τον ρόλο τα κλασικών στην κριτική σκέψη σχετικά με τη θέση της θρησκείας στην ύστερη, σε αντίθεση με την πρωιμή, νεωτερικότητα.

Το έργο του Karl Marx παρουσιάζει τις μεγαλύτερες αμφισημίες γι τους μοντέρνους μελετητές. Αυτό, από πολλές απόψεις, ισχύει πάνω σε ένα σημείο που τονίστηκε από τον O. Toolse: «Μια παρουσία στον εισηγητικό κλάδο μόνο όταν άρχισαν η παρακμή του φονξιολισμού και η ανόδος της "κοινωνιολογίας της συγκρούσεως" στη γενική επιστήμη, [ο Marx] παραμένει κατά κάποιον τρόπο μια περιθωριακή μορφή στο πανθεόν» (2000: 147). Αυτό ενισχυθηκε ακόμη περισσότερο...

τις απόψεις του Durkheim ότι η θρησκεία θα έπρεπε να ενώνει και όχι να χωρίζει: η έμφαση που δόθηκε στον Durkheim –σχετικά με το συνολικά επανερχόμενο ζήτημα της κοινωνικής τάξης πραγμάτων– αναγκαστικά μειώνει την επιρροή του Marx. Οι παρατηρήσεις για την κεντρική και ανατολική Ευρώπη στο τέλος του προηγούμενου μέρους, καθώς και η αναζήτηση εναλλακτικών πλαισίων αναφοράς, από αυτά που επικρατούσαν πριν από το 1989, αποτελούν μια ακόμη ένδειξη για την παρούσα περίοδο. Το παρακάτω απόσπασμα ενός από τους πιο διακεκριμένους κοινωνικούς επιστήμονες στη νεωτερική Ευρώπη είναι, για παράδειγμα, διδακτικό. Αναφέρεται στη ριζική αλλαγή της οπτικής γωνίας των ανατολικογερμανών μελετητών μετά την πτώση του Τείχους του Βερολίνου το 1989.

Ο μαρξισμός έχει πεθάνει. Ενώ τον παλιό καιρό, όταν η Ευρώπη ήταν ακόμη διαιρεμένη, κανένας δεν μπορούσε να βρει δουλειά σ' ένα πανεπιστήμιο της Ανατολικής Γερμανίας, αν δεν γνώριζε απέξω το μισό Κεφάλαιο, σήμερα κανείς δεν μπορεί να παραμείνει στη δουλειά του, αν δεν μπορεί να αποδείξει ότι αναγκάστηκε να αγοράσει τους μπλε τόμους των MEW (Marx-Engels Werke) χωρίς πραγματικά να τους διαβάζει (Lepenies, 1991).

Ακόμη πιο ανησυχητικά, μια νέα ορθοδοξία (που απορρέει κυρίως από τον Weber και όχι από τον Marx) αναδύεται για να αντικαταστήσει την παλιά: και οι δυο είναι επικίνδυνες, όταν φτάνουν στα άκρα. Αυτή δεν είναι η κατάλληλη στιγμή για να αναπτύξουμε λεπτομερώς τις ποικίλες ιδεολογίες που αναδύθηκαν μετά την κατάρρευση του μαρξισμού ως πολιτικού συστήματος. Ούτε μπορεί να θεωρηθεί ως δεδομένο ότι η σκέψη που συνδέεται με τις ελεύθερες αγορές και το «τέλος της ιστορίας» θα παραμείνει κυρίαρχη για πάντα. Όλοι μας χρειάζεται να ανακαλέσουμε την κεντρική θέση της μαρξιστικής σκέψης προς αυτή την κατεύθυνση –δηλαδή ότι η θρησκεία δεν μπορεί να κατανοηθεί έξω από τον κόσμο του οποίου αποτελεί μέρος– ακόμη κι αν απορρίψουμε οποιοδήποτε είδους μηχανική αιτιότητα. Εντωμεταξύ αυτοί που προχώρησαν λίγο πιο βαθιά στο μονοπάτι της μαρξιστικής σκέψης (οι θεολόγοι της ατελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική ή οι υποστηρικτές του χριστιανομαρξιστικού διαλόγου στην Ευρώπη)

ή αυτοί των οποίων οι στρατηγικές ήταν πολύ παραπονημένες από την οπτική του Ψυχρού Πολέμου και την ανάγκη διατήρησης διαλόγου με την Ανατολική Ευρώπη (ιδιαίτερα το Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών) πρέπει να επαναπροσδιορίσουν τις προτεραιότητές τους. Και τους δυο, με διαφορετικούς τρόπους, τους πρόλαβαν τα γεγονότα.

Ο Max Weber είναι, βέβαια, ο κερδισμένος από αυτές τις ιδιαίτερες ανταλλαγές, αλλά πέρα από το φαινόμενο της παλινδρόμησης, η επιρροή του στην κοινωνιολογία της θρησκείας ήταν και παραμένει τεράστια. Τα παρακάτω είναι απλώς δυο από τα εκατοντάδες πιθανά παραδείγματα. Όταν κάποιος τα συνυπολογίσει όμως, δεν αποδεικνύονται μόνο η εμβέλεια και οι ορίζοντες της βεμπεριανής σκέψης, αλλά και η αμείωτη ικανότητά της να αποτελεί έμπνευση για νέο έργο και για νέες ιδέες. Το πρώτο παράδειγμα, το έργο του Stephen Sharot *A Comparative Sociology of World Religions* (Συγκριτική κοινωνιολογία των θρησκειών του κόσμου) (2001), αποτελεί μια επίδειξη βεμπεριανής έμπνευσης σε μέγεθος βιβλίου. Το δεύτερο παράδειγμα προέρχεται από ένα σχετικά πρόσφατο δοκίμιο του David Martin, το οποίο βασίζεται άμεσα στο κλασικό έργο του Weber «Politics as a Vocation» («Η πολιτική ως επάγγελμα»), αλλά είναι γραμμένο από μια σύγχρονη οπτική γωνία (Martin, 2004).

Ο Sharot διατυπώνει τον σκοπό του βιβλίου του ως εξής: πρόκειται για μια συγκριτική ανάλυση «αυτών που χαρακτηρίζονται με μια ποικιλία επιθέτων, όπως λαϊκές, κοινές, παραδοσιακές, ανεπίσημες μορφές θρησκείας ή μικρές παραδόσεις, και των σχέσεων τους με τις ελίτ, τις επίσημες μορφές, ή τις μεγάλες παραδόσεις, των θρησκειών του κόσμου» (2001: 3). Για να το επιτύχει αυτό ο Sharot αντίει υλικό από ένα εκτεταμένο σώμα διεπιστημονικής βιβλιογραφίας που αφορά τη λαϊκή θρησκεία και το επεξεργάζεται «μέσα στα πλαίσια ενός αναλυτικού σχεδίου θρησκευτικής δράσης που δομείται κυρίως πάνω στα γραπτά του Max Weber» (2001: 4). Η βεμπεριανή επιρροή είναι διεισδυτική: η ιδιοφυΐα της ανάλυσης, όμως, βρίσκεται στη σύνδεση της σκέψης του Weber για τη θρησκευτική δραστηριότητα με τις λαϊκές μορφές θρησκευτικής ζωής παρα με αυτές των ελίτ.

Το βιβλίο του Sharot χωρίζεται σε δυο μέρη. Το πρώτο, το θεωρητικό πλαίσιο, δίνει ιδιαίτερη προσοχή στην έννοια της θρησκευτικής δραστηριότητας. Με την εφαρμογή δυο διαστάσεων που τέμνονται

—μία που αντιπαραβάλλει το μετασχηματιστικό με το θαυματουργικό, και μια άλλη που αντιπαραβάλλει την τάδε εγκόσμια δραστηριότητα με τη δείνα— ο Sharot υποδεικνύει τέσσερα είδη θρησκευτικών στόχων (2001: 36). Αυτοί είναι ο νομοτελειακός (nomistic) (η διατήρηση της υπάρχουσας τάξης που είναι στερεωμένη στο υπερκόσμιο), ο μετασχηματιστικός (transformative) (με έμφαση στις αλλαγές που επέρχονται στη φύση, στην κοινωνία και στον άνθρωπο), ο θαυματουργικός (thaumaturgical) (όπου υπάρχει η προσδοκία για απελευθέρωση παρά για αλλαγή) και ο εξωγενής (extrinsic) (όπου εγκόσμιοι στόχοι δραστηριοτήτων παρουσιάζονται ως υπερκόσμιοι). Οι στόχοι, όμως, είναι μόνο μια πλευρά της θρησκευτικής δραστηριότητας. Χρειάζεται επίσης να ρίξουμε μια ματιά στα μέσα, τα οποία, όπως και οι στόχοι, παρουσιάζουν τεράστια ποικιλία στις διάφορες θρησκείες και στους διάφορους τύπους πιστών (είτε των λαϊκών είτε των ελίτ). Το πλαίσιο των μέσων όπως και των στόχων χρησιμοποιείται για την οργάνωση του υλικού τόσο για τη θρησκεία των ελίτ όσο και για τη λαϊκή στα κεφάλαια που ακολουθούν, τα οποία καλύπτουν όλα τα μεγάλα θρησκευόμενα του κόσμου.

Το έργο του Martin για την εκκοσμίκευση είναι επίσης εμπνευσμένο από τον Weber και θα συζητηθεί στο επόμενο κεφάλαιο. Εδώ γίνεται αναφορά σε ένα συγκεκριμένο δοκίμιο: αυτό που αντλεί υλικό από τη βεμπεριανή σκέψη για να κατανοήσει πληρέστερα τις εντάσεις ανάμεσα σε διάφορες επαγγελματικές ομάδες — του πολιτικού, του χριστιανού και του ακαδημαϊκού/δημοσιογράφου. Ένας διορατικός αναγνώστης, ενημερωμένος σχετικά με τη βρετανική πολιτική σκηνή μετά την 11η Σεπτεμβρίου, θα μπορούσε πολύ εύκολα να κατονομάσει αυτούς τους πρωταγωνιστές, αλλά η ουσία του πράγματος βρίσκεται αλλού. Δηλαδή στην εκτίμηση των διαφορετικών παραμέτρων στο πλαίσιο των οποίων εργάζονται ο πολιτικός, ο χριστιανός και ο δημοσιογράφος, και στο γεγονός ότι είναι σχεδόν αδύνατον να υπερβεί κανείς τα όρια που σχετίζονται με καθέναν από αυτούς. Οι πολιτικοί, για παράδειγμα, πρέπει να είναι πραγματιστές: πρέπει να γνωρίζουν πότε και πώς να συμβιβάζονται και πώς να πετυχαίνουν το «καλύτερο δυνατό» στα πλαίσια της παρούσας κατάστασης. Ο χριστιανός, από την άλλη, διαπραγματεύεται το απόλυτο (Η Επί του Όρους Ομιλία, Ο Πρίγκιπας της Ειρήνης) — ιδέες που δεν μεταφράζονται, ου-

σιαστικά δεν μπορούν να μεταφραστούν, σε πολιτικές πραγματικότητες, είτε αυτές αφορούν την εγκόσμια ζωή είτε αφορούν τη χάραξη εκκλησιαστικών στρατηγικών. Αυτές οι τελευταίες μπορούν με πολλούς τρόπους να είναι πολύ πιο ολέθριες από τις πρώτες. Ο δημοσιογράφος, τέλος, είναι ελεύθερος από τρεις πλευρές: είναι ελεύθερος να υποβάλει τον πολιτικό αλλά και τον χριστιανό σε ανελέητη εξονυχιστική έρευνα, ενώ παραμένει *αδέσμευτος* από τις υποχρεώσεις του επισημου αξιώματος. Τρίτον, ο δημοσιογράφος είναι ελεύθερος να προχωρήσει στην επόμενη συζήτηση κατά βούληση, αφήνοντας τους άλλους να πληρώσουν τα σπασμένα. Η αποτυχία να αντιληφθεί κανείς αυτές τις βασικές διαφορές ρόλων δεν οδηγεί απλώς σε σοβαρές παρανοήσεις αλλά και σε καταστροφές στρατηγικών, ένα σημείο που είχε κατανοήσει πλήρως ο Max Weber αλλά που είναι εξίσου ουσιαστικό και σήμερα.

Ο Durkheim ασχολήθηκε με τους κοινωνικούς και ατομικούς καταναγκασμούς. Όπως συμβαίνει και με τον Weber, το έργο του ασκεί διαρκή επιρροή στην κοινωνιολογία της θρησκείας σε πολλά μέρη του κόσμου. Η έννοια της πολιτικής θρησκείας, για παράδειγμα, έχει διασχιθεί και ξαναδιασχιθεί τον Ατλαντικό. Ο Robert Bellah (υπό την επιδραση των Durkheim και Parsons) χρησιμοποίησε τη βασική θέση του Rousseau για να κατανοήσει τις καιρίες πλευρές της αμερικανικής ζωής, στο πλαίσιο των οποίων συγκεκριμένες μορφές θρησκείας έπαιξαν σημαντικό ρόλο: μια συζήτηση με διαδεδομένη και συνεχιζόμενη απήχηση. Η ίδια έννοια μπορεί να αναπτυχθεί προκειμένου να κατανοηθούν οι πλευρές της θρησκείας στην Ευρώπη, ιδιαίτερα οι πολυπλοκότητες της Μεγάλης Βρετανίας και των εθνών από τα οποία απαρτίζεται.⁸ Πιο πρόσφατα η παρουσία μιας ευρωπαϊκής πολιτικής θρησκείας, χωρίς την οποία θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η Ευρώπη δεν υπάρχει πραγματικά, έχει αποτελέσει ένα σημαντικό στοιχείο στην ευρωπαϊκή συζήτηση (Bastian & Collange, 1999, Davie, 2000a). Αυτό το ζήτημα βρίσκεται πίσω από την έντονη αντιπαράθεση αναφορικά με τη θρησκεία στο Προοίμιο του Ευρωπαϊκού Συντάγματος, όπου έγινε μια προσπάθεια να διατυπωθεί τι σημαίνει να είσαι Ευρωπαίος στις αρχές του 21ου αιώνα, η οποία μάλλον απέτυχε.

Μια εντυπωσιακή και ακόμη πιο άμεση εφαρμογή των ιδεών του

Durkheim για τη θρησκεία στη νεωτερική κοινωνιολογική σκέψη μπορεί να βρεθεί στο έργο των Philip Mellor και Chris Shilling, οι οποίοι (όπως και το πρότυπό τους) είναι τόσο θεωρητικοί των κοινωνικών επιστημών όσο και κοινωνιολόγοι της θρησκείας. Σε μια σειρά από πρόσφατες δημοσιεύσεις οι Mellor και Shilling επανέρχονται στα θέματα του Durkheim με καινοτόμους τρόπους. Στο έργο *Re-forming the Body (Αναδομώντας το σώμα)* (1997) η θρησκεία αποκτά κεντρική θέση στη θεωρητική αφήγηση. Διαφορετικές κοινωνίες (μεσαιωνική, πρώιμη νεωτερική, μπαρόκ και μετανεωτερική) αναλύονται σε σχέση με διαφορετικές μορφές ενυπόστασης και διαφορετικές θρησκευτικές κουλτούρες, με έναν τρόπο που ρίχνει φως στις νεωτερικές καθώς και στις ιστορικές μορφές κοινωνίας – όσον αφορά όχι μόνο την ανθρώπινη ενυπόσταση αυτή καθαυτήν αλλά και τον τρόπο με τον οποίο δομούνται οι κοινωνίες. Το επιχείρημα αναπτύσσεται στο *The Sociological Ambition (Η κοινωνιολογική φιλοδοξία)* (2001). Το θέμα το οποίο διαρκώς επανέρχεται σε αυτό το έργο αφορά τις «στοιχειώδεις μορφές κοινωνικής και ηθικής ζωής», εννοώντας τις συνθήκες κάτω από τις οποίες τα άτομα αποκτούν μια αίσθηση ευθύνης, υποχρέωσης ή καθήκοντος απέναντι στους άλλους, και είναι ικανά να διαμορφώσουν κανονιστικά ιδανικά, μέσω διαφορετικών τύπων κοινωνικής τάξης πραγμάτων ή συγκρότησης ομάδων. Πιο συγκεκριμένα, ο τρόπος με τον οποίο τα ανθρώπινα όντα και οι ανθρώπινες κοινωνίες αντιμετωπίζουν τον θάνατο είναι υψίστης σημασίας τόσο για την κοινωνιολογική συζήτηση όσο και για την ίδια τη ζωή του ατόμου. Με το προσωπικό του έργο ο Mellor (2004a, 2004b) συμπληρώνει την «τριλογία» με μια δυναμική υπεράσπιση της μελέτης της κοινωνίας. Από πολλές απόψεις αυτή η προσέγγιση αντιπαράκειται στις πιο ακραίες εκδοχές της «πολιτισμικής στροφής», τονίζοντας ότι δίνομε προσοχή στην αδιάκοπη σπουδαιότητα της κοινωνίας, ιδιαίτερα όσον αφορά τη θρησκεία. Απλώς δεν ισχύει ότι οι «πραγματικοί» άνθρωποι ζουν σε μια ελεύθερα διακινούμενη παγκόσμια κουλτούρα που κυριαρχείται από την τεχνολογία της πληροφορίας. Ένα ωραίο παράδειγμα μπορεί να βρεθεί στις μορφές της μεταπολεμικής μετανάστευσης που θα συζητηθούν στο Δεύτερο Μέρος αυτού του βιβλίου. Σημαντικοί πληθυσμοί μεταναστών φθάνουν στην Ευρώπη στο δεύτερο μισό του 20ού αιώνα, επηρεασμένοι, χωρίς αμφιβολία, από

οικονομικούς, τεχνολογικούς και πολιτισμικούς παράγοντες. Ωστόσο φθάνουν σε διαφορετικές ευρωπαϊκές κοινωνίες στις οποίες οι εμπειρίες τους θα είναι αντίστοιχα διαφορετικές – για συγκεκριμένους ιστορικούς λόγους. Η μουσουλμανική μαντίλα είναι ένα αποδεκτό κομμάτι της δημόσιας ζωής στη Βρετανία, αλλά όχι στη Γαλλία. Το να καταλάβει κανείς γιατί συμβαίνει αυτό απαιτεί προσεκτική αναλυτική έρευνα των κοινωνιών που προαναφέρθηκαν.

Λίγο πιο σύντομα να σημειώσουμε εδώ την αναζωπύρωση του ενδιαφέροντος τις τελευταίες δεκαετίες για τη συνεισφορά του Georg Simmel, η οποία αντανakλά ξεκάθαρα το πόσο πολύ «ταιριάζει» το έργο του, αφενός, με τις αναδυόμενες θρησκευτικές μορφές και, αφετέρου, με τις συζητήσεις για την ίδια τη νεωτερικότητα, λαμβάνοντας πάντα υπόψη ότι οι τελευταίες ξεπερνούν κατά πολύ τα όρια αυτού του κεφαλαίου. Όσο για τις πρώτες, τουλάχιστον στη Δύση, όλο και περισσότερη προσοχή δίνεται στις μορφές θρησκευτικότητας που υπάρχουν έξω από τις θεσμικές Εκκλησίες. Ένα προφανές παράδειγμα βρίσκεται στην τάση «πίστη χωρίς ένταξη» (Davie, 1994). Η ταχύτητα με την οποία αυτή η φράση υιοθετήθηκε από όσους εργάζονται στον χώρο, μελετητές και επαγγελματίες, παραμένει εντυπωσιακή (βλέπε σσ. 217-21 για μια πληρέστερη ανάλυση αυτού του θέματος). Είναι βέβαιο ότι ανταποκρίνεται σε έναν μεγάλο αριθμό ανθρώπων. Παρόμοια είναι η διάκριση μεταξύ θρησκείας και πνευματικότητας, μια παρατήρηση που αντανakλά άμεσα την αντιπαράθεση του Simmel μεταξύ μορφής και περιεχομένου – μια διάκριση που αποκτά όλο και μεγαλύτερη σημασία στον θρησκευτικό χώρο. Τα Κεφάλαια 7 και 8 θα εξετάσουν λεπτομερέστερα αυτές τις ιδέες.

Μπορούμε τώρα να συνοψίσουμε τα βασικά θέματα αυτού του κεφαλαίου, τα οποία βρίσκονται στις πολυποικίλες συζητήσεις που έχουν αναδυθεί στον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας σε διάφορα μέρη του κόσμου, με ιδιαίτερη προσοχή στο χρέος που η παγκόσμια κοινότητα των ερευνητών οφείλει ακόμη στους κλασικούς. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια οι Ευρωπαίοι (συμπεριλαμβανομένων και των ιδρυτών) παραμένουν πιο προβληματισμένοι από όλους τους άλλους σχετικά με τη θρησκευτική παρακμή – ή αλλιώς με τη διαδικασία της εκκοσμίκευσης. Αυτού του είδους οι προβληματισμοί δεν προκαλούν σχεδόν καμία έκπληξη με δεδομένο το προφίλ της θρησκευτικής

ζωής στην Ευρώπη, όπου κανένας δεν αμφισβητεί ότι οι δείκτες της ενεργής θρησκευτικότητας (ιδιαίτερα η τακτική συμμετοχή και η συνεισφορά με τις ιστορικές φόρμουλες των Χριστιανικών Εκκλησιών) έχουν πτωτική τάση. Αυτή η κατάσταση αποτελεί το αφετηριακό σημείο του κεφαλαίου 3.

Σημειώσεις

1. Στην Ευρώπη, ο Henri Desroche αποτελεί ένα εξαιρετικό παράδειγμα. Ο Desroche ήταν επί σειρά ετών δομινικανός ιερέας. Έχοντας αποχωρήσει από το τάγμα, ασχολήθηκε αρκετά με τον μαρξισμό, αν και ποτέ δεν έγινε καθ'αυτό μαρξιστής (Cirigliani, 1998).

2. Η βασική ουσία γαλλική ιδεολογία που αναδύθηκε για να καλύψει αυτό το κενό είναι γνωστή ως *laïcité*. Ο όρος σημαίνει την απουσία της θρησκείας από τη δημόσια σφαίρα – ιδιαίτερα από το κράτος και το εκπαιδευτικό σύστημα. Θα συζητηθεί πιο αναλυτικά στο Κεφάλαιο 8.

3. Το έργο *General Economic History* (Γενική οικονομική ιστορία) του 1927 και *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού) του 1930.

4. Βλέπε το ειδικό τεύχος του *Social Compass* που είναι αφιερωμένο στο έργο του Thomas Luckmann (*Social Compass*, 50/3, 2003).

5. Ο Peter Berger έπαιξε σημαντικό ρόλο στο να γίνει το έργο του Niklaus Luhmann γνωστό στους αγγλόφωνους μελετητές στον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας (Berger, 1993).

6. Οι εισηγήσεις από αυτό το συνέδριο βρίσκονται στο έργο των Pollack και Olsen (2008).

7. Βλέπε ιδιαίτερα Manow (2004), μια εισήγηση που παρουσιάστηκε και στη Νέα Υόρκη.

8. Οι Bosack και Thompson (1985) και η Davie (1994) δίνουν αρκετά παράδειγματα πολιτικής θρησκείας στη Βρετανία, πολλά από τα οποία αφορούν κρίσιμες στιγμές της εθνικής ζωής, στις οποίες οι βασιλικές εκδηλώσεις τείνουν να παραμένουν σε δεσπόζουσα θέση.

A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
Q
R
S
T
U
V
W
X
Y
Z