

RELIGIJA U SVJETLU TEORIJA O SEKULARIZACIJI

Alma DŽEHVEROVIĆ

Scientific & Research Incubator (ZINK)
University of Sarajevo, Faculty of Philosophy
Franje Račkog 1, 71000 Sarajevo, B&H
E-mail: alma.dzehverovic@yahoo.com

ABSTRACT

Teorijski uvidi ostvareni na polju sociologije, kao i svim drugim humanističkim znanostima, često zrcale ideologizirane aspekte ljudskog znanja. Sociološka promišljanja o religiji nisu izuzetak. Imajući to na umu u ovom radu nastojim ukazati na neke od metodoloških i teorijskih problema jednoznačnog definiranja pojma religije sa posebnim osvrtom na teorije sekularizacije. Pokazujem da je nepostojanje konsenzusa oko normativnog značenja koje pojam religije denotira rezultat teorijskih varijeteta razumijevanja sekularizacije i vice versa. Pokazuje se da je razumijevanje religije i njene uloge u kontekstu modernosti uvjetovano razumijevanjem procesa sekularizacije. Između ostalog, u tekstu izlažem tri tradicije promišljanja religije koje dominiraju diskursom sociologije religije.

Ključne riječi: religija, linearna sekularizacija, sociologija religije, sekularizacija, sakralizacija

Theoretical insights in the field of sociology, as well as in any other humanities, often reflect ideologized aspects of human knowledge. Sociological reflections about religion are no exception. In this paper, taking that into account, I will try to point out on some of the methodological and theoretical problems of providing an unambiguous definition of religion with special reference to secularization theories. Absence of consensus in normative definition of religion is a consequence of varieties of theoretical conceptualizations about secularization and vice versa. It is shown that understanding religion and its role in the context of modernity is contingent upon our understanding of secularization. Inter alia, in this text I lay out three main perspectives of studying religion in the field of sociology of religion.

Key words: religion, progressive secularization, sociology of religion, secularization, sacralization

1.0 Uvod

Sociologija religije kao posebna sociološka disciplina pripada domenu onih znanosti za koje je Max Weber kazao da ih krasi “vječita mladost”. Prvenstveno, to znači da se sociologija religije kao i bilo koja druga znanost čiji se kategorijalni aparat razvija uporedo sa tokom kulture suočava sa problemom jednoznanočnog definiranja predmeta svoje analize. Razlozi za to su mnogostruki; krenuvši od problema “vrijednosne neutralnosti” pa sve do situiranosti znanosti u specifikumu kulturno-historijskih konstelacija. Sociologija religije kao takva, bez obzira na činjenicu da je teško metodološki odrediti normativne granice njenog istraživanja, za zadatak ima konstrukciju teorija koje su plauzibilne za razumijevanje onog religijskog.

Kada bismo konstituciju i razvoj sociologije religije posmatrali iz dijahronijske perspektive kazali bismo da je znanstvena paradigma na kojoj disciplina počiva derivirana iz povijesnih konstelacija. Sociologija religije kao posebna sociološka disciplina konstituirana je u kulturno-historijskom specifikumu druge polovine 19. stoljeća. Procesi modernizacije i uspon racionalističke kulture nagovještavali su radikalno drugačiju sliku svijeta. Iako je sociologija kao jedna pozitivna znanost već u svojim začecima raskinula sa apstraktnom filozofskom tradicijom, ona je još uvijek bila potaknuta njenim idejama. “Metanarativ” (J. F. Lyotard) modernosti koji je umnogome bio deriviran iz filozofije povijesti svoje uporište je pronašao i u klasičnim sociološkim teorijama. Misao o “izlasku iz samoskrivljenog stanja nezrelosti” (Kant) zamijenjena je teorijskim anticipacijama o usponu sekularnog društva, onog društva lišenog religijskog jarma i tradicionalnih pred-rasuda. To je ujedno i razlog zašto je sekularizacija hipostazirana ne samo kao osnovno pitanje na koje sociologija religije treba ponuditi odgovor, nego i teorijska paradigma razumijevanja religije u kontekstu novonastale sociološke discipline.

Dakle, “sekularizacija” kao teorijski konstrukt postala je krajnji obrazac razumijevanja religije. Razumijevanje sekularizacije kao integralnog dijela procesa modernizacije bilo je neodvojivo od razmatranja (budućnosti) religije i njene uloge u modernosti. Međutim, teorijski varijeteti razumijevanja religije generirali su raznolike interpretacije procesa sekularizacije kako u klasičnim sociološkim teorijama, tako i u savremenom sociološkom diskursu (i vice versa). Dok su jedni teoretičari nagovještavali postepeno povlačenje religije iz društvene sfere, drugi su anticipirali njenu prosperitetnu budućnost. U kontekstu klasičnih teorija

protagonisti učenja o “linearnoj sekularizaciji” su teoretičari poput Spencera, Comtea, Freuda, Marxa i dr. Međutim, u kontekstu savremenog svijeta koji se suočava sa tzv. povratkom religija takva ideja o sekularizaciji kao neizbježnom i jedinstvenom procesu je napuštena.

Linearna sekularizacija kao teorijski koncept koji je deriviran iz Weberove ideje o “linearnoj racionalnosti” ili progresivnom “rašćaravanju svijeta” sastojao se u uvjerenju da procesi modernizacije nužno vode ka racionalizaciji religijskih vjerovanja na takav način da se ona reveliraju kao produkti reifikacije, odnosno “krive svijesti”. U tom smislu ideja o linearnoj sekularizaciji bila je ukorijenjena u evolucionističkoj tradiciji mišljenja; njena interpretacija postepenog nestanka religije sa društvene scene razvijala se uporedo sa nastankom novih humanističkih interpretacija egzistencije. Razlog zašto je “linearna sekularizacija” napuštena kao teorijski koncept razumijevanja kako religije, tako i sekularizacije leži u činjenici da sekularizacija nije univerzalan proces i da kao takva ne predstavlja plauzibilnu teorijsku konstrukciju za razumijevanje onog religijskog.

David Martin u poduhvatu stvaranja jedne “revidirane teorije sekularizacije” (Martin, 2005) ustanovit će da jedan od osnovnih razloga zašto sociolozi pribjegavaju unilateralnim interpretacijama religije jeste upravo činjenica da je sociologija religije još u svojim začecima dala centralno mjesto problemu sekularizacije. Disciplina kao takva nastojala je eksplicirati problem sekularizacije u odnosu na aspektne rodne pojmove (kao što je modernizacija) koji su obojeni subjektivnim anticipacijama budućnosti. Međutim, to ne znači da za teoriju sekularizacije u savremenom sociološkom diskursu nema mjesta. Sekularizacija kao pojam nije napuštena, nego još uvijek predstavlja referentni okvir razumijevanja religije koji je iskorišten iz teleoloških koncepcija povijesti i kontekstualiziran u specifičnost “onoga ovdje i sada”. Štoviše, kako Martin navodi:

“vodeće paradigme sociologije, kao što je sekularizacija, moguće je učiniti analitički koherentnima i plauzibilnima. Doduše, to bi iziskivalo reduciranje ‘velikih teorija’ do tendencija koje je moguće posmatrati u specifičnim okolnostima i kao takve ih eksplicirati i, nadasve, takve okolnosti trebaju biti razmatrane kao modaliteti koji umnogome zavise od historijskog i društvenog konteksta” (Martin, 2005, 17).

Alternativna struja mišljenja u sociologiji religije ne samo da je ukazala na nedostatnost jednoobraznih teorija sekularizacije, nego je izvršila prijeko potrebnu rekonceptualizaciju tih istih teorijskih obrazaca. U tom smislu sekularizacija kao konstruktivni pojam i “osnovno” značenje koje denotira nikada ne konstruiraju krajnju, apsolutnu “sociološku kategoriju” (Weber); njeno značenje kao i konstitucija teorijskih obrazaca znanosti i pojmovnog arsenala čiji je centralni dio ovisi o promjenjivom toku kulture.

Polupropusnost normativnog okvira područja teoretiziranja, višeslojnost značenja pojmovnih kategorija, suštinski relativno autonoman sociološki diskurs, te kauzalna povezanost spoznajno-teorijske perspektive i povijesnih konstelacija samo su neke od “prepreka” u težnji da se ponudi univerzalno i jednoznačno određenje centralnih pojmova sociologije religije. Stoga, u ovom radu nastojat ćemo ukazati na neke od izazova sa kojima se suočavaju savremene sociološke interpretacije religije.

2.0 Religija u kontekstu teorija o religiji

Religija je jedan od onih društvenih fenomena koji zbog svoje povijesne “sveprisutnosti” nužno postaje predmetom analize i teorijskih elaboracija onih teorija koje nastoje da ekspliciraju “ljudsko stanje” u cijelosti. Sociologija sa svojim zadatkom da razumije društvo u totalitetu njegovih “relativno autonomnih” (Elias) polja nije jedina koja je religiju načinila predmetom svoje analize; filozofija, fenomenologija, historija, psihologija (posebice psihoanalitičke teorije), te antropologija religije samo su neke od disciplina koje su dale svoj doprinos stvaranju sveobuhvatnih obrazaca razumijevanja religije u njenim višestrukim očitovanjima.

Sociološke teorije religije, ali i one njoj srodne koje su nastojale ponuditi odgovor na pitanje što jeste religija nisu težile ka otkrivanju ultimativne stvarnosti koja leži iza pojedinačnih religijskih sistema. Istraživače nije zanimala religija kao Istina, nego radije univerzalni aspekti religije kao fenomena koji je svojstven svim kulturama i povijesnim epohama. U tom smislu, nastojanja da se ponudi univerzalna definicija i sveobuhvatna teorija religije nužno su implicirala potragu za sveprisutnim religijskim osobitostima, onim zajedničkim crtama koje razaraju distinkciju između “primitivnih” i “modernih” religija. Dostignuća ostvarena na polju antropologije umnogome su doprinijela demistifikaciji onih teorijskih kompleksa koji su naglašavali fundamentalnu razliku koja odvaja

racionalnu misao od one primitivne, iracionalne “divlje misli” (Levi-Strauss). Takav pristup ukazao je na nužnost razumijevanja “stranih” kultura iz perspektive “kulturnog relativizma” i ujedno primitivnoj (jednostavnoj) religijskoj misli vratio njenu “kompleksnost” i time postavio izazov dominantnom socio-evolucionističkom narativu 19. stoljeća koji je “primitivnog” čovjeka lišio njegovom iskustvu svijeta svojstvene “metafizike”. Hipoteza koja je činila okosnicu redukcionističkih antropoloških teorija koje su poricale prisutnost fenomena religije u primordijalnim kulturama sastojala se u učenju da je um urođenika bio “predlogičan”, a pošto je kao takav bio nesposoban za intelektualnu spekulaciju i sama ideja kauzalnosti na kojoj počivaju religijski sistemi bila mu je nepoznata. Međutim, iako je koncept “metafizike” produkt zapadnjačke tradicije mišljenja to ne poništava činjenicu da su fundamentalna pitanja o stvarnosti i uzrocima svega postojećeg univerzalna ljudskom stanju. Rodney Stark piše sljedeće:

“Za razliku od nauke, religijska misao ne ovisi o stoljećima akumuliranom znanju o fizičkim i prirodnim činjenicama. Religijskoj misli su potrebne samo znatiželja i inspiracija, koje su prisutne u bilo kojoj ljudskoj zajednici. [...] Religijska objašnjenja precizno određuju fundamentalni smisao života: kako i zašto smo se zatekli ovdje i što sve to znači. Religija je prvenstveno intelektualni proizvod, i ideje su zaista njen osnovni aspekt” (Stark, 2017, 28 - 30).

Povijest teorija o religiji svjedoči o tome da su brojni teoretičari pokušali ponuditi sveobuhvatnu definiciju religije, iako svaki pokušaj da se ponudi univerzalno i jednoznačno određenje takvog fenomena predstavlja svojevrstni hazard. Edward B. Tylorova nastojanja da ponudi odgovor na pitanje što jeste religija rezultirala su teorijskom formulacijom “minimalne definicije religije”; religija je definirana kao “vjerovanje u duhovna bića”. Takva definicija, kojoj se u savremenom sociološkom diskursu dodaje prefiks supstantivna, odbačena je kao odviše isključiva i etnocentrična; koncept “duhovnog bića” u odnosu na koji je elaborirana osuđen je kao zapadnjački teorijski konstrukt. Kako postoje religije kojima nije poznata ideja “boga” tako ni navedeni teorijski koncept nije plauzibilan da bi poslužio kao univerzalna odrednica religije. Clifford Geertz je pak, u eseju *Religion as a Cultural System* (1977), u nastojanju da razumije religiju i njenu ulogu u društvu (što religija čini) problemu

definiranja religije pristupio iz funkcionalne perspektive. Dok je Tylorova supstantivna definicija nedovoljno široka, Geertzova funkcionalna definicija je odviše inkluzivna i suočava se sa problemom tzv. “samoproširujuće definicije” koja neuspješno distingvira religiju od sakraliziranih sekularnih svjetonazora. Radi se o tome da jednom kad iz definicije religije izuzmemo ideju o religiji kao simboličkom sistemu konstruiranom oko “vjerovanja u duhovna bića” postaje gotovo nemoguće razlikovati religiju od sekularnih ideologija, a samim time i odrediti normativno područje istraživanja sociologije religije.

Dakako, to ne znači da su svi mislioci koji su kontemplirali nad problemom religije težili ka potrazi za njenom definicijom. Religija je unutar takvih teorija predstavljala tek jednu popratnu činjenicu koju je trebalo uobziriti u kontemplacijama o “ljudskom stanju” ili pak u makrosociološkoj analizi modernog društva. Marxova teorija religije, koja je samo integralni dio njegovog cjelokupnog stvaralačkog opusa, je jedan primjer. Comteova promišljanja o religiji i njenoj evolutivnoj transformaciji samo su dio njegove opće teorije o društvu. Međutim, fragmenti takvih teorija o religiji još uvijek predstavljaju referentne tačke savremenog sociološkog diskursa. U tom kontekstu, nužno je da ukažemo na njihov utjecaj u formiranju dominantnih teorijskih perspektiva sociologije religije.

Robert N. Bellah u djelu *Beyond Belief* (1991) promišljajući kontekst nastanka i razvoja discipline ukazuje na dvije dominantne tradicije sociologije religije. Prva, kako on naučava, je derivirana iz ideološko-prosvjetiteljskih koncepcija i usko je povezana sa usponom sekularne misli i sekpticizma. Kasnije će se pokazati da je racionalistička tradicija interpretacije fenomena religije umnogome doprinijela formuliranju onih jednostranih sekularizacijskih teorija koje su u svojim teorijskim elaboracijama anticipirale stvaranje desakraliziranog svijeta. Teorije koje pripadaju racionalističkoj tradiciji nisu nastojale razumjeti religiju per se niti je razumijevanje religijskog simbolizma bio njihov zadatak; krajnji cilj bila je demistifikacija religijske svijesti. Međutim, Mircea Eliade ukazuje na činjenicu da “kad treba razumjeti neko neobično ponašanje ili egzotičan sustav vrijednosti, njihova demistifikacija ne služi ničemu” (Eliade, 2002, 6). Dakle, takva tradicija ukorijenjena u egzistencijalno-humanističkoj perspektivi i njoj svojstven pojmovni aparat nisu bili u stanju da razviju ona “smisaona razumijevanja” (Weber) religije kao hipostazirane forme “onog religijskog”. Savremena kritika takve pozicije naglašava nedostatnost racionalističkih interpretacija koje prilaze kritici religije iz jed-

nostrane perspektive vlastite egzistencijalno-transcendentne predstave, bez prethodnog razumijevanja unutrašnje logike religijskih sistema. Shvaćanja suštine egzistencije koja su ukorijenjena u religijskim sistemima bivaju osuđena kao “kriva svijest” koja čovjeka drži zarobljenim pod jarmom tradicije. Međutim, kako Hans Mol navodi, takav pristup se pokazao kao naučno neodrživ:

“Osuda onih religijskih objektifikacija (nazvanih reifikacijama) da su desakralizirale potpuno individualno samoodređenje, na način da su stvari posmatrale kao izvanjske umu, zrcali predra-sude egocentričnog humanizma. Koncept reifikacije znanstveno je neupotrebljiv u eksplikaciji religijskih fenomena: on je spomenik humanističkoj ideologiji koja se pretvara da je znanstveni konstrukt” (Mol, 1976, 11).

Dok je racionalistička perspektiva religiju podvrgnula racionalnoj analizi i ukazala na njene “iracionalne” osobnosti (koje su bile oprečne idealu racionalne spoznaje), druga tradicija isticala je sui generis karakteristike religije. Neracionalistička tradicija kao takva pronašla je svoje uporište u fenomenološkim i hermeneutičkim interpretacijama religije. U kontekstu fenomenoloških teorija religiju je moguće pojmiti isključivo kroz “samointerpretaciju” specifičnog doživljaja onog svetog, odnosno kroz “numinozno iskustvo” kojeg je Rudolf Otto odredio kao *mysterium tremendum et fascinans*. U tom smislu, ono sveto koje je osnovni konstitutivni element religije ali i a priori kategorija ima da se razumije u svojoj dvodimenzionalnosti, odnosno kroz interpretaciju “razumskih” (pojmovne kategorije kroz koje je artikulisana interpretacija onog svetog) i “nerazumskih” (poseban tip iskustva koje je duboko religijsko i koje zrcali doživljaj onoga što je *Ganz andere*, nesvodivo na bilo koji drugi oblik iskustva) elemenata religije. Philip C. Almond u interpretativnoj analizi fenomenologije religije Rudolfa Otta ukazuje na njen ključni aspekt koji je, mogli bismo kazati, distinktivna crta fenomenoloških teorija religije koje religiju nastoje pojmiti izvan razumskih pojmovnih kategorija. On ističe sljedeće:

“Uvjerjenje da proučavanje religije i teologija trebaju biti utemeljene u analizi religijske svijesti - što je ključni problem Ottove fenomenološke teorije religije - svoje porijeklo pronalazi u ovom odjeljku citiranom iz Ottovog prvog djela: ‘Religijski osjećaj

opravdano polaže pravo na svoj vlastiti domen, onaj koji je nenarušen i neopstruiran. Takav osjećaj ne treba dopustiti da postane ograničen ili odbačen zarad drugih plauzibilnih idejnih obrazaca; i možda se baš u ovome sastoji zadatak teologije da pronađe odgovor na pitanje kako je religija moguća - štoviše, kako je religija moguća u svom čistom obliku“ (Almond, 1984, 30).

Fenomenologija religije kao takva nastoji razumjeti ne ono što bi se u okviru sociološkog diskursa moglo nazvati “socijalnim funkcijama religije”, nego radije univerzalnu ljudsku sposobnost za religijsko iskustvo. Međutim, kako Robert Bellah ističe “Otto i drugi rodonačelnici ove tradicije [...] opskrbili su nas bogatim uvidima bez da su znatno unaprijedili naše teorijsko razumijevanje religije” (Bellah, 1991, 6). Drugim riječima kazano, fenomenološke teorije poput ove Rudolfa Otta koje nastoje religiju odrediti kao sui generis iskustvo ne iscrpljuju fenomen religije u potpunosti, bar ne u kontekstu sociološke analize koja nastoji da u eksploracijama “onog religijskog” spozna društvene funkcije religije, način na koji se ona tka u društvo i interferira sa “relativno autonomnim” društvenim sferama.

Naposljetku, postoji još jedna, treća tradicija koja se otrgnula od dominantnih perspektiva sociologije religije 19. stoljeća. Ona kao takva priznaje sui generis osobitost fenomena religije i religiju kao predmet svoje analize kontekstualizira u širi okvir razumijevanja “društvenog djelovanja” i onih ekstrinzičnih motivacija koje oblikuju socijalnu akciju, te pritom izbjegava redukcionizam fenomenološke, ali i racionalističke tradicije. Novonastala tradicija ukorijenjena u klasičnim sociološkim teorijama religije Durkheima i Webera konstituirala je sociologiju religije kao pozitivnu sociološku disciplinu čiji je cilj, kako to Rodney Stark ističe, “objasniti ljudsku stranu religije, jedini njen aspekt dostupan znanosti o društvu” (Stark, 2017, 14). Sociološke teorije religije pronašle su “srednji put” između fenomenološke deskripcije “onog svetog” i racionalističke demistifikacije; fenomen religije kontekstualizirale su u okvir konceptualne analize, a demistifikaciju religijske svijesti zamijenile su razumijevanjem religije kao društvene činjenice. U kontekstu discipline koja se oslobodila racionalističkih pred-rasuda problem postojanja neke nadnaravne sile i znanstvene mjerodavnosti i istinitosti koncepta boga transcendirira mogućnost znanstvene spoznaje i kao takav ne interferira sa područjem interesovanja sociologije religije. Malcolm Hamilton u jed-

nom od recentnijih udžbenika iz sociologije religije takav pristup naziva “metodološkim agnosticizmom”. On piše sljedeće:

“Po njemu, potrebno je ‘izdvojiti’ pitanje statusa religijskih tvrdnji, odlažući donošenje suda o tome da li se oni suštinski temelje na nečemu što je nesvodljivo i neobjašnjivo. Takav pristup bi sociološkoj analizi omogućio da uradi najviše što može, pod pretpostavkom da je religija proizvod ljudi (ili zamisao, kako kaže Berger) i da se može objasniti na isti način kao i ostali oblici društvenog i pojedinačnog ponašanja, uz upotrebu svih metoda korišćenih u društvenim naukama” (Hamilton, 2003, 18).

Sociologija religije, bez obzira na činjenicu da unutar diskursa discipline ne postoji konsenzus oko normativnog značenja religije kao jednog od osnovnih pojmova koji čine njen kategorijalni aparat, uspješno izlazi na kraj sa konstruiranjem teorija plauzibilnih za razumijevanje religije u kontekstu modernosti. Iako se prethodno pomenute tradicije nisu kristalizirale kao krajnji obrasci interpretacije religije, one su umnogome odredile savremenu perspektivu discipline. Stoga ćemo u narednom poglavlju nastojati ukazati na utjecaj racionalističke perspektive u formiranju teorijskih obrazaca razumijevanja religije sadržanih u učenju o “linearnoj sekularizaciji”.

3.0 Racionalistička tradicija: linearna sekularizacija kao tačka presijecanja “onog sekularnog”, sekularizacije i sekularizma

U uvodnom dijelu ovog rada nastojali smo ukazati na činjenicu da je sociologija religije u svojim začecima hipostazirala tezu o sekularizaciji kao krajnji obrazac razumijevanja one kontingentne veze između religije i društvenog svijeta. Teorije religije ukorijenjene u racionalističkoj tradiciji socijalnog evolucionizma počivale su na uvjerenju da procesi modernizacije nužno vode ka racionalizaciji religijskih vjerovanja na takav način da se ona reveliraju kao produkti reifikacije, odnosno “krive svijesti”. Takva racionalistička ideja o “linearnoj sekularizaciji” dugo je vremena dominirala diskursom sociologije religije.

Sekularizacija kao teorijski okvir razumijevanja religije, ali i sam pojam “onog sekularnog” koje se u svojoj empirijskoj konstituciji žustro suprotstavilo “onom religijskom” razmatrani su “pod lupom” sociološke

analize tek od druge polovine 20. stoljeća. David Martin bio je jedan od malobrojnih sociologa tog vremena koji se suprotstavio dominantnom sociološkom diskursu, ukazao na ukorijenjenost teorija sekularizacije u teološkim koncepcijama povijesti i sam narativ o sekularizaciji demistificirao kao svojevrsnu “ideološku projekciju apoteoze razuma”. U djelu *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (2005) on piše sljedeće:

“Cilj je bio utemeljiti teoriju i napraviti iskorak ka razumijevanju sekularizacije ne kao neizbježnog trenda, nego kao nečega što se odigralo na jedan, ili alternativno, na drugi način u odnosu na kulturno-historijski kontekst. [...] Činilo mi se da sekularizacija predstavlja jedan takav trend. Pomislio sam da ista može biti kritizirana kao ideološka i filozofska koncepcija koja je nametnuta povijesti, a ne zaključak deriviran iz same povijesti. Prvo, predložio sam da sekularizacija kao koncept predstavlja mumbo jumbo ideja, od kojih su neke i kontradiktorne. Nakon toga sam predložio da je ista djelimično ideološka projekcija povijesti zasnovana na apoteozi razuma, egzistencijalističkoj anticipaciji autonomnog čovjeka, i marksističkom skoku u slobodu i stvarnost sa završetkom povijesne dijalektike u klasnom društvu” (Martin, 2005, 19 - 20).

Martinova revidirana teorija sekularizacije predstavlja jedan od poduhvata da se teza o sekularizaciji rekonceptualizira kao prihvatljiv analitički okvir za razumijevanje religije u savremnom svijetu. Danielle Hervieu-Leger, Grace Davie, Karel Dobbelaere, Jose Casanova; samo su neki od sociologa koji su rekonceptualizirali “zastarjelu” paradigmu discipline, etablirali nove teorijske obrasce razumijevanja religije i ukazali na nužnost razumijevanja sekularizacije kao empirijski distinktivnog varijeteta. Međutim, kako bismo ukazali na ihodište porijekla narativa o progresivnom “rašćaravanju” svijeta ograničit ćemo se na elaboriranje nekih fragmenata Casanovinog razumijevanja sekularizacije. U tekstu *The Secular, Secularizations, Secularisms* (2011), koji se u neku ruku može posmatrati kao koncizan prikaz njegove opće teorije o sekularizaciji, Casanova ukazuje na nužnost analitičke distinkcije između “onog sekularnog”, sekularizacije i sekularizma.

“Ponovno promišljanje sekularizma nalaže da na umu imamo osnovnu analitičku distinkciju između ‘onog sekularnog’ kao središnje moderne epistemske kategorije, sekularizacije kao analitičke teorijske konceptualizacije realnih povijesnih procesa i ‘sekularizma’ kao svjetonazora i političke ideologije. Sva tri koncepta su očigledno povezana, ali se koriste na različite načine u zavisnosti od disciplinarnog, sociopolitičkog i kulturalnog konteksta” (Casanova, 2011, 171).

Narativ o linearnoj sekularizaciji, kada ga posmatramo u tom kontekstu, otkriva se kao svojevrsna tačka presijecanja “onog sekularnog”, sekularizacije i sekularizma. Zarad jasnoće izlaganja misli ovakvu ideju ćemo eksplicirati u vidu crtica, i to:

- A) Linearna sekularizacija i “ono sekularno”. Osnovna misao sociološkog diskursa druge polovine 19. stoljeća koja je sekularizaciju proglasila usudom modernosti sastojala se u anticipacijama sekularnog društva, onog društva oslobođenog religijskog jarma i tradicionalnih pred-rasuda. Put do spoznaje koji je vodio izvan okvira tradicionalne društvene ontologije demistificirao je spoznajno-teorijske ravni ukorijenjene u institucionaliziranim religijskim sistemima. Višestruke su implikacije takvog poduhvata: on se nije sastojao samo u pripremanju uslova za pozitivnu interpretaciju svijeta, nego ujedno u oslobađanju čovjeka od izvora obmana i bremena tradicije. U tom smislu, emancipacija od religije bila je preduslov kako za egzistencijalnu autonomiju, tako i za formaciju sekularnog svjetonazora koji se ostvaruje u dijadičnom odnosu “onog sekularnog” koje se suprotstavlja “onom religijskom”.
- B) Sekularizam (sekularni svjetonazor) kao konstitutivni element linearne sekularizacije. Evolucionistička razumijevanja religije i njene budućnosti u kontekstu modernosti derivirana su iz povijesnih konstelacija i zrcale vrijednosti novonastale egzistencijalno-transcendentne predstave koja je sekularnost hipostazirala kao prototip egzistencije. Preokret koji je uslijedio nakon znanstveno-tehničkog progressa i hipostaziranja vrijednosti racionalističke kulture vidljiv je u nastojanju da se raskine sa tradicionalnom slikom svijeta koja je bila ukorijenjena u kanoniziranim religijskim učenjima, ostacima “primitivne misli” i onih mitoloških struktura koje su od politeističkih evoluirale do mo-

noteističkih religijskih oblika. Tu se nije radilo o pukom “rašćaravanju svijeta” i oslobađanju “krive svijesti” od jarma tradicije i pred-rasuda; u širem smislu, povijest je svjedočila utemeljenju radikalno drugačije slike svijeta ili, drugim riječima kazano, jedan svjetonazor (Weltanschauung) kao “doživljaj historijskog vremena” (Mannheim) nastojao je da potisne drugi. Diskontinuitet koji je rezultirao stvaranjem nove slike svijeta evidentan je u srazu dvaju suprotnih “doživljaja historijskog vremena” od kojih je jedan ljudskoj povijesti pripisivao eshatološku dimenziju i “stvarno” bivstvovanje čovjeka smjestio u predstavu o nesaznatljivoj onostranosti, a drugi smisao egzistencije i suštinsko određenje čovjeka pozicionirao je u samu povijest.

C) Linearna sekularizacija kao teorijski obrazac razumijevanja religije. Očekivanja budućih događaja za koje se smatralo da će implicite sekularizirati svijet postala su integralni dio “metanarativa” (Lyotard) modernosti. Mnogi su mislioci iznosili proročka kazivanja o konačnoj kulminaciji racionalne misli nad onom iracionalnom religijskom koja nije spoznala, da se poslužimo Durkheimovom konceptualizacijom, “stvarnost što se krije iza simbola”. Linearna sekularizacija u kontekstu racionalističke tradicije interpretacije religije u suštini je funkcionirala kao obrazac za demistifikaciju religijske svijesti, a ne kao teorijski konstrukt za “smisaono razumijevanje” religije.

Dakle, da sumiramo rečeno: radi se o tome da je logika sekularizacijskog narativa producirala racionalističku tradiciju tumačenja religije kao iracionalnog fenomena čija perzistencija shvaćena kao postepen nestanak govori o još uvijek “nedovršenom projektu” (Habermas) modernosti. Takva racionalistička interpretacija pretpostavljala je formaciju “religijske sfere” kao normativnog okvira djelovanja religije koja biva ograničena na domen subjektivnog, duboko emocionalnog, privatiziranog religijskog osjećaja. U tom smislu, demistifikacija religijske svijesti kojoj su protagonisti racionalističke tradicije težili nije nužno podrazumijevala lišavanje čovjeka njemu svojstvenog osjećaja za božansko i ono sveto; njihova nastojanja bila su orijentirana ka dezinstucionalizaciji religioznosti. Na takav način fenomen religije koji je sveden na individualnu psihološku ravan bio bi izuzet iz društvenog svijeta, “ono sekularno” bi konačno potisnulo “ono religijsko”, a domen “onog religijskog” bio bi ograničen na individualno suodnošenje pojedinca i onog svetog koje on definira sukladno vlastitom nahodjenju. Međutim, individualna religioz-

nost je često, ako ne i uvijek, kulturalno isposredovana, kazali bismo da je ograničena onim “razumskim elementima” koji racionaliziraju samu ideju Svetog.

“Iako ljudi zamišljaju svoje bogove, tek nekoliko njih formulira svoje vlastite zamisli ili uopšte pokušaje da razumiju šta je to što bogovi stvarno žele. Odnosno, religijski odnos ne sastoji se primarno od suodošenja osamljenog pojedinca i boga, nego je on usidren u društvenim grupama i podjeli rada” (Stark, 2017, 40).

Misaona stupica u koju se zaplelo racionalističko određenje religije i njene budućnosti sastojala se u nepostojećoj distinkciji između spoznaje postojećeg stanja stvari i normativnog određenja istog, odnosno onoga što “treba biti”. Nepostojanje takve načelne distinkcije generiralo je jednodimenzionalna učenja o funkciji religije u modernom društvu i njegovom sekularnom ustrojstvu, i to ne samo u sferi sociologije religije nego sociologije uopće. Naime, takvo jednostrano učenje o usudu progresivnog “rašćaravanja” svijeta hipostaziralo je religiju kao konačni oblik “onog svetog” koji se dokida u srazu sa sekularizacijom; kao takvo previdjelo je povijesnu transformaciju “onog religijskog” i konstruiranje ishodišnih tačaka novih religijskih oblika.

Nama ovdje nije bio cilj da potanko izlažemo racionalističke interpretacije religije. Nastojali smo da radije ukažemo na ideološko zaleđe teze o “linearnoj sekularizaciji” i njenu nedostatnost u razumijevanju religije. Stoga, naredno poglavlje posvećemo je analizi mogućnosti da se rigidno strukturirane teorijske koncepcije o sekularizaciji učine plauzibilnim za razumijevanje religije u kontekstu savremenog svijeta koji se suočava sa tzv. povratkom religija.

4.0 Od narativa do znanstvenog konstrukta: ka novom čitanju sekularizacije

Iako je logos modernosti nagovještavao stvaranje radikalno drugačije slike svijeta, neke pretpostavke na kojima je počivao modernistički “projekat” ostale su samo pretpostavke. Međutim, treba istaknuti da je teza o linearnoj sekularizaciji, čije smo temeljne odrednice eksplicirali u prethodnom poglavlju, tek djelimično ideološka projekcija povijesti. Dakle, rane teorije o sekularizaciji nisu nastale kao puki produkt kontemplacije

nad problemom “krive svijesti”, one su u svojim interpretacijama religije i njenog mjesta u svijetu koji se progresivno “racionalizira” uobzirile činjenične procese koji su obilježili 19. stoljeće. Međutim, kontekstualiziranje tih realnih povijesnih procesa u ideološku strukturu racionalističkih teorija o religiji vodilo je ka svojevrsnoj slijepoj ulici. Radi se o tome da protagonisti ideje o kontinuiranom “raščaravanju” svijeta u svojim teorijskim konceptualizacijama procesa sekularizacije kao usuda modernosti, kazali bismo “usputne posljedice” modernizacije, nisu uspjeli distingvirati sekularizaciju kao diferencijaciju od onoga što je sekularizacija shvaćena kao privatizacija religije ili u krajnjem slučaju, kontinuirano smanjivanje značaja tradicionalnih religijskih vjerovanja (Casanova, 1994). Nepostojanje takve načelne analitičke distinkcije generiralo je one jednodimenzionalne interpretacije religije zasnovane na ideji da religija napušta svoje prominentno mjesto u društvenom svijetu, odnosno javnoj sferi, a njeno djelovanje biva ograničeno na personalnu, religijsku sferu.

Tek u kontekstu revidiranih teorija o sekularizaciji, o kojima smo već ponešto kazali, sociolozi su istakli da komponente procesa sekularizacije, za koje se pretpostavljalo da su intrinzično međupovezane, u suštini predstavljaju empirijske varijetete djelovanja sekularizacije koji mogu, ali nužno ne moraju biti komplementarni. Iako su David Martin i Andrew Greeley bili jedni od prvih sociologa koji su pokrenuli pitanje o metodološkoj plauzibilnosti koncepta sekularizacije i dali svoje doprinose njegovom rekonceptualiziranju, preciznu analitičku distinkciju između pretpostavki unutar samog koncepta ponudili su Karrel Dobbelaere i Jose Casanova. Kako su njihova učenja u suštini komplemenarna, mi ćemo se ograničiti na izlaganje nekih fragmenata Dobbelaerove revidirane teorije. Karrel Dobbelaere je u svom eseju, tačnije izvješću o razvojnim trendovima objavljenom pod naslovom *Secularization: A Multi-Dimensional Concept* (1981) ukazao na nužnost distingviranja tri dimenzije sekularizacije. Radi se o tome da u kontekstu revidirane teorije sociolozi u svojim interpretacijama kako religije, tako i sekularizacije moraju uobziriti razliku između makro, središnjeg i mikro nivoa djelovanja sekularizacije. Pojmovi poput laicizacije koja je označavala makro nivo sekularizacije, religijske promjene (središnji nivo) i religijske involviranosti (mikro nivo) koje je Dobbelaere prvobitno koristio da bi označio navedenu distinkciju s vremenom su se pokazali kao metodološki nekonzistentni. Konstruktivne kritike koje su uslijedile nakon objavljivanja eseja potakle su Dobbelaere da revidira navedene pojmove. Stoga, u kontekstu konačne revidirane teorije čije su temeljne odrednice potanko elaborirane u djelu *Seculari-*

zation: An Analysis on Three Levels (2002) on navedene tri dimenzije sekularizacije određuje kao: individualnu, društvenu i organizovanu.

“Razlikujemo prvi tip: društvena sekularizacija koja se odnosi na procese funkcionalne diferencijacije, tj. na formiranje i razvoj podсистema koji su strukturalno drugačiji i obavljaju različite funkcije. Religija u tom smislu postaje tek jedan od sistema i gubi pravo na sveobuhvatnost. [...] Pored društvene sekularizacije koja nastaje kao rezultat djelovanja funkcionalne diferencijacije, želim distingvirati još dva tipa: organizovanu sekularizaciju i individualnu sekularizaciju. Koncept individualne sekularizacije referira na individualno ponašanje i mjeri stepen normativne integracije pojedinaca u religijskim tijelima. Organizovana sekularizacija, s druge strane, izražava promjenu u položaju religijskih organizacija - crkava, denominacija, sekti i Novih religijskih pokreta (NRP) - u pogledu vjerovanja, morala i rituala, i ona kao takva također implicira studiju o nestajanju starih i pojavi novih religijskih grupa” (Dobbelaere, 2002, 24 - 25).

Odmak od unifokalnih interpretacija sekularizacije kao univerzalnog procesa sa univerzalnim ishodom vidljiv je u stvaranju novih teorijskih obrazaca razumijevanja sekularizacije kao procesa čija su zbiljska očitovanja višestruka, i zavise od kulturno-historijskih konstelacija u kojima se odigrava sekularizacijska “drama”. Teorija kao takva predstavlja prihvatljiv teorijski okvir razumijevanja mjesta religije u savremenom svijetu, u raznolikim kontekstima u kojima religija figurira.

Savremeni sociolozi religije poput Grace Davie, J. Casanove, R. Starka i W. Bainbridgea ukazali su na činjenicu da specifični modaliteti djelovanja sekularizacije utječu na vitalnost religije. Nužno je da naglasimo da sekularizacija ili, da se preciznije izrazimo, modaliteti djelovanja sekularizacije (bilo da se radi o društvenoj, organizovanoj ili pak individualnoj sekularizaciji) nužno ne vode ka nestanku religija, kako se to dugo vremena smatralo. Stoga, revidirana teorija sekularizacije omogućava razumijevanje kako vitalnosti religije u Americi, tako i slabljenje živosti religije u kontekstu savremene Evrope. U kontekstu revidirane teorije puko suprotstavljanje paradigme evropske religioznosti onom tipu američke religioznosti i predstavljanje jednog ili drugog slučaja (u zavisnosti od perspektive sociologa) kao “iznimnog” nije dostatno; sociološka analiza religije treba da uobziri one kontingentne veze između raznolikih

faktora koji su oblikovali specifikum u kojem religija figurira. Dakle, u analizi dvaju “suprotstavljenih” slučajeva sociolozi se, u suštini, suočavaju sa distinktivnim djelovanjem procesa sekularizacije čiji krajnji ishod ovisi od osobitog društvenog uređenja. Radi se o tome da od načina na koji je (ili nije) provedena strukturalna diferencijacija crkve i države umnogome ovisi mjesto i budućnost religije u društvu. Dok je sekularizacija, tačnije proces funkcionalne diferencijacije (društvene sekularizacije) koji se odigrao u američkom kulturno-historijskom matriksu odgovoran za krepkost religije; taj isti proces ostavio je negativne posljedice po religiju u kontekstu Evrope. Grace Davie, parafrizirajući Casanovu, ističe da je “neuspjela” diferencijacija crkve i države jedan od razloga zašto se Evropa suočava sa slabljenjem živosti religije. Ona navodi:

“[...] upravo one crkve koje su se oduprle strukturalnoj diferencijaciji crkve i države - ponajprije državne crkve Europe - najteže su se pomirile sa pritiscima suvremenog načina življenja. Odatle slabljenje, relativno gledano, živosti religije u dobrom dijelu suvremene Europe u kojem državne crkve najčešće preživljavaju. Nije to neizbježan ishod suvremenosti, nego posljedica naročitih uređenja odnosa crkve i države koji prevladavaju u europskoj povijesti” (Davie, 2005, 47).

U kontekstu takvog razumijevanja posljedica procesa sekularizacije Stark i Bainbridge kao protagonisti teorije racionalnog izbora naučavaju da je deregulacija religije jedan od osnovnih razloga zašto, po svemu sudeći, religiju čeka prosperitetna budućnost u američkom kontekstu. Po njihovoj teoriji proces funkcionalne diferencijacije (drugim riječima kazano proces društvene sekularizacije) je izazvao promjenu u načinu funkcioniranja religijskih organizacija (organizovana sekularizacija), lišio institucionaliziranu religiju njenog monopola i na taj način potaknuo stvaranje slobodnog “religijskog tržišta” što je za posljedicu imalo stvaranje natjecateljskog ambijenta u kojem se religijske organizacije “bore” kako bi privukle nove članove. Kako budućnost religijskih organizacija ovisi od brojnosti njihovih članova, ali i od njihove financijske podrške, tako se one međusobno natječu kako bi produljile vlastiti vijek. Međutim, državne crkve se ne suočavaju sa takvim problemom. No, kako Davie ističe u analizi položaja religije u savremenoj Evropi, to ne znači da bi deregulacija religije nužno rezultirala revitalizacijom zanimanja za religiju.

“Bacivši oko preko Atlantika, bučna manjina aktivnih anglikanaca uvjerava nas da je deregulacija religije u Sjedinjenim Državama glavni razlog vitalnosti religije u Novom svijetu, pa zašto istu formulu ne iskušati u Sjevernoj Europi? Sa sociološkog stajališta, takvo bi shvatanje podruprli teoretičari racionalnog izbora. Ja u to nisam posve uvjerena, jer hipoteza iziskuje da sve drugo bude jednako, a u ovom slučaju one to očito nisu” (Ibid, 48).

Nužno je da naglasimo da u okviru ovog kratkog izlaganja nismo iscrpili problem varijeteta djelovanja sekularizacije. Navedeni problem je i suviše kompleksan da bismo ga podvrgnuli detaljnoj analizi u okviru ovog rada. U okviru ovog poglavlja nastojali smo da izložimo i donekle situiramo osnovne komponente revidirane teorije o sekularizaciji u kontekst savremenih socioloških analiza religije, njene vitalnosti ili pak slabljenja živosti. Međutim, u okviru sociologije religije postoji još jedan alternativni teorijski pravac razumijevanja sekularizacije kao procesa kontinuiranih transformacija religije; to je predmet analize sljedećeg poglavlja.

4.1 Sekularizacija u funkcionalističkom ključu

Fenomen religije, u kontekstu savremenog svijeta ali i rekonceptualiziranog znanstvenog diskursa, više nije ograničen značenjem koje pripisujemo tradicionalnim religijskim oblicima; štoviše, egzistencijalne i epistemološke matrice savremenog svijeta učinile su govor o “religiji” znanstveno neupotrebljivim te se u okviru diskursa sociologije religije radije govori o onom religijskom.

Iako se brojni teoretičari, od kojih su David Matrín, Talal Asad, William S. Bainbridge i Rodney Stark samo neki, opiru izjednačavanju i svođenju religije na njene funkcionalne ekvivalente; činjenica o usponu novih egzistencijalno-transcendentnih predstava kojoj svjedočimo ostaje neumitna. Možda je nužno da naglasimo da sociolozi koji zastupaju takvu orijentaciju ne nastoje opovrgnuti postojanje novih sakralnih lokusa identifikacije; ali ono što zasigurno nastoje demistificirati jest učenje o povijesnom usudu krajnjeg “rastakanja” (Bauman) religije kao jedne od formacija onog religijskog.

Ističe se promišljanje Davida Martina koji ukazuje na empirijsku nedostatnost novih kvazi-religijskih egzistencijalno-transcendentnih predstava. On smatra da je sekularni diskurs (onaj koji ne pretpostavlja po-

stojanje neke “ultimativne stvarnosti”) nedostatan u suočavanju sa “graničnim situacijama” (Malinowski), odnosno egzistencijalnom tjeskobom koja nastaje kao popratna posljedica suočavanja sa prirodom ljudskog života koji je konačan. Martinovo razumijevanje usuda perzistencije tradicionalnih oblika religije razmatrano je iz emocionalističke perspektive. Ono kao takvo zrcali nauk Maxa Webera koji je religiju između ostalog posmatrao kao konzistentan sistem konačnih odgovora. Malcolm Hamilton, parafrazirajući Webera, navodi:

“Religija u suštini predstavlja reakciju kojom se životnim teškoćama i nepravdama želi dati smisao i tako ljudima omogućiti da se protiv njih bore i imaju veće samopouzdanje kad se s njima suoče” (Hamilton, 2003, 259).

Međutim, naizgled univerzalna primjenjivost određenja religije kao jedine zadovoljavajuće egzistencijalno-transcendentne predstave nailazi na mnogobrojne probleme kada je kontekstualiziramo u drugačiji, atipičan “poredak diskursa” (Foucault) sekularnih društava (kao što su skandinavska društva o kojima je pisao Peter Zuckermann) iz čijeg je ustrojstva govor o bogu, pa čak i žudnja za “višim” smislom egzistencije u potpunosti potisnuta. Peter Zuckermann u djelu *Society Without God* (2008) nastoji da ukaže na realne mogućnosti da postoji nešto poput sekularnog društva. Zuckermann u dijelovima studije koji eksplicitno problematiziraju osobnosti sekularnog društva ukazuje na fuzzy značenje koje pojam “sekularno” denotira:

“Kao i sa bilo kojim drugim pojmom, ni u ovom slučaju ne postoji jedinstveno, konačno i apsolutno značenje ‘onog sekularnog’ oko kojeg se svi slažu. Radije, njegovo značenje je nejasno i maglovito - i mijenja se sa vremenom i kontekstom” (Zuckermann, 2008, 95).

Međutim, njegovo određenje sekularnog društva kao “društva bez boga” pretpostavlja teorijski obrazac u odnosu na koji je ponuđena takva definicija. U tom kontekstu, način na koji Zuckermann razmatra osobnosti sekularnog društva zrcali anticipacije teorija klasične sociologije religije i znanstvenu paradigmu u odnosu na koju je određeno značenje (ali i zbiljsko kretanje) procesa sekularizacije. Naime, takvo viđenje sekularnog društva određeno je sukladno postulatima onih teorija koje definiciju

religije elaboriraju u odnosu na ideju boga, odnosno nekog nadnaravnog bića koje čini centralnu tačku religijskog sistema. Iako postoji razlog zašto Zuckermann skandinavski društva naziva “društvima bez boga” a ne “društvima bez religije”; referentna tačka u odnosu na koju on razmatra fenomen “sekularnog” je određena definiranjem religije kao sistema vjerovanja koji počiva na pretpostavci o postojanju onog nadnaravnog, onosvjetskog bića. On navodi definiciju religije:

“Religija se tiče koncepata, rituala, iskustava i institucija koje ljudi konstruiraju na temelju svoga vjerovanja u ono natprirodno, onosvjetsko, ili duhovno. Za mene, ključni element u definiranju religije je ono natprirodno. Pritom se slažem sa Starkom i Bainbridgeom da ‘religija bez pretpostavke o natprirodnom nije uopšte religija’ ” (Ibid, 154).

Dakle, sukladno takvoj tezi sekularizacija je shvaćena kao proces u kojem draži tradicionalnih religija jenjavaju. Međutim, takav relativno jednodimenzionalan pristup interpretaciji religije kao krajnje forme “onog religijskog” ne uzima u obzir sakralizirane aspekte egzistencije modernog homo religiosus-a (Eliade). Navedena koncepcija religije kao sistema vjerovanja koji se konstruira oko ideje o postojanju “božanstva” ili “duhovnog bića”, bez sumnje, u savremenom diskursu sociologije religije nailazi na brojne probleme. Hans Mol ističe da takve konceptualizacije operiraju suviše “strateški disfunkcionalnim definicijama” (Mol, 1976). Upravo u takvim čvrsto strukturiranim definicijama Mol vidi osnovni razlog zašto sociološke teorije ne uspijevaju izaći na kraj sa značenjski bogatom i paradoksalnom sekularizacijom. Hipostaziranje jednog određenog modaliteta u kojem se “ono sveto” očituje u krajnju teorijsku definiciju religije predstavlja prepreku razumijevanju višestrukih očitovanja onog svetog. Iz tog razloga Mol odbija da religiju definira kao strukturiran odnos nego istu koncipira, slično Eliasovoj paradigmi figuracijske sociologije, kao proces, odnosno kao sakralizaciju identiteta.

Molova paradigma razumijevanja sekularizacije sastoji se ne u posmatranju “religije” (koju ovdje razumijevamo kao hipostazirano određenje forme “onog sakralnog”) nego povijesnih figuracija onog religijskog (odnosno, relativno bezoblične prirode “onog svetog”). U tom smislu Molova interpretacija sekularizacije kao sakralizacije (proces činjenja novih formi identiteta sakralnim) umnogome podsjeća na promišljanja M. Eliadea. Pristupajući razumijevanju “onog svetog” iz fenomenološke

perspektive Eliade ukazuje na načine na koje se ono sveto "očituje". Ap-solutizacija određenog modaliteta apercepcije (načina na koji se neki fenomen pokazuje u našoj svijesti) koji je uslovljen specifičnim kulturno-historijskim konstelacijama sužava opseg razumijevanja "onog svetog". Dakle, mogućnosti da stvarno razumijemo sekularizaciju kao transformaciju "onog svetog" u vremenu i prostoru ograničene su hipostaziranjem religije kao konačne forme u kojoj se ono sveto očituje.

Naime, takvo jednostrano učenje ostavilo je velike posljedice po racionalističke teorije religije koje su u svojim teorijskim anticipacijama društva zasnovanog na principima sekularnosti isključile mogućnost stvaranja novih sakraliziranih simboličkih sistema; dakle, u racionalističkim teorijama religije ili smo sekularni ili nismo - tertium non datur. Međutim, kako Eliade navodi:

"Nestajanje 'religija' nema nužno za posljedicu nestajanje 'religioznosti'; sekularizacija religiozne vrijednosti samo je fenomen religioznoga, kao uostalom, odraz zakona univerzalne preobrazbe ljudskih vrijednosti; 'profana' narav određenog ophođenja koje je nekoć bilo 'sveto' ne pretpostavlja nikakav prekid: 'profano' je samo novo očitovanje iste konstitutivne strukture čovjeka, koja se prije očitovala u 'posvećenim' oblicima" (Eliade, 2002, 7).

Stoga, jednostrane interpretacije sekularizacije ograničene su na razumijevanje (ne)mogućnosti tradicionalnih religija da se adaptiraju promjeni, a da pritom zadrže neizmjenjena određenja "onog svetog". Teza o sekularizaciji proizašla je upravo iz nedostatnosti tradicionalnih obrazaca identifikacije da izađu na kraj sa rastućom kompleksnošću društvenog sistema i partikularne identitete (ko sam ja) apsorbiraju u već postojeće normativne okvire kolektivnog identiteta (ko smo mi). Hans Mol navodi sljedeće:

"Sekularizacija, iz moje tačke gledišta, nastala je kao posljedica diferencijacija koje prevazilaze kapacitete religijskih organizacija da ih integriraju u tradicionalni (religijski) okvir, što rezultira time da, na svim nivoima, identiteti i simbolički sistemi bivaju sakralizirani posredstvom djelovanja drugih mehanizama, a ne samo ovih organizacija" (Mol, 1976, 4 - 5).

U tom smislu, bilo koji repozitorijum vrijednosti sa kojim se pojedinac poistovjećuje i koji mu kao takav pruža neku vrstu unutrašnjeg spokoja može funkcionirati kao religija jer za datog pojedinca ili pak grupu predstavlja bitan izvor smisla i identiteta. Međutim, ovakvo inkluzivno određenje religije koje istu posmatra kao sakralizaciju (ličnog) pogleda na svijet zamagljuje granice između onoga što religija jeste i onoga što religija nije. Naime, iz perspektive funkcionalističkog razumijevanja religije ne bismo mogli adekvatno razlučiti distinkciju između tradicionalnih religijskih oblika i njihovih funkcionalnih ekvivalenata koji u suštini mogu biti duboko anti-religijski kao što je npr. komunizam.

Iako revidirana teorija sekularizacije koja je uspostavljena na razumijevanju sekularizacije kao sakralizacije uspješno izlazi na kraj sa interpretacijom rastuće raznolikosti načina na koje se “ono sveto” očituje, ona ima svoje nedostatke. Onaj ključni problem sociologije religije koji se odnosi na definiranje predmeta istraživanja, ali i normativnog okvira discipline (o kojem smo već ponešto kazali u uvodu ovog rada) ne razrješava se u okviru teorije o sakralizaciji, štoviše, ponuditi odgovor na pitanje gdje su granice religije iz funkcionalističke perspektive postaje skoro nemoguće.

5.0 Zaključak

Već je jedan od utemeljivača sociologije kao pozitivne znanosti, Auguste Comte, ukazao na nužnost konstitucije normativnog okvira određene znanosti i jednoznačnog definiranja njenog predmeta istraživanja. Sociologija religije kao sociološka disciplina, poput one “matične” znanosti kojoj pripada, suočava se sa problemom definiranja vlastitog predmeta istraživanja. Izazovi koji su postavljeni pred disciplinu koja nastoji ponuditi odgovor na pitanja što jeste religija i što religija čini, zrcale nevolje svih onih humanističkih znanosti u kojima nije moguće kalibrirati “instrument” spoznavanja, odnosno udesiti mentalni sklop istraživača (bilo da se radi o sociologu, psihologu, književnom teoretičaru, kulturnom kritičaru i sl.) prema određenju pramjeri.

Samo pitanje mogućnosti postojanja nečega kao što je “pramjera” u diskursu humanističkih znanosti je upitno. Očigledno je da su naše vlastite interpretacije književnosti, muzičkih kompozicija, slikarskih djela, pa i naš doživljaj onoga što je “lijepo” duboko subjektivne interpretacije zasnovane na specifičnom, individualnom estetskom odzivu; interpreta-

cije onoga što je “stvarno” i fenomena prisutnih u društvenom svijetu nisu izuzetak. U tom smislu, čini se da je kanonizacija znanstvenih obrazaca i konstituiranje univerzalnih pramjera moguća samo u sferi onih prirodnih znanosti, kao u slučaju konsenzualnog određenja vrijednosti neke fizikalne veličine.

U ovom radu nastojali smo ukazati na činjenicu da u okviru sociologije religije i, u širem smislu, teorija o religiji ne postoji konsenzus oko normativnog određenja značenja koje pojam religije treba da denotira. Okosnicu naših promišljanja onih ideologiziranih aspekata narativa o linearnoj sekularizaciji umnogome su činila promišljanja sociologa poput Davida Martina, Jose Casanove, Talal Asada, Grace Davie, Karel Dobbelaere, iako imena nekih nismo eksplicitno pominjali u tekstu. Pri takvom razmatranju posebnu pažnju smo posvetili povijesnim okolnostima u kojima je sociologija religije konstituirana, a zajedno sa njom i učenje o progresivnoj sekularizaciji koje je u diskursu discipline poznato kao sekularizacijska hipoteza. Savremeni sociolozi se slažu oko određenja toga u čemu se sastojala pretpostavka teze o linearnoj sekularizaciji, te sociolozi poput Casanove ili Pitera Bergera sekularizacijsku hipotezu jednostavno objašnjavaju kao uvjerenje da procesi modernizacije nužno vode ka sekularizaciji.

Dakle, pretpostavka je bila sljedeća: što smo moderniji, to smo sekularniji. Međutim, takva teza u srazu sa savremenim “povratkom religija” pokazala se kao neplauzibilna teorijska matrica razumijevanja religije u kontekstu modernosti.

Nakon demistifikacije sekularizacijskog narativa uslijedila je rekonstrukcija teorijskih obrazaca na kojima je počivala teza o sekularizaciji. Kada je riječ o nastojanjima da se rekonceptualiziraju teorijski okviri sociologije religije posebno smo istakli dva obrasca revidirane teorije o sekularizaciji. Prvi je ukorijenjen u “klasičnoj” tradiciji sociologije religije, ako uopće i postoji nešto što bismo mogli označiti kao klasičnu struju mišljenja, i referira na razumijevanje sekularizacije kao empirijski distinktivnog varijeteta. U kontekstu revidirane teorije akcent je stavljen na razumijevanje sekularizacije kao procesa koji se odvija na tri nivoa; dok Jose Casanova ukazuje na nužnost analitičke distinkcije između tri obrasca djelovanja sekularizacije, Karel Dobbelaere ističe tri tipa sekularizacije (individualni, društveni i organizovani). Kako su njihova učenja u suštini slična i zasnovana na razumijevanju sekularizacije u njenim višestrukim očitovanjima, mi smo se u radu ograničili na elaboriranje nekih fragmenata koji su zajednički njihovoj verziji revidirane teorije o seku-

larizaciji.

Drugi teorijski obrazac revidirane teorije o sekularizaciji je manje “konvencionalan”, konstituiran je na okosnici funkcionalističke i fenomenološke tradicije promišljanja onog religijskog i kao takav ukazuje na kontinuiranu rekonstrukciju kako “krajnjeg” značenja religije, tako i njene uloge u kontekstu savremenog svijeta. Radi se o teoriji Hansa Mola. U okviru njegove teorije o sekularizaciji kao obrascu djelovanja sakralizacije religija je definirana kao sakralizacija identiteta. Molovo razumijevanje religije kontekstualizirali smo u okvir neracionalističkih teorija o religiji i ukazali na gotovo neograničeno polje onog religijskog. Zaključili smo da iako navedena teorija konstituira teorijske obrasce za razumijevanje novih oblika u kojima se ono sveto očituje da ona teško pruža odgovor na pitanje gdje su “granice” religije i kao takva ne rješava problem njene definicije.

Naš kratki osvrt na problem definiranja predmeta istraživanja sociologije religije kroz prizmu teorija o sekularizaciji imao je za cilj da pokaže da je razumijevanje religije i njene uloge uvjetovano razumijevanjem procesa sekularizacije. Drugim riječima kazano, eksplanatorni okviri koji određuju naše razumijevanje sekularizacije ujedno funkcioniraju kao teorijski obrazac u odnosu na koji je elaborirano naše razumijevanje religije i njene budućnosti u svijetu.

BIBLIOGRAFIJA

1. Almond, P. C. (1984): *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. The University of North Carolina Press
2. Bellah, R. N. (1991): *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World*. University of California Press
3. Casanova, J. (2011): *The Secular, Secularizations, Secularisms*. U: *Rethinking Secularism*. (ed.) Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen. Oxford University Press
4. Davie, G. (2005). *Religija u suvremenoj Europi: mutacija sjećanja (Religion in Contemporary Europe: Memory Mutates)*. Zagreb: Tehnička knjiga
5. Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An Analysis on Three Levels*. P.I.E. - Peter Lang

6. Eliade, M. (2002): *Sveto i profano (Sacred and the Profane)*. Zagreb: AGM
7. Hamilton, M. (2003): *Sociologija religije (Sociology of the Religion)*. Beograd: Clio
8. Martin, D. (2005): *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Ashgate Publishing Company.
9. Mol, H. (1976): *Identity and the sacred: a sketch for a new social scientific theory of religion*. Blackwell Publishers.
10. Stark, R. (2017): *Why God: Explaining Religious Phenomena*. Templeton Press.
11. Zuckerman, P. (2008): *Society Without God*. New York University Press.