izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC:168.522:28/211

KRIZA ZNAČENJA POJMOVA RELIGIJA I SEKULARNOST U DISKURSU HUMANISTIČKIH I DRUŠTVENIH ZNANOSTI

Tomislav TADIĆ

Filozofski fakultet UNSA
Odsjek za sociologiju

Kenan ŠLJIVO

Filozofski fakultet UNSA
Odsjek za filozofiju

ABSTRACT

U radu se propituju sociološki i filozofski dosezi teorija i teza o religiji i sekularizaciji kao najznamenitijim tekovinama modernosti, unutar okvira radikalne transformacije "*glokalne*" (Bauman) društvene zbilje XXI st. Rad artikuliše tezu da sa uspostavom *sekularnog društva* hipostazirnog unutar konteksta "*sekularnog ustava*" (Asad), nije došlo do potiskivanja "Svetog", koje se unutar suvremenih socioloških teorija religije semantički, ontološki i normativno-epistemološki diferencira od pojma "religije", te se isto uvezuje sa dijegezom o sekularnim religijama kao funkcionalnim ekvivalentima za tradicionalne religijske zajednice unutar društava XXI st. U radu se dovodi u pitanje "samorazumljivost" teze o tzv. sekularnim društvenim praksama u modernim zapadnim društvima kao *conditio sine qua non* pretpostavci za konstituciju socijalne ontologije (John R. Searle).

Ključne riječi: religija, sveto, građanske/političke religije, sekularne društvene prakse, normativne društvene prakse

CRISIS OF THE MEANING OF THE CONCEPTS OF RELIGION AND SECULARITY IN THE DISCOURSE OF THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

In this paper, we discuss sociological and philosophical limits of the theories and thesis on the religion and secularization as most important legacies of modernity within the frame of radical transformation of the "glocal" (Bauman) social reality inside the 21. century. The paper articulates the thesis that with the establishment of the *secular society*, which is within the context

of the "*secular constitution*" (Asad), the repression of the "Sacred" was not achieved. The "Sacred" is being differentiated on a semantical, ontological and normative-epistemological level from the term "religion" within the contemporary sociological theories of religion, and equally tied with the diegesis of secular religions as functional equivalents for the traditional religious groups within the 21. century societies. The paper questions the "self-understanding" thesis of the so called secular social practices in modern Western societies as *conditio sine qua non* assumption for constitution of social ontology (John R. Searle).

Keywords: religion, sacred, civil/political religions, secular social practices, normative social practices

1.0 *Religija vs Sveto* pred sudištem suvremene filozofsko-sociološke optike

U literaturi koja problematizira "suvremenu religijsku situaciju" učestalo se susrećemo s ukazivanjem na striktnu heremenutičku diferenciju vezanu za jasno određenje pojmova "*religija*" i "*sveto*". Bez daljnjeg, u *mainstream* orijentacijama u okviru suvremene sociologije religije, koje se htjeli to priznati ili ne, crpi i oslanja na narativ o "sekularnom ustrojstvu suvremenog društva", postoji prećutni konsenzus o apriornom prihvatanju semantičke diferencije između navedenih termina. Primjena analitičke filozofije u okviru sociološkihistraživanja, pogotovo onih provođenih u Sjedinjenim Američkim Državama, tako je podigla ljestvicu u smislu precizne i nedvosmislene upotrebe *konkretnih pojmova* s ciljem adekvatnijeg razumijevanja eksplicitnih društvenih praksi. U humanističko-društvenom istraživanju religije s akcentom na antropološki pristup na navedenom polju posebno su doprinijeli uvidi Talala Asada, dok u filozofskoj interpretaciji prednjači analitički filozof pitsburške škole Robert Brandom.

Pitanje razumijevanja sekularnosti i njene uloge, na ovom tragu, jeste pitanje shvatanja sveukupnosti ontološke supstancije društva, te se shodno tome od preciznog i objektivnog znanstvenika očekuje nedvosmileno definiranje pojmova kao što su *religija* i *sveto*, obzirom na to da ih više nismo u stanju svoditi na semantičku banalnost sinonimijske predikacije. Pitanje koje sociolozi poput Richarda Fenna postavljaju, jeste pitanje o svezi pojmova između: sekularizacije, religije i svetog tj. da li je sekularizacija označila kraj dominacije (tradicionalnih) religija, ali ne i kraj *Svetog*?

Ovakva teza, u širem smislu, derivira se iz principa dijalektičke teologije Rudolfa Otta koji se prema kategoriji *Svetog primarno* odnosi kao prema *egzistenicijalu*, a *sekundarno* kao prema *kategorijalu*. Ovo znači da je svojstvo *svetog*, promatrajući *grosso modo*, vrsta urođene ideje u svakom pojedincu koja je u mnogo čemu određujuća za njegov životni svijet. Gledajući generalno, pitanje *svetog* nikada ne napušta vidokrug konstitucije ljudskog iskustva, dok se tradicionalne (monoteističke) *religije* u tom slučaju nameću kao samo jedna povijesna manifestacija hipostaze hijerofanije u neki konkretni oblik. Drugim riječima kazano, a govoreći jezikom Schleiermacherove teološke hermeneutike, ljudska egzistencija ovisi o "osjećaju" svetog kao primordijalnom izvoru sveg *života* (Wilhelm Dilthey).

Sveukupna situacija se dodatno komplicira ako se tezi o sveopćoj sekularnosti zapadnog svijeta pridoda kontroverzna hipoteka konzorcija ideja i teorija o *sekularnim religijama.* U cilju uspostavljanja jasne demarkacije između pojmova: sveto, religija i sekularno, Richard Fenn konstatira:

"Među sociolozima postoje dvije temeljne pretpostavke o religiji. Neki pretpostavljaju da je religija nejasni i efemerni fenomen. (...) Sociolozi ove orijenatcije preferiraju da koriste pojmove poput: svetog, karizme ili pak numinoznog, s krajnjim ciljem obuhvatanja religije u konceptualnu mrežu. Prema njihovom shvatanju religija ostaje najviše svoja kada se ostavi u svojoj habitualnoj i najmanje razumijevajućoj osnovi. Jednom kada se institucionalizira, religija postaje nešto drugo, sjenka svog prijašnjeg sopstva, ili čak pojmovna kontradikcija. Karizma, kao što je Weber argumentirao, prezire rutinsko i svakodnevno, svijet rada i svakodnevne odgovornosti. Onda kada karizma ili sveto postanu uronjeni u svakodnevno oni počinju da gube svoju osnovu i bivaju degradirani. Neki kažu da se sveto sekularizira u procesu uranjnanja u svakodnevni život." (Fenn, 13, 2004)

Navedeni pasus iz knjige *Beyond Idols: The Shape of Secular Society*, ukazuje na činjenicu da unutar suvremenog humanističkog diskursa postoji jasna terminološka razlika između navedenih pojmova, te da bi svako kredibilno i vrijednosno-neutralno istraživanje religije determinantno trebalo uzeti u obzir navedenu razliku. Ključna diferencija sastojala bi se u sljedećem: 1) da se pod *religijom* u suvremenom znanstvenom kontekstu podrazumijeva organizirana

društvena institucija, koja ima svoj birokratski menahizam i koja je uspostavljena kao sve druge "sekularne" institucije (plaćanje poreza državi, vanjska i unutarnja politika, politika članstva, administrativni mehanizam te hijerahija vodstva/liderstva koja se mijenja u vremenski dogovorenim intervalima itd). Kao i sve druge institucije društva, tako i religija nastoji oblikovati društvenu stvarnost te uticati na sve vitalne političke procese s ciljem jačanja svoje vlastite pozicije u državnom sistemu.

Religija je u ovom smislu donekle i izraz diskurzivno/kolonijalnih društvenih praksi (Asad), te stoga rezultat historijskih procesa i konfiguracija koje su u datim okolnostima bile sredstva manipulacije i oblikovanja socijalne stvarnosti te nametanja partikularnog sistema vrijednosti nekoj društvenoj zajednici kao općenitom Weltanschauungu. Ova dimenzija "kulturne ovisnosti" pri definiranju religije postaje očita u historijskoj perspektivi tj. 1) s obzirom na činjenicu da svaka epoha, počevši od kasnog Srednjeg vijeka, operira nekom *vlastitom*, autentičnom, definicijom religije a koja je sa stanovišta suvremenih društvenih praksi u potpunosti anahorna i neprimjenjiva (izuzev za akademske/istraživačke svrhe). 2) pod kocneptom *svetog* se podrazumijeva ideja koja se bazira na kategoriji egzistencijalne i antropološke univerzalnosti koja ne podliježe prostorno/vremenskoj disonanci te koja je invarijantna kategorija u odnosu na silinu vanjskih faktora koji tendiraju da na nju utiču i u konačnici je akomodiraju za vlastite svrhe. *Sveto* je, shvaćeno na ovaj način, prisutno i unutar sekularnih društava ali se njegova manifestacija nastoji sublimirati u neku vrstu, izraženo jezikom "stare" psihoanalize "kolektivno nesvjesnog", te se shodno tome, njegova akcidentalna manifestacija u tobožnjem "prostoru bez svetog" očituje unutar institucionalnog diskursa kao neka vrsta resentimana.

Ipak, pitanje sekularnosti dubinski artikulisano u jednu vrstu "metafizike ogledala" (Kasim Prohić) otkriva da se pojmovi *religija, sekularnost, profanost* itd. između sebe odnose kao divergencija i konvergencija tj. kao sociološke forme koje se u nekim segmentima preklapaju, a u nekim drugim razdvajaju. Konsekventna semantička upornost odvodi nas i korak dalje, ka činjenici da pojmovi *religija i vjerovanje* nisu logički sinonimni pojmovi. Jasno i nedvosmisleno razlikovanje ovih pojmova, govoreći jezikom suvremenih dostignuća unutar konzorcija znanstvenih pristupa koji se bave religijiom, trebalo bi da potpuno jasno omoguće i obezbjede objektivan pristup

izučavanju onoga što nas kao znanstvenike u okviru ove dijade jedino može i da zanima, a to je *religija* kao forma društvene činjenice "*radikalnog*" tipa. S druge strane, pojam *vjerovanja* figurira kao sociološki "nestabilan" pojam, jer se pod istim podrazumijeva lični odnos pojedinca prema transcendenciji - kao takav (*lični*, intimni, transcendentalno jedinstven osjećaj) on ne može biti predmet znanstvene verifikacije i eksplikacije. U pogledu *vjerovanja* znanstveno možemo da probamo samo ono što je svojevremeno uradio Vuko Pavičević, a to je: pokušaj stvaranja neke vrste *sociološke tipologije vjernika*, pri čemu opet moramo akcentirati činjenicu da se takav pokušaj oslanja na rezultate dubinskih kvalitativnih i kvantitativnih istraživanja sprovedenih najčešće u formi upitnika i ankete. Treba istaknuti da je Thomas Luckmann ovakve "*sociografijske pokušaje*" ocjenjivao kao neinspirativne i znanstveno degradirajuće tendencije unutar sociologije religije, koje po svom potencijalu ne mogu parirati klasičnim autorima o razumijevanju stupnja sekularnosti društva, pri čemu se najprije misli na Hegela, Marxa i Durkheima. Ova vrsta sociografije tzv. *crkveno orijentirane religioznosti* nije u stanju producirati, prema Luckamannovom dubokom uvjerenju, jednu sistemsku, sveobuhvatnu i lapidarnu "opću" teoriju sekularizacije. Stoga i ne treba čuditi da su se najznačajniji autori u filozofiji i sociologiji religije u razdoblju od 1960-ih do 1990-ih godina prošlog stoljeća (Peter L. Berger, David Martin, Steve Bruce, Hans Mol, Linda Woodhead, Rodney Stark, Ingolf Dalferth itd.) oslanjali, gotovo ekskluzivno, na radove klasičnih mislitelja od antike do prosvjetiteljstva.

Sekularnost, s obzirom na dati kontekst, neupitno stoji pred izazovima neminovnosti vlastite transformacije te se prije nego što krenemo u dalju analizu u tom pravcu, također, trebamo osvrnuti na jednu važnu, gotovo presudnu dijaforu, onu između *sekularnosti* i *sekularizma*. Sekualrnost i sekularizam nisu u logičkom smislu homonimni pojmovi. U čemu se ogleda semantička razlika unutar ovih pojmova?

Sekularnost, nužno i isključivo, treba shvatati i određivati kao dugotrajan *proces* transformacije društvene svijesti o ulozi "javnih religija" (José Casanova) u skladu sa najvišim dostignućima *moderniteta* i moderne države. Sekularnost je, na ovom tragu, apelativ najviših civilizacijskih tekovina europskog, ali i ostatka, zapadnog svijeta. O transformaciji i evoluciji *sekularnosti* u model "*religijskog pluralizma*" u političkoj konsetalciji XXI st. govorit ćemo nešto poznije, pri čemu

ćemo istaći da je u samoj srži ovog fenomena, također, hipostazirana temeljna ideja sekularnog prosvjetiteljstva. S druge strane, koncept *sekularizma* pretpostavlja program u kome se ideje "*saeculuma*" uzdižu na nivo autoritarne društvene prakse, pri čemu kao takve, navedene ideje postupno postaju sredstva ideološkog inženjeringa koji ukida pojedinačna ljudska prava i vodi ka sunovratu demokratije. O navedenoj diferencijaciji opširno su pisali Emillio Gentile, Talal Asad, Ivan Cvitković, Srđan Vrcan i drugi referentni istraživači religije kao fenomena društvenog svijeta.

Adekvatno istraživanje religije i njenih propratinih/akcidentalnih fenomena, u suvremenoj socijalnoj konstelaciji, podrazumijeva nedvosmislenu i preciznu upotrebu pojmova[1] kojima se ima operirati unutar diskursa jedne znanosti. U tom smislu, unutar sociologije i filozofije religije možemo govoriti o nečemu što se shvata i doživljava kao "kanonska" litaratura u okviru koje se decidno precizira "značenje" ključnih i frekventnih pojmova relevantnih za istraživanje multidimenzionalnog i polivalentnog fenomena kao što je religija. Imperativ za svojevrsnim "terminološkim rigorizmom" proističe iz činjenice da se u javnom i znanstvenom prostoru Bosne i Hercegovine, Srbije i Hrvatske ne prave kvalitativne razlike između fundamentalnih "religijskih pojmova", iz čega onda nastaje hektičnost i nerazumijevanje unutar tendencija da se npr. na jednom znanstvenom skupu svi sporazumiju vezano za značenje pojma "sekularnost". Drugim riječima, svako ponaosob ima unutar vlastitog horizonta značenja repozitorijum "analitičkih pretpostavki" o tome šta bi neki konkretni pojam trebao da denotira. Ne treba ni isticati kakva zbrka tek nastaje prilikom javnih skupova, unutar kojih vlada frivolnost semantičkih konstrukcija i pretpostavki o socijalnim fenomenima o kojima mislimo da intuitivno sve znamo.

1 Kako bi se izbjegla "zamka" terminološke kompleksnosti koja vodi ka "konfuziji" i semantičkoj nepreciznosti vezanoj za pojam "religije" i njoj srodne pojmove, preporučujemo kao obavezno štivo za svakog ozbiljnog istraživača religije *Rječnik religijskih pojmova* akademika Ivana Cvitkovića. Rječnik je, u jednu ruku, i napravljen s ciljem izbjegavanja arbitrarne upotrebe pojmova klasteriziranih oko koncepta "religije". Ističemo, da se slažemo sa pogledima i nastojanjima akademika Cvitkovića da se i u našem govornom području standardiziraju značenja i upotrebe pojmova vezanih za koncept religije.

2.0 Granice *teorija o sekularizaciji* u XX.st - Peter L.Berger *revisited*?

Osnovne konture prethodno izloženih shvatanja o stanju u suvremenom humanističkom diskursu vezanom za istraživanje religije, u kontekstu razjašnjavanja terminoloških nedoumica vezanih za konstelaciju pojmova koji se operativno koriste u navedenim znanstvenim perspektivama, može se nedvosmisleno sublimirati u misao Phillipa E. Hammonda koja kaže da:

"Sveto očigledno postoji, ali sekularizacijska teza na način kao što je tradicionalno razumijemo, nije dovoljna da nam omogući značenja vezana i zašto je to tako (...) Za ovo ne možemo kriviti osnivače sociologije religije. Pažljiv čitalac uočit će da je tu povučena jasna distinkacija između "svetog" i "religije", tako da ako sekularizacija podrazumijeva i znači opadanja religije to nužno ne implicira i ne znači nestajanje svetog. (...) Susret sa svetim nije nužno susret s religijom." (Hammond, 3, 1985)

Teorije o sekularizaciji nastale u drugoj polovini XX st. mogu se sažeti, kako je to uostalom i učinio Peter L. Berger na jednostavnu formulaciju da "što smo moderniji, to smo sekularniji" (Berger, 2008). Ova, više puta ponavljana floskula u načelu se derivirala iz prosvjetiteljske teorije diferencijacije društva, kao centralne sociološke karakteristike modernosti. Pretpostavka o diferencijaciji društva, koju svesrdno dugujemo ponajviše Émileu Durkheimu, sastoji se u tvrdnji da sa nastankom modernosti počinje egzistirati novi tip socijalne solidarnosti zasnovane na "različitosti" koja funkcionira kao izvorište integracije društva. U ovom postupnom "raslojavanju" društva dolazi do isključivanja religije iz prostora vezanog za odlučivanje o ključnim stvarima unutar onoga što se obuhvata kao *res publica*.

Obzirom na specifičnu okolnost, koja se uzgred neka bude rečeno unutar znanstvenog diskursa dešava rijetko ili nikako, da je Peter L. Berger javno odstupio i renuncirao od svojih temeljnih teza o suvremenim društvima kao sekularnim društvima zahtjeva da se detaljnije osvrnemo na njegove stavove iznesene u studiji *The Social Reality of Religion*. Imajući u vidu da se u Bosni i Hercegovini temeljne ideje Petera L.Bergera često uzimaju neposredno i "zdravo za gotovo", pa se ponekada tendiraju pretjerano simplificirati i reducirati na

"opća mjesta", smatramo da je neophodno konkretno ukazati na znanstvenu konfiguraciju kompleksne sociološke optike viđenja religije u kontekstu "socijalne zbilje".

Na ovom tragu, prije nego krenemo analizirati "ono važno i skriveno" unutar Bergerove sociologije religije (derivirane iz platforme sociologije znanja), istaknimo da historijski promatrano možemo govoriti o:

1) *ranoj* sociologiji religije Petera L.Bergera unutar koje dominira fenomenološko/hermeneutički pristup religiji s akcentom na etiološki aspekt vezan za odgonetanje "motiva" o tome kako "čovjek producira specifičan i autentičan vrijednosni sistem u društvu" u odnosu na koji ima osjećaj neposredne ontološke sigurnosti koji se obuhvata metaforom "*svetog natkrivača*".

2) *kasnoj* sociologiji religije, orijentiranoj i zasnovanoj na platformi longitudinalnih empirijskih istraživanja unutar kojih Berger javno odstupa od svojih ranih teza koje se sastoje u tvrdnji da je uloga *javnih religija* (kako ih naziva José Casanova) u suvremenom svijetu efemerna gledajući sa stanovišta njihovog motiva da utiču na tokove unutar političkog i građanskog društva.

3) sociologiji religije Petera L. Bergera kojoj se mora pristupiti kao hibridnoj, multidimenzionalnoj i visoko kompleksnoj teoriji sekularnosti koja nema puki deskriptivni cilj (u smislu jednostavnog opisivanja stanja sekularnosti u SAD-u i drugim zemljama u zapadnom svijetu) nego radije nastoji razviti jednu vrstu sociologije religije koja će artikulisati tzv. "sistematske elemente" za striktno znanstvenu eksplikaciju pojma religije unutar konteksta "razvoja" i anticipiranja budućnosti suvremenog društva u okviru religijske situacije aktuelne epohe.

2.1 Društvena zbilja "*Svetog natkrivača*" - Naslijeđe klasične Bergerove teorije sekularizacije

Osnovni metodološki cilj Peter L. Bergerove teorije sekularnosti sastoji se u izgradnji teorijske perspektive o religiji derivirane iz općeg okvira i teorijskog kapaciteta sociologije znanja. U ovom smislu sociologija religije se uvijek dovodi u odnos prema sociologiji znanja, koja za svoj cilj ima propitati društvene uslove pod kojima se oblikuju

kako znanstvene ideje, tako i vrijednosti koje proističu iz svakodnevnog života kao fundamentalnog oblika zbilje. U ovom pogledu, kada se govori o studiji *The Social Reality of Religion*, jasno se ističe da osnovni cilj knjige nije tek plakativno i vakantno prezentiranje osnovnih disciplinarnih problema unutar sociologije religije, nego heurističko rasvjetljavanje ključnih izazova s kojima se susreće suvremeni svijet s obzirom na religiju kao važnu tačku kroz koju se razumijeva smisaono pozicioniranje čovjekove egzistencije.

Bergerovo shvatanje je stoga usmjereno ka tvrdnji da je svaka deskricpija *životnog svijeta* (unutar različitih kulturnih konteksta) nužno orijentirana ka *religiji* koja nedvosmisleno zauzima posebno mjesto u okviru onoga što sociolozi neprecizno obuhvataju pojmom "društva". *Horizont* društva tako je, između ostaloga, određen *horizontom* religije kao konstituirajućim faktorom društvene zbilje u oviru koje se isčitavaju forme socijalne ontologije (sveukupne institucionalne zbiljnosti društva).

Berger, shodno rečenome, prirodno pretpostavlja da se *društvo* (šta god ovaj pojam denotirao) isključivo može shvatiti izraženo terminima dijalektike i to kao uzajamne *nadgradnje* subjekta i objekta koji se, u ovom kontekstu, trebaju shvatiti kao *sukonstituirajući* pojmovi. Antropološka osnova Bergerove teorije religije jeste, imajući u vidu njenu dijalektičku osnovu, u tome što društvena stvarnost ne može egzistirati izvan *čovjeka*, dok je isti (čovjek) ništa drugo do rezultat društva kao zbira individua koje tvore kolektivnu svijest, po obrascu koji je u kasnom francuskom prosvjetiteljstvu uspostavio sam Durkheim. Društvo se u ovom smislu, upravo na tragu Durkheima, treba shvatiti kao stvarnost *sui generis*, ali koja se prema Bergeru više ne može shvatiti iz metodološke jednodimenzionalosti tj. sa stanovišta ekskluzivnih disjunkcija (*ili kolektiv, ili pojedinac*).

Prema Bergeru dijalektički model društva, kojim se prevladava pomenuti ekskluzivistički model tvorbe društvene stvarnosti, se artikuliše kroz tri fundamentalna pojma unutar sociologije znanja: 1) *eksternalizacija*, 2) *objektifikacija*, 3) *internalizacija*. U ovom smislu, *internalizacija* implicira relaciju u okviru koje se objekt odnosi prema subjektu tj. vanjske sociološke forme (dovršene društvene činjenice) transferiraju se na pojedinačni ljudski/mentalni plan. S druge strane, *eksternalizacija* implicira odnos *subjekta prema objektu*, te se oslanja na jednu vrstu mentalne i kognitivne projekcije ličnih sistema

vrijednosti i normi na svijet "objektivne društvene stvarnosti" unutar koga dominiraju radikalne društvene činjenice. Obzirom da se procesi *internalizacije i eksternalizacije* jedan prema drugom odnose kao *sukonstituirajući* oni zajedno tvore ono što Berger naziva *objektifikacijom* unutar koje se društvo prepoznaje kao stvarnost *sui generis* (nedvosmisleno jedinstvena u načinu svog postojanja). Treba istaknuti, da je skoro dvije decenije prije pojave tzv. standardne refleksivne sociologije koja kruni u okviru Giddensove *teorije strukturacije*, Peter L. Berger govorio o (auto)refleskivnom i (re) producirajućem modelu društva u odnosu na koji je ispostavio zahtijev za izgradnjom novih vrsta teorija o društvu unutar sociologije. Tu je, zapravo, "prlelomljen" put i premošten hektični ontološki model unutar klasične sociološke teorije, koji je najjasnije izražen u opoziciji između pozitivističko-funkcionalističkih i hermeneutičko-interpretativnih teorija o društvu.

Bergerovo poimanje *logičkog počela sociologije,* dakle, ogleda se u tvrdnji:

"da je društvo proizvod čovjeka ukorijenjen u fenomen eksternalizacije. (...) Ljudski proizveden svijet zadržava karakter objektivne zbilje. Čovjek proizvodi vrijednosti i otkriva da se osjeća krivim ako ih naruši. (...) Drugim riječima, kulturni svijet nije samo proizvod kolektiva, nego ostaje stvaran zahvaljujući kolektivnom priznanju. Biti u kulturi znači biti u partikularnom svijetu objektifikacija s drugima. (...) Društvo je objektificirana ljudska aktivnost. Objektivitet društva produžuje se na sve svoje konstitutivne elemente. Institucije, uloge, identiteti postoje kao objektivno stvarni fenomeni u socijalnom svijetu, iako su i oni i ovaj svijet proizvedeni niodkoga drugoga nego od samog čovjeka." (Berger, 18-23, 1973)

Pitanje *društvene zbilje* tako je pitanje s obzirom na koje treba sagledavati sociološku funkciju religije. Ipak, prije "nego učinimo eksplicitinim" (Robert Brandom) šta to rani Peter L.Berger obuhvata pod društvenom ulogom religije, istaknimo važnost još jednog uočljivog pojma unutar njegovog tzv. dijalektičkog modela društva, pojma *socijalizacije*. Pojmom *socijalizacije*, Berger uobličava teorijski model društva zasnovan na dijalektičkoj igri između *internalizacije i eksternalizacije* a usmjeren ka tvrdnji da "internalizacija podrazumijeva reapsorpciju objektificiranih struktura svijeta u svijest" (Ibid, 1973). Drugim riječim, sveukupna zbiljnost socijalnih institucija (socijalno

ontološki ubikvitet) determinira pojedinca kulturno/znanstvenim sistemom vrijednosti koje je proizveo isti taj pojedinac. *Socijalizacija*, na ovom tragu, nije tek pojednostavljeni proces pukog učenja, nego je ona *internalizacija sociokulturalnog* sistema značenja u kompleksne kognitivno/mentalne mape pojedinca. Procesom *socijalizacije* društveni svijet se dovodi u stanje poretka.

Eksplicitno rečeno:

"sada može postati jasna propozicija da je socijalno konstruisani svijet, iznad svega, dovođenje iskustva u poredak. Smisleni red ili *nomos* nametnut je diskretnom iskustvu i značenju. Kazati da je društvo izgradnja svijeta znači kazati da je to aktivnost koja se ogleda u uspostavljanju reda ili *nomizaciji*." (Ibid, 28)

Pitanje funkcije socijalne zbilje i njene izgradnje ogleda se u njenom odnosu prema *nomičkoj* funkciji koja dominira unutar sveukupnosti društvenog svijeta. Uloga pojma *nomosa*, prema Bergeru, ogleda se u u funkciji društva da svakog pojedinca opskrbljuje sistemom značenja i imanentim osjećajem sigurnosti u odnosu na izvanjski svijet koji se doživljava kao hektičan i pun fundamentalne ontološke nesigurnosti. Stoga je *nomos* produkt društvenog svijeta koji se u temeljnom smislu može odrediti kao neka vrsta štita/(*natkrivača*!) od raznih vrsta terora koje vrebaju preko granica tzv. nomičkog iskustva svijeta. Suština ljudskog aktiviteta, s obzirom na navedenu Bergerovu hipotezu, ogleda se u kontinuiranom (re)uspostavljanju osjećaja reda unutar granica socijalnog iskustva. Izraženo u abreviranoj formi - da se poslužimo Gadamerovom stilizacijom - prag socijalnog svijeta je prag ličnog osjećaja reda i ontološke sigurnosti.

Naravno, osnovna nevolja s koncpecijom *nomosa*, onako kako je vidi Berger, se sastoji u suštinskom otkriću Durkheimove sociologije tj. u činjenici da svaki *nomos* može u nekom trenutku postati *anomos*. S obzirom na ovu tvrdnju dolazimo do sociološke funkcije *religije* onako kako je vidi Berger. Ono se sastoji u tvrdnji da je:

"religija ljudsko carstvo kojim se uspostavlja sveti kosmos. Religija je izražavanje reda u sferi svetog. Ona implicira dihotomizaciju svijeta na sveto i profano te podrazumijeva ljudski red koji se projektuje na totalitet postojanja." (Ibid, 34-37)

Grčki pojmovi nomos (νομός) i kosmos (κόσμος), u ovom kontekstu, se određuju kao srodni i spojeni pojmovi, koje s obzirom na njihovo starogrčko značenje, uvezuje zajednička semantička osnova, koja se unutar europskih jezika općenito prevodi kao red, poredak, uređenost i *svijet*[2].

2.2 Legitimacija, Teodiceja, Alijenacija

Pitanje "*legitimacije*" za Pitera L. Bergera predstavlja pitanje *održavanja i reproduciranja društvenog svijeta*. Kao takvo ono se treba shvatiti u svom fenomenološkom potencijalitetu, na tragu Thomas Luckamnnovog shvatanja funkcije religije u kontekstu transcendiranja čovjekove puke biološke prirode i na tom fonu projektovane koncepcije *simboličkih univerzuma*, na kojima će zajednički raditi u koautorskoj studiji *Socijalna konstrukcija zbilje* iz 1966 godine. Pitanje *legitimacije društvenog poretka,* unutar šire sociološke debate o ovom pitanju, prema Bergeru se artikuliše unutar

---

2 U Ivanovom evanđelju (1.9) jasno se uočava polivalentnost pojma κόσμος unutar granica starog grčkog jezika. Tu se kaže: ην τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. U dostupnim prevodima Novog zavjeta na BHS jeziku dio: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον se prevodi kao "dođe/dospije na svijet", pri čemu se pod pojmom svijeta, u ovom kontekstu, misli ubikvitet ontološke prisutnosti sveg bivstvujućeg (εἶναι koji je infinitivni oblik nepravilnog glagola εἰμί).

S druge strane, pojedini fragmenti Democritusa (Δημόκριτος), u granicama predsokratske *ontologike* pojam νομός interpretiraju kao nešto što je dovedeno u stanje *konvencije* tj. nešto što je izdejstvovano društvenim dogovorom i s obzirom na to prihvaćeno među građanima neke zajednice. U okviru interpretacija atomističke filozofije koje čitamo kod Sextusa Empiricusa (Σέξτος Ἐμπειρικός) u spisu *Protiv logičara* (Πρὸς λογικούς), kaže se npr:

Δημόκριτος δὲ ὁτὲ1 μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· "νόμῳ," γάρ φησι, "γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν". (Atomists, Testimonia, Part 3, Reception, Harvard University Press, R108)

Želimo istaći da se odnos između pojmova νομός/κόσμος, unutar okvira suvremene sociologije i filozofije, s jezičke tačke gledišta ne smije interpretirati filistarski i parohijalno. U odgonetanju značenja ovih pojmova, ponešto uvijek ostane skriveno i nedorečeno. Interpretacije koje dominiraju unutar suvremene filozofije i sociologije, vrlo često pomenute pojmove interpetiraju ne uzimajući u obzir izvornu višeznačnost koja se istim pripisuje, što vodi ka simplifikaciji prilikom upotrebe navedenih pojmova u suvremenom znanstvenom kontekstu.

prostora relevantnog za izgradnju i (su)konstituciju *svjetonazora* (*Weltanschauunhg*) unutar horizonta *životnog svijeta*. Polazišne ideje se, gledajući principijelno i konsekutivno, nedvosmisleno deriviraju iz osnovnih pravila kasne Husserlove fenomenologije izložene u drugom tomu *Kartezijanskih meditacija* u okviru koji se pitanje istine korelira sa pitanje *intersubjektivnosti*. Također, neophodno je istaknuti, da je poseban uticaj na konstruktivističku sociologiju znanja i iz nje deriviranu sociologiju religije, opet na neki način preko Husserla, izvršio njemački filozof i sociolog Alfred Schütz koji je osnovna načela traganja za izvorima transcendentalnog jedinstva svijesti doveo u relaciju prema socijalnim fenomenima. Upravo iz odnosa prema Schützovom shvatanju temeljnih pitanja teorijske sociologije, o *društvu* počinje da se govori kao o *problemu društvene stvarnosti*.

Legitimacija se, dakle, prema Bergeru odnosi na uspostavljanje poretka unutar *problema društvene stvarnosti.* Kao takva ona *opravdava* i vrši funkciju prihvaćanja određenih "objektificiranih znanja" kojima se pojedinci služe stvarajući tzv. "zalihe znanja" koje omogućavaju razmjenu informacija između različitih generacija naraštaja. Uloga *legitimacije*, promatrajući optikom socijalnog konstruktivizma, nije dakle tek u pukoj relaciji spram pojma "legitimne vlasti" (kao što je slučaj u okviru interpretativne sociologije Maxa Webera), nego je uzdignuta na nivo *konstituirajuće* i *konstruirajuće* fenomenološke kategorije društvene stvarnosti. Berger, shodno tome, uspostavlja subjektivni i objekitvni aspekt navedenog pojma. Objektivna dimenzija legitimacije hipostazira se u neku formu apotropejske funkcije tj. tvrdnju da postoji objektivno valjana i dostupna definicija zbilje. Iz ovoga se može zaključiti da ako "ojačava" društveni poredak, ona zapravo internalizira i definira subjektivnu zbilju, što nas ponovo vraća u naraciju o dijalektičkom modelu društva i fenomenu socijalizacije.

Obzirom na Bergerovu tvrdnju da svaka *legitimacija* projektuje, čini dostupnim i u konačnici *održava* socijalno definiranu zbilju, nameće se donekle logičan zaključak o njenoj vezi sa *religijom* kao sociološkom kategorijom. Berger polazi iz tvrdnje da:

"Religija služi kao sredstvo legitimacije zato što neizvjesno konstruisanu empirijsku zbilju društva povezuje s jednom vrstom konačne zbilje. Ona legitimira društvene institucije tako što ih pozicionira među krajnje validne ontološke koncepte, to znači,

pozicionira ih unutar svetog i kozmičkog referencijalnog okvira. (...) Na ovaj način se tvrdi da čovjek učestvujući u institucionalnom poretku zapravo učestvuje u božanskom kozmosu" (Ibid, 42-43)

Ovaj princip, gledano logikom klasične sociologije, sukladan je društvima izgrađenim na principu mehaničke solidarnosti. Ipak, Berger ide korak dalje te navedenu tvrdnju radikalizira smatrajući da je svakom društvu potreban *sveti natkrivač* koji obiluje repozitorijumima simboličkih značenja u odnosu na koje pojedinac stiče osjećaj stabilnosti, usidrenosti i fundamentalne ontološke sigurnosti. Na ovaj način, prema Bergeru, društva izbjegavaju, u suprotnom slučaju, siguran put u anomiju. Religijska legitimacija opskrbljuje svakodnevnost smislom i značenjem te se svako suprostavljanje ovoj "slici svijeta" može interpretirati kao "put u anomiju".

Religija tako postaje moćan mehanizam *legitimacije* svih životnih situacija, uključujući i posebno akcentirajući *granične situacije* ljudskog života (u bukvalnom smislu riječi od kolijevke do groba). Bergerovo shvatanje, s obzirom na pitanje religijskih legitimacija, zasniva se na tvrdnji da je upravo zbog istih, gledajući transhistorijski, *sama religija* najdugovječnija društvena činjenica. Prema Bergeru, ovo se jednostavno i elegantno da ilustrirati na mapiranju kolektivnog i kulturnog pamćenja socijalne stvarnosti kao većinski "religijskog pamćenja":

"Ispravno je rečeno da je društvo u svojoj suštini *sjećanje*. Treba dodati i to da je većinu ljudske historije ovo sjećanje bilo *religijsko*." (Ibid, 49)

Sociologija religije, prema Bergeru, sa ovog stanovišta se zasniva na pretpostavci da ista aktivnost koja proizvodi društvo, također proizvodi i religiju te da je pravilno razumijevanje ove dijalektičke veze hipostazirano u *protopitanju* svih teorija o društvu - pitanju o društvenoj solidarnosti i integraciji društva u smisaonu cjelinu kroz simboličke prakse.

Pitanje *nomosa*, gledajući načelno, približava nas i pitanju *anomije* koja se treba shvatiti kao *sukonstituirajući* dio društvenog poretka. Ovo pitanje i njegov puni kapacitet otkriva se u funkciji *teodiceje* unutar diskursa sociologije religije. Ne treba napominjati da je još i Max Weber smatrao da je društvena uloga religije u kontekstu *teodiceje* jedna od ključnih sociooloških znanmenitosti u okviru komparativno

historijskog istaživanja ovog fenoma. Berger smatra da se pitanje *anomije* treba razumijevati s obzirom na tvrdnju da svakom redu/poretku prijeti opasnost od potencijalnog urušavanja. Svetom poretku, drugim riječima, prema Bergeru, kontinuirano prijeti *haos* (χάος). *Teodiceja* se, na ovom tragu, treba interpretirati kao "religijska legitimacija anomijskih fenomena" (Ibid, 1973) Društvena uloga religije kao teodiceje, ako promatramo antropološke teorije poput Malinowskog, Durkheima, Radcliffe-Browna, Frazera, jedna je od najstarijih i najvažnijih funkcija vezanih za istu. Tako se npr. u ranim naturalističkim teorijama religije, kao općeniti uzrok i izvor nastanka religije uzima strah čovjeka od prirodnih sila poput grmljavine, vatre, nevremena itd.

U suvremenom sociološkom kontekstu može se reći da je problem *teodiceje*, također, vezan za pojedinca i njegov život. Religija, jednostavno govoreći, operira korpusima simboličkih eksplkikacija o urocima najtežih pojava u ljudskom životu, kao što su: smrt, bolest, gubitak zaposlenja itd. Ona:

"Nomos locira u individualni život u sveobuhvatnu tvornica značenja koja prema svojoj prirodi transcendiraju taj isti život. (...) Zaklanjajući natkrivač nomosa obuhvata i takva iskustva koja reduciraju individuum na "urlajujuću" animalnost" (Ibid, 1973)

Razumijevanje *teodiceje*, imajući u vidu njeno temeljno značenje, implicira i tvrdnju da je iste moguće diferencirati prema stupnjevima racionalnosti u smislu eksplikacije koherentnosti i konzistentnosti navedenog fenomena. Kada se govori o "*svetom natkrivaču*", zapravo se govori o religiji koja ima posobnost *legitimacije* svih aspekata ljudskog života, kako onih individualnih, tako i onih kolektivnih. Govoreći s Ptereom L. Bergerom:

"Plauzibilna teodiceja dozvoljava individui da integriše anomijsko iskustvo svoje biografije u društveno uspostavljeni nomos i njegov subjektivni korelat u vlastitoj svijesti. Teodiceja nas ne opskrbljuje primarno srećom, nego značenjem" (Ibid, 66)

U navedenom citatu istaknuta je ključna sociološka inferencija o teodiceji - tvrdnja da teodiceja pojedinca i kolektive opskrbljuje (simboličkim) značenjima koji procesima reifikacije postaju i poprimaju svojstva materijalnih, formalnih te na koncu ontološki objektivnih značenja. Sociološka potencija ove tvrdnje ogleda se u

činjenici da *funkcija teodiceje* daje smisao i konkretnim konstituentima društvene stvarnosti, kao što su velike društvene razlike između postojećih društvenih grupa, nepravedna distribucija socijalne moći, zločini itd. Drugim riječima, religije imaju odgovore na navedena pitanja, pa sa tog stanovišta one dosta dobro vrše integraciju pojedinaca u društvu.

U konačnici, a u kontekstu dijalektičke konstitucije društva prema Peteru L.Bergeru, treba istaknuti treći momenat relevantan za potpuno hermeneutičko određenje njegove rane sociologije religije - momenat *alijenacije*. Pri razumijevanjem koncepta alijenacije Berger se oslanja na manje ili više marksističke interpretacije istih. Iako je poznato da o navedenom fenomenu (posebno na tlu bivše Jugoslavije) postoji dosta opširne literature, treba istaknuti da se Berger priklanja nečemu što ćemo nazvati "srednjem" pristupom koji, istini za volju, više naginje fenomenološkom porijeklu. Prema njegovom shvatanju pitanje alijenacije veže se za proces pri kome se gubi dijalektička veza između pojedinca i svijeta u odnosu prema intencionalnom potencijalitetu transcendentalno čiste *svijesti*.

Pri ovom aktu individua zaboravlja ključnu okolnost unutar dijalektičkog procesa produkcije duštvene stvarnosti - činjenicu da je ona ta koja proizvodi društveni svijet i njemu srodnu stvarnost. Vrijednosna struktura društva, drugim riječima, jeste proizvod pojedinačne svijesti. Pojedinačna svijest, zbog duboke uronjenosti u "*društveno*" zaboravlja da je ona konstitutivni tvorac iste, pri čemu dolazi do raskola između vrijednosnog sistema društvene stvarnosti i pojedinca bez koga je ista ta stvarnost nezamisliva. Obzirom da do ovog "raskola" kad-tad mora doći postavlja se logično pitanje: *da li je alijenacija društveni fenomen jednak anomiji*? Odgovor na ovo pitanje je višestruko *odričan*. Do *alijenacije*, za razliku od *anomije*, dolazi, da se poslužimo pojmom Carla Junga, zahvaljujući onome što pripada *kolektivno nesvjesnom* tj. činjenici da ona nije rezultat svjesnih institucionalnih procesa. Ovaj proces otuđenja *svijesti od svijeta* realizira se po obrascu *latentnosti* u onom smislu u kome pojedinac neprimjetno počinje da se odvaja od onoga što sam proizvede (to je u ovom slučaju društvena stvarnost i ubikvitet elemenata koji tvore ono što se naziva socijalnom ontologijom).

Fenomen *alijenacije*, prema Bergeru, može se sistematizirati i eksplicirati kroz tri tačke:

"1) Alijenirani svijet u svim svojim aspektima je fenomen svijesti, i to lažne svijesti. 2) Pogrešno je alijenaciju razmatrati kao produkt kasnog razvoja svijesti. Ona se razvija filogenetički i ontogenetički. 3) Alijenacija je potpuno različit fenomen od anomije" (Ibid, 93)

Sadržaji koje smo do sada izložili zasnivaju se na uvjerenju da je prema stavovima za koje se zalago rani Berger, a koje je izlagao u vidu analitičkih hipoteza u radovima 1960-ih godina, osnovna tvrdnja bila ta da religija, kao simbolički vrijednosni sistem predstavlja moćan izvor zaštite od *anomije* unutar društvene stvarnosti. Ipak, u do sada iznesenome ostaje nejasno šta je to fenomen sekularizacije za Bergera, te u kom smislu se upravo on uzima kao jedan od najznačajnijih teoretičara navedenog fenomena?

2.3 Kako shvatamo *sekularizaciju* unutar ranih spisa iz sociologije religije Petera L. Bergera?

Pojam sekularizacije za Petera L.Bergera reprezentuje heterogen, višeznačan i multidimenzionalan historijski fenomen, koji se teško može izraziti u nekom abreviranom obliku. U tom smislu, interpretacija općeg stanja religijske situacije u svijetu nije moguća bez analitičke ekspozicije sekularizacije kao epistemske i epistemološke kategorije (o čemu npr. govori Asad) koja oblikuje sociološki karakter zapadnjačke modernosti. Tako se problemu sekularizacije može najprije pristupiti u kontekstu njenog, uvjetno rečeno, povijesnog značenja koje se sastoji u društvenim mjenama koje su obuhvatale Europu u rasponu od koasnog 14st. do druge polovine 18 st. Unutar ovih historijskih konfiguracija i rekomponovanja "novog svjetskog poretka" sekularizacija je kao kategorije denotirala najprije izdvajanje terirorije i prava vlasništa od crkvenih autoriteta. Jednom kada je izvršen proces eksproprijacije, sekularizacija, gledano striktno historijski, ulazi u svoj socijalno ontološki smjer koji se hipostazira u postepenom procesu transformacije društvene i individualne svijesti a koje, kako smo pokazali u prethodnoj cjelini, stoje u neraskidiviom dijalektičkom odnosu. José Casanova će u studiji *Public Religions in Modern World* pokazati da pojam sekularizacije ima i svoje hilijastičko kerygmatske korijene a koji se unutar kršćanske eshatologije i soteriologije izražavaju u formi *saeculuma* shvaćenog kao praznog prostora, svojevrsne vremenske vakantnosti koja postoji u onotološko egzistencijalnom prostoru ljudske konačnosti, situirane između dva "obećana" pojavljivanja Krista na Zemlji.

Pitanje *sekularizacije*, prema Bergeru, tako je već u najranijim povijesnim okolnostima odvojeno od pitanja *sekularizma* koga Berger nedvosmisleno shvata kao samo jednu derivaciju *procesa sekularizacije* unutar koga je sadržan sveobuhvatni proces transformacije društva u klasičnom prosvjetiteljstvu nakon Francuske buržoaske revolucije 1789 godine. Sekularizam je, dakle, prema Bergeru nedvojbeno *ideološki koncept* unutar koga su sadržane vrijednosne strukture koje treba da se jednom društvu nametnu pod svaku cijenu. S druge strane, pojam *sekularizacije* reflektira empirijski uočljiv proces bez koga je zapadna modernost nezamisliva. Za ovako shvaćen proces sekularizacije kaže se:

"da se pod istom podrazumijeva proces u kome sektori društva i kulture bivaju izolirani od dominacije religijskih institucija i njihovih simbola. Sekularizacija se može posmatrati kroz prizmu opadanja religijskog sadržaja u umjetnosti, filozofiji, književnosti te, najvažnije od svega, u u fenomenu uspona znanosti kao autonomne te istinski *sekularne* perspektive svijeta." (Ibid, 112-113)

Sekularizacija je, dakle, dovela da eksponencijalnog porasta znanstvenih istraživanja u Europi koja su, kao što je pokazao Kant na tragu Nikole Kuzanskog, utemeljena i derivirana iz horizonta metafizike kao platforme čije su posljedice omogućile brze i efikasnan razvoj prirodnih znanosti što je rezultiralo porastom znanstvenih dostignuća u fizici, medicini, biologiji, hemiji itd. Pitanje sekularizacije tako je, prema Bergeru, pitanje diferencijacije kulturnih, znanstvenih i društvenih oblika od dominacije religijskih zajednica, uglavnom naslijeđenih iz srednjovjekovnih socijalno ontoloških praksi. Najznačajniji rezultat ovako shvaćenog procesa sekularizacije jeste *sekularizacija pojedinačne svijesti* koja, jednom kada je konsekutivno provedena, vrlo jednostavno proizvodi sekularnu društvenu stvarnost i njoj kompatibilnu društvenu svijest. Klasična teorija sekularnosti, unutar diskursa sociologije religije, prema Bergeru najbolje s izražava Weberovom tezom o "rasčaravanju svijeta" koja se, paradokslano, derivira iz protestantskog gledišta o radikalnoj separaciji transcendencije od imanencije pri čemu se, unutar protestantizma, ne dozvoljava čak ni posredovanje svetim knjigama ili institutom crkve. Protestantizam je tako bio sklon da proizvede: 1) radnu etiku odgovornosti i 2) *sekularizira teološke prakse*, o čemu piše Max Weber u kontekstu koncepcije *poziva*.

Shvatanje sekularizacije u njenoj vezi s protestantizmom, prema Bergeru implicira jedno kontroverzno stanovište o tome da treba propitati "zašto se navedenom fenomenu na zapadu pristupa uvijek iz korijena religijskih tradicija?" (Ibid, 130) Pitanje sekularizacije, tako je zasnovano na tvrdnji da prvi put u povijesti religijska legitimacija svijeta gubi plauzibilnost "ne samo od strane intelektualaca i drugih marginalnih pojedinaca, nego i od strane čitavih društvenih masa".

Sekularizacija, posredstvom sociološke perspektive kao "humanizirane društvene zbilje" (Ibid, 130), postaje nova forma kojom se legitimiše društvena stvarnost te čime joj se daje plauzibilnost. Berger je, sve do 2000 godine, smatrao da je proces sekularizacije *ireverzibilan* te da jednom kada su navedeni procesi otpočeti unutar klasične modernosti, oni više nisu imali alternativu. Država, u ovom okviru, više nema legalnu potrebu jačanja religijskih zajednica, te se postupno dolazi do pojave fenomena "privatne religioznosti" koji se sastoji u tvrdnji da lična religijska uvjerenja ne mogu imati značajne posljedice za društveni sistem.

Najznačajnija sociološka konsekvenca po religijske zajednice, a s obzirom na navedeno određenje sekularizacije sastojala se u pitanju ali i nevolji o tome "kako opstati u miljeu koji više ne uzima zdravo za gotovo njihove definicije zbilje?"(Ibid, 158)

Bergerova teorija sekularizacije unutar njegovih ranih spisa shvata se u okviru konteksta pitanja plauzibilnosti i legitimacije društvene stvarnosti, pri čemu se ista, shvaćena u najširem smislu interpretira kao "kriza religijskih intepretacija svijeta i stvarnosti". Sekularizacija je, na ovom tragu, prema Bergeru dovedena u korelaciju sa pitanjem *religijskog pluralizma* koji će kao inteprpretativni okvir za određene religije postati u punom smislu aktuelan tek u prvim dekadama XXI st. Prema Bergeru pitanje sekularizacije društva je pitanje *pluralizacije* koja implicira primjenu logike tržišta na "svijet religija". Drugim riječima, uočava se porast tzv. "individualne religioznosti" i porast broja novih religijskih pokreta (posebno u Sjedinjenim Američkim Državama) koji nastaju s *konzumerističkim* ciljem nuđenja tzv. alternativnih teorija legitimacije i plauzibilnosti krhkog okvira ljudske egzistencije (Hans Mol).

Pitanje *sekularizacije*, shvaćeno u ovom smislu, implicira jednu neuobičajenu tvrdnju (i tu se ponovo podcrtava razlika između

sekularizacije i *sekularizma*) a to je tvrdnja da *proces sekularizacije* nikako ne znači nestajanje religije iz domene individualnog života, nego podrazumijeva tvrdnju da religija ne može igrati vitalnu ulogu u domeni javne politike i javne ekonomije u okviru jedne državne zajednice.

3.0 *Idoli* koji oblikuju sekularno društvo - teza Richarda K. Fenna

U okviru studije *Beyond Idols: The Shape of Secular Society* Richar K. Fenn, gledajući principijelno, polemizira o krizi *značenja* unutar fundamentalnih pretpostavki i granica suvremene sociologije religije. Fennova teza unutar koje se vrši *deskripcija suvremenog sekularnog društva* se zasniva na akcentiranju centralnosti kategorije *vremena* unutar šireg koncepta onoga što obuhvatamo pojmom *religije*, te na propitivanju koncepta *građanskih religija* unutar političkog diskursa suvremenog američkog društva. Sekularnost je prema Fennovom shvatanju jedna vrsta *transcendentalne osnove društva* tj. ona implicira činjenicu da su sekularna društva otvorena za veliki broj mogućnosti, pri čemu otvorenost za *mogućnosti* implicira i otvorenost ka *Svetom*. Važnost šireg konteksta Fennove sociologije religije ogleda su u eliminaciji terminoloških višeznčnosti vezanih za "kanon" sociologije religije kao discipline koja se nužno dovodi u korelaciju prema društvenim uvjetima unutar kojih se oblikuje ono što se zove "*znanje*". Tako unutar navedne studije jasno vladaju semantičke distinkcije između termina: religija, sveto, sekularno, profano itd. U odnosu na pojam "svetog" u kontekstu sekularnih društava zapada Fenn kaže:

"poenta je u tome da se sveto više ne uzima kao difuzno carstvo misterioznog koje je nekada bilo pristupačno samo nekolicini. Ono je sada stavljeno na čistinu s obzirom na koju se demistificira, demitologizira i, stoga, profaniše." (Fenn, 2001, 6)

U ovom smislu, bitno sekularna društva su samo ona društva koja mogu eksternalizirati visoki stupanj nekoherentnosti svetog koje kontinuirano penetrira u sekularni prostor individualnog života. Potreba za prisustvom *svetog* unutar *sekularnog*, prema Fennovom shvatanju derivira se iz stalne proliferacije rizika u savremenim kapitalističkim društvima s obziorm na što dolazi do postupnog porasta ontološke nesigurnosti koja se manifestira u egzistencijalnom osjećaju o tome da je čovjek prepušten sam sebi, stavljen na milost

i nemilost "bezdušnim" silama "moloha modernosti" (Anthony Giddens).

Prema Richardu K. Fennu, pitanje *svetog*, kao što smo u uvodnom dijelu rada istaknuli, značenjski, epistemološki i ontološki nadilazi pitanje *religije*, pri čemu se o istom govori kao o nečemu što je "ispražnjeno od bilo kog prostornog ili vremenskog okvira, a koje se treba shvatiti kao čisti potencijal koji leži u vremenu, te je izvan kontrole pojedinca, grupe ili zajednice." (Ibid, 9) Pri široj interpretaciji mogli bismo reći da je *sveto*, shvaćeno na ovaj način, u neku ruku dovedeno u korelaciju s *kulturnim pamćenjem* i njegovom "konektivnom" (Jan Assman) društvenom funkcijom. Drugim riječima, *sveto sjećanje*, omogućava da se u pojedincu pojavi osjećaj kontinuiteta koji ga vezuje s prethodnim i budućim naraštajima u smisleni "lanac" (Hervieu-Leger) zajednički proizvedenih zaliha znanja kroz koje se vrši integracija društva i produkcija društvene solidarnosti. Na ovom tragu, a što ćemo docnije detaljnije pokazati, funkcionira i logika *građanskih religija* (posebno u kontekstu američkog društva što je još 1960-ih pokazao funkcionalistički sociolog Robert N. Bellah).

S obzirom na navedeno, istaknimo da:

"Živjeti u sekularnom društvu, dakle, znači živjeti bez zaštite koju nudi religija protiv iskustva prolaznosti vremena. Ovo je razlog zašto neki sociolozi smatraju da je došlo do pomračenja religije. (...) Jednostavno radi se o tome da će ona biti zasijenjena drugim institucijama." (Ibid, 17,18)

Prema Fennu, dakle, sekularizirana društva podrazumijevaju slobodu koja je stavljena na raspolaganje svakom pojedincu kojom će isti postati svjestan *prolaznosti vremena* a time i vlastite konačnosti. Religija je u ovom smislu potrebna pojedincu kao kategorija kroz koju će isti biti u stanju "zamrznuti vrijeme u seriju svetih događaja" pri čemu dolazi do nužne sakralizacije određenih pojedinaca i njihovog stila života koji postaju "uzorni modeli" za sve buduće naraštaje.

3.1 Sekularnost i građanske religije

Pitanje procesa *sekularnosti*, kao što smo pokazali, jeste pitanje *pristupa modernitetu* i načina na koji modernitet oblikuje vrste i karakter društveno prihvatljivog znanja. U ovom smislu se Richard

K. Fenn oslanja na Bergerovo, ali i Durkheimovo shvatanje, o tome da su *religija i sveto* proizvodi društva. Postepenim i višestoljetnim dijalektičkim hodom, kategorija *svetog* - iako prvobitno shvaćena kao produkt društva - počinje da "zadobija vlastiti život" koji kao takav postaje određujući za definiranje same *društvene stvarnosti*.

Kontekst problemskog određenja sekularnosti je tako kontekst unutar koga se dešava proces razumijevanja društvene svijesti, unutar čega se pojam svetog određuje iz njegove *kontingentne* osnove - osnove koja omogućava da se na velika vrata artikuliše koncpet funkcionalnih ekvivalenata tradicionalnih religija sa akcentom na proces nastanka i oblikovanja američkog društva. Fenn se u ovom smislu latentno oslanja na sve one autore (Radcliffe-Brown, Geertz, Durkheim) koji vjeruju da je onsova religijskog života sociološki iskazana u formi *ritualnih* društvenih prkasi, pri čemu sama religija pretpostavlja postojanje repozitorijuma svetih simbola u odnosu na koje se dešava hipostaziranje *svetog*, a iz čega proističe fundamentalna integracija i solidarnost unutar društva i jedinki koje ga tvore.

Društvo je, prema Fennu, rezultat niza složenih *figuracijski* (Elias) uspostavljenih konstelacija koje u sekularnom simboličkom sistemu, putem *rituala* kao temeljnog religijskog instituta, omogućavaju *prividno* ukidanje klasne razlike između pojedinaca koji su, kao što je pokazao Berger, vrlo često alijenirani od svijesti o genetičkom procesu unutar koga se odvija produkcija fundamentalnih društvenih vrijednosti. Drugim riječima, unutar sekularnih *ritualnih* praksi, koje idealno simuliraju tradicionalne religijske prakse dolazi do prividnog ukidanja društvenih razlika između bogatih i siromašnih, pri čemu se pretpostavlja da su svi jednaki pred iskustvom iluminacije onoga što jedan društveni sistem prepoznaje kao sveto. Naravno, posrijedi je tek prividna razlika.

Na ovom tragu se, prema Fennu, ispostavlja važnost koncepta *idola* unutar sakralnih dimenzija sekularnih društava. Pitanje idola se, u ovom smislu, treba shvatiti kao "okretanje nečega što sluti ka svetom te se ka njemu orijentira. Idoli su nešto što na sebe uzima ulogu čuvara od velikih sila nepoznatog" (Ibid, 23) Koncpecija *idola*, kao što je i poznato iz "udžbeničkih" problema u sociologiji religije, pripisuje se povijesti svih tradicionalnih religija. Drugim riječima, nema poznatih historijskih religija unutar kojih ne pronalazimo *idole* koji vrše *nomičku* funkciju u odnosu na pojedinca.

Na ovom tragu, prema Fennu, istinski sekularna društva (onako kako taj pojam poima zdrav ljudski razum) bi bila ona društva koja bi bila deprivirana od idola i raznih formi idolatrije. Izraženo Durkhiemovim terminima, sopstvo u ovim društvima nikada ne postaje vlasništvo društva. U realno postojećim sekularnim društvima zapada od pojedinca se očekuje da sakralizira institucije društva i države (osobit primjer su Sjedinjene Američke Države), pri čemu se ovaj proces sakralizacije vrlo često zna disperzirati na pojedinačne ličnosti i događaje koji postaju simboličkim okvirom u odnosu na koji se vrši regeneracija i reprodukcija jedne političke ekonomije znanja zasnovane ne multiplikaciji i proliferaciji simboličkih resursa koji igraju presudno važno ulogu u izgradnji državnog i nacionalnog identiteta.

U ovom smislu je pitanje *građanskih religija*, obzirom da Fenn neupitno vjeruje u njihovu egzistenciju, ključno pitanje unutar šireg okvira razumijevanja religijske situacije u suvremenom svijetu. Građanske religije, prema njegovom shvatanju, reprezentiraju "novi oblik koji *sveto* uzima" (Ibid, 28) u aktuelnoj epohi, pri čemu se želi vjerovati da građanske religije, kao funkcionalni adekvati historijskih religija, ovim potonjim suštinski ništa ne duguju.

Građanske religije, unutar okvira sekularne ontologije moderniteta, predstavljaju način na koji se navedena društva brane od ontološke nesigurnosti koja vreba iza svakog ćoška i elementarne fragilnosti koja im, prema pomenutom Bergerovom shvatanju, kontinuirano prijeti u smislu potencijala da se nomično ustrojstvo društvene stvarnosti u svakom trenutku transformira u svoj *anomični* oblik. Jezgrovit primjer za isto, prema Fennu, može se naći van SAD-a i to u društvenim okolnostima bivših socijalističkih društava (Poljska, Jugoslavija, Rumunija, SSSR itd.) koja su se agregirala simboličkim kapacitetom marksizma. Drugim riječima bez marskističke osnove, teško da bi se moglo govoriti o partizanskim žrtvama na način kao što je to bilo uobičajeno u kontekstu navedenih društava, a tu podrazumijevamo koncept: žrtvovanja za ideju u odnosu na koju se očituje jedan jasan zajednički sistem simbola.

Građanske religije su u ovom smislu vrste *idolatrije* i kao takve dokaz krize stereotipije o tome šta je sekularno društvo. Prema Richardu Fennu, unutar "kontroverze" o građanskim religijama otkriva se istinska kriza sekularnosti i faktički *povratak svetog*. Tako

je narativ o građanskim religijama, shvaćen na pretpostaljeni način, zapravo narativ o tendenciji unutar sekulanrnih društava da kroz optiku građanskih religija dospiju do fetišizacije vrijednosnog sistema države. U ovom smislu uzeto, pitanje građanskih religija onako kako ga vidi Fenn, predstavlja opoziciju shvatanju navedenog fenomena koju možemo pronaći kod većine drugih sociologa religije. Prema njegovom shvatanju, sve *građanske religije* vremenom postaju *političke religije* tj. podrazumijevaju 1) *politizaciju religije* i 2) *sanktifikaciju politike* (Ibid, 41). Slijedeći ovu logiku, istinski sekularna društva bi bila samo ona društva unutar kojih se ne ostavlja prostor za *idolatriju*, te u skladu s tim unutar njega nema mjesta niti za građanske religije. Sudbina građanskih religija, prema Fennu, ogleda se u neminovnoj transformaciji istih u rigidni diskurs političkih religija.

Ipak, važnost i egzistencija *građanskih religija na zapadu,* prema Richardu K. Fennu, nije nešto što se može negirati, posebno imajući u vidu njihovu prethodno navedenu *idolatrijsku* socijalnu funkciju. Sama jezgra i temeljna suština građanskih religija ogleda se u transcendiranju *konačnosti i vremenitosti* u odnosu na što se unutar društva profiliraju *pojedinci* koji se predstavljaju kao nezaobilazne harizmatske ličnosti relevantne za povijesnu izgradnju konkretne državne/društvene stvarnosti. Na ovom tragu se govori o (nacionalnim) *idolima* koji su generator temeljnih vrijednosti društva. Treba istaknuti da su sudbine onih ljudi koje Fenn obuhvata pojmom "idola" uglavnom vezane za *kult žrtve* tj. za neku vrstu stereotipne tragične i herojske sudbine helenskog tipa, unutar koje se pretpostavlja *smrt* kao cijena koja se morala platiti kako bi društvo i njegov vrijednosni sistem opstali. Ako bismo htijeli dodatno radikalizirati Fennovu tezu, onda bismo mogli reći da je *cijena slike* koju čitavo društvo o sebi stvara kao *bezvremenom* putem kompleksnog sistema građanskih religija, paradokslano, zasnovano na konkretnoj sudbini *stradalog* (i stoga konačnog te potpuno vremenitog) bilo pojedinca ili društvene grupe, koja prema René Girardovom modelu postaje *izvor svetog* (i stoga integracije zajednice) samo s obzirom na činjenicu da će biti prinesena kao žrtva.

Sekularna društva, prema Richardu K. Fennu, shvataju se iz "dubine" ontološkog potencijala *građanskih religija* zasnovanog na analitičkoj hipotezi o tome da se unutar *religija* transcendira svijest o pojedinačnoj i društvenoj konačnosti. Građanske religije, stoga, nužno završavaju unutar dublje "funkcionalno adekvacijske devijacije" - u formi *političkih religija* kao izvor sakralne legitimacije

političkog poretka kao nulte pozicije sve stvarne društvene moći. U ovom kontekstu, pitanje građanskih religija implicira postojanje "*panteona heroja*" (Ibid, 77) posredstvom koga se vrši funkcija *teodiceje* neke partikularne društvene stvarnosti u granicama države-nacije.

4.0 Zaključak

Savremena shvatanja o religiji unutar diskursa humanističkih i društvenih znanosti, gledajući *gorsso modo*, kao da razvijaju osnovnu intuiciju njemačkog teologa i filozofa Rudolfa Otta koja se može sublimirati u tvrdnju da *religija* nastaje kao rezultat pripisivanja *svetosti* nekom objektu posredstvom kategorije *uma*[3], iz čega proističe da svetost nije tek neki sporedni fenomen religije, nego njen konstitutivni i određujući dio. Drugim riječima, *religije* koje nastaju kao rezultat kompleksnih povijesnih okolnosti (Asad) nužno su determinirane odnosom koji zauzimaju prema *svetom* uzetom kao *egzistanciju*.

Stanje unutar humanističkog diskursa o religiji tako se može okarakterizirati isključivo sintagmom *krize značenja pojmova religija i sekularnost* kao i srodnih termina i sintagmi koje mogu proisteći iz derivacione morfologije navedenih pojmova. Posebno ističemo da do navedene "zbrke" dolazi u kontekstu bosanskohercegovačkog društva unutar koga, uslijed procesa tranzicije, nije došlo do jasne znanstvene ekspozicije i kanoniziranja temeljnih pojmova relevantnih za shvatanje religije iz perpsektive "metodološkog agnosticizma" o čemu npr. piše Malcolm Hamilton.

Razlozi za navedeno su svakako višestruki, od čega treba istaknuti: ideološke, političke, kulturološke kao i njima srodne okolnosti koje su uvjetovale da se religiji pristupa *predteorijski* i *predkritički*, a u konačnici bismo mogli reći i *dogmatski*. Religija se u tranzicijskim društvima, kao društvima nastalim nakon pada *Željezne zavjese* (s blagim izuzetkom Poljske[4]), koristila i instrumentalizirala u realno-političke svrhe s

3 Više vidjeti u Rudolf C. Almond (1984): Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. The University of North Carolina Press.

4 Više o navedenoj temi vidjeti u separatu Piotra Sztompke o "kulturnoj traumi" unutar zbornika koji je o toj temi 2004 godine priredio Jeffrey C.Alexander pod nazivom: *Cultural Trauma and Collective Identity*.

ciljem izgradnje i jačanja tzv. *nacionalne svijesti*. Religije su u uvjetima "društvene lomljivosti" odigrale ulogu mehanizma integracije društvene solidarnosti, te postojeće/novonastale etničke i nacionalne skupine opskrbile bogatim repozitorijumom simboličkih potencijala koji su predstavljali bazu u odnosu na koju se mogla vršiti dalja *nadgradnja* autentnične društvene stvarnosti neke partikularne društvene skupine.

Pomenute kompleksne socijalne relacije unutar konteksta tranzicijskih društava, rezultirale su okolnostima koje su se direktno reflektirale na *znanstveni diskurs o religiji*, a što se ogleda u pojavi i izdavanju literature o raznim temama vezanim za religiju, bez kredibilnih, referentnih i znanstveno provjerljivih izvora koji bi bili priznati u znanstvenom (sociološkom, filozofskom itd.) diskursu. Sve navedeno dovelo je do okolnosti u kojima ne možemo jasno razlikovati pojmove poput: vjerovanja, religije, sekularnosti, svetog, profanog itd. a što znači da, ako nemamo valjanu terminologiju, nemamo ni valjan znanstveni diskurs za razumijevanje datog problema. Ključna pogreška se tako zasniva na logičkoj okolnosti koja se sastoji u *prelasku u drugi rod zaključivanja*, pri čemu se govori o tome da kada u javnom diskursu čujemo da se nosioci javnih funkcija referiraju na *vjerovanje*, oni zapravo referiraju na ono što u značenjskom smislu obuhvata pojam *religije*.

U stoljeću koje se poima kao stoljeće "povratka potisnutog i zaboravljenog" - a to je ono što prema Hansu Blumenbergu ima najveću snagu za nagle epohalne preokrete - nedopustivo je da se unutar jedne društvene zajednice (pa bila ona i tranzicijska) ne pravi jasna terminološka diferencija vezana za religiju koja, kao što je višestruko poznato, služi kao moćan izvor socijalne kontrole. U globalnim razmjerima je već Georg Simmel - intelektualac na razmeđu epoha - pokazao da pitanje suočavanja sa "svetim" nije pitanje suočavanja sa religijom. U ovom radu smo ukazali i na to da pitanje razumijevanja ključnih pojmova i teorija unutar okvira tzv. "teorijskih" pristupa religiji, također, implicira jednu složenu *rekonstruktivnu* logiku klasičnih teorija o religiji i sekularizaciji, pri čemu smo prednost dali teoriji Pitera L. Bergera zbog njenog velikog i jakog prisustva u kontekstu bosanskohecegovačkog društva. Obzirom da se većina teoretičara o religiji u BiH poziva na Bergerove studije o "desekularizaciji" shvatajući ih tek kroz optiku reverzibilnog društvenog procesa, smatrali smo da je neophodno istaknuti koji su

to ključni problemi njegove izvorne teorije o religiji i sekularizaciji iz 60-ih godina XX. stoljeća.

Također, kao pogodnu teorijsku osnovu za razumijevanje intenziviranog odnosa između *religije i svetog,* u kontekstu transformacije religije *u novom vremenu*, iskoritili smo poglede Richarda K. Fenna koji teorije o sekularizaciji suočava s njihovim izrazom u formi građanskih religija, a što je tema koja se nezaobilazno mora uzeti kada se govori o suvremenim analizama religijske situacije u "glokalnom" (Bauman/Hylland-Eriksen) svijetu XXI.st.

Kriza značenja znanstvenog diskursa o ključnim pojmovima vezanim za istraživanje religije u suvremenim društvima, unutar referentnih interpretativnih okvira, decidno se oblikovala već u zborniku koji je objavljen 1985 godine pod nazivom: *The Sacred in a Secular Age* čiji je urednik bio jedan od uglednih sociologa religije Phillip E.Hammond. Unutar pomenutog zbornika, najreferntniji svjetski teoretičari (Bryan Wilson, Hans Mol, Paul W.Pruyser itd.) iz oblasti filozofije, sociologije, psihologije i antropologije pisali su o velikom "come-back-u" *religije* i njenom odnosu prema konceptu *svetog*. Bez obzira na međusobna neslaganja u pogledu teorijskog pristupa religiji i sekularizaciji, navedeni autori su se složili oko toga da je za adekvatno istraživanje navedenih fenomena neophodno izvršiti svojevrsnu "kanonizaciju" ključnih pojmova klasteriziranih oko pojma *religija*. Unutar ovog zbornika, prvi put na jednom mjestu nalazimo sistemski izloženu terminološku diferenciju između navedenih pojmova a čiji je konačni cilj da se izbjegnu neporazumi pri praktičnoj upotrebi navedenih termina.

U ovom radu smo nastojali pokazati da:

1. Postoje logičke, ontološke, socio-epistemološke i semantičke razlike između ključnih pojmova koji dominiraju suvremenim istraživanjima o religiji unutar humanističkog i društvenog diskursa. Ove razlike su jasno prisutne unutar globalnih istraživanja o religiji, dok se na područjima tzv. tranzicijskih društava (u zemljama "trećeg" svijeta, s akcentom na društva nastala padom Željezne zavjese) ove razlike još nisu standardizirale. S obzirom na nevedeno možemo zaključiti da je jedan od motiva za navedeno i ideološko-političkog karaktera.

2. Kako bi se izbjegla zamka teorijskog predmnijevanja o tome kako će u budućnosti izgledati istraživanja religije unutar granica humanističkog i društvenog dikursa potrebno je jasno demrakirati granice gdje počinje a gdje završava ono što zovemo: *znanstvenim istraživanjem religije.*

3. U suvremena istraživanja religije moramo polaziti iz premise o prevladavanju tzv. "predstruktura razumijevanja" (Martin Heidegger) koja se odnose na klasične filozofske i sociološke teorije o religiji i sekularizaciji. To možemo učiniti samo adekvatnim i pravilnim čitanjem i razumijevanjem navedenih autora, razumijevajući ih u odnosu na njihove izvorne tekstove, kao što smo pokazali u slučaju Petera L. Bergera.

Literatura:

1. Berger. P.L (1973): The Social Reality of Religion. Penguin.

2. Hammond. E.P (1985): The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion. University of California. Los Angeles.

3. Fenn, R.K (2004): Beyond Idols: The Shape of a Secular Society. Oxford University Press.

4. Hamilton Malcolm (2003): Sociologija religije. CLIO.Beograd

5. Almond.C.R (1984): Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. University of North Carolina Press.

6. Asad, Talal, (2009): Genealogies of Religion. Johns Hopkins University Press.

7. Bellah. N. Robert, (1991): Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World.Berkeley, Los Angeles, London. Univesity of California Press. New York.