

Teorijsko-metodološki prijepori u pristupu problemu religijske konverzije

NEVEN DUVNJAK

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar – centar Split
Poljana kraljice Jelene 1/1, Split
ipdi-cst@zst.tel.hr

UDK: 316.74:261.2

261.6/.7:316.7

Pregledni rad

Primljeno: 19. veljače 2001.

U članku se konstatira kako u hrvatskoj sociologiji religije do sada nije bilo relevantnih istraživanja problema religijske konverzije. Međutim, zbog sve veće prisutnosti malih vjerskih zajednica različitih provenijencija pretpostavlja se kako će u Hrvatskoj porasti broj konvertita, što će morati uzeti u obzir buduća socio-religijska istraživanja. Gledajući općenito, mogu se izdvojiti dva glavna pristupa u istraživanju religijske konverzije. Prvi pristup, koji se oslanjao na tradicionalni biblijski opis preobraćenja Sv. Pavla na putu za Damask i koji je nastao u okviru sekularizacijske teorije, shvaćao je konverziju kao dramatičan i trenutačan čin, u kojem su presudnu ulogu imale izvanjske okolnosti, pa i nadnaravne sile. Drugi pristup oslanja se na rezultate brojnih istraživanja i naglašava kako je konverzija kraći ili duži proces u kojega osoba ulazi svjesno i svojevrijedno. Potkrepu ovom pristupu daje više teorija, među kojima su istaknute teorija deprivacije, teorija uloga i teorija društvene mreže. U članku je dat kritički osvrt na svojevremeno vrlo popularnu teoriju pranja mozga, koja je naglašavala kako se u procesu konverzije koriste tehnike pranja mozga, kojima se potpuno može izmijeniti svjetonazor i svijest osobe, a čije su posljedice ireverzibilne. Međutim, istraživanja su demantirala nazočnost tehnika pranja mozga, što su često zloupotrebjavali tzv. antikultistički pokreti u procesu deprogramiranja. Kao teorijski zanimljiva i metodološki upotrebljiva u članku je istaknuta Lofland-Skonovdova tipologija, koja razlikuje šest modela konverzije i koja bi se, uz određene nadopune i izmjene, mogla primijeniti u istraživanju religijske konverzije u Hrvatskoj.

Ključne riječi: RELIGIJSKA KONVERZIJA, KONVERTITI, SEKULARIZACIJSKA TEORIJA, TEORIJA DEPRIVACIJE, TEORIJA ULOGA, TEORIJA DRUŠTVENE MREŽE, PRANJE MOZGA, KONVERZIJA KAO PROCES, LOFLAND-SKONOVDOVI MODELI RELIGIJSKE KONVERZIJE.

Uvod

Hrvatsku su u posljednjem desetljeću zahvatile korjenite društvene i političke promjene koje su utjecale i na religijsku situaciju, pa je ona danas bitno drugačija nego s kraja osamdesetih i početka devedesetih godina. Najveće promjene prouzročila su ratna zbivanja, koja su izazvala prisilne migracije velikog broja ljudi različitih nacionalnosti i vjeroispovijesti, što je imalo za posljedicu izmjenu etničke i konfesionalne slike na pojedinim područjima Republike Hrvatske.

Nadalje, kao i ostale postsocijalističke države Istočne i Srednje Europe i Hrvatska se našla (i još se uvijek nalazi) u složenom procesu tranzicije koji podrazumijeva postepeni prijelaz iz socijalističkog u moderno kapitalističko društvo. Demokratske promjene omogućile su Crkvi da, nakon gotovo polustoljetne marginalizacije i isključenosti iz javnog života, iznova dobije važnu ulogu u društvu i njena se prisutnost posebno osjećala u svemu što je nosilo atribut nacionalnog (Šundalić, 1995). Dapače, nije se teško složiti s konstatacijom prema kojoj su upravo religijska i nacionalna vrednota bile uporišne vrednote na kojima su počivale promjene u većini postsocijalističkih zemalja Europe, pa tako i u Hrvatskoj (Cifrić, 2000: 228). Dakako, u našem slučaju najistaknutiju ulogu imala je Katolička crkva, kao najbrojnija, najutjecajnija i najorganiziranija vjerska zajednica u Hrvatskoj. U vremenu od 1990. do 1995. godine, koje su obilježili buđenje nacionalnih osjećaja, višestranački izbori, smjena socijalizma, raspad SFRJ, osamostaljenje Hrvatske i Domovinski rat, Katolička crkva imala je velik utjecaj na homogeniziranje hrvatskog naroda i integraciju društva oko zajedničkog i prepoznatljivog sustava vrijednosti. Ona je postala jednom od najvažnijih institucija u društvu, kulturnom i, na poseban način, u političkom životu.

Osim Katoličke crkve specifičnu ulogu u društvenim zbivanjima imale su Pravoslavna crkva i Islamska vjerska zajednica, pa je interes sociologa religije najvećim dijelom bio usmjeren upravo na tri spomenute velike i tradicionalne vjerske zajednice. Međutim, određene promjene zasigurno su se dešavale i na rubovima religijskog polja, odnosno među malim vjerskim zajednicama različitih provenijencija, ali one nisu bile popraćene adekvatnim istraživanjima i stoga se o njihovoj naravi i dosezima može samo nagađati. Usprkos nedostatku empirijskih podataka, može se pretpostaviti kako će u Hrvatskoj sve više dolaziti do izražaja alternativni i netradicionalni oblici religioznog života, koje će na *religijskom tržištu* ponuditi male religijske zajednice, odnosno novi religijski pokreti, bilo da se radi o onima koji već djeluju u Hrvatskoj bilo o onima koji će tek doći iz inozemstva (kao što je to slučaj u ostalim postsocijalističkim zemljama Europe).¹ Stoga možemo pretpostaviti da će se, zbog sve veće dinamičnosti religioznog života, aktualizirati i problem religijske konverzije. Ovaj specifični aspekt religioznosti ostao je u hrvatskoj sociologiji religije gotovo u potpunosti neistražen, kako na teorijskoj tako i na empirijskoj razini.

Na koncu, treba napomenuti kako ćemo opseg ovoga rada svjesno ograničiti na opis i analizu "klasičnog" tipa religijske konverzije koja se dešava u mogućem susretu s nizom malih, odnosno novih religijskih zajednica, ostavljajući za buduću raspravu aktualne teorijske rasprave o ovoj temi. Među njima posebno vrijedi izdvojiti doprinos Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999:119–155) koja na specifičan način otvara problem *osobnih* konverzija unutar jedne (u ovom slučaju katoličke) religije.²

1. Dva glavna pristupa u istraživanju religijske konverzije

Hiperprodukcija radova o religijskoj konverziji u Zapadnoj Europi i SAD-u dovela je do konceptualne i analitičke konfuzije, što je otežavalo usporedbu pojedinih radova u kojima su se, zbog teorijske i metodološke neujednačenosti, koristile različite pretpostavke, koncepti i pojmovi.

Već iz samih definicija religijske konverzije mogu se nazrijeti glavni prijepori koji se vode o prirodi ovog složenog socio-psihološkog fenomena. Spomenut ćemo samo dva indikativna primjera: prema prvome, religijska konverzija određuje se kao *iznenadna i nehوتيčna promjena osobnosti* u kojoj konvertit, pod pritiskom unutarnjih konflikata ili napetosti, predaje kontrolu svog života vjerovanjima i osjećajima koji su prije konverzije bili periferni ili potisnuti. U svakom slučaju, promjena se dešava

naglo i gotovo uvijek u trenucima osobne krize, a u psihološkom smislu nije identična s postepenim procesom rasta i razvoja (Monk, 1987:16).

Drugi pristup ne isključuje mogućnost postojanja *trenutka prosvjetljenja*, od kojega osoba koja doživi takvu senzaciju svoj život dijeli na vrijeme *prije* i *poslije* (konverzije). Život prije prosvjetljenja definira se kao jadan i bezvrijedan, dok život poslije postaje sjajan i vrijedan. Iako se i u ovoj definiciji ostavlja mogućnost dramatičnog iskustva konverzije, naglašava se kako u većini slučajeva postoji period pripreme prije i period konsolidacije poslije konverzije, kad je konvertit otvoren za sugestije kako članova rodbine i prijatelja tako i članova grupe kojoj se pridružuje (Barker, 1995:34–35).

Spomenute definicije dobra su ilustracija za određenje dvaju glavnih pristupa religijskoj konverziji koji su bili dominantni u dosadašnjim istraživanjima. Prvi je nastao u okviru *sekularizacijske teorije*, koja je niz godina određivala istraživanja konverzije. Općenito govoreći, ona počiva na tvrdnji o sve manjem utjecaju religije na ključne segmente suvremenih društava, odnosno na činjenici da religija i religioznost danas oživljavaju tek privremeno i povremeno, te ne mogu ugroziti racionalnost koja suvereno dominira čitavim društvom. Najkraće rečeno, sekularizacija podrazumijeva proces u kojem religijske institucije te s njima povezane djelatnosti i načini mišljenja gube društveno značenje koje su nekada imale (Wilson, 1966:14), dok se ključne društvene odluke, presudne za život suvremenog čovjeka, više ne donose u konzultaciji s religijom (Yinger, 1963).

Autori koji su se u okviru sekularizacijske teorije bavili problemom konverzije prihvaćali su shvaćanje prema kojemu je pojedinac pasivan objekt kojega *udaraju* izvanjske društvene sile nad kojima on nema gotovo nikakve kontrole (Richardson, 1985:107).

Dakle, tradicionalni pristup konverziji počiva na biblijskom opisu preobraćenja *Sv. Pavla* na putu za Damask, koje je bilo dramatično, trenutačno i iznenadno, izazvano moćnom izvanjskom (božanskom) silom.

Nadalje, konverzija se shvaćala isključivo kao osobni događaj koji uključuje potpunu negaciju *staroga sebe* i izgradnju *novoga sebe*. Dakle, u ovom pristupu insistiralo se na *kognitivnom momentu*, gdje se podrazumijevalo kako će promjenu vjerovanja gotovo automatski slijediti promjena u ponašanju obraćenika. U slučajevima kada se ova paradigma bila primjenjivala u sociologiji, ona je i dalje bila deterministička, jer je naglasak stavljan na *izvanjske*, odnosno *situacijske* odrednice konverzije, kao što su afektivne veze, mreže komunikacije ili intenzivne interakcije između konvertita i članova vjerskih zajednica s kojima je bio u doticaju (Richardson, 1985:105).

Iako su se određeni elementi novog pristupa u istraživanju konverzije nalazili i unutar *stare teorije*, ključnu ulogu u izmjeni paradigmi imala su brojna istraživanja nastala u okviru sociologije religije, koja su presudno utjecala na kritiku sekularizacijske teorije i dovela do njenog marginaliziranja. Naime, spomenuta istraživanja ukazivala su na promjenu religijske situacije u razvijenim zemljama Zapada, u kojima je bio evidentiran sve veći interes za religiju uopće, posebno za nove religijske pokrete i brojne male vjerske zajednice različitih predznaka te za alternativne oblike religioznog života. Isto tako jedan od uvjerljivih argumenata protiv sveobuhvatnosti sekularizacijskog procesa svakako je specifičan slučaj SAD-a, kao visoko razvijene i tehnološki najnaprednije zemlje na svijetu, gdje nikada nije dolazilo do ozbiljnijeg opadanja vjere i religioznosti, nego i dalje najveći broj stanovnika vjeruje u Boga i ima prilično intenzivan i raznovrstan religiozni život.

U takvoj situaciji tradicionalni pristup konverziji, pa i čitava sekularizacijska teorija postaju upitni i podložni argumentiranim kritikama. Za razliku od staroga nov pristup konvertite shvaća kao aktivne osobe, koje svjesno traže smisao života i nove načine življenja (Straus, 1979; Downton, 1980). Oni nisu samo pasivni objekti i bjegunci od nečega, nego osobe koje na temelju vlastite odluke započinju proces potrage za novim sustavima značenja, objašnjenja i vrednovanja svijeta i svoga života. Novi i više ili manje zaokružen pogled na svijet pruža im, u slučaju religijske konverzije, nova vjera.

2. Argumenti za novi pristup – religijska konverzija kao proces

Već smo spomenuli kako je u Zapadnoj Europi i SAD-u o problemu konverzije objavljeno mnoštvo teorijskih i empirijskih radova, pa stoga poteškoće ne leže u nedostatku literature, nego u snalaženju u obilju materijala koji se nudi. *Snow* i *Machalek* (Snow and Machalek, 1984) ističu kako u periodu od 1973. godine do danas naglo raste broj istraživanja posvećenih problemu konverzije, a kao glavne razloge tome navode:

– interes sredstava javnog priopćavanja za metode *pranja mozga* za koje se pretpostavlja da se primjenjuju u nekim slučajevima prisilne konverzije.

– činjenicu da se u sekulariziranom i racionaliziranom modernom društvu pojavio jedan “neprirodan” i problematičan fenomen, koji je sa sobom donio nove, *ezoterične* sadržaje.

Izdvojiti ćemo nekoliko glavnih obilježja religijske konverzije koja su se kristalizirala u spomenutim istraživanjima i koja potvrđuju novi pristup. Da je konverzija proces potaknut osobnom odlukom, a ne iznenadni i trenutačni događaj izvan kontrole, svjedoče životne priče osoba koje su imale dovršeno ili nedovršeno iskustvo konverzije. Unutar novog pristupa razvilo se nekoliko teorija konverzije, od kojih ćemo izdvojiti *teoriju deprivacije*, *teoriju uloga* i *teoriju društvene mreže*.

Teorija deprivacije naglašava kako su za pridruživanje različitim vjerskim grupama osobito pogodne osobe koje su u nepovoljnom ekonomskom ili društvenom položaju, odnosno kojima je, iz različitih razloga, ograničen ili onemogućen pristup materijalnim i ostalim društvenim dobrima. Na psihološkom planu osjećaj uskraćenosti i manje vrijednosti izaziva nezadovoljstvo i može potaknuti takvu osobu da promjenu svoga nezadovoljavajućeg (društvenog, ekonomskog i psihološkog) stanja ostvari na *religijskom području*. Osim spomenutih, postoji još niz osobnih i situacijskih čimbenika koji, prema ovoj teoriji, mogu predisponirati osobu za konverziju. Jedan od čestih motiva za konverziju subjektivne su krizne situacije (emocionalne krize, tragični događaji u obitelji, teške bolesti, nezaposlenost, posljedice rata i slično) koje čovjeka pretvaraju u tragača za alternativnim sustavom vrijednosti i novim pogledom na svijet. Konverziju mogu potaknuti i objektivni čimbenici, gdje u prvom redu mislimo na različite društvene događaje kao što su gospodarske krize, ratna stradanja, anomična društvena stanja, opće nezadovoljstvo uvjetima života i slično. Međutim, treba istaknuti kako su osobe koje takve krizne situacije rješavaju religijskom konverzijom uglavnom socijalizirane u religijskoj perspektivi (McGuire, 1992:76–77).

Empirijska istraživanja pokazala su da se preobraćenje često dešava i kao posljedica kidanja veza s obitelji i bliskim osobama zbog težnje za novim i uzbudljivim doživljajima, odnosno zbog traženja nove zajednice i novih prijatelja, kao što je to bio slučaj s

mladim ljudima kasnih 60-ih i ranih 70-ih godina. Ovdje svakako treba spomenuti istraživanja američkog liječnika S. Levina, koji je petnaest godina radio sa članovima novih religijskih pokreta i njihovim obiteljima, došavši do zaključka kako je težnja za neovisnošću bila jedan od najvažnijih motiva za pridruživanje mladih novim religijskim pokretima (Barker, 1995:35). Iz ove perspektive za konvertitstvo bi osobito bile pogodne mlade dobne skupine, nevezane brakom i obiteljskim obvezama, koje ulaze u čitav niz različitih društvenih pripadnosti. Naime, mladi su i inače skloni iskoristiti prednosti brojnih prigoda koje im se pružaju u suvremenim pluralističkim društvima, iskušavajući niz alternativa u životnim stilovima i vjerovanjima.

Teorija uloga posebno naglašava voljni moment konvertita, odnosno činjenicu da takva osoba osjeća potrebu za novim načinom života i novim sustavom objašnjenja svijeta, te poduzima određene aktivnosti kako bi zadovoljio tu potrebu. I prema ovoj teoriji pridruživanje novoj grupi shvaćeno je kao proces, a ne kao nagli čin. U tom procesu potencijalni član uči se ulogama i načinima ponašanja u novoj sredini i nalazi se na svojevrsnoj kušnji: on uspostavlja kontakte i započinje razgovore sa članovima religijske grupe kojoj kani pristupiti. Iako ima slučajeva kada se odluke o pridruživanju donose naglo i iznenadno, češće je riječ o kraćem ili dužem procesu *afilijacije* koji se sastoji od niza pokušaja i gdje postoji izvjesno oklijevanje. Potencijalni konvertit testira novu grupu, dok istovremeno članovi grupe testiraju njega. U toj interakciji obje strane donose konačnu odluku koja može biti pozitivna ili negativna, a ponekad se dešava da *regrut* iskoristi grupu na različite načine, uglavnom da bi ostvario određeni osobni probitak. Nadalje, istraživanja su pokazala kako se preobraćenje i pristupanje novim vjerskim grupama rijetko dešava samo jednom u životu, pa se može govoriti o ljudima sa solidnom *konvertitskom karijerom*, koji su iskusili čitav niz afilijacija i disafilijacija (Richardson, 1980).

Važno je istaknuti da se vjerovanja konvertita ne moraju promijeniti istog trenutka i da ne mora odmah doći do potpunog prihvatanja onoga u što grupa vjeruje. Često novi članovi samo igraju ulogu *dobrog člana*, bez da se u njima dogodila stvarna promjena svjetonazora i nalaze se u fazi promatranja i traženja informacija koje bi im pomogle u odluci o ostanku ili odlasku. Dakle, prema ovom pristupu kognitivne promjene su postepene, a ne nagle i dramatične, jer je teško očekivati kako će novi sustav vrijednosti i vjerovanja automatski zamijeniti stari. Stoga se može govoriti o određenom *interregnumu* u kojemu novi član grupe još nije uspio u potpunosti internalizirati novi sustav vrijednosti i vjerovanja, nego se djelomično oslanja na svoj stari svjetonazor u koji postepeno uklapa nove ideje i očekivanja, što znači da još ne postoji zaokruženi i čvrsto integrirani (novi) sustav vjerovanja i prakse (Barker, 1995:35).

Na koncu *teorija društvenih mreža* naglašava kako osobne društvene veze imaju ključnu ulogu u regrutiranju novih članova u kultove, sekte, ali i u "konvencionalne" vjerske zajednice. Istraživanja su pokazala kako, primjerice, novi članovi pokreta transcendentalne meditacije pristupaju najčešće pod utjecajem prijatelja ili rođaka. Slična je situacija i kod kulta Sudnjeg dana, gdje strukturu grupe čine osobe koje su rodbinski čvrsto povezane, pa je i manji broj onih koji napuštaju ovaj kult. Kod zajednice Ananda pokazalo se kako su članovima bile važnije ostvarene međusobne prisne veze nego ideologija grupe. Posebno se uspješnim pokazao model regrutiranja koji prakticiraju članovi Crkve skorašnjih svetaca Isusa Krista (mormoni) koji korak po korak, poštujući određena propisana pravila, sklapaju prijateljske veze pune povjerenja i topline s osobama koje nisu članovi Crkve. Tek po sklapanju prijateljstva započinje se razgovarati o vjeri i pozivati nove prijatelje na obrede u mormonsku zajednicu.³ Jednom riječju, afilijacija se gotovo i ne dešava ukoliko novi član nije razvio čvrste osobne veze sa članom (ili članovima) grupe. Ako sasvim pojednostavnimo rezultate brojnih socio-religijskih istraživanja koja su evidentirala važnost društvenih mreža u procesu pridruživanja i konverzije, onda možemo kazati kako je konverzija, prema njima, prihvatanje vjerovanja prijatelja i bliskih osoba. Pojedinci koji na opisani način (putem osobnih društvenih veza) postaju članovi određene vjerske grupe gotovo redovito traže nove članove u svom prijašnjem društvenom okruženju, odnosno u krugu obitelji, prijatelja ili poznanika s kojima su živjeli prije iskustva konverzije.

Iako je teorija društvenih mreža dobila svoju iskustvenu ovjeru, čime se potvrdila velika važnost međuljudskih veza za pristupanje različitim vjerskim grupama, pojedini autori naglašavaju kako će ona imati veću heurističku vrijednost ukoliko uključi elemente deprivacijske teorije te uzme u obzir ideološku privlačnost koju može imati nauk određene vjerske grupe. Na taj način mogla bi se dobiti cjelovita teorija o religijskom pridruživanju i konverziji koja bi eliminirala nedostatke spomenutih parcijalnih pristupa. Naime kazali smo kako su prema deprivacijskoj teoriji najpogodnije za religijsku konverziju⁴ skupine građana koje imaju otežan pristup društvenim resursima i koje su lišene određenih materijalnih i duhovnih dobara. Međutim, takvih ljudi u društvu ima jako mnogo, ali se, istovremeno, mali broj njih odlučuje pridružiti nekoj vjerskoj grupi. U pronalaženju odgovora na pitanje o stvarnim razlozima pridruživanja, deprivacijsku teoriju uspješno nadopunjava teorija društvenih mreža. Ona, kako smo vidjeli, naglašava da glavni motiv za pristupanje različitim vjerskim grupama nije samo u poboljšanju materijalnog i društvenog položaja nego, još i više, u potrebi suvremenog čovjeka za stvaranjem iskrenih i dubljih prijateljskih veza koje mu nedostaju u svakodnevnom životu. Drugim riječima, ljudi danas žude za međusobnim vezama i teže ih sačuvati, pa će za ostvarenje tih ciljeva prihvatiti čak i novu religiju (Stark and Bainbridge, 1985:323–324).

Novi teorijski pristupi religijskoj konverziji opisuju različite motive i načine kako se suvremeni čovjek pridružuje vjerskim grupama (u najširem smislu te riječi) te mijenja svoj svjetonazor i način života. Svim spomenutim teorijama zajedničko je obilježje da konverziju promatraju kao proces i kao svjesnu odluku osobe, čime se napustio tradicionalni pristup koji je konverziju opisivao kao iznenađan, dramatičan, pa čak i nadnaravan događaj.

2.1. Narav procesa konverzije

Sve veća popularnost *nove paradigme*, prema kojoj je religijska konverzija shvaćena kao proces i svjesni čin, potaknula je raspravu o njegovoj naravi. *Lofland i Stark* (Robbins, 1992:66), te *Downton* (Downton, 1980) mišljenja su da je konverzija jedinstven i kvalitativno zaseban proces i da je stoga moguća jedna opća teorija konverzije. Nasuprot tome mišljenje je koje zastupaju *Machalek i Snow* (Machalek and Snow, 1985) prema kojemu do konverzije mogu dovesti različiti procesi, pa se stoga ona može objasniti pomoću općih principa koji se primjenjuju i na druge socio-psihološke promjene. *Long i Hadden* (Long and Hadden, 1983) upozoravaju na polarizaciju između modela *pranja mozga* i modela u kojem se naglašava utjecaj društvenog momenta na konverziju. Nasuprot tome, oni predlažu jedan općenitiji model, gdje se konverzija shvaća kao dio *socijalizacije* u

kojem religijska grupa oblikuje novog člana, jer je put do pune pripadnosti dotičnoj religijskoj grupi postepen, ispunjen teškoćama i, kako smo kazali, često ostaje na razini pokušaja. Ovu konstataciju zorno ilustrira istraživanje među potencijalnim članovima Crkve ujedinjenja (moonovci) u Velikoj Britaniji provedeno 1979. godine, kada je ova vjerska zajednica bila na vrhuncu popularnosti. Naime čak 90 posto ljudi koji su pokazali početni interes i prisustvovali sastanku u prostorijama spomenute vjerske zajednice nisu postali njenim članovima niti su imali ikakvih daljnjih kontakata s pripadnicima Crkve ujedinjenja. Samo osam posto zainteresiranih bili su članovi Crkve duže od jednoga tjedna, a manje od četiri posto ostali su njeni članovi dvije godine nakon inicijalnog sastanka (Barker, 1995:8).

Psihijatar i sociolog *M. Galanter* pokušao je zacrtati put potpuno novom teorijskom pristupu, koji bi povezo iskustvo konverzije s iskustvom pretkonverzijskih emocionalnih problema koji su određenu osobu naveli da postane konvertit (Robbins, 1992:75), dok, primjerice, *Lofland* i *Skonowd* (Lofland and Skonowd 1981; 1983) zauzimaju središnju poziciju između *modela pranja mozga* i *socijalizacijskog modela* i predlažu nijansiranu tipologiju koja se temelji na razlikovanju pet glavnih tipova konverzije (*intelektualni, mistički, eksperimentalni, afektivni i nasilni* tip).

Uz spomenute jedan od više prihvaćenih teorijskih modela konverzijskih procesa i procesa pripadnosti jest *Lofland–Starkov model* (Lofland and Stark 1965). Ovi autori opisuju sedam razina koje slijede jedna nakon druge i kroz koje konvertit prolazi na putu do pune pripadnosti novoj vjerskoj grupi. Prema ovom modelu do konverzije dolazi kada osoba: 1. osjeća akutnu i trajnu napetost; 2. uvida da je rješenje takve krize moguće unutar religijskog područja; 3. sebe definira kao onoga koji traži u okviru religijskog područja; 4. susreće se s religijskom grupom u ključnom trenutku svoga života; 5. stvara afektivne veze s jednim ili više konvertita; 6. nakon čega slabe njegove društvene veze izvan religijske grupe; 7. izlaže se intenzivnoj interakciji unutar grupe i postaje njenim članom u punom smislu te riječi.

Snow i *Phillips* (Snow and Phillips, 1980) idu korak dalje i objašnjavaju proces regrutiranja u nove religijske grupe i pokrete naglašavajući važnost društvenih veza. Prema njihovu mišljenju, da bi netko postao članom takve grupe ili pokreta, on mora imati određene veze s njenim članovima (bilo da su te veze stečene prije ili se uspostavljaju trenutno i u vrijeme kada osoba razmišlja o priključenju grupi). Istovremeno, veću šansu da postane konvertitom imaju one osobe koje su uključene u manje drugih, alternativnih društvenih mreža, odnosno koje nemaju obitelj i širi krug prijatelja, koje su nezaposlene i slično. Prema ovome modelu konverziji bi lakše podlijegale osobe koje su manje društveno usidrene, a to se odnosi prvenstveno na mlade i starije kategorije stanovništva.

2.2. Upitna popularnost teorije brainwashinga

Model *brainwashinga* (*pranja mozga*) bio je određeno vrijeme, osobito u neznanstvenim krugovima, najpopularniji model za objašnjenje konverzije k novim religijskim pokretima (Snow and Machalek, 1984). Možda se razlog tome nalazi u provokativnosti same teme koja je bila podjednako zanimljiva sredstvima javnog priopćavanja, ali i običnim građanima.⁵ Snow i Machalek opisali su osnovna obilježja modela pranja mozga, koji počiva na pretpostavci da je konverzija plod određenih prikrivenih, ali pomno smišljenih pritisaka koji se vrše nad osjetljivim i ranjivim osobama, nesvjesnim da prolaze kroz proces pranja mozga. Ključ konverzije nalazi se, dakle, u namjerno izazvanoj psihološkoj disfunkciji mozga. S psihoanalitičke točke gledišta konvertit se može opisati kao osoba koja je prijemčiva za nove ideje, vrijednosti i nazor na svijet, jer su njegov kritički kapacitet i snaga ega bitno umanjeni kontrolom informacija, pretjeranom stimulacijom živčanog sustava, iznudenim priznanjima, destrukcijom ega te sličnim invazivnim tehnikama (Snow and Machalek, 1984:178–179).

Model pranja mozga doživio je niz argumentiranih kritika, koje su bile potkrijepljene brojnim empirijskim podacima. Uglavnom, istraživanja su pokazala kako u autoritarnim religijskim grupama, pa čak i u onima s totalitarnim tendencijama, postoji *iznimno velik broj svojevolutnog napuštanja od strane novopridošlih članova*. Jednom riječju, mali broj potencijalnih konvertita zaista i postaje konvertitima, odnosno članovima grupe.⁶ Ovim saznanjima demantirana je efikasnost tehnika za koje se držalo da se primjenjuju u procesu pranja mozga na novim članovima religijskih sekta i pokreta. Naime, da su one zaista bile toliko proširene i toliko uspješne koliko se pretpostavljalo, broj novih konvertita bio bi zasigurno daleko veći.

Prema mišljenju M. B. McGuire model pranja mozga zoran je primjer pogrešnog psihologističkog modela konverzije, a glavni problem leži u činjenici njegove moguće zloupotrebe u ideološke svrhe, čime bi se ugrozile građanske, odnosno vjerske slobode ljudi. Naime, osobe koje okružuju konvertita često se osjećaju uznemirene, pa i ugrožene konverzijom bliske osobe: kada ne mogu shvatiti zašto netko prihvaća nepoznatu i neobičnu vjeru, tada prihvaćaju model pranja mozga kao jednostavno i atraktivno objašnjenje. Time, na neki način, opravdavaju postupak konvertita, sugerirajući sebi kako se ta dramatična promjena u životu nije desila njegovim dobrovoljnim pristankom (McGuire, 1992:76).

Na opasnost zloupotrebe (ponovno ideološke) modela pranja mozga upozorava i E. Barker, jer se njime svakoga oslobađa bilo koje vrste (osobne) odgovornosti, dok se sva krivnja za konverziju i sve posljedice koje ona sa sobom nosi prebacuju na vjersku grupu (sektu, pokret i slično). Teza o pranju mozga može uspješno poslužiti za opravdavanje postupaka *deprogramiranja*, odnosno ilegalnog otimanja i zadržavanja konvertita u izoliranom prostoru, sve dok oni ne pobjegnu ili ne priznaju da su napustili novu vjeru i da su deprogramirani.

Međutim iako je model pranja mozga u sociološkim krugovima gotovo odbačen kao model relevantan za objašnjenje procesa konverzije, ne treba zanemariti slučajeve kada pojedine vjerske grupe i pokreti žele izvršiti određenu vrstu kontrole uma nad potencijalnim ili stalnim članovima, ali treba istaknuti kako taj postupak nije istovjetan s tehnikama pranja mozga. Naime dešava se da pojedine vjerske grupe i pokreti podvrgavaju potencijalne konvertite znatnom pritisku kako bi postali (i ostali) njihovi članovi. Takav pritisak može imati pozitivan oblik tzv. *ljubavne bombe*, kada se osoba obasipa pažnjom, toplinom i osjećajima ili može imati negativan oblik, kada se manipulira osjećajima krivnje (Barker, 1995:17–23).

Kako smo kazali, model pranja mozga najvećim je dijelom odbačen u suvremenoj sociologiji religije, a glavni razlog tome leži u nedostatku empirijskih dokaza. Naime pokazalo se da gotovo ne postoje objektivni i pouzdani podaci istraživanja koji bi potvrdili prisutnost tehnika pranja mozga u regrutiranju novih članova u različite vjerske grupe i pokrete. Nasuprot tome, istraživanja su pokazala kako glavnu ulogu u procesu konverzije imaju različiti i sasvim uobičajeni oblici društvene interakcije između pojedinca

i njegove okoline, koji su dio svakodnevnog života, koji se neprestano odvijaju i u koje su svi ljudi uključeni na sličan način (npr. upoznavanje novih ljudi, sklapanje prijateljstava, utjecaji rodbine i prijatelja, primanje informacija putem sredstava javnog priopćavanja, čitanje literature i slično).

3. Vrste konverzije

Više je autora pokušalo izraditi kriterije na temelju kojih bi se mogle razlikovati vrste konverzije. Jednu od mogućih klasifikacija predlaže M. B. McGuire (McGuire, 1992) koja razlikuje tri vrste konverzije, a naglasak je stavljen na stupanj transformacije konvertita. Prva podrazumijeva *radikalnu transformaciju osobnosti i sustava značenja* i mogli bismo je uvjetno nazvati *istinskom konverzijom*. Od nje valja razlikovati *konsolidaciju*, koja obuhvaća manje ekstremne slučajeve obraćenja u kojima novi sustav značenja omogućava konvertitu konsolidaciju i uklapanje svog prethodnog identiteta u jedan nov identitet koji je superioran starom. I naposljetku, postoji *reafirmacija elemenata prethodnog identiteta*, gdje se ne dešava promjena religijske pripadnosti, ali dolazi do stvarne promjene u sustavu značenja osobe, kao i u njenom osjećaju identiteta.⁷

Sličnu tipologiju spominje i L. R. Rambo (Robbins, 1992:64), u kojoj se sadržaj pojma konverzije, za razliku od tradicionalnog pristupa, shvaća nešto šire i obuhvaća različite promjene u ponašanju i svijesti konvertita. Ovdje se razlikuje: 1) zamjena jedne religije drugom (što bi, prema tradicionalnom shvaćanju, bila *prava konverzija*); 2) prijelaz s jedne komponente određene religije na drugu komponentu (konverzija koja se dešava unutar jedne religije); 3) promjene u razini i intenzitetu angažmana vjernika, gdje se misli na prijelaz iz slabog angažmana na vrlo intenzivni angažman i obrnuto (ova vrst konverzije, kao i prethodna, dešava se unutar jedne religije).

Na temelju vlastita istraživačkog iskustva i analizirajući veliki broj istraživanja drugih autora, Lofland i Skonovd (Robbins, 1992:67) razvili su nov pristup istraživanju problema obraćenja, koji mjere pomoću pet varijabli:

1. količina društvenog pritiska uključenog u proces konverzije
2. vrijeme trajanja iskustva konverzije
3. razina emocionalnog uzbuđenja uključenog u proces konverzije
4. osjećajni sadržaj iskustva konverzije
5. prihvaćanje vjere i sudjelovanje u djelatnostima grupe kojoj se konvertit želi pridružiti.

S obzirom na značenje i ulogu svake od pet opisanih varijabli, Lofland i Skonovd konstruirali su šest modela konverzije:

1. intelektualni model
2. afektivni model
3. preporadajući model
4. mistički model
5. eksperimentalni model
6. prisilni model.

1) *Intelektualni model* odnosi se na one ljude koji samoinicijativno tragaju za novim načinima življenja i novim svjetonazorima. Često se događa da osoba putem različitih medija (knjiga, brošura, letaka, televizije, predavanja i sl.) bude upoznata s alternativnim životnim stilovima. Danas kada je religija velikim dijelom *privatizirana*, na religijskom tržištu postoji mnoštvo specijaliziranih časopisa, novina, video i audiovrci koje se koriste za širenje poruka različitih vjerskih grupa i pokreta. U ovom modelu konverzije gotovo da i nema društvenog pritiska na konvertita ili je on vrlo malen. Vrijeme konverzije traje (u prosjeku) nekoliko tjedana, emocionalno uzbuđenje nije osobito izraženo, a u osobi se javlja jak osjećaj prosvjetljenja. Ovdje se i prije uključivanja u organizirani rad grupe dostiže visoka razina vjerovanja.

2) *Mistički model* obilježen je osobnim traumatskim iskustvom. Ovdje nema društvenog pritiska ili je on prisutan u vrlo malo mjeri. Uglavnom se radi o vrlo kratkom kritičnom periodu unutar kojeg se zbiva preobraćenje, a tom činu prethodi duži stresni period. Emocionalno uzbuđenje vrlo je veliko, a ponekad dolazi do ekstatičnih stanja u kojima se javljaju snažni osjećaji strahopoštovanja, ljubavi, pa čak i straha. Tek nakon takvog događanja slijedi vjera, a potom i aktivno sudjelovanje u organiziranim aktivnostima grupe. Ljudi koji su prošli kroz ovakvo iskustvo obraćenja vole kazati da su *ponovno rođeni* i skloni su apoteozii.

3) *Eksperimentalni model* dešava se u slučajevima kada osoba svjesno odabire sudjelovanje u religijskoj grupi, ali bez prihvaćanja novoga pogleda na svijet koji dijele ostali članovi grupe. U tom slučaju konverzija se dešava u procesu unutar kojega se novi član uči ponašati kao konvertit. Ovaj model pronađen je u mnogim grupama, a posebno je proširen među *Jehovinih svjedocima* (Beckford, 1975). Količina društvenog pritiska je mala, sve dok se potencijalni član nalazi u fazi iskušavanja. Unutar takvih grupa kao što su Jehovini svjedoci postoje precizno usmjerene, vođene i strukturirane interakcije stvorene da bi novog člana usmjerile k redefiniciji osobnih stavova i interesa te ga dovele do prilagodbe vlastitih stavova sa stavovima i interesima grupe. Vrijeme trajanja eksperimentalne konverzije je dugo i traje mjesecima, a ponekad čak i godinama. Razina emocionalne uzbuđenosti je niska, a najčešće čitav proces započinje znatizeljnom. U ovom slučaju bilo bi korisno provesti simboličko-interakcionističku analizu procesa prilagodbe pojedinca novoj situaciji (veze konvertit – grupa). Pripadnost grupi u eksperimentalnom modelu konverzije može se definirati kao *kontinuirana adaptacija* (Robbins, 1992:69).

4) *Afektivni model*. Kod ovog modela presudna je važnost afektivnih veza u procesu konverzije. Naime u ovom slučaju međuljudski (najčešće prijateljski) odnosi su oni koji osiguravaju temeljnu podršku novome članu u procesu konverzije, a participacija u aktivnostima grupe prethodi vjeri. Društveni pritisak je osrednji i funkcionira više kao podrška, a svrha mu je privlačenje novoga člana. Ovakva konverzija može često biti prolongirana na duže vrijeme.

5) *Preporadajući model* odnosi se na upravljano, odnosno manipulirano poticanje ekstatičnih osjećaja i dešava se uglavnom u okruženju veće skupine. Naime, dokazana je činjenica da se mase relativno lako mogu dovesti do ekstatičnog stanja i osjećaja *probudnosti*, koji može imati transformirajući učinak na pojedince. Primjerice, takav je model zabilježen u Crkvi ujedinjenja koja je posebno proširena u SAD-u i koja regrutira ljude doslovce s ulice, odvodi ih na druženja tijekom vikenda gdje organizira zajedničko

pjevanje i molitvu, držanje za ruke i poticanje fluidnog osjećaja međusobne ljubavi zajednice (Lofland and Skonovd, 1983). Ovaj model podrazumijeva visok stupanj društvenog pritiska koji je relativno kratak. Visok je i stupanj afektivne uzbuđenosti koja je primarno pozitivna i usmjerena na osjećaje ljubavi i zajedništva. Ponekad su, u iznimnim slučajevima, ovi osjećaji pomiješani s osjećajima straha i krivnje.

6) *Nasilni model* poznatiji je kao već spomenuti model pranja mozga (brainwashing). Prema Loflandu i Skonovdu on se i danas događa, ali u rijetkim prilikama i posebnim okolnostima. Na primjer, okruženje i atmosfera koji su karakteristični za preporučajući model vrlo lako mogu osigurati uvjete u kojima se javlja socio-psihološki pritisak. Ukoliko se to ostvari, onda možemo govoriti o nasilnoj konverziji. U biti preporučajuća i nasilna konverzija razlikuju se jedino u tome što je ova posljednja duža i u njoj je veća prisutnost osjećaja *straha* nego *ljubavi*. Obje dijele visok stupanj društvenog pritiska i afektivne uzbuđenosti i daju prednost participaciji nad vjerom.

Prema Loflandu i Skonovdu danas su najviše prošireni *intelektualni* i *eksperimentalni* modeli konverzije. Ova dva modela najjasnije ističu aktivni slobodni izbor između alternativa i svjesno donošenje odluka koje utječu na promjenu načina života i time pogađaju samo središte sekularizacijske teorije. S druge strane, najmanje se javlja *prisilna konverzija*, jer mnogi sami traže novu religiju i svojevoljno mijenjaju svjetonazor. Isto tako može se govoriti i o padu značenja *mističkog* modela konverzije.

Mišljenja smo da bi se Lofland-Skonovdova tipologija konverzije, kao solidan teorijski temelj, mogla primijeniti i u empirijskom istraživanju religijske konverzije na području Hrvatske. Međutim, u istraživanju ovoga problema u našem društvu trebalo bi uzeti u obzir i određene specifičnosti. Naime kod nas je relativno nova pojava djelovanje različitih sekta, novih religijskih pokreta i sličnih malih vjerskih zajednica, za koje se može pretpostaviti da će intenzivirati aktivnosti vezane uz regrutiranje članstva. Osim toga u hrvatskom društvu u kojem velika većina stanovništva izražava pripadnost Katoličkoj crkvi (76,6 posto prema popisu stanovništva iz 1991. godine) i gdje je pored vrednota modernog društva izražena i tradicionalna komponenta karakteristična za predmodernu društvo (Cifrić, 2000:229), "promjena vjere" mogla bi imati specifične posljedice za život konvertita. S obzirom na spomenuta obilježja religijske i društvene situacije u Hrvatskoj s velikom se sigurnošću može pretpostaviti kako će odnos društvene okoline (uže i šire) prema konvertitu biti negativan i netolerantan i drugačiji nego u zemljama s dužom demokratskom tradicijom, u kojima se provodila većina istraživanja religijske konverzije. U prilog ovoj pretpostavci govori i situacija u ostalim postkomunističkim zemljama Europe, gdje su zabilježeni brojni primjeri netolerantnog, pa i otvorenog neprijateljskog odnosa građana prema pripadnicima "novih" religija. Većinsko stanovništvo konvertite često doživljava kao *heretike* i *izdajnike* koji su se dobrovoljno odrekli ne samo svoje tradicionalne vjere nego i svoje nacije (Barker, 1999:146–147).

4. Umjesto zaključka

Religijska konverzija složen je i još uvijek prijeporan socio-psihološki fenomen kojem se, za razliku od nekih drugih aspekata religioznog života, pristupalo iz potpuno različitih očista. U skladu s biblijskim opisom konverzije Sv. Pavla, ona se dugo vremena opisivala kao nadnaravan i trenutačan događaj, koji iz korijena mijenja osobu. Određeno vrijeme, osobito u javnosti, veliku popularnost imala je teorija pranja mozga, prema kojoj se pretpostavljalo da se osobe privučene u različite male vjerske zajednice, sekte i religijske pokrete podvrgavaju nasilnim tehnikama kojima se želio "izbrisati" stari svjetonazor i usaditi novi, sukladan nauku dotične religijske grupe. Međutim, u drugoj polovici 20. stoljeća u SAD-u i Zapadnoj Europi provedena su brojna empirijska istraživanja koja su odredila nov pristup proučavanju religijske konverzije. Nastaju nove teorije, od kojih svaka, sa svog stajališta, naglašava određeni aspekt ili motiv kao ključan za preobraćenje osobe. Međutim, pojedine se teorije preklapaju, što otvara mogućnost za stvaranje cjelovitoga teorijskog pristupa konverziji, koji će u sebi sjedinjavati elemente više teorija, osobito onih koje su potvrđene u empirijskim istraživanjima.

Uglavnom, suvremeni pristup određuje religijsku konverziju kao duži ili kraći proces u kojem potencijalni konvertit, pod utjecajem objektivnih i (ili) subjektivnih okolnosti, svjesno pristupa promjeni sustava vrijednosti i svjetonazora i pridružuje se novoj religijskoj grupi. Pojedini autori predlažu upravo višedimenzionalni pristup u istraživanju fenomena konverzije, unutar kojega su obuhvaćeni elementi različitih teorija. Mišljenja smo kako bi se upravo takav model trebao primijeniti u budućem istraživanju religijske konverzije u Hrvatskoj, gdje ovaj aspekt religioznosti do sada nije dobio gotovo nikakvu empirijsku ovjeru.

LITERATURA

- Abercrombie N., S. Hill., B. S. Turner (1988) **The Penguin Dictionary of Sociology**. London: Penguin Books.
- Barker, E. (1995) **New Religious Movements. A Practical Introduction**. London: HMSO.
- Barker, E. (1999) Ali tko će pobijediti? Nacionalne i manjinske religije u postkomunističkom društvu, u I. Grubišić, S. Zrinščak (ur.) **Religija i integracija**. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Beckford, J. A. (1975) **The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehova s Witnesses**. Oxford: Blackwell.
- Cifrić, I. (2000) Percepcija nekih odnosa crkve i države i uloge crkve i religije u društvu. **Sociologija sela** 38(1/2):227–268.
- Downton, J. E. (1980) An evolutionary theory of spiritual conversion and commitment: the case of the Divine Light Mission. **Journal for the Scientific Study of Religion** 19:381–396.
- Hervieu-Léger, D. (1999) **Le pelerin et le converti. La religion en mouvement**. Paris: Flammarion.
- Jukić, J. (1973) **Religija u modernom industrijskom društvu**. Split: Crkva u svijetu.
- Kolarić, J. (1997) Navjestitelji novog svijeta, u M. Nikić (ur.) **Novi religiozni pokreti**. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Lofland, J., R. Stark (1965) Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. **American Sociological Review** 30:862–75.
- Lofland, J., L. N. Skonovd (1981) Conversion Motifs. **Journal for the Scientific Study of Religion** 20(4):373–385.
- Lofland, J., L. N. Skonovd (1983) Patterns of Conversion, u E. Barker (ed.) **Of Gods and Men: New Religious Movements in the West**, Macon: Mercer University Press.
- Long, T., J. K. Hadden (1983) Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models. **Journal for the Scientific Study of Religion** 22(1):1–14.
- Machalek, R., D. A. Snow (1985) Neglected issues in the study of conversions, u B. Kilbourne (ed.) **Scientific Research of New Religious Movements**, San Francisco: Pacific Division AAAS.

- Marinović-Bobinac, A. (1995) Nacrtna religioznost u Hrvatskoj. *Društvena istraživanja* 6(4):853–865.
- McGuire, M. (1992) *Religion, the social context*. Belmont: Wadsworth.
- Monk, C. R. (1987) *Exploring Religious Meaning*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Richardson, J. T. (1980) Conversion Careers. *Society* 17(39):47–50.
- Richardson, J. T. (1985) Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment, u P. E. Hammond (ed.) *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley: University of California Press.
- Robbins, T. (1992) *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. London: SAGE.
- Snow, D., C. Phillips (1980) The Lofland-Stark conversion model: a critical reassessment. *Social Problems* 27:430–447.
- Snow, D. A., R. Machalek (1984) The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology* 10:67–190.
- Stark, R. i Bainbridge, W. S. (1985) *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*. Los Angeles: University of California Press.
- Straus, R. (1979) Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis* 40(2):158–165.
- Šundalić, A. (1995) Konfesionalna pripadnost – religijsko ili političko obilježje. *Društvena istraživanja* 4(6):911–924.
- Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society*. London: C. A. Watts.
- Yinger, Y. M. (1969) *Sociology Looks at Religion*. London: The Macmillan Company.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL DISPUTES IN APPROACH OF PROBLEM OF RELIGIOUS CONVERSION NEVEN DUVNJAK

Institute of Social Sciences Ivo Pilar

In this article author points that in Croatian sociology of religion has not been relevant research concerning religious conversion. However, because of greater presence of new religious movements, sects and denominations it is supposed that number of converts will significantly raise in Croatia. Future sociological researches should take this fact in consideration. Generally, there are two main approaches in study of religious conversion. First is based on traditional Biblical transcription of St. Paulus conversion on the road to Damascus, which is developed within secularisation theory. This approach described conversion as dramatic and momentary act caused by outer circumstances and even by supernatural forces. Second approach is founded on results of numerous empirical researches and emphasises that conversion is shorter or longer process in which person enters deliberately and by free will. Arguments for this approach can be find in several theories: deprivation theory, role theory and social network theory. In the article critical review is given on earlier very popular brainwashing theory. This theory emphasises that brainwashing techniques could completely change person's worldview and which are irreversible. However, empirical researches has not proved completely existence of brainwashing techniques, which was frequently abused by anti-cult movements in process of deprogramming. As theoretically interesting and methodologically valuable Lofland-Skonovd's typology is explained in this article. It differs 6 models of conversion which, under some corrections, could be applied in future research of religious conversion in Croatia.

1 Ovdje treba podsjetiti kako podaci za Hrvatsku za razdoblje od 1980. do 1990. godine govore o djelovanju 34 male vjerske zajednice, sekte ili pokreta: Kršćanska baptistička crkva, Kršćanska adventistička crkva, Kristova pentekostalna crkva, Bela gnostička crkva, Crkva Isusa Krista svetaca posljednjih dana (mormoni), Kristova crkva, Hrvatska katolička crkva, Kršćanska zajednica Jehovinih svjedoka, Novoapostolska crkva, Ezoterijski univerzitet, Kristova crkva betanija, Kristova duhovna crkva nogoopranih, Udruženje evanđeoskih vjerskih zajednica u SRH, Kršćanska reformatorska crkva (kalvini), Kristova crkva braće, Isus Krist Božja crkva svetih, Unije reformnog pokreta adventista sedmog dana, Kristova duhovna crkva malokrštenih, Reformni pokret adventista sedmog dana, Slobodna katolička crkva, Židovska vjerska općina, Internacionalna misionarska zajednica Navigator's, Eckankar, Pokret Hare Krišna, Udruženje građana Univerzalni život, Teozofsko društvo, Antropozofsko društvo, Parem Pankaj (sanskrit. Lotos ljubavi), Ananda Marga (Put blaženstva), Raxa-Yoga (Put božanske svjetlosti), Pokret transcendentale meditacije, Lectorium Rosicrucianum i Dark-pokret. Može se s velikom sigurnošću pretpostaviti kako je u razdoblju od 1991. do 2000. godine broj malih vjerskih zajednica, sekta ili pokreta veći nego u prethodnom desetljeću (Izvor: Kolarić, J. (1997) Navjestitelji novog svijeta, u M. Nikić (ur.) Novi religiozni pokreti. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove).

2 Analizirajući aktualno stanje u Katoličkoj crkvi, D. Hervieu-Léger razlikuje katolicizam u kretanju, koji se sastoji od niza konverzija i podrazumijeva potragu vjernika za autentičnim i osobnim putem unutar življenog katoličanstva, od statičnog pripadanja Crkvi, koje se stječe krštenjem i gdje vjernici samo pripadaju Crkvi, ali su pasivni i ne sudjeluju u rješavanju njenih životnih problema.

3 Mormonska obitelj teži u svome susjedstvu potražiti sličnu obitelj ili obitelj koja se tek doselila i još nema uspostavljenih prijateljskih veza. Plan približavanja ciljanoj obitelji predviđa pristup u 13 koraka, gdje se detaljno objašnjava strategija približavanja, ljubaznosti, suosjećanja i učvršćivanja uspostavljenih veza. Tek u petom koraku počinje se spominjati religija, u šestom koraku može se ponuditi vjerska literatura, ali pritom treba paziti da ona govori o temama koje zanimaju dotičnu obitelj i koje nisu kontroverzne. U koracima osam i devet obitelj se poziva u posjet mormonskoj grupi, ali još ne na vjersku službu. U desetom koraku obitelj se može pozvati na nedjeljnu misu, a u dvanaestom koraku postoji mogućnost da se ona sama počne dublje zanimati za mormonsku vjeru. Kada se pokaže takav interes, uspješno je dosegnut posljednji, trinaesti korak. Tada se za članove zainteresirane obitelji organizira vjerska poduka u mormonskom domu. Ovakav model regrutiranja pokazao se prilično uspješnim, što je mormone učinilo najbrže rastućom vjerskom zajednicom u SAD-u (vidi Stark, R. and W. S. Bainbridge (1985) *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press).

4 Pretpostavlja se kako će deprivirane skupine rješenje svojih problema potražiti u nekoj od vjerskih grupa, koje će im pružiti različite oblike izravne, najčešće materijalne potpore. Materijalna potpora koju pojedine sekte, novi religijski pokreti i slične male vjerske zajednice daju novim članovima podrazumijeva dobra koja zadovoljavaju temeljne potrebe siromašnih ljudi, kao što su

odjeća, hrana i sklonište. Međutim, nekim članovima nudi se mogućnost ostvarenja karijere, odnosno različiti položaji unutar vjerske grupe koji mogu značiti novac i ugled.

5 Rasprava o pranju mozga bila je potaknuta slučajevima američkih ratnih zarobljenika tijekom korejskoga rata. Dio njih bio je podvrgnut tzv. kineskoj transformaciji mišljenja, koju su kineske komunističke vlasti provodile i nad vlastitim građanima. Naime, glavni su ciljevi ovog postupka bili stvaranje poslušnih građana te kreiranje ideološkog jedinstva u društvu. Sredinom pedesetih godina na Zapadu bilo je prošireno mišljenje kako su Kinezi uspjeli razviti izuzetno snažne tehnike za provođenje transformacije mišljenja, koje mogu izmijeniti vjerovanja, procese mišljenja i svijest kod ljudi, te da je tako provedena transformacija mišljenja ireverzibilna.

6 Opširnije o autorima koji su u svojim istraživanjima pokazali kako postoji izuzetno velik broj dobrovoljnog napuštanja različitih religijskih grupa i pokreta vidi: Robbins, T. (1988), *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. London: Sage Publications.

7 Vrsta konverzije koja se naziva reafirmacija elemenata prethodnog identiteta može se pojasniti primjerom osobe koja pripada katoličkoj vjeri, ali se uključuje u karizmatički preporod, koji mijenja njegov/njezin odnos prema vjeri, intenzivira molitveni i meditativni život, potiče na znatno veću aktivnost u životu župe, ima značajne implikacije na svakodnevni život i slično.